NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

118 N° 1 1996

Ancienne et Nouvelle Alliances dans le dessein de Dieu. À propos d'un article récent

Emmanuelle MAIN

p. 34 - 58

https://www.nrt.be/it/articoli/ancienne-et-nouvelle-alliances-dans-le-dessein-de-dieu-a-propos-d-un-article-recent-303

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Ancienne et Nouvelle Alliances dans le dessein de Dieu

À PROPOS D'UN ARTICLE RÉCENT

Le Pape Jean-Paul II a affirmé, à Mayence, le 17 novembre 1980, que l'ancienne alliance n'a «jamais été révoquée par Dieu»[1]. Norbert Lohfink a développé ce thème dans un opuscule[2] où il propose des pistes de réflexion pour le dialogue entre Juifs et chrétiens. Albert Vanhoye lui répond dans un article[3] qui se veut, du même mouvement, interprétation des paroles du Pape[4]. Il le fait en introduisant un *distinguo*: seule l'alliance en faveur d'Abraham n'a jamais été révoquée; celle du Sinaï, quant à elle, aurait été dénoncée par Dieu.

L'A. martèle, au long de son article, l'idée-force: il est impossible que le judaïsme constitue «une *voie de salut indépendante* du Christ»[5]. Pour faire passer cette idée, il réduit l'alliance du Sinaï à l'observance de la Loi, c'est-à-dire à la part de l'homme, et affirme, sans preuves, qu'elle est révoquée[6]. Il ajoute: «une

---

1. D'une manière générale, le magistère paraît davantage sensibilisé à cette question que les exégètes. Voir, par exemple, la Lettre pastorale du Patriarche latin de Jérusalem, S.B. Mgr Michel SABBAH, *Lire et vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*, Jérusalem, 1993.

2. N. LOHFINK, *Der niemals gekündigte Bund*, Freiburg-im-Br., Herder, 1989. Traduction anglaise: *The Covenant Never Revoked. Biblical Reflections on Christian-Jewish Dialogue*, New York/Mahwah, Paulist Press, 1991, 96 p. Traduction italienne: *L'alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei*, coll. Giornale di Teologia, 201, Brescia, Queriniana, 1991, 101 p. Je n'ai malheureusement pas pu consulter l'original allemand.

3. A. VANHOYE, *Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance*, dans *NRT* 116 (1994) 815-835. Une version abrégée, intitulée *Salvezza universale nel Cristo e validità dell'Antica Alleanza*, est également parue dans *La Civiltà Cattolica* 145/IV (1994) 433-445. A. Vanhoye fait référence à l'opuscule de N. Lohfink: n. 2, p. 816; n. 7, p. 819; n. 13, p. 825; n. 14, p. 826.

4. Cf. *ibid.*, n. 2, p. 815-816; n. 5, p. 818; n. 8, p. 821; n. 17, p. 828.

5. Cf. *ibid.*, p. 815, 824, 825, 827, 828, 829, 834. C'est nous qui soulignons. N. Lohfink ne dit rien de tel. Au contraire, il veut montrer le lien intrinsèque entre **la Loi et le Christ; cf. *The Covenant...*, cité *supra* n. 2, p. 94-96.**

6. Cf. *ibid.*, p. 821, 822, 827, 829-834.

alliance que Dieu a déclarée périmée peut conserver une existence apparente... (sa) disparition n'est qu'une question de temps» (p. 832). La logique de l'A. est simple: si le judaïsme n'a plus de raison d'être, il ne peut en rien constituer une voie de salut. Le malheur vient de ce que les conséquences de son assertion vont bien au-delà du résultat qu'il veut obtenir. En effet, tenir l'alliance du Sinaï pour annulée, ruiner les fondements de l'existence du peuple juif, ce n'est pas seulement gommer d'un trait vingt siècles d'histoire — c'est-à-dire plus que la période historique couverte par la Bible! —, ce n'est pas seulement annuler Israël (c'est-à-dire le peuple élu, au sens biblique du terme)[7], c'est aussi vider de sens la proclamation de foi que Jésus est le Messie d'*Israël*. Quelle réalité aurait-il si le fondement de l'existence de son peuple n'était qu'apparence?

La véritable question posée par cet article concerne donc la nature de la Nouvelle Alliance, scellée en Christ, et le rapport de celle-ci à l'Alliance du Sinaï: la Nouvelle efface-t-elle l'Ancienne? Pour en traiter, Vanhoye affiche d'emblée sa volonté d'être fidèle «à l'enseignement du corpus paulinien» (p. 815). Une telle déclaration ne laisse pas de surprendre en ce qu'elle a de restrictif: ne s'agit-il pas avant tout d'être fidèle à la Parole de Dieu, Ancien et Nouveau Testament, pris ensemble et dans leur totalité? Les présupposés et la méthode de l'A. reflètent une restriction semblable dans l'interprétation des textes. Aborder, comme il le fait, une question aussi centrale et délicate à partir d'un choix limité de citations, nous paraît risqué (I). À l'inverse, il nous semble important d'examiner, fût-ce rapidement, comment l'Ancien Testament, pris en lui-même, caractérise les Alliances et leur lien les unes avec les autres (II). Nous essayerons ensuite de montrer dans quel contexte historico-religieux s'inscrit la Nouvelle Alliance en Christ (III) et à quels problèmes s'est heurté Paul, pour essayer d'en rendre compte (IV et V).

I. - Les arguments de A. Vanhoye

L'A. veut déterminer le sens du mot *diathêkê* à partir de deux séries de textes: quelques versets des épîtres pauliniennes et quelques autres tirés de l'épître aux Hébreux.

---

7. Le mot «élection» n'apparaît à aucun moment dans l'article de l'A. Cela est cohérent avec la thèse défendue de l'annulation de l'alliance du Sinaï. C'est, en **effet, au Sinaï et en raison de l'alliance que les fils d'Israël sont consacrés *'am segula* (*Ex 19*, 3-8; *Dt 7*, 6; *14*, 2; *Ml 3*, 17; *Ps 135*, 4).**

Ga 3, 15-18, pour désigner la promesse en faveur d'Abraham, utilise le mot dans le sens spécifique de «testament», et c'est ce qui en ferait la valeur permanente[8]. À la différence de celle-ci, l'alliance du Sinaï ne serait qu'un simple contrat, susceptible de rupture du moment que l'une des parties ne tient pas ses engagements[9]. De plus, la *diathêkê* du Sinaï serait définie par *He 8*, 13: «en disant une alliance nouvelle, il a déclaré la première ancienne; or ce qui est ancien, ce qui a vieilli, est près de disparaître». Ce verset serait la preuve que Dieu «a voué (l'ancienne alliance) à disparaître» (p. 832). En contrepoint de ses interprétations, l'A. présente des citations de l'Ancien Testament. Ainsi, les «clauses» du *Dt* (*26*, 17-19; *27*, 9-26; *28*) prévoiraient «qu'en cas de violation de la part d'Israël, le contrat sera rompu» (p. 825). En outre, pour l'A., *Os 2*, 4 — «Accusez votre mère, accusez-la car elle n'est plus ma femme et moi je ne suis plus son mari»— serait «une dénonciation de l'alliance exprimée par Dieu» (p. 829). Enfin, *Jr 31*, 31-32 est ainsi expliqué: «Au moment de la faillite complète [*sic*!] de l'alliance du Sinaï, Dieu a annoncé son remplacement par une 'nouvelle alliance' différente» (p. 829). Dans son commentaire de *Jr 38*, 32 LXX, l'A. est tout aussi catégorique: «l'alliance du Sinaï a donc été révoquée par Dieu» (p. 831). Paradoxalement, c'est le verset cité de l'épître aux Hébreux qui l'oblige à modérer son assertion: «l'expression 'près de disparaître' permet de dire que l'alliance du Sinaï n'a *pas encore* été *complètement* révoquée par Dieu» (p. 832, c'est l'A. qui souligne).

Cela prouve les limites et les contradictions de son argumentation. Le «texte-preuve» du Nouveau Testament est ce qui l'oblige à rester en deçà des conclusions qu'il essayait de tirer de quelques citations de l'Ancien Testament. En isolant les versets de leur contexte, en les séparant du reste de la Bible, il lui était facile d'en conclure à la péremption de l'alliance. Mais, ici, le texte même résiste à son interprétation: si une alliance n'est pas encore et pas complètement révoquée, elle est encore bien réelle. L'ancienne alliance est «près de disparaître», certes, tout comme, pourrait-on aussi bien dire, «la Parousie est proche». Cette dernière affirmation est une vérité certaine, dont la première conséquence est que ce n'est pas encore fait. Dans le même ordre d'idée, si *Ap 21*, 1 implique que le ciel et la terre sont voués à disparaître, il ne

8. Cf. A. VANHOYE, *Salut universel...*, cité *supra* n. 3, p. 820-821.
9. Cf. *ibid.*, p. 821 et 822.

s'ensuit pas que notre vieille planète terre n'a plus dès maintenant qu'une existence apparente.

