NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

116 N° 6 1994

Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance

Albert VANHOYE (s.j.)

p. 815 - 835

https://www.nrt.be/en/articles/salut-universel-par-le-christ-et-validite-de-l-ancienne-alliance-446

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance

Lorsqu'on parle de la valeur «universelle» du salut par le Christ, on applique spontanément cette expression à *toutes les nations*, selon la formule finale de l'évangile de Matthieu, qui, effectivement, ouvre cette perspective: «Allez, de *toutes les nations* faites des disciples» (*Mt 28*, 19).

Ce faisant, on ne pense pas à un aspect particulier de la question, celui qui ne regarde pas «les nations», au sens habituel du terme dans la Bible, mais «le peuple», c'est-à-dire les Israélites, peuple choisi pour être «la propriété personnelle» de YHWH (*s^e^gulla*: *Ex 19*, 5; *Dt 7*, 6; *14*, 2; *26*, 18; *Ps 135*, 4; *Ml 3*, 17)[1].

L'universalisme du salut *par le Christ* s'applique-t-il aussi à ce peuple privilégié? Ou ne convient-il pas de faire une exception, en reconnaissant que le peuple juif continue à avoir son chemin à lui pour arriver au salut, chemin tracé bien avant la naissance de Jésus et consistant en une «alliance» validement établie?

Pour répondre à cette question, il faut évidemment s'interroger sur les rapports qui existent entre l'alliance ancienne et la nouvelle alliance. Problème très vaste, trop vaste pour un bref exposé. Il ne sera donc pas traité ici dans toute son extension. Je me limiterai à l'examen de quelques textes du corpus paulinien, entendant celui-ci dans un sens large, c'est-à-dire en y incluant l'épître aux Hébreux, bien qu'elle n'ait pas été écrite par l'Apôtre Paul.

En quel sens peut-on dire, sans être infidèle à l'enseignement du corpus paulinien, que l'Ancienne Alliance n'a «jamais été révoquée par Dieu»[2]? Qu'en résulte-t-il pour l'affirmation de l'universalisme du salut par le Christ?

---

1. Dans plusieurs de ces textes, la Septante introduit la distinction, devenue courante, entre le «peuple» et les «nations»; elle traduit *s^e^gulla* par *laos periousios*, «*peuple* privilégié», et *mikkol-ha'ammim*, «d'entre tous les *peuples*», par *apo pantôn tôn ethnôn*, «d'entre toutes les *nations*»: *Gn 19*, 5; *Dt 14*, 2; ou *para panta ta ethnê*, «par rapport à toutes les *nations*»: *Dt 7*, 6.

2. Cette expression, on le sait, a été utilisée par le Pape Jean-Paul II lors d'un voyage en Allemagne, au cours d'une rencontre avec des représentants du

Notons d'abord que le mot «alliance» est une traduction approximative et discutable du terme grec *diathêkê*, lui-même traduction approximative et discutable du terme hébreu *b^erit*. Ni *b^erit*, ni *diathêkê* ne signifient à proprement parler «alliance», union de deux ou plusieurs parties avec promesse de fidélité et d'aide réciproques. Le sens de *b^erit* est très discuté[3]; les textes montrent que ce terme peut s'appliquer à un engagement unilatéral ou à un pacte bilatéral, qui peut être simplement de «non-agression» (*Gn 31*, 44-52). *Diathêkê* signifie étymologiquement «disposition»; son sens courant en grec est «testament». Il ne s'ensuit pas que ces mots ne puissent pas désigner dans un contexte donné une disposition ou un engagement qui soit

---

judaïsme, à Mainz, le 17 novembre 1980. Il me semble opportun de citer ici l'allocution du Pape:

«Dabei geht es... vor allem um den Dialog zwischen den zwei Religionen, die – mit dem Islam – der Welt den Glauben an den einen, unaussprechlichen, uns ansprechenden Gott schenken durften und stellvertretend für die ganze Welt ihm dienen wollen.

Die erste Dimension dieses Dialogs, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. *Röm 11*, 29) Alten Bundes und dem des Neuen Bundes, ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel. Hierzu sagen die Richtlinien für die Durchführung der Konzilserklärung «Nostra Aetate»: «Man muss bemüht sein, besser zu verstehen, was im Alten Testament von eigenem und bleibendem Wert ist...»

Eine zweite Dimension unseres Dialogs — die eigentliche und zentrale — ist die Begegnung zwischen den heutigen christlichen Kirchen und dem heutigen Volk des mit Moses geschlossenen Bundes» (*Freiburger Rundbrief* 32 [1980] 120-124, p. 4; *Acta Apostolicae Sedis* 73 [1981]80).

Ce texte, on le voit, est complexe. Sa formulation se prête à plusieurs interprétations. On peut, en particulier, se demander s'il y a identité ou distinction entre «le peuple de Dieu de la vieille alliance jamais dénoncée par Dieu», mentionné pour la première dimension du dialogue, et «le peuple actuel de l'alliance conclue avec Moïse», mentionné pour la deuxième dimension.

Dans son très intéressant opuscule, *Der niemals gekündigte Bund*, Freiburg, Herder, 1989, N. LOHFINK déclare à propos de la première expression: «Der Papst spricht zweifellos vom heutigen jüdischen Volk» (p. 11). Mais la comparaison des deux «dimensions» provoque bien plutôt un doute, surtout du fait que la deuxième dimension reçoit la qualification de «proprement dite» («eigentliche»), ce qui laisse entendre que la première n'est pas, «à proprement parler», une rencontre avec le judaïsme actuel.

3. Cf. M. WEINFELD, «*b^erit*», dans BOTTERWECK-RINGGREN, *Theol. Wörterbuch zum A.T.*, I, col. 780-808; P. BUIS, *La notion d'alliance dans l'A.T.*, Paris, Cerf, 1976; G. QUELL et J. BEHM, «*diathêkê*», dans G. KITTEL, *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, II, p. 106-137; E. KUTSCH, *Neues Testament - neuer Bund?* Eine **Fehlübersetzung wird korrigiert, Neukirchen/Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978.**

concrètement une «alliance». Il y a toujours lieu, en effet, de distinguer le sens exprimé par un mot et la réalité qu'il désigne dans un certain contexte. Le mot «édifice», par exemple, ne signifie pas «église», mais on peut s'en servir pour désigner une église; c'est le contexte qui manifeste alors cette intention. On peut montrer que, dans certains passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, les mots *b^erit* et *diathêkê* désignent effectivement une «alliance» entre Dieu et une communauté humaine. Mais chaque cas doit être considéré pour lui-même.

1. «L'ancienne alliance» en 2 Co, 3 14: un texte écrit

Le seul passage du Nouveau Testament où l'on trouve l'expression «l'ancienne *diathêkê*» est une phrase de *2 Co* qui parle de «la lecture de l'ancienne *diathêkê*» (*2 Co 3*, 14). La phrase suivante dit en parallèle: «lorsque Moïse est lu». Cette double mention d'une lecture montre qu'ici «l'ancienne *diathêkê*» désigne concrètement un texte écrit. La mention de Moïse précise que ce texte écrit est attribué à Moïse; il s'agit donc du Pentateuque ou de l'ensemble des écrits de l'A.T., désigné métonymiquement par sa partie principale.

