

Ce volume est publié avec l'aide de :

l'Église réformée de l'Oratoire du Louvre, Paris

l'Institut protestant de théologie,
facultés de Montpellier et de Paris

la Faculté de théologie et sciences religieuses
de l'Université Laval, Québec

la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne

Évangile et Liberté, association protestante libérale, Paris

la Revue *Études théologiques et religieuses*, Montpellier

que nous remercions vivement de leur appui.

© Van Dieren Éditeur, Paris 2003

Droits réservés pour tous pays. Toute reproduction ou traduction sans autorisation écrite préalable de l'éditeur de tout ou partie de ce texte par quelque moyen que ce soit est illicite et pourra faire l'objet de poursuites.

ENDERMÖHLE • JUNKER • LAUS • NELSON • PELLETIER • PETIT • PICON
REYMOND • RICHARD • REIJNEN • RÖMER • SCHÜBLER • SIEGWALT
STURM • VAHANIAN • VOUGA • ZORN

PENSER LE DIEU VIVANT

Mélanges offerts à André Gounelle

Études réunies sous la direction de
Marc Boss et Raphaël Picon

vD

VAN DIEREN ÉDITEUR
LUTETIÆ PARISIORUM, MMIII

LE DIEU DE LA BIBLE EST-IL
LE DIEU D'UN PEUPLE OU LE DIEU DE TOUS ?

Thomas C. Römer
Université de Lausanne

André Gounelle a montré dans plusieurs publications l'ambiguïté de la référence aux Écritures dans le protestantisme¹. Celle-ci se fait jour par exemple dans un certain littéralisme qui fait de la Bible un livre a-historique. Ainsi constate-t-on aujourd'hui dans le dialogue judéo-chrétien auquel André Gounelle est très attaché un malaise dès qu'on aborde la question de l'élection. Cette question dérange de nombreux chrétiens qui ne voient pas très bien comment concilier le particularisme vétérotestamentaire à l'apparent universalisme néotestamentaire. J'aimerais ici livrer quelques considérations exégétiques à l'attention d'un collègue systématicien qui a toujours tenté d'intégrer les recherches exégétiques dans ses réflexions. Dans ce but, j'ai choisi une approche historique à cause de ma formation d'exégète, mais aussi parce qu'il me paraît important de rappeler que les textes de la Bible, juive ou chrétienne, ont vu le jour dans des contextes historiques précis, et qu'on ne peut faire abstraction de cette donnée. Si on prend des textes bibliques comme étant applicables et utilisables directement sans aucune médiation, on ouvre les portes aux intégrismes et aux fanatismes, ce qui malheureusement se produit de plus en plus dans les trois religions monothéistes. Une bonne lecture des textes fondateurs me paraît donc constituer pour elles un des enjeux fondamentaux.

I. LE PARADOXE MONOTHÉISTE

La question qu'on peut formuler ainsi : « Le Dieu de la Bible est-il le Dieu d'un peuple ou le Dieu de tous ? » résulte d'un certain paradoxe lié au monothéisme. Les trois religions monothéistes se présentent toutes en effet comme étant universelles, avec un message s'adressant à toute l'humanité, ce message comportant

toujours l'idée de fraternité entre tous les hommes. Puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu créateur, tous les hommes devraient être des frères et adopter, les uns envers les autres, une attitude d'amour, de compréhension et de tolérance. Mais on doit constater en regardant l'histoire et l'actualité que les religions monothéistes peuvent faire partie des idéologies les plus intolérantes et les plus agressives qui soient. Le monothéisme serait-il alors l'équivalent du fanatisme ? Pourquoi une religion qui confesse un Dieu unique peut-elle engendrer des attitudes d'exclusion voire de persécution à l'égard de ceux qui sont considérés comme des « païens » ne faisant pas partie de la « bonne religion ».

En ce qui concerne la relation entre judaïsme et christianisme, c'est évidemment l'affirmation de l'élection d'Israël qui est au centre du débat. L'idée d'élection, affirmée dans de nombreux textes de la Bible hébraïque, notamment dans le Deutéronome³, constitue une notion fondamentale du judaïsme selon laquelle le peuple juif ayant été choisi par Dieu bénéficierait d'un statut particulier parmi tous les peuples de la terre et aurait par conséquent un « accès privilégié » au Dieu de l'univers. Cette idée a toujours gêné le christianisme. D'ailleurs, dans le Nouveau Testament, Jésus ne conteste-t-il pas cette idée d'un statut particulier du judaïsme quand il proclame l'Évangile à toutes les nations, de même Paul lorsqu'il dit : « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec, [...] car tous vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ » (Ga 3, 28) ? Dans une perspective chrétienne, on a donc souvent interprété la relation entre l'Ancien et le Nouveau Testament comme une relation du particulier à l'universel. Souvent on a opposé le Dieu d'un peuple juif de l'Ancien Testament au Dieu universel du Nouveau Testament qui s'adresse, par Jésus-Christ, à tous les hommes. Mais paradoxalement, les théologiens chrétiens se sont mis très vite aussi à parler du « peuple chrétien » ou encore à revendiquer le fait d'être le « vrai Israël ». Donc, apparemment, le Dieu des chrétiens n'est pas non plus le Dieu de tous, puisqu'il faut faire partie d'un « peuple » pour entrer en relation avec le Dieu dont le christianisme affirme le caractère universel. C'est bien cela le paradoxe monothéiste : la Bible, hébraïque ou chrétienne, affirme qu'il n'y a qu'un seul Dieu pour tous les hommes, mais en même temps il semble exister parmi les hommes un peuple ou un groupe disposant d'une relation privilégiée avec ce Dieu. Pour comprendre ce paradoxe, il nous faut

rappeler d'abord les origines de la foi monothéiste qui, comme nous allons le voir, est liée à l'affirmation de l'élection.

