

HOKHMA

Revue de réflexion
théologique

2014

SPÉCIAL ISRAËL

Israël et sa terre. Conditions d'une promesse
par Daniel Attinger

La place d'Israël dans la Nouvelle Alliance.
Pour une lecture en perspective des deux Testaments par Christian Glardon

Ancienne et Nouvelle Alliance dans l'épître aux Hébreux
par Jean-René Moret

Israël, les nations et l'Eglise dans la parabole de l'Olivier
par Jean-René Moret

Descendance physique et descendance spirituelle d'Abraham :
la question du rapport entre l'Eglise et Israël dans la théologie
dispensionnaliste par Michaël De Luca

Judaïsme et protestantisme évangélique par Alain Nisus

Pentecôtisme et sionisme :
une relation en quête de cohérence par Raymond Pfister

La réconciliation :
une réponse chrétienne au conflit israélo-palestinien par Salim J. Munayer

Chronique de livres par Alain Décoppet et Nathalie Perrot

N°
106

Le respect du Seigneur
est le commencement de la sagesse.

Proverbes 9,10

Tarifs 2014-2015

La revue *Hokhma* publie deux numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

ABONNEMENT	Zone Euro et autres pays	Suisse	Canada
réduit	15 €	24 FS	21 CA\$
(tarif réduit : étudiants, ecclésiastiques, demandeurs d'emploi.)			
normal	18 €	29 FS	25 CA\$
soutien	30 €	50 FS	42 CA\$

(pour nous permettre d'abonner en plus de vous-même, à l'étranger, un institut biblique, théologique ou pastoral qui le demande.)

PRIX DU NUMERO :

réduit	8 €	13 FS	11 CA\$
normal	10 €	15 FS	14 CA\$

Prix des n° 1 à 105 : voir bulletin de commande

Réduction de 30 % sur le prix normal à partir de l'achat de 5 numéros.

Réduction de 50 % sur le prix normal à partir de l'achat de 10 numéros.

Pas de réduction sur les 4 derniers numéros parus sauf en cas d'achat de la série complète.

SERIE (n° 1-104, sauf n° épuisés 1, 2, 3, 5, 16, 17, 48, 60, 62, 66, 93, 95 et progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org) :

port compris : 148 € 207 CHF 208 CA\$

Pour tout règlement, veuillez indiquer précisément l'objet de la commande.

Tout abonnement non résilié avant le 31 décembre est considéré comme tacitement renouvelé.

Les commandes et les paiements doivent être envoyés aux adresses suivantes.
Commande possible par notre site internet (voir page 2 de couverture) :

SUISSE : *HOKHMA* – Mme Claire-Lise Heyraud
Rue de l'Eglise, 9, CH-1276 Gingins
CCP 10-24712-6 *Hokhma*

FRANCE, BELGIQUE ET AUTRES PAYS :

HOKHMA

Christophe Desplanque, 21, rue Griffon, F-47000 Agen

CCP : 10 258 19 K Marseille,

Chèques ou virements à l'ordre de : *Hokhma*

Code IBAN : FR22 / 2004 / 1010 / 0810 / 2581 / 9K02 / 996

Code B.I.C. : PSSTFRPPMAR

CANADA, chèque à l'ordre **La Ligue pour la Lecture de la Bible :**

1701 rue Belleville. Lemoyne, Qc J4P 3M2

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse française.
La revue *Hokhma* n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

Spécial Israël

3 Editorial

5 Israël et sa terre. Conditions d'une promesse Daniel Attinger

19 La place d'Israël dans la Nouvelle Alliance. Pour une lecture en perspective des deux Testaments Christian Glardon

41 Ancienne et Nouvelle Alliance dans l'épître aux Hébreux Jean-René Moret

59 Israël, les nations et l'Eglise dans la parabole de l'Olivier Jean-René Moret

65 Descendance physique et descendance spirituelle d'Abraham : la question du rapport entre l'Eglise et Israël dans la théologie dispensationaliste Michaël De Luca

- 87** *Judaïsme et protestantisme évangélique*
Alain Nisus
- 101** *Pentecôtisme et sionisme : une relation en quête de cohérence*
Raymond Pfister
- 121** *La réconciliation : une réponse chrétienne au conflit israélo-palestinien*
Salim J. Munayer
- 137** *Chronique de livres et ouvrages reçus*
Alain Décoppet et Nathalie Perrot
- 145** *Colloque 2014 AFETE / AETE*
Jean-Claude Thienpont

A Jérusalem, de nos jours, il existe dans les hôpitaux de la ville un service particulier destiné à recevoir les personnes atteintes de ce que l'on appelle le « syndrome de Jérusalem ». Cette pathologie particulière concerne principalement des touristes qui, en visitant la vieille ville et les lieux saints, se sentent tout à coup pris d'une sorte de folie mystique qui les pousse à prophétiser en pleine rue à haute voix, ou à faire des actions déraisonnables, comme tenter de balayer le *kottel* (l'esplanade devant le Mur des Lamentations). Statistiquement, ce syndrome touche principalement des touristes chrétiens, puis des juifs de la Diaspora et seulement quelques musulmans.

Au-delà de son aspect anecdotique, ce phénomène remarquable montre à quel point la ville de Jérusalem est chargée en émotion religieuse. On dit souvent que Jérusalem est la ville sainte des trois religions monothéistes. Pour le judaïsme cela peut sembler évident : Jérusalem est la ville de David et du Royaume de Juda et aussi le cœur du judaïsme après l'Exil à Babylone, dans l'Ancien Testament. Pour les musulmans, Jérusalem est la troisième ville sainte après Médine et la Mecque. Mais qu'en est-il pour le christianisme ?

Il apparaît que, dès les premiers siècles de l'histoire de l'Eglise, le statut de Jérusalem et de la « Terre Sainte » était débattu. Jérôme (4^e siècle), venu en pèlerinage à Jérusalem, déplore que ce n'est qu'une ville comme les autres, dépourvue de caractère propre à sanctifier le croyant. « Ne vous imaginez pas, disait-il, que quelque chose manquera à votre foi parce que vous n'aurez pas vu Jérusalem ! » Au contraire, pour Cyrille d'Alexandrie (4^e siècle), Jérusalem doit être considérée comme une ville sainte car elle reste centrale dans le plan de Dieu. C'est dans ce sens que l'on voit fleurir, au Moyen Age, des cartes représentant Israël au centre du monde, comme le cœur d'une fleur avec les autres continents figurés comme ses pétales. Cette vision du monde avait par ailleurs une portée cosmologique et théologique.

Les chrétiens, au cours de l'histoire, semblent osciller entre ces deux positions : soit un désintérêt cordial, soit une passion dévorante. Ces deux tendances se retrouvent encore de nos jours, dès qu'il est question d'Israël dans les médias. Sujet polémique au plus haut point, le débat autour de la place à donner à l'Etat d'Israël et au peuple juif est propre à susciter des querelles parfois virulentes. Les approches

théologiques peuvent même s'avérer tout à fait contradictoires, au sein même du christianisme, d'où certaines dissensions. Il faut dire que ce sujet est complexe et peut être abordé sous de multiples angles, à la fois politique, diplomatique, militaire, social, religieux, etc. L'actualité récente, avec l'intervention militaire israélienne dans la Bande de Gaza, a malheureusement ravivé une fois de plus ce débat houleux. Dans ce contexte, il est souvent difficile d'y voir clair.

En publiant ce dossier, la revue *Hokhma* ne prétend pas clore un débat millénaire, ni mettre de l'huile pour enflammer un nouveau débat. L'objectif de ce dossier n'est pas non plus d'être exhaustif sur une question aussi vaste et aussi complexe. En réalité, chaque auteur a essayé, à sa mesure, d'apporter un éclairage original en répondant à certaines problématiques que nous pouvons résumer de la façon suivante :

- Une coexistence est-elle possible entre Israéliens et Palestiniens sur la Terre promise à Abraham ? (Attinger)
- Quelle est la portée du mystère de l'élection d'Israël dans une perspective alliancielle ? (Gardon)
- Est-ce que l'exégèse des textes néotestamentaires peut nous éclairer sur cette question d'alliance et aussi sur le destin d'Israël et des nations ? (Moret)
- Quel est le lien entre la descendance physique et la descendance spirituelle d'Abraham dans la théologie dispensationaliste souvent évoquée ? (De Luca)
- Quelle est la vision que les chrétiens évangéliques ont du judaïsme dans leurs rapports spirituels ? (Nisus)
- Quelles sont les accointances entre le mouvement pentecôtiste et le mouvement sioniste ? (Pfister)
- Enfin, une réconciliation est-elle possible entre juifs et palestiniens chrétiens ? (Munayer)

Cette dernière question est particulièrement importante à nos yeux car elle nous rappelle que, quelles que soient nos opinions politiques ou nos traditions ecclésiales, c'est en Jésus-Christ seul que nous nous savons réconciliés avec Dieu le Père et que, par voie de conséquence, nous sommes appelés, en tant que chrétiens, à être à notre tour des ministres de cette réconciliation, tout comme l'apôtre Paul nous le rappelle dans son épître aux Corinthiens (2 Co 5,18-20).



Israël et sa terre. Conditions d'une promesse

**par Daniel
ATTINGER,**

*pasteur et membre
de la communauté
monastique de Bose
(Piémont, Italie)*

Une fois encore, la violence aveugle, les tirs de missiles en rafales et les raids aériens, accompagnés de bombardements massifs, les morts et les blessures, les destructions et les pleurs, l'épouvante et la peur se sont substitués au mutisme des partenaires d'un « dialogue » qui n'a jamais vraiment commencé au Proche-Orient et, particulièrement, dans cette terre qu'on appelle « sainte » faute de savoir comment nommer la région comprise entre le Jourdain et la Méditerranée, dont Saint Jérôme écrivait qu'il avait « honte d'en dire la largeur pour que nous ne paraissions pas offrir aux païens une occasion de blasphémer »¹. Le pourquoi de cette situation n'est que trop connu. Deux peuples, qui ont chacun leurs raisons, disent de cette terre : « C'est la mienne ! ». Pour les Israéliens, il suffit d'ouvrir l'Ancien Testament, à peu près n'importe où, pour que l'on y parle de la « terre d'Israël », terre que le Seigneur a juré aux patriarches Abraham, Isaac et Jacob de donner à leur descendance ; mais le Nouveau Testament aussi en parle comme de la « terre d'Israël » (Mt 2,20-21 ; Lc 4,25.27) ou de la « Judée » (qui parfois, comme en Mt 3,5 ; Mc 1,5 ou Lc 4,44 et ailleurs, ne qualifie pas la seule Judée au sens strict – le territoire de l'ancien royaume du Sud –, mais toute la terre des juifs). Pour eux, c'est leur terre, dont ils ont été injustement expulsés par l'empereur romain Hadrien, après la deuxième révolte juive dans les années 140 de notre ère. Pour les Palestiniens, cette terre est la leur, car ils y habitent depuis toujours : non seulement

¹ Lettre 129,4 (à Dardanus), Saint Jérôme, *Lettres*, tome VII, texte établi et traduit par J. Labourt (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris, 1961, p. 162.

depuis l'islamisation de la région au 7^e siècle, ni même depuis près de deux mille ans, mais, revendiquant une origine cananéenne, depuis près de quatre mille ans (avant l'arrivée des Hébreux d'Égypte, avant même celle des Patriarches !). De plus, la naissance de l'État d'Israël fut le résultat d'un dramatique quiproquo, pas tout à fait inconscient : répercutant une phrase qui circulait, semble-t-il, dans certains milieux chrétiens anglo-saxons, on se mit à dire des juifs qu'ils étaient un peuple sans terre, alors que là-bas il y avait une terre sans peuple ; il suffisait donc d'unir ce peuple-ci à cette terre-là et le tour était joué. Malheureusement, la terre n'était pas sans peuple.

De part et d'autre, on s'acharne à démolir les raisons de l'autre : du côté des Palestiniens, et de ceux qui les soutiennent, on s'efforce de démontrer qu'il n'y a historiquement aucun lien entre l'Israël biblique et ceux qui aujourd'hui se prétendent « Israël »². Du côté israélien, on répète à l'envi que les « Arabes » – on n'aime guère parler des « Palestiniens » – ont assez de terres entre l'Iraq et le Maghreb, pour y vivre ; les immenses steppes jordaniennes suffiraient d'ailleurs amplement à reloger les habitants de la Cisjordanie, dont les initiales des trois régions qui la constituent, Judée, Samarie et Gaza (en hébreu : *Yehouda*, *Shomron* et *'Aza*), forment – arcane de l'hébreu ! – le mot *yesha'* : « salut » !

Plus de trente ans vécus à Jérusalem m'ont convaincu que seul un miracle parviendra à établir la paix dans cette région. C'est d'ailleurs aussi, je crois, l'intuition qui guidait l'évêque de Rome, François, quand il invita les deux présidents d'Israël et de la Palestine, Shimon Pérès et Mahmoud Abbas, à se rendre au Vatican le 8 juin 2014 pour un temps de prière. Il ne prétendait pas que la prière résoudrait les problèmes et réussirait là où la politique avait échoué ; il entendait plutôt souligner que l'histoire n'est pas unidimensionnelle : il n'y a pas que la dimension politique (et économique : deux domaines si proches l'un de l'autre qu'ils n'en forment en réalité qu'un seul). Deux personnes d'opinions différentes ne peuvent-elles pas tisser des relations d'amitié ? L'insertion de la dimension verticale dans le plan géographique et historique à deux dimensions horizontales pourrait permettre de voir cette tragique histoire sous un autre jour et favoriser une autre approche de la question...

Les lignes qui suivent s'inscrivent dans cette même intention : je ne prétends pas apporter la solution ; je n'entends pas non plus

² Un bon mais triste exemple est l'article de R.-J. Tournay, « La terre promise, hier et aujourd'hui », dans *Proche-Orient chrétien* 39, 1989, pp. 35-59. Voir aussi A. Marchadour et D. Neuhaus, *La Terre, la Bible et l'histoire*. « Vers le pays que je te ferai voir... », Bayard, Paris, 2006.

faire la leçon à qui que ce soit. L'amour que je porte aux uns et aux autres et la tristesse de les voir en conflit permanent entre eux, bien qu'il existe – plus nombreux qu'on ne le croit ordinairement – de solides amitiés entre Israéliens et Palestiniens et divers groupes travaillant et luttant pour la paix, m'a amené à relire quelques textes des Écritures qui me semblent susceptibles de faire penser autrement...

Un étrange partage des terres au temps d'Abraham

On connaît l'histoire : Abraham, qui n'est encore qu'Abram, et Loth, son neveu, sont arrivés de Harân (Mésopotamie) en terre de Canaan ; ils l'ont parcourue en tous sens avec leurs troupeaux, comme le faisaient les tribus nomades d'alors. Au bout d'un certain temps, les deux troupeaux sont devenus nombreux, si bien que s'instaurent des rivalités entre les bergers de l'un et de l'autre (Gn 13,7). Si l'on veut éviter le conflit, il faut affronter la question et lui donner une solution. C'est ce que relate le texte :

« Abram dit à Loth : Qu'il n'y ait pas de querelle entre moi et toi, entre mes bergers et les tiens : nous sommes frères. Tout le pays n'est-il pas devant toi ? Sépare-toi donc de moi. Si tu vas à gauche, j'irai à droite ; si tu vas à droite, j'irai à gauche » (Gn 13,8-9).

Voilà donc un sage raisonnement ! Du moment qu'on se marche sur les pieds, séparons-nous en toute amitié. La proposition est d'autant plus sensée qu'il ne vient pas à l'idée d'Abram de diviser le territoire dans le sens de la longueur, l'un allant à l'est et l'autre à l'ouest ! S'il y a séparation celle-ci sera logiquement entre le nord (la gauche) et le sud (la droite)³. Loth est moins raisonnable que son oncle : jetant son regard tous azimuts, son attention est attirée par la tache verdoyante de la vallée du Jourdain. C'est la région qu'il entend habiter, lui, sa famille et ses troupeaux, la partie orientale, dont le texte précise qu'elle était, avant la destruction de Sodome et Gomorrhe, « comme le jardin du Seigneur (c'est-à-dire le Jardin d'Eden), comme le pays d'Egypte » (v. 10).

On pense généralement que ce récit a pour fonction d'introduire une situation conflictuelle entre Abram et Loth, dont la solution, la séparation, doit éviter que le neveu se considère comme l'héritier des promesses faites à Abram, qui est âgé et privé d'enfants ; Loth est en effet destiné à engendrer d'autres peuples : les Moabites

³ Quand on « s'oriente » en hébreu, on se tourne vers l'orient ; on a dès lors le nord à gauche et le sud à droite.

et les Ammonites (cf. Gn 19,30-38)⁴. De leur côté, les commentaires juifs soulignent les caractères d'Abram, le bon, et de Loth, le mauvais : tandis que Loth se livre à la convoitise quand il contemple le panorama oriental et veut accaparer le meilleur de la terre promise à Abram, Abram, au contraire, tout en proposant la séparation, reste proche de Loth, comme le déclare Rashi de Troyes, le grand commentateur juif médiéval de la Bible et du Talmud, dans sa relecture de Gn 13,9 : « Si tu vas à gauche, j'irai à droite... » :

« Où que tu t'installas, je ne m'éloignerai pas de toi. Je resterai près de toi comme un bouclier pour te porter aide »⁵.

Et de fait, au chapitre suivant, l'aide d'Abram sera décisive pour la survie de Loth et de Sodome (cf. Gn 14). Mais les commentateurs ne relèvent pas la curieuse indication qui suit immédiatement la séparation entre Loth et Abram (sinon, éventuellement, pour y déceler un « ajout rédactionnel » !⁶) :

« Le Seigneur dit à Abram après que Loth se fut séparé de lui : 'Lève donc les yeux et, du lieu où tu es, regarde au nord, au sud, à l'est et à l'ouest. Oui, tout le pays que tu vois, je te le donne ainsi qu'à ta descendance pour toujours. Je multiplierai ta descendance comme la poussière de la terre... Lève-toi, et parcours le pays en long et en large, car je te le donne'. » (Gn 13,14-17).

W. Brueggemann en fait le point de départ d'une réflexion sur l'économie. Qu'elle soit de type capitaliste ou marxiste, l'économie se base sur la pénurie et est immanquablement cause de conflictualité, car on veut posséder ce qu'on n'a pas. La répartition des richesses est un lieu où pouvoir de la promesse et idéologie de la pénurie entrent violemment en conflit, comme on le voit aussi dans l'épisode de Lc 12,13-21, où quelqu'un interpelle Jésus : « Dis à mon frère de partager avec moi notre héritage ». Jésus n'entre pas dans cette « logique de l'avidité » (Lc 12,15), où, à force de posséder toujours plus de biens, l'on finit par perdre la seule chose véritablement précieuse que l'on ait : soi-même. « Voilà ce qui arrive à celui qui amasse un trésor pour lui-même » (Lc 12,21). Les bergers de Loth, comme leur maître, font preuve d'avidité, Abram non : c'est l'homme

⁴ Cf. par ex. F. Giuntoli, *Genesi 12-50* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi, 1²), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2013, p. 26.

⁵ *Le Pentateuque en cinq volumes suivi des haphtaroth avec Targoum Onqelos*, accompagné du commentaire de Rachi traduit en français par J. Bloch, I. Salzer, E. Munk et E. Guggenheim, tome I : *La Genèse*, Fondation Samuel et Odette Lévy, Paris, 1979, p. 75.

⁶ Ainsi, F. Giuntoli, *op. cit.*, p. 28, qui répercute les résultats de l'exégèse historique-critique.

de foi qui se satisfait de compter sur les promesses de Dieu ; c'est pourquoi il agit en « homme qui s'enrichit auprès de Dieu » (*ibid.*)⁷. L'observation ne manque pas d'intérêt, mais est-ce bien là la pointe de ce texte ?

Importante me paraît en revanche la coïncidence : au moment même où Abram a effectué une partition de la terre qui lui était promise (cf. Gn 12,7), pour en céder une partie à Loth, celle que celui-ci convoitait et souhaitait recevoir, Dieu redit à Abram sa promesse, qui ne concerne pas seulement la part de territoire qui lui reste (la partie occidentale), mais l'ensemble (le nord, le sud, l'est et l'ouest), et donc aussi la terre que Loth vient de choisir pour lui et pour les siens. Dieu manifesterait-il par là son opposition à la partition de la terre comme s'il disait à Abram : « Non, cette terre n'appartiendra pas à Loth, mais à toi seul »⁸ ? Bien au contraire ! Dieu fait comprendre au patriarche que le geste qu'il vient d'accomplir démontre qu'il est effectivement l'héritier du tout, « héritier du monde », ira jusqu'à dire l'apôtre Paul (Rm 4,13), car on ne peut donner que ce que l'on possède. En cédant une part de la terre promise à son neveu, Abram s'est comporté « en propriétaire ». C'est ce que Dieu confirme en lui réitérant la promesse.

C'est d'ailleurs pour la même raison que Dieu ne cachera pas à Abram son intention de détruire Sodome et Gomorrhe à cause de leurs dépravations ; tenant compte de sa promesse il ne veut pas intervenir dans ce territoire, sans en informer son légitime propriétaire. Et c'est fort de cette conviction aussi qu'Abram luttera pied à pied avec le Seigneur, allant jusqu'à lui demander de ne pas détruire ces deux villes s'il ne s'y trouve que dix justes (cf. Gn 18,16-33) : Abraham défend, contre Dieu, son territoire ! Sa seule erreur aura sans doute été d'avoir manqué d'audace : en Jésus-Christ, nous savons maintenant qu'il aurait pu oser aller jusqu'à dire : « Peut-être n'y a-t-il qu'un seul juste dans Sodome... », et Dieu lui aurait répondu : « A cause de ce juste-là je ne détruirai pas la ville ».

⁷ Cf. W. Brueggemann, *Genesi*, éd. ital. préparée par T. Franzosi (Strumenti, 6), Claudiana, Torino, 2002 (orig. angl. 1982), pp. 164-165.

⁸ Comme le pense, semble-t-il, W. Vogels dans *Abraham et sa légende. Genèse 12,1-25,11* (Lire la Bible, 110), Médiaspaul/Cerf, Montréal/Paris, 1996, pp. 139-154 : « Peu importe que Lot ait tout choisi pour lui, il perdra tout et tout sera donné à Abram » (p. 148).

La promesse de la terre

Dieu n'a pas promis la terre de Canaan au seul Abraham. Il a répété la promesse à Isaac et à Jacob (cf. Gn 26,3-4 ; 28,13-14 ; 35,12 ; 50,24), au point que le *Deutéronome* et le deutéronomiste ont forgé l'expression récurrente : « La terre que le Seigneur a juré à vos pères de te donner..., terre qui ruisselle de lait et de miel » (Ex 3,8.17 ; 13,5.11 ; 32,13 ; 33,1 ; Lv 20,24 ; Nb 11,12 ; 14,8.16 ; Dt 1,8 ; 6,10 ; 11,9 ; etc.). Puisque Dieu est essentiellement fidèle à ses promesses, on ne peut que tenir pour vraie la conviction d'Israël d'être sur « sa » terre quand il habite le pays de Canaan qui, autrefois, était celui « du Hittite, du Guirgashite, de l'Amorite, du Cananéen, du Perizzite, du Hivvite et du Jébusite, de sept nations plus nombreuses et plus puissantes que toi », comme le déclare Dt 7,1. La liste de ces sept nations revient souvent dans la Bible, telle une sorte de stéréotype, avec quelques variantes (cf. par ex. Gn 15,18-21 ; Ex 3,8.17 ; 13,5 ; etc.). Les frontières n'en sont pas clairement délimitées ; si le Jourdain et la Méditerranée en constituent les limites orientale et occidentale, les frontières septentrionale et méridionale sont moins précises : on trouve assez souvent Dan et Beer Sheva (par ex. Jg 20,1 ; 1 S 3,20 ; 2 S 3,10 ; etc.) ; mais on trouve aussi des frontières bien plus amples, pouvant aller de l'Égypte à l'Euphrate (Dt 11,24 ; voir aussi Gn 15,18 ; Ex 23,31).

A ce propos je voudrais faire essentiellement deux considérations.

D'abord, la promesse précise explicitement que la terre de Canaan, avant de devenir la terre d'Israël, était celle de ces sept nations (Hittites, Guirgashites, Amorites, etc.). De là naquit, selon Rashi de Troyes, la querelle entre les bergers de Loth et ceux d'Abram. Il écrit en effet :

« Les bergers de Loth n'étaient pas honnêtes et conduisaient leurs bêtes dans les champs d'autrui. Les bergers d'Abram leur disaient que c'était un vol. Ceux de Loth répondaient : tout ce pays a été donné à Abram qui n'a pas d'héritier. Loth est son héritier, ce n'est donc pas du vol. Or la Tora dit : 'Le Cananéen et le Phérezien [= Perizzites] habitaient alors le pays' (Gn 13,7). Abram n'y avait donc pas encore droit en ce moment »⁹.

On comprend dès lors la revendication palestinienne : descendants, selon eux, de ces populations, les Palestiniens ont l'avan-

tage sur les Israéliens qui ne sont venus qu'après. Malheureusement l'avantage temporel se retourne sérieusement contre ses détenteurs du fait que, pour nous en tenir au donné biblique, ces populations cananéennes – qui ont quelques traits légendaires (pensons à Dt 3,11 : le lit de Og mesurait près de 4 m de long sur 1,7 m de large ; le champion de Gath, dont parle 2 S 21,10, avait 24 doigts !) – sont toutes vouées par Dieu lui-même à l'anathème :

« Mais les villes de ces peuples-ci, que le Seigneur ton Dieu te donne comme patrimoine, sont les seules où tu ne laisseras subsister aucun être vivant. En effet, tu voueras totalement par interdit le Hittite, l'Amorite, le Cananéen, le Perizzite, le Hivvite et le Jébusite, comme le Seigneur ton Dieu te l'a ordonné, afin qu'ils ne vous apprennent pas à imiter toutes les actions abominables qu'ils font pour leurs dieux : vous commettriez un péché contre le Seigneur votre Dieu » (Dt 20,14-16).

Se réclamer de ces populations, c'est en fin de compte, bibliquement parlant, se vouer à l'extermination¹⁰. Les Palestiniens seraient donc bien inspirés, s'ils tiennent à vivre sur leur terre, de repenser leur légende généalogique.

La deuxième considération concerne les Israéliens et leur revendication de cette terre comme la leur. Certes, comme nous l'avons vu, il y a les promesses, et, comme dit l'apôtre Paul, « les dons de Dieu sont irrévocables » (Rm 11,29). Mais étrangement, quand les Israéliens se réfèrent à ces promesses, ils ne rappellent que rarement que leur sont associées des conditions, à commencer par celle de prêter attention aux commandements et aux préceptes du Seigneur :

¹⁰ Il ne saurait être question d'affronter ici la difficile question du *cherem*, l'« anathème », ou « interdit », qui appartient à la problématique de la guerre sainte. Rappelons seulement, que cette pratique ne vise que les populations mentionnées ci-dessus. D'autres peuples habitaient la terre de Canaan qui ne sont pas exterminés, comme, par exemple, les Philistins. En outre, la guerre sainte vise la destruction de l'idolâtrie, plutôt que l'anéantissement des populations et semble en fait appartenir à une idéologie postérieure à l'installation d'Israël en terre de Canaan. Voir à ce sujet, parmi une très ample bibliographie : A. de Pury, « La guerre sainte israélienne : réalité historique ou fiction littéraire ? L'état de la recherche sur un thème de l'Ancien Testament », *Etudes théologiques et religieuses* 56, 1981-1, pp. 5-38 ; N. Lohfink, « La 'guerre sainte' et le 'bannissement' dans la Bible », *Communio* 19, 1994-4 [114], pp. 33-44 ; Th. Römer, « Des meurtres et des guerres : le Dieu de la Bible aime-t-il la violence ? », dans D. Marguerat (dir.), *Dieu est-il violent ?* Bayard, Paris, 2008, pp. 35-57 ; A. Wénin, « 'Adonai est un guerrier' (Ex 15,3). La violence divine dans le premier Testament », dans J.-D. Causse, E. Cuvillier, A. Wénin, *Divine violence. Approche exégétique et anthropologique* (Lire la Bible, 168), Cerf, Paris, 2011, pp. 15-66.

« Et maintenant, Israël, écoute les lois et les coutumes que je vous apprends moi-même à mettre en pratique, afin que vous viviez et que vous entriez en possession du pays que vous donne le Seigneur, le Dieu de vos pères [...] Garde ses lois et ses commandements que je te donne aujourd'hui pour ton bonheur et celui de tes fils après toi, afin que tu prolonges tes jours sur la terre que le Seigneur ton Dieu te donne, tous les jours [...] Et si jamais tu en viens à oublier le Seigneur ton Dieu, si tu suis d'autres dieux, si tu les sers et te prosternes devant eux, je l'atteste contre vous aujourd'hui : vous disparaîtrez totalement ; comme les nations que le Seigneur a fait disparaître devant vous, ainsi vous disparaîtrez, pour n'avoir pas écouté la voix du Seigneur votre Dieu » (Dt 4,1.40 et 8,19-20).

Et ces lois qu'il s'agit d'observer ne sont pas seulement celles qui concernent la *kasherout* (les prescriptions alimentaires), ou le pur et l'impur de Lv 11–16 ; il y a aussi toutes celles dérivant des « Dix paroles » (Ex 20,1-17 et Ex 21–23), le « code de sainteté » (Lv 17–26), avec ses commandements éthiques bien précis (par ex. Lv 19) ou le « code deutéronomique » (Dt 12–26), et bien d'autres préceptes relatifs à l'amour pour Dieu et pour le prochain, quel qu'il soit. En d'autres termes, il y a une manière de vivre sur la terre donnée par Dieu en héritage à Israël, faute de quoi, Israël subira le même sort que les populations cananéennes que Dieu lui-même a anéanties devant Israël. Telle est la leçon que le Dt retient de l'exil (cf. Dt 28,15ss, particulièrement les terribles malédictions contenues dans les versets 47-68). La terre promise peut en effet, en tout temps, se transformer en « pays qui vomit ses habitants » (Lv 18,25.28 ; 20,22), comme elle le fut pour les populations cananéennes, ou « en pays qui dévore ses habitants » (Nb 13,32), comme le dirent les explorateurs pour décrier la bonté de la terre que Dieu entendait donner à Israël.

Une prophétie d'Amos

Un troisième texte ne cesse de m'interroger depuis longtemps : une brève prophétie d'Amos qui ne retient guère l'attention des commentateurs. Le prophète y rapporte cette déclaration du Seigneur :

« Pour moi, n'êtes-vous pas comme les fils des Kushites, fils d'Israël ? – oracle du Seigneur. N'est-ce pas moi qui ai fait monter Israël du pays d'Égypte, les Philistins de Kaphtor et Aram de Qir ? » (Am 9,7).

Sous le titre « Israël, une nation parmi d'autres », S. Amsler commente ce verset¹¹ dont il retient qu'il affirme

« qu'Israël n'a pas davantage de mérites que le plus étranger des peuples de la terre. YHWH aurait aussi bien pu faire alliance avec les uns qu'avec les autres. [...] Ce n'est pas la négation de l'élection au profit de quelque nivellement de l'histoire universelle des peuples, mais une polémique acerbe contre les déformations orgueilleuses que l'élection suscite en Israël »¹².

Et d'ajouter :

« Portant le paradoxe à l'extrême, l'oracle mentionne ainsi les deux puissances qui avaient été les rivales les plus redoutables d'Israël (cf. 1,3ss) : les Philistins faillirent, à l'époque de Saül, rejeter Israël hors de Canaan, et les Syriens de Damas mirent plus d'une fois le Royaume du Nord en péril. Au temps d'Amos, ces deux peuples avaient cependant perdu de leur puissance, et n'étaient plus une menace, ce qui atténue un peu l'audace de la déclaration »¹³.

De son côté, R. Martin-Achard conclut un paragraphe sur ce verset par cette parole qui aurait mérité quelque développement :

« L'essentiel n'est pas qu'Amos reconnaisse les faits de l'élection ou de l'Exode, mais qu'il les interprète en fonction de la situation présente d'Israël, dont le Dieu est aussi celui des Kushites et qui est également responsable des 'montées' des Araméens et des Philistins. On comprend que de telles paroles n'aient pu que choquer ceux à qui elles étaient destinées »¹⁴.

Ce qui me fait réfléchir dans ce texte d'Amos n'est pas tant l'affirmation de la seigneurie de Dieu sur Israël comme sur les « fils des Kushites » (par quoi il faut entendre la population noire de Nubie habitant la Haute-Egypte ; nous parlerions aujourd'hui des habitants du Kamtchatka !), sur les Philistins et sur les Syriens (Aram) ; s'il est le créateur, il commande évidemment les destinées de tous les

¹¹ S. Amsler, « Amos », dans E. Jacob, C.-A. Keller et S. Amsler, *Osée, Joël, Abdias, Jonas, Amos* (Commentaire de l'Ancien Testament, XIa), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1965, pp. 241-242.

¹² *Ibid.*, p. 241.

¹³ *Ibid.*, p. 242.

¹⁴ R. Martin-Achard, *Amos, l'homme, le message et l'influence* (Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Genève, 7), Labor et Fides, Genève, 1984, p. 126.

peuples. Ce n'est pas non plus la polémique contre les déformations orgueilleuses de l'élection, qui est une pensée que l'on retrouve souvent dans l'Écriture. Ce qui me paraît important et particulièrement troublant, c'est ce fait véritablement paradoxal que le Seigneur, le Dieu d'Israël, se présente comme celui qui a présidé aux « montées » non seulement d'Israël, mais aussi des Philistins et des Araméens. Ce que le prophète affirme, c'est donc que Dieu a certes conduit Israël à travers les déserts pour le faire entrer, de l'orient, en terre de Canaan, terre qu'il avait promis de lui donner en héritage, mais qu'il conduisait aussi, à la même époque, les Philistins de Kaphtor (peut-être la côte sud de la Turquie, à moins qu'il s'agisse de la Crète), pour les faire entrer, de l'ouest (via l'Égypte ?), dans cette même terre de Canaan, donnée à Israël (où ils s'installeront dans la région de Gaza, mais ailleurs aussi¹⁵). Autrement dit, Dieu prétend avoir fait monter ces deux peuples, traditionnellement ennemis, en même temps sur le même territoire de Canaan – à peine plus grand qu'un mouchoir de poche –, alors qu'il ne le donnait qu'au seul Israël. La question se pose dès lors : pourquoi Dieu a-t-il agi ainsi ? N'était-ce pas la meilleure manière de faire de cette région une marmite constamment en ébullition, une poudrière toujours prête à exploser, une terre où le conflit serait une maladie endémique, comme on le voit jusqu'aujourd'hui ?

Je n'entends évidemment pas scruter les pensées insondables de Dieu. Mais un tel message ne pose pas seulement la question de ce qui se passe dans la pensée du SEIGNEUR de l'univers ; il nous interroge, nous. Si Dieu se comporte de cette manière, ou plutôt, si le prophète décrit ainsi l'agir de Dieu, c'est qu'il veut nous faire comprendre quelque chose, et quelque chose qui soit accessible à notre compréhension. Ne serait-ce pas que Dieu a donné cette terre à Israël pour qu'il apprenne à la partager, fût-ce avec son ennemi de toujours ? Comme dans le cas de la séparation d'Abraham et de Loth, Israël est invité à comprendre que ce qui révèle et prouve qu'il a véritablement reçu et accueilli le don de la terre, c'est sa capacité de la partager avec d'autres.

¹⁵ On connaît les cinq villes des Philistins, au sud-ouest de la terre de Canaan : Gaza, Ashqelon, Ashdod, Eqrone et Gath (cf. par ex. Jos 13,3 ; 1 S 5,1-6.18 ; Am 1,7-8) ; mais on sait que les Philistins ont été une menace permanente pour les Israélites dans tout leur territoire : le Philistin Goliath, par exemple, menaçait les troupes de Saül à quelques kilomètres au sud de Jérusalem (cf. 1 S 17,1ss) ; Saül et son fils Jonathan moururent lors d'une bataille contre les Philistins en Galilée, sur les pentes du mont Guilboa (cf. 1 S 31).

1 + 1 = 1 ?

Ne nous livrons pas à des actualisations trop rapides ! Les Palestiniens d'aujourd'hui ne sont pas les descendants des Philistins de l'Ancien Testament, même si c'est d'eux qu'ils tirent leur nom (à cause de la toponymie romaine qui avait appelé les provinces de la région : *Palaestina Prima*, *Secunda* et *Tertia*¹⁶) ; ils ne sont pas non plus les descendants des populations cananéennes disparues. En fait, comble d'ironie, les Palestiniens sont plus probablement les descendants des juifs qui peuplaient la terre d'Israël aux premiers siècles avant et après notre ère. Descendants restés sur leur terre d'origine, dont une partie a formé la première Eglise, l'Eglise judéo-chrétienne ; d'autres furent ensuite christianisés, lors du développement de la « Grande Eglise » de langue grecque (à partir du 4^e siècle), qui devint alors majoritaire en Palestine. Cette population fut enfin en grande partie islamisée après la conquête musulmane (à partir de 638, date de la reddition de Jérusalem)¹⁷.

Ce qui pourtant continue d'être actuel, car c'est une vérité permanente, c'est qu'on ne peut donner que ce que l'on possède. Mais cette vérité peut aussi se retourner : si je possède quelque chose, je peux le partager avec d'autres. Celui qui prétend « défendre son territoire », et ne pas vouloir en « céder un pouce », se trouve encore dans la logique de la conquête, et non dans celle du don accueilli. Il est évidemment difficile de traduire cette vérité en réalité politique.

Je reste néanmoins convaincu que la seule solution viable pour les Israéliens et les Palestiniens est la coexistence – d'autant plus qu'aujourd'hui la constitution d'un Etat palestinien à côté d'un Etat

¹⁶ La Palestine première avait Césarée pour capitale et comprenait la Judée, la Samarie, le Péree et la côte méditerranéenne ; la Palestine seconde avait pour chef-lieu Scythopolis (Galilée, la vallée du Jourdain et l'ouest de la Décapole) ; la Palestine troisième avait Pétra pour capitale (Néguev, sud de la Jordanie et est de la péninsule du Sinaï).

¹⁷ Dans son article « Israele o la radice santa della nostra fede », publié d'abord dans *Rassegna di teologia cattolica* 21, 1981, pp. 1-15 et 116-129, et reproduit ensuite (avec mise à jour bibliographique) dans son recueil d'articles intitulé *Cominciando da Gerusalemme. La sorgente della fede e dell'esistenza cristiana*, Piemme, Casale Monferrato, 1997, pp. 51-88 (part. p. 62), Fr. Rossi de Gasperi, qui a beaucoup étudié la question des relations entre le christianisme et le judaïsme, estime que les Arabes chrétiens, qui forment aujourd'hui la majorité de l'Eglise autochtone de Terre sainte, sont les descendants des judéo-chrétiens des premiers siècles de l'Eglise. On peut sans doute élargir la perspective et voir dans la population arabe de Terre sainte en général les descendants des juifs d'avant la destruction de Jérusalem en 135 apr. J.-C., car il n'y a guère eu de grands transferts de population, ni de mouvements migratoires significatifs.

israélien n'est plus qu'une formule privée de sens, un slogan publicitaire ; ce ne sont, comme diraient les Arabes, que des « paroles vides », car la politique de colonisation des Territoires palestiniens, menée intensément et systématiquement par tous les gouvernements israéliens, de droite ou de gauche, depuis 1967, l'a rendue simplement impossible. Si la coexistence est un enfer tant que les deux peuples se considèrent ennemis (c'est ce à quoi nous ont habitués les chroniques des mass media depuis 50 ans), elle pourrait au contraire se transformer en « paradis » si ces deux peuples acceptaient de se dire l'un à l'autre, comme le fit Abraham : « Nous sommes frères » (Gn 13,8). Enrichir les nombreuses qualités des Israéliens avec celles, non moins nombreuses, des Palestiniens, permettrait de créer un pays véritablement exceptionnel.

Mais est-ce encore possible ? J'écris cet article au moment où la haine réciproque a encore grimpé d'un cran : trois jeunes israéliens ont été enlevés et assassinés par des Palestiniens dans la région d'Hébron ; en rétorsion, des Israéliens sont allés jusqu'à brûler vif un jeune garçon palestinien à Jérusalem¹⁸ ; c'était ce qu'attendaient ceux qui ne pensent qu'en logique de guerre. La machine infernale de la guerre s'est remise en marche : tirs de roquettes sur le territoire israélien, bombardement de la Bande de Gaza, entrée des troupes israéliennes dans ce territoire ; qui pourra arrêter cette nouvelle crise, et au prix de quel terrifiant bilan de victimes ?

Et pourtant certains – et ils restent nombreux, même si les journaux n'en parlent guère, car cela manque d'intérêt et de piquant – croient encore en un avenir commun et s'y emploient. Dans un article de *Réforme*, Stéphane Amar cite des paroles qui montrent que la logique de la haine n'est pas inéluctable. Un Palestinien venu rendre visite à la famille Frankel (la famille de l'un des jeunes Israéliens assassinés) a déclaré : « Quand nous apprendrons à prendre en compte la douleur de l'autre et à s'interdire la colère envers lui, alors la situation deviendra meilleure ». En retour, Ishaï Frankel, un oncle, s'est rendu sous la tente mortuaire de la famille Aburheid (la famille de la victime palestinienne), à Jérusalem-Est, et a déclaré : « Il n'y a aucune différence entre ceux qui ont tué Mohammed et ceux qui ont tué nos enfants. Ceux-ci sont des meurtriers et ceux-là sont des meurtriers. Et les deux doivent être traités avec toute la rigueur de la loi ».

¹⁸ Ce qui a provoqué un remarquable éditorial de Uri Avnery, journaliste israélien très critique de la politique sioniste de son gouvernement, mis en ligne par *AsiaNews.it* le 14 juillet 2014, sous le titre : « Le vrombissement des canons a fait taire la compassion, même pour un garçon brûlé vif » (texte en anglais et en italien).

De son côté, Eliaz Cohen, infatigable artisan juif du dialogue entre Israéliens et Palestiniens, déclare : « Nous devons nous rappeler que nous sommes avant tout les enfants du même père, Abraham. Nos divergences sont innombrables. Nos conceptions philosophiques sont parfois très éloignées, mais en attendant que l'on trouve une solution, essayons au moins d'être de bons voisins »¹⁹. « Condamnés à vivre ensemble », ces deux peuples devraient y voir non une « condamnation », mais une vocation... vocation à portée universelle. A cela peut servir la prière pour la paix et la compréhension entre Israéliens et Palestiniens, juifs, chrétiens et musulmans, et pour la conversion de leurs autorités.

P.-S. : Au moment de mettre sous presse, les canons se sont tus, mais les victimes sont innombrables (plus de 2000 du côté palestinien et environ 70 du côté israélien), la crise humanitaire à Gaza est catastrophique, les dégâts matériels sont immenses (estimés entre 4 et 6 milliards de dollars dans la Bande de Gaza) et l'on constate une forte croissance de l'antisémitisme (particulièrement en Europe). Guerre sans vainqueurs, guerre qui ne laisse que le goût terriblement amer de l'inutilité, car au fond rien n'a changé : Gaza reste une grande prison à ciel ouvert. Jamais en effet une guerre n'a résolu un différend, elle a seulement préparé le terrain pour la guerre suivante. La région n'a pas besoin de guerre – ce sont les fabricants d'armes qui en ont besoin –, mais de dialogue – ce que précisément les fabricants d'armes redoutent le plus.



¹⁹ Cités dans *Réforme*, 10 juillet 2014, p. 7. L'article est intitulé « Briser à tout prix la spirale de la haine ».

La place d'Israël dans la Nouvelle Alliance

Pour une lecture en perspective des deux Testaments

**par Christian
GLARDON,**

*pasteur en retraite,
Areuse-Neuchâtel,
Suisse*

Questions et enjeux

Le destin du peuple d'Israël hier et aujourd'hui a quelque chose de fascinant... et parfois d'irritant :

Y a-t-il encore dans le dessein de Dieu une place à part pour le peuple juif et/ou l'Etat d'Israël ?

Israël est-il LE signe des temps ? UN signe ? signe de quoi ?

Les promesses de Dieu dans l'AT (Ancien Testament) de donner à Israël la terre de Canaan sont-elles toujours valables ?

Dieu a-t-il un plan pour les Palestiniens ?

Nous allons approcher ces mystères avec respect. « La gloire de Dieu est de cacher les choses... et la gloire des rois (dont nous sommes, Ap 1,6) est de sonder les choses » Pr 25,2. Voici donc les axes de notre approche :

- Garder précieusement les acquis de la théologie protestante et évangélique depuis Karl Barth, et de la théologie catholique depuis Vatican II, sur l'élection particulière du peuple d'Israël ;
- Replacer cette élection dans la perspective des alliances successives de Dieu avec l'humanité et la création ;
- Lire l'AT comme le NT (Nouveau Testament) le lit dans ses différentes approches, à la lumière du NT... et de ses silences ;
- Chercher la place d'Israël dans le Corps du Christ ;
- Nous ouvrir largement et profondément aux mystères du Dieu de l'espérance, en nous élevant de la chronologie terrestre à l'eschatologie divine.

