

SOMMAIRE¹

Sigles et abréviations.....	2
Introduction	4
Première partie : Enracinement et théologie bibliques du thème	16
Chapitre 1 : Matthieu 24.14, Marc 13.10 et la proclamation de la Bonne Nouvelle à toutes les ἔθνη.....	17
A- Contexte des deux versets et aperçu de l'histoire de l'interprétation du discours.....	18
B- Organisation de Matthieu 24.1-25.46	24
C- Interprétation du contenu et structure	29
D- Examen de Matthieu 24.14 et Marc 13.10.....	38
E- La Bonne Nouvelle à toutes les ἔθνη.....	52
F- Bilans et perspectives	71
Chapitre 2 : L'annonce de la Bonne Nouvelle aux non-Israélites dans l'AT et l'IT.....	75
A- Critères de sélection des textes dans l'AT et l'IT	76
B- Inventaire et examen des versets dans l'AT	81
C- Textes de la littérature intertestamentaire.....	166
D- Conclusion : nécessité implicite dans l'AT et l'IT	184
Chapitre 3 : L'annonce de la Bonne Nouvelle à tous les peuples non-juifs dans le NT	185
A- Inventaire des textes.....	186
B- Examen des textes.....	190
C- Bilans et perspectives	244
Deuxième partie : Nécessité dogmatique de l'annonce de la Bonne Nouvelle.....	249
Chapitre 4 : Le nombre des élus	251
A- L'idée d'un nombre des élus : le dossier biblique	252
B- Nombre des élus : quel est-il ?.....	288
C- Conclusion et perspectives.....	301
Chapitre 5 : Temps pour l'évangélisation des non-Juifs et proximité/imminence de la Parousie	303
A- Accomplissement des temps et évangélisation	304
B- Imminence et apparent retard de la Parousie	323
C- Conclusion du chapitre et perspectives	336
Chapitre 6 : Pourquoi faut-il que le corps des élus se constitue par l'évangélisation ?.....	341
A- Pourquoi un délai entre les deux Parousies ?	341
B- Liberté et élection.....	355
C- Le rapport entre le plan divin et les entreprises humaines	362
D- Conclusion	372
Conclusion de la deuxième partie.....	373
Conclusion générale	376
A- Principaux acquis sur le thème d'étude.....	376
B- Quelques pistes pour l'Eglise et la mission.....	379
Annexe : « Jérusalem, centre du monde ».....	385
Bibliographie.....	386
Table des matières.....	408

¹ Il s'agit dans un premier temps ici de faire repérer les chapitres et les grandes sections. A la fin du travail, voir la table des matières détaillée.

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

AT ; NT	Ancien Testament ; Nouveau Testament
L'IT	La littérature Inter-Testamentaire
TM	Texte Massorétique
GNT	<i>The Greek New Testament</i> , de NESTLE & ALAND, 4 ^e éd. rév., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, (1966 ¹), 918 p.
NBS	<i>La Nouvelle Bible Segond</i> , Edition d'étude, Villiers-le-Bel, Société Biblique Française, 2002, 1886 p.
SER	Bible <i>Segond Révisée</i> (dite « à la Colombe »), Nouvelle version avec notes, références, glossaire et index, Paris, Alliance Biblique Universelle, 1996, AT : 946 p., NT : 292 p.
TOB	<i>La Bible</i> , Traduction Œcuménique, Edition Intégrale, Paris/Villiers-le-Bel, Cerf/Société Biblique Française, 1998 ⁸ , 3096 p.
NIV	<i>Holy Bible</i> , New International Version, Londres/Sydney/Auckland, Hodder & Stoughton, 2000, xi-1251 p.
LXX	La Septante, texte de l'édition de Rahlfs (1935)
EBC	The Expositor's Bible Commentary
BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NICNT	The New International Commentary on the New Testament
NICOT	The New International Commentary on the Old Testament
WBC	Word Biblical Commentary
NCBC	The New Century Bible Commentary
NTC	New Testament Commentary
CJCNT	Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament
CJCAT	Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament
//	Passages parallèles
v.	verset(s)
s.	suivant (ss : suivants)

BAILLY Anatole BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, 27^e éd. rev. par L. Séchan & P. Chantraine, Paris, Hachette, 2000 (1894¹), 2230 p.

INTRODUCTION

I- Enjeux et problématique

Dans un monde parfois troublé, l'espérance chrétienne se souvient de la promesse d'un jour où « il ne se fera plus ni tort ni dommage » sur toute la « montagne sainte » du Seigneur (Es 11.9 ; 65.25 : cf. Ap 22.15). Parce que ce jour semble tarder, quelques-uns ont commencé depuis longtemps à se moquer de cette croyance chrétienne certaine (2Pi 3.4ss). Malgré cet *apparent* retard, à l'exemple des prophètes qui ont convoité les promesses et ont fait du sujet de la grâce qui nous est maintenant annoncée l'objet de leurs investigations (1Pi 1.10-12), le regard de la foi ne se lasse pas de tendre vers cette espérance glorieuse attendue par de nombreux chrétiens vivants, endormis ou martyrisés : « Jusqu'à quand, Maître saint et vrai, tardes-tu... ? » (Ap 6.11).