2. LA DÉCOUVERTE DU MONOTHÉISME ET DE L'ÉLECTION À L'ÉPOQUE DE L'EXIL BABYLONNIEN

Bien que la Bible hébraïque se présente à nous clairement comme un document monothéiste, elle garde des traces qui nous montrent que la foi en un Dieu unique ne s'est imposée d'une manière claire qu'au moment de l'exil babylonien, au VI^e siècle avant notre ère⁴. À l'époque de la monarchie, la religion d'Israël et de Juda ne se distinguait guère de celle de ses voisins : Yhwh le Dieu d'Israël est vénéré, comme un Dieu national, en compagnie d'autres dieux et déesses (nous savons aujourd'hui par des découvertes archéologiques que Yhwh avait une épouse à l'instar des autres dieux du Proche-Orient Ancien). Prenons d'abord la version primitive du cantique de Moïse en Dt 32. Dans cette vision qui est attestée dans la traduction grecque et dans un manuscrit hébraïque de Qumran, nous lisons au v. 8 :

Quand le Très haut (Elyon) donna les nations en héritage, quand il répartit les hommes, il fixa les territoires des peuples suivant le nombre des fils de Dieu (El). En effet, la part de Yhwh est son peuple, Jacob est sa part attribuée.

Ce texte met en scène une assemblée de divinités présidée par Elyon qui attribue un peuple à chacun de ses fils. Ce fragment mythique sert à expliquer la diversité des dieux nationaux et des religions nationales. Le concept qui s'y trouve est largement répandu dans le Proche-Orient. Chaque nation a son Dieu tutélaire qui s'occupe d'elle. Selon Dt 32, 8-9 cette répartition est due à l'initiative du Dieu suprême Elyon.

Qui est Elyon ? Les massorètes, les éditeurs de la Bible hébraïque, en remplaçant les « fils de Dieu » par « fils d'Israël » ont identifié Elyon à Yhwh. Elyon, bien attesté au premier millénaire avant notre ère, est soit le nom propre d'une divinité soit un titre attribué au dieu El, président des panthéons cananéens. L'idée que chaque nation a son Dieu tutélaire est d'ailleurs clairement attestée dans d'autres textes bibliques. Dans une négociation avec les Ammonites, l'Israélite Jephthé invite ceux-ci à respecter le partage des territoires nationaux :

Ne possèdes-tu pas ce que Kemosh ton Dieu te fait posséder ? Et

tout ce que Yhwh, notre Dieu, a mis en notre possession, ne le posséderions-nous pas? » (Jg 11, 24)

On peut alors imaginer qu'à un moment donné en Israël on ait pu voir en Milkom, le dieu des Ammonites, et en Kemosh, le dieu des Moabites, des fils de El Elyon et des frères de Yhwh.

À l'époque de la monarchie, Yhwh était donc vénéré comme Dieu national assurant à son peuple – *via* le roi – protection et fertilité à l'intérieur de son territoire. Le Dieu national occupe, au moins dans le culte officiel, une situation privilégiée qui n'exclut nullement la vénération d'autres divinités à côté de lui. Le médiateur entre ce Dieu national et le peuple est alors le roi qui, lui, est choisi, élu par Dieu pour remplir cette fonction. L'élection du roi s'accompagne de l'élection d'un sanctuaire central où le roi présidera au culte de son Dieu (cf. dans de nombreux psaumes le thème de l'élection de Sion).

Cette conception royale de la religion a été fortement ébranlée en 722 dans le Royaume d'Israël, envahi par les Assyriens et transformé en province assyrienne ; en 597-87 une catastrophe comparable se produit pour le Royaume de Juda.

En 597, l'armée babylonienne investit Jérusalem. L'intelligentsia et l'*establishment* de la ville sont alors déportés à Babylone (selon Jr 52, 28, trois mille vingt trois personnes auraient été déportées parmi lesquelles le roi Yoyakîn et la cour). Dix ans plus tard la ville est détruite, ses murs sont rasés et le temple est incendié. Une deuxième déportation a lieu (Jr 52, 29 indique huit cent trente deux déportés de Jérusalem). Certains textes bibliques donnent l'impression que le royaume de Juda était alors entièrement vidé de sa population (par ex., 2 R 25, 21). Mais seuls dix à quinze pour cent de la population se trouvaient exilés. Le fait que les textes bibliques s'intéressent davantage aux exilés qu'à ceux qui sont restés dans le pays s'explique aisément. Ce sont les déportés ou leurs descendants qui sont à l'origine de la plupart des textes de l'Ancien Testament, notamment de ceux qui donnent une réponse monothéiste aux événements de 597-87.