Ce passage de *2 Co* est d'interprétation difficile, même du simple point de vue grammatical. Il serait trop long d'en discuter tous les détails. Mais pour la question qui nous intéresse, on ne peut manquer de noter que ce texte parle d'*abolition* et peut-être d'*abolition de l'ancienne alliance*. Grammaticalement, en effet, le sujet du verbe *katargeitai*, dernier mot de *2 Co 3*, 14, peut être le substantif *diathêkê*, qui se trouve avant dans la phrase, ou *kalymma*, qui est plus éloigné. La traduction œcuménique française (TOB) admet, tout comme la Bible de Jérusalem, qu'on puisse traduire: «Il ne leur est point dévoilé que *cette alliance a été abolie* par le Christ[4]». Compris de cette façon, ce texte contredit directement l'assertion que nous examinons.

Mais il faut convenir que cette interprétation, grammaticalement possible, est la moins probable, le thème principal du passage n'étant pas la *diathêkê*, mais «le voile» qui empêche de voir. Un parallélisme entre la fin de *2 Co 3*, 14 (*en Christôi katargeitai*) et la phrase de *3*, 16 confirme que Paul veut parler de l'abolition du voile et non de l'alliance: «Quand il se tourne vers le Seigneur,

4. Un détail au moins de cette traduction est inexact: au lieu de «a été abolie», il **faudrait mettre «*est* abolie», car le verbe grec est au présent.**

le voile est enlevé (*periaireitai to kalymma*).» Par ailleurs, lorsqu'on donne «l'ancienne *diathêkê*» comme sujet à «est abolie», on fait passer l'expression d'un sens à un autre dans une même phrase: nous avons vu, en effet, que «l'ancienne *diathêkê*» désigne d'abord des écrits qu'on lit; quand il s'agit ensuite d'abolition, celle-ci ne concernerait pas des écrits, mais l'alliance comme institution. La phrase manquerait donc de cohérence. À vrai dire, cette difficulté n'est pas réelle, car, dans le contexte, Paul laisse entendre que la faiblesse principale de l'institution ancienne est précisement de n'être qu'un texte écrit, *gramma* (*3*, 6-7), et de n'avoir donc pas la force vivifiante de l'Esprit, *pneuma* (*3*, 6.8). La «nouvelle *diathêkê*», au contraire, tire sa force de l'Esprit (*3*, 6).

Quoi qu'il en soit, une distinction doit être maintenue: Paul ne veut certainement pas déclarer que les écrits inspirés de «l'ancienne *diathêkê*» aient perdu toute valeur. Il n'a jamais contesté l'autorité de l'Ancien Testament comme révélation divine. Il ne cesse, au contraire, d'y recourir dans son argumentation et le texte même de *2 Co 3* en est un exemple, car Paul s'y appuie sur un passage du livre de l'Exode, d'abord sans le citer littéralement (*2 Co 3*, 7; *Ex 34*, 30), puis en le citant (*2 Co 3*, 16; *Ex 34*, 34). De ce point de vue, on peut et on doit dire que «l'ancienne alliance n'a jamais été révoquée par Dieu»[5]. Il faut cependant remarquer qu'en français, lorsqu'on veut parler des écrits inspirés, on ne dit pas «l'ancienne *alliance*», mais «l'Ancien *Testament*»[6].

2. *Valeur permanente et aspect provisoire de l'Ancien Testament*

Par ailleurs, ce dont Paul reconnaît la valeur permanente, c'est l'autorité prophétique de l'Ancien Testament, et à condition de la mettre en rapport avec l'accomplissement chrétien. «L'Évangile

---

5. Il faut noter à ce propos que la phrase de Jean-Paul II qui contient cette expression la met en rapport avec «la première partie... de la Bible de l'Église»; cf. *supra*, n. 2.

6. Il en est de même en allemand («Bund» pour l'institution, «Testament» pour les écrits), en anglais («covenant» et «Testament») et en d'autres langues. La *Vetus latina*, on le sait, a traduit régulièrement *diathêkê* par *testamentum* (sens courant de ce mot grec), aussi bien dans sa traduction de la Septante que dans celle du N.T. La Vulgate a laissé *testamentum* dans le N.T., qui a donc en *2 Co 3*, 14 «in lectione *veteris testamenti*», mais a changé *testamentum* en *foedus* ou *pactum* dans les textes de l'A.T., pour traduire l'hébreu *b^erit*.

de Dieu, que d'avance il avait promis par ses prophètes *dans les saintes écritures*,» concerne «son Fils, ... Jésus Christ» (*Rm 1*, 2-4). Pour ceux qui lisent les Écritures sans reconnaître qu'elles parlent de Jésus-Christ, l'Ancien Testament est un livre dont le sens reste voilé (*2 Co 3*, 14).

Il n'en reste pas moins que les chrétiens s'accordent avec les Juifs pour affirmer que les livres de l'Ancien Testament sont des écrits inspirés et qu'ils contiennent la révélation divine. C'est là une base très solide d'union œcuménique.

Les écrits pauliniens distinguent très fortement deux aspects de l'Ancien Testament: son aspect prophétique et son aspect d'institution[7]. Ils attestent la valeur permanente du premier, mais contestent radicalement le second. Selon Paul et selon l'épître aux Hébreux, l'Ancien Testament comme prophétie annonce sa propre fin comme institution; l'Ancien Testament comme révélation manifeste le caractère provisoire de sa législation. Un des textes où la distinction est la plus explicite est celui de *Rm 3*, 19-22. Dans les deux premiers versets, Paul proclame que la Loi-révélation manifeste la culpabilité de tous, en particulier celle des Juifs, et, s'appuyant sur une affirmation du *Ps 143*, il ajoute que la loi-législation est impuissante à procurer la justification. Ensuite, en *Rm 3*, 21-22, il déclare que la justice de Dieu, qui accorde la justification par la foi en Jésus-Christ, s'est manifestée indépendamment de la loi-législation (*chôris nomou*!), tout en recevant le témoignage de la loi-révélation (*tou nomou kai tôn prophêtôn*). Ce texte, cependant, ne contient pas le mot *diathêkê* et est donc moins directement utile pour le présent débat.

---

7. Dans son opuscule, déjà cité (*supra*, fin de la n. 2), N. LOHFINK n'est pas attentif à cette distinction. Il s'ensuit qu'il tire de certains textes des conclusions contestables, basées sur une équivoque. Il exploite en particulier les expressions de *2 Co 3,* 14, comme si elles s'appliquaient à une institution existante et non à un texte *lu* – et compris comme *prophétique.* Cela le conduit à nier que la «nouvelle alliance» soit réellement nouvelle et à écrire: «Der 'neue Bund' ist nichts anderes als der enthüllte, nicht mehr verdeckte 'alte Bund'» (*Der niemals gekündigte Bund*, cité n. 2, p. 53; voir aussi p. 63). S'exprimer ainsi, c'est laisser entendre, me semble-t-il, que «Christ est mort pour rien» (*Ga 2*, 21) et que son sang, versé pour fonder «la nouvelle alliance» (*1 Co 11*, 25), n'a pas eu d'efficacité réelle. Tout le contexte antérieur de *2 Co 3,* 14 parle en sens contraire (cf. *3*, 3.6.7-11).

3. Valeur permanente de l'alliance-promesse donnée à Abraham (Ga 3, 15-18)

La lettre aux Galates, elle, parle de *diathêkê* en deux passages (*3*, 15-18 et *4*, 24), qui sont d'un grand intérêt pour notre problème. Ils se situent l'un et l'autre dans la grande polémique où Paul s'oppose à la justification par les œuvres de la Loi.