Quant à l'étude du mot *diathêkê*, l'A. fonde sa thèse sur l'idée que le «sens courant [du mot *diathêkê*] en grec est 'testament'» (p. 816) et que si «dans certains passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, les mots *berit* et *diathêkê* désignent effectivement une 'alliance' entre Dieu et une communauté humaine..., chaque cas doit être considéré pour lui-même» (p. 817). L'A. n'indique aucun critère qui permettrait de faire le départ entre les sens envisagés[10]. Contrairement à l'usage consacré par le grec courant, le mot *diathêkê*, dans la Bible, traduit systématiquement le mot *berit*, au sens d'alliance. Si le Nouveau Testament présente deux exceptions à cet emploi du mot, celles-ci ne sont pas de nature à remettre en cause l'interprétation traditionnelle. En effet, les deux occurrences concernent chacune une alliance et servent à en préciser la portée. L'A. n'en relève qu'une seule, celle de *Ga 3*, 15-18, où Paul compare explicitement la promesse à Abraham à un «testament»[11]. Cependant, un autre passage du NT, ignoré par l'A. (*He 9*, 15-21, avec citation d'*Ex 24*, 8), applique ce sens à la Nouvelle Alliance. Or, pour justifier ce choix d'un sens *peu conforme à l'usage courant dans la Bible* du mot *diathêkê*[12], ces versets le réfèrent explicitement à l'alliance du Sinaï. Si c'est sa

10. De toute façon, imposer le grec courant comme norme de lecture de la LXX, c'est oublier que la LXX, avec les auteurs juifs qui s'expriment en grec (certains écrits intertestamentaires, Philon et Josèphe), le Nouveau Testament, puis les Pères grecs, témoignent d'un processus de création philologique originale, soit en chargeant des mots du grec classique d'un sens nouveau, soit en en forgeant de toutes pièces, pour exprimer une idée inconnue de la pensée grecque.

11. Cf. *ibid.*, p. 820-821. N. Lohfink (*The Covenant...*, cité *supra* n. 2, p. 28-30) comprend que Paul oppose la *diathêkê* en faveur d'Abraham à la «Loi du Sinaï», et affirme que, dans *Ga 3*, «everything belonging to Sinai proceeds under the key word 'law'» (p. 30). A. Vanhoye systématise et durcit cette idée en posant l'équivalence entre «Loi» et alliance du Sinaï, puis en opposant celle-ci à l'alliance en faveur d'Abraham. Le contexte des versets cités n'est pris en compte ni par l'un ni par l'autre auteur. Pour interpréter *Ep 2*, A. Vanhoye introduit la même équivalence Loi = alliance du Sinaï pour l'opposer aux alliances du v. 12, qui désigneraient, selon lui, «les *berit* [*sic*!] octroyées par Dieu aux patriarches» (p. 827). Il n'y a aucune mention ni des patriarches, ni du Sinaï, dans *Ep 2*, qui, en revanche, est articulé, tout comme *Ga*, autour de l'opposition entre Gentils («vous qui étiez loin», v. 13) et Juifs (eux qui sont de «la cité d'Israël», à qui sont «les alliances de la promesse» etc., v. 12). Voir ci-dessous sous IV.

12. Cf. *La Bible d'Alexandrie*, T. I, *La Genèse*, Traduction, introduction et notes par Marguerite Harl, Paris, Cerf, 1986, p. 55-56.

nature de testament qui assure la permanence d'une *diathêkê*, alors l'épître aux Hébreux témoigne de la valeur permanente de l'alliance du Sinaï, tout autant que l'épître aux Galates témoigne de la valeur permanente de l'alliance avec Abraham.

En résumé, en s'appuyant sur un corpus trop réduit de citations, l'A. ne fournit guère d'argument décisif à l'appui de sa thèse. On peut regretter, en outre, qu'il ne se soit pas davantage attardé à examiner comment l'Ancien Testament caractérise les alliances.

II. - Les alliances dans l'Ancien Testament

L'A., nous l'avons dit, ne s'intéresse pas à l'Ancien Testament en tant que tel, mais, à l'occasion, il en retient tel ou tel verset qui lui semble apte à illustrer ses thèses. Nous voulons ici restituer le contexte des versets cités: ils prennent alors un tout autre sens que celui d'après lequel l'A. les comprend. De plus, l'A. réduit son étude de l'Alliance à la part des hommes, ignorant la part de Dieu. Or il n'y a d'alliances qu'à l'initiative de Dieu, et elles ne prennent sens que dans la mesure où Il en est le garant.

1. L'Alliance jamais dénoncée par Dieu

D'un verset isolé (*Os* 2, 4), l'A. conclut à l'annulation de l'Alliance de la part de Dieu. Rien n'autorise pourtant à sortir ce verset de son contexte, que l'A. passe sous silence:

> Alors, elle dira: «Je veux revenir à mon premier mari»... C'est pourquoi je vais la séduire, la conduire au désert et parler à son cœur... Je te fiancerai dans la justice et dans le droit, dans la tendresse et dans l'amour. Je te fiancerai à moi dans la fidélité, et tu connaîtras YHWH (*Os* 2, 15-22).

Ces versets ne s'adressent pas à une autre femme que celle mise en accusation au v. 4[13]. En fait de dénonciation, Dieu annonce que sa fidélité est plus forte que tous les péchés de l'infidèle et qu'Il tiendra jusqu'à ce qu'elle Lui revienne. Loin d'être révoquée, l'alliance du Sinaï est le modèle de la relation privilégiée de Dieu avec son peuple: «je vais la conduire au désert».

De même, il n'est pas possible de ne retenir du *Dt* que les malédictions et les menaces, en omettant la promesse de retour, spéci-

---

13. Comparer, p. ex., avec *Is* 54, 6: «YHWH te rappelle. Répudie-t-on la femme de sa jeunesse? dit ton Dieu».

fiée au ch. 30. Aussi bien, on peut se demander ce qui permettrait de négliger l'affirmation formelle de fidélité qui suit la série de malédictions prévues par le *Lv*:

> Cependant, ce ne sera pas tout: quand ils seront dans le pays de leurs ennemis, je ne les rejetterai pas et ne les prendrai pas en dégoût au point d'en finir avec eux et de rompre mon alliance avec eux, car je suis YHWH leur Dieu (*Lv 26*, 44).

Enfin, rien ne permet d'isoler *Jr 31*, 31-32 de l'ensemble des ch. 30–33[14]:

> Voici venir des jours... 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 ai pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte, et eux ils ont rompu mon alliance.

N. Lohfink interprète ce verset dans le sens d'une rupture réelle de l'alliance (*The Covenant...*, cité *supra* n. 2, p. 47 et 48), mais il atténue les conséquences d'une telle assertion en affirmant que la nouvelle alliance annoncée ne remplace pas mais renouvelle l'ancienne alliance (*ibid.*, p. 45-51). A. Vanhoye n'a retenu que la première partie de son assertion. Ni l'un ni l'autre ne prennent en compte la part de Dieu dans l'alliance. «Eux, ils ont rompu mon alliance», dit l'oracle, mais Dieu? Le verset continue: *waanokhi ba'alti bam*, «alors, moi, je leur ai fait sentir ma maîtrise» (traduction *BJ*). Dieu ne se sent pas délié par l'attitude de Son peuple, et, au contraire, Il lui fait sentir qu'Il est le maître. Les ch. 30 et 31 de *Jr* ne forment d'ailleurs qu'une seule et même prophétie. «Écris dans un livre toutes les paroles que je t'ai adressées. Car voici venir des jours, oracle de YHWH, où je changerai le sort[15] de mon peuple Israël et Juda, dit YHWH, et je les ferai revenir au pays que j'ai donné à leurs pères, pour qu'ils en prennent possession» (*30*, 2-3). La nouvelle alliance s'inscrit donc dans le cadre unique du choix irrévocable de Dieu pour Son peuple.

A. Vanhoye relève que «dans l'Ancien Testament, Dieu constate plus d'une fois que le peuple a rompu l'alliance» (p. 830). Il y a lieu de se demander s'il s'agit de rupture réelle ou d'infidélité, car ces constats sont autant de rappels de l'alliance. Dans tous les cas, peut-on en déduire que, pour sa part, Dieu considère l'alliance révoquée? C'est à une telle conclusion que

14. Cf. A. VANHOYE, *Salut universel...*, cité *supra* n. 3, p. 829, n. 18.

15. De même *Jr 33*, 8: «Je veux changer le sort de Juda et celui de Jérusalem et les reconstituer comme auparavant».

voudrait nous amener l'A., mais il ne peut nous montrer à quel moment cette rupture serait devenue *effective*.

2. La fidélité de Dieu

En effet, si l'alliance du Sinaï est un «contrat» susceptible de rupture en raison des manquements du peuple élu, on peut se demander comment il se fait que la Bible, tout en insistant sur les manquements à l'alliance, ne la tient jamais pour annulée.

L'alliance du Sinaï s'ouvre par la proclamation du Décalogue[16]: «C'est moi le Seigneur ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude» (*Ex 20*, 2)[17]. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob[18] s'est engagé unilatéralement vis-à-vis de Son peuple, et a agi en sa faveur avant même de le convoquer au Sinaï. Il s'agit pour Dieu d'accomplir la promesse faite à Abraham: «Lorsque YHWH t'aura introduit dans le pays des Cananéens comme Il vous l'a juré, à toi et à tes pères...» (*Ex 13*, 11).