On ne surestimera jamais trop le choc provoqué par l'anéantissement de Jérusalem. Le temple, signe de la présence de Yhwh était détruit, le roi déporté, le pays occupé et l'unité territoriale perdue du peuple. Si l'on voulait se tenir à une conception « nationale » de Dieu, la destruction de Jérusalem et la déportation de ses classes dirigeantes ne pouvaient être interprétées que comme l'abandon

de Juda par Yhwh (Ez 8, 12), voire comme la faiblesse de Yhwh, incapable de défendre son peuple contre les dieux des Babyloniens (Es 50, 2). L'exil aurait pu signifier la fin du peuple de Yhwh, mais il fut au contraire générateur d'une nouvelle identité et pour Israël et pour son Dieu. On ne peut que donner raison à Françoise Smyth lorsqu'elle écrit : « Le rapport de l'Ancien Testament à l'exil est le même que celui du Nouveau à Pâques. Dans les deux cas, le livre est témoignage, devenu fondateur, d'une interprétation paradoxale d'un événement historique qui eût dû, ou au moins pu, signifier la fin d'un groupe religieux⁵. »

La nouvelle identité juive post-exilique va se construire à partir d'une affirmation monothéiste résolue : Yhwh est le vrai Dieu, non seulement d'Israël mais de l'univers tout entier ; il est celui qui contrôle le destin de tous les peuples. Le cataclysme que fut la destruction de Jérusalem n'est donc pas le signe de la faiblesse de Dieu, de son impuissance à secourir son peuple. Tout au contraire, Dieu s'est servi souverainement des Babyloniens pour sanctionner son peuple et ses rois qui n'ont pas respecté son alliance. De même, le prophète anonyme qui s'exprime dans la deuxième partie du livre d'Ésaïe va présenter le roi perse Cyrus, qui permettra aux exilés le retour dans leur pays comme étant le messie de Yhwh. Et ce même prophète annonce sans cesse, comme un refrain, le credo monothéiste : « C'est moi le Seigneur, il n'y en a point d'autre ». Toutes les autres divinités ne sont que des chimères, du « bois à brûler » (Es 44, 15). On se moque du commerce de statues de divinités dont la seule utilité est d'enrichir les artisans (Es 44, 9-10). Cette démonstration de l'unicité de Yhwh est présentée comme une sorte de révolution théologique. La révélation de Yhwh en tant que le seul Dieu de tous les peuples et de l'univers équivaut à une nouvelle révélation : « Ne vous souvenez plus des premiers événements, ne ressassez plus les faits d'autrefois. Voici que moi je vais faire du neuf qui déjà bourgeoonne ; ne le reconnaissez-vous pas ? » (Es 43, 18-19).

Cette révolution monothéiste va néanmoins poser un problème théologique important : comment concilier l'affirmation que Yhwh est le Dieu du ciel et de la terre et qu'il entretient néanmoins une relation particulière qui le lie d'une manière spécifique à Israël ?

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'affirmation de l'élection d'Israël. En Dt 10, 14 nous trouvons une forte affirmation

sur l'universalité de Yhwh : « En effet, au Seigneur, ton Dieu appartiennent les cieux et les cieux des cieux, la terre et tout ce qui s'y trouve », et le verset 15 poursuit : « Or, c'est à tes pères seulement que le Seigneur s'est attaché pour les aimer, et après eux, c'est leur descendance, c'est-à-dire vous, qu'il a choisis entre tous les peuples comme c'est le cas aujourd'hui. » On le voit, le discours sur l'élection permet alors d'expliquer que le seul vrai Dieu s'est choisi Israël parmi tous les autres peuples pour une relation spéciale qui n'est donnée à aucun autre peuple et qui se concrétise dans le don de la loi (cf. aussi Dt 4, 32-40). Le discours sur l'élection permet ainsi de penser ensemble universalisme et particularisme.

3. LA BIBLE HÉBRAÏQUE ENTRE PARTICULARISME ET EXCLUSIVISME

Reste la question du pourquoi de l'élection ? Les textes du Dt parlent de l'amour du Seigneur pour les pères du peuple ou pour Israël, mais ce faisant ils ne font que souligner la gratuité du choix divin. Un autre texte du même livre insiste sur le fait que l'élection – qu'il ne faut pas confondre avec une sélection – n'est liée à aucune qualité ou mérite particulier. Le texte suivant met en garde contre toute spéculation et tout triomphalisme. « Si le Seigneur s'est attaché à vous et qu'il vous a choisis, ce n'est pas que vous soyez le plus nombreux de tous les peuples, car vous êtes le moindre de tous les peuples. » Cette parole s'oppose à toute utilisation agressive de la confession de faire partie du peuple élu. Et pourtant, ce même verset est précédé par des recommandations qui semblent être des plus choquantes (Dt 7, 1-6). Il y est question d'une stricte séparation du peuple élu avec les autres, séparation qui apparemment implique même le massacre des autres (« tu les voueras totalement à l'interdit. Tu ne concluras pas d'alliance avec elles, tu ne leur feras pas grâce [...] leurs autels, vous les démolirez ; leurs stèles vous les briserez, leurs poteaux sacrés, vous les casserez ; leurs idoles vous les brûlerez. Car tu es un peuple consacré au Seigneur, ton Dieu, c'est toi que le Seigneur, ton Dieu a choisi, pour devenir le peuple qui est sa part personnelle parmi tous les peuples qui sont sur la surface de la terre. »)