Dans le premier, Paul commence par prendre un exemple de la vie courante: «Une simple *diathêkê* d'homme, une fois entrée en vigueur, personne ne l'annule ni ne lui ajoute des dispositions» (*3*, 15). Il est évident que Paul veut parler ici d'un testament. Lorsque toutes les conditions ont été remplies pour qu'il soit exécutable, un testament ne peut plus être annulé ni modifié. Les versets suivants appliquent le principe ainsi énoncé aux promesses faites à Abraham et à sa descendance: «une *diathêkê* mise en vigueur auparavant par Dieu, la Loi venue quatre cent trente ans après ne l'abroge pas en sorte de rendre inopérante la promesse» (*3*, 17). En parlant d'une *diathêkê* mise en vigueur par Dieu, Paul se réfère certainement au texte de *Gn 15*, car c'est le seul passage où Dieu accorde à Abraham une garantie rituelle de sa promesse. En effet, après avoir reçu la promesse de la terre, Abraham demande: «Seigneur, à quel signe saurai-je que je l'aurai en héritage (*klêronomêsô*)?» (*Gn 15*, 8). Dieu choisit alors une forme solennelle de ratification, qui consiste en un rite imprécatoire: passer entre les deux moitiés de plusieurs animaux qui ont été immolés et coupés en deux (*Gn 15*, 9-10; cf. *Jr 34*, 18). Une manifestation divine mystérieuse indique que Dieu se soumet lui-même à ce rite et rend ainsi irrévocable la promesse de l'héritage: «Un four fumant et un brandon de feu passèrent entre les animaux partagés» (*Gn 15*, 17). Le récit se termine alors en disant: «Ce jour-là, le Seigneur établit une *diathêkê* pour Abram, disant: À ta descendance, je donnerai cette terre ...» (*Gn 15*, 18).

Il ressort du récit que la *diathêkê* n'est pas ici un engagement réciproque et ne correspond donc pas à la notion d'alliance. Dieu s'engage unilatéralement, sans imposer aucune condition à Abraham. L'engagement divin consiste en une promesse. C'est ce que Paul a bien remarqué et sa façon de s'exprimer dans ces versets manifeste qu'il met ici une équivalence entre la *diathêkê* et la promesse; il passe, en effet, d'un terme à l'autre à plusieurs reprises (*diathêkê*: *3*, 15; promesses: *3*, 16; *diathêkê*: *3*, 17a; promesse: *3*, 17b.18a. 18b).

Parler ici d'*alliance*, c'est s'exprimer de manière impropre. La «disposition» décrite en *Gn 15* correspond bien plutôt à un testament — sans en comporter tous les aspects — ,car il s'agit d'une promesse d'héritage, faite en bonne et due forme, en faveur de la descendance. Paul a soin de relever chacun de ces traits: il parle de «la descendance» en *Ga 3*, 16, de la forme juridique en *3*, 17, – avec un participe parfait (*prokekyrômenên*), qui en exprime le caractère définitif, – et de l'«héritage» en *3*, 18.

Parce qu'elle est une disposition établie par Dieu et inconditionnée, la *b^erit* ou *diathêkê* de *Gn 15* n'est pas susceptible de révocation. En effet, elle n'a rien d'un contrat bilatéral, qui pourrait être rompu par suite de l'infidélité d'une des deux parties à ses engagements. Si on donne à cette disposition le nom d'ancienne alliance, on pourra évidemment ajouter «jamais révoquée par Dieu». Dieu ne saurait être infidèle à lui-même; lorsqu'il a fait une promesse inconditionnée, il ne la révoque jamais.

Mais il faut ajouter ici la précision que Paul apporte: la «descendance» d'Abraham que Dieu avait en vue en établissant cette *diathêkê*, «c'est le Christ» (*Ga 3*, 16) et tous ceux qui lui appartiennent, qu'ils soient Juifs ou Grecs (*3*, 28): «si vous appartenez au Christ, vous êtes donc descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse» (*3*, 29).

Dans la perspective de *Ga 3*,15-18, il est donc possible de parler de «l'ancienne alliance, jamais révoquée par Dieu», en entendant par là l'alliance avec Abraham, mais il est impossible alors de faire une distinction entre «le peuple de Dieu de l'ancienne alliance», en entendant par là le judaïsme actuel, qui n'adhère pas au Christ, et «celui de la nouvelle alliance», en entendant par là l'Église. Selon *Ga 3*, 15-18.29, après la venue du Christ, la seule façon de se rattacher authentiquement à l'alliance avec Abraham consiste à adhérer au Christ[8].

---

8. C'est lorsqu'il est lu dans la perspective paulinienne de *Ga 3*, 15-18.29 que le texte de Jean-Paul II sur «la première dimension» du dialogue entre les deux religions, «c'est-à-dire la rencontre entre le peuple de Dieu de l'ancienne alliance jamais dénoncée par Dieu et celui de la nouvelle alliance», concerne effectivement «un dialogue à l'intérieur de notre Église», car il se rapporte alors à la rencontre des deux composantes de l'Église, la judéo-chrétienne et l'ethnico-chrétienne. C'est de ce dialogue qu'on peut dire qu'il est «gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil» de la Bible chrétienne. La phrase du pape suggère donc cette interprétation, mais le «*zugleich*» qu'elle contient («est *en même temps* un dialogue à l'intérieur de notre Église») semble impliquer l'existence simultanée d'une autre idée, non exprimée explicitement. Notons que la perspective de *Ga 3*, 15-18.29 est aussi celle de *Ga 4*, 21-31 et de *Rm 9*, 8.

4. Dévalorisation de l'alliance légale du Sinaï (Ga 4, 21-31)

Un point intéressant de *Ga 3*, 15-18 est que, dans ce texte, qui ne mentionne qu'une seule *diathêkê*, Paul oppose en fait deux «alliances» bibliques, celle de *Gn 15* pour Abraham et celle du Sinaï, qui comprend l'obligation d'observer la «Loi» (*Ga 3*, 17.18; cf. *Ex 24*, 7-8)[9]. Paul souligne fortement la différence qui existe entre ces deux «dispositions». L'une est promesse inconditionnée; l'autre exige l'observance de nombreux préceptes. La première avait une valeur définitive et elle a trouvé son accomplissement dans le Christ. La seconde, au contraire, était une disposition provisoire, «ajoutée en vue des transgressions, jusqu'à la venue de la descendance à qui était destinée la promesse» (*Ga 3*, 19). Maintenant que cette descendance est venue en la personne du Christ, la disposition du Sinaï a fait son temps (cf. *3*, 25; *4*,7). Paul ne dit pas explicitement que cette disposition ait été révoquée par Dieu. Il n'emploie pas pour elle, dans ce passage (*Ga 3*, 15 -*4*,7), le nom de *diathêkê*. Il parle seulement de *nomos*, «Loi» (9 fois). Mais étant donné le lien intrinsèque entre «l'alliance» du Sinaï et la Loi, on est amené à conclure que Paul affirme implicitement la fin de «l'alliance» du Sinaï, en tant que fondée sur la Loi.