A la lecture des Evangiles, ce cri légitime (cf. Os 7.14) est arrêté net par une affirmation aussi forte qu'impressionnante : « Il faut d'abord » (πρῶτον δεῖ : Mc 13.10) que la bonne nouvelle soit proclamée à toutes les ἔθνη, et alors, et seulement « alors viendra la fin » (Mt 24.14). Dans ce sens, l'une des dernières paroles du Seigneur semble inviter à l'action : « Allez, faites des gens de toutes les ἔθνη des disciples... » (Mt 28.19)². Le lecteur quelque peu sensible à la question de l'évangélisation est tout particulièrement interpellé : y aurait-il un lien entre l'évangélisation et la fin du monde ? La fin serait-elle liée à l'annonce de la Bonne Nouvelle jusqu'aux extrémités de la terre ? Une certaine nécessité (δεῖ) de l'évangélisation semble ainsi soulignée. Est-ce le cas ? De quelle nécessité s'agit-il ? Est-ce une nécessité eschatologique uniquement associée au(x) dernier(s) jour(s)³ ? A-t-on affaire à une nécessité décrétive, est-ce une nécessité scripturaire ? Si la nécessité est scripturaire, l'Écriture atteste-t-elle ailleurs que l'évangélisation de toutes les ἔθνη est une nécessité pour que vienne la fin ? A cause notamment de ses enjeux eschatologiques et de ses implications dogmatiques, le thème de la *nécessité de l'annonce de la Bonne Nouvelle à toutes les ἔθνη pour que vienne la fin*

² Pour des raisons qu'on découvrira au chapitre 1, nous laissons le mot grec tel quel.

³ Cf. par ex. la proclamation de l'Évangile éternel par un sujet angélique en Ap 14.6.

nous semble capital et essentiel, et donc incontournable dans une réflexion sur la question de l'évangélisation. Nous nous proposons de nous pencher sur ce sujet dans le présent travail.

Si, comme semblent le souligner Matthieu 24.14 et Marc 13.10, l'évangélisation de toutes les ἔθνη est une condition requise pour que vienne la fin, pourquoi n'y a-t-il que peu d'études sur ce sujet ou sur ces deux versets, afin que le peuple de Dieu soit davantage instruit ? Certes, la nécessaire évangélisation pour que vienne la fin n'a pas été ignorée ; mais, le sujet n'a pas reçu toute l'attention dans les trois dernières décennies qu'il semble mériter. En effet, des études comme celle de James W. Thompson [« The Gentile Mission As an Eschatological Necessity », *Restoration Quarterly* (Nashville, Tennessee), 14/1, 1971, pp. 18-27] sont rares⁴. Dans son article, Thompson ne signale aucun autre travail avant lui qui ait mis en lumière la nécessité eschatologique d'évangéliser. Le travail mentionné le plus proche – quoi que la préoccupation soit autre, est l'ouvrage de Joachim Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations* (Naperville, Allenson Co., 1958), sur lequel nous reviendrons dans notre travail⁵. Depuis l'année de la parution de l'article de Thompson, le *Elenchus bibliographicus biblicus* de la revue *Biblica*⁶ et le *New Testament Abstracts*⁷ ne présentent aucun travail qui ait porté sur la nécessité eschatologique d'évangéliser. Il semblerait donc qu'aucune étude n'ait été publiée sur notre sujet depuis 1971. D'après les deux revues mentionnées, aucune étude n'a précisément été publiée sur Matthieu 24.14 et trois seulement l'ont été sur Marc 13.10. Il est bon de présenter ici les trois travaux qui se rapportent à ce dernier verset :

- Gerhard Dautzenberg, « Das Wort von der weltweiten Verkündigung des Evangeliums (Mk 13,10) und seine Vorgeschichte », *Stuttgarter Biblische Aufsatzbände (SBAB)*⁸, 19, 1995, pp. 240-262. Comme le montre le titre (*Studien zur Theologie der Jesustradition*)⁹ de tout le volume 19 de la revue ici en cause, l'auteur s'intéresse essentiellement à la préhistoire du texte ; il cherche à reconstituer les traditions théologiques derrière les propos de Jésus en Marc 13.10.

⁴ C'est la seule, basée sur Mc 13.10, que nous avons trouvée présentant l'annonce de la Bonne Nouvelle comme une nécessité (eschatologique).

⁵ James W. Thompson cite la version anglaise de l'original en allemand *Jesu Verheissung für die Völker* (Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1956). Dans la suite de notre travail, nous nous référerons à la traduction française de Jean Carrère (Joachim JEREMIAS, *Jésus et les païens*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1956, 70 p.).

⁶ Que nous avons consultée à la Faculté de Théologie protestante de Bruxelles pour les années 1973-2006 (2006 couvre jusqu'à 2003).