Nous avons évidemment du mal à supporter un tel texte qui semble de surcroît confirmer certaines aversions contre le concept du peuple élu. De nouveau, il est important de situer ce texte dans son contexte historique⁶. Il se situe, dans la forme où

nous le lisons aujourd'hui, à l'époque perse, très précisément au moment du retour d'une partie des exilés en Judée. Il s'agit d'un commandement idéologique qui n'a jamais été appliqué dans le judaïsme (pour le christianisme c'est peut-être une autre chose). Le caractère irréaliste du texte est d'ailleurs assez facilement repérable. D'une part, il appelle à l'éradication de tous les autres peuples, mais d'autre part, à la ligne suivante, il interdit les mariages mixtes avec les autres peuples ; interdiction bien superflue si l'anéantissement avait vraiment eu lieu... D'ailleurs le texte a été écrit à un moment où le peuple juif n'avait nullement les moyens de mener des campagnes militaires contre d'autres groupes. L'enjeu du texte est l'identité d'Israël à une époque où cette identité paraissait menacée ; c'est l'époque de l'intégration dans le grand marché commun que fut l'empire perse avec ses échanges culturels et culturels. De plus, les Perses étaient très tolérant au niveau religieux, ils vénéraient notamment le dieu Ahura-Mazda, et n'avaient aucune difficulté pour considérer les dieux auxquels se référaient les peuples soumis comme étant des manifestations locales du grand dieu perse. Face à cette mondialisation, les auteurs de Dt 7 avaient peur de perdre leur identité (qui était avant tout une identité religieuse). C'est pourquoi les auteurs adoptent une position très défensive qui se traduit – et cela n'a rien d'étonnant – dans un langage extrêmement agressif. Ce discours violent reflète donc une communauté en crise qui se sent menacée de tous les côtés. Ce réflexe s'est perpétué jusqu'à nos jours. Dès qu'un groupe subit une crise économique ou idéologique, il cherche à se renfermer sur lui-même, développant même des sentiments supérieurs imaginaires par rapport aux « autres ». On peut donc comprendre que le judaïsme post-exilique naissant avait besoin d'une forte affirmation de sa particularité, tout en affirmant l'universalité de son Dieu. Un texte comme Dt 7 doit être compris dans cette situation ; néanmoins, prise dans l'absolu, une attitude de séparation totale n'est pas viable. Et la Bible hébraïque nous a transmis de nombreux témoignages qui entrent en conflit avec la vision ségrégationniste, sous-jacents dans certains textes du Dt ou des livres influencés par la théologie du Deutéronome. Avant de présenter ces autres regards qui dépassent ce concept étroit de l'élection, une dernière remarque s'impose. Vers la fin du long chapitre de Dt 7, nous rencontrons une curieuse observation : Israël ne

pourra pas se passer immédiatement des autres peuples, « car autrement les animaux sauvages deviendraient trop nombreux contre toi. » (v. 22). On a l'impression qu'un rédacteur ultérieur a senti le danger d'un repli total sur soi et qu'il a tenté de le corriger, fût-ce de manière discrète. D'autres textes sont beaucoup moins discrets, ils fustigent une conception nombriliste de l'élection et insistent sur le fait que le Dieu biblique est le Dieu de l'humanité entière.

4. L'OUVERTURE AUX NATIONS

Ainsi le livre d'Amos qui contient des annonces de jugement très dur à l'égard d'Israël comporte notamment l'oracle suivant : « N'êtes-vous pas pour moi des fils des Nubiens, fils d'Israël ? – oracle du Seigneur. N'ai-je pas fait monter Israël du pays d'Égypte, les Philistins de Kaftor et les Araméens de Qir ? » D'abord, les destinataires sont mis en parallèle avec les Coushites, c'est-à-dire les habitants de l'Éthiopie. Les Coushites symbolisent sans doute le plus étranger des peuples de la terre ; et pourtant ils se trouvent pour le Seigneur sur le même plan qu'Israël. La suite de l'oracle est encore plus étonnante : la sortie d'Égypte, qui dans la tradition biblique marque le début de la relation spécifique entre Dieu et Israël, ne confère à ce dernier aucun privilège, car Yhwh est l'auteur d'autres exodes à savoir ceux des Philistins et des Araméens. Les peuples qui sont mentionnés ici sont les mêmes avec lesquels Israël eut, tout au long de son histoire, des conflits territoriaux. Pourtant, Dieu affirme ici les avoir aussi ramenés de pays lointains sur la même terre d'Israël, du moins dans des territoires que d'autres textes bibliques considèrent comme faisant partie du pays promis. Am 9, 7 offre donc un correctif à une interprétation nombriliste de l'élection d'Israël, rappelant que le Dieu biblique veut le salut de toute l'humanité.