1. Le mystère des alliances divines

1.1. Un dessein universel

Israël est au *cœur* du dessein de salut de Dieu ; mais pas au début ; et peut-être pas seul à la fin. De là l'importance de relire à grands traits l'histoire des alliances de Dieu. Israël en est-il la clé de voûte ou la voûte tout entière ? Les fondations de la nouvelle Jérusalem (Ap 21) ou l'édifice entier ? Les 12 portes ou la cité entière ?

Au commencement, Dieu créa *l'univers*, un et divers : ciel et terre, monde visible et invisible, homme et femme... Plus tard, il offre la bénédiction, le salut, à Israël et aux nations. Et toute l'Histoire chemine vers le but ultime de Dieu : *réunir* toutes choses en Christ, Ep 1,10.

Pourquoi 7 est-il le chiffre parfait ? Peut-être parce qu'il est indivisible, Dieu conduisant toutes choses dans leur diversité (les 7 couleurs de l'arc-en-ciel) vers une *unité composée indissociable* qui sera la perfection.

Mais peut-être surtout parce que 7 se compose de 3 + 4. Or 3 est le chiffre de Dieu et 4 le chiffre de la terre (avec ses 4 points cardinaux, etc.) et par là de l'humanité. Comme pour suggérer que Dieu, qui est complet et parfait en lui-même, a choisi de ne pas vivre sans nous, de ne pas être « complet » sans nous, sa notion de la perfection étant un *partenariat* entre Dieu et l'humanité. N'est-ce pas là le motif profond pour lequel Dieu a choisi de créer le monde et de faire alliance avec lui ?

C'est pourquoi Dieu, qui réside lui-même au-dessus du temps qu'il a créé, a choisi, entre autres dans l'Incarnation, de venir habiter *le temps, notre demeure à nous*, donc de cheminer avec nous *progressivement*, par des alliances *successives*.

1^{re} remarque : la révélation biblique est progressive. Aussi est-il capital de remettre les textes bibliques, en particulier les prophéties, dans leur contexte historique et dans la perspective de ce *cheminement progressif* de l'Histoire.

1.2. Le cheminement progressif de l'histoire du salut

s'adapter au fur et à mesure de nos réponses partielles, souvent négatives, au long des tâtonnements du processus de notre croissance.

Image émouvante, me disait un ami, d'un Dieu qui tâtonne lui aussi, qui va jusqu'à « se repentir » d'avoir créé l'humanité (Gn 6,6), et qui face à nos mises en échec répétées de son plan A cherche passionnément une solution, et finalement imagine un plan B, puis un plan C...

Ainsi l'Histoire est un jeu... d'échecs – un jeu que l'on commence à apprendre par « le coup du berger » ! A chaque échec de l'humanité, qui met en échec l'offre de Dieu, « le Berger répond à la bergère » en tirant de cet échec apparent une victoire, une alliance ; chaque détour devient un pas en avant ; chaque grain de sable, introduit dans l'huître du Mystère et enrobé de Sa grâce, devient une perle.

Autre image tirée cette fois d'un jeu de cartes : Dieu « garde la main » (la haute main !) sur l'Histoire.

Les différentes alliances d'élection de Dieu, de la sortie d'Eden jusqu'à la nouvelle alliance et la nouvelle Jérusalem, en passant par l'élection d'Israël, ne sont pas autres choses que les diverses voies qu'invente son amour, au gré des aléas de nos refus, pour nous conduire malgré tout vers le mystère d'une communion éternelle avec Dieu. Divine mystagogie !

1.3. D'Adam à Noé et Abram : des alliances inconditionnelles

Echec d'Eden : la grâce prévenante de Dieu a averti Adam et Eve du danger potentiel de manger de l'arbre-à-tout-connaître : ses fruits, qui semblent bons à manger, sont en réalité (du moins pour l'instant)... une belladonne mortifère. Mais ils infligent à Dieu une gifle en pleine face en refusant d'écouter la voix de sa sollicitude.

Or la réponse du Berger à la bergère, l'humanité qui vient de l'humilier, c'est la miséricorde du cœur de Dieu qui d'abord cherche dans le jardin le dialogue avec ceux qui le fuient : « Adam, où (en) es-tu ? ». Ensuite il les prévient de la dureté du chemin de non-écoute et de fermeture à l'amour qu'ils ont choisi. Mais finalement c'est la promesse *inconditionnelle* d'un Libérateur qu'il leur fait, une promesse si peu conditionnée par leur réponse qu'elle est cachée dans sa parole... au serpent : « Leur postérité t'écrasera la tête, et tu leur blesseras le talon » Gn 3,16.

Au Déluge, douleur de Dieu devant cet autre échec. Douleur et colère d'amour (Gn 6,6-7) : il va être obligé de laisser périr sa

*première création*¹, à laquelle il tenait comme un jeune luthier tient au premier instrument sorti de son cœur et de ses mains. Les 40 jours de pluie seraient-ils les larmes de Dieu faisant le deuil de son premier amour ?

Mais le Dieu immuable... chemine pas à pas dans ce deuil. Après un an (Gn 8,13), Dieu tourne la page. Un recommencement tout neuf, un nouveau « mariage » avec une nouvelle humanité, une promesse d'amour sans conditions : « Je ne maudirai plus jamais la terre, je ne la frapperai plus... » Dieu bénit Noé et sa famille en leur demandant seulement de se multiplier ! Dieu leur parle : J'établis, MOI, mon alliance avec vous. J'ai suspendu mon arc² dans la nuée, je fais la paix, il sera le signe de MON alliance que j'établis entre moi et toute créature sur la terre » Gn 8,21 à 9,17. Pas trace en face de lui d'un autre signataire de cette alliance.

Babel (Gn 11) : encore un échec. Dieu se contente de disperser l'humanité prise de mégalomanie et de folie d'autodéification. Mais cette fois encore il est contraint de redimensionner son projet, de repartir à zéro avec un seul homme pour l'instant : Abram – mais un homme « binational » puisqu'il est incirconcis puis circoncis (Rm 4). Il l'appelle, il lui promet un pays, une descendance, et sa bénédiction *pour toutes les familles de la terre*, Gn 12,1-3. Toujours pas de conditions à remplir par le partenaire d'alliance.

Dieu le précise même encore davantage. Dans l'offrande symbolique (Gn 15,7-18), ce sont d'habitude *les deux partenaires* qui passent ensemble entre les animaux partagés, en signe que les deux alliés sont désormais aussi unis que l'était le corps vivant de chacun de ces animaux avant d'être partagé. Mais ce jour-là, c'est Dieu seul qui, sous la forme d'une flamme, passe entre les animaux partagés, en signe qu'il est seul le garant de l'alliance.

2^e remarque : avant la « Loi », toutes les premières alliances de Dieu sont inconditionnelles, et ouvertes à toute l'humanité.

3^e remarque : quand Dieu repart à zéro avec une seule famille, c'est un rétrécissement temporaire, en vue d'un réélargissement à toute l'humanité.

¹ Quand l'AT dit que Dieu décide d'exterminer l'humanité, on peut le comprendre comme un anthropomorphisme, comme un raccourci de la pensée sémitique pour exprimer que Dieu laisse les humains récolter les conséquences de *leur* autodestruction, mais garde le contrôle *souverain* de ce processus, dont il tirera un monde nouveau. Plus tard il jurera de ne plus recourir à cette « pédagogie de la menace » (Es 54,9) !

² A l'époque on ne connaissait que les arcs de guerre ou de chasse.

1.4. D'Abram I à Abraham II

En Gn 15,1-6, Dieu répète à Abram sa promesse d'une descendance donc d'un fils. Et « Abram eut confiance en le Seigneur, qui le déclara juste à cause de sa foi ».

4^e remarque : l'alliance fondatrice de Dieu avec le futur peuple d'Israël est basée non pas sur l'observation d'une loi, mais sur la PROMESSE de Dieu et sur LA FOI.

Gn 16 : Abram, en toute légalité selon les coutumes de l'époque, pense aider Dieu en fabriquant lui-même, avec Agar servante de Sara, un premier accomplissement de la promesse divine d'un fils. Quand Agar, enceinte, est chassée dans le désert, Dieu entend son désespoir et lui donne des promesses de vie pour le bébé à naître : Ismaël.

5^e remarque : la miséricorde de Dieu intègre aussi dans ses desseins de vie des éléments « imprévus ».

1.5. L'élargissement de la promesse

Gn 17 : Dieu élargit même le nom d'Abram en Abraham. Le texte joue sur des assonances, un jeu de mots plus qu'une étymologie stricte : le « père d'un peuple » devient « père d'une multitude de nations »³.

Alors seulement Dieu lui donne la circoncision pour sceller cette *alliance de la promesse*.

Et en Rm 4, Saint Paul, dans l'inspiration de l'Esprit et la hardiesse de la foi, en tire deux conclusions :

a) vv. 1-12 : la justification par la foi n'est pas seulement pour Israël mais aussi, et même d'abord, pour les incirconcis, donc les non-juifs.

b) v. 13 : ce qui est promis à Abraham et à sa double descendance (les gens de *foi* seulement, qu'ils soient circoncis ou non), ce n'est plus seulement *le pays, la terre (eretz Israel)*, mais *l'héritage du monde*. Paul innove par rapport à la LXX en traduisant *eretz* non par *gé* mais par *kosmos*⁴ !

³ Un autre jeu de mots sur *Ab-raham*, non moins parlant, fait de lui un *père de miséricorde*, belle image de l'alliance de cœur que Dieu offre à sa double descendance !

⁴ Invité pour une émission à TFJ (la chaîne privée Télévision Française Juive), je m'étais préparé à la possible question-piège : « Que pensez-vous du Grand Israël ? » et il m'était venu la réponse suivante : « J'ai pour vous deux bonnes nouvelles et, »

1.6. De Moïse à la royauté et à la nouvelle alliance

Même souveraineté de la grâce de Dieu dans la suite des alliances :

Du drame de l'esclavage d'Égypte, Dieu tire le miracle de la Pâque, de l'Exode, du don de la Torah au Sinaï, et de l'**alliance mosaïque** – avec la promesse messianique d'un Prophète comme Moïse.

Plus tard, Israël refuse de se laisser guider par la voix d'un Dieu vivant et invisible, incarnée par le prophète Samuel, et réclame un système visible et tangible comme l'était le veau d'or – une institution. Dieu leur accorde alors la **royauté**, avec les promesses à David, le roi selon le cœur de Dieu malgré la gravité de ses fautes, d'un **Roi messianique** de sa descendance...

Dans la généalogie de ce Roi divin et humain, Dieu intégrera, contre la coutume de l'époque, des femmes : quatre épouses au vécu peu orthodoxe et au destin tourmenté, dont une de Moab (à qui, dans la Torah, il avait interdit pour toujours l'accès au peuple de Dieu, Dt 23,3), pour promettre symboliquement un **Roi de grâce**, et élargir son alliance **à toute l'humanité**.

Quand le peuple, incapable de vivre selon la « loi » de l'alliance du Sinaï, se retrouve en exil, Dieu leur promet par ses prophètes de les délivrer de l'exil par un « messie » païen, Cyrus le Perse (l'Iranien avant la lettre ! quelle ironie pour le peuple juif !), de les aider à reconstruire le Temple et Jérusalem, et de les sauver corps et âme par une **nouvelle alliance**. Que va-t-elle intégrer des alliances précédentes ?

6^e remarque : des errances de l'histoire de son peuple, Dieu tire des enrichissements pour son dessein premier.

2. L'élection d'Israël

Il y a parmi les promesses de Dieu sur Israël des facettes apparemment contradictoires, mais à garder ensemble en attendant d'en avoir reçu l'articulation.

en sandwich entre les deux, une 'mauvaise'. La première bonne nouvelle, c'est que Dieu tient toutes ses promesses, aussi celle de la Terre d'Israël ; la 'mauvaise', c'est que vous n'y serez pas seuls : Dieu a aussi ordonné d'accueillir l'étranger ou l'immigré comme un frère ; mais la seconde bonne nouvelle, c'est que la Bible a traduit la promesse à Abraham par 'l'héritage du monde' en grec *kosmos* ! »

2.1. L'élection du peuple d'Israël est irrévocable, Rm 11,29

Voilà pourquoi le peuple de Dieu, le peuple des croyants, même élargi aux païens, continue à s'appeler *l'Israël de Dieu* (Ga 6,16). C'est même quand *la totalité des païens* sera entrée (dans le Royaume de Dieu) qu'il est un Israël complet : « *Ainsi (et non alors) tout Israël sera sauvé* » (Rm 11,25-26). Et la cité éternelle de Dieu avec les hommes, la Fiancée de l'Agneau, même hors du temps, même élargie à toute l'humanité, d'Israël et des nations (Ap 7,4 et 9), s'appelle encore la nouvelle *Jérusalem* (Ap 21).

2.2. C'est une élection de grâce

Israël n'a pas été choisi parce qu'il était meilleur ou plus fort que les autres : il est le plus petit (Dt 7,7), et bourré de défauts : « *Peuple à la nuque raide... vous vous opposez toujours au Saint-Esprit, lequel des prophètes n'avez-vous pas persécuté ?... Combien de fois j'ai voulu vous rassembler, et vous ne l'avez pas voulu* », Ac 7,51-52 ; Mt 23,37.

Pas meilleur, mais peut-être pas pire non plus. Peut-être les Juifs sont-ils simplement un miroir à peine grossissant de ce que *nous sommes*, de là notre difficulté à les aimer. On ne peut pas non plus demander à des Juifs d'appliquer le Sermon sur la Montagne, que nous-mêmes ne respectons pas toujours, et de loin.

Les Juifs ont une légende qui dit que Dieu a d'abord offert sa Torah divine à toutes les nations, qui l'ont refusée ; c'est pourquoi, en dernier recours, il l'a offerte à Israël !

2.3. Election et « préconnaissance » divine

Jésus prononce la mystérieuse parole « beaucoup d'appelés mais peu d'élus » entre autres à la fin de la parabole des invités, Mt 22,14 : les élus sont ceux qui disent oui à l'invitation, et l'élection de Dieu consiste peut-être « simplement » à choisir ceux *dont il sait qu'ils diront oui*. C'est ce que semble dire Paul en Rm 8,28-30 dans un autre vocabulaire : ceux qui aiment Dieu (= disent oui) sont les mêmes qui sont « prédestinés » (plus exactement *préconus*, en grec *pro-* (*h*) *orizô*, même racine que notre mot *horizon*, *ce qu'on voit au loin*), prévus pour être rendus semblables au Fils, puis appelés ; et dans le dessein intemporel de Dieu ils sont déjà justifiés et glorifiés.

D'ailleurs ceux que vise Jésus derrière les invités qui « ne veulent pas venir » dans cette parabole et les « méchants vigneron » de la précédente, ne sont pas le peuple juif entier, mais les chefs du Temple et du peuple (Mt 21,23). Attention donc à nos restes inconscients d'antisémitisme, qui peuvent contaminer notre exégèse !

Dieu est toujours prêt à changer en positif même ses propres annonces de malheur, sa propre « prescience » : face à Ninive, Dieu « se repent » du mal qu'il avait décidé (provisoirement ?!) de leur faire, de sorte que Ninive n'est pas *détruite*, mais *retournée* !

Son être le plus profond est miséricorde. Même à l'intérieur de lui, pour parler en termes humains, « la miséricorde triomphe du jugement ! »

2.4. C'est une élection à recevoir par la foi

« Tous ceux qui descendent d'Israël ne sont pas Israël, tous ceux qui descendent d'Abraham ne sont pas ses enfants » (ils ne sont pas forcément un peuple de foi), dit Paul, Rm 9,6-7. Il y a l'*Israël de Dieu* (Ga 6,16)... et l'Israël selon la chair. Paul explique ici que leur refus n'est pas la faute de Dieu, mais celle de leur choix de ne pas dire oui à l'offre divine.

Mais, même pour ceux-là, comme pour ceux qui ont été incroyables du temps de Noé et à qui Jésus est allé annoncer l'Évangile au séjour des morts (1 P 3,19-20 ; 4,6), **Dieu n'a peut-être pas dit son dernier mot...**

3. La lecture que fait le NT des prophéties de l'AT

Le rôle des prophètes de l'AT

a) Ils sont chargés de la relecture du **passé** et de sa consignation (voir les Livres de Samuel ; 2 Ch 29,29). A ce titre, ils exercent un *discernement* de l'œuvre souvent cachée de Dieu dans l'histoire, une *interprétation spirituelle* des événements.

b) Ils *discernent* également l'action de Dieu dans les événements du **présent**. Par exemple, dans la naissance d'un enfant à la cour de Jérusalem, Esaïe voit un signe d'espoir d'être délivrés de la menace des rois Retsin et Remalia (Es 7) ; ou il voit la main de Dieu derrière l'ascension fulgurante de Cyrus roi de Perse (Es 45,1-4) qui va pouvoir renvoyer les populations déportées dans leurs patries, donc permettre le retour d'Israël de son exil à Babylone.

Forts de ce discernement ils peuvent *exhorter, encourager* Israël (Es 40), ou dans d'autres circonstances le *menacer*, ou *réprimander* un roi qui fait un mauvais choix.

c) Il leur arrive, *mais rarement*, à partir d'une situation de leur époque, de recevoir une lumière sur un **avenir** proche ou lointain : dans le contexte de la difficile reconstruction de Jérusalem, Esaïe entrevoit plus loin les nouveaux cieux et la nouvelle terre (Es 65,17ss), promesse certes partiellement réalisée dans la période relativement heureuse pour Israël qui suit le retour d'exil, mais qui parle aussi d'un avenir plus lointain pour l'humanité entière (2 P 3,13).

Il est donc important dans l'interprétation des prophéties de l'AT d'en comprendre d'abord le contexte historique et l'application à cette époque, et, dans certains cas seulement, d'en discerner un éventuel prolongement dans l'avenir.

Les différentes lectures que le NT fait de l'AT

a) Dans les Evangiles et les Actes

Cette lecture peut être **christocentrique**. C'est le cas de la majorité des citations de prophéties, car le message principal, en particulier dans les Evangiles, est de montrer que Jésus est le Messie attendu. Par exemple l'application d'Es 7,14 à Jésus : « La jeune fille sera enceinte ».

Ac 3 et 4 voient en lui le Roi Promis dans le Ps 2 et le Ressuscité du Ps 16.

Et le discours de Pierre en Ac 2 discerne qu'avec Jésus et la venue de l'Esprit commencent les temps messianiques, les temps de la fin.

La lecture peut aussi être **librement pneumatique et intérieure**. Jn 7,37ss : le grand jour de la Fête de la Dédicace, Jésus affirme qu'il est l'accomplissement de la promesse symbolique de la fête (l'eau répandue sur les degrés du temple) : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à *moi* et qu'il boive ! » Les fleuves d'eau vive « comme dit l'Ecriture » sont probablement une allusion à la source qui jaillit du nouveau Temple (Ez 47,1), et qui a aussi une signification eschatologique **symbolique** (Ez 47,12, cf. Ap 22,2).

Jésus ne semble pas s'attendre à la construction concrète de ce nouveau Temple décrit si minutieusement en Ezéchiél 40ss.

Jésus s'inscrit dans la ligne des prophètes de l'AT qui réclament que les ordonnances de Dieu soient observées dans leur *esprit* et dans la *réalité existentielle* des gens (Os 6,6 : « J'aime la piété et non les sacrifices »), et le redit dans ses mots à lui : « des adorateurs en esprit (ou en Esprit) et en vérité ».

Mais il en **élargit aussi la portée** : « L'heure vient, et elle est déjà venue (en la personne du Messie), où ce ne sera plus ni à Garizim ni à Jérusalem que vous adorerez le Père » Jn 4,21-24. Il annonce la fin de la notion de *lieux sacrés*, largement empruntée à la mentalité païenne, donc à la religion naturelle qui caractérise l'enfance de l'humanité – et notre enfance : le besoin d'associer la présence du Dieu invisible à un lieu visible. Dans l'épisode du veau d'or, retour en arrière à ce même besoin infantile : « Fais-nous un dieu qui marche (visiblement) devant nous » Ex 32,1.

Les élargissements de la vocation spirituelle d'Israël sont nombreux. En Lc 4,16ss, Jésus, dans sa première prédication, à Nazareth, commence par se désigner lui-même comme le Prophète promis : « L'Esprit du Seigneur est sur moi » (Es 61) et il a du succès. Mais il universalise son message d'emblée en parlant de l'offre divine à la veuve de Sarepta et au Syrien Naaman, ce qui déclenche la colère des gens !

b) Dans les Epîtres

Paul tire de l'AT surtout des applications **spirituelles** ou **allégorisantes** : la Jérusalem actuelle et la loi mosaïque sont comparées à Hagar l'esclave, et « notre mère, c'est la Jérusalem d'en haut », dit-il en citant Es 54 (Ga 4,24-27) !

En Rm 9 à 11, il cite l'AT pour étayer son argumentation sur l'élection **spirituelle** d'Israël et sa mise à l'écart provisoire – jamais pour annoncer un éventuel droit à la terre promise. S'il parle de l'héritage d'Abraham (Rm 4,1-17), c'est au sujet de la justification par la foi (vv. 7-8), pour Israël et les nations (vv. 10-11), et pour élargir la promesse de « la terre » (d'Israël) à l'héritage du « monde » (*kosmos*, v. 13) !

Même interprétation **spiritualisante** dans les lettres de Pierre : la pierre angulaire d'Es 28,16 est Jésus, les croyants sont appelés à être les pierres vivantes d'une construction spirituelle autour de lui ; et la vocation d'Israël à être « une race élue, une nation mise à part, un sacerdoce royal » est hardiment élargie à tous les pagano-chrétiens « qui autrefois n'étaient pas un peuple » (1 P 2,4-10 ; Os 1,10).

Et Pierre opère un recadrage temporel : pour Dieu « un jour est comme mille ans » 2 P 3,8. Inutile de chercher à calculer la proximité ou l'éloignement de la venue en gloire de Jésus.

c) Dans l'Apocalypse, les multiples allusions directes ou indirectes à l'AT nous semblent toutes être d'ordre **symbolique**, ce qui

est d'ailleurs le langage littéraire de toutes les apocalypses de cette époque.

Le **temps** est celui de Dieu... qui est hors du temps. Ap 1,4 : « Il est (le présent d'abord), il était (le passé ensuite) et il *vient* » (déjà maintenant le « futur » est en route) !

Si l'Apocalypse ne dit jamais que Jésus *viendra*, c'est qu'il est déjà en train de venir, en un Royaume invisible, en particulier en la Personne de l'Esprit Saint promis en Jn 14 à 16, par lequel nous « voyons » Jésus (16,16) !

Et si le NT ne dit jamais que Jésus *revient*⁵, c'est que Jésus, lui, n'a jamais cessé de venir ! Et quand il *viendra*, il ne *reviendra* pas sous la même forme que lors de sa première venue, mais *il viendra* dans sa gloire.

D'ailleurs, comme le montre très bien le commentaire de Daniel Attinger⁶, l'Apocalypse n'a pas pour but d'annoncer des événements du futur en soi, mais de *dévoiler* l'action de Dieu dans des événements ou des processus qui peuvent se répéter bien des fois. Ainsi la chute de « Babylone » (ch. 17 – allusion transparente à la Rome impériale) est la promesse de la victoire souveraine de Dieu sur *tout* pouvoir qui s'oppose à Dieu et à son Christ. La protection sur la femme et son enfant (Ap 12) correspond partiellement seulement au vécu de Jérusalem, Marie et Jésus ; elle est aussi une promesse pour d'autres « accouchements spirituels » ultérieurs.

Il est donc vain de chercher dans l'Apocalypse la prédiction d'événements précis de notre époque.

Mais sur l'avenir terrestre d'Israël ?

Dans le Sermon sur la Montagne, Jésus donne une interprétation **spiritualisante** de la promesse du Ps 37,11 : « Heureux les *doux* (les sans-pouvoirs, les non-violents ; le Psaume dit même *les misérables*) car ils *hériteront la terre* (le pays – d'Israël) ». Il semble s'accommoder de l'occupation romaine de son pays, sans annoncer la restauration de la souveraineté nationale d'Israël.

Jésus répond parfois aux questions de ses disciples à **leur niveau** (en attendant qu'ils puissent comprendre les desseins de Dieu plus en profondeur ; Jn 16,12 : « Pour l'instant vous ne pouvez pas

⁵ Seule une *parabole* raconte qu'un maître en voyage *revient* : forcément un maître terrestre parti ne peut que revenir.

⁶ D. Attinger, *Apocalypse de Jean*, Le Mont-sur-Lausanne, eds Ouverture, 2005, pp. 66s et 82.

en saisir davantage »). Oui, leur dit-il en substance, vous aurez votre récompense pour vos sacrifices : « Au renouvellement de toutes choses (en grec à *la nouvelle naissance* du monde), vous serez assis sur 12 trônes pour gouverner les 12 tribus d'Israël » Mt 19,28.

Promesse eschatologique, mais concrète ou symbolique ? Dans l'Apocalypse, plus de gouvernement ni de trônes humains. Mais dans le langage symbolique, la **vocation spirituelle d'Israël** y est honorée par la mention du nom des 12 tribus sur les portes et des noms des 12 apôtres de l'Agneau (judéo-chrétiens) sur les fondations : hommage rendu à la fonction unique d'Israël comme *entrée* pour l'humanité, par le Messie d'Israël, dans la communion avec Dieu, et comme *fondation historique* de ce Royaume spirituel et éternel. Une fonction *introducitrice et porteuse* irremplaçable.

C'est donc **un recadrage spatio-temporel** des promesses de Dieu, tant celles du NT que de l'AT : Dieu élargit les lieux sacrés aux dimensions de l'univers et de son monde à lui ; et il peut dilater ou raccourcir notre temps terrestre selon ses desseins, lui qui est hors du temps ! Pour Dieu « un jour est comme mille ans et mille ans sont comme un jour, » rappelle 2 P 3,8 avec le Psaume 90,4 !

Déjà quand les disciples demandent **le moment** de la destruction de Jérusalem et **le signe** de la fin du monde, Jésus répond par une **mise en garde** contre cette façon de s'accrocher à des horaires ou des événements-signes, qui est un terreau propice à la séduction ! Il les appelle à l'attitude contraire : **la vigilance en tout temps** (Mt 24, vv. 3, 13, 36) !

Et avant son Ascension quand ils demandent : « Est-ce *en ce temps* que tu rétabliras le royaume d'Israël ? Jésus leur répond évasivement : « Ce n'est pas à vous de connaître les temps et les moments... Mais vous allez recevoir le Saint-Esprit et vous serez mes témoins jusqu'aux extrémités de la terre, » Ac 1,7s. En d'autres termes : ce n'est pas le Royaume d'Israël qui vient maintenant, c'est le Royaume de l'Esprit, surtout **spirituel et invisible**, sur toute la terre.

Ainsi, par ce double recadrage spatio-temporel, Jésus invite les disciples à sortir de la thématique des temps et des moments, il rappelle que Dieu est **hors du temps**, et que ses desseins ont une autre dimension que celle que notre condition humaine nous permet de percevoir.

Dans les écrits johanniques, le recadrage est encore plus clair : « Mon Royaume n'est *pas de ce monde* » dit Jésus à Pilate, Jn 18,36.

Les silences du NT

Mt 24 : Jésus annonce en détail la destruction de Jérusalem, mais pas un mot sur sa reconstruction proche ou lointaine. Pourtant, à l'époque où écrit Matthieu après cette destruction, tous les croyants auraient eu bien besoin d'un message de consolation et d'espérance...

Jésus ne connaissait-il pas Ezéchiel 37, et la promesse du rassemblement des ossements dispersés d'Israël ? – Si, mais cette prophétie-là, déjà suffisamment accomplie historiquement au retour de l'Exil, n'a peut-être pas de « prolongement » eschatologique. Il y a peut-être une *ressemblance*, un *parallèle prophétique* avec le retour actuel du peuple d'Israël dans sa patrie, mais Jésus n'en parle pas.

Au Jugement Dernier des nations, relève A. Chouraqui dans une note sur Mt 25 dans sa translittération du NT, Israël sera traité comme les autres nations. Il n'y a donc là encore aucune mention d'une position particulière d'Israël.

1 Th 4,13-18 : Quand Paul console les croyants au sujet de leurs défunts, il ne dit pas un mot d'une reconstruction terrestre du royaume d'Israël ou d'un royaume de Dieu visible ; il ne parle que de la résurrection finale des défunts et de l'enlèvement des croyants vivants à leur rencontre.

Dans l'effervescence de Thessalonique, s'il mentionne brièvement l'apparition eschatologique d'un Impie (2 Th 2), c'est surtout pour souligner qu'un tel événement serait visible de tous, ce qui n'est manifestement pas le cas (s'il était là ça se saurait !), et que ce jour-là Jésus s'en occupera lui-même souverainement à son avènement : notre unique responsabilité est de nous centrer sur l'amour de Dieu et la patience de Christ (3,5) !

Même l'Apocalypse ne parle pas d'une espérance d'un avenir terrestre pour Israël : il n'y a qu'une vision **céleste** des 144 000 croyants juifs sur la montagne, et de la foule innombrable des croyants des nations (Ap 7). La Jérusalem terrestre, appelée la Ville Sainte, n'est mentionnée que quand elle est foulée aux pieds et assiste au massacre des deux prophètes (Ap 11). A la fin, c'est une *nouvelle* Jérusalem qui apparaît, et qui vient *d'après de Dieu* (Ap 21).

Le NT ne nous encourage donc nulle part à chercher un accomplissement littéral des prophéties de l'AT pour Israël, ni à scruter fiévreusement d'hypothétiques signes des temps. « *Le signe* du Fils de l'Homme » sera sa venue personnelle en gloire, visible en même temps sur toute la terre, Mt 24,27-30, sans signes précurseurs : il viendra soudainement, au milieu du déroulement ordinaire de la vie avec

ses repas et ses mariages, dans l'enchaînement des journées et des générations (Mt 24,38). Surprise égale pour incroyables et croyants !

L'Etat d'Israël, un signe du Royaume qui vient ?

Certes, les événements de 1948 et 1967 en particulier sont un signe que Dieu n'a pas rejeté son peuple et s'occupe de lui en le protégeant malgré les antisémitismes passés et présents.

Mais de là à y voir LE grand accomplissement eschatologique d'Ez 37,1-14, il y a un pas que nous ne pouvons pas franchir. D'abord parce que cette prophétie s'est DÉJÀ accomplie une fois de façon complète avec la reconstruction de Jérusalem et du pays au retour d'exil, et avec le réveil spirituel sous le roi Ezéchias pour la 3^e étape de la prophétie. Ensuite parce que rien dans l'AT ni dans le NT ne laisse entendre qu'un autre accomplissement soit à escompter.

Il en va de même pour la prophétie de Jésus en Lc 21,24 (« Jérusalem sera foulée aux pieds jusqu'à ce que les temps des nations soient achevés ») : la reconquête de Jérusalem par les armes en 1967 a certes quelque chose de frappant et d'extrêmement encourageant pour le sentiment patriotique légitime d'Israël (moins pour les habitants arabes de Jérusalem-Est...) ; mais près de 50 ans ont passé, plus d'une génération, et les temps des nations ne semblent pas être achevés pour autant, puisque bien des peuples n'ont pas encore entendu l'Évangile (cf. Lc 24,47).

Une piste de réflexion en guise de conclusion provisoire

Le Christ du NT nous décourage totalement de chercher des « signes de son avènement » : il nous appelle uniquement à être vigilants *en tout temps*, à aimer son avènement, et à le hâter en particulier par notre appel d'amour : « Viens, Seigneur Jésus ! » (Mt 24 ; 2 Tm 4,8 ; 2 P 3,12 ; Ap 22,20).

Selon les Béatitudes, il est également illusoire de vouloir chercher actuellement à cerner le Royaume comme une réalité visible, une identité nationale, avec une terre : la seule Béatitude mentionnant la terre la promet aux « doux » (aux sans-pouvoirs, aux non-violents), et seules la 1^{re} et la 7^e sont au présent, pour promettre le Royaume aux pauvres, aux persécutés : ce n'est donc pas un Royaume triomphant pour le temps qui précède la Parousie.

Quant aux paraboles du Royaume, elles parlent toutes de l'aspect mystérieux de ce Royaume, donc pas évident à déceler, peu ou pas visible.

Toutefois, si la renaissance et la croissance de l'Etat d'Israël ont quelque chose à voir avec Ez 37, on peut y voir un acte souverain de Dieu et un signe de sa miséricorde pour son peuple longtemps persécuté, un *parallèle* à la « résurrection » nationale et territoriale d'Israël à son retour d'exil – tout comme Esaïe voyait les événements autour de ce retour de Babylone comme un *parallèle* imprévu et magnifique du miracle de la création et de la sortie d'Egypte (Es 42,5 et 43,16).

Et, même si aucun texte du NT ne laissait prévoir le développement actuel de l'histoire du peuple de l'ancienne alliance, rien ne nous interdit de nous en réjouir pour Israël⁷.

Ceci tant que ce développement de l'histoire d'Israël se fait dans le respect des décisions de la seule autorité internationale actuelle, l'ONU, que la théologie paulinienne de l'autorité civile reconnaîtrait comme « établie » par Dieu, ou du moins concédée par Dieu – « Toute autorité vient de Dieu... et celui qui s'oppose à l'autorité... s'expose à une condamnation sur lui-même » Rm 13,1-2 – ainsi que dans le respect des droits des autres peuples.

Mais tant que rien dans le NT ne cautionnera l'interprétation « dispensationaliste » qui voit dans les prophéties de l'AT des promesses à Israël de rétablissement de son royaume et de possession de « tout le pays », applicables littéralement aujourd'hui, il est prudent de réserver notre jugement. Nous ne sommes ni des marcionites qui amputent la Bible de sa première partie, ni des extrémistes sionistes juifs ou chrétiens qui l'amputeraient de sa seconde partie : l'alignement des deux « balises » de l'AT et du NT est notre garde-fou minimum.

4. Le mystère du Corps du Christ, royaume de l'Esprit

4.1. Le Corps du Christ dans les Actes

Avec la Passion victorieuse de Jésus et sa disparition du monde visible à l'Ascension, le Royaume de Dieu, qui était déjà là au milieu

⁷ Sans oublier de demander à Dieu des actes de miséricorde semblables pour la Palestine et tous les peuples.

des humains en sa Personne, prend une nouvelle forme : son **Corps spirituel**.

En Ac 1,6, les disciples demandent à Jésus : « Est-ce en ce temps que tu rétabliras *le royaume d'Israël* ? ». Jésus leur répond en substance : les desseins de Dieu se déroulent selon d'autres paramètres que celui du temps terrestre. Vous ne pouvez comprendre ces paramètres-là – mais votre tâche est de vivre le moment présent, qui va vous apporter la Présence Divine : l'Esprit Saint. Vous serez ainsi **le nouveau Temple**, qui offre la présence de Dieu non plus à un seul peuple mais à toutes les nations.

Le Royaume de Dieu ne prend pas la *forme* que vous attendez, celle du royaume visible d'Israël : il vient sous une forme spirituelle, invisible. Et vous pouvez contribuer à sa venue par votre **ministère spirituel : en témoignant de Moi**, en particulier de ma résurrection.

En Ac 2, Pierre décrypte les événements de la venue de l'Esprit à la lumière de la prophétie de Joël, en recevant lui-même une révélation d'ordre prophétique : il y voit « *non la fin du monde* que Joël semblait annoncer, mais *la fin d'un monde* » (Daniel Marguerat), *et l'avènement d'un monde nouveau*, où l'Esprit n'est plus accordé aux grands hommes de Dieu seulement, mais à **tout le peuple de Dieu**, hommes, femmes et enfants, jeunes et vieux, y compris aux « serviteurs », aux couches sociales dites inférieures. Tous deviennent ainsi la demeure de la Présence Divine, en d'autres termes le nouveau **Corps du Christ**.

En Ac 9, quand le Christ vivant se révèle à Saul de Tarse sur le chemin de Damas, il lui révèle du même coup **le mystère du Corps du Christ** : « En persécutant mes amis, c'est **Moi Jésus** que tu persécutes » : **ils sont mon Corps sur terre**.

Et dès Ac 10 ce Corps va s'élargir aux non-juifs.

4.2. Le Corps du Christ dans l'Évangile de Jean

Avec la venue promise par Jésus de l'*Autre* Défenseur, c'est **Jésus lui-même qui vient à nous**, que nous (re) voyons, qui nous fait vivre (Jn 14,18-19 ; 16,16). Par l'Esprit, nous devenons **la demeure du Père et du Fils** (14,23). Dans toutes les promesses de l'Esprit de Jn 14 à 16, c'est Jésus lui-même qui vient faire de nous son Corps pour poursuivre son œuvre sur terre.

4.3. Le Corps du Christ dans la Lettre aux Ephésiens

C'est une des lettres les plus tardives, reflétant un stade de grande maturité de la pensée. Qu'elle soit de la plume de Paul lui-même, ou

de celle d'un de ses disciples les plus proches, qui selon la coutume littéraire de l'époque, s'est mis par humilité sous le patronage de Paul – peu importe au fond : l'inspiration divine ne dépend pas de la personne qui écrit. Nous l'appellerons Paul.

Ep 1 : le mystère de l'unité du monde

Pour éclairer le mystère de l'unité de l'Eglise, Paul remonte à la noble origine de ce dessein : dès avant la fondation du monde, Dieu rêvait déjà de *rassembler en Christ* tous les éléments merveilleusement divers de l'univers visible et invisible. Et c'est déjà dans cette perspective finale d'unité qu'il a prévu notre diversité, notre adoption, notre salut, notre appel à être saints (c'est-à-dire mis à part pour lui) : « une nation sainte », qui est d'abord Israël seul (Ex 19,5), puis, en Christ, Israël et les Gentils (1 P 2,9).

Ep 2 : le mystère de la réconciliation des Juifs et des Gentils

Quand Paul dit « vous », c'est pour désigner les païens, les non-juifs ; « nous », c'est tantôt les juifs seuls, tantôt les juifs et les païens réconciliés par la croix en un seul peuple, un seul **Homme** nouveau, en un seul **Corps du Christ** (vv. 14-16) :

un Corps du Christ judéo-pagano-chrétien !

S'il souligne combien nous les païens nous étions auparavant privés de tous les privilèges des juifs : « sans Christ, sans droits civiques dans le peuple d'Israël, étrangers aux alliances de la promesse, sans espérance et sans Dieu dans le monde » v. 12 – c'est pour mieux montrer combien maintenant, en Christ, nous recevons *tous les mêmes privilèges* qu'eux : nous ne sommes plus « ni étrangers, ni exclus des alliances, mais *concitoyens* des saints de l'alliance avec Abraham (avec les mêmes « droits civiques », le même passeport !), membres de la *famille de Dieu* ! », v. 19.

Bien plus, nous avons accès au même Père puisque nous sommes aussi devenus ses enfants, nous recevons le même Esprit (v. 18), et il fait des juifs et des nations une même maison (v. 19), bâtie sur les mêmes fondations, les mêmes apôtres et prophètes, avec la même pierre angulaire, Jésus-Christ, v. 20.

Nous dirions aujourd'hui avec une autre image de construction : sur l'unique fondement de Jésus-Christ (1 Co 3,11), les deux murs et les deux pans du toit de la cathédrale tiennent ensemble grâce à la même clé de voûte, Jésus, et aux mêmes arcs-boutants, les apôtres et prophètes.

Et cet édifice n'est pas une construction humaine, il est bâti par Jésus-Christ (Mt 16) par son Esprit ; ce n'est pas une simple maison faite d'humains, elle est un temple mis à part pour Dieu, où il habite par son Esprit, vv. 21-22.

Ep 3,1-13 : Le mystère de l'élargissement des privilèges juifs

Si Paul ploie les genoux devant le Père avec émerveillement (v. 14) ce n'est pas simplement à cause du pardon des péchés acquis à grand prix par la croix de Jésus, c'est avant tout à cause de ce mystère (il utilise 4 fois ce terme dans les vv. 3-9, tellement c'est nouveau et extraordinaire !) : que les païens sont maintenant *cohéritiers, forment un même Corps avec les juifs et participent à la même promesse*, v. 6.

C'est un **nivellement par le haut** : les privilèges des juifs ne leur sont pas enlevés, mais sont élargis pour que nous puissions y entrer. Les juifs ne sont pas rabaissés à notre niveau de païens, c'est nous qui sommes élevés par grâce à leur niveau. Nous ne sommes plus sous la table comme les « petits chiens »⁸ qui mangent les miettes (c'était une étape préparatoire seulement, Mt 15,27), mais invités à la table des juifs ! Leurs cinq pains et deux poissons ne leur sont pas retirés pour nous être donnés, mais multipliés pour rassasier les uns et les autres, eux et nous, les multitudes !

Certes, de même que l'homme et la femme ont une identité différente, des charismes différents, des fonctions différentes, les judéo-chrétiens ont une identité culturelle différente de la nôtre, et « tu ne convoiteras pas l'identité de ton prochain » ! (Ne la copions surtout pas, ce serait les spolier, et appauvrir le Corps du Christ des richesses de notre identité de Gentils). Mais dans leur différence d'identité et de culture, juifs et non-juifs, hommes et femmes, esclaves et gens libres, sont égaux dans le salut *et égaux en dignité* (Ga 3,28).

Le droit d'aînesse, un privilège des judéo-chrétiens ?

Dans la généalogie de Jésus, c'est comme si Dieu s'ingéniait à déjouer toute tentative d'enfermer sa grâce dans un système de privilèges, par exemple ceux des aînés : Isaac n'était pas le premier fils d'Abraham, Jacob n'était pas non plus l'aîné, David était le numéro 8 de sa fratrie, et Salomon le... 18^e fils de David !

En d'autres termes, le mystère du Christ (Ep 3,4), c'est que dans la nouvelle alliance il n'y a plus de différence hiérarchique entre

⁸ Terme de tendresse – à la différence des « chiens » terme généralement méprisant.

les uns et les autres ; nous sommes mis par pure grâce sur pied d'égalité avec nos frères et sœurs judéo-chrétiens.

Si Paul mettait les pagano-chrétiens de Rome en garde contre le danger d'antisémitisme rampant déjà à l'époque, d'un complexe de supériorité à l'égard du peuple juif (il rappelle aux Romains : « C'est la racine qui te porte, et non l'inverse » Rm 11,18), il met ici les pagano-chrétiens d'Ephèse en garde contre le danger d'un complexe d'infériorité, qui les empêcherait de mettre leurs propres richesses au service de cette Maison unique que nous formons ensemble désormais.

Ep 3,14-21 : Le mystère de la prière pour Juifs et Arabes

Ce mystère de la nouvelle famille unique du Père ne peut être saisi et approfondi que dans la prière (v. 14) : Dieu nous appelle à entrer dans un ministère de *compassion* et d'*intercession* pour *les deux peuples*, en particulier quand nous prions pour Israël et la Palestine.

Lors d'une rencontre de communautés priantes de toutes couleurs ecclésiastiques, à Bethléhem en 2007, une forte parole prophétique nous le rappelait : « Dans l'unique Corps du Christ, désormais vous ne pouvez plus prier pour les Juifs sans prier pour les Arabes, ni prier pour les Arabes sans prier pour les Juifs ! » Ce serait non seulement déchirer le Corps du Christ, mais déchirer *le Christ lui-même*, puisque Paul appelle ce mystère du Corps du Christ **le mystère du Christ** (3,4) !

Car « c'est seulement *avec tous les saints*, juifs et non-juifs, que nous pourrions comprendre la largeur, la longueur, la profondeur et la hauteur de cet amour du Christ, et le *connaître*, c'est-à-dire en faire l'expérience, et en être remplis, » v. 18⁹.

Puis, dans la seconde partie de sa lettre aux Ephésiens, plus exhortative que didactique, Paul nous livre encore quelques précieux mystères :

Ep 4, 1-6 : Le mystère de la nouvelle nation sainte multiculturelle

Non seulement la diversité des charismes et des ministères des croyants individuels et des mouvements chrétiens ne doit pas nous diviser, mais ces richesses différentes sont *nécessaires* à l'unité du

⁹ Les termes de *saints* et de *peuple élu* désignaient jusque-là le seul peuple d'Israël, Paul l'élargit à tous les chrétiens. En Ep 1 et 2 et Col 1 et 2, il joue souvent sur le *vous* (païens) et le *nous* (Israël ou juifs ET païens). Par ex. Col 1,12 : « Le Père vous a rendus capables d'avoir part à l'héritage des *saints* dans la lumière, qui nous a délivrés » (ensemble)...

Corps du Christ, de même que pour la prière on ne peut pas joindre deux mains droites : il en faut une gauche et une droite !