⁷ Dont nous avons consulté tous les volumes depuis 1971 à 2006.

⁸ Publié par la Katholisches Bibelwerk (Stuttgart).

⁹ Il est entièrement écrit en collaboration avec Norbert Lohfink : cf. Gerhard Dautzenberg & Norbert Lohfink, « Studien zur Theologie der Jesustradition », *SBAB*, 19, 1996, 423 p.

- Michael Bird, « Mission as an apocalyptic event: reflections on Luke 10:18 and Mark 13:10 », *The Evangelical Quarterly*, LXXVI, 2, 2004. Dans cet article, l'auteur plaide pour que la mission soit envisagée dans un contexte apocalyptique, telle Jésus la concevait en Luc 10.18. Dans cette perspective, la mission est perçue comme un « "signe" du salut et un avertissement pour le jugement »¹⁰. Pour Bird, la proclamation de l'Évangile est l'acte principal par lequel Dieu « commence à repousser le monde pour lui-même »¹¹. Ainsi, parce qu'elle a des effets sur les « réalités transcendantes et visibles », l'action missionnaire participe à la continuité de la reconquête de Dieu, dans le sens que chaque mission est une autre campagne dans le monde démoniaque¹².
- Gary D. Smith, « Mark 13.9-13; Mission in Apocalyptic, with Special Reference to Jesus's Gentile Mission in Mark », travail de dissertation soutenu en 1981 au Southern Baptist Seminary (sous la direction du professeur G. Beasley-Murray)¹³, 366 p. Cette réflexion continue le travail de nombreux spécialistes qui ont traité le sujet et reconnu pour la plupart que le thème de la mission auprès des non-Juifs est présent dans l'Évangile de Marc. L'intention de Smith est de comprendre cette mission à partir de Marc 13.9-13, texte fondateur de la mission que l'Évangéliste a placé dans un contexte de souffrances apocalyptiques. Pour ce faire, Smith a voulu éclairer l'enseignement de Jésus dans ces versets pour le comparer avec l'ensemble de la théologie marcienne. Il démontre que Marc 13 et Marc 13.9-13 reflètent bien l'enseignement de Jésus qui a laissé pour tâche à sa communauté la mission de prêcher l'Évangile à tous les peuples, juifs et non-juifs. Smith soutient que Marc a écrit son Évangile, en obéissance au commandement de 13.10, afin de presser sa communauté de continuer à prêcher l'Évangile du Royaume. Si l'étude présente la mission aux non-Juifs dans l'Évangile de Marc comme un encouragement pour hâter la parousie du Fils de l'homme¹⁴, elle ne la conçoit cependant pas comme une nécessité pour que vienne la fin.

Parmi les trois études, le travail de Dautzenberg est le plus éloigné de notre préoccupation. Les deux derniers articles s'en rapprochent davantage, en particulier le dernier. Nous poursuivrons la réflexion de Gary D. Smith plus loin. Il faut cependant dire que nos trois études ne s'intéressent pas précisément au fait que l'annonce de la Bonne Nouvelle à toutes

¹⁰ Cf. Michael BIRD, « Mission as an apocalyptic event: reflections on Luke 10:18 and Mark 13:10 », *The Evangelical Quarterly*, LXXVI, 2, 2004, p. 131.

¹¹ *Ibid.*, p. 132.

¹² *Ibid.*, p. 134.

¹³ Ce travail a été résumé dans la revue *Dissertations Abstracts International*. A: The Humanities and Social Sciences, Ann Arbor (Michigan), University Microfilms International, octobre 1981, 42/4, pp. 1689-A–1690-A.

¹⁴ Cf. *ibid.*, p. 1689-A.

les ἔθνη est une *condition requisite* pour que vienne la fin. Pourtant, nous sommes convaincus qu'une bonne compréhension de ce sujet stimulerait davantage l'action missionnaire de l'Eglise et contribuerait à faire venir la fin.

Bien entendu, nous ne sommes pas le premier à traiter la question de la nécessité de l'évangélisation pour que vienne la fin. A ce propos, il faut préciser ici l'intérêt principal de notre travail qui touche plusieurs domaines (évangélisation, mission, eschatologie, exégèse, théologie systématique, théologie biblique...). Dans ce sens, notre thème est un sujet étoilé que plusieurs auteurs ont traité par endroit ; si on considère les ramifications de notre thème, on pourrait dire que le sujet a été traité par tout le monde. Cependant, si on regarde du point de vue de la *nécessité d'évangéliser pour que vienne la fin*, ce qui est notre thème, notre sujet n'a pas été beaucoup envisagé par les auteurs. On trouve des éléments dans des commentaires et dictionnaires, mais le sujet précis n'a pas été beaucoup considéré. En même temps que le travail de James W. Thompson, signalons ici deux autres auteurs, Karl Barth et Henri Blocher, qui ont comme balisé notre thème de la nécessité de l'annonce de la Bonne Nouvelle :