Un peu plus loin, Paul revient sur le sujet (*Ga 4*, 21-31); cette fois, il emploie le nom de *diathêkê* et mentionne le Sinaï. Partant du fait biblique de la double descendance d'Abraham, qui «eut deux fils, l'un de la servante, l'autre de la femme libre» (*4*, 22), Paul en propose une interprétation typologique, qui consiste à voir dans les deux femmes la préfiguration de deux *diathêkai*. «La première dépend du Sinaï et enfante pour l'esclavage: c'est Agar ...; elle correspond à la Jérusalem actuelle, qui de fait est esclave avec ses enfants, tandis que la Jérusalem d'en haut est libre, elle qui est notre mère...» (*4*, 24-26). L'interprétation paulinienne est audacieuse, car elle aboutit à rattacher à Ismaël des descendants d'Isaac et à Isaac des chrétiens qui n'ont aucun lien de famille avec lui. Plus d'un détail du texte prête à discussion. Pour la question qui nous intéresse, le point important est l'insistance renouvelée sur l'alliance-promesse, comme en *Ga 3*, 15-18, et, d'autre part, l'évidente dévalorisation de la *diathêkê* du Sinaï.

Isaac est défini comme fils de la promesse (*4*, 23), ce qui correspond parfaitement au récit de la Genèse. Pour être fils d'Abra-

---

9. Plus d'un texte de l'Ancien Testament va jusqu'à identifier la *b'rit* du Sinaï avec la Loi (p. ex. *Dt 4*, 13; *Si 24*, 23).

ham à la manière d'Isaac, il faut donc être «enfant de la promesse» (*4*, 28), ce qui se réalise par la foi au Christ, qui transmet aux croyants «la promesse de l'Esprit» (cf. *3*, 14). L'alliance qui compte, l'alliance irrévocable et définitive, c'est celle-là. Elle fait vivre dans la liberté.

Lorsqu'on se rattache à la *diathêkê* du Sinaï, on se trouve, au contraire, sous le joug de la Loi, dans l'esclavage; on ne se situe donc pas dans la lignée de la femme libre. La *diathêkê* qui dépend du Sinaï «enfante pour la servitude» (*4*, 24). Peut-on appeler «alliance» une pareille «disposition»? Cela ne paraît guère possible.

Dans ce contexte, Paul ne s'intéresse pas à la question de savoir si cette *diathêkê* a été ou non révoquée par Dieu. Il constate que «la Jérusalem actuelle» continue à en être esclave. La façon dont il en parle laisse clairement entendre que cette «disposition» est dévalorisée.

Du fait que la lettre aux Galates est un écrit polémique, on est en droit de relativiser certaines de ses affirmations. Paul lui-même procède à cette opération dans sa lettre aux Romains, spécialement en *Rm 7*, 7-25, où il donne une appréciation très positive de la Loi, reconnaissant qu'en elle-même, elle est «sainte» (*7*, 12), «spirituelle» (*7*, 14) et «bonne» (*7*, 16). Mais il n'en maintient pas moins qu'elle était «impuissante à cause de la chair» (*8*, 3). Il ne parle pas d'alliance à son sujet, mais tout son discours tend à montrer que la seule façon d'avoir vraiment une relation d'alliance avec Dieu consiste à accueillir la justification que Dieu donne par la foi au Christ et non par la Loi du Sinaï (cf. *3*, 20-22; *4*, 14-16; *6*, 14; *7*,6).

5. Autres textes pauliniens sur les «alliances» avec Israël

Pour compléter l'examen des textes pauliniens qui parlent de *diathêkê* en rapport avec le peuple d'Israël, il nous faut encore considérer *Rm 9*, 4 et *11*, 27 ainsi que *Ep 2*, 12[10].

---

10. On pourrait aussi considérer les paroles dites par Jésus «dans la nuit où il était livré»: «Cette coupe est *la nouvelle alliance* en mon sang» (*1 Co 11*, 23.25), mais ce texte ne précise pas les rapports de «la nouvelle *diathêkê*» avec les précédentes, qu'il s'agisse de l'alliance-promesse avec Abraham ou de l'alliance légale du Sinaï. En *Jr 31*, 31 (LXX 38, 31), l'expression *kainê diathêkê* se trouve en rapport d'opposition (v. 32) avec l'alliance du Sinaï, mais en *1 Co 11*, 23-25 **Paul ne s'intéresse pas à cet aspect.**

En *Rm 9*, 4 la mention de *hai diathêkai*, au pluriel, se situe dans une phrase qui énumère les privilèges des «Israélites»: «à qui [«appartiennent» ou: «ont appartenu»] l'adoption filiale, la gloire, les *diathêkai*, la législation, le culte et les promesses». En grec, le pluriel peut désigner un unique «testament», considéré dans la pluralité de ses dispositions[11]. Mais se rapportant ici à l'histoire d'Israël, le pluriel désigne certainement les diverses *b^erit* établies par Dieu: *b^erit* pour Abraham (*Gn 15*, 18; *17*, 2) et sa descendance (*17*, 7.19), *b^erit* du Sinai (*Ex 19*, 5; *24*, 7-8), *b^erit* sacerdotale pour Pincas (*Nb 25*, 12-13; cf. *Si 45*, 24) et *b^erit* pour David (*2 S 23*, 5; *Jr 33*, 19-22; *Ps 89*, 4-5; *Si 45*, 25). En mettant l'article devant le mot, Paul indique qu'il veut parler de ces «dispositions» bien connues. Il n'exprime pas de différence entre elles; il n'oppose pas, comme en Galates, l'alliance-promesse à l'alliance légale. Pour toutes, il adopte une perspective positive.

Mais les phrases précédentes (*Rm 9*,1-3) manifestent néanmoins que tous ces privilèges des Israélites n'empêchent pas leur situation d'être négative, s'ils refusent de croire au Christ, ce qui est le cas de beaucoup d'entre eux. L'Apôtre en éprouve «une grande tristesse et une douleur continuelle» (*Rm 9*, 2). Il explique qu'«en cherchant à établir leur propre justice, ils ne se sont pas soumis à la justice de Dieu» (*Rm 10*, 3). «Les alliances» sont impuissantes à leur assurer le salut, car la condition du salut est désormais la suivante: «Si tu confesses de ta bouche que Jésus est Seigneur et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé» (*Rm 10*, 9). Personnellement, Paul fait tout ce qu'il peut «dans l'espoir de sauver certains d'entre eux» (*Rm 11*, 14).

Il exprime un peu plus loin la conviction que «tout Israël sera sauvé» (*Rm 11*, 26) et il appuie cette prédiction sur une citation scripturaire qui contient le mot *diathêkê*:

> Comme il est écrit: De Sion viendra celui qui libère,
> il écartera de Jacob les impiétés,
> et telle [sera] pour eux la *diathêkê* [qui vient] de moi,
> quand j'enlèverai leurs péchés (*Rm 11*, 26-27).

Cette citation, en réalité, est composite. Les trois premières lignes proviennent d'*Is 59*, 20-21, texte post-exilique, qui suit un

---

11. Cf. J. J. HUGHES, «*Hebrews IX 15 ff. and Galatians III 15 ff. A Study in Covenant Practice and Procedure*», dans *Nov. Test.* 21 (1979) 27-96, p. 64.

réquisitoire contre les pécheurs (*59*, 1-8), dont Paul a cité deux phrases en *Rm 3*,15 (*Is 59*, 7) et *3*,17 (*Is 59*, 8). La quatrième ligne provient, elle, d'un autre passage d'Isaïe (*27*, 9), qui parle, lui aussi, de péché et de pardon:

> Pour cela l'iniquité de Jacob sera enlevée
> et ceci est sa bénédiction
> quand j'enlèverai son péché» (*Is 27*, 9 LXX).

En *Is 59*, 20-21 la phrase qui parle de la *diathêkê* introduit une magnifique promesse divine: l'Esprit de Dieu et les paroles inspirées resteront en permanence dans la descendance du prophète. Paul a omis cette annonce d'un don positif, pour se maintenir dans la seule perspective du pardon des péchés.