L'unité de l'Eglise reflète celle du Dieu trinitaire : une unité dans le *respect de l'altérité*.

C'est valable aussi pour les **charismes différents des divers mouvements** et Eglises : « Il a donné les uns comme apôtres, les autres comme prophètes, d'autres comme évangélisateurs, bergers et enseignants, etc. pour la construction du Corps... et jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la doctrine et de l'expérience du Fils de Dieu » vv. 11-13. Certaines parties de l'Eglise universelle sont plus douées pour l'évangélisation, d'autres pour l'enseignement, d'autres sont plus prophétiques...

Et ces dons du Christ à son Corps sont des dons au service de l'humanité, « il a donné ces dons aux humains » (4,8) :

***Le Corps du Christ,
c'est le Royaume d'un Roi au service du monde !***

Ep 5 : Le mystère de l'amour du Christ et de l'Epouse

« ... Comme le Christ a aimé l'Eglise (son Epouse) et s'est donné lui-même pour elle... ce mystère du Christ et de l'Eglise est immense » vv. 25, 32. Le cœur de la relation dans ce peuple nouveau que nous sommes appelés à former n'est pas l'ordre mais l'amour. Car quand Paul rappelle : « Dieu n'est pas un Dieu de désordre... » il ne poursuit pas sa phrase par « ... mais un Dieu d'ordre » ; il écrit : « ... un Dieu de *paix* » (1 Co 14,33). Ce qui construit le Corps n'est pas un ordre imposé de l'extérieur, mais la paix et l'amour venus de l'intérieur.

Que Dieu répande sur nous cette onction de tendresse qui nous lie les uns aux autres pour le temps et pour l'éternité.

Ep 6 : Le mystère du combat spirituel...

6,12 : Le combat de ce Royaume invisible est un combat contre des dimensions invisibles : ne pas lutter contre des personnes, mais discerner leurs fragilités intérieures, tout comme Jésus a « regardé profondément » le jeune homme riche et l'a aimé (Mc 10,21). Ne pas lutter contre des théologies, mais discerner les sensibilités et parfois les *a priori* culturels qui les sous-tendent – voilà qui nous aidera à construire l'unité du Corps.

6,19 : C'est un combat pour l'évangélisation (*faire connaître le mystère de l'Evangile*) et pour la *maturation des personnes* qui composent le monde :

5. Et maintenant...

Quelques mots-clés pour *rester ouverts* devant tous ces mystères que nous avons effleurés, en attendant que Dieu lui-même nous en dise davantage :

5.1. Respect du mystère

Comme Moïse devant le mystère du Feu qui remplissait le buisson d'épines et ne le consumait pas, enlevons les sandales de nos rationalismes : Dieu habite tous ces problèmes épineux, ces peuples épineux, nos personnes épineuses... et ne nous consume pas ! Il y a des questions à laisser ouvertes, longuement, comme un précieux enfant prématuré en couveuse, qu'on vient de temps regarder et peut-être caresser, réchauffer, jusqu'à ce qu'un jour il soit assez grand pour en sortir.

5.2. Rester ouverts à l'Esprit

L'Épître aux Ephésiens, à propos du Corps du Christ judéo-pagano-chrétien, dit que ce mystère est révélé « aux apôtres *et prophètes* du Christ » (3,5) – c'est-à-dire aux « *constructeurs* » de la doctrine ou de l'Eglise *et aux intuitifs prophétiques*, ces derniers recevant parfois sur l'Écriture des lumières complémentaires de la construction solide des premiers.

Si dans les anciennes alliances la voix de Dieu par les prophètes était si importante et complémentaire de l'inspiration des rois, le rôle des *prophètes du Christ* dans la nouvelle alliance doit avoir sa place aussi dans la nouvelle alliance – y compris dans des questions aussi épineuses que celles d'aujourd'hui.

5.3. Accepter l'écartèlement...

entre les aspirations légitimes d'Israël et de la Palestine. C'est si difficile de ne pas prendre parti pour l'un quand on entend ses souffrances ou pour l'autre quand on entend ses souffrances aussi... Mais le salut du monde n'a-t-il pas commencé par un homme-Dieu qui a accepté d'être écartelé sur la croix ? en renonçant à réclamer ses droits et à imposer le droit aux humains ?

5.4. Nous ouvrir à une eschatologie de la Croix

La Croix du Christ est une sorte de *paradigme* de la croix endurée par le peuple juif (une peinture de Chagall entre autres suggère cette solidarité quasi identitaire de Jésus avec son peuple) ...

C'est aussi un paradigme des souffrances du Corps du Christ et de ses membres (Col 1,24), souffrances d'enfantement du monde nouveau, et un paradigme des situations d'impuissance d'autres peuples de toutes les époques, chrétiens persécutés, Palestiniens, Noirs, Indiens... des pauvres, des méprisés, de ceux qui sont écartés comme des lépreux...

C'est encore un paradigme des souffrances et gémissements de la Création, du monde entier – mais avec espérance...

Car la Croix et son corollaire indissociable – la résurrection – sont aussi un paradigme des *signes de résurrection et de réhabilitation* promis à toutes ces précieuses créatures déjà dans ce monde (et auxquels nous sommes appelés à collaborer) – dans l'attente priante de leur pleine réalisation eschatologique à la venue en gloire du Serviteur Souffrant qui a été souverainement élevé.

5.5. Prier dans l'espérance, même contre toute espérance

Paul, même en voyant les problèmes énormes du Corps du Christ à son époque, restait ouvert à « la voix du fin silence de l'Esprit » comme Elie au mont Horeb, et ne pouvait que ployer les genoux dans l'émerveillement en contemplant ce que Dieu faisait (Ep 3,20-21) : « A celui qui peut faire infiniment au-delà de tout ce que nous demandons ou pensons, à lui soit la gloire dans l'Eglise », ce Corps du Christ judéo-pagano-chrétien, prémices de l'Homme nouveau, de la nouvelle Humanité, de la nouvelle Jérusalem où tous les humains, dans l'unité de leur diversité, seront **Ses peuples**, Ap 21,5.



Ancienne et Nouvelle Alliance dans l'épître aux Hébreux

par Jean-René
MORET,
animateur
« Dialogue et
Vérité » auprès des
Groupes Bibliques
des Ecoles et
Universités (Suisse)

Le présent article est basé sur une dissertation de Master dans le cadre du master en théologie de la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence. Il a un caractère nettement technique, qui pourrait rebutter le lecteur. Nous encourageons néanmoins ce dernier à consentir l'effort d'une lecture attentive, qui se révélera certainement fructueuse. Le court résumé qui suit livre les thèses centrales sous une forme plus accessible.

Résumé : Dans cet article, nous discutons le rapport entre ancienne et nouvelle alliance tel qu'il est présenté dans l'épître aux Hébreux. Le cadre en est en bonne partie lié au culte et à ses ministres : la consécration des prêtres de l'Ancien Testament est incomplète et ne procure pas un plein accès à Dieu, ni à eux, ni au peuple. Les sacrifices de bêtes n'ôtent pas pleinement le péché et ne purifient pas les consciences. Jésus-Christ est le parfait médiateur entre Dieu et son peuple, qui accède en sa présence, ôte les péchés par son sacrifice et procure une entrée assurée auprès de Dieu. Outre cela, l'ancienne alliance prévoyait une sanction de mort pour qui la transgressait. Cette sanction est mise à exécution dans la mort de Jésus-Christ, soldant l'ancienne alliance et ouvrant la nouvelle.

Dans l'épître aux Hébreux, un contraste est souvent fait entre les deux alliances. La nouvelle est toujours présentée comme supérieure à l'ancienne. Cette dernière n'est pourtant pas décriée, elle est bonne et respectable, mais insuffisante et temporaire. En fait, Hébreux

montre l'ancienne alliance comme une disposition qui témoignait de sa propre insuffisance. Elle ne prétendait pas à plus que ce qu'elle pouvait offrir, et en cela elle n'a rien de condamnable. Par contre, chercher à demeurer sous l'ancienne alliance après Christ, c'est ne pas entendre le message de l'ancienne alliance elle-même.

Nous discutons également du rôle de la Loi. Elle tient une place moins centrale dans le développement de l'épître, mais elle est constamment reliée à l'insuffisance de l'ancienne prêtrise et des sacrifices. Elle n'est jamais transférée telle quelle à l'ordre nouveau établi en Christ, et donc toute réflexion sur la Loi dans la nouvelle alliance doit se faire à la lumière du Christ.

En bref, Hébreux reconnaît toujours la validité de l'ancienne alliance et de ses textes comme révélation réelle de Dieu, inscrite dans ses plans. Par contre, ses fonctions pour régler la vie du peuple de Dieu trouvent un terme en Christ, qui instaure une nouvelle alliance fondée sur une meilleure médiation et de meilleures promesses.

1. Introduction

La question du rapport entre ancienne et nouvelle alliance est un lieu de vifs débats dès les premiers temps de l'Eglise, déjà dans le Nouveau Testament puis au 2^e siècle avec le marcionisme. Plus récemment, cette question voit s'affronter des systèmes entiers tels le dispensationalisme et la théologie de l'Alliance¹, tandis que de vastes pans du monde protestant ne se rattachent pas consciemment à une grille de lecture construite sur cette question, et peut en avoir une vision assez mal définie. Celle-ci n'est pourtant pas sans conséquences concrètes, puisque par exemple une partie du sionisme chrétien² dépend d'une conception qui voit l'alliance avec Israël se poursuivre de manière distincte de celle avec l'Eglise, tandis que le concept

¹ Le dispensationalisme tend à faire une différence très nette entre des périodes de l'histoire (appelées dispensations), qui se succèdent avec chacune leur propre mode d'accès au salut. La théologie de l'Alliance voit à l'inverse une unique alliance (dite alliance de grâce) parcourir toute l'histoire du salut en restant essentiellement identique à elle-même, quoiqu'administrée différemment. Voir Peter J. Gentry et Stephen J. Wellum, *Kingdom through Covenant*, Crossway, 2012, ch. *Covenant in Biblical-Theological Systems: Dispensational and Covenant Theology*, pp. 39-80 pour une présentation de ces mouvements avec leurs évolutions récentes, qui peuvent s'écarter largement du résumé excessivement sommaire ci-dessus. Voir également l'article sur le dispensationalisme dans le présent numéro.

² A savoir le (ou les) mouvement qui soutient que le retour du peuple juif en Palestine joue un rôle important dans le plan de Dieu, et que les chrétiens sont appelés à le soutenir. Voir les autres articles du présent numéro.

de « théologie du remplacement³ » est accusé d'avoir fondé l'anti-sémitisme et la persécution des juifs au cours de l'histoire.

D'autre part, la question théologique des alliances n'est pas sans lien avec la question herméneutique de la lecture de l'Ancien Testament (AT), laquelle a des impacts importants dans la vie de l'Eglise. Entre ceux qui écarteraient toute référence à l'AT du simple fait qu'il s'agit de l'AT, et ceux qui en verraient favorablement l'application directe jusqu'au niveau politique et social (ainsi les mouvements reconstructionnistes ou théonomistes), l'éventail des opinions est large, sans parler de tous ceux qui confessent simplement ne pas savoir que faire de l'AT. C'est pourquoi tout éclairage sur le rôle de l'AT semble profitable.

Au vu de tout ceci, il nous semble pertinent d'examiner la question des relations entre ancienne et nouvelle alliance sur des bases bibliques. Pour ce faire, l'épître aux Hébreux est un lieu tout indiqué, quoique non unique. C'est une épître d'une grande profondeur, qui revendique d'aller plus loin que les fondements élémentaires, se caractérise par une rhétorique hors-pair dans un grec excellent, mais surtout s'intéresse largement à l'AT et au thème de l'alliance (plus de la moitié des mentions dans le Nouveau Testament – NT). Elle développe aussi des approches originales, telle la caractérisation de Jésus comme grand-prêtre de la nouvelle alliance, unique dans le NT.

Dans cet article, nous présenterons principalement la thématique des alliances en lien avec les problématiques culturelles et sacerdotales, qui forment le cadre de ses principales mentions, concentrées dans les chapitres 7 à 10 jusqu'au verset 18. Nous donnerons aussi une rapide approche sur le rôle que l'épître donne à la loi.

2. Ancienne et nouvelle alliances

A l'heure d'aborder la notion d'alliance dans l'épître aux Hébreux, il faut signaler que le terme d'ancienne alliance s'y rapporte

³ Il n'est pas sûr que le terme désigne réellement une catégorie théologique utile et définie ; potentiellement toute vision qui fait de l'Eglise le seul peuple de Dieu aujourd'hui risque d'en être taxée, indépendamment de la mesure de continuité entre Israël ancien et Eglise. Pour des exemples où ce terme (*supersessionism* en langue anglaise) est pratiquement un épouvantail théologique, voir Richard B. Hays, "Here we Have no Lasting City": New Covenantalism in Hebrews, dans *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, Richard Bauckham, éd., Eerdmans, 2009, pp. 151-174 et Mark D. Nanos, *New or Renewed Covenantalism? A Response to Richard Hays*, dans *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, Richard Bauckham, éd., Eerdmans, 2009, pp. 183-188.

exclusivement à l'alliance mosaïque. Contrairement à l'emploi de Paul en Galates 3, *diathêkê*⁴ n'est pas utilisé concernant les rapports d'Abraham avec Dieu – en ce qui le concerne seul le concept de promesse (*epaggelia*) est utilisé. De même, il n'est pas fait mention d'alliance avec Adam, Noé ou David. En conséquence, c'est le système de rapport entre l'homme et Dieu institué par la Torah qui sera essentiellement discuté.

En lien avec ce qui suivra, nous proposons que ce choix de termes de la part de l'auteur est lié au fait que, à notre connaissance, personne dans le judaïsme du Second Temple ne revendique l'alliance abrahamique comme définissant à elle seule les rapports entre Dieu et son peuple, alors que l'alliance mosaïque, elle, constitue un système de relation dont certains se réclament.

Comme le soulignent de nombreux auteurs (Lehne⁵, Hahn⁶, Vanhoye⁷), le cadre où l'épître présente la notion d'alliance est essentiellement cultuel. Depuis 4,14, l'épître traite du thème du grand-prêtre. En s'appuyant sur le Psaume 110,4, elle montre que Jésus a reçu une prêtrise qui dépasse et remplace le sacerdoce lévitique. Il vaut la peine de s'attarder quelque peu sur ce que l'épître montre quant au sacerdoce, car cela éclaire sa vision sur les alliances. Ainsi que le mentionne Vanhoye⁸, la Loi est considérée comme un organisme de médiation, visant à assurer de bons rapports entre le peuple et Dieu. Le lien fait entre sacerdoce et Loi en 7,11-12 s'explique par cette finalité médiatrice de la Loi : elle doit donner un moyen d'accès à Dieu, et donc gérer le problème du péché qui sépare l'homme de Dieu, ce qu'elle fait en instituant pour les choses de Dieu des prêtres issus du peuple pour présenter offrandes et sacrifices pour le péché (5,1).

Le rituel d'inauguration de l'ancienne alliance en 9,18-22 montre quant à lui le lien fort entre la Loi et cette alliance. Nous reviendrons plus loin au statut de la Loi, pour l'heure nous nous

⁴ Nous translitérons sans tenir compte des accents grecs. *Ô* rend *ômega* et *ê* rend *êta*.

⁵ Susanne Lehne, *The New Covenant in Hebrew*, N. 44 de *Journal for the Study of the New Testament – Supplement Series*, JSOT Press, 1990, p. 18.

⁶ Scott W. Hahn, *A Broken Covenant and the Curse of Death: A Study of Hebrews 9:15-22*, *Catholic Biblical Quarterly* 66 (2004), pp. 416-436, en l'occurrence p. 423.

⁷ Albert Vanhoye, *La Lettre aux Hébreux, Jésus et Jésus-Christ*, Desclée, 2002, pp. 180-182.

⁸ P. 122. Par mesure de concision, nous omettons la mention *op. cit.* pour les ouvrages cités plusieurs fois.

concentrerons sur le sacerdoce et l'alliance, dont les liens se voient dans la discussion qui suit.

2.1. Perfection et consécration

Une notion clé pour comprendre la faiblesse de l'ordre ancien aux yeux de l'épître est celle de perfection/consécration (*teleiôô*, *teleiôsis* et les autres dérivés). Outre le sens d'achever, rendre complet, cette racine a aussi dans la LXX⁹ le sens de consacrer à la prêtrise (dans l'expression « *ta cheiras telioun* »¹⁰ et en tant que *teleiôsis*¹¹), mais encore le sens d'une perfection éthique, notamment d'appartenance exclusive attendue de la part des fidèles¹². Ellingworth liste les emplois de *teleiôô* dans Hébreux¹³, et trouve un sens presque toujours double avec une note culturelle toujours présente sauf en 10,1¹⁴. L'emploi des termes est important¹⁵ : la consécration des prêtres aaronides est appelée *teleiôsis*, mais en fait la Loi sur laquelle repose leur consécration n'a rien amené à la perfection (7,18, comparer 7,11 ; 9,9). En un sens, la consécration vise à habilitier le prêtre à se présenter devant Dieu, mais la condition de cela serait une perfection morale que le culte lévitique ne procure pas (9,9 ; 10,1). C'est pourquoi ce vocabulaire n'est utilisé que négativement en ce qui concerne le culte ancien : la Loi ne donne pas une vraie perfection, pas une parfaite consécration, et donc pas une médiation sacerdotale réellement efficace.

⁹ Alfred Rahlfs, éd., *Septuaginta*, 3^e éd., Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1935 (1949), L'édition électronique préparée par Steve Amato du « Boston Christian Bible Study Resources » sur base de la 9^e édition de 1971 a aussi été utilisée.

¹⁰ Exode 29,9 ; 29,29 ; 29,33 ; 29,35 ; Lévitique 4,5 ; 8,33 ; 16,32 ; 21,10 ; Nombres 3,3.

¹¹ Maintes fois en Exode 29 et Lévitique 7 et 8, souvent comme génitif adjectival pour qualifier une offrande de consécration, dans le cadre de la consécration d'Aaron et de ses fils.

¹² Deutéronome 18,13, 1 Rois 8,61 ; 11,4 ; 15,3 – c'est dans ces cas plutôt l'adjectif *teleios* qui est employé.

¹³ Paul Ellingworth, *Commentary on Hebrews*, New International Greek Testament Commentary, Eerdmans et Paternoster, 1993, p. 162. Outre les sens final, éthique et culturel, il mentionne encore les sens de « rendre mature », d'« achever une période de temps » et de « mourir », seulement comme sens douteux en ce qui concerne l'épître aux Hébreux.

¹⁴ Cependant, le contexte où il est question d'apporter une offrande (*prospherô*) et de s'approcher (*proserchomai*) de Dieu correspond à un cadre culturel, même si le mot ici se réfère plus au résultat de perfection qu'au prérequis de consécration.

¹⁵ Cf. Vanhoye, p. 122.

A l'inverse, Christ, lui, est consacré/rendu parfait (2,10 ; 5,9), entre dans le sanctuaire véritable (9,24) et procure à ceux qui sont sanctifiés la perfection¹⁶ nécessaire (10,14), ce qui produit l'assurance¹⁷ (10,19) en vue d'entrer dans le lieu saint.

Ce cadre culturel étant posé, voyons de plus près comment l'auteur y introduit la notion des alliances.

2.2. L'ordre de Mélchisédek

Au chapitre 7, l'auteur s'attache à montrer la supériorité du sacerdoce du Christ, reçu selon l'ordre de Mélchisédek. Le fait que ce sacerdoce soit reçu avec un serment qui exclut tout changement d'avis divin le rend perpétuel, alors que le simple fait que survienne un autre sacerdoce prouve l'insuffisance du sacerdoce lévitique. Mais arrivé au sommet de son argumentation sur le serment (v. 22), l'auteur ne se contente pas d'affirmer que Christ est un meilleur grand-prêtre¹⁸, il en fait le garant (*egguos*) d'une alliance meilleure. C'est en vertu de sa prêtrise irrévocable qu'il peut remplir cette fonction ; comme le relève O'Brien, le lecteur voyant la mise de côté de l'ancien ordre pourrait se demander comment être sûr que l'ordre nouveau durera. La réponse est dans le serment qui assure la permanence du ministère du Christ¹⁹.

Ellingworth²⁰ et O'Brien²¹ soulignent que le thème de l'alliance prend une grande importance dans la suite, et proposent que l'auteur a délibérément attendu jusque-là avant d'introduire ce thème, ce qu'il fait presque en passant, pour préparer le lecteur à ce qui suit. Nous ajoutons que les affirmations de la faiblesse de la Loi, du dépassement du sacerdoce et du fait que l'alliance n'était pas sans reproche

¹⁶ Calvin (Jean Calvin, *Épître aux Hébreux*, Commentaires Bibliques, Kérygma-Farel, 1990) préfère traduire « consacrés » ici, plutôt que « rendus parfait ».

¹⁷ Voir le « droit reconnu » (pour *parrêsia*), d'après Vanhoye (p. 205), par analogie avec le droit de parole des citoyens dans l'assemblée de la cité grecque – interprétation sur laquelle nous ne saurions nous prononcer, mais qui accentue les conséquences de la prêtrise du Christ sans leur être nécessaire.

¹⁸ Comme O'Brien l'observe (Peter T. O'Brien, *The Letter to the Hebrews*, The Pillar New Testament Commentary, Eerdmans Publishing Co., 2010), de même qu'Harold W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, Hermeneia, Fortress Press, 1989 – pour les commentaires, une citation sans page se référera au commentaire du ou des verset(s) discuté(s).

¹⁹ Attridge fait aussi le lien entre l'assurance des croyants et le statut exalté du Christ par la notion de garant.

²⁰ Pp. 385-386.

²¹ P. 271.

(8,7) étaient certainement propres à choquer le lecteur, ce qui explique que l'auteur échelonne les mentions, attendant d'avoir bien établi un point avant d'aller au suivant.

2.3. La nouvelle alliance promise (8,6-13)

Après d'importantes considérations supplémentaires sur le sacerdoce du Christ, l'auteur revient sur le thème de l'alliance en 8,6, où c'est cette fois la supériorité de l'alliance dont Christ est médiateur qui atteste de la supériorité de son sacerdoce (dynamique inverse de 7,22). Il suit en toute logique une justification de la supériorité de cette alliance.

En 8,7 et 8 apparaît une notion de reproche, et la question se pose de savoir qui de l'alliance ou du peuple est concerné par ce reproche. La question se complique d'une variante textuelle au v. 8, entre *autois* (accusatif, COD) et *autois* (datif : « à eux, quant à eux ») qui ont des attestations presque équilibrées²². Le premier se rattacherait clairement à *memphomenos* (« faisant reproche »), le second peut s'y rattacher, mais aussi à *legei* (« il dit »). Voir un reproche uniquement dirigé contre l'alliance nécessite de retenir *autois* et de le relier à *legei*, ce que fait Hughes. À l'inverse, Ellingworth semble penser qu'*amemptos* (« sans reproche ») concerne en vérité ceux qui étaient chargés de garder l'alliance, en soulignant que le mot est habituellement appliqué à des personnes.

Il nous semble plus correct de considérer avec Calvin que c'est bien l'alliance elle-même qui n'est pas exempte de blâme au v. 7, même si le reproche du v. 8 s'adresse au peuple : le reproche au peuple prouve l'insuffisance de l'alliance qui n'est pas écrite sur les cœurs.

²² En faveur d'*autois*, on trouve P⁴⁶, *Vaticanus*, la seconde correction de *Sinaiticus* et celle de *Claromontanus*, l'onzial 0278 et les minuscules 1739 et 1881 (tous des témoins du premier ordre d'après Nestlé-Alland), ainsi que le texte majoritaire. La lecture *autois* est attestée par la première main de *Sinaiticus* et de *Claromontanus*, *Alexandrinus*, les onciaux I, K, P et Ψ, plusieurs minuscules dont 33, toutes les traditions latine et copte, ainsi que par une citation par Cyril d'Alexandrie († 444). Ainsi la famille textuelle alexandrine est divisée, la famille byzantine soutient *autois* et la famille occidentale *autois* (en accord avec les versions latines). Outre l'antiquité plus grande de la famille occidentale par rapport à la byzantine, l'unanimité des versions coptes suggère que la lecture *autois* devait être aussi la lecture alexandrine originale, ce qui conduit à préférer cette lecture, comme le fait Metzger avec une faible confiance de C (Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, 1971, p. 667). *Autois* s'explique comme une leçon visant à harmoniser les vv. 7 et 8, voir ce qui suit.

De même pour Delitzsch²³, l'alliance est bonne en elle-même, mais son incapacité à créer un peuple juste la disqualifie. Notons que cette vision est largement similaire à celle que Paul développe en Romains 7 et 8, où la Loi en elle-même est juste et sainte, mais rendue sans force par la chair qui empêche de remplir ses exigences.

Il faut probablement lire *ezêteito* comme un passif divin²⁴ ; le verset 7 suit donc concernant l'alliance une argumentation similaire à celle qui porte sur le sacerdoce : le simple fait que Dieu ait jugé bon d'en instituer une autre prouve que la première n'était pas parfaite, ni suffisante ni éternelle.

Sur la citation de Jérémie, abondamment discutée ailleurs, nous ne ferons que quelques rapides remarques :

Là où la LXX utilise toujours *diatithemai* pour rendre *carat* (*b'erit*)²⁵, Hébreux utilise un verbe plus fort (*sunteleô*) au v. 8 pour la nouvelle alliance et un verbe plus faible (*poieô*) au v. 9 pour l'alliance avec les Pères.

La nouvelle alliance a une dimension de similarité avec l'ancienne (ainsi la promesse « je serai leur Dieu et ils seront mon peuple »), mais aussi des dissimilarités, déjà soulignées par *ou kata tèn diathêkên* au v. 9, et qui consistent en le caractère intérieur des lois, le pardon des péchés, et la connaissance directe de Dieu pour petits et grand²⁶.

Comme la LXX, Hébreux porte le pluriel « mes lois », au lieu du singulier présent dans le texte massorétique.

En accord avec ce qui est dit plus haut, la raison pour laquelle Dieu conclut une nouvelle alliance est le fait que les Israélites ne sont pas demeurés dans l'ancienne alliance.

²³ Franz Delitzsch, *Commentary on the Hebrews*, T. & T. Clark, 1868 – Cockerill, O'Brien et Hays (p. 160) adoptent une vue similaire.

²⁴ Ainsi Cockerill et Ellingworth.

²⁵ Littéralement « couper (une alliance) », expression consacrée pour la conclusion d'une alliance dans l'Ancien Testament en hébreu.

²⁶ La mention de la disparition de l'enseignement mène à débat ; pour Lehne (p. 30), l'auteur néglige cette promesse, et pour Nanos (p. 186), cet élément n'est pas accompli, et l'auteur le sait, puisqu'il écrit une lettre qui a clairement caractère d'instruction. Pour Calvin, le texte promet que personne ne sera obscurci au point de n'avoir aucune connaissance de Dieu, mais que cela n'invalide pas l'instruction pour progresser au-delà des rudiments. En tenant compte de la polysémie de « connaître », et en accord avec le développement de l'épître, nous dirons que ce qui est accessible à tous c'est la connaissance personnelle de Dieu (cf. Frederick F. Bruce, *The Book of Hebrews*, The New International Commentary on the New Testament, Eerdmans, 1990, pp. 190-191) ; il n'est plus besoin qu'une classe de prêtres ou de lévites médie la connaissance de Dieu, car tous ont accès à lui, mais cela ne supprime pas la nécessité d'autres formes d'enseignement.

Le verset 13 met en avant le fait qu'en annonçant une alliance nouvelle²⁷, Dieu²⁸ rend obsolète la première. Se pose la question de savoir si *palaïoumenon kai gêraskon* (« rendue ancienne et vieillissante ») et *eggus aphanismou* (« proche de la disparition ») se rapportent au temps de l'épître ou à celui de Jérémie. Delitzsch pense que le temps de Jérémie est concerné, et que dès lors l'ancienne alliance est vieillissante et se dirige vers sa disparition ; il voit en conséquence les critiques prophétiques sur les sacrifices comme l'ébauche de la nouvelle alliance entrant en lutte avec l'ancienne alliance, et cette dernière pratiquement morte du temps de l'épître. Vanhoye²⁹ mentionne deux hypothèses compatibles, l'une se rapportant à l'époque de Jérémie et concernant la disparition temporaire causée par l'exil, l'autre l'époque de l'épître et concernant la destruction du temple annoncée par Jésus³⁰. Il paraît juste de reconnaître que l'acte de parole qui a rendu la première alliance ancienne remonte au temps de Jérémie, mais que pour les lecteurs cette alliance vieillissante est proche de la disparition – l'hypothèse de Vanhoye donnant le sens le plus précis à ces termes.

2.4. Une mort pour les transgressions de l'alliance (9,15-22)

Une autre section importante sur le thème de l'alliance est 9,15-22. Le verset 15 présente assez clairement la mort du Christ comme rachat pour les fautes commises sous la première alliance, ce qui en fait le médiateur d'une alliance nouvelle, permettant aux appelés de recevoir leur héritage.

²⁷ Nous ne pensons pas devoir tirer de conclusion de l'éventuelle nuance de sens entre *kainos* et *neos*, puisque l'auteur utilise les deux adjectifs pour désigner l'alliance dont Jésus est médiateur (cf. 12,24).

²⁸ Qu'il faut voir comme le sujet de *pepalaiôken*, en suivant Ellingworth.

²⁹ Pp. 186-187.

³⁰ Lorsque 10,25 parle de voir le Jour s'approcher (*eggizô*), il s'agirait pour Vanhoye du jour d'action décisive du Seigneur que constituera la chute du Temple, et dont l'approche pouvait se percevoir sur la base des annonces de Jésus et du début des troubles en Palestine, dans l'hypothèse d'une rédaction entre 66 et 70. Comme nous l'avons dit, on n'est guère sûr de la date de rédaction de l'épître, mais ce type de date serait cohérent avec l'usage répété de temps présents pour parler du culte lévitique dans l'épître (voir Hughes, pp. 30-32, qui argumente lui-même pour une date dans les années 60).

Par contre, les versets 16 et 17 sont le lieu d'une controverse répétée au sujet du sens à donner à *diathêkê* ; l'opinion majoritaire³¹ veut que dans ces versets, l'auteur se réfère au sens grec courant de *diathêkê*, à savoir « testament », sur la base du fait qu'une alliance ne demande pas la mort du testateur. Cette lecture s'appuie aussi sur la notion d'héritage à la fin du verset 15.

A l'inverse, l'opinion minoritaire³² soutient que *diathêkê* a le même sens tout au long de l'épître, et la référence à la mort porterait sur le rituel de conclusion d'alliance, dans lequel la mort du testateur en cas d'infidélité est représentée par la mise à mort d'animaux, (ce qui explique le pluriel *epi nekrois*, « sur des morts »/« des cadavres », qui sans cela représente une « variante stylistique³³ » assez difficile à justifier). Le problème de cette lecture est que dans ce cas les mots « vivre » et « mort » sont à prendre dans un sens rituel ou symbolique : l'alliance n'est pas en vigueur tant que la mort du partenaire d'alliance n'a pas été symbolisée, ce qui implique beaucoup de sous-entendu derrière les mots.

Nous nous rattacherons à une troisième option, ou à une variante de la seconde, proposée par Hahn³⁴ et soutenue par O'Brien et Cockerill³⁵, selon laquelle il faut bien comprendre « alliance », mais en tenant compte du verset 15 qui parle de la première alliance comme transgressée. 16 et 17 visent alors à expliciter *thanatou genomenou* (« une mort étant survenue »), *opou* prenant de préférence le sens causal (« puisque », plutôt que « là où »), *pheresthai* son sens habituel de « porter³⁶ » (au lieu du sens mal attesté « constater léga-

³¹ Ellingworth, Bruce, Hughes, Spicq et Calvin notamment (ce dernier en tire même argument pour dire que l'épître n'a pu être écrite en hébreu, en commentant ce passage mais aussi dans son « argument », pp. 14-15).

³² Lane notamment, ainsi que Wescott et J. Hughes, si l'on en croit Hahn et Mickaël De Luca, *La question de la « Nouvelle Alliance » : un cas d'herméneutique biblique. Etude de la prophétie de Jérémie 31 : 31-34 à la lumière de l'épître aux Hébreux 8 : 7-13*, Dissertation de Master, Faculté Jean Calvin, 2012, pp. 23-24.

³³ Comme l'appelle Ellingworth.

³⁴ Qui comporte aussi une présentation assez détaillée des deux autres vues avec leurs forces et faiblesses.

³⁵ Il est significatif que parmi les commentaires consultés, les deux qui ont paru après l'étude de Hahn le rejoignent pour l'essentiel.

³⁶ Comme le relève Hahn, la formulation indirecte « *thanaton pheresthai* (porter une mort) » est destinée à laisser la place à ce qu'un autre porte la mort des partenaires d'alliances, et pourrait bien être influencée par l'usage de *pherôw* et *anapherô* en Esaïe 53, qui est cité en 9,28 et a, d'après Hahn (pp. 432-433), de nombreux parallèles de vocabulaire avec l'épître.

lement », nécessaire dans l'interprétation testamentaire). Bref, une traduction explicitant cette option serait la suivante :

Car puisqu'il y a alliance, la mort du partenaire d'alliance (infidèle) doit être portée. Car une alliance est établie sur des (animaux) morts, de sorte qu'elle n'est certainement pas en force tant que vit le partenaire d'alliance (infidèle).

Nous adoptons ici la variante d'O'Brien, pour qui *epi nekrois* désigne bien les animaux du rite de conclusion d'alliance, et non les cadavres des infidèles, comme chez Hahn et Cockerill³⁷.

Il n'y a alors plus de rupture dans l'argumentation et l'usage des termes, mais au contraire l'enchaînement entre vv. 15, 16 et 17 devient clair – c'est d'ailleurs à notre connaissance la seule lecture qui attribue la même raison à la mort aux vv. 16 et 17 qu'au v. 15. Le lien avec le verset 18 est plus évident si on considère que le sang dans 18 à 22 représente la mort d'animaux préfigurant la sanction de l'alliance, mais un lien avec la purification et le pardon est fait aux vv. 22-23. Il faut à notre sens relier ces divers aspects : le sang d'inauguration de l'alliance représente bien la sanction envers ses membres infidèles³⁸, puis le sang d'animal employé dans l'expiation symbolise la mort méritée par le péché contre l'alliance, enfin le Christ est celui qui porte en vérité la mort ainsi méritée.

Ainsi Christ est le médiateur d'une alliance nouvelle notamment en étant celui qui prend sur lui la malédiction de l'ancienne alliance transgressée, et en même temps son sang est l'inauguration de la nouvelle alliance. Et si c'est, comme nous le défendons, la pensée de l'auteur, il suit que l'ancienne alliance, arrivée au point de l'exécution de sa sanction ultime, ne peut être que close.

³⁷ Notons deux parallèles utiles en Ps 49,5 (50,5) LXX : « *sunagagete autô tous hosious autou tous diatithemenous tên diathêkên autou epi thusiais* (« Rassemblez à lui ses saints, qui ont conclu son alliance sur des sacrifices ») » :

– *epi* + datif indique un élément d'un rituel de conclusion d'alliance ;

– un participe de *diatithemai* est sans ambiguïté utilisé pour désigner des personnes en relation d'alliance avec Dieu, ce que requière notre lecture d'Hébreux 9,16-17.

³⁸ Ronald Bergey, *Sang*, dans Dictionnaire de théologie biblique, Excelsis, 2006, pp. 932-935 appuie le fait que le sang déversé pour moitié sur l'autel et pour moitié sur le peuple lors de la conclusion de l'alliance a bien cette signification. Bergey note en outre comme usage du sang l'expiation du péché, la purification de la souillure et la consécration sacerdotale. Le cadre de ce travail ne permet pas de le développer, mais tous ces usages apparaissent dans l'épître.

2.5. *L'unique sacrifice du Christ*

Après 9,20, le terme d'alliance n'est plus utilisé jusqu'en 10,16. Entretemps, un assez long passage traite de l'oblation du Christ mise en rapport avec les sacrifices vétérotestamentaires. D'une part ceux-ci sont vus comme purifiant les représentations terrestres des choses célestes (9,23), justifiant que ces dernières doivent être purifiées par un sacrifice meilleur. D'autre part l'impuissance des sacrifices à enlever les péchés, manifeste dans leur répétition (10,2), est confirmée par la citation du Ps 40,7-9, qui nie que Dieu ait voulu des sacrifices d'aucune sorte (« Sacrifices, offrandes, holocaustes, sacrifices pour le péché », 10,8³⁹, couvrant pratiquement l'ensemble des sacrifices lévitiques⁴⁰). Ce que le psaume propose en lieu et place est le fait de faire la volonté de Dieu, ce que Jésus fait en offrant son corps une fois pour toutes, et c'est par cette volonté accomplie de Dieu que nous sommes sanctifiés (10,10). En offrant ce seul sacrifice, Christ s'est assis perpétuellement à la droite de Dieu (d'où il exerce sa médiation), et a consacré perpétuellement ceux qu'il a sanctifiés. C'est dans ce cadre que la citation de Jérémie est rappelée, non plus cette fois pour montrer le reproche fait à l'ancienne alliance, mais pour affirmer l'accomplissement de ses promesses positives, en particulier du pardon des péchés, entraînant la fin des offrandes pour le péché. A l'incapacité de l'ancienne alliance à créer un peuple irréprochable et à l'incapacité de son culte à rendre parfait la conscience de ceux qui le rendent répondent l'offrande volontaire et efficace du Christ et son ministère sacerdotal accompli.

2.6. *Ancien et nouveau culte*

Pour préciser le rapport entre nouveau et ancien culte, ce dernier n'est pas décrié comme une chose mauvaise, il est vu comme insuffisant plutôt que comme néfaste, et décrit comme une ombre (8,5 ; 10,1) et un exemple (8,5 ; 9,23) du ministère du Christ accompli dans les lieux célestes. De même un certain pouvoir de purification extérieur est reconnu aux sacrifices animaux (9,13 – on peut considérer avec O'Brien et Vanhoye, p. 148, que cette purification extérieure est celle qui permet au pécheur de participer au culte de la communauté), et l'origine divine du sacerdoce aaronique est reconnue (5,4). Si l'insuffisance de ce culte-là est presque martelée, cette

³⁹ Traduction *Œcuménique de la Bible*, Cerf et Société Biblique Française, 1988.

⁴⁰ D'après Hughes, p. 397.

constatation n'a pas valeur d'hostilité en ce que cette insuffisance est reconnue⁴¹ par l'ordre même du culte : la répétition des sacrifices montre leur impuissance à enlever le péché (10,1-4) et l'entrée très restreinte dans le saint des saints est un moyen par lequel l'Esprit Saint montre que les offrandes n'amènent pas à la perfection (9,7-10). Ainsi, le culte vétérotestamentaire n'était pas suffisant, mais n'a jamais prétendu à mieux.

2.7. L'alliance dans les exhortations

Hors de 7,1–10,18 restent deux mentions de l'alliance dans un cadre d'exhortation. En 10,29, les deux alliances sont présentées dans un rapport « du plus petit au plus grand », le sérieux de la sanction contre les transgresseurs de l'ancienne alliance sert d'argument à un avertissement solennel contre qui mépriserait le sang de l'alliance nouvelle. En 12,18-24, le rapport est en partie d'opposition, mettant en vis-à-vis le contexte de réception de chacune des alliances, l'alliance mosaïque étant présentée sous l'angle de la terreur et la nouvelle alliance sous l'angle de la gloire. Relevons concernant cette dernière la reprise de quelques thèmes : les saints rendus parfaits⁴² (ou consacrés), le sang de l'aspersion, Jésus, médiateur d'une alliance meilleure. A nouveau, la visée du discours est d'exhorter à la persévérance fidèle, plutôt que de se détourner. Notons encore que, selon Lehne⁴³, si le vocabulaire de l'alliance est peu utilisé dans les exhortations, le concept est toujours présupposé : c'est parce que l'alliance nouvelle est meilleure qu'il faut d'autant plus se garder d'en déchoir.

3. Le statut de la Loi

Ayant relevé les propos de l'épître quant à l'alliance, au sacerdoce et au sacrifice, il nous semble pertinent de nous tourner vers ce qu'elle dit du statut de la Loi, au sens de la Torah. La question peut

⁴¹ Comme le dit Caird, « dans Hébreux une partie de la validité de l'ordre ancien est sa dénégation constante de (sa propre) finalité » (p. 46, traduction personnelle), et « l'épître cherche à établir sa thèse principale, (à savoir) que l'Ancien Testament n'est pas seulement un livre incomplet, mais un livre qui s'avoue incomplet, qui enseignait et enseigne aux hommes à vivre dans la foi en les bonnes choses qui étaient à venir » (p. 49, traduction personnelle). Voir semblablement Cockerill, p. 59.

⁴² Il pourrait s'agir là des croyants de l'ancienne alliance, qui ne devaient pas parvenir sans nous à la perfection (11,40), mais qui par Christ l'auraient maintenant obtenue – ce semble être l'opinion de Calvin.

⁴³ Pp. 106-107.

être largement discutée, on trouve par exemple chez Hays la notion que l'épître « ne critique rien de la Torah mosaïque si ce n'est le culte sacrificiel lévitique⁴⁴ » et que « Hébreux ne suggère nulle part [...] que les lois morales de l'AT sont inadéquates en aucune manière⁴⁵ », tandis qu'à l'inverse Lehne⁴⁶ considère que la nouvelle alliance n'est jamais mise en rapport avec une nouvelle loi, que l'auteur utilise « Parole » lorsqu'il veut parler de la Torah dans un sens inclusif et durable, et que le concept de Loi n'est pas transférable de l'ordre ancien au nouveau.

Il est juste de relever que le terme de loi (*nomos*) est utilisé essentiellement dans la partie qui traite le plus du culte et du sacerdoce (ch. 7–10, 18 – il y a une mention en 10, 28, qui est dans une section plus parénétique, où la Loi sert à un argument du plus petit au plus grand, qui dit peu sur le statut de la Loi dans la nouvelle alliance), mais cela ne signifie pas d'emblée que *nomos* doive être systématiquement pris comme ne désignant que les ordonnances cérémonielles. Ainsi, comme déjà mentionné, Vanhoye considère que la Loi dans son ensemble, en tant qu'instance de médiation, est concernée par les propos de l'épître.

Il faut tout du moins noter que l'auteur ne fait rien pour distinguer le statut de la Loi de celui du sacerdoce et des sacrifices. Au contraire, presque chaque fois que l'insuffisance du culte ancien est constatée, la Loi est impliquée. Ainsi, en 7, 11–12 l'auteur considère que le peuple a reçu une législation (*nenomothetêtai*) sur la base de la prêtrise lévitique, et qu'un changement de sacerdoce implique nécessairement un changement (*metathesis*) de loi, de sorte que la Loi règle le sacerdoce, mais se fonde également sur lui (voir partie 2).

Aux versets 7, 18–19, il est question d'une annulation (*athe-têsis*), mais appliquée à une ordonnance qui est probablement celle qui règle l'ascendance lévitique des prêtres⁴⁷, et non la loi entière. Néanmoins, la faiblesse de cette ordonnance particulière est affirmée parce que la loi n'a rien amené à la perfection.

Comme déjà mentionné, le rituel de 9, 18–22 montre combien la Loi est liée à l'ancienne alliance. De plus, quand l'auteur cite le Psaume 40 au chapitre 10 et qu'il relève le mépris de Dieu pour les sacrifices, il tient à préciser que ces derniers sont offerts selon la Loi, et c'est bien cette dernière qui n'a que l'ombre des biens à venir (10, 1).

⁴⁴ P. 154, traduction personnelle.

⁴⁵ P. 165, traduction personnelle.

⁴⁶ Pp. 99–100.

⁴⁷ Barry C. Joslin, *Hebrews, Christ, and the Law*, Paternoster Press, 2008, p. 146.

En tout, l'auteur ne laisse pas une seule chance de séparer la Loi du système sacrificiel.

Pour ce qui est de la nouvelle alliance, seules deux occurrences pourraient permettre d'y relier la Loi : « mes lois » dans la citation de Jérémie en 8,10, et *nenomothetetai* en 8,6. *Nenomothetetai* ne conduit qu'à voir que la nouvelle alliance a force de loi, et ne permet pas de tirer beaucoup de conclusion sur le statut de la Torah dans la nouvelle alliance. Quant à 8,10, le pluriel repris de la LXX (contre le texte massorétique) ne permet pas d'y voir la Torah entière comme système – à vrai dire la variété de valeurs attribuable à *torah* comme à *nomos* ne permet pas de spécifier ce qui précisément est inscrit dans les cœurs. Clairement la nouvelle alliance n'est pas sans loi (cf. 1 Co 9,21 entre autres), mais voir la Torah transposée dans la nouvelle alliance sans autre changement que l'intériorisation (comme le fait Fischer, pp. 184-185) néglige par trop l'optique explicite de l'épître.