- James W. Thompson. Basé sur Marc 13.10, son travail aborde la question de la nécessité de l'évangélisation. A coup sûr, il nous met sur les rails du sujet qui nous captive. L'auteur reste cependant assez descriptif : il constate la nécessité eschatologique, mais ne pousse pas la réflexion plus loin, notamment en ce qui concerne le pourquoi de la nécessité. Dans le sens de notre thème, nous reprendrons également les travaux de Thompson et nous poursuivrons la réflexion plus loin.
- Karl Barth. Dans deux des volumes de sa théologie systématique¹⁵, le théologien suisse alémanique s'intéresse particulièrement à la nécessité de l'évangélisation dont il va jusqu'à percer le mystère en abordant la question de la raison profonde qui justifie la nécessaire évangélisation. Mais, comme on le verra, le sujet est évoqué avec une certaine tension.
- Henri Blocher. Nous suivons le remarquable systématicien français qui, dans son ouvrage *Le mal et la croix*¹⁶, met bien en valeur le point qui nous est d'intérêt.

Comme on le verra, les trois réflexions que nous venons d'évoquer sont remarquables, elles serviront de base à notre travail. Il faut toutefois noter qu'aucun de ces auteurs n'a été

¹⁵ Cf. Karl Barth, *Dogmatique*, IV/1***, Genève, Labor et Fides, 1967 (1953¹ en allemand), p. 105ss ; *Dogmatique*, IV/3*, Genève, Labor et Fides, 1972 (1959¹ en allemand), p. 360ss.

¹⁶ Cf. Henri BLOCHER, *Le mal et la croix*, Méry-sur-Oise, Sator, 1990, p. 188ss.

intéressé par la recherche des bases bibliques de la curieuse *nécessité de l'annonce de la Bonne Nouvelle à toutes les ἔθνη pour que vienne la fin*. En effet, en réfléchissant sur la nécessité de l'évangélisation qui semble se dégager des textes ci-dessus, nous avons relevé, dans le sens de notre thème, quelques textes surprenants dans les deux Testaments (par ex. Es 66 ; Lc 24.46s.) et même dans la littérature intertestamentaire¹⁷. La recherche des bases bibliques pour éclairer, souligner ou expliquer la nécessité mentionnée par Marc 13.10 et Matthieu 24.14 s'est imposée à nous. L'examen des fondements bibliques et le recueillement de l'enseignement des Ecritures nous ont alors paru incontournables. De nombreuses questions liées à la nécessaire évangélisation de toutes les ἔθνη ont dès lors commencé à se poser dans notre esprit : si l'évangélisation est une nécessité (δεῖ), tout le monde (toutes les ἔθνη ?) doit-il entendre la Bonne Nouvelle et répondre ? Que signifie « toutes les ἔθνη » ? Or, on sait que malheureusement tous ne répondent pas favorablement à l'invitation évangélique ; y a-t-il un lien avec l'élection ? Si l'évangélisation de toutes les ἔθνη est nécessaire pour que vienne la fin, pourquoi doit-il en être ainsi ? Quelle raison profonde serait-elle à la base de cette condition qui est requise pour que vienne la fin ? Avec ces questions, les deux éléments de notre problématique étaient clairement dessinés ; notre thème de la nécessité de l'évangélisation devait être abordé sous deux angles, théologie biblique et théologie systématique :

- *Théologie biblique* : il nous est apparu que le travail de recherche sur les racines et la théologie bibliques du thème était d'une importance capitale pour la suite. En effet, si le thème découvert est isolé, seulement attesté par Matthieu 24.14 et Marc 13.10, alors on peut le considérer comme secondaire dans l'Écriture. Dans ce cas, il sera nécessaire de bien examiner Marc 13.10 et Matthieu 24.14 pour bien comprendre leur sens et les remettre dans une ligne scripturaire plus large et établie. L'incidence dogmatique n'est pas moins grande : si la pensée est isolée, il sera par conséquent difficile de construire une théologie systématique principalement sur ces deux versets, pour lesquels une bonne exégèse s'impose. En revanche, si le thème est attesté – la proportion, la cohérence avec les autres grands thèmes scripturaires, etc. restent des questions à déterminer – dans le reste de la Bible, il vaut mieux recueillir le témoignage de l'enseignement des Ecritures dans les autres textes et confronter leur(s) pensée(s) avec celle qui se dégage de nos deux versets. Dans ce second cas de figure – où un travail d'exégèse sur les deux versets fondateurs s'impose également, une large attestation du thème serait un bon terreau pour réfléchir d'un point de vue systématique sur le sujet. Ensuite,

¹⁷ Ci-dessous, voir le statut que nous accordons à ces écrits et à partir de quels fondements nous voulons les interroger.

il sera nécessaire de voir si la pensée qui se dégage du travail d'exégèse est différente de celle qui ressort des autres textes ou thèmes de l'Écriture. Il se peut aussi que la déclaration des deux versets soit ajustée, précisée ou accomplie par d'autres annonces scripturaires.