De nombreuses traditions bibliques mettent en avant cette ouverture aux nations. C'est par exemple le cas de l'épopée d'Abraham. Or, Abraham est certes l'ancêtre d'Israël, mais il ne l'est pas d'une manière exclusiviste, D'ailleurs, il est important de bien noter que même si Dieu lui réserve un destin particulier, on ne trouve jamais dans son histoire la racine *b-kh-r* – terme technique de la tradition deutéronomique qui exprime l'élection. Ce n'est peut-être pas un hasard. Dieu appelle Abraham à un avenir en dehors de la Babylonie et lui fait la promesse suivante : « Je ferai

de toi une grande nation et je te bénirai. Je rendrai grand ton nom. Sois une bénédiction. Je bénirai ceux qui te béniront, et qui te bafouera, je le maudirai, en toi se béniront toutes les familles de la terre. » Ce premier engagement divin en faveur d'Abraham est intéressant à plusieurs égards. La première promesse faite à Abraham n'est pas celle d'un pays, mais c'est une promesse de bénédiction formulée de manière universaliste. De plus, ce texte opère une démocratisation de l'idéologie royale : Le « grand nom » est en effet promis au roi (2S 7, 9) qui est aussi le médiateur de la bénédiction divine. Ici, cette démocratisation de la promesse touche toutes les nations. La tradition patriarcale dit donc l'élection de l'ancêtre d'une manière ouverte, non-exclusiviste. Prenons encore comme exemple le récit de la naissance d'Ismaël en Gn 16⁷. Hagar, qui est enceinte d'Abraham, doit s'enfuir de chez sa maîtresse Sarah. Mais le messenger de Dieu va la trouver dans le désert et lui adresse l'oracle suivant : « Je multiplierai tellement ta descendance qu'on ne pourra la compter » (v. 10). C'est exactement la même promesse de descendance qui est adressée à Abraham. Pour l'auteur de Gn 16, Yhwh est aussi le Dieu de Hagar et de sa descendance. L'explication que l'ange donne au nom d'Ismaël souligne ce lien entre Yhwh et les Ismaélites. « Tu l'appelleras Ismaël car Yhwh a écouté ta misère ». En effet Ismaël signifie « que El écoute ». Le texte identifie ainsi El à Yhwh pour dire qu'il n'est pas seulement le Dieu d'Israël mais aussi le Dieu des Arabes. Dans ce texte, d'une manière ironique, Hagar et Ismaël préfigurent ici le destin de Moïse et d'Israël. Hagar avec son peuple à naître s'enfuit de l'oppression et est sauvée par Yhwh dans le désert. Il s'agit donc bien d'une théologie universaliste qui est présente ici comme dans la plupart des chapitres qui constituent le cycle d'Abraham.

Une ouverture aux nations se trouve également d'une manière humoristique dans le petit livre de Jonas, qui pour moi contient la quintessence du message biblique sur Dieu et les hommes. Le livre de Jonas se distingue des livres prophétiques qui l'entourent. Il ne contient pas de collection d'oracles, c'est une narration teintée d'ironie et d'humour qui a dû voir le jour aux alentours du IV^e siècle avant notre ère, vers la fin de l'époque perse ou au début de l'ère hellénistique. L'auteur de ce petit livre choisit comme héros un prophète apparemment nationaliste du VIII^e siècle (sous le règne de Jéroboam II), qui est mentionné en

2R 14, 25. L'auteur de Jonas veut amener ses lecteurs à changer en même temps que Jonas leurs idées sur Dieu. Au début du livre, Jonas reçoit de Dieu l'ordre de proclamer un oracle de malheur contre Ninive. Jusque-là, rien d'étonnant. Ninive, capitale de l'empire assyrien, est le symbole par excellence d'une puissance qui a fait souffrir Israël et Juda durant deux siècles. Que Dieu veuille punir cette ville devrait *a priori* réjouir le lecteur et le prophète. Mais ce dernier s'enfuit. A-t-il peur de se jeter dans la gueule du lion ? Ou pense-t-il que les Assyriens sont bien plus forts que le Dieu d'Israël ? En effet, Jonas agit comme si Yhwh était un Dieu *national*, dont la sphère de pouvoir est limitée à son territoire ; c'est pourquoi il s'imagine qu'il suffit de s'éloigner de son pays pour ne plus être dérangé par lui. Mais Yhwh lui montre qu'il est bien le Dieu de tout l'univers ; face aux marins païens du bateau que Jonas a affrété et qui est menacé par une tempête, Jonas se présente comme un Hébreu vénérant Yhwh, le Dieu du ciel et de la terre, alors qu'il s'était justement imaginé pouvoir fuir loin de lui.

Contrairement à Jonas, ce sont les marins païens qui adoptent l'attitude adéquate face au Dieu juif en célébrant son culte en pleine mer ; mais, plus important encore, ils s'adressent à Dieu en affirmant : « Tu es Yhwh qui fais ce qu'il te plaît » (1, 14). Cette petite phrase, qui peut à première vue paraître anodine, contient une clé importante pour comprendre le livre de Jonas, et ce sont les païens qui la prononcent et qui adoptent l'attitude juste vis-à-vis de Dieu. À son tour, Jonas écoute l'ordre de Dieu et s'en va à Ninive annonçant sa destruction prochaine : « Encore quarante jours et Ninive sera mise sens dessus dessous. » Cette parole annonce la destruction totale de la ville, elle évoque pour le lecteur le destin de Sodome et Gomorrhe. Mais les Ninivites se comportent de manière exemplaire, ils croient au Dieu de Jonas (3, 5), alors que de nombreux textes de la Bible insistent au contraire sur le manque de foi caractéristique des Israélites (par ex., Ps 78, 22 : « Ils ne se fiaient pas à Dieu, ils ne croyaient pas qu'il les sauverait »). C'est comme si l'auteur anticipait la parole de Jésus : « Je n'ai pas trouvé une telle foi en Israël. » Les habitants de Ninive font exactement ce que les prophètes réclament de la part du peuple de Yhwh : ils se convertissent de leur mauvais chemin (cf. Jr 18, 11 : « convertissez-vous chacun de votre mauvaise conduite »).