Plus cohérente est la vision de Joslin⁴⁸ qui considère que c'est une loi transformée par Christ qui s'applique dans la nouvelle alliance. Joslin invite à pratiquer une appropriation christologique de la loi, où l'œuvre du Christ sert de filtre, sans prétendre que cela tranche le cas de chaque commandement individuel.

Sans aller plus loin dans l'analyse, on peut dire avec Vanhoye⁴⁹ que la Loi comme système de médiation est mise de côté par la médiation meilleure du Christ ; elle a rendu attentif à la nécessité d'une médiation sacerdotale et d'une purification pour les péchés, mais ne pouvait les fournir elle-même, il fallait donc que ces exigences fussent accomplies par Christ.

4. Synthèse et conclusion

Nous avons montré comment l'épître aux Hébreux met le concept d'alliance en lien avec les concepts de sacerdoce et de sacrifice, ainsi que de Loi en ce qui concerne l'ancienne alliance. La structure de relation entre Dieu et les hommes reposait entre autres sur l'existence d'une médiation culturelle par des prêtres consacrés, mais la Loi ne permettait pas une réelle consécration basée sur une perfection en conscience, parce que les sacrifices de bêtes n'avaient qu'une efficacité extérieure. De même, l'ancienne alliance demandait l'obéissance et la perfection morale, mais n'était pas capable de les créer au sein du

⁴⁸ Pp. 220-222.

⁴⁹ Pp. 200-202.

peuple de Dieu, de sorte qu'une nouvelle alliance s'avérait nécessaire. Pour sa part, l'ancienne exigeait la sanction contre les transgressions qu'elle avait subies, sanction de mort préfigurée par l'immolation d'animaux lors de sa conclusion⁵⁰. Jésus-Christ, doté en lui-même de la perfection morale requise, s'est consacré par son obéissance volontaire, en offrant un sang plus précieux que celui des animaux, capable de purifier réellement les consciences, de telle sorte qu'il est un médiateur réellement efficace. Non seulement il n'a pas besoin de repasser perpétuellement par un processus de purification et consécration, mais en plus il consacre en vérité ceux qui par lui sont purifiés, de sorte qu'ils peuvent désormais s'approcher. D'autre part, en mourant sur la croix, il porte la sanction méritée par les transgresseurs de la première alliance, tout en inaugurant l'alliance nouvelle en son sang.

Globalement, l'ancienne alliance est présentée dans l'épître comme l'ébauche dont la nouvelle alliance est l'accomplissement, elle « amène des aspirations dont seulement Christ procure l'accomplissement, des questions auxquelles Christ seul fournit des réponses⁵¹ ». L'auteur argumente, parfois avec vigueur, pour établir que l'ancienne alliance n'était pas, n'est pas suffisante, pas plus qu'elle n'est l'aboutissement des desseins de Dieu. Et ce qui nous semble capital de relever dans l'argumentaire comme dans les conclusions de l'épître, c'est que l'ancienne alliance portait en elle-même les marques de son insuffisance. L'auteur réfute toute prétention de finalité de l'ancienne alliance, mais jamais en reniant le témoignage de l'AT. Au contraire, il manifeste que l'AT a toujours rendu le témoignage qu'il n'était pas la réalité ultime – tel Jean-Baptiste en Jean 1,20 et 27 – et les paroles vétérotestamentaires sont toujours citées comme paroles de Dieu ayant autorité. De même, c'est toujours sur la base de citations de l'AT que le dépassement de ses institutions est affirmé⁵². L'ancienne alliance, bien que donnée par Dieu, était faible de la faiblesse des hommes qu'elle régissait, faible de son sacerdoce faillible, faible de ses ordonnances extérieures. Elle était au final une attente des biens à venir, ce qui était manifeste dans l'ordre même de son culte, dans la critique vétérotestamentaire contre

⁵⁰ Notons cet angle où l'ancienne alliance transgressée ne pouvait plus que demander la mort pour ses participants, assez parallèle à la notion de ministère de la mort et de la condamnation en 2 Corinthiens 3.

⁵¹ Caird, p. 51, traduction personnelle.

⁵² Ainsi Lane, p. cxxx : « Dans chaque cas, les commentaires négatifs de l'auteur sont une réponse à l'Écriture » (traduction personnelle).

le culte sacrificiel⁵³, dans l'annonce par les psaumes et les prophètes d'un autre sacerdoce et d'une autre alliance. De même les patriarches attendant une meilleure patrie sont pris comme exemple de tous les fidèles de l'ancienne alliance qui n'ont pas reçu l'accomplissement des promesses, en ce que Dieu prévoyait mieux pour nous.

Cette logique mène à reconnaître que ceux qui veulent demeurer ou retourner sous l'ancienne alliance n'entendent pas réellement son message⁵⁴. Les héritiers des croyants de l'AT sont donc ceux qui s'approchent du Christ qu'ils espéraient, tandis que ceux qui n'entrent pas dans la nouvelle alliance reproduisent l'attitude de la génération du désert, qui par incrédulité n'entra pas dans le repos qui lui était proposé⁵⁵. Mais nous faisons là une application des principes de l'épître qu'elle-même n'explicite pas, décrivant plus les institutions vétérotestamentaires que ceux qui s'y rattachent à son époque (si ce n'est en 13,9-10 où, si l'on en croit Lane et Cockerill⁵⁶, ce sont des rituels judaïques qui sont visés) et constituant plus un appel à ne pas déchoir de la nouvelle alliance qu'à y entrer.

Rappelons aussi que la critique contre les dispositions de l'ancienne alliance reste toujours relative : elles sont inutiles, non néfastes ; insuffisantes, non erronées ; temporaires, mais tout de mêmes établies. Et si les deux alliances sont toujours comparées en faveur de la nouvelle, la dignité de l'ancienne est bien reconnue pour faire ressortir d'autant plus celle de la nouvelle⁵⁷.

Tout ceci nous permet de répondre à ceux qui, tel Fischer, veulent ne voir dans la nouvelle alliance qu'un renouvellement d'alliance, et avec lui disent « La « nouvelle alliance » n'est pas réellement « nouvelle », ce n'est qu'une vraie exégèse de Moïse⁵⁸ ». La comparaison répétée entre ancienne alliance et nouvelle alliance ne permet pas de les identifier, et la transgression de l'ancienne nécessitait qu'elle fût

⁵³ Tirée des psaumes dans l'épître, mais aussi bien présente chez les prophètes.

⁵⁴ Comparer avec les propos de Jésus envers « les juifs » en Jean 5,39-47, ainsi que l'interpellation de Paul en Galates 4,21 : « Dites-moi, vous qui voulez être sous la loi, n'entendez-vous point la loi ? » (Louis Segond, *Traduction de la Bible par Louis Segond, révisée*, Domaine public, 1910).

⁵⁵ Que l'on ne voie pas ici de triomphalisme ou de mépris, à l'image de Paul en Romains 9 à 11, c'est avec douleur et étonnement que nous pensons aux juifs selon la chair qui n'entrent pas dans les promesses faites à leurs Pères, qui ne bénéficient pas de l'œuvre du Messie qui leur était promis, qui ne reçoivent pas l'accomplissement de l'alliance qui fut la leur. Rien ne s'oppose à leur entrée dans la nouvelle alliance, et c'est notre ardent désir pour eux.

⁵⁶ P. 21.

⁵⁷ 2,2-4 ; 10,28-30 ; etc.

⁵⁸ P. 177.

soldée par une mort. Ne voir dans la nouvelle alliance qu'une juste compréhension de l'ancienne alliance est insuffisant, parce que précisément la juste compréhension de l'ancienne alliance implique qu'elle devait être dépassée pour être accomplie. Si l'ancienne alliance avait affirmé sa toute-suffisance, la dépasser eût été l'abolir, mais parce que ce n'est précisément pas le cas, c'est en la dépassant que la nouvelle alliance confirme et accomplit l'ancienne alliance.

Ainsi donc, pour résumer les résultats de notre étude en lien avec les problématiques mentionnées en introduction, le rapport entre ancienne alliance et nouvelle alliance est de préfiguration et d'accomplissement, l'ancienne alliance avant Christ était attente mais après Christ ne peut subsister, il y a pleine continuité entre le peuple de Dieu dans l'AT et l'Eglise du temps présent, l'AT est véridique et garde sa place dans l'histoire de la révélation, mais ne règle plus la vie des croyants de la nouvelle alliance.



Israël, les nations et l'Eglise dans la parabole de l'Olivier

**par Jean-René
MORET,**
animateur
« Dialogue et
Vérité » auprès des
Groupes Bibliques
des Ecoles et
Universités (Suisse)

L'une des questions centrales lorsqu'il est question d'Israël en théologie chrétienne est d'identifier la situation d'Israël en rapport avec les promesses faites dans l'Ancien Testament. Ou plus précisément, il est question de savoir qui hérite des promesses de l'Ancien Testament, et comment. Sont-ce des pagano-chrétiens qui prennent sa place dans le plan de Dieu ? Est-ce l'Israël politique d'aujourd'hui qui peut se revendiquer d'être le peuple de Dieu ? La parabole de l'olivier en Romains 11,16-24 fournit une bonne manière d'aborder ces questions. Nous n'en présenterons pas une exégèse exhaustive, mais quelques remarques pour participer à la réflexion du présent numéro de *Hokhma*.

Contexte

Les chrétiens de Rome, auxquels Paul adresse sa lettre, sont d'origine juive ou païenne. Des tensions entre ces deux composantes sont perceptibles. Par exemple, en 15,7-9, l'appel à se faire bon accueil s'appuie sur le ministère de Jésus en faveur des Juifs et en faveur des Païens¹. Cela indique qu'une ligne de tension importante passait par ces deux versants de la communauté. Cette situation était alimentée par le contexte historique. En particulier, les Juifs de Rome avaient

¹ Nous utilisons le terme « Païen » dans son sens ethnique, comme désignant ceux qui ne sont pas d'origine juive. L'emploi du terme n'implique pas que les personnes concernées sont encore païennes au sens religieux.

été expulsés par l'empereur Claude² autour de l'an 49. Ils avaient par la suite pu revenir³, probablement peu après la mort de Claude en 54. Mais dans l'intervalle, l'Eglise avait dû être composée essentiellement ou exclusivement de Païens, et on peut concevoir que le retour des Juifs ne s'était pas fait facilement. La probable répartition de la communauté en multiples églises de maisons⁴ n'arrangeait certainement rien. Paul a donc le souci d'aider les deux composantes de l'Eglise à comprendre leur place dans le plan de Salut de Dieu.

Outre le souci de l'unité de l'Eglise, Paul montre dans Romains 9–11 un grand questionnement, qui le touche personnellement, par rapport au statut d'Israël et à la constatation qu'une grande partie de ses frères selon la chair n'a pas accepté Jésus comme Messie. C'est dans ce cadre qu'il utilise la parabole de l'olivier pour expliquer sa vision des choses.

La parabole de l'olivier

L'image de l'arbre est introduite au v. 16 par une simple mention, « si la racine est sainte, les branches le sont aussi ». La racine se réfère très probablement à Abraham et aux patriarches, avec peut-être aussi en tête toute l'histoire de l'Israël ancien⁵. Les branches sont certainement les membres présents du peuple d'Israël, comme la suite le rend clair.

L'idée centrale apparaît aux vv. 17s : certaines branches ont été retranchées, et des branches d'olivier sauvage, représentant les Païens, ont été greffées à l'olivier. Une ambiguïté grammaticale est présente au verset 17 : certaines des branches ont été retranchées, et « toi », olivier sauvage, tu as été greffé « en elles » (*en autois*). On peut relier « en elles » à « certaines des branches », auquel cas *en* prend nécessairement la valeur « à leur place⁶ ». Mais on peut aussi le relier à

² L'expulsion est mentionnée par Suétone dans sa *Vie de Claude*, 25,2 ; la date est donnée par l'écrivain Orose au V^e siècle – d'après Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, The New International Commentary on the New Testament, Eerdmans, 1996, pp. 3-5. Actes 18,2 fait très probablement allusion à cet événement.

³ Comme l'atteste la présence de Prisca et Aquilas à Rome d'après Romains 16,3.

⁴ Perceptible dans les salutations du chapitre 16.

⁵ Comparer avec Romains 9,4-5 à ce sujet.

⁶ C'est l'option suivie par les traductions Colombe, NBS et BFC. Frédéric Godet, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Delachaux et Niestlé, 1890, juge cette option quelque peu forcée (pour les commentaires bibliques, lorsque nous n'indiquons pas les pages, se référer à la discussion du verset considéré).

« branches », et *en* signifie alors parmi elles⁷. Donald Cobb⁸ s'oppose fermement à la traduction « avec elles », considérant qu'elle est invalidée par le fait que les branches retranchées ne font plus partie de l'arbre, avec l'appui du verset 19. Lire que des branches seraient greffées parmi les branches tombées n'a effectivement pas de sens. Il faut comprendre que la greffe a lieu parmi les branches en général, c'est-à-dire, au vu du contexte, les branches restantes.

Dans les deux traductions, les Païens croyants occupent la situation dont les Juifs incrédules ont été privés. La nuance est donc essentiellement une question d'accent : Paul se focalise-t-il sur l'inclusion parmi les branches, ou sur la substitution aux branches tombées ? Il faut dire que le restant du texte comporte les deux éléments.

Notons tout de suite que dans cette image, le Païen est vu comme olivier sauvage, de moindre valeur que l'olivier cultivé, et qu'il participe à la richesse⁹ de la racine par une opération peu naturelle¹⁰.

Paul poursuit en excluant toute vantardise des Païens à l'encontre des branches. Il ne précise pas s'il s'agit des branches retranchées ou des branches restantes. Dans le doute retenons les deux : les Païens n'ont motif de prendre de haut ni les Juifs incrédules, ni ceux qui appartiennent à l'Eglise.

L'Apôtre imagine également le raisonnement d'un païen imbu de lui-même, qui se dirait que, puisque des branches ont été retranchées pour lui faire place, il doit avoir une valeur particulière. Paul accepte la prémisse, mais réfute la conclusion. Certains ont été retranchés par manque de foi, le Païen tient par la foi : ce n'est pas une affaire

⁷ La TOB et la Bible « Parole de vie » suivent cette option, en explicitant « parmi les branches restantes » (TOB). Elle est également préférée par Godet, *Romains* ; Moo, *Romans* ; C.E.D. Cranfield, *Romans*, The International Critical Commentary, T. & T. Clark, 1979 et James Douglas G. Dunn, *Romans*, Word Books, 1988.

⁸ « Romains 11 : le mystère du salut pour Israël et les nations », *La Revue Réformée*, N° 271, vol. LXV, 2014, pp. 19-52, en l'occurrence p. 31 et en particulier la note 26.

⁹ *Piotès* est habituellement rendu par « sève », mais signifie littéralement « graisse », et de là « abondance » ou « richesse ». Dans la LXX, c'est notamment un élément de la bénédiction conférée à Jacob (Gn 27,28) et déniée à Esaü (Gn 27,39). Sachant que Paul se réfère à ces deux personnages en Rm 9,10-13, on peut supposer qu'il est conscient de cette résonance et fait allusion à la bénédiction conférée à la lignée de la promesse.

¹⁰ D'abondantes discussions ont eu lieu sur la vraisemblance de l'image utilisée par Paul, dont on ne livrera qu'une conclusion succincte : la pratique de greffer un olivier sauvage sur un olivier franc n'est pas impossible, et mentionnée chez des auteurs antiques. Celle de regreffer des branches coupées (vv. 23-24) est hors de vraisemblance, mais de toute manière Paul ne donne pas un traité d'horticulture, et n'a pas de scrupule à mener son image au-delà de sa contrepartie culturelle.

de mérite, Paul n'attribue pas de valeur méritoire à la foi¹¹. C'est par la bienveillance de Dieu que le Païen, olivier sauvage, a sa place sur l'arbre, et cela doit le conduire à une attitude d'humilité et de crainte.

Quant aux branches retranchées, Paul soutient qu'elles peuvent être greffées à nouveau. Il avance là un argument du moindre au plus grand : si un transfert sur l'arbre est possible pour ceux qui n'y avaient pas part par nature, comment ce transfert serait-il exclu pour ceux qui en étaient issus ? La condition posée par Paul est toute simple : qu'ils ne demeurent pas dans l'incrédulité. C'est cette dernière qui explique le retranchement de certaines branches, et c'est elle qui doit cesser pour leur réintégration.

Faisons maintenant une remarque générale sur la vision que Paul présente ici. L'arbre prend naissance dans les temps anciens. A son époque, certaines branches sont retranchées par incrédulité, et des branches étrangères sont greffées par la foi pour former un seul arbre. Cela est cohérent avec la vision de l'Apôtre, pour qui le mystère de l'Evangile est entre autres la participation des Juifs et des Païens à un seul corps et une même promesse¹². Il est donc impératif de voir l'Eglise comme l'Eglise *des juifs et des païens*, sans quoi on risque de tomber dans deux erreurs opposées, tout aussi incompatibles avec la pensée de l'Apôtre l'une que l'autre¹³.

La première consiste à penser qu'à côté de l'Eglise, qui concernerait les Païens, existerait un lieu de réalisation des promesses aux Juifs, séparément de l'appartenance au corps du Christ. Il faut bien noter qu'une telle vision revient à penser que les véritables héritiers des promesses à Israël sont les Juifs qui ne sont pas devenus chrétiens. Les branches tombées à terre seraient celles qui profitent de la richesse de la racine ! Les Juifs qui ont cru en Jésus auraient perdu leur droit aux promesses par leur foi même !

La seconde consiste à penser que Dieu a mis fin à son plan pour le peuple d'Israël et entamé la réalisation d'un autre dessein en se créant un peuple nouveau à partir des Gentils. Dans cette perspective, les Juifs n'auraient droit aux promesses faites à leurs ancêtres qu'en devenant païens !

Il est clair que pour Paul, le « reste, selon le libre choix de la grâce¹⁴ » est constitué des Juifs qui ont cru en Jésus, qui ont toujours appartenu au peuple de Dieu, et à qui les Païens ont été ajoutés. Les

¹¹ Voir Ephésiens 2,8-9.

¹² Ep 3,5-6, voir aussi Ep 2,11-22.

¹³ Voir de manière assez similaire Cobb, *Romains 11*, pp. 30-31.

¹⁴ Rm 11,5.

Païens n'ont pas pris la place d'Israël, ils ont rejoint le reste d'Israël, alors qu'une fraction infidèle d'Israël a été retranchée.

Comme on l'a dit, cette situation ne doit cependant pas nous conduire au mépris ou au rejet des Juifs demeurés incroyants. La possibilité leur est toujours ouverte de se tourner vers leur Messie, et c'est ce que nous pouvons espérer de tout cœur pour eux.



Descendance physique et descendance spirituelle d'Abraham : la question du rapport entre l'Eglise et Israël dans la théologie dispensationaliste

**par Michaël
DE LUCA,**

*doctorant à la
Faculté de Théologie
Evangelique de
Louvain (Evangelische
Theologische
Faculteit) et chargé
de cours à la
Faculté Jean Calvin
d'Aix-en-Provence*

Cet article est la version augmentée d'une dissertation rédigée par l'auteur dans le cadre de ses études de théologie à la Faculté Jean Calvin.

Le dispensationalisme : quel est donc ce mot barbare de plus de cinq syllabes se demanderont peut-être certains. Inhabituel dans la langue de Molière, le mot dispensationalisme a été emprunté à la langue de Shakespeare dans laquelle il désigne un système théologique qui s'est développé plus particulièrement à partir de la fin du 19^e siècle en Angleterre et aux Etats-Unis. Etymologiquement, le mot dispensationalisme vient du latin *dispensatio* qui traduit le terme grec *oikonomia* (qui a donné *économie* en français) c'est-à-dire l'administration, la gestion de la maisonnée. Dans le vocabulaire théologique, les mots *dispensation* ou *économie* sont employés notamment pour parler de l'histoire du salut et de la façon dont celle-ci se déploie. Dans ce cadre, le dispensationalisme désigne une théologie de l'histoire du salut qui conçoit cette dernière comme étant divisée en plusieurs phases ou dispensations, depuis Adam jusqu'au retour du Christ et même au-delà.

En France, ce terme n'est peut-être pas très usité, mais la théologie qu'il désigne n'est pas inconnue pour autant. En témoignent de façon évidente les rayonnages des librairies chrétiennes et les pages

de catalogues dans la rubrique « Israël/Eschatologie ». En effet, la littérature chrétienne abonde en ouvrages concernant l'accomplissement des prophéties au sujet d'Israël, les signes de la fin des temps et le retour de Christ. Citons à titre d'exemple un ouvrage de Steve Lightle¹, auteur chrétien américain qui a activement participé à l'*Aliyah* (retour en Israël) de nombreux juifs de l'ex-URSS. Sur la quatrième de couverture, nous lisons ceci : « Le retour des juifs soviétiques est, en fait, juste un commencement. Les juifs de toutes les nations retourneront également en Israël. Ces événements déclencheront alors une évangélisation du monde sans précédent. [...] Les Ecritures Saintes nous révèlent que ce retour est un des *signes des derniers jours* ». Si cet ouvrage n'est pas explicitement dispensationaliste (d'autres le sont de façon beaucoup plus explicite dès la table des matières), il partage néanmoins avec le dispensationalisme cette préoccupation pour Israël et le peuple juif dans une perspective eschatologique.

Mais pourquoi, et en quoi, Israël est-il central dans la théologie dispensationaliste en particulier ? Pour tenter d'apporter quelques éclaircissements, nous tenterons premièrement d'exposer le plus fidèlement possible ce qu'est le dispensationalisme en tant que système théologique (ses origines, ses caractéristiques), à la suite de quoi nous nous attarderons d'avantage sur la place d'Israël dans ce système.

Les principes du dispensationalisme

Histoire du dispensationalisme

L'histoire du dispensationalisme classique débute à la fin du 19^e siècle. Durant les siècles précédents, et en particulier à la fin du 17^e siècle, le dispensationalisme a connu quelques précurseurs comme Pierre Poiret en France (auteur de *L'Economie divine*, 1687) et en Angleterre Isaac Watts et John Edwards (*A Complete History or Survey of All the Dispensations*, 1699).

Mais c'est officiellement avec John Nelson Darby (1800-1882) que le dispensationalisme devient une théologie systématisée. Figure importante des Assemblées de Frères de Plymouth, il est aussi le promoteur d'une plus grande proximité avec le texte biblique. Il est à ce titre le traducteur d'une version de la Bible qui porte son nom encore aujourd'hui (la *Bible Darby*). Plus précisément, Darby est celui qui a mis en place le dispensationalisme en tant qu'approche herméneutique basée sur une lecture littérale des Ecritures. Darby conçoit, dans

¹ Steve Lightle, *Opération Exodus II*, Hemeth Editions, 1998.

sa théologie, une histoire de la révélation se déroulant en sept dispensations qui sont autant d'étapes dans le plan de Dieu. Pour chacune, Dieu « administre » le monde d'une façon différente en mettant l'homme à l'épreuve. L'ultime dispensation est celle du Millénium, le règne de mille ans du Christ sur terre avec ses saints. De cette lecture est née une eschatologie prémillénariste originale, laquelle a eu un vif succès aux Etats-Unis dès la fin du 19^e siècle. En effet, dans le contexte de multiplication des mouvements à caractère millénariste (Mormons en 1821, Adventistes en 1831, Témoins de Jéhova en 1879), le dispensationalisme est vite apparu comme la réponse évangélique adéquate. François Gonin² montre que le dispensationalisme était la seule théologie, dans ce contexte contingent, à maintenir les dogmes trinitaires et christologiques, tout en défendant une eschatologie millénariste pertinente.

Après Darby, c'est Cyrus Scofield qui contribua à populariser l'exégèse dispensationaliste au travers des notes de sa célèbre *Bible Scofield*, éditée pour la première fois en 1909 et révisée en 1917. Cette Bible est rapidement devenue une référence incontournable. Par la suite, le dispensationalisme aux Etats-Unis a eu un tel succès que, très tôt, Lewis S. Chafer a pu fonder à Dallas la première académie de théologie dispensationaliste.

Le dispensationalisme a aussi connu des dérives que les dispensationalistes du courant dominant ont eux-mêmes qualifié d'ultra-dispensationalisme. Ce type de dispensationalisme extrême, s'il partage les mêmes bases théologiques, va cependant beaucoup plus loin, jusqu'à introduire des divisions (des dispensations) au sein même des Actes et des épîtres de Paul³. Il diverge aussi sur plusieurs autres points comme la définition de la dispensation, le rôle de l'Eglise, l'interprétation poussée de certains éléments de l'Ancien Testament. Il semble que le dispensationalisme français ait eu un petit peu cette tendance à aller très loin dans l'interprétation⁴.

² François Gonin, « Quelques remarques à propos des vues dispensationalistes », *La Revue Réformée*, N° 113, 1978.

³ Il y aurait, selon cette approche, une dispensation après la Pentecôte, après la prédication de Pierre chez Corneille et plusieurs étapes dans la prédication de Paul, une étape pour les juifs et une pour les païens après le refus des juifs d'accepter l'Evangile. Voir E.W. Bullinger (1837-1913) qui a donné son nom au bullingerisme évoqué par Oswald T. Allis, *Prophecy and the Church*, Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1974.

⁴ S. van Mierlo, *Le plan divin et sa réalisation*, édité à compte d'auteur en 1956. L'ouvrage contient des frises historiques élaborées par G.D. Beckwith, *God's Prophetic Plan Through the Ages*, Zondervan Publishing House, 1942 (tableau dépliant de l'histoire du salut et des dispensations en fin d'ouvrage).

Notons par ailleurs qu'à la même époque se développe en parallèle, sur le Vieux Continent, un mouvement politique dont l'influence ne sera pas sans importance : c'est le mouvement sioniste. Ce mouvement, qui revendique l'émancipation politique des juifs et leur droit à un Etat, trouve des échos chez les chrétiens pétris de dispensationalisme qui prennent au sérieux l'avenir d'Israël en tant que nation, comme nous le verrons par la suite. Notons que l'intérêt positif que les dispensationalistes anglais et américains portent aux juifs tranche avec l'antisémitisme marqué de la plupart des pays européens avant la Première Guerre mondiale.

La théologie des dispensations

Le dispensationalisme, comme son nom l'indique, se fonde sur une théologie des dispensations. Scofield, l'un des pères du dispensationalisme, définit une dispensation comme une période de temps durant laquelle l'homme est mis à l'épreuve par rapport à son obéissance vis-à-vis de la révélation spécifique de la volonté de Dieu pour ce temps d'administration précis⁵. Plus globalement, Charles C. Ryrie préfère définir la dispensation comme une économie distincte dans le plan de Dieu, sans référence temporelle ni relative à la mise à l'épreuve de l'homme. En fait, la dispensation peut être considérée comme une étape dans le plan de salut de Dieu, une période de l'histoire de la rédemption avec des caractéristiques précises.

Selon les auteurs, les définitions ont pu varier de façon marginale mais le principe reste toujours le même. De même, le nombre des dispensations est variable selon les auteurs sans que cela n'affecte la validité du système. Les dispensationalistes n'envisagent généralement pas moins de trois dispensations, d'après les épîtres de Paul⁶ :

- La période passée, avant la révélation de la présence de Christ (Col 1,25-26).
- Le temps de la grâce, c'est-à-dire la présente dispensation (Ep 3,2).
- La plénitude des temps, dans l'avenir (Ep 1,10).

Traditionnellement, les auteurs dispensationalistes considèrent qu'il y a sept dispensations, d'après le modèle de base établi par Darby⁷ :

⁵ Charles C. Ryrie, *Dispensationalism Today*, Moody Press, 1981, p. 29.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 63. Voir aussi Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, fascicule N° 1, cours de théologie systématique dispensé à la Faculté de Théologie de Vaux-sur-Seine, 1982, p. 120.

- Avant la Chute en Eden : c’est le temps de « l’Innocence », Adam est le personnage central.
- Entre la Chute et le Déluge : c’est le temps de « la Conscience », Noé est le personnage central.
- Entre le Déluge et Babel : c’est le temps du « Gouvernement de l’homme par l’homme ».
- Entre Babel et l’Egypte : c’est le temps de « la Promesse », Abraham est le personnage central.
- Entre la sortie d’Egypte et l’Exil : c’est le temps de « la Loi », Moïse est le personnage central.
- Entre la Croix et la Parousie : c’est le temps de « la Grâce », Jésus est le personnage central.
- Entre la Parousie et la Fin des temps : c’est le « Millénium » et le règne du Christ sur terre.

D’autres auteurs ont soit simplifié, soit complexifié ce modèle de base, le nombre de dispensation pouvant varier de trois à huit, ou plus chez les ultra-dispensionalistes. Van Mierlo distingue par exemple cinq dispensations qu’il nomme « éons » ou « âges », l’aboutissement du programme historique étant que « Dieu soit tout en tous »⁸.

Comme le note Henri Blocher, le dispensationalisme est en quelque sorte une théologie du sens de l’histoire où l’homme progresse vers Dieu d’épreuves en échecs⁹. Dans le modèle de Darby, le schéma est le suivant : dans chaque dispensation, Dieu met l’homme à l’épreuve en lui révélant comment faire sa volonté dans le cadre défini par la dispensation. Mais l’homme échoue à chaque fois à cause du péché (la Chute, le rejet du Messie, l’Apostasie) et alors Dieu exerce un jugement (Déluge, destruction de Babel, esclavage en Egypte, Exil) qui entraîne le passage à la dispensation suivante, Dieu se révélant de gloire en gloire à chaque fois un peu plus.

Charles C. Ryrie précise cependant que ces éléments de définition autour des dispensations, leur nombre, la façon dont elles se déroulent, ne sont que des caractéristiques secondaires du dispensationalisme qui peuvent faire l’objet de variantes et d’interprétations diverses. Le cœur de la théologie dispensationaliste est donc ailleurs, comme nous allons le voir à présent.

⁸ S. van Mierlo, *op. cit.*, d’après 1 Co 15,28.

⁹ Henri Blocher, *op. cit.*, p. 120.

Les piliers du dispensationalisme

Les conditions *sine qua non* du dispensationalisme consistent en trois éléments fondamentaux qui sont l'essence de cette théologie : une herméneutique littérale, une eschatologie prémillénariste, une distinction stricte entre Israël et l'Eglise. C'est sur ces trois principes que repose tout le dispensationalisme et sans lesquels il ne peut pas tenir en tant que système.

* Une herméneutique littérale

Le dispensationalisme est basé sur une interprétation littérale du texte biblique. Les tenants du dispensationalisme revendiquent d'ailleurs leur approche comme étant la seule herméneutique conséquente, c'est-à-dire à la fois fidèle à la lettre et respectueuse de la Bible en tant que Parole de Dieu révélée. Le texte est pris au sérieux pour ce qu'il est, tel qu'il se présente au lecteur, sans faire appel à des notions externes ou des schémas théologiques plaqués. Les dispensationalistes comme Ryrie parlent de l'approche littérale comme d'une « lecture évidente » ou « normale » des Ecritures Saintes¹⁰, par opposition aux interprétations allégoriques qui divaguent sur le texte. Scofield est l'un des premiers, au sein de ce mouvement, à stigmatiser les lectures « spiritualisantes »¹¹. L'approche dispensationaliste se veut logique et rationnelle et certains auteurs, comme Van Mierlo, la qualifient volontiers de « scientifique »¹². Cette simplicité d'approche herméneutique alliée avec le respect du texte mis à l'honneur a contribué à la popularité du dispensationalisme, comme le remarque Allis¹³. Néanmoins, ce dernier n'est pas sans dénoncer les dérives possibles qui conduisent certains exégètes à « couper les cheveux en quatre » et à s'acharner sur des points de détails¹⁴.

Il ne faudrait pourtant pas caricaturer trop vite le littéralisme dispensationaliste qui sait reconnaître quand le langage est figuratif et l'interpréter comme tel. Les principes de lecture tels que décrits par Ryrie sont les suivants¹⁵ :

¹⁰ Charles C. Ryrie, *op. cit.*, p. 87.

¹¹ Voir C. Scofield, *Voies d'accès à la Bible*, éd. ELB, 1963, p. 71.

¹² Voir l'introduction de l'ouvrage de S. van Mierlo, *op. cit.*

¹³ Oswald T. Allis, *op. cit.*, p. 258.

¹⁴ Allis évoque à ce titre l'exemple de certains dispensationalistes qui font une différence marquée entre les expressions « le Royaume de Dieu » et « le Royaume des Cieux » employées dans le Nouveau Testament. Nous verrons plus loin qu'une telle distinction peut découler du principe de séparation d'Israël et de l'Eglise.

¹⁵ Charles C. Ryrie & Homer Payne, *1 000 ans de paix, le Millénium image ou réalité ?*, éd. MB, 1982, p. 44.

- Interpréter en accord avec la syntaxe et les termes utilisés.
- Interpréter d'après le contexte.
- Comparer les textes bibliques entre eux.

Quand il s'agit de textes prophétiques, l'interprétation sera littérale sauf dans trois cas :

- S'il est clair que le texte contient des images.
- Si le Nouveau Testament donne une autre interprétation.
- Si une lecture littérale conduirait à créer une contradiction avec un autre passage.

L'une des limites de cette approche littérale, comme le fait remarquer Vern S. Poythress¹⁶, est le manque de connaissance du Proche-Orient Ancien et de l'Antiquité qui ne nous permet pas de savoir exactement ce qu'un mot biblique pouvait signifier exactement pour ses auditeurs de l'époque.

L'interprétation littérale est vraiment un point essentiel de la théologie dispensationaliste car elle détermine toute l'approche biblique qui va s'ensuivre. Nous touchons là aux présupposés fondamentaux du dispensationalisme, lesquels ont été et sont encore soumis aux feux de la critique, mais il faudrait plus que ces quelques pages pour en rendre compte¹⁷.

* Une eschatologie prémillénariste

Le millénarisme est la conception eschatologique d'un règne terrestre de mille ans du Christ avec ses saints : c'est le Millénium décrit dans le chapitre 20 de l'Apocalypse. S'il n'est pas nécessaire d'être dispensationaliste pour être millénariste, l'inverse n'est pas vrai. En effet, un dispensationaliste sera nécessairement millénariste, le Millénium étant la dernière dispensation de l'histoire, celle du Royaume de Christ sur terre. Il existe plusieurs conceptions divergentes sur le sujet épineux du Millénium que nous rappellerons ici succinctement :

- L'amillénarisme est la position qui nie l'avènement futur d'un Millénium, considérant plutôt que le règne du Christ est une réalité présente depuis la Résurrection (Jay Adams parle ainsi

¹⁶ Vern S. Poythress, *Understanding Dispensionalists*, P. & R. Publishing, 1994, chapitre 10.

¹⁷ Pour une critique plus précise des présupposés du dispensationalisme, voir l'article de Jon Zens, « An Examination of the Presuppositions of the Covenant and Dispensational Theology », disponible en ligne sur le site grantedministries.org. Cet article apparaît dans une contribution collective en 1981.

d'un « millénarisme réalisé »)¹⁸. C'est la position de Saint Augustin et de la théologie réformée classique.

- Le prémillénarisme est la position qui envisage le retour du Christ pour un règne terrestre d'une durée de mille ans. C'est le point de vue adopté par le dispensationalisme. La Parousie s'accompagne d'un « enlèvement » de l'Eglise et d'une « grande tribulation » suivie par l'établissement du Royaume terrestre de Christ, mais toutes les interprétations ne s'accordent pas forcément sur ces derniers points.
- Le postmillénarisme est la position qui envisage le retour du Christ après un âge d'or du christianisme, considéré comme le Millénium, et où l'Evangile connaîtrait des progrès formidables préparant ainsi la venue en gloire du Seigneur.

La question de l'origine historique du millénarisme dispensationaliste est débattue. Les défenseurs du dispensationalisme revendiquent l'ancienneté de leur théologie millénariste alors que leurs adversaires ont tendance à distinguer le prémillénarisme « historique » ou « classique » du prémillénarisme « dispensationaliste »¹⁹. Le prémillénarisme classique remonte aux Pères de l'Eglise. On en trouve des traces dans les écrits de Justin Martyr, Irénée, Tertullien, Papias. Cependant, le prémillénarisme dispensationaliste a ceci d'original qu'il distingue le destin d'Israël et celui de l'Eglise, ce qui n'apparaît nulle part chez les Pères.

Dans le dispensationalisme, la finalité de l'histoire est l'établissement du règne millénaire de Christ sur terre, c'est ce vers quoi tendent les dispensations successives²⁰. Ce royaume est décrit en détail par Walvoord, en voici les caractéristiques les plus notables²¹ :

- Jésus comme Roi et Seigneur d'un royaume terrestre.
- David comme prince.
- Le Royaume s'étendra à toute la terre.
- La justice et la paix régneront.
- Le peuple d'Israël sera rassemblé sur sa terre.
- Jérusalem sera la capitale mondiale.
- Les Gentils prospéreront pendant le Millénium.

¹⁸ Jay Adams, *The Time is at Hand*, Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1970.

¹⁹ C.P. Venema, *The Promise of the Future*, édés BTT, 2000, chapitre 8.

²⁰ Charles C. Ryrie, *op. cit.*, p. 17.

²¹ John Walvoord, *Le Roi et son Royaume, un regard sur le Millenium*, édés Clé, 1988, p. 39.

- La terre entière connaîtra le Christ (fin de la mission évangélique).
- La Création sera restaurée et purifiée des effets négatifs du péché.
- Le Christ instaurera une société parfaite manifestant la justice de Dieu.

Ajoutons à cette liste la reconstruction du temple de Jérusalem (le troisième temple) et la remise en fonction du système sacrificiel²².

La théologie dispensationaliste depuis Scofield considère comme absolument nécessaire le retour du Christ pour un règne terrestre, sans quoi les prophéties de l'Ancien Testament concernant la restauration d'Israël ne seraient pas réalisées (littéralement)²³. Une eschatologie millénariste est donc un corollaire logique de l'herméneutique littéraire du dispensationalisme.

* Une distinction entre Israël et l'Eglise

Nous touchons ici à ce qui fait l'originalité fondamentale du dispensationalisme, c'est-à-dire la distinction entre Israël et l'Eglise. Charles C. Ryrie écrit même que c'est à cela que l'on reconnaît si quelqu'un est dispensationaliste ou non²⁴. Cette conception de la distinction d'Israël et de l'Eglise découle d'une lecture littéraliste de l'Ancien Testament. Ce dernier représente l'alliance que Dieu a faite avec son peuple élu, Israël, au travers d'Abraham le patriarche. Dieu a promis à ce dernier, dès le chapitre douze de la Genèse, une descendance et un pays. Plus tard, la promesse fut faite à David qu'un roi de sa lignée siégerait pour toujours sur son trône. Et par la suite, les prophètes ont annoncé la restauration de la nation d'Israël. Tout ceci lu littéralement implique que ces promesses ne se sont jamais complètement réalisées dans l'histoire du peuple d'Israël jusqu'ici. Elles le seront donc dans le Millénium, car Dieu demeure fidèle à son alliance. L'exégèse dispensationaliste aboutit donc assez logiquement à une distinction entre Israël d'une part, dont les promesses qui relèvent de l'Ancien Testament restent encore à accomplir, et l'Eglise du

²² G.D. Beckwith, *op. cit.*, p. 51.

²³ « This need for a time when Christ will be glorified within history is central to premillennialism. [...] a millenium is needed not only for the historical display of the glory of Christ, but also for the completion of his messianic salvation » in Robert L. Saucy, *The Case for Progressive Dispensationalism*, Zondervan Publishing House, 1993, p. 290-291 (soulignement rajouté).

²⁴ Charles C. Ryrie, *op. cit.*, p. 45.

Nouveau Testament d'autre part, le peuple spirituel de Dieu dont le destin est différent²⁵.

Dans le schéma dispensationaliste, Israël est dépositaire des promesses terrestres de l'Ancien Testament et l'Eglise possède les promesses célestes du Nouveau Testament. Pendant l'actuelle dispensation de la grâce (qui représente le temps de l'Eglise), les promesses concernant Israël sont en sommeil à cause du fait que les juifs ont rejeté leur Messie. Mais, lorsque celui-ci reviendra, le temps de l'Eglise cessera, les chrétiens seront enlevés aux cieux (promesse céleste) et Israël sera rétabli et entrera dans son héritage, c'est-à-dire le royaume promis (promesse terrestre) : c'est le début de la dispensation du Millénium qui voit s'accomplir les promesses vétérotestamentaires restées en suspens. D'après cette conception, dans le dispensationalisme classique, l'Eglise est conçue en quelque sorte comme une parenthèse.

Deux entités, deux destins distincts, deux alliances, tout cela a conduit nombre de théologiens non-dispensationalistes à s'interroger sur la place du salut par la foi dans ce système. En effet, s'il y a deux alliances distinctes, y a-t-il donc deux chemins vers le salut ? Vigoureusement attaqué sur ce point, surtout dans ses débuts, le dispensationalisme a rapidement dû expliciter sa doctrine. Charles C. Ryrie montre lui-même que l'optique du dispensationalisme est davantage eschatologique dans son orientation que sotériologique, c'est-à-dire que la finalité de l'histoire n'est pas le salut en soi mais l'établissement du Royaume de Dieu dans le Millénium²⁶.

Le but ultime et fondamental de toute chose est la glorification de Dieu. Or, le salut (la rémission des péchés) accordé durant la dispensation de l'Eglise n'est qu'un des éléments qui contribuent à glorifier Dieu : la loi, le jugement et le Royaume y contribuent tout autant dans le plan divin²⁷. Par ailleurs, le dispensationalisme affirme que le salut, dans toutes les dispensations, est toujours par la foi en la grâce de Dieu. Ryrie résume la doctrine dispensationaliste du salut en quatre aspects²⁸ :

²⁵ Chafer écrit à ce sujet : « The dispensationalist believes that throughout the ages God is pursuing two distinct purposes: one related to the earth with earthly people and earthly objectives involved which is Judaism; while the other is related to heaven with heavenly people and heavenly objectives involved which is Christianity [...] », *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 17ss.

²⁷ *Ibid.*, p. 102.

²⁸ *Ibid.*, p. 123.

- La *base* (le fondement) du salut dans tous les âges est la mort de Christ.
- La *condition* du salut dans tous les âges est la foi.
- L'*objet* de la foi dans tous les âges est Dieu.
- Le *contenu* de la foi (la façon de croire) change dans les différentes dispensations.

La centralité d'Israël dans le dispensationalisme

Comme nous l'avons vu, la distinction entre Israël et l'Eglise est un point central du dispensationalisme. L'herméneutique et l'eschatologie dispensationaliste mériteraient chacune une étude plus approfondie que ce que nous avons brièvement exposé ci-dessus. Cependant, c'est ce principe de distinction qui retiendra plus particulièrement notre attention dans la suite de cette section car il est au cœur de ce qui fait l'originalité du dispensationalisme et sa portée théologique n'est pas négligeable et mérite d'être soulevée.

Le destin de l'Eglise : la descendance spirituelle d'Abraham

L'Eglise est le peuple spirituel de Dieu dans la dispensation de la grâce. C'est la croix et la résurrection qui marquent le début de cette nouvelle dispensation qui était prévue dans le plan de Dieu pour l'intégration des païens. C'est parce que les juifs ont rejeté le Messie qui leur annonçait le Royaume que le salut a pu être annoncé aux païens dans le cadre d'une nouvelle dispensation (voir l'épître aux Romains, chapitres 10 et 11). Or cela les prophètes ne l'avaient pas prédit. En effet, l'Eglise n'apparaît explicitement nulle part dans l'Ancien Testament selon les dispensationalistes. L'Eglise était donc un mystère que Dieu gardait caché pour le salut des païens et qu'il n'a révélé que dans la présente dispensation de grâce.

Dans la dispensation actuelle l'Eglise bénéficie d'un certain nombre de bénédictions : le pardon des péchés, la régénération, l'acceptation par Dieu, l'enseignement du Saint-Esprit²⁹. L'Eglise bénéficie aussi dans cet âge des prérogatives qui étaient celles d'Israël : témoigner du seul vrai Dieu au monde et être l'agent de son salut³⁰.

²⁹ Charles C. Ryrie & Homer Payne, *op. cit.*, p. 132.

³⁰ Robert L. Saucy, *op. cit.*, p. 207.

L'Eglise est la descendance spirituelle d'Abraham, la bénédiction des nations prévue dans la Genèse, et qui trouve son accomplissement dans le salut des païens. L'Eglise a donc un statut et une destinée particulière dans le plan de Dieu, mais est-elle l'expression du Royaume de Dieu promis et attendu³¹ ? Les dispensationalistes répondront non, en précisant que le Royaume est encore à venir dans la dispensation du Millénium et qu'il concerne les promesses faites à Israël. Charles C. Ryrie s'exprime ainsi à ce sujet : « Il est évident que les chrétiens sont appelés la descendance spirituelle d'Abraham, mais le Nouveau Testament ne dit nulle part qu'ils sont les héritiers des promesses nationales faites à la descendance physique »³². Il maintient au contraire que le Nouveau Testament fait une différence nette entre le terme « d'Israël » et celui « d'Eglise » comme deux réalités distinctes. De même, les juifs et les païens qui composent l'Eglise demeurent deux « lignées » distinctes³³.