La Bible prétend-elle que c'est en raison de sa fidélité que le peuple de Dieu hérite de Canaan? Qu'on se souvienne de l'épisode de Mara (*Ex 15*, 22-25), du Veau d'or (*Ex 32*), de Tabééra (*Nb 11*, 1-3), de la révolte de Myriam (*Nb 12*), de la révolte du peuple lors du rapport des espions en Canaan (*Nb 14*), de la révolte de Coré (*Nb 16*), des eaux de Mériba (*Nb 20*, 1-13), du serpent d'airain (*Nb 21*, 4-9)... La Bible brosse là un tableau surprenant, comme pour montrer combien, dès les lendemains des événements du Sinaï, Dieu a eu d'occasions et de raisons de *rompre* le «contrat d'Alliance» du Sinaï. Pourquoi ne l'a-t-Il pas fait? C'est que, de la part de Dieu, la valeur permanente de l'Alliance ne repose pas sur le respect de ses engagements par son peuple, mais sur Sa Parole, à Lui, et sur la promesse faite à Abraham: «à ta descendance, Je donne ce pays» (*Gn 15*, 18)[19].

3. Les alliances et l'unique promesse

La promesse dont il vient d'être question est le signe certain que, de la part de Dieu, les alliances sont un engagement irrévo-

---

16. Il y a un manque de prudence à poser, sans autre précision — et sans preuves —, l'affirmation: «l'Ancien Testament comme révélation manifeste le caractère provisoire de sa législation» (p. 819). Dira-t-on que le Décalogue est une «législation provisoire»?

17. Proclamation reliée à l'annonce d'*Ex 3*, 7-10.

18. Cf. *Ex 3*, 6 et 15, p. ex.

19. Cf. *Gn 12*, 1-3; *15*, 1-21; *17*, 1-27. Cf. *Ex 13*, 11; *30*, 20; etc.

cable. Nous avons vu que, par elle, s'inaugure l'alliance du Sinaï. C'est en la rappelant que le prophète Jérémie annonce la nouvelle alliance: «Je les ferai revenir au pays que j'ai donné à leurs pères, pour qu'ils en prennent possession» (*Jr 30*, 3)[20]. Comme le résume magnifiquement la formule d'*Ep 2*, 12 — «les alliances de la promesse» —, il y a des alliances mais une seule promesse. Parce qu'elles sont données en vue de la réalisation de l'unique promesse, les alliances successives ne viennent pas en remplacement les unes des autres, la dernière annulant la précédente. Elles sont, au contraire, incluses les unes dans les autres. Ainsi, d'*Ex* à *Dt*, le commandement de la circoncision n'est mentionné qu'une seule fois en *Lv 12*, 3, car il a déjà été prescrit à Abraham: «Et voici mon alliance [LXX = *diathêkê*] qui sera observée entre toi et moi...: que tous vos mâles soient circoncis... Ce sera le signe de l'alliance entre moi et vous» (*Gn 17*, 10-11). De la même façon, la nouvelle alliance, telle que Jérémie la présente, n'annule ni ne remplace l'alliance du Sinaï. Rien n'indique que les obligations du peuple soient changées[21]. Au contraire, par la rémission des péchés[22], la nouvelle alliance permet l'accomplissement de la prescription: «que ces paroles que je te dicte aujourd'hui restent gravées dans ton cœur» (*Dt 6*, 6). Au Sinaï, les premières tables de la Loi avaient été écrites «du doigt de Dieu», d'après *Ex 31*, 18[23], et les deuxièmes par Moïse (*Ex 34*, 28). C'était à l'homme ensuite à garder ces paroles en son cœur. Ce qui est nouveau[24], dans l'alliance annoncée par Jérémie, c'est que Dieu Lui-même écrit sa Loi sur les cœurs de chair:

> Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. Alors je serai leur Dieu et eux seront mon peuple. Ils n'auront plus à s'instruire mutuellement en se disant l'un à l'autre: «Ayez la connaissance de YHWH». Mais ils me connaîtront tous, des plus petits jusqu'aux plus grands, oracle de YHWH, parce que je vais pardonner leur crime et ne plus me souvenir de leur péché (*Jr 31*, 33-34).

La promesse est maintenue par *Jr 30*, 3, les commandements ne sont pas annulés. La prophétie de la nouvelle alliance, en assurant

---

20. Cf. aussi *Jr 16*, 14-15; *23*, 7-8; *32*, 36-38.

21. Cf. *Jr 33*, 11.

22. Cf. *Jr 33*, 8: «Je les purifierai de tout péché qu'ils commirent à mon égard, je pardonnerai tous les péchés par lesquels ils m'ont offensé et se sont révoltés contre moi».

23. Cf. aussi *Ex 32*, 26.

24. Comparer avec *Jr 31*, 22: «YHWH crée du *nouveau*, sur la terre, la femme cherche son mari».

de la fidélité de Dieu, annonce la fidélité des hommes[25] par le pardon des péchés[26], et l'inscription de la Loi à même les cœurs.

L'auteur de l'épître aux Hébreux montre que l'alliance en Christ est, pour cette raison, la nouvelle alliance: «C'est pour cela qu'il est le médiateur d'une nouvelle alliance, afin que, la mort étant intervenue pour le rachat des transgressions commises sous la première alliance, ceux qui ont été appelés reçoivent l'héritage éternel qui leur a été promis» (*He 9*, 15)[27].

La réalité de la nouvelle alliance est liée non seulement à la validité de l'ancienne mais aussi à la promesse de la permanence d'Israël aussi longtemps que durera l'ordre de la Création. L'oracle de Jérémie s'achève, en ce sens, par l'exclamation: «Ainsi parle YHWH, lui qui établit le soleil pour éclairer de jour, la loi de la lune et des étoiles pour éclairer de nuit... Si jamais ces lois venaient à faillir devant moi, oracle de YHWH, alors la race d'Israël cesserait aussi d'être une nation devant moi, pour toujours!» (*Jr 31*, 35-36)[28]. De même, Isaïe: «Il en est de moi comme au temps de Noé, lorsque j'ai juré que les eaux de Noé ne submergeraient plus la terre. J'en jure de même à propos de ma fureur sur toi et de mes menaces contre toi. Car les montagnes peuvent s'en aller et les collines s'ébranler, mais mon amour pour toi ne s'en ira pas et mon alliance de paix ne sera pas ébranlée, a déclaré YHWH qui a pitié de toi» (*Is 54*, 9-10).

Il n'est question, ni chez l'un, ni chez l'autre prophète, des mérites d'Israël, qui lui vaudraient une telle fidélité de la part de Dieu. Cette fidélité n'a d'autre raison qu'en Dieu Lui-même, et ne s'explique que par la gratuité de Son choix en faveur d'un peuple particulier. C'est par le mystère de l'élection que Dieu a choisi de Se révéler, jusque par les infidélités de Son peuple: «parmi les nations où ils sont venus, ils ont profané mon saint nom, faisant dire à leur sujet: 'C'est le peuple de YHWH, ils sont sortis de son pays'. Mais j'ai eu égard à mon saint nom... Je sanctifierai mon grand nom... Et les nations sauront que je suis YHWH, oracle du Seigneur YHWH, quand je ferai éclater ma sainteté à votre sujet, sous leurs yeux» (*Ez 36*, 20-23).

Les alliances de l'Ancien Testament introduisent une dynamique de l'Histoire: au lieu de l'impasse, de l'esclavage, de la

25. Cf. aussi *Jr 32*, 39-40: «Je leur donnerai un autre cœur... et je mettrai ma crainte en leur cœur, pour qu'ils ne s'écartent plus de moi».

26. Cf. aussi *Jr 50*, 20.

27. Cf. *Ga 4*, 5 (ci-dessous p. 51).

28. Cf. *33*, 20-26 et LXX *Jr 38*, 35.

guerre, de l'exil, de la mort, elles font rebondir le peuple que Dieu s'est choisi, en témoignant de Son engagement de plus en plus grand en sa faveur. C'est ce que l'on appelle «l'élection» — mot singulièrement absent du vocabulaire de l'A. —, qui exprime la gratuité et la liberté, l'amour et la fidélité de Dieu. Serait-ce au détriment des Nations? Ou à l'inverse, l'ouverture aux Nations annulerait-elle la promesse en faveur du peuple élu? La Nouvelle Alliance réalisée en Christ révèle le dessein du Dieu d'Israël, qui, par ce choix unique d'un peuple particulier, vise au salut de l'humanité, sans pour autant reprendre Sa Parole prononcée en faveur de Son peuple.

III. - Juifs et Gentils dans le Nouveau Testament

Rien ne permettait de prévoir que la crucifixion d'un Juif, à Jérusalem, dans les années 30 du Ier siècle de notre ère, aurait un tel impact sur l'histoire des peuples. L'événement, en soi, n'avait rien que d'assez banal, en cette période très troublée de l'histoire de la Judée. Plus étonnante est l'annonce de sa résurrection, par ses disciples, et leur découverte progressive du sens de cet événement, non seulement pour eux, mais aussi pour leur peuple et enfin jusqu'à atteindre les Gentils.