Dieu change alors d'avis : il ne sanctionne pas la ville, il ne la détruit pas. Jonas prend très mal le fait que Dieu ne réalise pas la catastrophe qu'il avait annoncée. Dieu ayant renoncé à sa colère, c'est Jonas qui se met alors en colère. La colère de Jonas s'explique assez aisément si on a en tête la définition du prophète selon le livre du Deutéronome : « Si ce que le prophète a dit au nom de Yhwh ne se produit pas, si cela n'arrive pas, alors ce n'est pas une parole dite par Yhwh, c'est par présomption que le prophète l'a dite » (Dt 18, 22). En effet, selon la définition de ce texte, Jonas serait un faux prophète puisque sa parole ne s'est pas réalisée, et comme le Deutéronome (18, 20) prévoit la mort pour les faux prophètes, Jonas lui-même adresse une prière à Dieu en lui demandant de lui ôter la vie. Dans cette prière Jonās reproche à Dieu sa miséricorde et son manque apparent de justice : si Dieu était juste il aurait dû détruire Ninive au lieu de l'épargner. Dieu doit alors faire l'éducation de Jonas à l'aide d'une plante mystérieuse dont la mort indispose Jonas, afin de lui montrer que la défense de la vie est bien la chose la plus importante. C'est cela le message de l'histoire de Jonas : Dieu peut avoir pitié, il peut changer d'avis, il reste libre, même après la proclamation de la parole prophétique. La liberté et la miséricorde divine vont au-delà de tout particularisme, elles brisent définitivement le corset de la causalité dans lequel l'homme est toujours tenté d'enfermer Dieu. Le petit livre de Jonas contient dès lors une clé fondamentale pour l'intelligence du Dieu de la Bible hébraïque : la volonté de Dieu, c'est de sauver l'humanité entière.

Pour la Bible hébraïque, cette ouverture aux nations se trouvent exprimée d'une manière condensée et audacieuse dans le texte suivant : « Telle sera la bénédiction que, dans le pays, prononcera le Seigneur, le tout-puissant : "Bénis soient l'Égypte, mon peuple, l'Assyrie, œuvre de mes mains, et Israël mon patrimoine" » (Es 19, 24-25). Dans ce texte, les deux ennemis d'Israël par excellence sont mis au même niveau qu'Israël et reçoivent des titres qui normalement sont réservés à Israël. Cette attente eschatologique exprime clairement le fait que tous les peuples se retrouvent à égalité et en fraternité face à Dieu.

5. LA REPRISÉ CHRÉTIENNE DES TENDANCES UNIVERSALISTES ET LA NOUVELLE MÉDIATION CHRISÉTIQUE

Le christianisme naissant a largement repris les tendances universalistes qui se trouvent déjà dans la Bible hébraïque. À la fin de l'Évangile de Matthieu, Jésus, le ressuscité, appelle les disciples à aller prêcher l'Évangile à tous les peuples. En ce qui concerne le Jésus historique, la question de l'universalisme est néanmoins un peu plus complexe. De nombreux spécialistes pensent en effet que le Jésus historique ne se croyait envoyé qu'au peuple juif⁸. Dans ce contexte, le récit de la rencontre entre Jésus et une femme phénicienne est particulièrement intéressant. À la demande de cette femme d'aller guérir sa fille, Jésus répond : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël » (Mt 15, 21). Face à l'insistance de la femme, Jésus change finalement d'avis et l'intègre dans son œuvre de salut. L'histoire de l'officier romain va dans le même sens. Face à la réaction sceptique de Jésus qui demande : « Moi, j'irai le guérir ? (le serviteur du centurion) », celui-ci exprime sa foi en la souveraineté de Jésus, ce qui amène Jésus à s'exclamer : « En vérité, je vous le déclare, chez personne en Israël, je n'ai trouvé une telle foi » (Mt 8, 10). L'histoire de Jésus peut donc se lire comme l'histoire d'un déplacement du ministère de Jésus des Juifs vers les païens. Ce déplacement s'accompagne dans certains textes d'une polémique anti-juive, comme c'est le cas de certaines paraboles, par ex. celle des vigneronniers meurtriers qui ont tué le fils envoyé par le maître (Dieu) et auxquels il est dit : « le royaume de Dieu vous sera enlevé, et il sera donné à un peuple qui en produira les fruits » (Mt 21, 43). L'universalisme du message néotestamentaire comporte donc aussi, dans certains textes, une note polémique face au judaïsme par rapport auquel le christianisme naissant devait se situer. Dans l'Évangile de Matthieu notamment, Jésus est présenté comme un nouveau Moïse : l'histoire de sa naissance comporte de nombreuses allusions à celle de Moïse (mise à mort des premiers-nés, retour d'Égypte), et le Sermon sur la Montagne présente Jésus comme le nouveau législateur qui interprète ou remplace la loi de Moïse.