En résumé, quatre arguments sont avancés par les dispensationalistes pour appuyer l'idée que l'Eglise est une communauté distincte et temporaire dans le plan de Dieu³⁴ :

- L'Eglise ne réalise en rien les promesses nationales faites à Israël.
- Les termes « Eglise » et « Israël » gardent leur sens propre dans le Nouveau Testament.
- L'Eglise est un mystère révélé seulement dans le Nouveau Testament.
- L'Eglise a commencé à la Pentecôte et sera enlevée avant le retour du Christ sur terre.

En ce qui concerne ce dernier point, rappelons que dans l'eschatologie dispensationaliste l'Eglise doit être enlevée au ciel avant la grande tribulation et le début du Millénium. Notons encore que cela implique un changement de ministère du Saint-Esprit. En effet, l'actuel ministère du Saint-Esprit répandu sur les croyants pour leur révéler Christ ne sera plus nécessaire lorsque le Millénium sera venu et que Christ sera présent dans son règne. Après l'enlèvement de l'Eglise, le Saint-Esprit reprendra donc le rôle et l'activité qu'il avait avant la Pentecôte.

³¹ Ryrie résume : « The question is whether the Church is recognized as a distinct purpose of God today, and whether or not a place is given for the literal fulfillment of the Davidic, earthly, and spiritual kingdom in the future millenium? », *ibid.*, p. 176.

³² Traduction personnelle d'après Ryrie, *ibid.*, p. 149.

³³ *Ibid.*, p. 140.

³⁴ D'après Charles C. Ryrie & Homer Payne, *op cit.*, p. 156.

L'Eglise est donc avant tout une assemblée spirituelle, et non une nation, ce qui fait que sa fonction ne peut pas être la même que celle d'Israël dans le plan de Dieu, telle est la conclusion du dispensationalisme. Selon une herméneutique littérale, il est impossible que les promesses nationales faites à Israël dans l'Ancien Testament soient réalisées dans l'Eglise qui n'est pas une entité nationale. De fait, d'après les dispensationalistes, c'est faire une erreur grossière d'exégèse que de réinterpréter les prophéties de l'Ancien Testament concernant Israël en les appliquant à l'Eglise du Nouveau Testament.

Le destin d'Israël : la descendance physique d'Abraham

Israël est la descendance physique d'Abraham selon la promesse pour former une entité nationale. Israël est le peuple élu de Dieu auquel ont été faites les promesses d'une terre et d'un royaume. Telles sont les données centrales qui fondent l'approche dispensationaliste du destin d'Israël. Le raisonnement est le suivant³⁵ :

- Dieu a promis à Israël une terre et un royaume (sans conditions).
- Cette promesse n'a jamais été pleinement réalisée jusqu'ici dans l'histoire d'Israël.
- On doit donc s'attendre à ce que cela arrive dans le futur (dans le Millénium) car Dieu est fidèle.

Quand et comment cela doit-il avoir lieu ? L'eschatologie dispensationaliste tente de donner des réponses. Ainsi, Beckwith³⁶ décrit de la façon suivante le plan de Dieu pour le peuple juif :

- Les juifs n'ont pas cru en Jésus-Christ, le Messie qui annonçait le Royaume. En conséquence du jugement de Dieu pour cette dispensation, les juifs furent dispersés et le temple détruit.
- A l'avenir, les juifs doivent revenir sur leur terre promise en tant qu'inconvertis.
- Ils se convertiront quand Dieu fera avec eux une « nouvelle alliance »³⁷ dans leur cœur.
- Alors, les juifs accepteront Jésus comme leur Messie lors de son retour pour le Millénium.

³⁵ Voir les articles de Ronald W. Pierce, « Covenant Conditionality and a Future for Israël », *Journal of the Evangelical Theology Society*, vol. 37, N° 1, 1994, pp. 27-38 ; et l'article de Mark W. Karlberg, « Israel and the Eschaton », *Westminster Theological Journal*, vol. 52, N° 1, pp. 117-130.

³⁶ G.D. Beckwith, *op. cit.*, p. 50 ss.

³⁷ *Ibid.*, p. 51.

Beckwith s'appuie sur Deutéronome 30 pour exposer sa vision du plan de retour des juifs et du devenir d'Israël selon le programme de Dieu :

1. Dispersion pour désobéissance.
2. Repentance pendant le temps de dispersion.
3. Retour au Seigneur.
4. Restauration d'Israël sur sa terre.
5. Conversion nationale.
6. Jugement des oppresseurs d'Israël.
7. Prospérité nationale.

Beckwith élaborait son schéma en 1942. Or, seulement six ans plus tard était créé l'Etat d'Israël (en mai 1948) et de nombreux juifs commencèrent à faire leur *Aliyah*. Dès lors, et sans chercher plus loin, les thèses dispensationalistes ont considérablement gagné en crédit et se sont popularisées (surtout aux Etats-Unis) chez des auteurs qui ne se réclamaient pas forcément du dispensationalisme. C'est le cas, très probablement, de l'auteur que nous citons en introduction. Si Steve Lightle ne parle jamais d'une dispensation quelconque, ses propos sont d'une étonnante proximité avec ceux de Beckwith quarante ans plus tôt. Il dit, par exemple, que « le plan de Dieu est de ramener les juifs en Israël parce qu'Il veut leur donner le salut ». Le retour au pays est aussi envisagé comme préalable à la conclusion d'une nouvelle alliance entre le Seigneur et son peuple. Ce retour s'accompagnera d'une purification du pays et d'un progrès sans précédent de l'Evangile. Lightle écrit : « Le Seigneur est sanctifié par les juifs quand ils retournent en Israël. Et quand ils rentreront et recevront *leur salut*, Dieu laissera le salut entrer de façon extraordinaire dans les nations qu'ils quitteront ». Et ailleurs, il affirme : « J'attends le jour où Jésus donnera la puissance aux juifs et ils s'assureront que tous les horribles pouvoirs démoniaques dans le pays d'Israël soient totalement détruits [...] »³⁸.

Force est de constater, nous semble-t-il, que ces thèses sont devenues un lieu commun et que beaucoup de chrétiens (américains, mais pas seulement) y adhèrent. Il est évident et de bon aloi de considérer que Dieu est effectivement en train d'accomplir ses promesses faites à Israël. C'est la réalisation des prophéties et le signe que la fin

³⁸ D'après Steve Lightle, *op. cit.*, les trois citations sont respectivement tirées des pp. 201, 224 et 212. L'auteur donne, en fin d'ouvrage, les raisons pour lesquels Dieu ramène les juifs en Israël, sur la base des prophéties de l'Ancien Testament, et en particulier celles d'Ezéchiël et de Jérémie. Sa lecture, son approche et ses conclusions sont très proches des schémas dispensationalistes tels que nous les avons évoqués plus haut. Voir en particulier p. 227.

des temps, le Millénium, est proche. Comment, dans ce contexte, ne pas considérer comme incrédule celui qui mettrait en doute cet accomplissement ? Comment remettre en question ce retour des juifs en terre d'Israël sans être immédiatement soupçonné d'antisémitisme larvé ? Il est devenu inconvenant de penser autrement...³⁹

Au début des années 1980, Charles C. Ryrie écrivait que « le mouvement sioniste et la fondation de l'Etat hébreu, s'ils ne constituent pas en eux-mêmes l'accomplissement de l'alliance d'Abraham, sont des événements d'une portée considérable qui donnent déjà des indications concrètes sur les intentions de Dieu »⁴⁰. Depuis ses origines le dispensationalisme manifeste, dans sa mise en valeur du peuple élu, une certaine affinité avec les revendications nationales du sionisme qu'il côtoyait dès la fin du 19^e siècle⁴¹. Le Millénium envisagé par le dispensationalisme est en effet essentiellement juif et caractérisé par la domination d'Israël sur les autres nations⁴². Très logiquement, la pensée dispensationaliste conduit aujourd'hui nombre de chrétiens à soutenir l'Etat d'Israël sur le plan politique et religieux, et à soutenir l'*Aliyah* des juifs de la diaspora⁴³.

On le voit donc, un modèle théologique n'est jamais tout à fait neutre et entraîne nécessairement des implications politiques, sociale et surtout ecclésiologiques. Vivre l'Eglise comme une institution temporaire dans l'attente d'un règne à venir qui s'inscrit dans les promesses faites à l'Israël nationale dans l'Ancien Testament n'a certainement pas la même portée que de considérer que l'Eglise est l'accomplissement de ce même royaume avec ses promesses dès maintenant (comme c'est le cas dans la théologie du « millénium réalisé » de Jay Adams).

³⁹ Steve Lightle est catégorique à ce sujet : « Ceux qui ne se tiennent pas aux côtés de Jérusalem et des juifs et qui ne les bénissent pas seront détruits par Dieu », *ibid.*, p. 237.

⁴⁰ Charles C. Ryrie & Homer Payne, *op. cit.*, p. 91.

⁴¹ Oswald T. Allis, *op. cit.*, p. 219. Voir aussi l'article intéressant de Gerald Bray à ce sujet : « Les promesses faites à Abraham et la destinée d'Israël », *European Journal of Theology (EJT)*, N° II, 2, 1993, pp. 163-173.

⁴² Notons ici qu'il serait certainement intéressant de comparer sur ce point le dispensationalisme avec les conceptions eschatologiques et messianiques des juifs de l'époque du Second Temple qui envisageaient aussi une domination d'Israël sur les nations, notamment dans les apocalypses intertestamentaires.

⁴³ Outre l'exemple de Steve Lightle qui a aidé les juifs de l'ex-URSS à revenir en Israël, citons aussi celui très concret de l'Ambassade Chrétienne de Jérusalem dont la raison d'être est justement ce soutien de l'Etat hébreu. L'ambassade se revendique expressément d'un « sionisme chrétien ».

Le rôle d'Israël dans le dispensationalisme progressif

Le dispensationalisme, en tant qu'approche théologique, a déjà plus d'un siècle d'existence. Il a été beaucoup critiqué, poussant certains à durcir leur position dans des extrêmes, d'autres à nuancer leurs affirmations. C'est ainsi que le dispensationalisme s'est construit, dans un contexte polémique et conflictuel. Cependant, depuis le début des années 1990, le dispensationalisme connaît en son sein une nouvelle mouvance plus consensuelle qui trouve même des sympathisants dans les théologies adverses. Ce mouvement est qualifié de « dispensationalisme progressif ». Nous allons donc essayer de voir quelles en sont les spécificités et les nouveautés avant d'aborder la façon dont ce néodispensationalisme envisage le rôle eschatologique d'Israël.

* Le néodispensationalisme ou « dispensationalisme progressif »

Le dispensationalisme progressif se place d'emblée sous le signe de la conciliation et du dialogue entre les théologies d'orientations divergentes. Vern S. Poythress (un tenant de la théologie de l'alliance) reconnaît ce changement de ton et milite lui-même en faveur d'une compréhension mutuelle⁴⁴. Le dispensationalisme progressif cherche à sortir de certaines ornières théologiques dans lesquelles le dispensationalisme classique s'était enfoncé.

A l'heure des mises au point, Darrel L. Bock essaye de tirer les points positifs et les limites du système⁴⁵. Le dispensationalisme a, selon lui, plusieurs avantages : il ose affronter sérieusement les questions prophétiques et eschatologiques et proposer un modèle ; il tente de mettre en place une interprétation holistique de l'Écriture ; il insiste sur la grâce de Dieu manifestée aussi dans la fidélité envers Israël. Cependant, Bock souligne que la manière d'approcher la révélation biblique avec les outils du dispensationalisme doit être raisonnable et responsable, et il critique clairement la tendance qui consisterait à faire du dispensationalisme un moyen de prédire l'avenir comme une boule de cristal. Il conclut son article en insistant sur le fait que le dispensationalisme, comme tout autre système théologique, doit être considéré pour ce qu'il est, c'est-à-dire comme une tradition d'inter-

⁴⁴ Vern S. Poythress, *Understanding Dispensationalists*, P. & R. Publishing, 1994.

⁴⁵ Darrel L. Bock, « Why I am a dispensationalist with a small d », *Journal of the Evangelical Theology Society*, vol. 41, N° 3, 1998, pp. 383-396.

prétation dont l'importance sera toujours secondaire par rapport à la foi commune en Christ⁴⁶.

Robert Saucy, dans son ouvrage consacré à la défense du dispensationalisme progressif⁴⁷, met à jour le débat en montrant en quoi le dispensationalisme a progressé. Un certain nombre de points controversés ont été réglés, notamment :

- La question du Sermon sur la Montagne qui, dans le dispensationalisme classique, était sensé ne pas concerner l'Eglise mais seulement Israël.
- Les distinctions de vocabulaire jugées arbitraires (Royaume de Dieu et Royaume des Cieux ; la fiancée de l'Agneau et l'épouse-Israël ; etc.).
- Le rapport entre la loi et la foi (dans chaque dispensation, le salut est par la foi, c'est son contenu qui change en fonction de la dispensation, la loi en elle-même n'étant pas un moyen de salut).

Mais ces points sont, somme toute, assez secondaires. Comme le montre Venema⁴⁸, le néodispensationalisme a aussi évolué sur des questions plus fondamentales comme par exemple :

- La distinction des prophéties de l'Ancien Testament et leur accomplissement dans le Nouveau Testament. Le néodispensationalisme admet une réalisation par étapes ou même « multiple » des prophéties (une même prophétie pouvant désigner plusieurs événements historiques du même type).
- L'idée que l'Eglise n'est qu'une parenthèse. Le néodispensationalisme met davantage l'accent sur la continuité du plan de salut que sur la séparation étanche entre les dispensations⁴⁹.
- La séparation radicale entre l'Eglise et Israël comme deux peuples ayant deux destins distincts dans le plan de la rédemption. Le néodispensationalisme insiste sur le fait qu'il n'y a au final qu'un seul peuple de Dieu composé de juifs et de païens⁵⁰.

Ces évolutions sont presque comme des révolutions, surtout en ce qui concerne le statut de l'Eglise et son rapport à Israël. Chez

⁴⁶ *Ibid.*, p. 396.

⁴⁷ Robert L. Saucy, *op. cit.*

⁴⁸ C.P. Venema, *op. cit.*

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 217-218.

⁵⁰ Robert L. Saucy, *op. cit.*, p. 187.

les non-dispensionalistes, l'Eglise est considérée comme étant la continuation naturelle d'Israël. Chez les dispensationalistes classiques, les deux sont clairement distincts. Quant aux néodispensationalistes, ils conçoivent à la fois une distinction de nature ethnique et une unité dans le plan rédempteur de Dieu.

Ainsi, Dieu a un seul peuple, mais en deux parties : les juifs et les païens, distincts par leur origine mais unis spirituellement dans leur relation à Dieu⁵¹.

* L'importance eschatologique d'Israël

Si juifs et païens sont appelés à former finalement un seul peuple de Dieu, la distinction entre l'Eglise et Israël a-t-elle encore lieu d'être ? Pour le dispensationalisme classique, comme pour sa version progressive, la question ne se pose pas vraiment, car l'Eglise et Israël n'ont ni la même origine, ni la même vocation. Israël demeure une entité de nature différente de l'Eglise car elle est une nation. Et Dieu a un destin particulier pour cette nation. A ce sujet, le néodispensationalisme a contribué à approfondir la réflexion sur le rôle eschatologique d'Israël dans le plan divin.

Robert Saucy pose lui-même cette question⁵² : à quoi servent la restauration et l'élévation d'Israël parmi les nations dans l'histoire du salut ? Il y répond en montrant qu'Israël est le peuple élu et qu'il bénéficie de ce fait d'un statut unique dans l'histoire du salut. Israël a été choisi par Dieu pour avoir avec lui une relation particulière de proximité par rapport aux autres peuples et pour servir de témoin de la sainteté de Dieu auprès de ces peuples. Saucy écrit « qu'à la base de l'identité d'Israël se trouvait cette relation unique avec Dieu qui reposait sur son élection » et que « selon les prophètes, cette distinction en rapport avec l'élection d'Israël était destinée à donner à cette nation une certaine prédominance sur les autres nations du monde dans les temps eschatologiques. Israël et la ville de Jérusalem devaient avoir une place centrale dans le royaume messianique »⁵³. Ces événements attendent encore d'être réalisés dans le Millénium.

A la question : pourquoi les Evangiles et l'apôtre Paul dans ses épîtres (Romains 9–11 en particulier), ne disent-ils rien d'explicite et de précis au sujet de la restauration future d'Israël, les néodispensationalistes répliquent que rien dans le Nouveau Testament n'infirme ni ne contredit l'idée d'une restauration terrestre d'Israël. Ce silence

⁵¹ *Ibid.*, p. 200.

⁵² *Ibid.*, p. 299.

⁵³ Traduction personnelle d'après Robert L. Saucy, *op. cit.*, pp. 299-300.

du Nouveau Testament est interprété comme un renvoi implicite aux prophéties de l'Ancien Testament, le propos central de l'Evangile étant d'enseigner le salut présent par la foi en Christ.

Une fois Israël restauré, quel sera son rôle ? Ce sera un sacerdoce royal répondant en substance les néodispensationalistes. Israël sera une nation de prêtres-rois qui aura pour tâche de servir Dieu et de manifester sa sainteté au monde. Saucy présente la nature de la distinction honorifique d'Israël ainsi : « La distinction d'Israël pour le service n'implique pas seulement certains privilèges et certaines responsabilités mais aussi une place d'honneur et de prééminence parmi les nations du monde ». Et il précise plus loin que « [...] loin d'être opposée à l'universalisme du salut de Dieu, la distinction d'Israël et son exaltation servent à promouvoir le salut des nations »⁵⁴. Israël est donc le serviteur de l'Eternel pour toutes les nations. Alors, les nations verront à travers Israël la gloire et le salut de Dieu comme jamais. Les structures socioéconomiques et politiques seront changées, la paix et la prospérité seront de mise et tout cela traduira la justice de Dieu⁵⁵.

Robert Saucy argumente son point de vue sur le futur rôle d'Israël à partir de deux suggestions⁵⁶ :

1. « L'offre présente de salut n'atteint pas complètement l'objectif du salut messianique promis par les prophètes ».
2. « La plénitude de ce salut s'explique mieux si elle s'accomplit au travers de la médiation de la nation d'Israël, en accord avec les prophètes ».

Israël, en tant que nation, est appelée, d'après Saucy, à être « le canal de la révélation » et à exercer le ministère de « la médiation du salut » au monde. Voilà finalement pourquoi la nation d'Israël est si importante dans la théologie dispensationaliste développée ici.

Dans son étude, Vern Poythress souligne néanmoins une difficulté qui découle de ce rôle prépondérant accordé à Israël dans l'eschatologie dispensationaliste. Il l'exprime à peu près ainsi : étant donné l'honneur dont bénéficie le peuple juif (sacerdoce royal) et la place prépondérante qu'occupe la nation d'Israël (médiatrice de Dieu) dans la dispensation à venir (le règne du Millénium), pourquoi un chrétien zélé d'origine païenne ne se ferait-il pas circoncire pour béné-

⁵⁴ *Idem*, pp. 303-304.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 319.

⁵⁶ Traduction personnelle, *ibid.*, p. 311.

ficier lui aussi de ces privilèges⁵⁷ ? Une telle conception serait tout à fait contraire à toute l'argumentation de l'apôtre Paul dans l'épître aux Galates, et en particulier au chapitre trois où Paul affirme qu'il n'y a plus ni juifs ni grecs. Vern Poythress note qu'aucun dispensationaliste n'a encore pu répondre à ce dilemme de façon vraiment satisfaisante. Il en conclut que ce chapitre trois de l'épître aux Galates est le grain de sable dans le rouage du dispensationalisme progressif sur ce point⁵⁸.

Remarque conclusive : le dispensationalisme est-il vraiment christocentrique ?

Ainsi, il apparaît que le dispensationalisme est un système théologique complet et cohérent, complexe et structuré, avec une herméneutique alternative, une eschatologie attrayante et une bonne dose d'originalité propre à alimenter les incessants débats des théologiens⁵⁹. La qualité de ce système fait qu'il ne peut pas être facilement réfuté ni rejeté d'un revers de la main. Henri Blocher admet que « le dispensationalisme se recommande par son grand respect de l'autorité scripturaire et la netteté de son architecture »⁶⁰.

Le dispensationalisme classique a eu un impact non négligeable depuis la fin du 19^e siècle et son empreinte marque encore de nombreux chrétiens. Pourtant, avec le développement récent du dispensationalisme progressif, le dispensationalisme classique semble être en perte de vitesse, d'après le constat de Venema⁶¹. La tendance qui se dessine, selon Poythress, au regard des évolutions apportées par le néodispensationalisme est un retour à une eschatologie de type prémillénariste historique qui envisage un seul peuple de Dieu. Or, cette conception va à l'encontre du principe fondamental de distinction entre Israël et l'Eglise dans le dispensationalisme classique.

En effet, le néodispensationalisme envisage que dans l'éternité Dieu aura un seul peuple composé de juifs et de païens spirituellement unis dans la diversité. Mais entretemps, Israël en tant que nation et les juifs en tant que peuple élu doivent jouer un rôle prépondérant dans le Millénium à venir et cela pour la bénédiction de

⁵⁷ Vern S. Poythress, *op. cit.*, p. 136.

⁵⁸ *Ibid.* Lire tout particulièrement le déroulement de son raisonnement dans la note de bas de page N° 6, p. 136.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 52.

⁶⁰ Henri Blocher, *op. cit.*, p. 123.

⁶¹ C.P. Venema, *op. cit.*, p. 218.

tous les peuples de la terre⁶². Israël sera alors le médiateur de Dieu sur la terre, c'est le but du Millénium et l'étape ultime de l'histoire du salut. C'est pour cette raison qu'Israël est central dans la théologie dispensationaliste.

Jon Zens pose cette question pertinente⁶³ : en fin de compte, le dispensationalisme est-il christocentrique ou israélocentrique ? A cette question nous aimerions rajouter celle-ci : une herméneutique littéraliste, de type dispensationaliste en l'occurrence, peut-elle vraiment conduire à une théologie véritablement christocentrique ? Les auteurs néotestamentaires parlent eux-mêmes de la révélation vétérotestamentaire comme d'une « ombre » des réalités révélées en Jésus-Christ⁶⁴. Jonathan Jack fait cette remarque importante⁶⁵ :

« L'exégèse de l'Ancien Testament faite par les apôtres dans le Nouveau Testament est christocentrique. [...] Toute l'histoire d'Israël dans l'Ancien Testament tend vers le Christ, et tout l'avenir du peuple de Dieu part de lui. [...] En attribuant certaines prophéties vétérotestamentaires à l'Etat moderne d'Israël plutôt qu'à Jésus-Christ, le dispensationalisme ne peut que réduire l'importance de la croix et de la résurrection. »

Dans le même sens, mais plus radical encore, Stephen Sizer reproche à la lecture sioniste chrétienne, inspirée du dispensationalisme, d'appliquer les prophéties de l'Ancien Testament directement à notre situation présente comme si le Nouveau Testament n'avait jamais été écrit⁶⁶. Il reproche aussi à ce système de ne pas lire l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau Testament, ce qui est pourtant

⁶² Robert L. Saucy, *op. cit.*, p. 305. Un livre comme celui de Steve Lightle confirme le fait que ces idées se généralisent hors du champ dispensationaliste à proprement parler.

⁶³ Jon Zens, *op. cit.*, p. 28.

⁶⁴ L'apôtre Paul, dans l'épître aux Colossiens, écrit à propos des prescriptions de l'Ancien Testament que « tout cela n'est que l'ombre des choses à venir, mais la réalité est en Christ » (Col 2,17). Dans l'épître aux Hébreux, il est aussi écrit que : « La loi, en effet, possède une ombre des biens à venir et non pas l'exacte représentation des réalités » (He 10,1) et un peu plus tôt, dans la même épître, nous lisons : « Mais maintenant, le Christ a obtenu un ministère d'autant supérieur qu'il est médiateur d'une alliance meilleure, fondées sur de meilleures promesses » (He 8,6). Citations d'après la Bible Segond 1910.

⁶⁵ Jonathan Jack, *L'Etat moderne d'Israël, fruit de la prophétie biblique ? Une analyse du sionisme et du dispensationalisme à la lumière de la révélation biblique*, mémoire soutenu à la Faculté Libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence, 1982.

⁶⁶ Stephen Sizer, « Christian Zionism », *Churchman* N° 115, 2001.

l'un des principes de base d'une herméneutique proprement chrétienne. Sizer conclut avec cette question : « Quelle différence la venue de Jésus-Christ fait-elle par rapport aux espoirs et aux attentes traditionnelles des juifs [...] ? »⁶⁷. En fin de compte, ce qui est reproché à l'interprétation dispensationaliste, c'est de minimiser l'importance de la première venue du Christ et de sa mort rédemptrice sur la croix pour le salut des juifs et des non-juifs de la même façon⁶⁸. En effet, c'est comme si tout l'accent était mis sur la seconde et imminente venue du Christ, au point d'occulter la première. Le dispensationalisme semble se focaliser davantage sur l'eschatologie et l'avènement du Millénium que sur la centralité du rôle présent de Jésus-Christ, par l'Esprit, dans l'Eglise.



⁶⁷ Stephen Sizer, « An Alternative Theology of the Holy Land: a Critique of Christian Zionism », *Churchman* N° 113, 1999, pp. 145-146.

⁶⁸ « Car il n'y a pas de distinction : tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu ; et ils sont gratuitement justifiés par sa grâce, par le moyen de la rédemption qui est dans le Christ-Jésus » (Rm 3,23-24, Bible Segond 1910).

Judaïsme et protestantisme évangélique

par Alain Nisus,

*professeur de
théologie systéma-
tique à la Faculté
Libre de Théologie
Évangélique de
Vaux-sur-Seine*

Introduction

« Quelles sont les visions de l'aile évangélique dans son rapport avec le judaïsme et Israël, en particulier sur les questions relatives à la terre, à la mission, au Messie ? ». Tel est le mandat précis assigné à cette contribution. Sa visée sera de mettre au jour les nuances ou les différences qui caractérisent la théologie protestante dans sa grande diversité sur la question du rapport avec le judaïsme.

Il est évident que les évangéliques partagent nombre de questionnements et convictions exprimés dans le texte de la Communion ecclésiale de Luenberg, « Eglise et Israël ». Cependant, pour ne pas répéter ce qui est acquis d'une part et, d'autre part répondre au mandat confié, la suite du texte précisera plutôt certains accents évangéliques et soulignera les quelques divergences qui subsistent entre les évangéliques et d'autres courants du protestantisme.

Tout comme les autres protestants, les évangéliques n'ont pas de magistère. Divers courants, opinions, schémas théologiques trouvent donc place au sein du monde évangélique. Cependant, malgré leur très grande diversité, une déclaration, « L'Évangile et le peuple juif », rallie les suffrages d'une portion non négligeable d'évangéliques. Cette déclaration est le fruit d'un colloque tenu à Willowbank (aux Bermudes) les 26-29 avril 1989. Il s'est tenu sous les auspices de l'Alliance Évangélique Universelle et du Comité de Lausanne pour l'Évangélisation du Monde, deux instances représentatives de la communauté évangélique mondiale. Bien qu'il date d'une vingtaine d'années, la déclaration de Willowbank demeure un texte de référence. Vingt ans après, un document a été élaboré conjointement par

la commission théologique de l'Alliance Evangélique Mondiale et le mouvement « Juifs pour Jésus ». Il porte le titre de « Déclaration de Berlin sur l'unicité du Christ et l'évangélisation du peuple juif en Europe d'aujourd'hui ». Ce dernier texte comporte quelques accentuations particulières, mais n'apporte pas d'éléments nouveaux décisifs par rapport à la déclaration de Willowbank.

Il peut donc être judicieux de partir de la déclaration de Willowbank afin de cerner les problématiques spécifiques aux évangéliques. Dans un premier temps, on mettra en lumière sa théologie et on relèvera les accents le distinguant d'avec le texte « Eglise et Israël ». Dans un second temps, on précisera certaines positions particulières existant au sein du mouvement évangélique sur les relations entre Israël et l'Eglise.

I) La théologie de la déclaration de Willowbank

1) Contexte historique de la déclaration

Le colloque de Willowbank a rassemblé 12 théologiens et n'a duré que 4 jours. Après des présentations d'exposés suivis de débats, les participants se sont attelés à la rédaction d'une déclaration dont l'auteur principal est l'anglican James I. Packer. La déclaration n'est pas un exposé théologique aussi bien articulé que « Eglise et Israël ». Il se contente d'énoncer certaines thèses sous forme d'affirmations et de démentis. On pourrait, certes, émettre quelques réserves à l'égard d'une telle présentation : on préférerait une étude doctrinale comportant un argumentaire théologique cohérent plutôt qu'un énoncé de thèses ; cependant il est possible de mettre en valeur les soubassements théologiques de la déclaration¹.

La déclaration de Willowbank s'articule autour de cinq grandes parties. La première a pour titre « L'exigence de l'Evangile » ; elle entend affirmer l'unique médiation de Jésus-Christ. La seconde, « L'Eglise, juifs et non-juifs », défend une option ecclésiologique précise : selon le Nouveau Testament, l'Eglise est formée de juifs qui confessent Jésus comme le Messie et de non-juifs qui ont été agrégés à cet ensemble par cette même confession. La troisième section, « Le plan de Dieu pour le peuple juif », soutient la thèse selon laquelle le peuple juif garde un rôle persistant dans le plan de Dieu, en vertu de l'élection. La quatrième, « L'Evangélisation et le peuple juif »,

¹ Cf. Henri Blocher, « La déclaration de Willowbank et sa pertinence aujourd'hui », *Théologie évangélique* 2/1, 2003, pp. 3-20.

affirme la nécessité non seulement du dialogue avec le judaïsme, mais encore de l'annonce de l'Évangile au peuple juif dans le respect et l'amour. Finalement, la cinquième partie, « Les relations entre juifs et chrétiens » s'intéresse aux formes de collaboration possibles entre juifs et chrétiens.

Ne pouvant tout traiter, on se limitera à la manière dont la déclaration de Willowbank comprend l'identité juive en rapport avec la foi en Jésus.

2) Identité juive et foi en Jésus

Le colloque de Willowbank s'est tenu pour répondre à un vœu de ceux qui s'autodésignent comme des « Juifs messianiques »², c'est-à-dire des juifs qui confessent Jésus comme le Messie. Ces juifs subissaient des pressions hostiles, tant de la part de juifs que de chrétiens, à cause de leur engagement très actif dans l'annonce de l'Évangile à la communauté juive ; engagement souvent taxé de prosélytisme. Ils ont alors voulu que les chrétiens évangéliques non-juifs, dont ils sont proches quant à la sensibilité et la théologie, les soutiennent et vérifient la justesse de leur façon de témoigner de l'Évangile à leurs frères juifs.

Les juifs messianiques constituent, certes, une minorité au sein du peuple juif, mais ils existent néanmoins ; on ne peut donc faire l'économie de penser théologiquement leur existence. Le document de la communion ecclésiale de Leuenberg « Eglise et Israël » constate : « La question du sens à reconnaître aux Juifs qui confessent Jésus-Christ, en particulier à ceux qui, en tant que chrétiens, se sentent toujours liés à leur origine et à leur tradition juives, *est rarement posée*. Cela tient aussi à la reconnaissance du danger de mettre en jeu la confiance qui grandit dans la rencontre entre Juifs et chrétiens » (I, 2.5, *nous soulignons*). Le luthérien Wolfhart Pannenberg, l'un des plus grands théologiens systématiques protestants d'aujourd'hui, adresse l'interpellation suivante aux théologiens chrétiens : « Les 'juifs messianiques' sont décidés à rester juifs tout en professant que Jésus est le Messie. Tôt ou tard le dialogue judéo-chrétien devra prendre en considération ce fait... »³.

² Pour une bonne introduction à ce mouvement sous l'angle théologique, on consultera : Richard Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology. A Constructive Approach*, Milton Keynes, Paternoster, 2009.

³ Dans Carl E. Braaten et Robert J. Jenson, éd., *Jews and Christians. People of God*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003, p. 187.

On constate qu'il peut y avoir deux soucis, probablement tous deux légitimes, mais qui ne cohabitent pas sans tension : d'un côté, chercher à nouer des relations de confiance avec les Juifs et, pour ce faire, éviter d'aborder certaines questions risquant de briser d'emblée la relation qui se noue ; d'un autre côté, se solidariser avec ces quelques juifs qui reconnaissent en Jésus le Messie et qui veulent témoigner de leur espérance à leurs frères juifs.

Les juifs messianiques posent, avec d'autres et à leur manière, la question de l'identité juive et attestent qu'il ne faut pas confondre judaïté (ou judéité) et adhésion au judaïsme rabbinique. En effet, pour certains Juifs, « il n'est possible d'aucune manière d'affirmer sa foi dans la religion à laquelle on a adhéré tout en restant attaché au judaïsme »⁴. D'autres ne partagent pas ce point de vue, arguant que le judaïsme comporte aussi des dimensions sociale et culturelle ; c'est une vision de l'homme, du monde, de l'histoire⁵. Des millions de juifs n'ont, en effet, aucune part à la *foi* judaïque. Armand et Eliette Abécassis, par exemple, affirment que « le judaïsme n'est pas une entité monolithique. Il s'est exprimé au fil des siècles d'une façon polymorphe, variée, contradictoire, différente, ouverte. Un Juif peut exprimer et vivre sa judéité de diverses manières. Il faut arrêter de considérer le judaïsme uniquement comme une religion. Il y a des Juifs qui n'étaient pas religieux, ni pratiquants, qui n'ont jamais mis les pieds dans une synagogue, qui ne mangeaient pas casher, mais dont on ne peut pas nier leur apport extraordinaire à l'histoire et à la tradition juives »⁶.

Les juifs messianiques, de leur côté, s'estiment juifs culturellement, socialement et aussi religieusement. Cette posture ne se vit pas sans souffrance : « Nous reconnaissons que notre foi en Yechoua est perçue par beaucoup comme un péril menaçant l'identité juive et la survie des Juifs. Cependant, nous croyons que pour l'essentiel, l'identité juive est inséparable d'un plan divin et d'une vocation divine qui ne s'accomplissent qu'en Yechoua : être réconciliés avec Dieu et être une lumière pour les nations afin de le glorifier. Aussi rejetons-

⁴ René Samuel Sirat, « Le souvenir du Cardinal », *Information juive*, janvier 2008, p. 17.

⁵ Le document « Eglise et Israël » reconnaît cette complexité : « On n'a [...] pas le droit de négliger le fait que même des femmes et des hommes non religieux sont juifs. Pour eux, appartenir au peuple d'Israël ne signifie pas appartenir au 'peuple de Dieu'. Il convient donc de respecter la diversité qui existe au sein de la compréhension qu'Israël a de lui-même » (II, 3.1.1).

⁶ *Le livre des Passeurs. De la Bible à Philip Roth, trois mille ans de littérature juive*, Paris, Robert Laffont, 2007.

nous cette idée courante selon laquelle les Juifs qui croient en Jésus cessent d'être juifs »⁷. Les juifs messianiques (et les chrétiens évangéliques) sont sensibles à la préoccupation du judaïsme pour sa survie ; ils comprennent le rejet radical par les Juifs de toute annonce de l'Évangile (comprise comme « prosélytisme »). Mais selon la perspective des juifs messianiques (et des chrétiens évangéliques), un juif qui reconnaît en Jésus le Messie n'abandonne pas sa famille pour appartenir à un nouveau peuple. Au contraire, la conversion à Jésus est pour eux, la réelle *teshuvá* biblique. Ainsi, tout comme feu le cardinal Lustiger, la déclaration de Willowbank considère qu'en embrassant la foi en Jésus, le juif ne renie pas sa judaïté, mais l'accomplit (II, 9). De sorte qu'il n'y a ni « inconséquence », ni « imposture » pour des « chrétiens juifs à se considérer comme juifs 'messianiques', 'achevés' ou 'accomplis' » (II.11).

« Accomplissement » est d'ailleurs l'un des maîtres mots de l'épître aux Hébreux pour décrire la relation liant la première et la nouvelle alliance. L'auteur, d'origine juive lui-même, considère que la loi et le culte anciens étaient incapables de « mener à l'accomplissement » (7,19) ; car ils ne pouvaient se prévaloir que de réalisations partielles n'atteignant pas véritablement la « conscience » (9,9). En revanche, Jésus le grand prêtre nouveau, par l'offrande de lui-même, « a mené pour toujours à l'accomplissement ceux qui sont sanctifiés » (10,14). Grâce à l'œuvre du Christ, les hommes de foi de l'ancienne alliance « arrivent à l'accomplissement », dans la compagnie de ceux qui confessent la foi en Jésus (11,40)⁸.

Le texte « Église et Israël »⁹ relève à juste titre que l'on trouve dans l'épître aux Hébreux la conception selon laquelle la « première alliance » d'Israël doit être comprise comme une réalité « dépassée » par l'événement Christ (He 8,6-13). Il faut cependant, comme le fait Samuel Bénétreau, signaler la grande diversité de nuances que peut revêtir la notion de « dépassement ». En effet, lorsque l'on dépasse une voiture sur la route, on la laisse derrière soi et on ne la revoit plus. Mais il y a d'autres types de dépassement, par exemple le dépassement-prolongement, et même, le dépassement-enrichissement. C'est ce dernier schéma qui convient le mieux à l'épître, dont l'un des mots clés est *meilleur* : une meilleure espérance (7,19), une meilleure alliance

⁷ « L'Évangélisation des juifs à la veille du troisième millénaire », Déclaration de New York du Comité de Lausanne pour le peuple juif, août 1999, comme cité par J.-P. Rempp, *Israël. Peuple, Foi et Terre*, Charols, Excelsis, 2010, pp. 38s.

⁸ Voir S. Bénétreau, « Évangile et judaïté : l'apport de l'épître aux Hébreux », *Fac-réflexion* 13, 1989, p. 20.

⁹ (I, 3.7).

(7,22), de meilleures promesses (8,6), de meilleurs sacrifices (9,23), une meilleure patrie (11,16)¹⁰.

L'idée de l'accomplissement de la foi d'Israël dans l'Évangile ne s'accepte pas facilement ; ce qui rend le dialogue juifs-chrétiens difficile. Klauspeter Blaser a rappelé les trois revendications que le judaïsme contemporain fait valoir, dans le dialogue avec le christianisme : 1) « L'Église doit reconnaître sa matrice juive et considérer le peuple juif actuel dans sa continuité avec l'Israël biblique ; 2) l'Église doit admettre qu'il y a un seul Israël, à savoir le peuple juif, qui n'a pas à passer par Jésus pour aller au Père ; 3) l'Église doit comprendre toute la dimension du messianisme juif, qui implique le retour sur la terre promise »¹¹.

Il est certain que pour admettre la vérité de l'Évangile, il ne faut pas moins qu'une illumination (2 Corinthiens 3,14-16). Paul avait noté que l'Évangile est un scandale pour les Juifs. Mais, il précisait que l'Évangile est aussi une folie pour les païens (1 Corinthiens 1,18). Il faut nécessairement, devant l'Évangile, abandonner ses certitudes, ses « titres de gloire », le poids de son passé, pour accueillir avec humilité cette puissance de vie.

Une question quelque peu délicate se pose donc : « Le témoignage de la réconciliation du monde avec Dieu qui est advenue en Christ », concerne-t-il également Israël ?

Le document de travail de la concorde de Luenberg reconnaît que cette question n'a pas souvent été abordée, car « c'est justement cette question qui inquiète les Juifs et met en danger les discussions ; c'est pourquoi de nombreuses déclarations ecclésiales évitent toute allusion à cette thématique » (I, 2.5).

Les déclarations évangéliques de leur côté, n'évitent précisément pas cette question sensible ; les évangéliques soutiennent la thèse selon laquelle le témoignage de la réconciliation du monde avec Dieu, advenue en Christ concerne le monde entier, y compris les Juifs. La déclaration de Willowbank conteste l'idée selon laquelle « le statut historique des juifs en tant que peuple de Dieu apporte le salut à aucun d'entre eux s'il n'accepte pas ce que Jésus-Christ déclarait de lui-même » (III, 15). Elle se démarque de la théologie des deux alliances stipulant qu'il y aurait deux alliances en vigueur l'une et l'autre, que les Juifs auraient accès jusqu'à Dieu et obtiendraient son approbation dans le cadre de leur alliance et par son moyen, et que les

¹⁰ Cf. S. Bénétreau, *op. cit.*

¹¹ *La Théologie du 20^e siècle. Histoire-Défis-Enjeux*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1995, p. 347.

païens auraient accès à Dieu par l'alliance en Christ. La déclaration de Willowbank conteste encore l'idée qu'il y aurait une voie particulière de salut pour les Juifs, distincte de celle offerte aux non-juifs, basée sur l'amour divin pour les « pères » et sur le respect de la loi par les Juifs.

Les juifs messianiques, semblablement, insistent sur le fait que l'Évangile doit être annoncé aussi aux juifs. Ils citent volontiers un certain nombre de textes bibliques :

- Actes 1,8 : Jésus demande à ses disciples de témoigner de lui jusqu'aux extrémités de la terre, en commençant par Jérusalem, puis la Judée ;
- Romains 1,16 : Paul affirme que l'Évangile est puissance de salut pour quiconque croit, le *juif d'abord*, puis ensuite le Grec ;
- Romains 10,1-4, texte dans lequel Paul donne libre cours à ses sentiments et qui mérite d'être cité intégralement : « Frères, le vœu de mon cœur et ma prière à Dieu pour eux, c'est qu'ils parviennent au salut. Car, j'en suis témoin, ils ont du zèle pour Dieu, mais c'est un zèle que n'éclaire pas la connaissance : en méconnaissant la justice qui vient de Dieu et en cherchant à établir la leur propre, ils ne se sont pas soumis à la justice de Dieu. Car la fin de la loi, c'est Christ, pour que soit donnée la justice à tout homme qui croit ».
- Actes 4,12 : Pierre affirme que « le salut ne se trouve en aucun autre, car il n'y a sous le ciel aucun autre nom donné parmi les humains par lequel nous devions être sauvés », etc.

Certains chrétiens pensent que l'Église n'a aucune légitimité d'annoncer l'Évangile aux juifs, car elle s'est discréditée tout au long de l'histoire et particulièrement au 20^e siècle ; d'autres estiment qu'il serait inopportun d'annoncer le Christ aux juifs, car les souffrances que ce peuple a endurées au cours de son histoire, et particulièrement l'histoire récente avec l'horreur de la Shoah, contribuent à sa rédemption et celle du genre humain. Ainsi Jacques Ellul déclarait : « Israël n'a pas cessé, même après le Christ, d'être, par des souffrances effroyables, le 'serviteur de Dieu', expiant avec le Christ les péchés du monde »¹².

Mais une telle affirmation ne remet-elle pas en question la toute suffisance du sacrifice offert une fois pour toutes ? Tout n'est-il pas accompli à la croix ?

¹² *Ce Dieu injuste ? Théologie chrétienne pour le peuple d'Israël*, Arla, 1991, p. 192.

Tout en reconnaissant et déplorant la faillite de l'Eglise au siècle dernier, la déclaration de Willowbank, réagit cependant contre l'idée qu'il ne serait pas nécessaire d'annoncer l'Evangile au peuple juif, avec un argument qui donne à penser : « Nous déclarons qu'il est contraire à l'esprit chrétien et à l'amour, et discriminatoire, de proposer la suspension de l'évangélisation d'une quelconque partie de l'humanité ; ainsi, renoncer à proclamer l'Evangile au peuple juif serait une forme d'antisémitisme et le priverait de son droit d'entendre l'Evangile ». Le théologien Sylvain Romerowski, après avoir rappelé le sort de son grand-père qui a été arrêté et déporté à Auschwitz, écrit néanmoins : « Refuser de proclamer l'évangile aux juifs est la réelle attitude anti-juive »¹³ ; il en est de même du juif, Moishe Rosen, fondateur du mouvement international « Juifs pour Jésus »¹⁴.

Les Eglises évangéliques se distinguent sur ce point d'avec d'autres courants protestants. En effet, si le texte de la communion ecclésiale de Leuenberg prend ses distances à l'égard de la théologie des deux alliances¹⁵, il précise néanmoins :

« La prédication chrétienne se déroule en public et s'adresse à tous les humains. Elle retentit dans le contexte du dialogue avec les religions mondiales et dans le dialogue avec des représentations du monde non religieuses. Il va de soi que les chrétiens témoignent de leur foi en paroles et en actes vis-à-vis de ces différents groupes.

Il en va de même dans leurs rencontres avec des Juifs. Le témoignage commun rendu au Dieu d'Israël et la confession de foi dans l'élection souveraine du Dieu unique constituent un argument de poids pour proscrire, de la part des Eglises, toute forme d'activité dirigée de façon spécifique vers les Juifs pour les convertir au christianisme » (II, 3.2).