1. Ce sont des Juifs qui ont cru en Jésus, le Christ

Jésus est Juif[29], le libellé de sa condamnation le déclare «Roi des Juifs». De fait, les Gentils sont presque totalement absents des Évangiles. Les synoptiques ne mentionnent explicitement que la syro-phénicienne (*Mc 7*, 24-30 = *Mt 15*, 21-28), pour laquelle Jésus a des paroles très dures et se justifie en disant: «Je n'ai été envoyé que pour les brebis perdues de la maison d'Israël» (*Mt 15*, 24)[30]. Les épisodes du Gérasénien[31], des Grecs «montés pour la

29. Luc, en particulier, insiste sur ce point en rappelant qu'il a été circoncis au huitième jour; que, pour lui, ses parents acquittent le *pidion haben*, le rachat du premier-né, et qu'il monte, avec eux, à Jérusalem pour les fêtes de pèlerinage.

30. Jésus fait aussi une recommandation en ce sens, aux apôtres, lorsqu'il les envoie en mission (*Mt 10*, 5).

31. Ou les Gadaréniens (*Mt 8*, 28-34; *Mc 5*, 1-20; *Lc 8*, 26-39). Ce Gérasénien paraît être un Gentil. Même si c'est le cas, il faut noter que, malgré ses supplications instantes, Jésus refuse de le prendre avec lui et le renvoie aux siens (*Lc 8*, 39).

fête» (*Jn 12*, 20)[32] et du centurion (*Mt 8*, 5-13)[33], représentent, avec celui de la syro-phénicienne, les quatre seuls cas (au maximum) de non-Juifs qui approchent Jésus[34], dans un pays où il n'en manquait pourtant pas.

Les Apôtres sont juifs. Leur kérygme relève tout entier de catégories juives: «Dieu l'a ressuscité ce Jésus, nous en sommes tous témoins... Que toute la Maison d'Israël le sache avec certitude: Dieu l'a fait Seigneur et Christ» (*Ac 2*, 32 et 36)[35]. Ils se tiennent à Jérusalem et fréquentent assidûment le Temple[36]. Ils accomplissent les commandements: «Tu vois, frère, combien de milliers de Juifs ont embrassé la foi, et ce sont tous de zélés partisans de la Loi» (*Ac 21*, 20). Ils vivent leur foi en Christ dans une continuité, celle des alliances menées à leur perfection dans la nouvelle alliance scellée dans le sang du Christ. Cette foi unifie leur vie de Juifs pratiquant la Loi: «Veux-tu savoir, homme insensé, que la foi sans les œuvres est stérile? Abraham, notre père, ne fut-il pas justifié par les œuvres, quand il offrit Isaac, son fils, sur l'autel? Tu le vois: la foi coopérait à ses œuvres et par les œuvres, sa foi fut rendue parfaite» (*Jc 2*, 20-22). Or, les œuvres d'Abraham sont accomplissement du commandement de Dieu: «Dieu dit: Prends ton fils...» (*Gn 22*, 2).

Les Apôtres s'adressent aux Juifs: «Vous êtes, vous, les fils des prophètes et de l'alliance que Dieu a conclue avec nos pères...» (*Ac 3*, 25) et Pierre spécifie que c'est à eux qu'ils ont été

---

32. Leur statut n'est pas certain (comparer avec *Jn 7*, 35). De toute façon, il n'est pas dit si Jésus les reçoit ou non.

33. Son origine n'est cependant pas claire. En *Lc 7*, 1-10, il semble être un prosélyte: «(le centurion) lui envoya quelques-uns des anciens des Juifs pour le prier de venir... [ils dirent à Jésus]: 'il aime notre nation et c'est lui qui nous a bâti la synagogue'» (vv. 3-5). *Jn 4*, 46-53 le présente comme un fonctionnaire royal, ce qui pourrait indiquer sa judaïté.

34. Le problème des Samaritains est différent. Ils ne sont pas considérés comme juifs à part entière (voir *Antiquités Juives*, XI, 302-347), mais ils ne sont pas non plus païens: «vous adorez ce que vous ne connaissez pas; nous, nous adorons ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs» (*Jn 4*, 22). La pointe de la parabole du bon Samaritain (*Lc 10*, 29-37) est constituée par le fait que c'est ce demi-Juif qui obéit à la charité: c'est, comparé au prêtre et au lévite, qui font partie de l'aristocratie, la catégorie la plus basse de ceux qui appartiennent encore à la sphère du peuple juif, leurs origines fussent-elles douteuses. Luc se fait l'écho des tensions entre Juifs et Samaritains (*Lc 9*, 51-56; cf. aussi *Jn 4*, 9). La parole de Jésus à la Samaritaine («Tu as raison de dire: Je n'ai point de mari. Car tu as eu cinq maris, et celui que tu as maintenant n'est pas ton mari» *Jn 4*, 17-18) semble être une critique de la religion samaritaine.

35. Cf. aussi le v. 24. Cela semble être l'essentiel du kérygme apostolique. Cf. *Ac 3*, 15; *4*, 10; *5*, 30; *10*, 40; *13*, 30-34; *Ga 1*, 1; etc.

36. *Ac 2, 46; 3, 1; 5, 12 et 42; 21, 18-26.*

envoyés[37]. En un mot, ils ne recherchent pas de contact avec les Gentils[38]. C'est, apparemment, Paul qui décide, à Antioche, de se tourner résolument vers ces derniers (*Ac 13*, 46) — même si, dans la suite de ses missions, il continue de s'adresser par priorité à ses frères juifs —, et brusquement éclate le conflit (*Ac 15*, 1-2; cf. *Ga 2*, 11-14).

2. Quel statut pour les Gentils?

«Certaines gens descendues de Judée enseignaient aux frères: 'si vous ne vous faites pas circoncire suivant l'usage qui vient de Moïse[39], *vous ne pouvez être sauvés*'» (*Ac 15*, 1; cf. aussi v. 5). Voilà apparemment posée la question de la voie d'accès au salut[40]. Il faut pourtant noter que, contrairement à A. Vanhoye, les Judéens des Actes n'opposent nullement la foi en Christ à la circoncision. Au contraire, pour eux, elles ne font qu'un. Quoi de plus normal? Ils sont juifs, circoncis, et ils croient en Christ, *le Messie d'Israël*, en qui est la Nouvelle Alliance promise au peuple élu. Ce qui les choque, par conséquent, c'est l'idée que l'on puisse entrer dans cette alliance sans être d'abord agrégé au peuple élu, partenaire de cette alliance.

Cette question doit être replacée dans le cadre du judaïsme de l'époque, qui suscite, dans la société païenne, tout autant des réactions de répulsion que d'admiration. Beaucoup de Gentils sont attirés par ce que la plupart dénoncent comme un «athéisme»[41]. Les uns se convertissent et deviennent «prosélytes», d'autres se sentent proches des Juifs, et peut-être accomplissent

---

37. «Il nous a enjoint de prêcher au Peuple, et d'attester...» (*Ac 10*, 42). Cf. *Ac 10*, 36; *11*, 19; *13*, 5. 14. 26 et 32-33; *14*, 1; etc.

38. Dans le livre des Actes, les Gentils sont introduits progressivement. L'Éthiopien baptisé par Philippe semble en être un (*8*, 26-39). La vocation de Saul le définit comme «un instrument de choix pour porter mon nom devant les Nations, les rois et les fils d'Israël» (*9*, 15). Le ch. 10 montre comment sont vaincues les réticences de Pierre à l'égard des Gentils (et encore s'agit-il, parmi les Gentils, de «craignant Dieu»), par une vision miraculeuse et le don inopiné de l'Esprit (mais comparer avec *Ga 2*, 11-14). Cependant, Pierre doit justifier sa conduite à Jérusalem (ch. 11). Noter l'étonnement (bienveillant) de l'exclamation: «Ainsi donc, aux païens *aussi* Dieu a donné la repentance qui conduit à la vie!» (*Ac 11*, 18). Finalement, à Antioche de Pisidie, après avoir essuyé le refus des Juifs, Paul et Barnabé se tournent vers les Gentils (*Ac 13*, 44-50).

39. Le commandement de la circoncision est rattaché à Abraham lui-même, mais la *Genèse* est censée avoir été écrite par Moïse. Voir ci-dessus, p. 41.

40. Cf. A. VANHOYE, *Salut universel...*, cité *supra* n. 3, p. 824.

41. Du point de vue païen, l'«athéisme» est le fait d'être *sans les dieux*, puisque le judaïsme est incompatible avec le polythéisme.

l'un ou l'autre des commandements, participent aux prières, mais en restent au stade de «craignant Dieu»[42]. Il semble exister toute une gamme d'attitudes de Gentils, sympathisants du judaïsme, sans que les autorités juives fixent une politique définie par rapport à eux.

La raison en est que la religion juive, la foi juive, n'obligent, en elles-mêmes, que les Juifs. Pour le reste, la *Genèse*, en particulier, insiste sur le fait que Dieu est le Créateur, maître de l'univers, le Dieu unique de toute l'humanité — qu'elle le reconnaisse ou non. La Bible, dans son ensemble, combat violemment l'idolâtrie, mais n'exige rien d'autre des non-Juifs que les commandements dits des «fils de Noé» (*Gn 9*, 9-17). Dans tous les cas, Dieu est le sauveur de tous les hommes — comme le rappellent *1 Tm 2*, 4 et *4*, 10 — et la Torah n'exige nulle part des païens qu'ils soient intégrés au peuple élu pour être sauvés. La variété des attitudes juives par rapport aux Gentils provient plutôt de la façon différente dont les uns et les autres répondent à la question: à quoi engage la reconnaissance du Dieu d'Israël comme le Dieu un et véritable? En d'autres termes, lorsqu'un païen découvre Dieu et croit en Lui, ne doit-il pas se mettre à Le servir? Or, il n'est d'autre culte que celui d'Israël. Dans tous les cas, la foi en Dieu crée des obligations, à commencer par le renoncement à l'idolâtrie. Cela peut aller jusqu'à l'intégration au peuple juif, en fonction probablement du zèle plus ou moins grand de l'impétrant, mais aussi des conceptions particulières des Juifs qu'il rencontre.