Chez Paul, c'est justement la question de la loi qui marque la rupture avec le judaïsme. Paul insiste sur le fait que la loi ne peut être un moyen d'obtenir un statut privilégié auprès de Dieu. Il voit dans la mort et la résurrection de Jésus la preuve que n'im-

porte quel homme est justifié auprès de Dieu par la foi en Jésus-Christ, et il insiste ainsi sur le fait que devant Dieu il n'existe aucune différence entre un juif ou un païen. « Ou alors, Dieu serait-il seulement le Dieu des Juifs ? n'est-il pas aussi le Dieu des païens ? Si ! il est aussi le Dieu des païens puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu qui va justifier les circoncis par la foi et les incirconcis par la foi » (Rm 3, 29-30). La conviction que le Dieu annoncé par Jésus-Christ est le Dieu de tous les hommes et de tous les peuples reprend les tendances universalistes qui se trouvent dans la Bible hébraïque (n'oublions pas que jusqu'au IV^e siècle la seule Bible des chrétiens était « l'Ancien Testament »). Est-ce l'universalisme vétérotestamentaire qui se trouve ainsi radicalisé dans les écrits du Nouveau Testament, comme on le dit souvent ? Cela ne me paraît pas non plus sûr. Certes, le message chrétien s'adresse à tous les peuples, comme le dit aussi Pierre dans les Actes des Apôtres : « Je me rends compte en vérité que Dieu est impartial et qu'en toute nation, quiconque le craint et pratique la justice trouve accueil auprès de lui » (Ac 10, 34), ou encore Paul : « Ainsi il n'y a pas de différence entre Juif et Grec, tous ont le même Seigneur, riche envers tous ceux qui l'invoquent » (Rm 10, 12). Mais, pour l'apôtre Paul, cette universalité du message chrétien ne rend pas caduc le statut particulier d'Israël. Israël reste pour Paul la racine qui porte le chrétien (Rm 11, 18), et malgré l'ouverture aux nations l'élection d'Israël n'est pas mise en cause : « Par rapport à l'Évangile, les voilà ennemis, et c'est en votre faveur ; mais du point de vue de l'élection, ils sont aimés, et c'est à cause des pères. Car les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables » (Rm 11, 28-30). Certes, les écrits du Nouveau Testament annoncent un Dieu auquel on peut accéder autrement que par la loi et les rites du judaïsme, mais ils restent conscients que cette affirmation n'abolit pas la révélation antérieure de Dieu qui s'exprime dans la Bible hébraïque.

L'universalisme chrétien est pourtant également restreint par un critère d'appartenance : « Si de ta bouche, tu confesses que Jésus est le Seigneur et si, dans ton cœur, tu crois que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé » (Rm 10, 9). Ainsi, ce n'est plus la loi, la descendance ou l'élection, mais la médiation de Jésus-Christ qui devient le critère de l'accès à Dieu. Donc on peut dire que dans le christianisme également le particulier rejoint l'universel. Cette ambiguïté se retrouve aussi dans deux paroles apparemment

contradictoires de Jésus transmises dans les Évangiles : « Celui qui n'est pas contre nous est pour nous » (Mc 9, 40) et « Qui n'est pas avec moi est contre moi » (Mt 12, 30). Le premier énoncé implique une position plus ouverte que le deuxième qui insiste sur la nécessité d'une adhésion claire à Jésus-Christ. Lorsque le christianisme devient religion d'état au IV^e siècle, on se met de plus en plus à parler d'une nation ou d'un empire chrétien et ceux qui veulent ou doivent y vivre sont obligés de se convertir au christianisme ou sont alors expulsés. Aujourd'hui on n'assiste heureusement plus à des conversions forcées, mais le christianisme, malgré sa prétention universaliste, affirme une médiation particulière pour connaître le Dieu unique, celle de Jésus-Christ.

6. CONCLUSION :

POUR UNE COHABITATION DE L'UNIVERSEL ET DU PARTICULIER

Le petit parcours biblique que nous avons entrepris a fait apparaître que la question de l'élection d'un peuple (ou d'un groupe) ne devient une affirmation importante qu'au moment où la foi monothéiste s'impose aux alentours du VI^e siècle avant notre ère. L'insistance sur l'élection d'Israël permet à ce moment d'affirmer à la fois que le Dieu d'Israël est le seul Dieu de l'univers et qu'il a néanmoins une relation particulière avec Israël. Évidemment cette idée peut engendrer des attitudes ségrégationnistes et le rejet des autres ; elle peut également être nécessaire à un moment où l'identité d'un groupe est menacée. La Bible hébraïque est très consciente des dangers d'une utilisation nominaliste du thème de l'élection et insiste dans de nombreux textes sur l'universalité du Dieu d'Israël et de son ouverture aux autres. D'ailleurs la Bible s'ouvre par des récits de création qui concernent l'humanité entière et non seulement Israël. Et l'histoire d'Abraham qui s'ensuit est également marquée par l'insistance que le Dieu qui se révèle à Abraham est le Dieu de toutes les familles de la terre. Le christianisme poursuit les affirmations universalistes de la Bible hébraïque, tout en créant une nouvelle particularité. À la médiation de la Torah se substitue la foi en Jésus-Christ. Ainsi la question posée, « le Dieu de la Bible est-il le Dieu d'un peuple ou le Dieu de tous ? », mérite une double réponse : il est le Dieu de tous, mais juifs et chrétiens diffèrent dans leur compréhension de la médiation qui est nécessaire pour entrer en rapport avec ce Dieu. En effet, le monothéisme qui