La *diathêkê* ainsi définie est donc fort différente d'un contrat d'alliance, qui insiste sur les obligations des partenaires (cf. *Dt 26*, 17-19; *27*, 9-26) et prévoit qu'en cas de violation de la part d'Israël, le contrat sera rompu et Dieu ne sera plus tenu à protéger le peuple; celui-ci deviendra donc la proie de ses ennemis (cf. *Dt 28*, 25. 32-33.47-57). Selon *Rm 11*, 26-27, au contraire, la *diathêkê* est toute de miséricorde. «Celui qui libère» n'abandonnera pas le peuple pécheur à son sort épouvantable; malgré les fautes commises, il viendra le sauver; «il écartera de Jacob les impiétés» (*Rm 11*, 26). Dans ce contexte, *diathêkê* ne désigne pas une «alliance», mais un engagement unilatéral de la part de Dieu, une promesse infiniment généreuse, semblable à celle par laquelle se termine, en *Jr 31*,34, la description de la «nouvelle alliance».

Pour le sujet qui nous occupe, la question est de savoir si, dans la pensée de Paul, cette promesse de pardon – et, implicitement, de salut – doit se réaliser grâce à la foi au Christ ou de manière indépendante. Le texte paulinien laisse place à la discussion, car il ne mentionne pas clairement le Christ[12], mais la doctrine de l'Apôtre, exprimée avec force dans toute l'épître, y compris dans ces chapitres *9 - 11* (cf. *10*, 9-*10*.17), rend invraisemblable qu'il envisage ici un salut indépendant du Christ. Si, comme l'affirme N. Lohfink[13], en citant *Is 59*, 21 Paul entend parler de la «nou-

---

12. L'expression *ho rhyomenos* de *Rm 11*, 26 est appliquée à «Jésus» en *1 Th 1*, 10 et ne se trouve pas ailleurs dans les écrits pauliniens, ni dans tout le N.T., mais cet indice n'est pas décisif, car le verbe *rhyesthai* a souvent Dieu pour sujet (cf. *2 Co 1*, 10 – trois fois –; *Col 1*, 13: *Mt 6*, 13; 27, 43).
13. N. LOHFINK, *Der niemals gekündigte Bund*, cité n. 2, p. 75, 82, 92.

velle alliance» et annoncer qu'elle s'appliquera à «tout Israël», le salut ainsi obtenu dépend évidemment du sang du Christ, car «la nouvelle alliance» a été établie dans ce sang (*1 Co* 11, 25)[14].

Un dernier texte «paulinien» contient une allusion aux *diathêkai*. Il se trouve dans la lettre aux Éphésiens, dont l'authenticité, on le sait, est contestée. Il correspond en négatif à l'affirmation positive de *Rm 9*, 4. Alors que celle-ci, nous l'avons vu, énumère les privilèges des Israélites, la phrase d'*Ep 2*, 12 décrit la situation défavorisée des non-juifs avant la venue du Christ: «Souvenez-vous ... qu'en ce temps-là, vous étiez sans Messie, privés du droit de cité en Israël, étrangers aux *diathêkai* de la promesse, sans espérance et sans Dieu dans le monde.»

Comme en *Rm 9*, 4, le pluriel *diathêkai* pourrait en principe désigner les diverses «dispositions» définies dans un document unique, qui serait celui de «la promesse». Mais comme l'A.T. ne parle jamais d'un tel document, il convient d'entendre ce pluriel de plusieurs documents successifs, de plusieurs *b^erit*, comme dans la phrase de *Rm 9*, 4. Le point intéressant est la détermination ajoutée au mot *diathêkai*. Elle ouvre une perspective dynamique. L'intérêt ne se porte aucunement sur la constitution juridique d'Israël, réglée par le «Code de l'Alliance» (*Ex 24*, 7), mais il se concentre uniquement sur l'aspect de «promesse» divine. Cette façon de lier *diathêkê* et promesse correspond à la perspective de *Ga 3*, 15-18, où Paul établit une équivalence entre ces deux termes[15].

---

14. Cf. ibid., p. 94: «Natürlich ist der Begriff des 'neuen Bundes', wie wir ihn in Röm 9-11 wiedergefunden haben, stets in jeder eschatologischen Tiefe gemeint, die bei der Analyse von Jer 31 erst als in Christus erfüllt erkannt wurde.» À côté de cette perspective paulinienne, N. LOHFINK en propose une autre, selon laquelle l'oracle de la nouvelle alliance a eu, au retour de l'exil, une première réalisation («Die Verheißung erfüllte sich schon bei der Heimkehr aus dem Exil», p. 69; voir aussi p. 96). Appuyée de bons arguments, cette suggestion est très plausible. N. LOHFINK ajoute que ce genre de réalisation reste accessible aux Juifs, encore maintenant, sans exiger d'eux la foi au Christ (cf. p. 97 et 100). Cette dernière proposition n'a aucun appui dans le Nouveau Testament, mais on peut estimer que le Nouveau Testament ne l'exclut pas. Un texte comme *1 Tm 4*, 10 («le Dieu vivant, qui est sauveur de tous les hommes, surtout des croyants») admet implicitement que Dieu sauve les hommes, même sans qu'ils aient la foi au Christ. Celui-ci n'en reste pas moins l'unique médiateur (cf. *1 Tm 2*, 4-5).

15. Cf. ci-dessus, p. 820. Un rapprochement analogue est effectué dans le cantique de Zacharie (*Lc 1*, 72-75) et dans Hébreux (*8*, 6; *9*, 15).

Une question se pose à propos de la formule, unique dans la Bible, «les dispositions de la promesse». Cette expression vise certainement les *b^erit* octroyées par Dieu aux patriarches, qui sont avant tout des promesses (*Gn 15*, 18; *17*, 2-8; *Ex 6*, 4). S'étend-elle aussi à l'alliance du Sinaï? On l'affirme parfois[16], car l'alliance du Sinaï comporte aussi des promesses, mais cette opinion ne s'accorde guère avec le contexte d'*Ep 2*, 12, qui suggère bien plutôt, comme *Ga 3*, 15-18, une opposition entre les promesses faites aux patriarches et la Loi du Sinaï. Les versets suivants (*Ep 2*, 14-15) expliquent en effet que, pour «abattre le mur de séparation» qui interdisait aux païens l'accès aux promesses, le Christ «a aboli la loi et ses commandements avec leurs observances». Ainsi donc, loin d'être présentée comme une voie de salut, la «disposition» légale du Sinaï apparaît plutôt comme un obstacle à l'universalisme du salut.

Sans employer de nouveau le mot *diathêkê*, toute la suite du texte explique la fondation de la nouvelle alliance par le Christ, avec ses deux dimensions de paix entre les hommes et de rapport avec Dieu. L'auteur y parle de réconciliation (*2*, 16), de paix (*2*, 14.15.17), d'accès auprès de Dieu dans l'unité retrouvée (*2*, 18). L'aspect qui retient le plus l'attention est celui de l'abolition de toute discrimination religieuse (*2*, 19; *3*, 6). La communauté chrétienne a une ouverture universelle. En elle, Juifs et «Nations» sont pleinement réconciliés. Ensemble, «les uns et les autres» obtiennent par le Christ («par lui») accès «auprès du Père», «en un seul Esprit» (*2*,18).