- *Théologie systématique.* De nombreuses questions surgissent de notre problématique : comment comprendre la nécessité de l'annonce de la Bonne Nouvelle à toutes les ἔθνη avant que vienne la fin, notamment quel est son pourquoi dogmatique ? Le siècle présent ne trouve-t-il sa raison d'être qu'à cause de l'évangélisation ? Quand le Seigneur jugera-t-il que l'évangélisation aura assez avancé ? Quand jugera-t-il que l'évangélisation est achevée, si elle peut l'être ? Si le siècle présent tire sa raison d'être de la nécessaire évangélisation, l'Évangile éternel continuera à être prêché jusqu'à la fin. Dans ce cas, le jour de la Parousie, qu'en sera-t-il du cas particulier des enfants en bas âge qui seront vivants et apparemment incapables de réponse ? En d'autres termes, quel sera le critère de fin de l'évangélisation ? Dans le fond, pourquoi faut-il évangéliser, en particulier les élus ? Quelle est la fonction de l'évangélisation pour les élus et pour les non-élus ? Faudra-t-il évangéliser jusqu'à ce qu'une certaine totalité numérique des élus soit constituée ? Quel est le lien de l'évangélisation avec la responsabilité humaine ? Quel est son rapport avec la liberté et à l'élection ?...

Comme on le voit, à partir de notre thème de la *nécessité de l'annonce de la Bonne Nouvelle à toutes les ἔθνη pour que vienne la fin*, la problématique qui nous occupera tout le long de notre travail est double : quelles sont les racines scripturaires de l'affirmation qui semble découler de Marc 13.10 et Matthieu 24.14 ? Quelle est le pourquoi dogmatique qui justifie la nécessité de l'évangélisation pour que vienne la fin ?

II- Présupposés et méthodes à la base du travail

Parce que nous allons brasser de nombreux textes bibliques, il est bon que nous considérions ici le statut de l'Écriture qui sera sous-entendu dans notre travail, de même que l'herméneutique et les méthodes de traitement que nous comptons mettre en œuvre. Par la même occasion, nous situerons la littérature intertestamentaire dont nous avons annoncé la consultation, à côté des écrits canoniques.

Par « Écriture(s) », nous entendons, à la suite de la tradition chrétienne, la Bible (AT et NT) dont nous croyons qu'elle est Parole de Dieu (« Ainsi parle le Seigneur... »), même dans les

passages où dans un récit, c'est le narrateur qui s'exprime (cf. par ex. Gn 2.24 cité en Mt 19.5)¹⁸. Nous reconnaissons avec la tradition juive et chrétienne que « ce que l'Écriture dit, Dieu le dit »¹⁹. Dans notre traitement, nous présupposons que l'Écriture, révélation de Dieu communiquée dans un langage humain aux hommes par des hommes²⁰ sous l'inspiration de l'Esprit saint, est vraie²¹, sans erreur dans ses textes originaux²². Avec les Réformateurs et contre les philosophes et théologiens d'à partir du 18^e et 19^e siècles, nous plaillons pour la fiabilité et l'autorité de l'Écriture seule. Nous reconnaissons que l'Écriture est claire (Ps 36.10 ; 119.130,105 ; 19.9 ; Es 48.16s.) et accessible (cf. Dt 30.11-14)²³, pourvu qu'on se laisse enseigner, corriger, instruire par elle (2Tm 3.16s.). Cela exige que nous nous soumettions à elle comme unique autorité ultime, absolue et normative en matière de vérité, de foi, de vie et de réflexion théologique²⁴. C'est parce que nous sommes conscient des écueils d'interprétations incorrectes de la « Parole de vérité » (2Co 6.7 ; Col 1.5 ; Ja 1.18 ; cf. Ps 119.160 ; Jn 17.17) qui doit être dispensée avec droiture (2Tm 2.15) que nous prôtons dans ce travail une soumission à Jésus-Christ et sa Parole dans l'entreprise théologique²⁵, car comme aimait à le rappeler Cornelius Van Til (1895-1987), c'est à la lumière de cette Parole que « nous voyons la lumière » (Ps 36.10).

A cause de ces considérations, notre herméneutique exclut la méthode historico-critique avec les présupposés modernistes qui lui sont ordinairement associés. En effet, celle-ci contribue, comme Troeltsch l'a lui-même indiqué, à rendre « incertain tout événement isolé » et à relativiser tout énoncé dogmatique (ex. la résurrection)²⁶. C'est à ce titre que nous prenons des distances avec la « démythologisation » et démythisation de l'Écriture voulue par Bultmann²⁷ et ses disciples, parce que le Dieu révélé dans la Bible nous semble être le Dieu de l'histoire qui opère des prodiges et miracles.

¹⁸ Cf. Eckhard J. SCHNABEL, « L'Écriture », dans *Dictionnaire de théologie biblique*, sous dir. T. Desmond Alexander & Brian S. Rosner, Cléon d'Andran, Excelsis, 2006, p. 37.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 40-43.