Notons que le texte ne conteste pas formellement que l'Eglise puisse témoigner de sa foi aux différents groupes religieux, dont les

¹³ « Hope for the Jews », *EuroJTh* 6/1, 1997, p. 142.

¹⁴ Il commence comme suit sa préface au livre du juif messianique Stan Telchin, *Messianic Judaism Is not Christianity*, Grand Rapids, Baker, 2004 : « Stan Telchin is a Jew who loves being Jewish. He also loves Jesus. And he believes that the most anti-Semitic thing you can ever do to a Jewish person is not to tell him about the Messiah » (p. 111).

¹⁵ « ... au regard de la révélation de Dieu et de son projet salvateur, la foi chrétienne ne peut pas parler simplement de deux voies qui seraient parallèles et non reliées. Elle se doit au contraire de considérer la signification de Jésus-Christ aussi bien pour les Juifs que pour ceux qui sont issus des 'nations' ».

Juifs, « en paroles et en actes ». Ce qui semble être dénoncé c'est une prédication *ciblée* vers les Juifs pour les convertir au christianisme.

Les évangéliques considèrent que l'enjeu n'est pas de convertir les Juifs au christianisme, mais de témoigner de la bonne nouvelle de l'Évangile (en paroles et en actes) à tous les humains, y compris les Juifs, afin qu'ils reconnaissent en Jésus le Messie. Quant aux efforts ciblés en direction des juifs, il y aurait certainement accord au niveau théorique. La déclaration de Willowbank stipule : « Nous démentons que les besoins spirituels de l'homme varient d'un groupe ethnique à un autre de telle sorte que le peuple juif puisse être perçu comme ayant plus, ou moins, besoin du Christ que les autres » (IV, 24). Cependant, la déclaration de Willowbank ne refuse pas, pour des raisons pragmatiques, que des efforts d'évangélisation, respectant la sensibilité des juifs *ou d'autres groupes humains*, puissent être entrepris : « Nous affirmons que l'existence de groupes ecclésiastiques particuliers en vue de l'évangélisation des juifs ou de tout autre groupe humain précis, peut se justifier par des raisons pragmatiques : en effet, ce sont des moyens appropriés à l'accomplissement du mandat confié à l'Eglise d'apporter l'Évangile à l'humanité entière » (IV, 24).

Il a souvent été dit que l'avancée principale du texte « Eglise et Israël » serait l'acceptation du judaïsme comme voie de salut spécifique¹⁶. Elizabeth Parmentier a signalé avec probité, les interrogations que peut susciter pareille prise de position au sein des Eglises protestantes (signataires de la concorde de Leuenberg !) : « Les Eglises chrétiennes pourraient affirmer que celle-ci va trop loin dans la direction du judaïsme, jusqu'à laisser dans l'ombre l'identité chrétienne et l'affirmation du salut en Christ seul. *Cette critique n'est pas fausse*. C'est là évidemment une grande interrogation pour les chrétiens, dont la vocation est le témoignage du salut en Christ ! Certains théologiens protestants ont déjà posé la question si l'anti-judaïsme n'était pas la 'main gauche' de la christologie »¹⁷.

II) Les rapports entre l'Eglise et Israël

Considérons maintenant la manière dont les évangéliques comprennent les rapports entre l'Eglise et Israël.

¹⁶ Cf. Elisabeth Parmentier, « Les Eglises de la réforme et le peuple juif. Eglise et Israël : un texte prometteur pour des relations renouvelées », *Foi et Vie* 102/5, décembre 2003, pp. 57-84.

¹⁷ *Ibid.*, p. 83 (nous soulignons). Nous éviterons, quant à nous, de parler d'anti-judaïsme.

– La théologie du remplacement ou de la substitution, selon laquelle l'Eglise aurait purement et simplement pris la place d'Israël dans le plan de Dieu, trouve peu d'adeptes dans les rangs évangéliques. Comme rares représentants de cette tendance, on peut citer le mouvement marginal, appelé « reconstructionniste », dont le fondateur est le théologien calviniste Rousas Rushdoony. Ce mouvement composé surtout de presbytériens états-uniens essaie de développer la vision d'une reconstruction de la société basée sur des principes chrétiens. Ils estiment que la loi de l'Ancien Testament peut s'appliquer aux sociétés modernes¹⁸. Ce mouvement a reçu de très nombreuses critiques de la part d'autres théologiens évangéliques.

Le seul texte biblique dont pourrait s'autoriser la théologie du remplacement est un verset de l'Evangile dans lequel Jésus annonce aux chefs du judaïsme de son temps, représentés par les vignerons homicides de la Parabole, que le Royaume de Dieu leur sera enlevé et donné à une nation *autre* qui en portera les fruits (Mt 21,43). La plupart des exégètes évangéliques font remarquer que le texte n'évoque pas le remplacement de la « nation juive » par les « païens »¹⁹, mais une mutation de croissance²⁰. Cette nation peut être « autre » par la purification et le renouvellement radical, notamment dans sa direction.

– La position calviniste classique de la théologie de l'alliance ou « théologie réformée fédérale » reste bien représentée, surtout parmi les presbytériens évangéliques. Selon cette perspective, les différences entre l'ancienne et la nouvelle alliance sont plutôt de degrés que de fond. La nouvelle alliance n'élimine pas l'ancienne, mais toutes deux constituent une seule alliance de grâce accordée de deux manières différentes²¹.

– Une option très fréquente chez les évangéliques en revanche est celle défendue par la théologie dispensationaliste : l'Eglise et Israël constituent deux peuples distincts, avec deux destinées distinctes. Ce système théologique, que l'on doit à John-Nelson Darby (1800-82), peut recevoir à juste titre le qualificatif de « sionisme chrétien ».

¹⁸ Cf. Charles D. Provan, *The Church is Israel Now*, Vallecito, Calif, Ross House Books, 1987.

¹⁹ L'exégète Richard France, par exemple, remarque qu'on ne peut pas voir les païens dans la « nation autre », car auquel cas, on s'attendrait au pluriel *ethnesin* et non au singulier *ethnei* (Richard T. France, *L'Evangile selon Matthieu*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2005).

²⁰ Henri Blocher, « Approches théologiques de la Shoah », *Théologie Evangélique* 6/3, 2007, p. 173.

²¹ Cf. Calvin, *Institution II*, 10.2. Position bien résumée dans le texte « Eglise et Israël ».

Le mot dispensationalisme vient de la division de l'histoire sainte en plusieurs étapes, nommées « dispensations ». On distingue généralement sept dispensations : l'innocence (avant la chute) ; la conscience ou la responsabilité morale (jusqu'à Noé) ; le gouvernement humain (de Noé à Abraham) ; la promesse (à partir d'Abraham) ; la loi (de l'Exode jusqu'au NT) ; l'Eglise (le NT), le Royaume (période du Millénium) et enfin l'état final.

Mais pour la question qui nous concerne, ce qui est à souligner, c'est la séparation stricte qui est posée entre Israël et l'Eglise. Les dispensationalistes considèrent que l'Eglise est absente de la première alliance ; toutes les promesses présentes dans l'AT, en particulier celles qui concernent l'établissement du royaume davidique, sont destinées à la nation d'Israël et doivent s'accomplir littéralement.

Ils refusent donc une lecture typologique de l'AT en faveur d'une lecture strictement littérale. Les promesses faites à la nation d'Israël n'ont pas été accomplies dans l'Eglise ; on doit encore s'attendre à leur accomplissement littéral.

Selon cette option, nous vivons actuellement la dispensation de l'Eglise. L'Eglise, née du rejet par les Juifs du royaume que Jésus est venu leur offrir, est une parenthèse dans le plan de Dieu. Lors de son retour, le Christ « enlèvera » son Eglise. Dieu pourra dès lors reprendre ses desseins pour le peuple d'Israël. Il restaurera le royaume de David et toutes les prophéties de l'AT, celles du livre d'Ezéchiel et de Daniel en particulier, s'accompliront littéralement pour Israël.

Dans une telle perspective, le sens théologique de la fondation et de l'existence de l'Etat d'Israël est clair : elles préparent le retour du Christ et son règne sur la nation d'Israël pendant le Millénium à venir. La nation d'Israël joue par conséquent un rôle central dans l'accomplissement des événements eschatologiques : un Etat juif doit être fondé en Palestine, car c'est le lieu où le Christ régnera sur terre pendant mille ans²².

De telles convictions théologiques expliquent le grand enthousiasme des dispensationalistes pour le mouvement sioniste et la création de l'Etat d'Israël. Ils considèrent, en effet, que l'établissement de l'Etat d'Israël en 1948 constitue la réalisation des prophéties vétérotestamentaires d'un retour d'Israël dans la terre promise : Esaïe 36,22ss ; Jérémie 29,14 ; Ezéchiel 36,22ss ; etc. Ils raisonnent comme suit : la terre d'Israël a été promise à Abraham et sa descendance comme un bien perpétuel. « Je te donnerai, à toi et à ta descendance après toi, comme propriété perpétuelle, le pays où tu séjournes en

²² Cf. R. Pache, *Le retour de Jésus-Christ*, Saint-Léger, Emmaüs, s.d., p. 335.

immigré – tout Canaan – et je serai leur Dieu » (Genèse 17,8). Les prophètes ont prédit qu'Israël dispersé reviendra dans son pays. Cela s'est produit sous nos yeux au 20^e siècle. Il faut par conséquent soutenir cet Etat. Certains dispensationalistes prédisent encore la reconstruction du temple et la reprise des sacrifices, avant les temps de la fin (cf. Ezéchiel 40–47).

Ce sont de telles convictions qui animent ceux parmi les dispensationalistes qui cherchent à influencer l'administration états-unienne au niveau de sa politique extérieure au Proche-Orient²³.

On peut dire que les dispensationalistes arrivent à ces vues à cause de leur herméneutique. Ils considèrent que l'on doit toujours interpréter les textes bibliques littéralement, à moins que :

- 1) le passage en question contienne un langage clairement figuratif,
- 2) le NT fournisse une interprétation non littérale d'un passage de l'AT,
- 3) une interprétation littérale contredise d'autres textes bibliques dont le style non symbolique fournit un enseignement clair.

L'influence dispensationaliste s'est répandue au début du 19^e siècle dans les milieux évangéliques par la prédication et les commentaires de prédicateurs populaires ; puis au début du 20^e siècle par la diffusion de la Bible dite de Scofield, qui contenait des notes exposant la théologie de cette école. Après une certaine période de marginalisation, le dispensationalisme a connu, avec la création de l'Etat d'Israël en 1948 et la Guerre des Six jours en 1967, un regain d'intérêt au sein des Eglises évangéliques. Sa popularité dans les milieux évangéliques vient aussi du fait qu'il est diffusé par des télévangélistes très écoutés et par ceux qui savent investir les moyens multimédia, Internet, etc.

Si le dispensationalisme est très présent parmi les évangéliques, surtout états-unis, il ne mérite pas d'être considéré comme LA théologie évangélique. L'interprétation la plus fréquente parmi les évangéliques, hors l'option dispensationaliste, est que les prophètes n'annoncent pas des événements qui se sont réalisés en 1948, mais plutôt la restauration qui a suivi l'exil (en 538 avant J.-C.), lorsque

²³ Sur l'influence du dispensationalisme dans les convictions géopolitiques des états-unis, on consultera : S. Fath, « Le poids géopolitique des évangéliques américains : le cas d'Israël », *Hérodote* 119, 2005, pp. 25-40 et surtout Timothy P. Weber, *On the Road to Armageddon. How evangelicals became Israel's best friend*, Baker, 2004.

Cyrus a accordé la permission aux Judéens de se rétablir dans le pays de Juda et de reconstruire le temple²⁴.

Il est vrai que chez Esaïe et Michée, le retour de l'exil babylonien est présenté comme le *type* d'un autre retour ; il est dépeint comme un nouvel exode (Esaïe 4,5-6 ; 10,26 ; 11,10-16 ; 12,2 = Exode 15,2 ; Michée 7,15-20) conduit par le davidide, et les païens y participent (Esaïe 11,10s). Mais, comme le relève Romerowski, l'ennemi conquis ce n'est plus les Egyptiens, ni les Palestiniens (!), mais le péché : Michée 7,15.17-18. Le retour de Babylone est donc présenté comme une figure de ce nouvel exode et il fonctionne aussi comme prélude à cet exode. Les prophètes utilisent donc un langage figuratif ou typologique.

Tous les évangéliques n'affirment donc pas que les Juifs, en tant que descendants d'Abraham possèdent un droit inaliénable sur la terre de Palestine. On remarque notamment que dans l'Ancien Testament lui-même, la possession du pays est assortie de conditions de fidélité (Dt 28 en particulier). Israël ne peut donc pas prétendre garder cette possession du pays perpétuellement, indépendamment du respect du droit et de la justice. Par ailleurs, la clause « à toujours » dans l'AT veut souvent dire « jusqu'à ce que Dieu change de régime », comme dans les traités de vassalité de l'époque. La circoncision de Genèse 17,13 est dite « à toujours », or le NT déclare que c'est un signe temporaire. C'est la même chose en Jérémie 33,18 pour le sacerdoce lévitique : l'épître aux Hébreux nous annonce qu'il est aboli. En ce qui concerne la possession du pays, le NT nous montre qu'il prend un autre sens : en Romains 4, elle est interprétée comme possession du monde (« tout est à vous »). La possession de la terre dans l'AT serait donc une figure qui représente cette réalité. Hébreux 11 suggère que les patriarches n'attendaient pas en dernier lieu la terre, mais une patrie céleste, la cité dont Dieu est l'architecte²⁵.

Les évangéliques qui n'adoptent pas l'option dispensationaliste, mettent en lumière les continuités et les discontinuités entre l'Eglise et Israël. L'Eglise du NT part d'Israël, son noyau originel est constitué de juifs qui accueillent Jésus comme le Messie promis (Rm 11,1-

²⁴ Cf. Sylvain Romerowski, « Hope for the Jews », *EuroJTh* 6/1, 1997, pp. 133-136. Nous lui sommes largement redevables pour ce qui suit.

²⁵ L'interprétation que nous venons de présenter est celle de nombreux évangéliques : S. Romerowski, mais encore Colin Chapman qui a écrit un livre important, plusieurs fois réédité : *Whose Promised Land? Israel or Palestine?*, Lion Publishing, Oxford, 1983¹, 1993³ ; G.M. Burge, *Whose Land? Whose Promise? What Christians Are Not Being Told About Israel and the Palestinians*, The Pilgrim Press, Cleveland, 2003.

6). Les non-juifs sont des branches qui sont greffés au tronc qu'est Israël selon l'image de l'olivier que Paul utilise en Romains 11,17ss. Les non-juifs deviennent ainsi « concitoyens des saints » (Ephésiens 2,19) ; le Christ a renversé le mur de séparation, afin de créer en lui-même avec les deux un seul homme nouveau et les a réconciliés en un seul corps. On comprend ainsi que l'Eglise n'est pas le remplacement d'Israël, mais qu'elle est Israël purifié (Romains 11,17) et élargi de manière à inclure les non-juifs qui croient en Jésus-Christ. L'Eglise est composée par conséquent de l'ensemble des juifs et des non-juifs qui mettent leur foi en Jésus et reçoivent l'Esprit Saint. Comme le dit si bien André Birmelé, « le Nouveau Testament comprend l'Eglise comme rassemblement renouvelé d'Israël dans une vision et un accomplissement eschatologiques (1 P 2,10 ; Tite 2,14) »²⁶.

Qu'en est-il alors de l'Israël historique, l'Israël « selon la chair » (1 Co 10,18) ?

La lecture que font la plupart des chrétiens évangéliques du chapitre 11 de l'épître aux Romains n'est pas nouvelle. C'était déjà celle proposée au 16^e siècle par le réformateur strasbourgeois Wolfgang Capito, par le professeur de théologie bâlois Martin Borrhaus, ainsi que par les piétistes du 17^e siècle. Selon cette interprétation, on peut s'attendre à ce que Dieu regreffe les branches coupées de l'olivier. Après le temps des nations, on peut espérer une entrée massive d'Israélites selon la chair dans l'olivier.

Les évangéliques interprètent volontiers ce retour massif selon le modèle des grands réveils. Cela ne veut pas dire que tout individu juif sans exception confessera Jésus comme le Christ (de même qu'il n'y a pas eu rejet de tous les individus), mais ils espèrent un vaste mouvement de venue à la foi en Jésus.



Pentecôtisme et sionisme : une relation en quête de cohérence

par Raymond PFISTER,

*professeur de théologie
au King's Evangelical Divinity School
(Canterbury),
spécialiste du courant pentecôtiste,
directeur-fondateur d'ICHTHUS 21,
Institut Européen d'Etudes pour la
Conciliation et la Réconciliation
(Fribourg, Suisse)*

On ne peut parler de pentecôtisme et de sionisme sans évoquer dès les premières lignes le fait que nous abordons là un sujet aux visages multiples. Nous sommes en présence de mouvements qui sont tous deux évocateurs d'une réalité plurielle, ayant conduit à des interprétations aussi variées que le sont les nuances et les accents que l'on a pu observer de part et d'autre¹. Notons aussi que les présupposés pentecôtistes-charismatiques ne sont pas toujours explicites dans les désignations et le langage utilisés par les personnes impliquées ou apparentées à ces différentes orientations.

Comment se présente la toile de fond ?

L'importance de *Sion* est attestée dans la vie et les écrits du peuple juif tout au long de son histoire. Le nom se référerait d'abord à la cité sainte de Jérusalem (2 Rois 19,31) et à ses habitants (Zacharie 9,9), puis par extension à l'ensemble de la nation (voir Esaïe 28,16 ; 59,20). *Sion* va enfin revêtir une dimension eschatologique plus particulièrement associée à l'espérance messianique. Ce sera le cas notamment dans la communauté messianique naissante du 1^{er} siècle, celle des disciples de Jésus, qui l'identifiera à la Jérusalem céleste, la « cité du Dieu vivant » (Hébreux 12,22). Martin Gilbert introduit sa remarquable histoire moderne d'Israël – ce rêve juif devenu réalité – en nous

¹ La littérature disponible sur le sujet, c'est-à-dire sur la relation entre pentecôtisme et sionisme, est essentiellement en langue anglaise. Cela explique l'abondance des titres cités dans cette langue, plutôt qu'en français. Quand une traduction française est disponible, c'est celle-ci qui est mentionnée.

rappelant que depuis la destruction du Second Temple par les Romains en l'an 70 de notre ère, les Juifs dispersés dans tout l'Empire romain n'ont cessé de prier pour le retour à Sion². L'apparition de nombreuses figures messianiques au sein du judaïsme continua au fil des siècles à associer *Sion* à l'aspiration du retour de la Diaspora.

Dès la fin du 19^e siècle, on retrouvera en Europe de multiples références à *Sion* chez divers penseurs juifs en quête d'une conscience nationale et d'une terre d'accueil. Les uns ont une approche plutôt laïque (Theodor Herzl en sera la figure de proue), les autres une conception clairement religieuse et spirituelle (avec notamment les rabbins Alakalai, Kalisher et Kook³). Les premiers sont surtout préoccupés par le problème récurrent de l'antisémitisme, un phénomène qu'il serait plus approprié d'appeler « judéophobie », et que certains jugent inhérent aux sociétés occidentales. Les seconds parlent en termes de rédemption et de délivrance ; ils ont le souci de l'héritage juif et des valeurs spirituelles à préserver. Face à l'ensemble des violences subies par les Juifs dans l'Histoire, ils préconisent tous la création d'un Etat juif pour permettre la renaissance d'une identité nationale de la communauté juive⁴.

Parmi les précurseurs les plus significatifs du pentecôtisme se trouve l'écossais John Alexander Dowie (1847-1907). Sa vision utopiste et restaurationniste d'un *Plein Evangile* le conduira à fonder aux Etats-Unis en 1896 la ville de *Zion City* (près de Chicago), capitale de son *Eglise chrétienne catholique et apostolique*. Connu surtout pour son ministère de guérison divine, il nous faut aussi relever l'expression radicale de son eschatologie. Cherchant à œuvrer pour « la restauration de toutes choses », Dowie proposera au pentecôtisme une voie médiane entre les courants libéraux et fondamentalistes de son époque⁵. Il se fera aussi l'avocat d'un retour du peuple juif en Terre sainte, un pays qu'il considère d'emblée être le leur. Il affirmera sans équivoque que Dieu l'a donné à Israël *pour toujours*⁶. Son

² Martin Gilbert, *Israel: A History*, 60th Anniversary Edition, Trans World Publishers, 2008, p. 3.

³ Abraham Isaac Kook, le Premier Grand Rabbin ashkénaze en Terre d'Israël à l'époque du mandat britannique, formulera une vision du salut du peuple juif dans une perspective messianique et liée à la création d'un Etat juif.

⁴ Dan Cohn-Sherbok, *Introduction to Zionism and Israel: From Ideology to History*, Continuum, 2012, pp. 1-32.

⁵ D. William Faupel, *The Everlasting Gospel: The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought*, JPTS 10, Sheffield Academic Press, 1996, pp. 116-135.

⁶ John Alexander Dowie, « Elijah's Call to the Jewish People in all the World », Message No 74, *A Voice from Zion*, Volume VIII, Number 7, juillet 1904, p. 23.

mouvement aura une influence considérable sur le développement des Eglises pentecôtistes indépendantes en Afrique australe. Parmi elles, la dénomination pentecôtiste numériquement la plus importante en Afrique du Sud porte le nom de « Zion Christian Church » (Eglise chrétienne de Sion). Si des millions de *sionistes* participent de nos jours à de grands rassemblements dans des *Cités de Sion* africaines⁷, il serait prématuré de croire qu'il y a là obligatoirement un lien entre leur référence à « Sion » et la question de l'immigration juive au Proche-Orient aujourd'hui.

Toute aussi déterminante pour le pentecôtisme sera l'eschatologie de type millénariste, comme celle que l'on trouve chez Charles F. Parham (1873-1929), pionnier pentecôtiste américain. Parham était proche de la mouvance de Dowie malgré des attitudes de rivalité à son égard. Son eschatologie illustre comment les premières générations de pentecôtistes, bien au-delà de Parham lui-même, ont été favorables à la création d'un Etat juif, voire à la restauration du culte du temple à Jérusalem, comme signes avant-coureurs du retour de Jésus. Le sionisme pentecôtiste de Parham développera non seulement une vision millénariste de l'histoire des juifs et des chrétiens (reprenant à son compte la doctrine « prémillénariste » de Ruben Torrey), mais sera agrémenté de prétendues relations filiales (empruntées aux thèses de « l'anglo-israélisme »⁸ de Frank Sandford)⁹.

Qu'est-ce que le pentecôtisme ?

Terme évocateur, s'il en est un, celui de *pentecôtisme*¹⁰ n'a pourtant jamais bénéficié d'une définition universellement reconnue, car il n'existe aucun consensus quant à l'établissement de ses contours. Nous l'utilisons ici dans un sens générique (mouvements pentecôtistes et charismatiques) incluant à la fois le *pentecôtisme classique*

⁷ Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism*, Cambridge University Press, 2004, p. 32.

⁸ L'anglo-israélisme est une doctrine (datant probablement du 17^e siècle) construite sur le postulat que les anglo-saxons sont la descendance génétique des dix tribus « perdues » d'Israël après la destruction du Royaume du Nord (en 722-721 av. J.-C.), et donc héritiers des prophéties bibliques ayant trait à Israël.

⁹ Matthew Shaw, « *Pentecostal Zionism: Charles Fox Parham and the Lost Tribes of Israel* » in *The Old Landmark: Celebrating Our Apostolic Heritage*. <http://oldlandmark.wordpress.com/2007/12/07/pentecostal-zionism-charles-fox-parham-and-the-lost-tribes-of-israel/>

¹⁰ Pour l'Europe francophone, voir Raymond Pfister, « The Development of Pentecostalism in Francophone Europe » in *European Pentecostalism*, William K. Kay et Anne E. Dyer, eds Brill, 2011, pp. 113-164.

(des confessions nées au sein d'un protestantisme de type revivaliste – les plus connues étant d'origine anglo-saxonne¹¹ – à la fin du 19^e et début 20^e siècles), le *néopentecôtisme* (des communautés nées au sein des Eglises traditionnelles – catholique, orthodoxe, anglicane, protestante et évangélique – identifiées plutôt comme appartenant au « renouveau charismatique »), le pentecôtisme des *Eglises africaines indépendantes*, le *pentecôtisme latino-américain*, le *pentecôtisme asiatique*, sans oublier le *judaïsme messianique* à forte composante charismatique¹². Peter Hocken, théologien charismatique catholique, estime que si seulement 60 % des juifs messianiques vivant en Israël sont charismatiques, ce chiffre avoisine les 85 % en Diaspora occidentale, et plus encore dans l'ex-Union soviétique¹³. L'apport de ces derniers est tout particulièrement significatif dans la compréhension du sujet traité dans le présent article.

Jérusalem est sans surprise un lieu privilégié de rencontres non seulement pour les juifs messianiques, mais aussi pour les pèlerins chrétiens – notamment pentecôtistes et charismatiques – qui se rendent au Proche-Orient. Une des plus importantes assemblées messianiques anglophones en Israël, la *King of Kings Community* de Jérusalem, a été fondée par le pasteur pentecôtiste Wayne Hilsden (affilié aux *Pentecostal Assemblies of Canada*). Le pasteur pentecôtiste Jacques Elbaz (missionnaire affilié aux Assemblées de Dieu de France) dirige quant à lui des rencontres messianiques francophones. Il est aussi le président-fondateur de l'Institut et Faculté de Théologie de Jérusalem (issu du pentecôtisme classique). Ces communautés prosionistes ont bien entendu toutes une dimension bilingue incluant l'hébreu.

Quand le pentecôtisme exprime son fort attachement au peuple juif, il n'est pas rare qu'il apporte aussi, par voie de conséquence, son soutien à l'Etat d'Israël et à ses dirigeants. Du 17 au 20 mai 2012 s'est ainsi tenue à l'église charismatique de la Porte Ouverte de Mulhouse, la convention « Israël, je t'aime ». Organisé par l'Alliance Francophone des Juifs Messianiques (AFJM), dont le pasteur Jacques Elbaz est le président, cet événement a voulu tout particulièrement

¹¹ En Europe francophone, c'est le cas des dénominations pentecôtistes suivantes : Assemblées de Dieu, Eglise de Dieu, Eglise Apostolique, Union des Eglises évangéliques Elim, et Union des Eglises protestantes Foursquare.

¹² Dan Juster, « Messianic Judaism » in *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, éd. rév. Zondervan, p. 2002.

¹³ Peter Hocken, *The Challenges of the Pentecostal, Charismatic and Messianic Jewish Movements: The Tensions of the Spirit*, Ashgate, 2009, p. 97.

souligner le fait qu'il compte parmi ses intervenants des hauts responsables israéliens¹⁴.

Qu'est-ce que le sionisme ?

Par *sionisme* on comprend généralement un ensemble de mouvements visant à favoriser le regroupement des Juifs de la Diaspora en leur donnant en partage une identité nationale et une terre d'accueil. Pour ce faire, il s'agit pour l'essentiel de favoriser une politique d'immigration permettant l'établissement et le renforcement d'un Etat juif au Proche-Orient sur la terre de leurs ancêtres, un pays communément désigné par les Juifs comme *Terre d'Israël* (plus rarement par « Palestine »).

Les six grands objectifs¹⁵ du sionisme d'aujourd'hui sont :

1. l'unité du peuple juif et la centralité d'Israël dans la vie juive ;
2. le retour du peuple juif dans sa patrie historique, *Eretz Israël*, par *Aliyah* en provenance de tous les pays ;
3. le renforcement de l'Etat d'Israël basé sur une vision prophétique de justice et de paix ;
4. la conservation de l'identité du peuple juif en soutenant l'éducation juive et l'enseignement de l'hébreu, ainsi que des valeurs spirituelles et culturelles juives ;
5. la protection du droit des juifs partout dans le monde ;
6. la colonisation dans l'Etat d'Israël en tant que réalisation de la vision sioniste.

Tout en n'ignorant pas, bien sûr, l'importance primordiale des mouvements sionistes juifs, nous nous intéresserons ici plus particulièrement aux mouvements sionistes chrétiens tels qu'ils s'expriment au sein du pentecôtisme contemporain. Au risque de simplifier, on peut parler du *sionisme chrétien* comme étant une position théologique avec des implications politiques. C'est le lien historique très étroit entre pentecôtisme et sionisme, comparé quelquefois à celui de

¹⁴ Lancry Yeouda, ancien ambassadeur d'Israël à l'ONU ; Navon Emmanuel, professeur de relations internationales et représentant du Likoud ; Kedem Daniel, ancien ambassadeur d'Israël en Afrique ; et Draï Samuel, responsable en communication pour l'ambassade d'Israël en Belgique et au Luxembourg.
http://www.topchretien.com/touch/m_evenement.php?id=10509

¹⁵ Ces six points appelés « Programme de Jérusalem » ont été adoptés par le Congrès sioniste mondial en 2004.
http://www.wzo.org.il/files/img2/wzo_constitutionn_last.pdf

frères jumeaux¹⁶, qui justifie l'attention plus particulièrement accordée à cet aspect de la question. En effet, restauration pentecôtiste de l'Eglise et restauration nationale d'Israël vont dès le début du 20^e siècle main dans la main, car faisant partie intégrante d'une même espérance messianique liée à l'attente de la parousie imminente¹⁷.

Ouvrtement sioniste dans ses objectifs et à prédominance pentecôtiste-charismatique, l'Ambassade Chrétienne Internationale de Jérusalem (ICEJ) se considère aujourd'hui comme « le plus grand réseau international de supporters d'Israël... [et] se place à l'avant-garde pour l'enseignement de l'Eglise sur les promesses et les des-seins de Dieu concernant le peuple juif et sa restauration en tant que nation »¹⁸. Installé en Israël depuis 1994, Jürgen Bühler, son directeur général depuis 2011, est un pasteur affilié au *Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden* (BFP), une fédération d'églises libres pentecôtistes (confession apparentée aux Assemblées de Dieu), qui est aujourd'hui la principale dénomination pentecôtiste en Allemagne. Cette dernière organisa pour la première fois en mai 2006 une conférence avec plusieurs orateurs de l'ICJJ sur le thème d'Israël, à l'intention d'une centaine de pasteurs et responsables d'églises de la BFP¹⁹. Il n'est pas anodin de noter que le prédécesseur de Bühler, Malcolm Hedding, est quant à lui affilié aux Assemblées de Dieu d'Afrique du Sud.

On observe cependant dans le monde évangélique, y compris au sein des mouvements pentecôtistes et charismatiques, un récit de plus en plus critique, voire carrément négatif, sur le sionisme chrétien. Certains y voient en effet l'un des principaux obstacles à l'établissement d'une paix véritable et durable au Proche-Orient²⁰.

¹⁶ Raymond L. Gannon, *The Shifting Romance with Israel: American Pentecostal Ideology of Zionism and the Jewish State*, Destiny Image Publishers, 2012, p. 55.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 64, 88.

¹⁸ <http://fr.icej.org/ce-que-nous-croyons-0>

¹⁹ « Brennpunkt Israel: Erste BFP-Israëlkonferenz in Kirchheim (12. – 13.5.06) » in *Charisma* 137, juillet-septembre 2006, p. 32.

²⁰ Guy Gentizon et Jean-Jacques Meylan, « Israël-Palestine : quelle coexistence ? Un point de vue évangélique inédit », Dossier *Vivre* n° 31, éds Je sème, 2010, pp. 109-110, 133-134.

Quels sont les enjeux en présence ?

*Système théologique ou théologie du système*²¹

Historiquement, c'est au *dispensationalisme*²² que le pentecôtisme doit son lien étroit avec le sionisme chrétien, car ce dernier est avant tout un choix théologique. Le pentecôtisme classique en tête – c'est le cas en Europe francophone – a généralement fait le choix d'adopter, par défaut, le *dispensationalisme* comme son cadre de référence pour lire et interpréter les Saintes Ecritures, en particulier pour ce qui est de son eschatologie²³. Cela est vrai tout autant pour grand nombre de juifs messianiques, dont les doctrines évangéliques restent fortement dominées par la grille de lecture proposée par l'herméneutique dispensationaliste²⁴. Fort est de constater cependant que bien souvent ces pentecôtistes et charismatiques (protestants, pour la plupart) sont des dispensationalistes qui s'ignorent, c'est-à-dire ils n'ont pas toujours conscience des « filtres de lecture » qui se sont installés entre leur Bible et leur compréhension des textes bibliques.

Le dispensationalisme fait une distinction importante entre la destinée d'Israël et celle de l'Eglise. Cette dernière fait fonction de « parenthèse » dans le plan rédempteur de Dieu, en attendant de voir le peuple juif revenir sur le devant de la scène du calendrier divin. Suite à la défaillance spirituelle temporaire d'Israël, l'Eglise sert de plan de substitution sans pour autant prétendre remplacer celui-ci. Le dispensationalisme ne craint pas les contradictions, car il propose en

²¹ Par système théologique ou théologie du système (à ne pas confondre avec la théologie dogmatique), nous entendons l'organisation de la théologie et des enseignements bibliques en un système catégoriel (ou grille d'analyse) qui sert de cadre normatif à l'énoncé de la foi.

²² Le dispensationalisme est autant un mode de lecture de la Bible qui se veut « littéral », qu'une certaine philosophie de l'Histoire. « Pour les dispensationalistes, le but ultime de l'histoire se trouve dans l'établissement du royaume millénaire de Christ sur terre » (Charles Ryrie). La caractéristique fondamentale de sa doctrine consiste à affirmer que « Dieu recourt à des économies distinctes pour gouverner les affaires du monde à des moments différents de l'histoire » (Charles Ryrie, « Le dispensationalisme hier et aujourd'hui »). Nous ne tiendrons pas compte dans le cadre de cet article des différences et similitudes qu'il pourrait y avoir entre ce que l'on appelle *dispensationalisme classique*, *dispensationalisme révisé* et *dispensationalisme progressif*.

²³ Le scénario « enlèvement – tribulation – parousie – millénium » définit les grands axes d'un calendrier aux contours rigides et aux détails variables.

²⁴ Richard Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology: A Constructive Approach*, Paternoster, 2009, pp. 42, 264.

quelque sorte une théologie du « remplacement » qui n'en porte pas le nom, voire même qui s'en défend.

Dans le monde francophone, c'est la publication de la Bible d'étude (traduction Louis Segond révisée 1975) avec les commentaires de Cyrus Scofield (traduits à cette occasion pour un public francophone) qui favorisera la diffusion du système dispensationaliste et des options eschatologiques qui lui sont propres. Avec un catalogue connu pour son orientation pentecôtiste-charismatique, les Editions Vida publient aussi en français une large sélection d'ouvrages dispensationalistes et sionistes. Y sont publiés les ouvrages qui se veulent « prophétiques » de David Wilkerson, pasteur pentecôtiste connu au travers de son best-seller *La croix et le poignard*, dans lequel il relate les débuts de son ministère dans les bas-quartiers de New York City²⁵. On y trouve aussi la série de romans des *Left Behind – Les survivants de l'Apocalypse* de Tim LaHaye et Jerry Jenkins, auteurs évangéliques (non-pentecôtistes), dans lesquels se côtoient fiction et doctrine prémillénariste, notamment la théorie de l'enlèvement de l'Eglise.

A force de mettre l'accent sur ce qui n'est pas encore, un futur certes glorieux, et de multiplier les scénarios catastrophes imminents, une Eglise inspirée par les théories dispensationalistes court le risque d'en oublier un présent pas encore glorieux, en omettant d'œuvrer pour la justice²⁶, voire même de ne pas être en mesure d'apprendre les leçons d'un passé pas toujours glorieux²⁷.

Un tel choix est d'autant plus incompréhensible qu'il y a une profonde incompatibilité entre l'herméneutique dispensationaliste et sa « *compartimentalisation* » (plus ou moins) étanche de l'histoire biblique, et une spiritualité pentecôtiste-charismatique essentiellement restaurationniste, qui prône la continuité de l'expérience apostolique, tout particulièrement au niveau de la vie de l'Esprit et des dons spirituels²⁸.

On observe de nos jours chez un nombre grandissant de pentecôtistes, surtout parmi les jeunes générations, une perte de fascina-

²⁵ Wilkerson fut longtemps un pasteur affilié aux Assemblées de Dieu (USA) avant de fonder l'église *Times Squares Church*, une église pentecôtiste indépendante à New York City.

²⁶ Deutéronome 16,20 : « Tu rechercheras la justice, rien que la justice, afin de vivre et de prendre possession du pays que le Seigneur ton Dieu te donne » (TOB).

²⁷ Marvin R. Wilson, *Notre Père Abraham : Les racines juives de la foi chrétienne*, Emeth-Editions, 2009, p. 269.

²⁸ Gannon, *op. cit.*, p. 160.

tion pour un tel *paradigme fondamentaliste*²⁹. Cela a pour conséquence le fait que certains abandonnent ouvertement les rangs du dispensationalisme. Cela n'atténue pas forcément la fascination qu'ils peuvent avoir pour une théologie du système où l'argumentation s'enferme dans ses propres propositions. L'alternative consiste souvent à se tourner vers une théologie (calviniste) de l'alliance qui se fait l'avocat d'une théologie du « remplacement » (ou « supplantation »³⁰) d'Israël par l'Eglise³¹. Celle-ci affirme que, suite à l'incrédulité du peuple juif, l'Eglise est maintenant le nouvel Israël, le peuple élu de Dieu qui est maintenant au bénéfice des promesses et bénédictions de Dieu. Quand on parle ici de « substitution », c'est en référence à un enseignement qui substitue (l'Eglise) le *Verus* Israël au *Vetus* Israël (historique/ethnique), et par voie de conséquence pose la question d'une théologie de la substitution qui dénie (plus ou moins explicitement) aux Juifs le droit de se dire aujourd'hui le « vrai Israël »³². On retrouve un point de vue analogue chez Donald Cobb, professeur de Nouveau Testament et de théologie pratique Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence, pour qui l'Eglise a manifestement

²⁹ Le paradigme fondamentaliste, qu'il soit protestant ou catholique, se caractérise par son (1) intransigeance, (2) isolement, (3) autoritarisme, (4) dualisme, (5) réductionnisme, et (6) négation d'une culture du dialogue. Voir Wolfgang Beinart „Der 'katholische' Fundamentalismus und die Freiheitsbotschaft der Kirche“ in *'Katholischer' Fundamentalismus: Häretische Gruppen in der Kirche?* Wolfgang Beinert, éd. Verlag Friedrich Pustet, 1991, pp. 66-71.

³⁰ Jacques Doukhan, *Israël et l'Eglise : Deux voix pour le même Dieu*, éd. Vie et Santé, 2010, pp. 83-106.

³¹ Certains associent la théologie calviniste à ce qu'on appelle communément « la théologie de la substitution », c'est-à-dire la conception de l'Eglise comme « nouvel Israël » (une position partagée notamment par Pierre Courthial, théologien réformé évangélique, Donald A. Hagner, professeur émérite de Nouveau Testament du Fuller Theological Seminary, et David E. Holwerda, professeur de Nouveau Testament du Calvin Theological Seminary). Il faut noter cependant qu'un certain nombre de théologiens réformés qui souscrivent à la Déclaration « Eglise et Israël » (Communion ecclésiale de Leuenberg, 2001) ou qui, plus récemment, s'inspirent des Actes du Colloque « Protestantisme et judaïsme » (1-2 octobre 2010) choisissent de rejeter toute « théologie de la substitution » (du moins dans le sens d'appropriation exclusive par l'Eglise de l'héritage juif) comme une description caricaturale, voire tout simplement erronée, de la théologie calviniste. Allant dans ce sens, le théologien réformé Richard Pratt, Jr. distingue entre « théologie de la séparation » (point de vue dispensationaliste), « théologie de la substitution » (un terme de moins en moins revendiqué) et « théologie de l'unité de l'alliance ou de l'accomplissement » (point de vue calviniste). Richard L. Pratt, Jr., « To The Jew First: A Reformed Perspective », *The Mountain Retreat*, <http://www.mountainretreat.org.net/articles/jewsfirst.html>

³² Draï Raphaël, « Le dialogue judéo-chrétien et le paradigme anti-juif », Cités 2/2008, n° 34, pp. 103-115.

pour vocation d'être le véritable Israël, le *Verus* Israël, avec le statut privilégié de « peuple de Dieu authentique »³³. Une telle volte-face entraîne par voie de conséquence une attitude plus critique vis-à-vis du sionisme chrétien.

De toute évidence, différentes voix au sein des mouvements pentecôtistes et charismatiques s'élèvent pour souligner que le pentecôtisme n'est pas (ou plus) à l'aise dans les limites imposées depuis des décennies par le système dispensationaliste. Le dogmatisme de son schéma millénariste est de plus en plus perçu comme une voie sans issue. Cette quête nouvelle cherche des alternatives théologiques qui non seulement sont crédibles, mais aussi cohérentes avec sa spiritualité et son éthique (questions de justice sociale en tête : paix, réconciliation, non-violence). Il s'agit de pouvoir offrir des approches nouvelles en termes de réflexion théologique sur le rapport au judaïsme en général et sur la question du sionisme en particulier³⁴.

Même parmi ceux qui considèrent que la promesse de Dieu faite à Israël reste irrévocable (le don gracieux de Dieu), on remarque que l'aspiration au retour au pays ancestral est liée à la notion de possession conditionnelle (l'obéissance de la foi). On exclut de facto toute forme légitime de stratégie humaine et/ou conquête militaire d'un état séculier³⁵.

Ceci dit, il serait hasardeux de supposer que les croyants pentecôtistes ou charismatiques ont toujours le souci d'engager une réflexion théologique, quelle que soit son orientation d'ailleurs. L'engagement prosioniste chrétien n'hésite pas, le cas échéant, à prendre des raccourcis pour permettre le grand saut de « l'amour pour Israël » des temps bibliques à nos jours. Il se nourrit et se contente alors souvent d'une forte piété émotionnelle qui résiste à toute remise en question véritable. La solidarité procède alors d'un bon sentiment qui génère l'enthousiasme et la ferveur des adhérents. Certains évangélistes pentecôtistes se font volontiers le porte-parole d'un appel vibrant au soutien d'Israël, alors que « la théologie » est perçue comme un danger pour la foi. C'est le cas de David Hathaway, qui ne fait pas figure de cas unique. Ses prises de position populistes sont publiées dans son magazine *Prophetic Vision*³⁶; il tient depuis plusieurs années divers rassemblements en Israël qui sont sujet à controverse.

³³ <http://larevuereformee.net/articlerr/n233/jesus-le-messie-et-leglise-versus-israel>

³⁴ Tony Richie, *Is Pentecostalism Dispensationalist? An Honest Answer to a Hard Question*, www.christianzionism.org/Article/RichieT01.pdf

³⁵ David E. Holwerda, *Jesus & Israel: One Covenant or Two?*, Eerdmans, 1995, pp. 88-96.

³⁶ « A live interview with David Hathaway » in *Prophetic Vision*, Autumn 2013.

Prophéties bibliques et eschatologie futuriste

Une lecture « littéraliste » des prophéties bibliques, héritée du fondamentalisme dispensationaliste, a eu le mérite, s'il en est, de cultiver dans les églises de type pentecôtiste-charismatique un renouveau d'intérêt pour le peuple juif, autant pour son histoire que pour son actualité politique et religieuse. La proclamation de l'accomplissement imminent des prophéties concernant Israël et l'accent placé sur sa restauration, a sans nul doute servi de socle au sionisme chrétien³⁷.

Derek Prince, auteur pentecôtiste britannique prolifique, affirme dans son livre *La Terre promise* que le thème central de la prophétie biblique, tel qu'il est dévoilé à notre époque, tourne autour de la Terre sainte et du peuple d'Israël. Dieu réalise son plan préétabli en appelant les juifs de la Diaspora à être restaurés dans leur patrie ancestrale³⁸.

Pour appuyer ses positions tranchées (d'un côté pro-Israël, de l'autre anti-Union Européenne), Hathaway proclame lors de sa conférence parisienne à *Charisma Eglise Chrétienne*, en juin 2013, que nous vivons aujourd'hui, plus qu'à aucune autre époque de l'histoire, à l'heure des accomplissements prophétiques bibliques³⁹.

Pour les sionistes de tout bord, la constitution de l'Etat d'Israël en 1948 est devenue indiscutablement la pièce maîtresse de l'échiquier prophétique (et donc politique) au Proche-Orient. Certains y voient même la clé d'un scénario apocalyptique inéluctable⁴⁰, et donc source de pessimisme, de défaitisme et de passivité chronique face au cours de l'histoire tel qu'il doit se dessiner, selon l'interprétation sélective de prophéties choisies⁴¹. Le pasteur pentecôtiste John Hagee, fondateur du lobby pro-Israël *Christians United For Israel* (Chrétiens Unis pour Israël), est représentatif d'un courant sioniste chrétien radical qui ne cesse, semble-t-il, de répéter que la guerre nucléaire est inévitable et les efforts de paix futiles⁴². Ce n'est pas étonnant,

³⁷ Harvey, *op. cit.*, p. 227.