annonce un Dieu unique et transcendant pose la question de la possibilité qu'a le croyant d'entrer dans une relation avec ce Dieu, d'où la nécessité des médiations. Il est donc nécessaire pour un individu ou pour une communauté de disposer d'un moyen qui lui permet une « incarnation » du Dieu transcendant. Pour une religion monothéiste la référence à une révélation particulière (le don de la Loi et l'élection dans le judaïsme, Jésus-Christ dans le christianisme, le Coran pour l'islam) permet de penser ensemble la foi en un Dieu unique et une relation de toute proximité avec ce Dieu. Or, dans un dialogue interreligieux qui se veut sérieux, on ne saurait contester aux autres le droit de se considérer, sur la base de leurs écrits fondateurs, comme se trouvant dans une relation particulière avec Dieu. Il me semble plutôt qu'il faille reconnaître aux autres le droit de faire appel à une élection ou une médiation différente de la sienne. C'est une chose difficile, mais néanmoins indispensable.

Thomas Christian RÖMER

Professeur de Bible hébraïque/Ancien Testament,
Faculté de théologie, Université de Lausanne

- 1 Ce texte est la version remaniée d'une conférence donnée à l'Église française de Londres en mai 2003. Je suis heureux de pouvoir offrir ces lignes au Professeur André GOUNELLE dont j'admire le discours théologique novateur et la clarté de ce discours.
- 2 Cf. notamment André GOUNELLE, *Bible, doctrine et vie*, Paris, Équipes de recherche biblique, 1993 ; *Idem, Protestantisme*, Paris, Publisud, 1992 ; *Idem, Les grands principes du protestantisme*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1995.
- 3 Rolf RENDTORFF, « Die Erwählung Israels als Thema der deuteronomischen Theologie », in J. Jeremias et L. Peritt, éd., *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1981, p. 75-86.
- 4 Pour plus de détails, cf. Thomas RÖMER, « L'Ancien Testament est-il monothéiste ? », in G. EMERY et P. GISEL, éd., *Le Christianisme est-il un monothéisme ?*, Genève, Labor et Fides (Lieux théologiques 36), 2001, p. 72-92.
- 5 Françoise SMYTH, « Au commencement, l'exil », *Autres Temps* 50, 1996, p. 28-33.
- 6 Voir à ce sujet Georg BRAULIK, « Die Völkervernichtung und die Rückkehr Israels ins Verheißungsland. Hermeneutische Bemerkungen zum Buch Deuteronomium », in M. VERVENNE et J. LUST, éd., *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans* (BETHL CXXXIII), Leuven, Peeters, 1997, p. 3-38.
- 7 Cf. Thomas RÖMER, « Isaac et Ismaël, concurrents ou cohéritiers de la promesse ? Une lecture de Genèse 16 », *ETR* 74 (1999), p. 161-172.
- 8 Cf. Gregory J. RILEY, *Un Jésus. Plusieurs Christs. Essai sur les origines plurielles de la foi chrétienne*, Genève, Labor et Fides (Essais Bibliques 31), 2002.

- 1 Ce texte est la version remaniée d'une conférence donnée à l'Église française de Londres en mai 2003. Je suis heureux de pouvoir offrir ces lignes au Professeur André GOUNELLE dont j'admire le discours théologique novateur et la clarté de ce discours.
- 2 Cf. notamment André GOUNELLE, *Bible, doctrine et vie*, Paris, Équipes de recherche biblique, 1993 ; *idem*, *Protestantisme*, Paris, Publisud, 1992 ; *idem*, *Les grands principes du protestantisme*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1995.
- 3 Rolf RENDTORFF, « Die Erwählung Israels als Thema der deuteronomischen Theologie », in J. Jeremias et L. Perliitt, éd., *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1981, p. 75-86.
- 4 Pour plus de détails, cf. Thomas RÖMER, « L'Ancien Testament est-il monothéiste ? », in G. EMERY et P. GISEL, éd., *Le Christianisme est-il un monothéisme ?*, Genève, Labor et Fides (Lieux théologiques 36), 2001, p. 72-92.
- 5 Françoise SMYTH, « Au commencement, l'exil », *Autres Temps* 50, 1996, p. 28-33.
- 6 Voir à ce sujet Georg BRAULIK, « Die Völkervernichtung und die Rückkehr Israels ins Verheißungsland. Hermeneutische Bemerkungen zum Buch Deuteronomium », in M. VERVENNE et J. LUST, éd., *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans* (BETHL CXXXIII), Leuven, Peeters, 1997, p. 3-38.
- 7 Cf. Thomas RÖMER, « Isaac et Ismaël, concurrents ou cohéritiers de la promesse ? Une lecture de Genèse 16 », *ETR* 74 (1999), p. 161-172.
- 8 Cf. Gregory J. RILEY, *Un Jésus. Plusieurs Christs. Essai sur les origines plurielles de la foi chrétienne*, Genève, Labor et Fides (Essais Bibliques 31), 2002.