²¹ Cf. James I. PACKER, « Infallible Scripture and the Role of Hermeneutics », in *Scripture and Truth* (sous dir. Donald A. Carson & John D. Woodbridge), Grand Rapids, Zondervan, 1983, p. 328ss. La véracité de l'Écriture affirmée ci-dessus tient compte du caractère progressif de la révélation au cours de l'histoire : cf. Grant R. OSBORNE, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, Downers Grove, IVP, 1991, p. 11s.

²² Paul WELLS, *Dieu a parlé*, Québec, La Clairière, 1997 (1985¹ aux éd. LLB sous le titre *Quand Dieu a parlé aux hommes*), p. 17-19.

²³ Cf. Grant R. OSBORNE, *The Hermeneutical Spiral*, *op. cit.*, p. 9s.

²⁴ Cf. Francis WATSON, *Text and Truth: Redefining Biblical Theology*, Edimbourg, T&T Clark, 1997, p. vii ; Eckhard J. SCHNABEL, « L'Écriture », *op. cit.*, p. 38 ; Paul WELLS, *Dieu a parlé*, *op. cit.*, p. 13s.

²⁵ Voir G.-E. MEULEMAN, « Inspiration et interprétation » dans *Études évangéliques*, avril/juin 1958, n°2, p. 9ss,25,42.

²⁶ Paul WELLS, *Dieu a parlé*, *op. cit.*, p. 218.

²⁷ Cf. G.-E. MEULEMAN, « Inspiration et interprétation », *op. cit.*, p. 38s.

Ainsi, nous nous situons dans une approche évangélique du texte biblique qui reconnaît la pleine autorité de la Bible. Par une exégèse attentive et dans une étude sérieuse du texte sacré qui respecte le genre littéraire, la forme et le style des différentes parties²⁸, cette orientation veut laisser parler le texte biblique lui-même. Elle cherche à comprendre le sens qu'a voulu exprimer l'auteur biblique grâce à la méthode historico-grammaticale²⁹, en comptant sur le Saint-Esprit pour éclairer la raison et l'intelligence entachées de péché³⁰.

Notre approche ne veut pas gommer les difficultés d'interprétation de certains passages (cf. 2Pi 3.16 ; Hé 5.11-6.3) ; mais elle veut aborder les textes en supposant qu'ils sont cohérents, certains décrivant une même réalité sous des angles différents (ex. les quatre Evangiles). C'est en vertu de sa cohérence interne et de son unité, que nous pensons que l'Écriture doit être interprétée par elle-même selon le principe de l'*analogia fidei*, « l'analogie de la foi » (Rm 12.6) : un passage biblique doit être interprété à la lumière du reste de l'Écriture, et en accord avec les grandes vérités de la Bible et les grandes structures de la foi transmises une fois pour toutes (cf. Rm 12:6; Hé 10:10; Jud 3, 5). Donald A. Carson a montré que c'est cette cohérence de l'Écriture qui, grâce au rassemblement des données bibliques sur un sujet quelconque, rend possible l'élaboration d'une théologie systématique qui s'appuie sur l'exégèse et y renvoie, et qui s'appuie aussi et renvoie à la théologie biblique et à la théologie historique³¹.

Comme nous l'avons annoncé, à côté des 66 livres inspirés de l'AT et du NT, nous consulterons les écrits de la littérature intertestamentaire qui, comme le reconnaît la tradition évangélique, n'ont pas de valeur canonique mais informative³². En effet, les Apocryphes³³ (appelés « Deutérocannoniques » par les Catholiques)³⁴ et les découvertes de la Mer Morte nous fournissent des informations extrêmement importantes sur l'arrière-plan (société,

²⁸ Voir Grant R. OSBORNE, *The Hermeneutical Spiral*, *op. cit.*, p. 21ss, 168ss.

²⁹ Cf. James I. PACKER, « Infallible Scripture and the Role of Hermeneutics », *op. cit.*, p. 349ss.

³⁰ Notre approche est celle prônée par la série Commentaire Évangélique de la Bible (CEB) : « confiance en la véracité du texte inspiré, respect de son autorité, interprétation selon l'analogie de la foi (qui n'exclut nullement la prise en compte de l'humanité des auteurs et la diversité de leurs témoignages) ». Cf. par exemple, dans la série CEB, François BASSIN, *Les épîtres de Paul aux Thessaloniens*, Vaux sur seine, Edifac, 1991, p. 5.

³¹ Donald A. CARSON, « Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology » in *Scripture and Truth* (sous dir. Donald A. Carson & John D. Woodbridge), Grand Rapids, Zondervan, 1983, p. 91s.

³² Cf. par ex. James H. CHARLESWORTH (éd.) et al., *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1 : Apocalyptic Literature & Testaments, Londres, Darton Longman & Todd, 1983, p. xxiv.

³³ C'est ainsi que Jérôme les a qualifiés : Henri BLOCHER, « Utiles ou nocifs ? Les "Apocryphes" et la théologie évangélique », *Théologie Évangélique*, 3/3, 2004, p. 254.