Le Nouveau Testament reflète cette diversité d'attitudes. Lorsque la prédication chrétienne atteint les Gentils, elle ne les convainc pas d'abord de ce que Jésus est mort et ressuscité, elle commence par leur faire découvrir le Dieu d'Israël[43]. Quelles obligations découlent-elles de leur foi nouvelle en ce Dieu qui a ressuscité Jésus? Cette question a suscité un débat très vif au sein de l'Église primitive. Nous l'avons vu, certains veulent obliger à la conversion au judaïsme. Jacques, avec les anciens de Jérusalem,

---

42. Corneille, centurion romain, est ainsi caractérisé (*Ac 10*, 2): «pieux et craignant Dieu... il faisait de larges aumônes au peuple juif et priait Dieu sans cesse», «à qui toute la nation juive rend bon témoignage» (v. 22). Étant donné sa position dans l'armée romaine, il lui était probablement difficile d'envisager de devenir Juif. Les Grecs de *Jn 12*, 20 sont peut-être des craignant-Dieu en pèlerinage, mais ils ne pouvaient pénétrer dans le Temple (cf. *Ac 21*, 28; *Antiquités Juives*, XV, 417; C. CLERMONT GANNEAU, dans *Revue Archéologique* 23 [1972] 214-234 et 290-296).

43. Cf. la tentative de Paul devant l'Aréopage (*Ac 17*, 22-31). La condition *sine qua non* reste le renoncement à l'idolâtrie (cf. *Ac 14*, 15; *1 Th 1*, 9; cf. aussi *Ac 15*, 21).

va trancher: «Je juge, moi, qu'*il ne faut pas tracasser* ceux des Gentils qui se convertissent à Dieu»; et il précise: «qu'on leur demande seulement de s'abstenir de ce qui a été souillé par les idoles, de l'impudicité, des chairs étouffées et du sang» (*Ac 15*, 19-20)[44]. Ce sont les commandements prescrits à Noé et ses fils[45]. La question est officiellement résolue, mais le conflit perdurera, car la décision de Jacques ne fixe qu'un minimum. Elle laisse ouverte, bien sûr, la possibilité de la conversion de Gentils au judaïsme, même si elle ne l'exige pas.

IV. - L'intégration des Gentils dans l'Alliance en Christ, selon Paul

Pour mieux combattre ceux qui «tracassent les Gentils», Paul va comprendre la décision de Jacques non pas comme un minimum mais comme un maximum, en introduisant une distinction entre foi et Loi. Il va polémiquer avec les uns et les autres, y compris avec ceux des Gentils qui se laissent convaincre de pratiquer la Loi (*Ga 3*, 1-5). Contrairement à Jacques, il ne réfère pas les Gentils à Noé[46], mais à *Abram*. Il y gagne sur deux plans. D'une part, en citant *Gn 15*, 6 (*Ga 3*, 6), il montre que des deux, la foi et la Loi, seule la foi justifie[47]. Est-ce à dire que ceux qui pratiquent la Loi n'ont pas la foi? Non bien sûr, mais les Gentils n'ont que la foi, et il veut montrer qu'elle les relie directement au père de la promesse, Abraham, par qui ils sont inclus dans la promesse réalisée en Christ[48]. En un mot, ils sont aussi héritiers de la pro-

---

44. Cf. aussi *Ac 21*, 25. L'interdiction, par Jacques, des idolothytes provient d'abord de la crainte que ce soit perçu comme un assentiment à une pratique réprouvée, le sacrifice aux idoles (l'idée est explicite en *1 Co 8*, 7 et 10 et dans la *Didachê* 6, 3). À l'inverse le raisonnement de Paul est que les idoles ne sont rien (*1 Co 8*, 4), autrement dit les animaux sacrifiés, consacrés à *rien*, ne représentent qu'un aliment, ni plus ni moins que n'importe quelle viande (*1 Co 8*, 8; mais comparer avec *10*, 19-20). L'ensemble de *1 Co* ressemble à une version paulinienne, imposée par les circonstances, des prescriptions de Jacques: il est obligé de dénoncer l'impudicité (*porneia*, *1 Co 5*, 1-13).

45. Cf. *Gn 9*, 1-7 et *Talmud de Babylone*, *Sanhedrin* 56b.

46. Il semble, pourtant, que Paul lui-même fasse allusion à l'alliance avec Noé, en *Ga 4*, 27: il cite *Is 54*, 1, verset d'introduction d'un passage qui se conclut, aux vv. 9-10, par: «Il en est de moi comme au temps de Noé...».

47. Comparer avec *Jc 2*, 14-23.

48. «La promesse faite à nos pères, Dieu l'a accomplie en notre faveur à nous leurs enfants: il a ressuscité Jésus» (*Ac 13*, 32-33, s'adressant aux Juifs d'Antioche). Comparer avec *Ga 3*, 15-18.

messe, *comme* les Juifs le sont, eux, sans que cela ait besoin d'être démontré.

C'est l'idée que développe *Ga 3*, 26-28: «Vous êtes tous fils de Dieu *par la foi au Christ Jésus*. Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ: il n'y a ni Juif, ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus». Cela revient à montrer l'égale dignité des hommes en Christ, quelle que soit leur origine sociale ou religieuse[49].

Ce même thème est repris en *Ep 2*, où Paul s'adresse à ces Gentils que sont les Éphésiens. L'accent est mis sur leur Gentilité, comme un défaut, un manque effacé par le sang du Christ: «vous qui étiez jadis éloignés, vous avez été rapprochés par le sang du Christ» (v. 13), «vous êtes intégrés à la construction» (v. 22). À l'inverse, les Juifs, eux, font «partie de la maison»[50], peut-on dire, eux qui sont proches (v. 17) et qui sont de la cité d'Israël, partenaires des alliances de la promesse, eux qui ont espérance et Dieu en ce monde (v. 13). Les alliances, comme la Loi mentionnée au v. 15, concrétisent la ligne de démarcation entre ceux qui sont proches et ceux qui étaient loin, entre Juifs et Gentils, entre deux peuples. Or Christ «des deux n'a fait qu'un seul peuple, et il a renversé le mur de séparation, l'inimitié, ayant anéanti par sa chair la loi des ordonnances dans ses prescriptions... Par lui, nous avons les uns et les autres accès, auprès du Père, dans un même Esprit» (vv. 14-18). La Loi ne désigne pas l'une des alliances plutôt qu'une autre[51]: elle représente toutes les obligations et commandements qui découlent des alliances prises ensemble. À preuve la mention de la circoncision au v. 11, commandement prescrit d'abord à Abraham[52]. Or, la circoncision (avec les règles alimentaires) est certainement l'obstacle le plus sérieux, la séparation la plus nette entre Juifs et Gentils, mais, en Christ, cette bar-

49. Ces clivages ont-ils disparu de la société où Paul évolue? Aux femmes, en particulier, il lui arrive d'adresser un discours marqué davantage par la mentalité de son époque que par la liberté chrétienne (*1 Tm 2*, 9-15). De même, il est difficile de savoir ce que Paul demande à Philémon dont l'esclave Onésime a fui pour se réfugier chez Paul: lui demande-t-il de le libérer ou/et de le lui rendre pour qu'Onésime passe à son service? Dans tous les cas, Paul se soumet à la législation de son époque et renvoie l'esclave en fuite à son maître (*Phm* 8-21).

50. Comparer avec le fils aîné de la parabole de l'enfant prodigue (*Lc 15*, 25-32).

51. Paul, dans *Ga*, ne l'oppose pas davantage à la promesse en faveur d'Abraham (voir ci-dessous p. 51).

52. Cf. ci-dessus, p. 41.

rière est supprimée, car il n'est pas demandé aux Gentils de prendre sur eux le joug des *mitsvot* et ils sont intégrés tels quels à l'Alliance en Christ.

Revenons à l'épître aux Galates. Dans le même souci de soustraire les Gentils au joug des *mitsvot*, Paul distingue entre la promesse faite à Abraham et la Loi[53]: «Je l'atteste à tout homme qui se fait circoncire: il est tenu à *l'observance intégrale de la Loi*» (*5*, 3). Or, «maudit soit quiconque ne s'attache pas *à tous les préceptes* écrits dans le livre de la Loi pour les pratiquer» (*3*, 10 = *Dt 27*, 26)[54]. Il sait bien pourtant que «c'est en pratiquant ces préceptes que l'homme vivra par eux» (*3*, 12 = *Lv 18*, 5; cf. *Rm 10*, 5)[55], mais il semble craindre que les Gentils ne puissent pas porter le joug des *mitsvot,* ce qui les placerait automatiquement sous le coup de la malédiction prévue par la Torah.