³⁸ Derek Prince, *La Terre promise : La Parole de Dieu et la nation d'Israël*, Derek Prince Ministries France, 2004, p. 55.

³⁹ David Hathaway, « What power in Europe? » in *Prophetic Vision*, Hiver 2013.

⁴⁰ Hal Lindsey, *L'agonie de notre vieille planète*, Editeurs de Littérature Biblique, 1974, p. 53.

⁴¹ Pierre Despagne, *Guide de la prophétie biblique : concernant le passé, le présent et l'avenir d'Israël et des nations*, Cosne-sur-Loire, 1977.

⁴² Tony Richie, « Dealing with the Dilemma of Christian Zionism: A Non-Dispensationalist Pentecostal Point of View », p. 3, <http://www.christianzionism.org/Article/RichieT02.pdf>

dans ces conditions, que les thèses de ce type de sionisme chrétien sont rejetées par les chrétiens évangéliques palestiniens. Ces derniers ne veulent pas d'une idéologie qu'ils associent à une apologie de la guerre et de l'agression au nom de Dieu, à une culture de la haine à l'encontre des musulmans, des Arabes et des Palestiniens, et enfin à la promotion d'un mouvement s'opposant à la paix au sein même de l'Eglise⁴³.

Les spéculations extrêmes de certains chrétiens (pentecôtistes ou non) sur l'accomplissement des prophéties bibliques desservent, plus qu'elles ne servent la cause du peuple juif. Le soutien apporté à l'Etat d'Israël – comme à toute autre nation – ne peut être aveugle et faire l'impasse sur une réflexion critique portant sur les gouvernements israéliens successifs et leurs responsabilités respectives en matière de stratégie et d'initiatives. A force de vouloir superposer plusieurs sources d'information, toute théologie spéculative risque de confondre écrits prophétiques (dans la Bible), déclarations prémonitoires (dans les publications de « prophètes » autoproclamés) et articles de presse (dans les journaux). Une réaction malencontreuse peut s'en suivre et donner lieu à un fatal dérapage théologique : on finit, selon l'expression consacrée, par *jeter le bébé avec l'eau du bain*.

L'affirmation de la continuité de l'élection d'Israël après la Pentecôte ne peut être conditionnée par un choix politique, qui serait lié dans le temps aux options spécifiques de tel ou tel parti (de gauche ou de droite). L'élection divine reste acquise à un peuple qui n'est à aucun moment de son histoire « un peuple comme n'importe quel autre », mais un peuple qui reste indubitablement et inéluctablement au bénéfice de la fidélité de Dieu à ses desseins⁴⁴.

Terre d'Israël (Eretz Israel) et crise de la démocratie israélienne

La théologie du sionisme chrétien est une théologie de la terre promise. Son eschatologie exige un paradigme géopolitique qui nécessite le retour des Juifs en Terre sainte.

Douglas Scott, apôtre du pentecôtisme français, met en garde ceux qui utilisent les mots « Sion », « Jérusalem » et « Israël » pour parler des bénédictions que Dieu veut accorder à l'Eglise : « Ainsi

⁴³ Alex Awad, « Palestinian Christians in the Shadow of Christian Zionism » in *Christ at the Checkpoint: Theology in the Service of Justice and Peace*, Paul Alexander, édit. Eugene, Pickwick Publications, 2012, p. 10.

⁴⁴ Jacques Ellul, *Israël, Chance de civilisation*, éds Première Partie, 2008, p. 389.

Israël se trouve privé des bénédictions qui lui sont promises dans sa restauration. Il se trouverait alors sous la malédiction éternelle... ce serait ôter à Israël toute possibilité de restauration dans son pays »⁴⁵.

Les sionistes pentecôtistes ne dérogent pas à la règle quand ils relient leur interprétation des Ecritures à une théologie territoriale⁴⁶. Ils comprennent la restauration du peuple juif en termes de reconquête inévitable d'une terre dont on a dépouillé les ancêtres des Juifs modernes. La « Terre promise » se définit forcément en termes de géographie et de frontières, non négociables pour certains. Puisqu'elle ne se négocie pas, elle n'invite ni au dialogue, ni au compromis. Le pasteur pentecôtiste gallois Peter Jenkins invite ainsi ses lecteurs à prier pour Jérusalem afin que la paix au Proche-Orient ne se fasse pas au détriment d'un pays (l'Etat d'Israël) partagé par les nations, ce qui ne manquerait pas, selon lui, d'amener le jugement de Dieu sur ces mêmes nations (référence faite à Joël 3,1-2)⁴⁷.

Une théologie du rétablissement d'Israël a forcément des implications sociopolitiques, comme l'a relevé à juste titre Michaël De Luca, car on ne peut ignorer « le caractère sensible d'un tel sujet situé aux frontières du politique et du religieux, là où tous les écarts les plus fâcheux sont possibles »⁴⁸. Comment traduire des versets bibliques en stratégie géopolitique dans le respect des personnes et des peuples ne fait l'objet d'aucun consensus parmi les sionistes.

Certains auteurs charismatiques nous proposent de déplacer en quelque sorte le problème en nous offrant une relecture des textes bibliques (en particulier du Nouveau Testament) qui élimine toute possible référence à une telle restauration dans le temps présent. La Terre promise se réfère alors soit à toute la terre, soit à la patrie céleste à venir⁴⁹.

Il faut bien reconnaître que l'histoire de l'établissement et de la construction de l'Etat d'Israël reste ambivalente, car si elle a été un franc succès pour les uns (les immigrés juifs), elle a été une véritable catastrophe (*Nakba*) pour d'autres (les Palestiniens expulsés ou déportés). Le conflit israélo-arabe s'est installé très tôt dans un contexte de violence récurrente et d'insécurité quasi permanente. Il est depuis

⁴⁵ Douglas Scott, *Salut et guérison*, La Onzième Heure, 1976, pp. 209-210.

⁴⁶ Gary M. Burge, *Jesus and the Land: The New Testament Challenge to 'Holy Land' Theology*, Baker, 2010, pp. 114-125.

⁴⁷ Publication sur Facebook du 5 mars 2014.

⁴⁸ Michaël De Luca, « Le développement historique du 'sionisme chrétien' moderne » in *La Revue Réformée* 159, 2011/4, juillet 2011, tome LXII.

⁴⁹ Martin Down, *The New Jerusalem: Israel, the Church and the Nation*, Vineyard International Publishing, 2008, pp. 62-63.

lors omniprésent⁵⁰. On voit bien qu'il se trouve toujours quelqu'un – groupement d'individus ou dirigeants – pour remettre en question le concept même de « foyer national juif ». Tant que Juifs et Arabes se condamnent les uns et les autres à se battre pour obtenir le contrôle d'un seul et même territoire, ils ne pourront que difficilement partager une même identité civique et donc se prévaloir d'une même nationalité⁵¹. Si théoriquement les citoyens arabes israéliens jouissent des mêmes droits que les citoyens juifs israéliens, observations et témoignages invitent à se poser la question, si nous n'avons pas, à certains égards, deux poids, deux mesures, d'où un sentiment pour les non-juifs d'être des citoyens de seconde zone ?

Fidèle à ses origines, le sionisme veut être un mouvement de libération nationale pour les *réfugiés juifs* du monde entier. La présence d'autochtones non-juifs sur le territoire convoité a toujours été une question controversée ; elle a donné lieu à des positions contradictoires de part et d'autre, allant de la cohabitation pacifique à l'épuration ethnique. On ne s'étonnera donc pas que certains accusent le sionisme d'être un mouvement colonialiste qui a fait d'Israël une « ethnocratie »⁵², d'autres plus critiques encore vont jusqu'à parler de régime apartheid. A ne pas en douter, la démocratie est bien l'enjeu du débat. Peter Beinart, journaliste américain et juif sioniste, est l'auteur d'un livre intitulé *La crise du sionisme* (nom traduit en français). Il y jette un regard critique sur la politique des « territoires occupés » par l'Etat d'Israël⁵³. Il invite les sionistes à renforcer « la ligne verte »⁵⁴, car il est convaincu que c'est en délégitimant l'occupation militaire faite par Israël qu'on va mieux légitimer l'Etat d'Israël⁵⁵. Il fait remarquer, à juste titre, que moins le sionisme se montre démo-

⁵⁰ Voir le livre de Colin Chapman, *La Terre promise déchirée : la crise israélo-palestinienne*, éd. Excelsis, 2012.

⁵¹ Gorenberg, *op. cit.*, p. 227.

⁵² L'expression est reprise par Oren Yiftachel, cité dans Gershom Gorenberg, *The Unmaking of Israel*, HarperCollins, 2011, pp. 5-7.

⁵³ Les territoires occupés à ce jour sont la Cisjordanie, Jérusalem-Est et le plateau du Golan. La bande de Gaza est de facto administrée par le mouvement Hamas depuis 2007.

⁵⁴ L'expression ligne verte désigne de manière générale les frontières issues d'un conflit militaire. Dans le cas présent, la ligne verte est la ligne de démarcation déterminée par les accords d'armistice de 1949 entre Israël et les pays arabes voisins (l'Egypte, la Transjordanie, le Liban et la Syrie) après la Guerre d'Indépendance de 1948.

⁵⁵ Peter Beinart, *The Crisis of Zionism*, Henry Holt and Company, 2012, pp. 28, 191.

cratique dans sa pratique, plus on va trouver de personnes qui voudront remettre en question la légitimité même du sionisme⁵⁶.

Aliyah (litt. « montée ») et légitimité de l'implantation juive massive au Proche-Orient

Par *Aliyah*, on entend l'émigration des Juifs vers Israël. Depuis 1948, cela concerne plus de 90 000 juifs français, la communauté juive de France étant par ailleurs la plus grande d'Europe⁵⁷.

David Stern, juif messianique d'origine américaine⁵⁸, est installé en Israël depuis 1979. Il est le traducteur de la Bible (en anglais) d'un point de vue juif messianique⁵⁹. Il cite le prophète Esaïe 35,10 (« Les rachetés de l'Éternel retourneront, ils iront à Sion... ») pour soutenir son argumentation, à savoir que chaque juif messianique ne vivant pas en Israël devrait sérieusement songer à s'y installer⁶⁰. Si la plupart des juifs messianiques encouragent la pratique de l'*Aliyah*, seule une minorité d'entre eux en fait une obligation⁶¹.

Quand les pentecôtistes incluent une dimension prophétique dans leur piété, cela signifie qu'ils sont disposés à recevoir des directions explicites de la part de Dieu pour leur vie, notamment au travers de visions et de songes. Dieu peut ainsi s'adresser directement à une personne pour lui montrer une tâche à accomplir et/ou un objectif à atteindre.

C'est le cas de Steve Lightle, homme d'affaires de Seattle aux États-Unis, quand en 1974 il reçoit une vision prophétique au sujet d'un Second Exode juif (référence faite à Esaïe 11 et Jérémie 23). Il s'agit plus précisément de l'immigration massive de juifs sovié-

⁵⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁵⁷ Cyrille Louis, « L'émigration des Juifs français vers Israël explose en 2013 », *Le Figaro*, 26/11/2013, <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2013/11/26/01016-20131126ARTFIG00340-l-emigration-des-juifs-francais-vers-israel-explose-en-2013.php>

⁵⁸ David Stern fut membre du comité organisateur de la Conférence charismatique de Kansa City en 1977, à ce jour le plus grand rassemblement œcuménique de l'histoire du christianisme nord-américain (avec 50 000 participants inscrits, dont près de la moitié catholiques). Voir Vinson Synan, *The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century*, 2^e éd., Eerdmans, 1997, pp. 260-261.

⁵⁹ Sa traduction originale (faite en anglais) a donné lieu en 2012 à une édition française du *Nouveau Testament* : *Un livre juif* par Emeth-Éditions.

⁶⁰ David H. Stern, *Messianic Judaism: A Modern Movement with an Ancient Past*, Messianic Jewish Publishers, 2007, p. 117.

⁶¹ Hocken, *op. cit.*, p. 102.

tiques vers la Terre sainte, comme signe incontestable du retour du Messie⁶². Cette expérience va l'amener à voyager dans le monde entier, à vivre en Europe et en Israël. Mis à part son ministère itinérant, il sera le premier directeur du bureau européen (1976-1981) de la Communauté des *hommes d'affaires du plein Evangile* (*Full Gospel Business Men's Fellowship International*), une association chrétienne charismatique⁶³. Son témoignage fait l'objet d'un livre *Opération EXODUS II*, publié en français chez Emeth-Éditions (2002).

En 1982, le suisse Gustav Scheller est interpellé par la vision de Lightle. Moins d'une décennie plus tard Scheller jouera un rôle déterminant dans l'établissement (1991) d'un *Fonds d'Urgence Ebenezer International*, une organisation chrétienne qui soutient activement et financièrement l'*Aliyah*. Son quartier général est en Angleterre. Toute une plateforme de soutien logistique du nom d'*Opération Exodus* sera mise en place. L'aide humanitaire apportée a pour vocation de créer des opportunités pour « expliquer la possibilité de faire l'*Aliyah* en Israël ». Des équipes sur le terrain (ex-URSS) composées de bénévoles et d'équipiers rémunérés font un travail d'information et de motivation auprès des familles et personnes juives, avant de les accompagner dans leurs démarches (documents et passeports) et dans l'organisation et financement de leur voyage (transport)⁶⁴.

Le flux migratoire des Juifs dans le monde fait partie des événements sans cesse observés. Les responsables de l'assemblée messianique Hamaayan à Kfar Saba (près de Tel-Aviv) font ainsi mention dans leur correspondance (mars 2014) de 3 000 nouveaux immigrants juifs français qui ont fait leur *Aliyah* en Israël cette année et de 4 à 5 milles qui doivent encore arriver dans les 12 prochains mois⁶⁵. Les propos du pasteur Elbaz nous rappellent la raison de cet intérêt sans faille : « Le retour en Israël est inévitable, c'est l'accomplissement des prophéties avant que Jésus ne revienne ! »⁶⁶.

⁶² Jerry Sharpe, « Evangelist Vision Casts Soviet Jews in Biblical Exodus » in *The Pittsburgh Press*, 28 mai 1983.

⁶³ Cette association a été fondée aux Etats-Unis en 1952 par Demos Shakarian, éleveur pentecôtiste d'origine arménienne, après une « vision » spirituelle pour l'évangélisation par le témoignage grâce à un réseau d'hommes d'affaires chrétiens (organisé en plusieurs centaines de chapitres locaux de par le monde), <http://www.fg-gf.net/seek-the-glory-of-god/>

⁶⁴ http://www.operation-exodus.ch/?page_id=102

⁶⁵ Message email adressé à l'auteur daté du 4 mars 2014.

⁶⁶ Interview de Jacques Elbaz, *Israël, Horloge de Dieu*, N° 2, février 2009, p. 5.

Comment dépasser les antagonismes ?

S'il est vrai que le sionisme chrétien continue de connaître un franc succès auprès d'un grand nombre de croyants pentecôtistes et charismatiques, on ne peut cependant ignorer qu'il interroge, voire en dérange d'autres tout aussi pratiquants. Peut-on sérieusement espérer le remettre en question ?

Il n'est guère envisageable d'aborder la question de l'identité collective juive sans référence à la terre ancestrale (perdue et retrouvée). Il reste tout aussi évident que c'est la tragédie de la *Shoah* – avec les traumatismes inhérents à la condition de victime – qui va continuer pour longtemps de nourrir chez le Juif les questions sécuritaires du Proche-Orient et les angoisses existentielles des générations post-*Shoah*⁶⁷. Peut-on cependant être (et rester) sioniste sans générer un plus grand malaise vis-à-vis du problème palestinien ?

Est-il possible d'envisager le plaidoyer sioniste en changeant d'herméneutique⁶⁸ ? Il faudrait pour cela que le sionisme chrétien puisse s'émanciper de *tout système de pensée aux penchants fondamentalistes*, qu'il soit d'orientation millénariste (prémillénariste ou postmillénariste) ou non (amillénariste), qu'il soit de type dispensationaliste ou réformée/calviniste. Il n'est pas question ici de condamner globalement tout « système » de pensée, de remettre en question la foi des uns ou les bons sentiments des autres. Il ne s'agit pas non plus de douter de l'autorité des Ecritures ou des promesses éternelles faites par Dieu. Ne parlons-nous pas d'un peuple que Dieu s'est choisi à des fins qui, tout compte fait, incluent toutes les nations ? Il s'agit, par contre, de prendre pleinement conscience quelles clés ouvrent quelles portes en matière d'interprétation biblique. Il ne suffit pas de dire « Il est écrit » pour faire disparaître les tensions existantes entre le *déjà* et le *pas encore* de la manifestation du Royaume de Dieu. Entre promesse et accomplissement, *l'espérance d'Israël* (Actes 28,20) recouvre tout son sens dans la proclamation centrale de l'Evangile de Jésus : il est le Messie du peuple juif (« envoyé aux brebis perdues de la maison d'Israël », Mt 15,24) avant d'être aussi le Sauveur universel⁶⁹.

⁶⁷ Jean-Paul Rempp, *Israël : Peuple, Foi et Terre*, Excelsis, 2010, p. 66.

⁶⁸ Steven Paas, *Christian Zionism Examined: A Review of Ideas on Israel, the Church and the Kingdom*, VTR Publications, 2012, p. 116.

⁶⁹ Jan Mortensen, « Israel and the Land » in *Mishkan: Israel, the Land, and Christian Zionism*, No 55, 2008, pp. 7-17.

Le sionisme ne peut se racheter qu'en dénonçant sans ambiguïté les positions extrêmes qui le rongent de l'intérieur. Dans l'esprit de l'Evangile, peut-on s'accorder à dire qu'on ne peut suivre le Prince de la paix sans aspirer à être soi-même un instrument de paix et non pas un agent provocateur ? L'Evangile n'est pas compatible avec un manque de compassion et des attitudes négatives systématiques à l'encontre de qui que ce soit : Juifs, Palestiniens ou Arabes d'Israël. Les principes du Royaume de Dieu – vérité, justice et réconciliation – sont les mêmes pour tous, y compris pour l'Etat moderne d'Israël et ses dirigeants⁷⁰.

Pour Paul Alexander, théologien pentecôtiste et fondateur de *Pentecostals and Charismatics for Peace and Justice* (Pentecôtistes et charismatiques pour la paix et la justice), la réponse doit passer par un soutien apporté aux chrétiens évangéliques palestiniens. Sa contribution à la conférence *Christ at the Checkpoint* (CaTC) à Bethléhem en 2010 alla manifestement dans ce sens⁷¹. Il n'est d'ailleurs pas le seul théologien pentecôtiste-charismatique à adopter une telle position. Organisée par l'école biblique évangélique de Bethléhem, cette manifestation biannuelle souhaite faire œuvre de réconciliation en faveur de la paix entre Juifs et Palestiniens. Celle de mars 2014 en est sa troisième édition. Elle reste cependant fortement critiquée par de nombreux juifs messianiques qui n'y voient qu'un parti pris pro-palestinien, ouvertement hostile à l'Etat d'Israël. Certains s'étonnent qu'on n'y dénonce guère la réalité du terrorisme islamiste et ses conséquences pour la sécurité du peuple juif⁷².

Pour l'historien et journaliste juif Gershom Gorenberg, il est impératif d'œuvrer pour rétablir une démocratie libérale en Israël. Cela doit, selon lui, passer premièrement par une remise en question de sa politique de colonisation et d'occupation, l'instauration de la paix au moyen d'une partition de la terre située entre le Jourdain et la mer Méditerranée. Il faudra aussi envisager la séparation entre l'état et la synagogue, mais surtout dépasser le stade d'un mouvement ethnique pour devenir un état démocratique à part entière dans lequel

⁷⁰ Tony Higon, « A Critique of Christian Zionism » in *Mishkan: Israel, the Land, and Christian Zionism*, No 55, 2008, pp. 18-29.

⁷¹ Paul Alexander, éd., *Christ at the Checkpoint: Theology in the Service of Justice and Peace*, Pickwick Publications, 2012.

⁷² Quand Bishraw Awad, l'ancien directeur de l'école biblique de Bethléhem, ouvre la conférence CaTC 2014 en faisant publiquement allégeance aux autorités palestiniennes, Mahmoud Abbas et son Premier ministre Rami Hamdallah, on comprend que cela puisse susciter l'incompréhension chez bon nombre de juifs messianiques, <http://roshpinaproject.com/tag/catc-2014/>

tous ses citoyens – certes avec une majorité juive – sont véritablement égaux⁷³.

Demeure enfin pour le sionisme la question fondamentale du rapatriement – nécessaire ou souhaitable – des Juifs de la Diaspora : est-ce que rapatrier systématiquement les Juifs au 21^e siècle est encore un projet de société qui se justifie, près de 70 ans après la *Shoah* ? Ne sera-t-il jamais possible (ou envisageable) de repenser la diaspora juive autrement qu'en termes d'éternel exil et l'Etat d'Israël comme éternelle terre d'asile⁷⁴ ? Comment peut ou doit se concrétiser pour le juif la prière millénaire « L'année prochaine à Jérusalem » ? Exprime-t-elle aujourd'hui pour *tout* juif le désir d'émigrer en Israël en vertu de « la loi du retour » (décrétée en 1950) ? Cette loi reste en tout cas l'expression juridique du lien privilégié qui doit unir le peuple juif et Israël, incarnant ainsi un principe fondamental de l'Etat hébreu : « Procurer un asile sûr pour les Juifs de tous les pays »⁷⁵.

Le développement du pentecôtisme au 21^e siècle continue de se faire au-delà des frontières confessionnelles traditionnelles aussi bien qu'en leur sein. Il reste intimement lié à la compréhension et à l'articulation de son espérance eschatologique (vision du futur) et de la redécouverte des racines juives de la foi chrétienne (vision du passé). De ce fait, la restauration de l'espérance messianique de l'Eglise y est dépendante de la restauration d'une juste relation avec le peuple juif, son héritage comme son vécu présent⁷⁶. Pour les acteurs des mouvements pentecôtistes et charismatiques, être en relation avec la tradition juive par l'intermédiaire des juifs messianiques revêt un caractère prophétique et se vit dans le contexte de l'attente de la Parousie. Pour le pentecôtisme, être sioniste signifie d'abord reconnaître que l'Eglise trouve dans le peuple juif ses racines historiques et spirituelles. Mais cela ne peut s'arrêter là. Etre sioniste, c'est aussi vouloir se reconnecter avec un Israël en voie de restauration. Quelle que soit l'approche choisie concrètement, cela ne pourra pas se concevoir sans la recherche de cohérence, à la fois historique, théologique et éthique. ■

⁷³ Gorenberg, *op. cit.*, p. 222.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 246-247.

⁷⁵ La Loi du Retour – un droit inhérent à tout juif, <http://www.akadem.org/medias/documents/1-Loi-retour.pdf>

⁷⁶ Hocken, *op. cit.*, pp. 126-127.

La réconciliation : une réponse chrétienne au conflit israélo-palestinien

**par Salim
J. MUNAYER,**

*docteur en théologie,
fondateur et direc-
teur de l'association
Musalaha,
Bethléem¹*

Pourquoi la réconciliation est-elle nécessaire ?

Loin d'être un thème secondaire dans nos Ecritures saintes, la réconciliation sous-tend l'histoire de la rédemption. De notre rupture initiale avec Dieu dans le jardin d'Eden, au début de la Genèse, à l'espoir de voir renaître une communauté messianique que suscite la vision de la nouvelle Jérusalem à la fin de l'Apocalypse, le récit biblique ne cesse de progresser vers l'instant où nous serons tous réconciliés les uns avec les autres et avec Dieu. La réconciliation devient donc le fondement des actes de Dieu, visant à corriger cette rupture initiale. A l'heure actuelle, l'Eglise se situe au croisement entre la rédemption accomplie sur la croix et la plénitude à venir de la réconciliation, et c'est à nous membres de l'Eglise qu'est confié le « ministère de la réconciliation »² afin de répondre à cette réalité et créer cette plénitude ici et maintenant. Nulle part cet appel ne doit être entendu plus clairement que dans des nations en guerre.

La vision du monde des habitants de Palestine-Israël aujourd'hui est assombrie par la violence et le conflit. Une réalité quotidienne

¹ L'institut *Musalaha* a pour vocation de favoriser la communion entre juifs messianiques et chrétiens palestiniens, au service de la paix. Cet article, daté de 2011, constitue le premier chapitre de *Christians and the Middle East Conflict*, Paul S. Rowe, John H.A. Dyck, Jens Zimmermann, éditeurs, Abingdon, Routledge, 2014. Publié avec l'autorisation de Taylor & Francis Books, GB. Traduit de l'anglais par Michèle Garène.

² 2 Co 5,18.

faite de postes de contrôle, d'armes et de soldats ne peut que renforcer l'opposition et les préjugés historiques. La rencontre entre Israéliens et Palestiniens n'est que trop souvent affectée par des menaces, à la fois réelles et ressenties, pour pouvoir aboutir autrement. De même, les rapports entre les Israéliens et les croyants palestiniens suivent un cours qui leur a été dicté par des normes sociales et politiques. Ceux qui agissent en dehors de ces paradigmes sont traités avec hostilité et méfiance. De ce fait, si la violence est remarquablement absente de nos Eglises, il n'en reste pas moins qu'il y règne une atmosphère nourrie d'attitudes et d'hostilités tenaces, comparables à celles qui se manifestent à l'extérieur.

Selon moi, l'incapacité actuelle, au sein de la communauté des fidèles, à témoigner de la gloire de Dieu par l'unité s'explique par le fait que nous arrivons chargés d'une série d'idées préconçues, influencées par l'herméneutique biblique de nos traditions ecclésiales. Les chrétiens opèrent donc à l'intérieur de structures théologiques dues pour une grande part à l'intuition. La plupart des chrétiens qui cherchent à s'engager sur un plan théologique dans le conflit mettent l'accent sur la signification de la prophétie et la place d'Israël en fonction d'une lecture dispensationnaliste des Saintes Ecritures, ou bien adhèrent à la théologie de la libération palestinienne, ou à celle de la double alliance, ou encore adoptent la position historique de la « théologie du remplacement » d'Israël par l'Eglise. Toutefois aucune de ces quatre positions ne permet une interprétation de la nature théologique du conflit. Soit elles ont condamné l'Eglise à l'impuissance en la privant des outils pour concevoir des approches constructives de la résolution du conflit, soit elles ont fini par rendre les Eglises complices de régimes oppressifs.

Cela s'explique en grande partie par la nature exclusive de ces quatre théologies. Toutes sont imperméables au compromis et imposent des attitudes exclusives qui refusent toute place à l'autre. Dans le monde, de nombreux chrétiens finissent par « prendre parti » dans le conflit, ce qui les empêche d'avoir les coudées franches pour encourager la réconciliation. Cela risque même de contribuer à aggraver la situation en Israël-Palestine.

En analysant les raisons de la complicité de l'Eglise dans les conflits ethniques, tel le conflit israélo-palestinien, Miroslav Volf note que « même s'ils font allégeance à l'Evangile de Jésus-Christ, de nombreux chrétiens semblent en fait être avant tout attachés à leurs cultures et groupes ethniques respectifs. Par conséquent, dans des situations conflictuelles, ils ont tendance à se battre au côté de leur groupe

culturel et à se servir de la foi comme d'une arme dans la lutte³ ». C'est effectivement le cas de nos communautés. Les tensions suivent en gros des lignes ethniques et raciales et, en outre, des idéologies théologiques contradictoires ajoutent une dimension religieuse. Les Ecritures sont trop souvent manipulées pour justifier une opposition politique établie, ce qui exacerbe les tensions politiques et sociales existantes. Dans de nombreux cas, nos liens culturels exclusifs comptent plus à nos yeux que le message universel de l'Évangile.

Pourtant, en tant que chrétiens, nous sommes appelés à résister à ces idées reçues et à ces catégorisations, et la croix nous donne les moyens d'y parvenir. La théologie de la réconciliation que j'entends esquisser ici est une réponse chrétienne adéquate à cette situation ; parce que seule la nature radicalement inclusive de la croix peut nous permettre de répondre aux exigences universelles que les évangiles nous adressent.

Les paradigmes contemporains

La prophétie et le dispensationnalisme

La prophétie qui occupe une place centrale dans la théologie juive messianique et sioniste chrétienne s'accompagne souvent d'un programme politique particulier qui justifie la création de l'Etat d'Israël. Le passage biblique d'Ez 37,1-14 décrit en détail sa vision des ossements desséchés qui reprennent vie dès que Dieu leur insuffle l'esprit. L'espoir d'un renouveau national et d'un retour à la terre d'Israël naît lorsque Dieu promet à la maison d'Israël : « Je vous ramènerai sur le sol d'Israël. Vous connaîtrez que je suis le Seigneur quand j'ouvrirai vos tombeaux, et que je vous ferai remonter de vos tombeaux, ô mon peuple. Je mettrai mon souffle en vous pour que vous viviez ; je vous établirai sur votre sol ; alors vous connaîtrez que c'est moi le Seigneur qui parle et accomplit – oracle du Seigneur » (Ez 37,12c-14a).

Selon une lecture biblique littérale et futuriste, la « terre d'Israël » biblique s'est accompagnée de l'espoir futur d'un rétablissement d'une identité nationale, ce qu'ont confirmé les événements de 1948 et 1967 – et qui a pris à présent une dimension eschatologique. De ce fait, le rétablissement d'Israël est non seulement interprété comme un événement unique et indépendant, mais il est aussi

³ Miroslav Volf, « The Social Meaning of Reconciliation », *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies*, 1993, pp. 7-12.

compris comme le signe précurseur d'un rétablissement mondial, qui verra le monde entier vivre le règne millénaire de Jésus sur terre.

Ecclésiastique anglais, Francis Kett fut l'un des premiers à proposer une vision de restauration d'Israël et du peuple juif. De ce jour, Israël cessa d'être un lieu de pèlerinage chrétien et de l'histoire de l'Eglise pour devenir une future nation juive. Selon Kett, il ne fallait pas interpréter le ch. 20 de l'Apocalypse au sens figuré, à l'instar de l'Eglise catholique, mais au sens littéral, à savoir que les juifs finiraient par se convertir au christianisme et retourneraient à la terre d'Israël⁴. Depuis, une herméneutique littéraliste a engendré l'idée d'une restauration nationale du judaïsme et joué un rôle significatif dans la formation de la théologie protestante chrétienne, avant de façonner la théologie juive messianique.

Toutefois, cette interprétation de la prophétie omet d'attribuer un espace théologique positif au peuple palestinien habitant déjà cette terre. Elle ne s'intéresse qu'au rôle du peuple juif et ne mentionne jamais les Palestiniens. Cela signifie que les Palestiniens sont marginalisés dans les Eglises enseignant cette théologie. Fait qui risque à son tour d'avoir des ramifications politiques et sociales, quand des Eglises internationales soutiennent haut et fort l'Etat moderne d'Israël et l'aident financièrement.

De même, cette vision de la prophétie néglige souvent l'importance des contextes historiques et culturels des écrits, de leurs auteurs et de leurs lecteurs. Cela peut créer d'autres difficultés et complexités herméneutiques lorsqu'il s'agit d'interpréter correctement les rapports entre les événements actuels et la prophétie.

Comme on part du principe que ces prophéties se réaliseront, il risque de se développer un fatalisme qui affaiblira la responsabilité morale, qu'elle soit collective ou individuelle. Il peut notamment nuire aux relations entre les congrégations juives messianiques et les congrégations chrétiennes palestiniennes. Si l'avenir est inévitable, à quoi bon se soucier de rechercher une réconciliation dans le présent ?

Cette vision échoue également à reconnaître la nature conditionnelle de la prophétie. Michée prédit que Jérusalem sera réduite à un monceau de décombres (Mi 3,12), toutefois son avertissement a conduit au repentir et au renouveau sous le règne du roi Ezéchias, si bien que le Seigneur retint son jugement sur Jérusalem⁵. Cela redonne

⁴ Stephen Spector, *Evangelicals and Israel: the Story of American Christian Zionism*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 16.

⁵ Stephen Sizer, *Christian Zionism: Roadmap to Armageddon*, Intervarsity Press, Nottingham, 2005, p. 73.

du sens à nos actions dans le présent, puisque cela nous permet de voir un individu, ou un peuple, comme des acteurs moralement responsables. Une vision de l'être humain dominé par la souveraineté divine n'a rien de l'image biblique de l'alliance entre l'humanité et Dieu.

La théologie palestinienne de la libération

Le concept d'une théologie palestinienne de la libération est né en réaction à une situation d'injustice et de conflit. Il répondait à un besoin au sein de la communauté chrétienne. Il est également apparu en réaction à certaines théologies axées sur le prophétisme. Dans son livre *Justice and Only Justice*⁶, Naïm Ateek situe son exégèse dans une herméneutique progressiste et christologique qui considère les parties les plus anciennes des Ecritures comme une forme de révélation plus rudimentaire, et plus nationaliste que les parties postérieures, à l'accent plus universel.

Selon Ateek, le Dieu du livre de Josué est simplement une régression vers une conception de Dieu peu critique, primitive et nationaliste qui a été supplantée par ce que nous savons à présent de la nature de Dieu grâce au Christ⁷. En revanche, une notion universelle de Dieu, telle qu'on la trouve dans les prophètes et le récit de la mort du Christ pour l'humanité tout entière, correspond à notre compréhension plus évoluée de la nature de Dieu. Quant aux idées de territoire : « Si Dieu aime cette terre et son peuple, c'est un signe – un sacrement – que Dieu aime toutes les terres et tous leurs peuples »⁸. Il nous faut donc agir en conformité avec ce caractère universel de Jésus.

La théologie palestinienne de la libération comprend plusieurs éléments problématiques. Par exemple, l'approche herméneutique qui réduit voire rejette parfois des parties des Ecritures comme des formes primitives de révélation en est un. Elle ne nous permet pas de participer au processus créatif et passionnant de l'interprétation de ces textes difficiles, ce qui pourrait au moins ouvrir de nouvelles voies de réflexion et de dialogue entre diverses théologies. Elle n'offre pas non plus de vision positive de l'identité juive contemporaine et elle n'accorde pas le moindre espace théologique à la communauté juive.

⁶ Naïm Ateek, *Justice and Only Justice*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1989.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, pp. 110s.

La théologie de la double alliance

C'est un théologien juif, Franz Rosenzweig, qui l'a proposée au 20^e siècle. Il écrit : « Aucun d'entre nous ne conteste la signification du Christ et de son Eglise pour le monde : personne ne peut atteindre le Père sans lui. Personne ne peut atteindre le Père ? La situation est entièrement différente pour celui qui n'est pas obligé d'atteindre le Père parce qu'il est déjà avec lui. Et c'est vrai du peuple d'Israël »⁹. Rosenzweig jetait là les bases d'un point de vue théologique qui prétend que Jésus ne peut offrir le salut qu'aux non-juifs, ceux qui sont en dehors de l'alliance nouée par Dieu avec Israël ; en revanche, les Juifs sont déjà sauvés parce qu'ils sont juifs, grâce à la Torah.

Les deux voies esquissées par Rosenzweig sont exclusives et contraires à la nature inclusive du Christ. Jésus crée une voie d'union et de réconciliation avec Dieu. Nulle part dans la Bible, il n'est dit que la puissance salvatrice de Jésus est exclusivement destinée aux non-juifs, mais plutôt que le salut concerne les juifs (Jn 4,22) par le biais du Messie juif. C'était une vocation privilégiée (Gn 12,3). Paul lui-même, par exemple, parle de sa grande tristesse et de sa douleur incessante de voir ses frères juifs rejeter le caractère messianique de Jésus (Rm 9,1). Il cherche clairement à souligner que le Dieu d'Israël est aussi le Dieu du monde et des nations.

La théologie de la substitution

La théologie du remplacement, également appelée supercessionisme, est très controversée en Israël-Palestine. Ce qui sous-tend une grande partie du discours sur cette théologie, c'est la crainte que les juifs ne perdent leur statut unique dans la communauté des croyants, de même que leurs privilèges dus à l'alliance, telle la terre d'Israël. Par conséquent, la théologie du remplacement est souvent liée aux discussions concernant la terre moderne d'Israël et surgit souvent dans la confusion des manœuvres politiques laïques, utilisée pour justifier ou au contraire rejeter les prétentions à la terre. Dans la communauté chrétienne palestinienne, les attitudes vis-à-vis de la théologie du remplacement varient grandement. Toutefois, pour les chrétiens palestiniens, le supercessionisme est plus une question théologique que politique.

La théologie du remplacement remonte aux Pères de l'Eglise et elle a pris bien des formes. Le supercessionisme punitif part du principe que les juifs qui rejettent Jésus sont condamnés par Dieu et perdent leur rôle dans l'alliance. Le supercessionisme économique déclare que le rôle des juifs en tant que véhicule du salut a été remplacé par le rôle missionnaire de l'Eglise et dans le supercessionisme structurel, les écritures hébraïques perdent leur influence dans l'élaboration de la théologie chrétienne normative. Toutefois la rupture entre le judaïsme et le christianisme, dans les années suivant la destruction du Second Temple, signifie que le judaïsme rabbinique comme le christianisme prétendent aujourd'hui être les héritiers de la tradition juive biblique ; de sorte que les deux ont « supplanté » la religion du temps de Jésus qui dépendait du Temple. D'un côté, le judaïsme rabbinique a commencé à prendre forme à mesure que des lois diététiques et de nouvelles lois de pureté ont distingué le peuple juif des autres communautés, et de l'autre, à mesure que de plus en plus de païens rejoignaient l'Eglise, ces lois étaient considérées comme de plus en plus contraires à l'établissement d'une communauté harmonieuse de juifs et de païens. Néanmoins, dans l'histoire de l'Eglise, la plupart des formes de supercessionisme n'ont pas été aussi positives ; nombre d'entre elles ont propagé une discrimination raciste violente, tels les mythes des crimes rituels, l'accusation faite aux juifs de pratiquer des sacrifices humains dans leur culte. D'autres ont simplement été une tentative d'exprimer le caractère unique de la foi chrétienne et, notamment, le caractère radical de la rupture opérée par l'événement de la croix dans l'histoire du Salut.

Une histoire aussi chaotique, ainsi que des enseignements supercessionistes malencontreux, ont eu pour résultat qu'aujourd'hui, les rapports entre chrétiens et juifs sont encore teintés de méfiance et de peur. Cela pose un problème particulier aux juifs messianiques israéliens et aux chrétiens palestiniens vivant en Israël parce que, trop souvent, c'est cette histoire européenne occidentale qui caractérise et conditionne les rapports entre eux. De plus, la théologie du remplacement n'offre pas un espace théologique positif au peuple juif mais au contraire l'exclut de la sphère de l'activité salvatrice de Jésus.

Ces quatre modèles théologiques existants caractérisent en grande partie les positions de l'Eglise dans le conflit Israël/Palestine, toutefois tous les quatre sont hautement problématiques : ils échouent à tenir compte de « l'autre ». Exclusifs plutôt qu'inclusifs, ils cherchent tous à imposer leur propre agenda théologique, culturel et politique. Nous allons à présent explorer le potentiel d'une théologie de la réconciliation pour 1) favoriser de bonnes relations entre croyants

en Terre Sainte et 2) fournir une réponse chrétienne appropriée au double-défi du conflit, et de la croix.

Qu'est-ce que la réconciliation ?

La doctrine de la réconciliation de la Bible repose principalement sur deux éléments : d'une part la réconciliation verticale entre l'homme et Dieu par le biais de l'activité salvatrice de Dieu (justification) et d'autre part, la dimension horizontale qui réconcilie l'homme avec son frère. Si l'on jette un regard rapide à l'histoire juive du salut, on peut voir que les deux aspects sont intrinsèquement liés. La Loi de l'alliance dans les Ecritures hébraïques régit l'organisation des rapports sociaux et le bon rapport entre les Israélites et Dieu. Un juste respect des lois mènerait à la création d'une communauté paisible qui incarnerait de bons rapports entre l'homme et Dieu, entre l'homme et l'homme, et constituerait l'instrument par lequel Dieu sauverait les nations.

Commençons par Abraham. Il fut qualifié de juste parce qu'il entretenait une relation juste avec Dieu, et qu'il s'acquittait convenablement des exigences de la vie communautaire. Es 58,10-11a témoigne de cette interdépendance d'une vie communautaire et d'une vie juste devant Dieu, puisque les obligations sociales des Israélites coïncident avec la promesse du Seigneur à son peuple : « Si tu cèdes à l'affamé ta propre bouchée/et si tu rassasies le gosier de l'humilié/ta lumière se lèvera dans les ténèbres/ton obscurité sera comme un midi/sans cesse le Seigneur te guidera ».

On peut encore vérifier ici l'interdépendance entre les réconciliations verticale et horizontale, entre l'organisation juste des rapports sociaux et le rapport juste avec Dieu. L'auteur de la première épître de Jean, dans le Nouveau Testament, le dit succinctement : « Si quelqu'un dit 'J'aime Dieu'/et qu'il déteste son frère/c'est un menteur ;/celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit,/ne saurait aimer le Dieu qu'il ne voit pas »¹⁰. Nous ne pouvons être justifiés par Dieu et continuer de vivre en conflit, dans des conditions iniques, avec notre frère.

Toutefois, nous lisons à maintes reprises dans les Ecritures que les Israélites ont failli. Ils n'ont pas réussi à incarner la justice de Dieu dans leur communauté, ils se sont tournés vers d'autres dieux et se sont mis à adorer des idoles. Les prophètes ne cessaient de prôner la justice sociale, d'appeler chacun à rentrer dans le droit chemin, à vivre selon la loi et à défendre surtout le faible dans la société, la veuve,

l'orphelin et l'étranger. Le refus des Israélites d'écouter les paroles des prophètes les a jetés dans un cycle de jugement et de restauration, jusqu'à ce qu'ils finissent par connaître l'exil après la destruction du Temple.

N.T. Wright situe à bon droit l'événement de l'incarnation dans ce cadre d'histoire de l'alliance¹¹ et dans la continuité du cycle jugement-grâce-restauration. Le Christ est un représentant de l'Israël vertueux, loyal envers l'alliance et fidèle à sa vocation de gardien de la justice sociale¹². De ce fait, la croix devient un événement de nature radicalement sociale, dans la lignée de l'histoire du salut du peuple juif. Sur la croix, cette communauté de l'alliance prend un aspect universel qui libère le message de l'Évangile de l'obligation de prendre une forme politique, ethnique ou sociale. La croix rétablit entre humains, et entre Dieu et l'homme, des rapports qui font de nous des filles et des fils par adoption, réconciliés les uns avec les autres et avec Dieu.

Le rôle central de la croix dans la réconciliation

C'est sur la signification de la croix que doit se fonder notre compréhension de la réconciliation. La croix est la clef de voûte de la manière dont la communauté chrétienne interprète son « ministère de la réconciliation » et imagine des mesures sociopolitiques constructives. Parce que les Écritures affirment clairement que seul le Dieu crucifié peut offrir un espoir authentique, que l'amour et le sacrifice de soi peuvent apporter la réconciliation. Une théologie ou une vie qui ne comprend pas la croix et la résurrection ne réussira pas à incarner la plénitude de la vie offerte par Jésus.

Dans les quelques lignes qui nous restent, je tenterai d'esquisser une théologie de la réconciliation pour Israël et la Palestine à l'ombre de la croix. Elle abordera plusieurs problèmes théologiques-clés qui ont une portée dans leur conflit.

La Terre Sainte à l'ombre de la croix

Dans les communautés juives messianiques et chrétiennes palestiniennes, il existe de nombreuses théologies concernant la terre, sa possession et sa culture. En général, ces théologies servent à justifier une possession de la terre résultant de la volonté divine et un droit à

¹¹ N.T. Wright, *Justification: God's Plan and Paul's Vision*, Londres, SPCK, 2009.

¹² *Ibid.*

la souveraineté politique. Il est aussi arrivé que ces théologies servent à justifier des conflits violents, ethniques et nationaux autour de la terre.

Dans les Saintes Ecritures, la terre joue un rôle important. Elle est le cadre de la désobéissance originelle de l'homme à Dieu et a encouru une punition similaire à la sienne. Quand l'homme a été banni par Dieu, le lien avec la terre et la création a également été rompu. En Gn 3,17-19, Dieu dit : « Le sol sera maudit à cause de toi. C'est dans la peine que tu t'en nourriras tous les jours de ta vie, il fera germer pour toi l'épine et le chardon et tu mangeras l'herbe des champs. A la sueur de ton visage tu mangeras du pain jusqu'à ce que tu retournes au sol car c'est de lui que tu as été pris ».

L'incarnation par laquelle Dieu devient homme sert également à souligner la nature physique des rapports de Dieu avec l'humanité. Afin que nous soyons pleinement réconciliés avec lui, il était impératif que Dieu devienne l'homme parfait, un être physique, permettant non seulement la reconstitution de la nature humaine mais aussi de sa chair. Nous devenons ainsi de fait de « nouvelles créations »¹³, de même qu'on voit apparaître « un ciel nouveau, une terre nouvelle »¹⁴ dès lors que toute la création retrouve une juste relation avec Dieu.