Sur la situation des Juifs qui n'adhèrent pas au Christ, Éphésiens ne dit rien d'explicite. Mais l'allusion à la circoncision «faite de main d'homme dans la chair» (*2*, 11) et surtout la déclaration concernant la situation passée des croyants d'origine juive («nous étions par nature, tout comme les autres, enfants de colère»: *2*, 3) ne laissent guère de place à l'idée d'une alliance qui continuerait à assurer aux Juifs une voie particulière de salut, indépendamment de la voie universelle ouverte par le Christ. L'épître aux Éphésiens rejoint sur ce point les épîtres pauliniennes d'authenticité non contestée.

---

16. Cf. *Bible de Jérusalem*, note sur *Ep 2*, 12.

6. Conclusions sur la position paulinienne

À quelles conclusions sommes-nous arrivés? Les textes que nous avons examinés permettent-ils de désigner le judaïsme actuel comme «das Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes»[17] et de limiter en conséquence l'universalisme du salut par le Christ?

L'expression qui parle de «l'ancienne alliance jamais dénoncée par Dieu» est susceptible, nous l'avons vu, de plusieurs interprétations, dont certaines sont conformes à la pensée de Paul. Si, par «ancienne alliance», on entend, comme Paul en *2 Co* 3, 14, tout ou partie des écrits de l'Ancien Testament, on peut et on doit dire que Dieu ne les a jamais privés de leur valeur de révélation. Le Nouveau Testament reconnaît et proclame cette valeur: «Nul ne peut abolir l'Écriture» (*Jn 10*, 35). L'Apôtre Paul ne cesse de s'appuyer sur le témoignage de «la Loi et des prophètes» (cf. *Rm 3*, 21). Après lui, l'Église a toujours refusé la tentation marcionite de rejet de l'Ancien Testament. On peut caractériser le judaïsme actuel comme le peuple qui a reçu ces écrits inspirés et s'efforce de leur être fidèle. Fidélité digne de respect (cf. *Rm 10*, 2), mais qui a le tort, nous dit l'Apôtre, d'être mal éclairée (cf. *2 Co 3*,14-16; *Rm 10*,2b-3) et de ne pas reconnaître que la vraie «justice», ainsi que le salut, ne viennent pas par la Loi, mais par la foi au Christ (cf. *Rm 10*, 4.9).

Si, par «ancienne alliance», on entend la promesse faite par Dieu à Abraham (cf. *Ga 3*, 15-17), il est très exact que Dieu ne l'a jamais révoquée. En droit, le judaïsme est toujours le peuple de la promesse (cf. *Rm 9*, 4; *11*, 29), mais, selon Paul, la promesse ne lui ouvre pas une voie de salut indépendante du Christ, car «la descendance» d'Abraham, destinataire de la promesse, «c'est le Christ» (*Ga 3*, 16) et ceux qui lui appartiennent (cf. *Ga 3*, 29).

Par «ancienne alliance», on peut enfin entendre le pacte du Sinaï, basé sur les clauses du Code de l'alliance (cf. *Ex 24*, 7-8). Cette interprétation est même la plus naturelle, car elle correspond à la distinction exprimée par l'oracle de Jérémie qui annonce la «nouvelle alliance». Si on l'adopte, on peut difficile-

17. Rappelons que le texte de Jean-Paul II cité ci-dessus (n. 2) n'affirme pas cette identification. Il ne parle clairement du judaïsme actuel qu'à propos de la «deuxième dimension du dialogue» et l'appelle alors «den heutigen Volk des mit Moses geschlossenen Bundes».

ment soutenir que l'ancienne alliance n'a jamais été dénoncée par Dieu, car plus d'un texte de l'Ancien Testament affirme le contraire. Lorsque Dieu interpelle les Israélites et leur dit: «Accusez votre mère, accusez-la, car elle n'est plus ma femme et moi, je ne suis plus son mari» (*Os* 2,4), il s'agit bien d'une dénonciation de l'alliance, exprimée par Dieu. Le chapitre final du 2e Livre des Chroniques décrit une situation de rupture complète, devenue effective lorsque «la colère de YHWH contre son peuple fut telle qu'il n'y eut plus de remède» (*2 Ch 36*,16; cf. *36*,17-19). Ce qu'on peut encore dire, c'est que de la part de Dieu, la rupture n'a jamais été définitive. Au moment de la faillite complète de l'alliance du Sinaï, Dieu a annoncé son remplacement par une «nouvelle alliance», qui sera différente[18].

Paul, nous l'avons vu, manifeste une forte conviction de l'insuffisance de l'alliance légale du Sinaï. Il lui oppose l'«alliance nouvelle, non de la lettre, mais de l'Esprit; car la lettre tue, l'Esprit fait vivre» (*2 Co 3*,6). Il reste cependant possible, en recourant à des textes pauliniens moins polémiques, d'affirmer que, selon Paul, Dieu n'a pas révoqué l'alliance du Sinaï, mais qu'il a remédié à son impuissance, grâce au don de l'Esprit, accordé à ceux qui croient au Christ (cf. *Rm 8*,1-4). Mais ce genre d'explication ne permet évidemment pas de conclure ensuite que l'alliance du Sinaï, jamais dénoncée définitivement par Dieu, constitue pour le judaïsme actuel une voie de salut indépendante de l'adhésion au Christ. Pareille position ne s'accorderait pas avec l'explication donnée et elle ne semble pas conciliable avec la doctrine paulinienne.

7. «La première alliance» destinée à disparaître (He 8,13)

De tous les écrits du Nouveau Testament, c'est l'épître aux Hébreux qui parle le plus souvent de *diathêkê*. Le terme y est répété 17 fois, tandis qu'on ne le trouve jamais plus de 3 fois dans aucun des autres écrits. L'auteur de l'épître traite explicitement la question des rapports entre l'ancienne *diathêkê* et la nouvelle. Il rappelle le rite de fondation de l'alliance du Sinaï (*He 9*,19-21) et

---

18. Cf. *Jr 31*, 31-32: «Voici venir des jours, oracle de YHWH, où je conclurai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une alliance nouvelle, *non pas comme l'alliance* que j'ai conclue avec leurs pères, le jour où je les pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte.»

il cite *in extenso* l'oracle de Jérémie sur la nouvelle alliance (*Jr 31*, 31-34; *He 8*, 8-12; *10*, 16-17).

L'expression qu'il emploie n'est pas «l'ancienne *diathêkê*» comme Paul en *2 Co 3*,14, mais «la première *diathêkê*» (*He 9*,15) ou simplement «la première» (*8*,13; *9*,1.13) ou «cette première» (*8*,*7*). Le contexte montre qu'il veut parler de l'alliance du Sinaï, car celle-ci est mentionnée explicitement dans l'oracle de Jérémie (*Jr 31*,32; *He 8*,9); son rite de fondation a été accompli par Moïse (*Ex 24*,8; *He 9*,20). On peut trouver étonnant que l'alliance du Sinaï soit appelée «la première», car elle n'est pas la première dans l'Ancien Testament; elle y est précédée de plusieurs autres: l'alliance promise à Noé en *Gn 6*, 18 et établie avec tous les vivants en *Gn 9*,9-17; l'alliance accordée à Abraham et à sa descendance (*Gn 15*,18; *17*,2-21; cf. *Ex 2*,24). Il est facile, cependant, de justifier l'emploi de l'expression: l'alliance du Sinaï est, en effet, la première qui ait été établie *entre le peuple et Dieu*. Comme le dit D. McCarthy dans son livre *Treaty and Covenant*, «l'alliance du Sinaï était l'alliance par excellence»[19]. Lorsqu'on disait simplement «l'alliance», tout le monde comprenait qu'il s'agissait de l'alliance du Sinaï. C'est ainsi qu'en *He 9*,4 l'auteur mentionne «l'arche de *l'alliance*» et «les tables de *l'alliance*», sans avoir besoin d'ajouter aucune autre précision.