C'est donc avec acribie qu'il se réfère à *Gn 15*, 6: Dieu s'est déjà révélé à Abram (cf. *Gn 12*, 1-3) et s'est déjà engagé vis-à-vis de lui avant de lui demander quelque réciprocité que ce soit. Le rite d'alliance proprement dit ne sera réalisé qu'en *Gn 15*, 9-21, et assorti de commandement qu'en *17*, 9-14. En fondant l'intégration des Gentils à l'alliance en Christ sur la foi d'Abraham[56], Paul les dispense de toute observance de la Loi (comparer *Ga 2*, 10 à *Ac 15*, 19-21 et 23-29).

Ces développements de Paul ne concernent pas les Juifs au premier chef. C'est aux Gentils qui veulent passer par la Loi que Paul s'en prend violemment (*Ga 3*, 1-5; *5*, 1-12); c'est parce que Pierre veut contraindre les Gentils à «judaïser» (*2*, 14) que Paul

---

53. Il distingue mais n'oppose pas. Cf. ci-dessus, n. 11. Comparer avec *Rm 4*, 1-12.

54. Cf. *Jr 11*, 3-5.

55. Mais comparer avec *Ga 3*, 21. Toute l'épître balance et hésite ainsi entre orthodoxie «biblique» et polémique. Ainsi, on attendrait après *3*, 14 («afin que, pour les Gentils, la bénédiction d'Abraham eût son accomplissement en Jésus-Christ») que Paul fasse une équivalence entre Gentils et «postérité d'Abraham». Or, il applique l'expression au Christ (v. 16), qui est le médiateur (v. 20) grâce à qui «vous êtes tous fils de Dieu par la foi en Jésus-Christ» (v. 26) et c'est seulement «si *vous* [les Galates] appartenez au Christ (que) vous êtes donc la postérité d'Abraham» (v. 29). Paul ne peut aller jusqu'à rattacher directement les Gentils à Abraham: seul un Juif est descendant d'Abraham, et c'est par la médiation de Jésus que les Gentils sont inclus dans la promesse. En *4*, 21 ss, il va apparemment détruire cet équilibre. Cf. ci-dessous p. 50-51 et n. 61.

56. En ce sens, le raisonnement de Paul paraît circulaire: d'un côté c'est par le Christ que les Gentils sont reliés à Abraham, de l'autre c'est parce qu'ils sont inclus dans la promesse en faveur d'Abraham qu'ils entrent dans l'alliance en Christ.

lui résiste (*2*, 11; cf. *4*, 17). Mais Paul se laisse emporter par son ardeur polémique jusqu'à rédiger le *midrash* de *4*, 21-31 qui rattache l'alliance du Sinaï à Agar (*paidiskè*) «qui enfante pour la servitude», c'est, nous dit-il, une allégorie de la «Jérusalem actuelle».

À quel groupe Paul pense-t-il? Veut-il parler des Juifs qui ne croient pas en Christ? des Juifs qui croient en Christ et continuent à accomplir les *mitsvot*? parmi ces derniers, de ceux qui veulent obliger les Gentils à se convertir au judaïsme? ou des Gentils qui ont décidé de prendre le joug des *mitsvot*? Plusieurs indices font pencher en faveur de la dernière solution: le v. 21 introduit le *midrash* par une apostrophe directement adressée aux Galates: «dites-moi, vous qui voulez être sous la Loi, n'entendez-vous point la Loi?». La citation du v. 27 renvoie à un passage qui parle de Noé[57]. La suite du texte montre que ce sont les Galates eux-mêmes qui peuvent être soit «comme Isaac» (v. 28) soit comme Ishmaël, suivant qu'ils choisiront la liberté ou la servitude (*5*, 1).

Cependant, quel que soit le groupe visé par Paul, la mention du Sinaï et la référence à Jérusalem évoquent sans aucun doute le peuple juif dans sa totalité ou en partie. Même si l'interprétation donnée par Paul se révèle agressive et prend à contre-pied la Torah, les prophètes et les écrits. Il n'est, dans tous les cas, pas possible d'en tirer la conclusion d'A. Vanhoye: «l'alliance qui compte, l'alliance irrévocable et définitive, c'est celle-là [celle avec Abraham par Isaac au contraire de celle du Sinaï]» (p. 823). Rien ne permet d'inférer une telle assertion des versets invoqués. Au contraire, Paul parle explicitement de *deux* alliances (*diathêkai*, v. 24). Le mot «alliance» désigne avant tout l'intervention de Dieu, dont la fidélité n'est pas «révocable». Or Paul comprend la révélation et la promesse de Dieu à Agar, comme une alliance[58].

---

57. Cf. ci-dessus, n. 46.

58. Cf. *Gn 16*, 7-15. Voir aussi la promesse de Dieu à Abraham, au sujet d'Ishmaël (*Gn 21*, 12-13). Paul ne nomme pas Ishmaël, probablement pour ne pas nuire à sa démonstration. Curieusement, c'est, en effet, le nom du fils de l'esclave qui annonce «Dieu entendra» (*Ishma' 'el*) et révèle que: «YHWH a entendu ta détresse» (*ibid.*, v. 11). Sur une exégèse contemporaine de Paul, cf. PHILON D'ALEXANDRIE, *De Fuga et inventione*, 208; *De Mutatione nominum*, 202 et 209-210; *Quaestiones et solutiones in Genesim* III, 32.

59. Il faut rappeler que le sens du verbe *douleuein* n'est pas univoque: il peut désigner l'état d'esclavage (*Rm 6*, 6; *Tt 3*, 3), mais aussi le service, y compris le service de Dieu (*Ac 20*, 19; *Rm 7*, 6. 25; *12*, 11; *14*, 18; *16*, 18; *Ep 6*, 7; *Col 3*, 24; *1 Th 1*, 9). Paul lui-même se dit *doulos*, «l'esclave de tous» (*1 Co 8*, 19), et «esclave du Seigneur» (*Ga 1*, 10; *Rm 1*, 1).

Qu'est-ce donc que cette servitude (*douleia*) dont parle Paul[59]? «Avant que la foi vînt, nous étions enfermés sous la garde de la Loi, en vue de la foi qui devait être révélée. Ainsi la Loi a été comme un pédagogue pour nous conduire à Christ afin que nous fussions justifiés par la foi» (*3*, 23-25). La *douleia* est, donc, celle de l'enfant sous son pédagogue. Or, que fait le Christ? Il libère de la crainte d'être maudits (cf. *5*, 1)[60], car il «nous a rachetés de la malédiction de la Loi» (*3*, 13). Paul appelle les Galates à la liberté. Que dit-il de ceux qui sont sous la Loi? Peut-être les considère-t-il comme des enfants, mais ils n'en sont pas moins héritiers: «Or, aussi longtemps que l'héritier est un enfant, je dis qu'il ne diffère en rien d'un esclave, quoiqu'il soit le maître de tout... Lorsque les temps ont été accomplis, Dieu a envoyé son fils, né d'une femme, né sous la Loi, afin qu'il rachetât ceux qui étaient sous la Loi» (*4*, 1-5). Les païens, eux, n'étaient pas sous la Loi. C'est dire que l'Alliance en Christ concerne d'abord les Juifs.

Enfin, il convient de comparer l'épître aux Galates à l'épître aux Romains. Dans le premier cas, Paul réagit vivement à ce qui représente, à ses yeux, un danger immédiat menaçant directement la communauté galate. À tellement forcer son argumentation, il donnerait à croire que, selon lui, Abraham est finalement le père des Gentils croyant en Christ, et *d'eux seuls*[61]. En *Rm 4*, 1-25, il aborde les mêmes thèmes, d'une façon plus sereine et plus équilibrée. Après avoir cité le *Ps 32*, il demande: «ce bonheur n'est-il que pour les circoncis, ou est-il *également* pour les incirconcis?» (v. 9). Il a introduit son paragraphe en parlant «d'Abraham, notre ancêtre *selon la chair*» (*4*, 1). Abraham est donc bien le patriarche des Juifs. Cependant, ayant introduit les Gentils par le biais de la foi, il parle en finale «d'Abraham, notre père *à tous*» (v. 16): par la médiation de Jésus, Abraham, père des Juifs, est devenu *aussi* le père des Gentils.

Rm 9, 6-13 est, cependant, à peine moins dur que *Ga 4*, 21-30. *Rm 9*, 6 est une de ces paroles de Paul qui ont donné prise à l'idée de *verus Israel* et à la théorie de la substitution aux tristes conséquences. Néammoins, Paul atténue ici ce qu'il y avait de plus vio-

60. *Rm 8*, 15: «vous n'avez pas reçu un esprit d'esclavage pour retomber dans la crainte mais un esprit de fils». Cf. *He 2*, 15.