³⁴ Cf. Roger T. BECKWITH (« Le canon de l'Écriture », dans *Dictionnaire de théologie biblique*, *op. cit.*) qui signale que l'usage *Deutérocannoniques* « est contraire à l'enseignement officiel du concile de Trente » (p. 36).

culture, histoire, spiritualité) et le contexte du « judaïsme pré-chrétien »³⁵. De ce point de vue, ces écrits apparaissent comme un pont historique³⁶ entre les deux Testaments canoniques³⁷, période pendant laquelle les Israélites ont continué à vivre. Parce que le NT même le fait (ex. Jude 14 fait appel à *1Hénoch* 1.9 dans sa version grecque), nous aborderons avec un préjugé favorable ces documents qui ne peuvent pas être ignorés dans un travail surtout académique. Comme nous le verrons en effet, nous estimons que cette littérature peut véritablement enrichir notre compréhension des Ecritures. Cependant, nous voulons aussi consulter ces écrits avec prudence, sachant que certains écrits intertestamentaires développent des idéologies qui s'éloignent de la pensée biblique³⁸, affirmation qui suppose que c'est l'Écriture canonique qui nous permet de juger de la valeur des écrits intertestamentaires. Le pont historique que la littérature intertestamentaire, faillible³⁹, fait entre l'AT et le NT nous sera utile pour suivre l'évolution au cours du temps de certains éléments de notre thème.

Ces présupposés à la base du travail étant mentionnés, il faut encore que nous indiquions la manière dont nous comptons traiter les textes bibliques. En effet, particulièrement pour ce qui concerne le travail de recherche sur les racines et la théologie bibliques du thème, une question d'importance se posera à nous : si une exégèse attentive de Matthieu 24.14 et Marc 13.10 s'imposera et sera nécessaire pour la suite du travail, faudra-t-il procéder de la même manière pour tous les autres passages importants soulignant notre thème ? A cause du grand nombre de passages que nous avons découverts dans les Testaments et la littérature intertestamentaire⁴⁰, l'option d'une exégèse à fond de chacun des versets aurait rendu démesurément long le présent travail. En conséquence, nous nous excusons dès ici du fait que nous ne ferons pas une étude exégétique détaillée et complète des versets, comme une thèse d'un autre genre scientifique s'y consacrerait. Pour chacun des versets, nous choisirons l'option d'un recours à trois ou quatre traitements scientifiques sérieux et reconnus. En toute honnêteté, disons ici qu'étant évangélique de tendance baptiste, naturellement, nous aurons d'abord recours aux travaux dont les auteurs partagent les présupposés qui nous paraissent les plus sains, mais nous ne nous priverons pas de l'aide des

³⁵ Henri BLOCHER, « Utiles ou nocifs ?... », *op. cit.*, p. 266.

³⁶ *Ibid.*, p. 267.

³⁷ Comme nous le verrons, la littérature intertestamentaire « ne se situe pas "entre" l'AT et le NT », mais empiète sur les deux ères : Claude TASSIN, « Intertestament », *Dictionnaire critique de théologie*, sous dir. Jean-Yves Lacoste, Paris, PUF, 1998, p. 580.

³⁸ Ex. le foie de poisson à faire fumer pour chasser les démons en Tobit (6.16ss ; 8.2) ; les préjugés ethniques et racistes de Siracide (50.25s.) ; la prière et les sacrifices aux morts en 2Maccabées (12.42,45). On se souvient de ce que ces éléments ont conduit John Lightfoot à parler en 1643 de « misérables Apocryphes » : Henri BLOCHER, « Utiles ou nocifs ?... », *op. cit.*, p. 265.

³⁹ *Ibid.*, p. 270.

⁴⁰ Signalons que nous sommes parti au « recensement des textes », sans savoir quel serait le résultat de la quête.

travaux « critiques » susceptibles de nous aider à bien cerner la vérité des textes bibliques⁴¹. Ainsi, pour chaque point, nous interrogerons deux ou trois auteurs de ligne orthodoxe et au moins un auteur qui n'appartient pas à cette ligne. A cause de l'effet cumulatif du grand nombre des versets envisagés et malgré la rapidité de leur traitement, nous estimons que les conclusions générales seront suffisamment assurées et suffiront pour éclairer nettement notre thème d'étude. Il faut donc dire que l'accent principal de notre traitement sera celui d'une *théologie biblique* plutôt que celui d'une analyse exégétique fine. Cependant, selon que certains textes sont souvent âprement discutés (ex. Mt 1.11) et/ou de sens pas évident (2Th 2 ; 1Tm 2.6 par ex.), nous leur consacrerons un examen plus substantiel.