L'alliance est donc comprise comme une institution qui assure la relation du peuple avec Dieu et qui règle en conséquence l'existence du peuple. Lorsqu'on parle du «peuple de Dieu de l'ancienne alliance» («das Gottesvolk des Alten Bundes»), c'est normalement à l'alliance du Sinaï qu'on se réfère et non pas à l'alliance octroyée à Abraham, ni aux écrits de l'Ancien Testament. Nous avons vu que l'alliance avec Abraham n'est pas susceptible de rupture, parce qu'elle consiste en une promesse inconditionnée, faite par Dieu au patriarche. Il n'en va pas de même pour l'alliance du Sinaï, car celle-ci est conditionnée: «Si vous m'obéissez», dit Dieu en *Ex 19*,5, «et respectez mon alliance, je vous tiendrai pour miens parmi tous les peuples.» De ce fait, l'alliance du Sinaï est susceptible de rupture. Dans l'Ancien Testament, Dieu constate plus d'une fois que le peuple a rompu l'alliance; lui-même, en conséquence, dénonce l'alliance. Tel est le sens, par exemple, de l'oracle d'Osée déja cité: «Accusez votre

19. D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant*. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament, coll. Analecta Biblica 21A, 3e éd. Rome 1981, p. 248.

mère, accusez-la! car elle n'est plus ma femme et je ne suis plus son mari» (*Os* 2,4). La manifestation la plus impressionnante de la rupture de l'alliance, mentionnée de même ci-dessus, s'est produite au temps de Jérémie, lorsque «la colère du Seigneur contre son peuple fut telle qu'il n'y eut plus de remède. Il fit monter contre eux le roi des Chaldéens... Il les livra tous entre ses mains ... On brûla le Temple de Dieu...» (*2 Ch 36*,16-19). Dans l'oracle de Jéremie cité en *He 8*, 9, Dieu constate cette rupture bilatérale dans les termes suivants: «Parce qu'ils ne sont pas restés dans mon alliance, moi aussi je les ai délaissés, dit le Seigneur» (*Jr 38*, 32 LXX).

L'alliance du Sinaï, a donc été révoquée par Dieu, mais au moment même de la rupture, Dieu a promis de la remplacer par une nouvelle alliance, différente.

C'est précisément dans cette perspective que l'épître aux Hébreux parle de la première *diathêkê*. S'appuyant sur l'oracle de Jérémie, l'auteur présente celle-ci comme imparfaite et provisoire: «Si cette première avait été sans reproche, il ne serait pas question de la remplacer par une deuxième» (*He 8*,7; trad. TOB). L'oracle de Jérémie révèle que l'alliance du Sinaï était défectueuse et devait donc être remplacée. L'auteur cite alors le texte qui, à l'alliance du Sinaï, oppose l'annonce d'une alliance nouvelle, et il conclut: «En parlant d'une alliance nouvelle, il a rendu ancienne la première; or, ce qui devient ancien et qui vieillit est près de disparaître» (*He 8*,13).

L'intention de ce texte est évidente. L'auteur souligne que Dieu lui-même est intervenu contre l'alliance du Sinaï; il «l'a rendue ancienne». Le verbe est au parfait et exprime donc une action qui a produit un résultat définitif. Au lieu de «rendue ancienne», on peut traduire «rendue périmée», car le verbe utilisé comporte cette nuance et le contexte la suggère ici. Cependant, les partisans de la non-révocation de l'alliance du Sinaï recourent à la fin du verset pour soutenir que les termes en sont favorables à leur position. L'auteur, en effet, n'y affirme pas que la première alliance est désormais inexistante, mais seulement qu'elle est «près de disparaître». Ce texte permettrait donc, selon eux, de maintenir que l'alliance du Sinaï n'a pas été révoquée par Dieu[20].

---

20. Cf. H. CAZELLES, *Les structures successives de la 'berît' dans l'Ancien Testament,* dans *Bulletin du Centre Protestant d'Études* 36 (1984) 33-46: «L'alliance ancienne (*prôtê* en 8, 13) est vieillissante, mais l'Épître ne dit pas qu'elle est rompue, elle est proche de la 'disparition' (*aphanismos*). Elle va devenir invisible dans une lumière plus grande» (p. 45).

Il faudrait à tout le moins mettre deux sourdines à pareille interprétation, en ajoutant: «pas encore» et «pas complètement». L'expression «près de disparaître» permet de dire que l'alliance du Sinaï n'a *pas encore* été *complètement* révoquée par Dieu. Mais il est bien clair que Dieu l'a vouée à disparaître. On est certainement infidèle à l'intention de l'auteur si on se sert de son texte pour déclarer que «l'ancienne alliance n'a jamais été révoquée par Dieu».

Par ailleurs, il y a lieu de mettre en doute la justesse de cette interprétation. Un premier doute est motivé par le fait que l'auteur s'appuie sur un oracle ancien. La parole de Dieu qui a rendu périmée l'alliance du Sinaï date du temps de Jérémie. L'auteur, il est vrai, introduit cette parole avec un verbe au présent (*legei*: *8*,8), mais ce présent n'a pas de valeur chronologique; on peut s'en rendre compte en comparant des textes analogues, en particulier le présent appliqué par l'auteur au moment, désormais passé, de l'entrée de Jésus dans le monde (*10*,5; voir aussi *4*,7). L'alliance du Sinaï était donc «près de disparaître» dès le temps de Jérémie. L'auteur considère-t-il qu'elle est désormais disparue ou qu'elle subsiste encore provisoirement? Sa phrase ne permet pas une décision sur ce point. Dans le verset suivant (*9*,1), il emploie un verbe à l'imparfait, disant que «la première alliance *avait* des rites de culte», ce qui laisse entendre qu'elle n'existe plus, mais comme la description parle ensuite de la tente du désert et non du temple de Jérusalem, cet imparfait ne permet pas de résoudre la question.

Quoi qu'il en soit, il convient de remarquer que la phrase sur la disparition prochaine est secondaire. Elle ne fait que mentionner la conséquence inéluctable de l'intervention divine déjà effectuée. L'intention de l'auteur n'est évidemment pas d'atténuer la portée du verbe *pepalaiôken* («il a rendu périmé»), mais au contraire d'en souligner la force: une alliance que Dieu a déclarée périmée peut conserver une existence apparente; ses institutions ne s'écroulent pas forcément tout de suite; mais leur disparition n'est qu'une question de temps.

Les institutions de l'alliance auxquelles l'auteur accorde toute son attention sont les institutions cultuelles: sacerdoce et sacrifices. Puisqu'il s'agit d'une alliance entre le peuple et Dieu, elles sont effectivement fondamentales. Sans elles, l'alliance ne peut s'établir ni subsister. Or l'auteur affirme et démontre leur abrogation.