61. Cf. la formulation ambiguë de *3*, 14: «afin que la bénédiction d'Abraham eût pour les Gentils son accomplissement en Jésus-Christ». L'affirmation est cohérente avec le contexte: pour défendre le statut des Gentils face aux Juifs, Paul veut montrer qu'ils ont part à la bénédiction d'Abraham en Christ. Mais, prise en soi, il y manque un terme qui rappelle la situation des Juifs. Cf. ci-dessus n. 55.

lent dans l'épître aux Galates: il ne parle plus d'Agar qui enfante pour la servitude, ce qui invitait à considérer les Juifs comme esclaves et fils d'Ishmaël. Il parle des fils de Rébecca, qui sont tous deux fils d'Isaac et libres, et qui inscrivent dans la Bible l'idée de deux peuples qui ont besoin de réconciliation (comparer avec *Ep* 2, 14-16). L'image des Juifs s'améliore. Mais s'il fallait suivre la logique de Paul jusqu'au bout, alors ils sont, eux, les descendants d'Esaü. Paul ne le dit pas car ce serait en contradiction flagrante avec la Genèse. En *Rm 11*, 16-36, il va essayer de rééquilibrer toutes les conclusions négatives que l'on pourrait tirer, de ses démonstrations, sur les Juifs qui ne croient pas en Jésus.

V. - Juifs et Gentils dans le dessein de Dieu

1. Les Gentils rendent un culte à Dieu

En *Rm 3*, 28-30, Paul résume magistralement et le problème qu'il s'est posé et la solution qu'il lui trouve:

> Nous estimons que l'homme est justifié par la foi sans la pratique de la Loi. Ou alors Dieu est-il le Dieu des Juifs seulement, et non point des Nations? Certes, également des Nations; puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu qui justifiera les circoncis en vertu de la foi comme les incirconcis par le moyen de cette foi[62].

Apparemment, Paul n'innove pas en disant que Dieu est aussi le Dieu des Nations. Il est le Créateur, maître de l'univers et Dieu de tous les hommes. Cependant, de quelle manière est-il Dieu des Nations? Car «Dieu des Juifs» signifie ici le Dieu auquel les Juifs rendent un culte particulier. La nouveauté, inaugurée en Christ, est le fait que les Gentils aussi rendent un culte au Dieu d'Israël, non par les commandements de la Loi, auxquels ils ne sont pas astreints, mais dans la foi[63].

Puisque la Loi ne concerne que les Juifs et est donc un élément de différenciation entre eux et les Gentils, Paul met l'accent sur la foi, partagée par tous, élément de communion. Pour la même raison, il distingue entre promesse et alliance. Il ne peut les opposer

---

62. Il ajoute: «alors par la foi, nous privons la Loi de sa valeur? Certes non! Nous la lui confirmons» (v. 31).

63. C'est le thème que Paul reprend en *Rm 12*, 1: «Je vous exhorte, donc, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos corps comme sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu, ce qui sera de votre part un culte raisonnable».

entre elles, car, de toute évidence, l'une comme l'autre viennent de Dieu: «La Loi est-elle donc contre les promesses de Dieu? Loin de là!» (*Ga 3*, 21). En revanche, il a une vive conscience de ce que les Gentils, pour n'être pas partenaires des alliances de l'Ancien Testament, sont inclus dans le dessein de Dieu, «sauveur de tous les hommes». Cette participation au dessein de Dieu, il la comprend à partir de la promesse. Il peut ainsi conclure: «Aussi bien n'y a-t-il pas de distinction entre Juif et Grec: *tous ont le même Seigneur*, riche envers tous ceux qui l'invoquent. En effet, 'quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé'[64]» (*Rm 10*, 10-13). C'est une nouveauté, pour Paul, que le Grec invoque le nom du Seigneur. En effet, des deux, du Juif ou du Grec, c'est le Grec qui vient du monde païen, de ces Grecs qu'apostrophe l'Apôtre: «Je ne veux pas, frères, vous laisser ignorer ce mystère [concernant Israël], de peur que vous ne vous complaisiez en votre sagesse [de Gentils convertis au Christ]» (*Rm 11*, 25).

2. Le destin des Juifs qui ne reconnaissent pas le Christ

Nous l'avons vu, les disciples se sentent partie intégrante du peuple juif. C'est pourquoi ils ont eu du mal à accepter ce qui, de prime abord, leur paraissait invraisemblable, à savoir que Dieu appelle au salut les Gentils, tels quels, sans les intégrer, au préalable, à Son peuple. Jacques, d'après les *Actes*, y voit la réalisation de la prophétie d'Amos: «Après cela, je reviendrai et je relèverai la tente de David qui était tombée; je relèverai ses ruines et je la redresserai, afin que le reste des hommes[65] cherchent le Seigneur, ainsi que toutes les nations qui ont été consacrées à mon Nom» (*Am 9*, 11-12; *Ac 15*, 16-17). Jacques comprend cette prophétie comme l'annonce de deux peuples différents consacrés à Dieu, différents de par leurs origines — l'un est Israël, l'autre est tiré d'entre les nations —, mais en même temps liés dans l'unique

64. *Jl 3*, 5. Ce verset a été utilisé très tôt dans la prédication chrétienne comme en témoigne la citation de tout le passage par *Ac 2*, 17-21 (// *Jl 3*, 1-5). Une note de la *BJ* affirme (dans les éditions de 1955 et de 1973/1975): «le Seigneur est Jésus et non plus YHWH» (*ad loc.*). Un tel raccourci est surprenant à plus d'un titre (!): 1) le croyant n'a pas à séparer, encore moins à opposer le Christ à YHWH; 2) l'auteur des *Ac*, en citant le prophète, n'ignore pas le sens obvie de ses paroles. Il est possible, voire probable, qu'il joue sur le mot *kurios* que, par extension, il applique à Jésus, Christ et Seigneur (cf. *Ac 10*, 36). L'inverse ne paraît pas possible: désignerait-il par là Jésus, à l'exclusion de YHWH? D'où Jésus tiendrait-il un tel titre, si ce n'est de celui qui «lui a donné le Nom qui est au-dessus de tout nom» (*Ph 2*, 9)?

65. La LXX a compris *Adam*, alors que le TM vocalise *Edom*.

dessein divin: «Je relèverai la tente de David... *afin que* le reste des hommes cherchent le Seigneur»[66]. Le peuple que Dieu se suscite du milieu des nations n'est pas indépendant, ni «à côté» du peuple juif: il lui est intrinsèquement lié, car il doit son existence à la promesse de salut faite en faveur du peuple élu.

En fait, les *Actes*, dans ce discours, ne semblent pas faire de distinction, au sein du peuple juif, entre ceux qui croient en Jésus et les autres. D'une part, ils sont tous ensemble, le peuple élu, consacré à Dieu. D'autre part, le texte ne s'interroge pas sur le statut des Juifs, qui ne reconnaissent pas, en Jésus, le Messie. Cela ne paraît pas remettre en cause, aux yeux de l'auteur, le fait que dans tous les cas, le salut leur reste offert en Christ.

Paul, encore une fois, se posera le problème d'une façon différente. À avoir tellement insisté sur la justification par la foi en Christ, il en vient à s'interroger sur le destin des Juifs qui ne reconnaissent pas en Jésus, mort et ressuscité, le Christ sauveur. Comment résoudre cette contradiction, ce paradoxe terrible? À refuser le salut en Christ, les Juifs ne sont-ils pas exclus du salut? Mais s'ils en sont exclus, où est la fidélité de Dieu envers ceux «à qui appartiennent — de par Dieu — l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses et aussi les patriarches» (*Rm 9*, 4-5)? Au fond, la réponse de Paul est dans le droit fil de l'interprétation de Jacques, à cela près qu'il la détaille et la précise. Pour Jacques, c'est le «relèvement de la tente de David» — c'est-à-dire la Nouvelle Alliance en Christ — qui provoque les Gentils à chercher le Seigneur. Pourtant, remarque Paul, cet événement est «pierre d'achoppement» pour une partie d'Israël (*Rm 9*, 32). Il comprend alors qu'«une partie d'Israël s'est endurcie jusqu'à ce que soit entrée la totalité des Gentils, et ainsi tout Israël sera sauvé» (*Rm 10*, 24-25). Il est possible de commenter que ce que Jacques voyait en un temps unique, Paul le détaille en trois temps: 1) le relèvement de la tente de David, c'est Christ, mort et ressuscité, qui touche d'abord une partie des Juifs, 2) puis les Gentils — tandis qu'une partie d'Israël s'est endurcie —, 3) enfin quand ils seront tous entrés, tout Israël entrera à son tour, non pas en raison de ses vertus — pas plus que les Gentils n'ont part au salut, en raison des leurs! —, mais en raison de la promesse.

A. Vanhoye (p. 825) essaye d'opposer le «contrat d'alliance», décrit par le *Dt* et, selon lui, susceptible de rupture dès lors que

---

66. Comparer avec *Ez 36*, 20-23 (cf. ci-dessus p. 42).

l'une des deux parties ne tient pas ses engagements[67], à la *diathêkê* «toute de miséricorde»[68], dont parle Paul en *Rm 11*, 26-27, citant *Is 59*, 20-21 et *Is 27*, 9 d'après la LXX. L'A. ne dit pas à qui Paul applique l'oracle recomposé d'Isaïe. Qu'il nous soit permis de citer le passage en entier:

> Car je ne veux pas, frères, vous laisser ignorer ce mystère, de peur que vous ne vous complaisiez en votre sagesse: une partie d'Israël s'est endurcie jusqu'à ce que soit entrée la totalité des païens, et ainsi *tout Israël sera sauvé*, comme il est écrit: «De Sion viendra le Libérateur, il ôtera les impiétés du milieu de Jacob. Et voici quelle sera mon alliance (*diathêkê*) avec eux lorsque j'enlèverai leurs péchés» [*Is 59*, 20-21 et LXX *27*, 9]. Ennemis, il est vrai, selon l'Évangile, à cause de vous, ils sont, *selon l'élection*, chéris à cause de leurs pères. *Car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance*. En effet, de même que jadis vous avez désobéi à Dieu et qu'au temps présent vous avez obtenu miséricorde grâce à leur désobéissance, eux de même au temps présent ont désobéi grâce à la miséricorde exercée envers vous, *afin qu'eux aussi ils obtiennent au temps présent miséricorde*. Car Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde (*Rm 11*, 25-32, traduction *BJ*).