Dans la communauté juive messianique israélienne, on évoque le sujet de la terre en recourant à une lecture littérale des Saintes Ecritures. La promesse de Dieu à Abraham dans la Genèse (Gn 21,1-3) est isolée du reste du texte et utilisée comme preuve pour revendiquer la propriété juive, exclusive et ethnique, de la terre. David Stern, un juif messianique américain, écrit : « Dieu promet la terre d'Israël aux juifs. Cette promesse n'a pas été révoquée et, comme toutes les promesses de Dieu, elle sera réalisée par notre Messie juif béni, Yeshua (Jésus) le Messie, le Seigneur et le Sauveur de toute l'humanité – juifs, arabes et tous les autres »¹⁵. Cette interprétation très exclusive de la terre élimine automatiquement la présence physique d'autres sur cette terre. Elle laisse peu de place à un dialogue constructif avec les Palestiniens. C'est donc un point de vue problématique pour les êtres en quête de réconciliation. Parce que vivre côte à côte en Terre Sainte n'est possible que si l'on adopte une théologie donnée, faute de quoi

¹³ 1 Co 5,17.

¹⁴ Ap 21,1.

¹⁵ David Stern, « Making the Issues Clear. The Land from a Messianic Jewish Perspective », in *The Land cries out: Theology of the Land in the Israel-Palestine Context*, eds Salim J. Munayer et Lisa Loden, Eugene, Wipf and Stock, 2011, p. 37.

on s'expose au rejet. Stern poursuit : « Parmi les Arabes protestants, il y en a peu qui épousent la théologie de la terre présentée ci-dessus. Quand ce n'est pas dû à l'ignorance ou à un enseignement erroné, cela ne peut s'expliquer que parce qu'on juge cette théologie contraire à certaines ambitions politiques, ou parce qu'on redoute de défendre un point de vue impopulaire. Je suis toujours impressionné par le courage du – rare – frère arabe chrétien disposé à admettre que Dieu a donné la terre aux juifs pour l'éternité – un point de vue qui pour lui n'est pas du tout politiquement correct »¹⁶.

Pour les chrétiens palestiniens, vivre en Terre Sainte est essentiel pour la façon dont l'Eglise conçoit de recevoir, célébrer et partager le message de l'Evangile. Tandis que de nombreuses Eglises évangéliques occidentales attachent de moins en moins d'importance à l'administration des sacrements, aux traditions liturgiques et ecclésiastiques, et au caractère sacré des lieux saints, pour de nombreux chrétiens palestiniens, cela reste essentiel pour incarner la foi chrétienne biblique. En vivant ainsi le témoignage qu'ils rendent à la Bible, ils mettent l'accent sur la dimension physique de la chrétienté palestinienne ; et sur le poids de sens que revêt pour eux le fait de témoigner sur cette terre, comme l'ont fait leurs ancêtres. Yohanna Katanacho se fait l'écho de sentiments semblables lorsqu'il décrit la terre comme le « cinquième Evangile »¹⁷ qui contribue à la transmission de la Bonne Nouvelle. Elle a été façonnée par la venue du Messie sur elle, tout comme elle a façonné le caractère du Messie. Pour Katanacho, la terre – physique – a la fonction téléologique de nous ramener au paradis et à notre état édénique d'avant la chute. La terre remplira cette mission en devenant une terre de foi, d'espérance, de réconciliation et de paix.

La terre devient donc importante pour fournir le contexte d'établissement d'un ordre social juste, le cadre où il doit être instauré aujourd'hui. Naim Ateek soutient que par Jésus, l'alliance a été élargie pour inclure les nations, ce qui implique de donner un caractère universel à la terre promise à Abraham. Rien d'autre ne pourrait rendre justice à la nature inclusive de l'histoire du salut. Il écrit : « La terre d'Israël-Palestine fait partie du monde de Dieu. Elle appartient à Dieu. Dieu est son créateur et son propriétaire comme il est le créateur et le propriétaire du monde entier. Aujourd'hui Dieu a placé dessus, pour y vivre, les Palestiniens et les Juifs. Il leur faut partager la terre

¹⁶ Stern, *ibid.*, p. 49.

¹⁷ Yohannah Katanacho, « The Theological Contribution to the Palestinian Kairos Document », Bethlehem College of the Bible, 2011, p. 7.

sous l'égide de Dieu et en être de bons intendants. Elle n'appartient exclusivement ni aux uns ni aux autres. Il leur faut la partager équitablement et y vivre en bon voisinage les uns avec les autres. Les deux nations doivent rendre justice, aimer la miséricorde, et marcher humblement avec Dieu »¹⁸.

Pourtant, aucune de ces deux réponses à la question de la terre ne convient. A la lumière des Saintes Ecritures, nous pouvons constater que la terre au sens physique a une signification religieuse. Toutefois il ne semble pas être dans le dessein de Dieu qu'une terre, quelle qu'elle soit, appartienne exclusivement à quiconque, ou puisse être revendiquée par quiconque. Les revendications exclusives de cette nature peuvent facilement virer à l'idolâtrie si elles nous poussent à rejeter les autres et sont placées au-dessus des exigences que la croix nous adresse. La croix nous incite à élargir notre sphère de responsabilité sociale à l'ensemble de l'humanité.

Nous pouvons également voir dans le récit biblique une progression cohérente « d'Eden au tabernacle, du tabernacle au temple de Jérusalem, du temple à l'Eglise, de l'Eglise à la nouvelle Jérusalem »¹⁹. En Jésus, la terre, brisée, est recrée par son inclusion dans l'œuvre salvatrice de Jésus. Elle prend ainsi une dimension christologique. Cela nous éloigne d'une acception ethnocentrique de la terre d'Israël pour nous amener à une interprétation christologique de la théologie de la terre, et vers l'image d'une société radicalement inclusive qui vénère le Seigneur. Il est donc nécessaire que la possession de la Terre Sainte, quel qu'en soit le groupe propriétaire, épouse cette vision de l'hospitalité.

La question de l'identité et des aspirations nationales à l'ombre de la croix

Les problèmes d'identités individuelle et collective, ainsi que l'appartenance à un groupe sont des facteurs qui exacerbent le conflit israélo-palestinien. La théologie joue souvent un rôle déterminant dans la formation de l'identité nationale, notamment la notion de « peuple élu » qui donne souvent aux croyants juifs un sentiment de droit à la terre. L'identité chrétienne palestinienne est pareillement influencée par ce droit national ; toutefois ce dernier est plus histo-

¹⁸ Naïm Ateek, « Putting Christ at the Centre: The Land from a Palestinian Perspective », in *The Land cries out: Theology of the Land in the Israel-Palestine Context*, op. cit., p. 62.

¹⁹ T. Desmond Alexander, *From Eden to the New Jerusalem*, Intervarsity Press, Nottingham, 2008, p. 73.

rique que théologique et il s'enracine dans la conviction de leur présence physique ininterrompue en Terre Sainte, en qualité de destinataires et d'adeptes de l'Évangile depuis l'époque de Jésus. Les deux identités sont semblablement formées par leur opposition et leurs différences avec « l'autre ». Cette construction négative exclut nécessairement l'autre.

La théorie moderne de l'identité sociale reconnaît l'importance de la catégorisation et la manière dont être reconnu comme membre d'un groupe plus vaste fournit un important concept du « moi » pour les individus. Henri Tajfel est l'un des grands spécialistes de la théorie de l'identité sociale. Elle a proposé l'idée que l'estime de soi et la fierté découlent souvent de notre appartenance à un groupe particulier. Nous pouvons augmenter notre estime de soi en rehaussant le statut du groupe auquel nous appartenons. Nous classons des éléments de notre identité comme bons et des éléments de l'autre identité comme mauvais, divisant le monde en « nous et eux ». Ce genre de classement commence de manière extérieure, avec des symboles construits socialement qui différencient notre groupe des autres. Toutefois, des problèmes se présentent quand ces symboles extérieurs d'identité sont intériorisés et utilisés pour se mettre en avant, ou pour nous promouvoir aux dépens ou à l'exclusion de l'autre. Quand cela se produit, l'hostilité et la haine des autres et l'amour-propre peuvent devenir le facteur déterminant dans les rapports et gouverner les interactions entre les groupes. Ce sont ces sentiments intérieurs d'hostilité et d'exclusivité auxquels Jésus vient mettre fin par sa mort. Dans l'épître aux Ephésiens, il est écrit que le Christ les réconciliera (les juifs et les non-juifs) avec Dieu, tous deux en un seul Corps, par la Croix... en sa personne il a tué la haine (Ep 2,16). Ainsi, ce qui nous est demandé, c'est de venir avec notre prochain à la croix, d'y soumettre nos aspirations et nos identités nationales afin que Dieu puisse tuer l'hostilité qui naît de ce que nous utilisons nos traits sociaux extérieurs pour exclure l'autre et lui refuser la pleine dignité de la vie humaine. Si nous venons ensemble à la croix, c'est Jésus qui nous réconciliera et fera tomber le mur de séparation.

Malheureusement, dans le conflit du Moyen-Orient, l'identification et l'appartenance au groupe servent à exclure les autres du domaine social et politique. L'appartenance à un groupe est utilisée pour déshumaniser l'autre et nier ses droits civiques fondamentaux. Afin de corriger cela, il nous est impératif de supplanter nos affinités culturelles par le message universel de l'Évangile et de les placer à l'ombre de la croix.

La justice à l'ombre de la croix

Notre propre justification et notre réconciliation avec Dieu sont fondées sur la justice – sur la croix, la justice est rendue quand Jésus est jugé et condamné à notre place. On lit dans l'épître aux Romains (5,18) : « Ainsi donc, comme la faute d'un seul a entraîné sur tous les hommes une condamnation, de même l'œuvre de justice d'un seul procure à tous une justification qui donne la vie ». Notre œuvre de justice découle seulement de celle de Dieu qui, Lui-même, est juste. Pour citer Duncan Forrester, « la justice relative qui est tout ce qui est possible dans ce monde impie et brisé, la justice qui naît de l'équilibrage de prétentions et d'intérêts ainsi que d'actes visant à maîtriser le péché doit constamment être mesurée à l'aune de la justice divine et l'amour que nous connaissons en Jésus-Christ et dans notre expérience de justification »²⁰. S'il est acceptable d'établir une règle juste et de punir des cas d'injustice, cela devrait toujours se faire dans le contexte de la croix qui nous réconcilie les uns avec les autres et avec Dieu.

L'absolutisme des revendications, une idolâtrie

Des revendications absolues sur la justice, la nationalité, l'ethnicité ou la terre ne seront jamais qu'exclusives. Une revendication absolue de la terre revient à rejeter toute revendication par un autre ; une revendication absolue d'une identité ou d'une nationalité nie à l'autre la possibilité de s'affirmer et interdit toute éventualité de rapports authentiques. Une revendication absolue de justice ne reconnaît pas la souveraineté de Dieu pour établir une justice par le salut qui dépasse de loin la capacité humaine de rendre la justice. Par conséquent, toutes ces revendications absolutistes sont non seulement exclusives mais idolâtres. Tout ce que nous plaçons au-dessus de la croix est idolâtrie parce que cela déstabilise les fondements de notre foi pour les remplacer par nos propres conceptions de ce qui a de la valeur.

Le bon Samaritain

Pour conclure, nous évoquerons rapidement la parabole du bon Samaritain ainsi que les possibilités et les défis que représente cette parabole pour les Israéliens et les croyants palestiniens habitant en Terre Sainte.

²⁰ Duncan Forrester, « Political Justice and Christian Theology », *Studies in Christian Ethics* 3/1990, pp. 1-13.

Jésus a raconté la parabole du bon Samaritain pour répondre à la question suivante : « Maître, que dois-je faire pour avoir en héritage la vie éternelle ? » (Lc 10,25). Jésus veut sonder par là l'interprétation que son interlocuteur a de la loi. Pour lui la bonne réponse semble être d'aimer Dieu et son prochain. Cela ne suffit apparemment pas à l'homme qui interroge Jésus : il veut savoir ce qu'on entend exactement par « prochain ». L'homme pose cette question dans l'intention d'exclure certains individus ou groupes de la catégorie de « prochain », parce que la question elle-même présuppose que certains sont des prochains et d'autres, non. Dans son récit de la parabole, Jésus ne précise pas à quelle ethnie appartient la victime, laquelle est dépouillée de ses vêtements, ce qui rend impossible de connaître son origine.

Le prêtre et le lévite, présumons-nous, jugent si cet homme est oui ou non un Israélite ce qui aurait exigé d'eux qu'ils le prennent sous leur aile, selon les préceptes de la loi mosaïque. Le fait qu'ils ne se soient pas arrêtés nous permet de conclure que l'homme appartenait à une classe sociale extérieure à la sphère de la responsabilité légale vis-à-vis du prochain. Toutefois le Samaritain ne semble pas faire ce raisonnement et il vient en aide à l'homme par pure compassion.

Il est clairement démontré que l'appartenance exclusive à un groupe, de même qu'une identification collective, ne sont pas recevables sur le plan moral quand on est face à la souffrance humaine. On pourrait prétendre que ce que Jésus tente de faire à travers cette parabole, c'est de briser les catégories de prochain qui permette une inclusion radicale. Un prochain est simplement un être humain. Toutefois cette reclassification n'est qu'une partie de la dynamique sociale, parce qu'on nous dit dans la parabole que le Samaritain a été poussé à agir par compassion, et c'est le Samaritain qui est qualifié de prochain à cause de cela. Quiconque est mû par la compassion peut donc être considéré comme prochain. L'objet de la compassion, celui qu'on qualifie généralement de prochain, ne fait pas partie de l'équation. La catégorie de prochain cesse de désigner quelqu'un d'autre pour désigner un être mû par la compassion.

La parabole du bon Samaritain racontée par Jésus nous envoie donc un message puissant aujourd'hui, surtout à ceux d'entre nous qui vivent dans des zones de conflit. Les classes sociales sont effacées dans la parabole, et cela nous invite à réévaluer notre rapport aux autres, notamment ceux avec qui nous sommes en conflit. Elle nous invite à construire nos communautés autour de notre propre comportement éthique et moral plutôt qu'en fonction d'une classifi-

cation sociale extérieure. Nous sommes appelés à donner un amour inconditionnel, ce qui exige de nous que nous nous tournions vers ceux avec qui nous sommes en conflit et que nous les embrassions comme Esaï-Jacob (Gn 33,4), le Père, le fils prodigue (Lc 15,20) et comme le Samaritain pris de pitié pour un mourant. C'est notre espoir qu'en poursuivant la voie difficile de *Musahala*, de plus en plus d'êtres humains seront mus par la compassion et *seront* des prochains. C'est notre espoir que les Israéliens ouvrent les bras aux Palestiniens et vice versa, et que chacun voie dans le visage de l'autre le Messie qui nous a tous réconciliés à la croix.

C'est à la croix que Dieu a parlé et agi pour l'humanité et c'est la nature inclusive de la croix qui devrait donc guider nos rapports avec nos prochains. Une théologie qui cherche à exclure plutôt qu'à inclure ou n'exprime pas d'espoir pour ceux qui nous entourent ne contient pas en soi le pouvoir de transformation de l'Evangile. C'est donc seulement en nous en tenant à la croix que nous pourrions nous engager significativement dans la région et espérer voir la réconciliation entre les Israéliens et les croyants palestiniens. Sur la croix, la réconciliation, la vie dans toute sa plénitude, ont le dernier mot.



Chronique de livres

Jean Zumstein, *L'évangile selon saint Jean (1–12)*, Collection « Commentaire du Nouveau Testament (CNT) », Editions Labor et Fides, Genève, 2014, ISBN : 978-2-8309-1463-4, 424 pages, CHF 65 ou 45 €.

Jean Zumstein est professeur émérite de Nouveau Testament, matière qu'il a enseignée aux universités de Neuchâtel et de Zurich. C'est un spécialiste reconnu de la littérature johannique sur laquelle il travaille depuis des décennies. On lui doit notamment une traduction française du papyrus $\mathfrak{P}^{66}$, l'édition, avec J.-D. Kaestli et J.-M. Poffet, de « *La communauté johannique et son histoire* » (Labor et Fides, Genève, 1990) et enfin la publication, chez le même éditeur, en 2007, du tome 2 d'un commentaire sur l'évangile de Jean (ch. 13 à 21) dont le tome 1, (ch. 1 à 12), est paru en avril 2014.

Avec ce commentaire en deux volumes sur le quatrième évangile, Jean Zumstein offre aux biblistes un instrument de travail complet de haut niveau qui tient facilement la comparaison avec les commentaires de Bultmann, Brown ou Keener. Dans le protestantisme francophone, il n'en est pas paru de ce niveau depuis celui de Frédéric Godet, à la fin du 19^e siècle !

Pour chaque péricope, on trouve une *traduction* originale, une *bibliographie*, une *analyse* qui situe le passage dans son contexte littéraire, culturel, etc., une *explication* qui éclaire le détail du texte et enfin une *conclusion* qui apporte une synthèse et des réflexions théologiques. Ces *conclusions* seront utiles aux prédicateurs et à tous ceux qui doivent appliquer le texte biblique aujourd'hui.

Aux pages 27-29, Jean Zumstein donne les présupposés à partir desquels il a élaboré son commentaire ; ils sont au nombre de trois :

1. S'en tenir pour l'interprétation, au texte de Jean, tel qu'il peut être établi aujourd'hui par la critique textuelle. On est ainsi sur un terrain nettement plus solide que celui qu'offraient les reconstructions parfois hasardeuses de la première moitié du 20^e siècle.

2. L'abandon de la critique des sources, jugée impossible à utiliser à partir des données fournies par l'évangile de Jean dans son état actuel. Cela n'exclut pas le fait que l'école johannique ait eu accès à des sources antérieures, écrites ou orales.
3. L'intertextualité... avec les textes de l'Ancien Testament, certes, mais aussi avec les Évangiles synoptiques : et là Jean Zumstein, préfère parler d'*intratextualité*. En effet, pour lui, l'école johannique a repris des enseignements antérieurs afin de les réinterpréter par la suite : c'est le cas, entre autres et par exemple, de la première partie du discours de la Chambre haute (Jn 14) qui est reprise au ch. 16. Ayons à l'esprit que pour Jean Zumstein, le 4^e évangile est le résultat d'une longue élaboration communautaire, s'étendant sur plusieurs décennies, depuis le disciple bien-aimé jusqu'au rédacteur final, en passant par l'école johannique. « *Le quatrième Évangile précise, dans les Discours d'adieu (chap. 14–16) le lieu théologique à partir duquel l'histoire de Jésus est racontée. Cet acte d'anamnèse est entrepris à partir de la foi pascale, et l'agent de ce travail de mémoire est le Paraclet (= l'Esprit Saint)* » (p. 40). Cette approche de l'évangile de Jean explique pourquoi Zumstein a pu sans problème publier le tome 2 de son commentaire avant le premier : il commençait par commenter les chapitres qui sont le *lieu théologique* à partir duquel les actes et les *signes* de Jésus (tome 1) doivent être interprétés.

Cette *intratextualité* me semble être le point le plus discutable de ce commentaire. D'accord pour constater que les ch. 14 et 16 reprennent les mêmes thèmes, mais est-ce une réinterprétation ? Dans son très bel essai « *La gloire d'aimer* » (*Analecta biblica*, n° 80, Rome, 1981), Yves Simoens me semble rendre compte de ce phénomène d'une manière plus satisfaisante.

D'une manière générale, on peut constater que Jean Zumstein fait un usage prudent et limité des procédés de structuration du texte biblique. Pour le prologue de Jean, par exemple, il donne un découpage logique, sans rapport avec la structure concentrique mise en valeur par M.-E. Boismard en 1953 et encore moins avec l'analyse rhétorique proposée par Roland Meynet dans la *Revue Biblique* en 1989. Mais il peut reprendre ce genre de structure, comme il le fait dans le tome 2 (pp. 218ss) à propos de la comparution de Jésus devant Pilate (Jn 18,28 à 19,16 – cette structure avait déjà été utilisée par R. Brown ou Annie Jaubert). Mais, fondamentalement, son exégèse

est de type historico-critique. Par exemple, il voit Jean 2,23-25 comme un sommaire rédactionnel ajouté pour poser le cadre au dialogue entre Jésus et Nicodème. Mais il ne signale pas que l'expression « *Croire en (son) nom* » (2,23) fait inclusion avec 3,18 ni n'établit de rapprochement entre Jn 3,2 et 21 comme le fait par exemple Yves Simoens (*Selon Jean*, vol. 2, p. 185).

En bref, on peut dire que ce commentaire, tout en étant ouvert aux nouvelles méthodes d'exégèse (il connaît aussi la narratologie), reste solidement fondé sur une méthode historique et critique. C'est d'ailleurs dans la ligne voulue par cette collection des « Commentaires du Nouveau Testament ».

Quoi qu'il en soit, Jean Zumstein expose le texte biblique d'une manière suivie, et il le fait d'une façon claire et de main de maître. Son commentaire restera certainement longtemps un ouvrage de référence sur l'évangile de Jean et un outil apprécié de tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, auront à en transmettre le message. ■

Alain Décoppet

Eric Denimal, Matthieu Richelle, *Jésus-Christ pour les Nuls*, Editions First, Paris, 2014, ISBN : 978-2-7540-5998-5, 301 pages, 22,95 €.

Nul n'est besoin de présenter Eric Denimal, pasteur, journaliste, écrivain, auteur, entre autres, de la *Bible pour les Nuls*. Il récidive, pour notre plus grand plaisir, avec pour comparse, cette fois-ci, Matthieu Richelle, docteur en histoire et professeur d'Ancien Testament à la FLTE de Vaux-sur-Seine, dont nous avons souvent traité les ouvrages dans cette rubrique.

Cette collection d'ouvrages « ... pour les nuls » s'adresse à des personnes qui reconnaissent leur besoin d'en savoir plus sur le sujet choisi. Le lecteur ne sera pas frustré, car les auteurs le prennent par la main, pour le conduire avec respect, à la découverte de Jésus. Ce personnage a été de tout temps controversé, on a écrit sur lui tout et son contraire, et il a été tellement caricaturé, déformé que le citoyen lambda peine à s'en faire une image correcte. Et là, il faut être reconnaissant aux auteurs de remettre les pendules à l'heure.

Le livre est bien écrit, plaisant à lire, l'information n'est pas trop longue, mais suffisante et précise, juste ce qu'il faut en somme – je n'y ai pas trouvé d'erreur manifeste. Les titres sont souvent géniaux et donnent envie de lire ce qui vient après. Voici quelques-unes de ces perles : « Des Maccabées... bien vivants » – « Esprit Saint contre

esprits mal-saints » – « Pilate piloté » – « Le Christ reconnu ! C'est Bysance ! » – « Jésus Saint-Dicat », etc.

Le livre compte 22 chapitres répartis en cinq parties :

1. *Bienvenue dans le monde de Jésus* – décrit le contexte historique, politique, religieux, etc., dans lequel Jésus a vécu.
2. *Le rôle et l'enseignement de Jésus selon les Evangiles* – présente la vie de Jésus contextualisée, un peu comme une histoire biblique, en suivant l'évangile « tétramorphe » (on y trouve un tableau des paraboles et un autre des grands événements de la vie de Jésus avec indication des passages des quatre évangiles).
3. *A la recherche du Jésus historique* – enquête sur les données historiques fournies par les auteurs antiques, l'archéologie, les apocryphes du NT et les confronte avec ce qui a été présenté dans la partie précédente, en suivant simplement l'évangile. C'est fait sérieusement, mais pas avec un scientisme borné qui exclurait a priori le miracle, par exemple.
4. *Jésus après Jésus, l'enquête* – se pose la question de savoir comment Jésus a été reçu et compris, par l'Eglise primitive (le NT), l'Eglise ancienne (les Pères de l'Eglise), mais aussi le judaïsme, l'islam, dans l'art (peinture, littérature, cinéma).
5. *La partie des Dix* (habituelle à la collection des « Nuls ») – sont présentés, dix miracles, paraboles, paroles de Jésus, citations sur Jésus...

Ce livre aborde les questions honnêtement, sans éluder celles qui embarrassent. Les solutions apportées sont respectueuses des croyants et des non-croyants qui ne se trouveront pas coincés par des réponses péremptoires, mais, au contraire, invités à pousser plus loin leur investigation.

Un livre à mettre entre toutes les mains !



Alain Décoppet

Philippe Decorvet, *Reprocher pour rapprocher – l'encouragement du Christ aux sept Eglises de l'Apocalypse*, Editions Emmaüs, Saint-Légier, 2014, ISBN : 978-2-9404-8813-1, 136 pages, CHF 18 ou 16,40 €.

140 Philippe Decorvet est pasteur retraité de l'Eglise Evangélique Réformée du Canton de Vaud. Il a été secrétaire de la Ligue pour la Lecture

de la Bible en Suisse romande et est connu pour avoir exercé, avec son épouse Nancy, un ministère de relation d'aide pour couples et familles. Il a publié chez le même éditeur plusieurs livres, parmi lesquels je citerais : *La croix, une puissance oubliée* et *PAUL, un apôtre au cœur de berger*.

Le but de ce livre est d'amener le lecteur à redécouvrir la valeur de l'Apocalypse, un peu comme il l'avait fait dans ses ouvrages précédents pour la Croix ou pour Paul. Ce sont des écrits assez brefs, accessibles à un large public, et je les qualifierais volontiers de roboratifs.

« *Reprocher pour rapprocher* » va s'atteler à expliquer en particulier les trois premiers chapitres. L'auteur met en lumière leur capacité d'encourager les chrétiens éprouvés. Ce n'est généralement pas ainsi qu'est perçue l'Apocalypse. Ses reproches et ses menaces ne sont pas au goût du jour. Mais en mettant le doigt sur les dysfonctionnements de l'Eglise, le Christ lui donne la possibilité de s'amender et de repartir sur une base solide. Il évite ainsi de laisser pourrir la situation et à l'Eglise de mourir. D'ailleurs ces avertissements sont accompagnés de très fortes paroles d'encouragement, souvent utilisées aujourd'hui pour reconforter des personnes traversant une période d'épreuve.

Persécutions, hérésies, manque de ministres qualifiés, tels sont les problèmes de l'Eglise du 1^{er} siècle. Inutile de préciser que ces fardeaux sont encore le lot d'un grand nombre de chrétiens aujourd'hui. Les réponses qu'y apporte le Christ sont de nature à procurer le même encouragement à l'Eglise d'aujourd'hui, trop souvent marquée par le découragement et le pessimisme.

L'auteur qui a conduit un groupe de touristes en Asie mineure pour visiter les sept Eglises de l'Apocalypse, aujourd'hui en ruines, nous livre un carnet de voyage avec les impressions ressenties, les messages bibliques partagés, des renseignements archéologiques et historiques sur les lieux visités, etc. Ainsi présenté, le livre est d'une lecture agréable et intéressante. Il se poursuit par une visite sur l'Ile de Patmos où Jean était exilé lorsqu'il rédigea l'Apocalypse. Le dernier chapitre m'a paru particulièrement stimulant en présentant la pertinence du message de l'Apocalypse dans notre époque située entre la Pentecôte et la Parousie.

Ce livre de Philippe Decorvet m'a incité à relire l'Apocalypse pour y entendre ce que l'Esprit dit aux Eglises... et à moi en particulier !

Alain Décoppet

Thierry Lenoir, *Divine Rencontre – Jésus, sourcier des âmes*, Collection « Parole en liberté », Editions Cabédita, Bière, 2014, ISBN : 978-2-88295-690-3, 96 pages, CHF 25, 16 €.

Thierry Lenoir est pasteur et aumônier dans une clinique de Suisse Romande en même temps que violoniste. C'est un homme de relation qu'on sent fin connaisseur de l'âme humaine.

Dans ce petit livre, l'auteur nous présente quatorze rencontres de Jésus que nous rapportent les Evangiles : Bartimée, la femme adultère, le jeune homme riche, Nicodème, Zachée, etc. La Samaritaine, une *femme qui a besoin de retrouver la source de son âme*, permet de comprendre le sous-titre du livre, « *Sourcier des âmes* ».

Chaque rencontre éclaire une facette de l'âme humaine en même temps qu'elle met en lumière la richesse de l'amour de Dieu révélé en Jésus-Christ qui sait s'adapter à chaque personne pour lui apporter la guérison.

Son expérience d'aumônier, en même temps que sa sensibilité d'artiste, ont permis à l'auteur de percevoir dans ces rencontres de Jésus des nuances, des attitudes, des problèmes, des comportements de Jésus qui échappent bien souvent au simple lecteur de la Bible. Il peut parfois lui arriver de se laisser entraîner plus loin que le texte biblique, comme avec la rencontre de la femme Cananéenne (Mt 15,22ss) ; mais ce n'est pas grave, car il y a tant de bonnes choses qui mettent en valeur le texte biblique que l'auteur a bien potassé et médité.

Le livre se lit bien : pour chaque personnage rencontré, on est entraîné dans les méandres de sa personnalité qu'on découvre comme la clé d'une énigme. ■

Alain Décoppet

Jérôme Cotin et Jean-Marc Meyer (éd.), *Catéchèse protestante et enseignement religieux*, Collection « Pédagogie catéchétique », n° 27, Editions Lumen Vitae/Labor et Fides, Bruxelles/Genève, 2013, ISBN : 978-2873244521, 248 pages, CHF 34.90 ou 22 €.

142 **A** l'heure où le discours religieux semble de plus en plus réprimé dans les écoles, l'ouvrage *Catéchèse protestante et enseignement religieux* apporte de précieux éclaircissements sur la situation actuelle. Ce livre, qui contient les actes d'un colloque s'étant tenu à l'Université

de Strasbourg en mai 2012, a été publié sous la double direction de Jérôme Cotin, théologien et chargé d'inspection pour l'enseignement religieux protestant en Alsace-Moselle, et de Jean-Marc Meyer, responsable du Service de la catéchèse pour l'Union des Eglise protestantes d'Alsace et de Moselle. A l'occasion de ce colloque, furent rassemblés de nombreux spécialistes de la catéchèse paroissiale et de l'enseignement religieux laïc, principalement issus des milieux réformés de la francophonie européenne.

L'enjeu du colloque était le suivant : définir avec précision l'articulation entre l'enseignement confessionnel administré au sein des églises – que l'on appelle catéchèse – et l'enseignement laïc des religions dans les établissements scolaires publics.

Après une introduction historique sur l'enseignement religieux depuis la Réforme, on trouve trois chapitres proposant un tour d'horizon de la catéchèse paroissiale en France et en Belgique, puis en Alsace-Moselle et enfin en Suisse romande. Ces chapitres sont suivis de trois autres décrivant l'enseignement religieux dans les mêmes régions. Le choix des régions est judicieux, car il ne se cantonne pas aux frontières nationales mais regroupe les lieux où le statut accordé par l'Etat à l'enseignement religieux laïc est similaire. L'ensemble des six chapitres permet au lecteur de comparer à la fois les différences entre les établissements d'une même région et, dans une perspective plus large, celle qui existe entre les régions pour chacun des deux types d'enseignement. Cependant, chaque chapitre étant le fruit du travail d'un auteur différent, la diversité des contenus rend parfois la comparaison peu systématique.

Dans cette première partie descriptive, le lecteur pourra aisément se faire une idée du processus d'enseignement de la religion chrétienne et, comme c'est le cas dans certains établissements scolaires, des autres religions. Il sera aussi informé des défis auxquels les enseignants se trouvent confrontés. Parmi ceux-ci, on retrouve dans chaque région une rupture de la transmission, à savoir une disparition lente mais manifeste de la culture chrétienne. Les familles ne transmettent plus leur connaissance biblique à leurs enfants. L'enseignement religieux doit ainsi s'adapter à un niveau de culture biblique différent. Une autre difficulté que l'on retrouve dans les trois régions est celle de l'équilibre à trouver dans la répartition du contenu des cours. En effet, aujourd'hui, l'enseignement religieux ne doit plus tendre vers un enseignement confessionnel. A l'inverse, la catéchèse de paroisse ne doit pas jouer le rôle de doublon de l'enseignement scolaire public. L'enseignement religieux s'attardera donc plus volontiers aux « faits » religieux, en tentant d'y poser un regard critique.

La catéchèse paroissiale pourra, elle, être le lieu où l'on apprend « à vivre et à être heureux en fonction de principes et de valeurs qui nous ont touchés et nous semblent justes » (p. 88).

Les derniers chapitres abordent ensuite des thèmes différents, et tous pertinents pour l'ouvrage. Ainsi, le lecteur trouvera une approche philosophique du métier d'enseignant, une recherche sur les outils pédagogiques ou encore un gros plan sur l'actualité même de l'enseignement religieux.

Il est toutefois nécessaire de souligner qu'une sélection a été faite pour l'objet de cette étude. En effet, contrairement à ce que le titre de l'ouvrage pourrait laisser penser, toutes les catéchèses protestantes ne sont pas présentées. En France, par exemple, seule l'Eglise Protestante Unie de France (EPUdF) a été prise en compte, ce qui n'est malheureusement pas représentatif de la riche diversité protestante. Le domaine d'étude et, par extension, le public ciblé sont donc relativement restreints.

En somme, nous avons affaire à un outil intéressant pour celui ou celle qui travaille dans la catéchèse paroissiale ou dans l'enseignement religieux, qu'il soit membre des milieux d'église étudiés ou non. La comparaison entre les différentes régions et entre les deux types d'enseignement permet de jeter un regard critique sur sa propre pratique et, bien souvent, d'adopter certaines méthodes efficaces, par exemple l'usage de la pédagogie différenciée dans l'enseignement religieux d'Alsace-Moselle (p. 95). La diversité des auteurs et leur expérience révèle la richesse des ressources déployées pour cet ouvrage et souligne l'autorité des informations apportées. On aurait seulement apprécié un style plus uniforme et des objets d'études mieux délimités permettant ainsi de goûter toute la richesse d'une approche transversale. ■

Nathalie Perrot

Livres reçus

Luc Devillers, *Eclats de joie – Luc, évangéliste du salut*, Editions Cabédita, Bière, 2014, ISBN 978-2-88295-691-0, 96 pages, CHF 25.

Daniel Marguerat, *Un homme aux prises avec Dieu – Paul de Tarse*, Editions Cabédita, Bière, 2014, ISBN 978-2-88295-689-7, 96 pages, CHF 25. (C'est une réédition de l'ouvrage publié en 1999 aux Editions du Moulin – La Bibliographie a été mise à jour).

Communiqué du colloque AFETE / AETE (du 29 août au 2 septembre 2014)

Communiqué de Presse

Six conférences majeures, sept ateliers spécialisés, trois études bibliques approfondies, cinq rencontres par discipline d'enseignement et de recherche théologique, des échanges entre spécialistes et doctorants ont rassemblé durant cinq jours au centre de la Clarté-Dieu à Orsay, quelque 80 théologiens du monde évangélique européen, pour réfléchir aux questions d'une éthique chrétienne dans le contexte de l'Europe contemporaine et échanger entre eux quelques fruits de leurs travaux.

D'emblée, il est apparu qu'une éthique chrétienne ne peut ni ne doit se résumer à un ensemble de (nouvelles) règles, constitué de prescriptions et d'interdits. Cela ne ferait que conduire à de nouvelles formes de légalisme, en opposition à l'enseignement de Christ. Pourtant, du fait de sa vie en société, l'être humain ne peut vivre sans un code régissant son comportement. Même le monde animal témoigne du besoin d'un certain ordre régulant la vie communautaire. Dès lors, au sein de cultures constamment en mouvement, pour le meilleur et pour le pire, comment établir, à partir de l'enseignement biblique des lignes de conduite à la fois pertinentes et suffisamment solides pour que les croyants puissent y prendre appui ?

Pour ce faire, Henri Blocher (FR) a plaidé qu'il convient de partir de Dieu lui-même, auteur non seulement de la Parole biblique et de ses prescriptions, mais aussi de la création, le Dieu qui constitue l'être des choses et des êtres vivants comme des réalités qui leur sont propres. Ad de Bruijne (NL) a pour sa part rappelé qu'il ne faut pas systématiquement rejeter tout ce que la société environnante produit en matière d'éthique : il faut y discerner ce qui est ou n'est pas acceptable selon l'enseignement scripturaire. Il est important de reconnaître que la grâce commune est bel et bien à l'œuvre dans le monde,

et qu'elle se manifeste aussi par certains aspects des exigences morales du monde contemporain.

L'usage contemporain pousse à distinguer entre morale et éthique, en considérant la seconde comme concernant les principes et la première comme concernant les préceptes, les pratiques. Plusieurs ont souligné la préférence, dans notre société, dans l'Eglise et dans le discours théologique, pour la notion d'éthique, et le rejet croissant de la morale. Mais pousser la distinction si loin est un symptôme de la relativisation qui caractérise la pensée moderne. On accepte la formulation de principes généraux, mais seulement à condition qu'ils n'aient pas un caractère absolu et qu'ils ne débouchent pas sur des règles de comportement : à tout instant, l'individu doit rester libre de ses choix et de ce qui les motive. Le bonheur, voire le plaisir personnel, se trouvent privilégiés à outrance, au détriment du bien commun.

Aimer Dieu conduit à s'engager au respect le plus grand possible des exigences divines en matière de comportement. Il en va de la crédibilité de l'Eglise et de son message ; il en va du témoignage, de l'évangélisation et de la mission. Telle est la visée de l'*Engagement du Cap* (2010) que Christopher Wright a exposé et commenté à l'occasion du 40^e anniversaire du Congrès pour l'Evangélisation du monde de Lausanne (1974).

Dans ses études bibliques sur Matthieu 19–20, Jacques Buchhold a souligné qu'il faut parvenir à articuler d'une part une éthique de la perfection, qui pose des limites claires entre le bien et le mal, entre l'acceptable et l'inacceptable, et d'autre part une éthique de la permission, qui tient compte de la corruption du cœur humain et de la présence du péché. Celle-ci peut s'appuyer sur les dispositions divines, spirituelles, que l'on trouve aussi dans l'Ecriture et qui, sans le justifier ou le banaliser, indiquent comment faire face à la réalité du mal. Par ses réponses inattendues, Jésus évite le piège du légalisme et conduit ses disciples vers des considérations bien plus fondamentales.

Conclusion

Ce premier congrès commun à l'AETE (Association Européenne de Théologiens Evangéliques) et l'AFETE (Association Francophone Européenne de Théologiens Evangéliques) a enrichi la réflexion des participants sur les épineux problèmes éthiques qui se posent dans notre monde contemporain et auxquels font face les croyants et les Eglises. En effet, les réponses d'hier ne suffisent pas

pour les questions d'aujourd'hui. Le colloque d'Orsay a permis de progresser dans la toujours nécessaire reformulation de l'enseignement des Ecritures pour répondre aux problèmes posés par le monde contemporain.

En pratique, il est vrai, la chrétienté ne peut se dispenser d'un processus continu de réflexion pour chercher comment appliquer ces grands principes dans le détail de pratiques individuelles et ecclésiales, pour des questions ou dans des domaines aussi variés que le sujet de l'avortement et de l'euthanasie, la vie conjugale et familiale, la justice sociale, la vie économique, le monde du travail. Cette tâche incombe non seulement aux théologiens, mais aussi aux pasteurs et autres responsables d'Eglise. Tous trouveront sûrement, dans les retombées de ce colloque, une source d'inspiration vivifiante.

L'effort théologique portera tant sur la défense de la foi, l'apologétique, donc la présentation et la justification des options bibliques devant le monde qui nous entoure, que sur la sanctification, donc la nécessité pour le peuple de Dieu d'avoir un comportement aussi conforme que possible à la volonté de Dieu, telle qu'elle est exprimée dans les Ecritures. ■

Jean-Claude Thienpont

*Les actes du colloque seront probablement publiés
dans le Journal Européen de Théologie*

Bulletin de commande

HOKHMA

Joindre le règlement à la commande. Adresses : voir page 3 de couverture.

Nom : Prénom :

Adresse :

Code postal : Ville :

Pays :

- ☐ Je commande la série des numéros 1976-2013 (sauf n^{os} épuisés 1, 2, 3, 5, 16, 17, 48, 60, 62, 66, 93 et 95, et progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org), soit 91 fascicules au prix de 148 € / 207 CHF / 208 CA\$ (port compris) *soit 75 % de réduction.*

- ☐ J'abonne pour un an la personne suivante,
au tarif réduit / normal (*entourer ce qui convient*) :

Nom : Prénom :

Adresse :

Code postal : Ville :

Pays :

Et je choisis les deux numéros disponibles suivants en cadeau de parrainage : /

- ☐ Je désire recevoir le(s) numéro(s) disponible(s) suivant(s)
au tarif normal / réduit (*entourer ce qui convient*)

Monnaie : € / CHF (*entourer ce qui convient*) **et multiplier le prix du verso indiqué en euros par 1,40 pour connaître le tarif en CA\$. Merci.**

NUMERO	Prix unitaire	Quantité	Total
Port en dessous de 5 exemplaires (voir bas du tableau ci-dessous)			
Abonnement éventuel d'un tiers			
Total			



PRIX AU DETAIL DES NUMEROS DISPONIBLES				
N ^{os} disponibles	Zone Euro et autres pays (€)		Suisse (CHF)	
	Normal	Réduit	Normal	Réduit
4, 6 à 12	1,5	1,2	6	5
13 à 18	2,3	1,85	7	6
19 à 21	2,75	2,3	7,5	6,5
22 à 24	3	2,75	8,5	7,5
25 à 30	3,5	3	9,5	8
31 à 45	4,55	3,8	11	9
46-47 (n° double)	8,4	8,4	15	15
48 à 51	4,55	3,8	11	9
52 à 59	6,1	4,55	12	10
61 à 74	6,8	5	12	10
75 à 84	7,2	5,6	14	11
85 à 102	9	7	15	12
103 à 106	10	8	15	13
Port 1 à 2 ex.	2,3		4,5	
Port 3 à 5 ex.	4,55		9	
5 ex. et plus	gratuit (sauf pour la série complète)			

SÉRIE HOKHMA

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

Achetez ou offrez la série, *91 fascicules* (dont un numéro double), plus de *7500 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

La **série** de 1976 à 2013 vous est proposée

(déduction faite des numéros épuisés

1, 2, 3, 5, 16, 17, 48, 60, 62, 66, 93, 95

et progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org)

pour la somme de 148 €, 207 CHF, 208 CA\$ (frais de port compris),

soit une remise de plus de 75 %.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

Jean-Luc Dubigny et Michaël De Luca : *responsables de ce numéro*

Adresse de la rédaction : Jean-Luc Dubigny, Le Rondex 7,
CH-2716 Sornetan

Service de presse : Alain Décoppet, av. Louis-Ruchonnet 20,
CH-1800 Vevey (Tél. 00 41 21 922 99 17)

Comité de rédaction : Georges Boudier, Michaël De Luca, Alain Décoppet, Jean Decorvet, Christophe Desplanque, Jean-Luc Dubigny, Claude-Henri Gobat, David Gonzalez, Bertrand Gounon, Marc Hausmann, Christian Heyraud, Olivier Keshavjee, David Martorana, Jean-René Moret, Gérard Pella, Amédée Ruey.

Tout en souscrivant généralement au
contenu des articles publiés,
le comité de rédaction
laisse à leurs auteurs
la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement,
l'auteur d'un article ne s'engage pas
à souscrire à tout ce qui est exprimé
dans *Hokhma*.

Composition et mise en page :

Scriptura – F-68320 Jebbsheim

Impression :

IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 4^e trimestre 2014.

N° d'impression 746

ISSN 0379 - 7465

Rendez-vous sur le site de la revue : www.hokhma.org

HOKHMA

Un esprit, une équipe

Partage

La revue *Hokhma* vit de rencontres d'étudiants et de théologiens de différentes facultés et Eglises protestantes. Elle cherche à stimuler le partage de l'espérance chrétienne entre croyants d'horizons divers, en favorisant la réflexion et la prière communes. Dans ce cheminement, l'équipe *Hokhma* souhaite contribuer à un renouveau de la foi.

Fidélité

Hokhma place au cœur de sa démarche l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant, Père, Fils et Saint-Esprit qui se fait connaître aux hommes par les Ecritures. Etre fidèle à sa Révélation comprend une double exigence : penser la foi dans la crainte du Seigneur et ancrer ses efforts dans la communion de l'Eglise.

Recherche

L'étude des Ecritures implique une attitude à la fois positive et critique à l'égard des méthodes d'approche de la Bible. Par ce discernement, *Hokhma* désire être un lieu où la recherche se met au service de la meilleure compréhension possible du texte, dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture et l'ouverture aux interrogations du monde contemporain.

Hokhma

est la transcription du mot hébreu signifiant « sagesse ».
Notre revue essaiera, deux fois par an, de mériter son nom :
« Etre science dans le respect du seul sage ».