Pour le sacerdoce, la démonstration est faite en *He 7*. L'auteur commence par déclarer qu'«un changement de sacerdoce entraîne nécessairement un changement de loi» (*He 7*,12). Nous avons déjà rappelé que l'alliance du Sinaï s'identifie avec la Loi, qui règle les rapports du peuple avec Dieu et l'ensemble de son existence. Il s'ensuit que l'abrogation du sacerdoce lévitique implique la révocation de l'alliance du Sinaï. Se fondant alors sur l'oracle du *Ps 110*,4 qui proclame un prêtre d'un nouveau genre (*heteron...hierea*: *7*,11.15), l'auteur constate: «Il y a, d'une part, abrogation d'un précepte antérieur, en raison de sa déficience et de son inutilité, – car la Loi n'a rien amené à la perfection – , et introduction d'une espérance meilleure, qui nous donne accès auprès de Dieu» (*7*,18-19). L'abrogation impliquée dans l'oracle du psaume est devenue effective du fait que «Christ est survenu, grand prêtre des biens définitifs» (*9*,11) et qu'il est désormais «médiateur d'une alliance nouvelle» (*9*,15). Ainsi donc, il y a eu changement de sacerdoce. Il en résulte que la Loi est changée et que l'alliance du Sinaï ne peut plus subsister.

Pour les sacrifices, la démonstration est faite en *He 10*. L'auteur y procède de la même façon, c'est-à-dire en recourant à un texte de l'Ancien Testament, le psaume 40. L'Ancien Testament comme révélation annonce le rejet, par Dieu, du culte établi par la Loi. Le *Ps 40*,7-9 déclare que Dieu n'a pas voulu les sacrifices rituels; une offrande personnelle les remplacera. Au passage, l'auteur ne manque pas de souligner que les sacrifices refusés par Dieu sont précisément ceux que la Loi prescrit (*He 10*,8). Jésus Christ les remplace par son offrande personnelle: «Voici, je suis venu pour faire ta volonté» (*He 10*,9; *Ps 40*,9). L'auteur remarque alors: «Il supprime la première chose (*to prôton*), pour établir la seconde (*to deuteron*).» Le neutre *to prôton* désigne, dans le contexte, tous les genres de sacrifices anciens, énumérés dans le psaume; l'autre neutre, *to deuteron*, désigne l'offrande personnelle du Christ. Mais cette façon de s'exprimer laisse percevoir un rapport avec les deux alliances. Les sacrifices anciens sont l'institution cultuelle de «la première» (*hê prôtê*: *8*,7; *9*,1); l'offrande du Christ a fondé la «deuxième» (*deutera: 8*,7; cf. *9*,15). La suppression du premier culte manifeste l'abrogation de la première alliance.

Ici encore, la démonstration par preuve d'Écriture reçoit la confirmation des faits: «l'offrande du corps de Jésus-Christ une fois pour toutes» (*10*,10).

On peut ajouter que la suppression du premier culte, réalisée en principe du fait de l'établissement du second, ne s'est pas manifestée immédiatement. Après la mort de Jésus, les sacrifices rituels ont continué à être offerts dans le Temple de Jérusalem. Mais ils étaient désormais «près de disparaître» (cf. *He 8*,13). La destruction du Temple, prédite par Jésus, a amené leur disparition effective en l'an 70. Il est difficile de savoir si l'épître aux Hébreux a été écrite avant ou après l'an 70. Les opinions divergent à ce sujet. Il me paraît probable que l'auteur a écrit peu avant ces événements terribles et qu'il les a vus venir. En cette hypothèse, la phrase de *10*,25 devient plus saisissante: «Vous voyez que s'approche le Jour», et son rapport verbal avec la réflexion de *8*,13b (*10*,25: *eggizousan*; 8,13b: *eggys*) pourrait être significatif. Le «Jour» redoutable devait être celui de la suppression effective du premier culte (cf. *10*,9) et donc de la disparition constatable de la première alliance (cf. *8*,13). Dans l'hypothèse contraire, il faut renoncer à faire ces rapprochements.

En toute occurrence, l'essentiel demeure: l'auteur a affirmé – avec preuve d'Écriture à l'appui et confirmation par les faits – l'abrogation du sacerdoce ancien et la suppression du culte sacrificiel. Étant donné que, dans sa perspective, ces institutions constituaient la base de «la première *diathêkê*», il faut reconnaître que, selon lui, celle-ci a été révoquée par Dieu. L'expression de *He 8*,13 doit logiquement être prise dans ce sens très fort: Dieu «a rendu périmée la première». Il s'agit de l'alliance du Sinaï.

Conclusion

L'étude de l'épître aux Hébreux confirme et renforce les conclusions qui résultaient de l'examen de plusieurs textes de Paul. L'auteur de l'épître se montre même plus radical que l'Apôtre. Il parle, en effet, explicitement d'abrogation (*He 7*,18) et de suppression (*10*,9). Il est vrai qu'il ne rapporte pas directement ces termes à la première alliance, pour laquelle il emploie une expression moins nette (*8*,13: «il l'a rendue ancienne» ou «périmée»). On peut donc discuter. Mais on est certainement infidèle à sa doctrine, si l'on dit, en pensant à l'alliance du Sinaï, que Dieu ne l'a jamais révoquée et qu'elle continue donc à être, pour le judaïsme postérieur à l'évangile, une voie de salut indépendante du Christ Jésus.

À la différence de Paul, l'auteur d'Hébreux ne considère jamais la situation des Juifs qui n'ont pas adhéré au Christ. Il parle seulement des générations antérieures à la prédication chrétienne et il prend, à leur sujet, deux points de vue opposés, y trouvant, d'une part, un «exemple d'indocilité» (*He 4*,11) et «d'incrédulité» (*3*,19), aux conséquences funestes, et, d'autre part, de nombreux exemples de foi magnifique (*11*,8-38). Antérieure à la naissance de Jésus, cette foi ne pouvait évidemment pas être une adhésion explicite à sa messianité ni à son sacerdoce. L'auteur ne l'en reconnaît pas moins comme authentique. Ce fait ouvre la possibilité d'une réflexion théologique appliquant le même jugement positif aux Juifs de l'ère chrétienne qui, sans faute de leur part, ne sont pas en mesure d'adhérer au Christ Jésus. Il faut seulement remarquer à ce propos que, selon *He 11*,39-40, la foi des «anciens», tout en étant agréable à Dieu (*11*,5-6), ne leur a pas ouvert l'accès de la promesse avant la venue du Christ. Pour eux comme pour les chrétiens, la médiation sacerdotale du Christ a donc été décisive. À plus forte raison le sera-t-elle, même sans qu'elles le sachent, pour les générations juives suivantes. Parce qu'il a «pris en charge la descendance d'Abraham» (2,16) et qu'il s'est fait «en tout semblable à ses frères» (2,17), prenant sur lui leur souffrance et leur mort (cf. 2,9-10.14.18), Dieu a établi son Fils «héritier de tout» (*1*,2); «en lui soumettant toutes choses, il n'a rien laissé qui puisse lui rester insoumis» (2,8).

I-00187 Roma
Via della Pilotta, 25

Albert VANHOYE, S.J.
Pont. Istituto Biblico

Sommaire. — Dans quelle mesure l'Ancienne Alliance reste-t-elle valide après l'extension à «toutes les nations» du salut obtenu par le mystère pascal du Christ? Cette question est examinée ici à partir des textes pauliniens qui parlent de *diathêkê*, en y ajoutant ceux de l'épître aux Hébreux. Ces textes conduisent à plusieurs distinctions. Comprise comme révélation prophétique, l'Ancienne Alliance reste toujours valide; son autorité est sans cesse invoquée. L'Alliance pour Abraham est de même irrévocable. Par contre, l'Alliance légale du Sinaï est présentée comme une institution provisoire, tant par l'Apôtre Paul que par l'auteur de l'épître aux Hébreux.