«Voici quelle sera mon alliance *avec eux...*», cite Paul. Il enchaîne: «ennemis, il est vrai, selon l'Évangile... *ils sont*, selon l'élection, chéris...». Non seulement les versets cités ont été écrits (sinon prononcés) à l'adresse du peuple élu, mais encore c'est bien à lui que l'Apôtre applique la prophétie qu'il recompose pour sa démonstration. Elle est l'appui scripturaire où Paul trouve la certitude que les Juifs seront sauvés: «J'enlèverai leur péché»[69]. Il n'y a pas opposition, mais continuité entre l'ancienne alliance (qui est «don et appel de Dieu») et ce que l'A. caractérise comme alliance «toute de miséricorde»: elles sont pareillement

---

67. Contrairement à ce que dit Paul: «Quoi donc? Si d'aucuns furent infidèles, leur infidélité va-t-elle annuler la fidélité de Dieu? Certes, non!» (*Rm 3*, 3-4).

68. Il serait regrettable de trouver ici un écho de l'opinion vulgaire selon laquelle le «dieu de l'Ancien Testament» serait un dieu vengeur et terrible, tandis que le «dieu du Nouveau Testament» serait tout d'amour. Ce serait opposer Dieu à Dieu et nier que la Bible, Ancien et Nouveau Testaments pris ensemble, est Révélation du Dieu Un (cf. *Dt 6*, 4-5 et *Mc 12*, 28-31).

69. À cela, selon Luc, le peuple de Dieu connaîtra le salut: «par la rémission de ses péchés» (*Lc 1*, 77). C'est le sens que le Ressuscité donne à sa Passion et à sa résurrection: «qu'en son Nom le repentir en vue de la rémission des péchés soit proclamé à toutes les nations, à commencer par Jérusalem» (*Lc 24*, 47). C'est le sens de l'instruction donnée aux Apôtres en *Jn 20*, 23. Cf. aussi *Ac 3*, 26 etc.

expression de la fidélité de Dieu, envers Son peuple qui en est, dans les deux cas, le bénéficiaire.

Conclusion

Nous nous sommes interrogé sur les rapports entre Nouvelle et Ancienne Alliance: la Nouvelle Alliance annule-t-elle, rend-elle vaine l'alliance du Sinaï? Nous ne voyons pas que l'Ancien Testament permettrait d'apporter une réponse positive à cette question. L'une et l'autre alliances sont à l'initiative de Dieu et expriment, tout autant que le choix gratuit de Dieu en faveur de Son peuple, Sa fidélité inébranlable. Elles servent toutes deux l'unique dessein de Dieu. Ce qui entachait l'alliance du Sinaï, c'est l'infidélité des hommes. La Nouvelle Alliance ne vient pas en remplacement de la précédente, mais en effaçant l'infidélité, par le pardon des péchés, elle en permet l'accomplissement. En restaurant, par Sa miséricorde, la fidélité de Son peuple, Dieu rend possible et certain l'accomplissement de leur part dans l'alliance du Sinaï.

La Nouvelle Alliance ne prend donc sens que dans la mesure où l'alliance du Sinaï est toujours valide. Rien n'indique que les premiers chrétiens, Juifs, aient compris autrement l'événement de la mort et de la résurrection de Jésus. Au contraire, il est, pour eux, Nouvelle Alliance, en raison du rachat des transgressions de la première alliance (*Ga 4*, 4-5; *Rm 11*, 26-27; *He 9*, 15). En ce sens, Christ, en qui «tout est accompli» (*Jn 19*, 30), est la fin de l'Histoire. Est-ce à dire que celle-ci est terminée? Ce serait oublier que nous attendons Sa Parousie (*Ap 22*, 20).

Paul, qui pourtant croyait vivre «les temps qui sont les derniers» et pensait la Parousie proche[70], découvre, en *Rm 11*, que le temps ne s'est pas arrêté, que l'Histoire continue, que *l'Histoire du salut* n'est pas achevée[71]: «une partie d'Israël s'est endurcie jusqu'à ce que la totalité des Gentils soit entrée. Et ainsi, tout Israël sera sauvé» (*Rm 11*, 25-26). La non-reconnaissance du Christ par une partie des Juifs n'est plus seulement «refus», mais positivement ce qui fait rebondir l'Histoire, ouverture, dynamisme, qui oblige à aller toujours plus loin, «jusqu'aux extrémités de la terre».

70. «Nous qui serons encore là pour l'Avènement du Seigneur» (*1 Th 4*, 15). Cf. aussi *1 Co 15*, 23 (et vv. 51-52); *2 Co 5*, 3; *Ph 4*, 5.

71. Cf. *2 P 3*, 9.

La conséquence inattendue de la Nouvelle Alliance en Christ est, en effet, l'intégration des Gentils, tels quels, et la révélation de ce qu'ils ont part eux aussi au salut en Christ. Cependant, il n'est pas possible de conclure du fait qu'ils ne sont pas, eux, astreints à porter le joug des *mitsvot*, à l'annulation de l'alliance du Sinaï. Au contraire, la Nouvelle Alliance en Christ n'aurait aucun sens sans le support de l'alliance du Sinaï. La validité de celle-ci fonde l'élection du peuple de Dieu, à laquelle en Christ, les Gentils ont part.

L'existence du peuple juif, au long de l'Histoire, prend alors un sens nouveau et positif. Car, vivant, il témoigne du Dieu vivant, il manifeste la réalité de la parole de Dieu, il l'authentifie, puisqu'elle annonce la durée et la permanence du peuple élu tant que dure l'Histoire.

La tradition juive hésite à préciser l'identité du Messie: est-ce un homme ou le peuple tout entier? Paul réconcilie les deux points de vue d'une manière surprenante. L'homme-Messie, il le confesse: c'est Jésus, mort et ressuscité. Le peuple-Messie, il l'annonce: «si leur mise à l'écart fut une réconciliation pour le monde, que sera leur admission, sinon une résurrection d'entre les morts?» (*Rm 11*, 15). Il y a donc, plus fort qu'une co-existence, une co-naturalité du Messie et de son peuple.

L'Histoire, qui à première lecture, paraissait terminée en Christ, rebondit ainsi, avec les mêmes partenaires: Dieu, Israël et les nations, liés par le dessein unique de salut sur la Création, déjà réalisé, et en attente pourtant de la Parousie. L'identité d'Israël y est maintenue, car il s'agit pour les nations d'entrer dans l'Histoire, dans son Histoire de salut, et d'y reconnaître la révélation du Dieu d'Israël, qui, dans sa fidélité, a suscité «un germe», le Messie (cf. *Jr 33*, 15-16). Car il faut que le salut soit «lumière des nations et gloire pour Israël ton peuple» (*Lc 2*, 30-32; cf. *Is 49*, 6).

92425 Jérusalem Emmanuelle MAIN
2, rue Abrabanel

Sommaire. — L'Ancien Testament n'indique pas que Dieu aurait, pour sa part, renoncé à l'alliance dont Il a pris l'initiative en faveur du peuple qu'Il s'est choisi. Au contraire, une Nouvelle Alliance y est annoncée comme le pardon des péchés, rendant possible l'accomplissement de la première alliance. Par l'élection, le Dieu d'Israël se révèle comme le Dieu qui se risque dans l'histoire des hommes, tout en maintenant Sa fidélité à Sa parole. En cela, les Apôtres ont reconnu la mort et la résurrection de Jésus comme le sceau de la Nouvelle Alliance, par le pardon des péchés. Atteignant les Gentils, la prédication apostolique a dû les prendre en compte, tels quels: concernés par le salut offert à toute

l'humanité, et pourtant non inclus dans l'alliance du Sinaï. La vocation spécifique et l'élection du peuple juif n'en sont pas pour autant annulées.

Summary. — Nowhere in the Old Testament do we find it hinted that God may have withdrawn the covenant into which he has entered on his own initiative in favour of the people whom he has chosen for himself. On the contrary, a New Covenant is announced which, through the forgiveness of sins, brings out the fulfilment of the first alliance. Through the election of his people, the God of Israel reveals himself as the God who, whilst keeping faithful to his word, ventures into the history of mankind. This had led the Apostles to recognize the death and resurrection of Jesus as the seal of the New Covenant through the forgiveness of sins. When addressed to the Gentiles, the Apostolic preaching could not but take into account their particular status: although concerned by the salvation offerred to all mankind, they were not included in the Covenant initiated on Mount Sinai. But this **does not in any way cancel the specific vocation and election of the Jewish people.**