Pour ce qui est de la méthode, notre traitement tiendra compte des rapports (de différence mais de continuité) entre les Testaments. Nous évoquerons parfois un texte vétérotestamentaire pour une meilleure compréhension d'un texte du Nouveau Testament. Dans le but de bien cerner la pensée des auteurs bibliques, nous aurons systématiquement recours aux originaux hébraïque et grec, en particulier lorsqu'il s'agira de chercher le sens d'un mot clé ou dans le cas de versets discutés. La manière dont les autres versions (en particulier celle des Septante) ont compris les textes sera instructive à ce propos. Nous n'ignorerons pas les questions de critique textuelle, en particulier pour les passages importants ou controversés. Dans le traitement, notre méthode sera de nous poser autant de questions que nécessaire ; nous ne voulons pas nous satisfaire de ce qui est établi.

En ce qui concerne la théologie biblique, son importance dans notre travail se justifie par le fait que nous plaidons en faveur du fait que toute construction systématique doit découler de la théologie biblique d'où la dogmatique doit trouver son enracinement⁴². Il nous semble également juste que la théologie biblique tienne compte des particularités propres à chaque auteur. C'est pour cette raison que dans le traitement des versets bibliques liés à notre thème, à la fin de chaque livre ou ensemble, nous synthétiserons les données dans des tableaux en vue d'évaluer les particularités de chaque auteur ou Testament. De cette manière, nous nous rendrons mieux compte de la manière dont notre thème a été considéré par les auteurs bibliques. A cause du grand nombre de versets, nous aurons recours à des annotations schématiques qui rendent rapidement compte des divers éléments de notre thème.

⁴¹ En cela, nous nous écartons de certains théologiens critiques qui « considèrent la Bible comme une collection de textes historiques divers » contenant des informations et représentant « des positions théologiques contradictoires » : cf. Eckhard J. SCHNABEL, « L'Écriture », *op. cit.*, p. 39.

⁴² Nous suivons l'approche mentionnée par Brian S. ROSNER, « La théologie biblique » dans *Dictionnaire de théologie biblique*, sous dir. T. Desmond Alexander & Brian S. Rosner, Cléon d'Andran, Excelsis, 2006, p. 3.

Signalons encore ici que pour notre travail, parmi les nombreuses versions dont nous disposons aujourd'hui, nous avons fait des choix : sauf indication contraire, les citations bibliques seront tirées de *La Nouvelle Bible Segond*⁴³ dont nous adoptons les abréviations des livres bibliques. Pour les textes grec et hébreu, nous nous sommes servi du CD Rom « ΑΩ, Ⲑⲓ » , *BibleWorks™ Windows™* Version 4.00.95⁴⁴. Cela correspond, pour l'hébreu à la 4^e édition corrigée (1990, 1966¹) de la BHS de K. Elliger et W. Rudolph (Deutsche Bibelgesellschaft) ; pour la LXX, à l'édition de Rahlfs (1935) ; et pour le grec du Nouveau Testament, à *The Greek New Testament* (GNT), 4^e édition révisée, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, (1966¹). Dorénavant, en parlant de BHS, LXX ou GNT, c'est respectivement à ces textes que nous renvoyons.

III- Organisation du travail

Comment allons-nous procéder ? D'après les considérations qui précèdent, les deux éléments de notre problématique, liés mais distincts quand même, ont imposé une division bipartite – biblique et systématique – à notre travail. Nous avons composé chacune des parties de trois chapitres. Nous commencerons naturellement par la recherche et la théologie bibliques sur la nécessité de l'évangélisation de toutes les ἔθνη pour que vienne la fin. En effet, avons-nous montré, avant de bâtir en réfléchissant sur quoi que ce soit, il faut garantir la solidité des fondements et saisir l'enseignement du thème.

Dans cette optique, nous commencerons notre première partie par l'examen des versets phares (Mt 24.14 et Mc 13.10) pour comprendre de manière adéquate la pensée des évangélistes, ceci afin de nous assurer que nous ne nous méprenons pas sur le sens qui semble s'en dégager, à savoir que l'évangélisation de toutes les ἔθνη est une condition requise pour que vienne la fin⁴⁵. Dans ce premier chapitre, une question clé sera la recherche de la signification des expressions « évangélisation », « toutes les ἔθνη » ainsi que ce qu'il est entendu par « fin ». De la sorte, à partir de nos deux versets, découleront des critères pour la sélection ultérieure des versets.

⁴³ *La Nouvelle Bible Segond*, Edition d'étude, Villiers-le-Bel, Société Biblique Française, 2002, 1886 p.

⁴⁴ Références complètes : « ΑΩ, Ⲑⲓ » , *BibleWorks™ Windows™* Version 4.00.95 ; Hermeneutika™ Computer Bible Re-search Software™ ; Big Fork, MT 59911-2200 USA ; © 1995 Michael S. Bushell.

⁴⁵ Notre titre, quelque peu repris ici, n'implique en toute rigueur pas que la fin suivra *immédiatement* l'évangélisation de tous les peuples non-juifs. Comme nous le verrons plus loin, l'évangélisation est la condition nécessaire qui va déclencher la brève succession d'événements menant à la fin proprement dite.

Après ceci et à partir des critères de sélection définis, nous étendrons la recherche des bases de notre thème d'étude à tout le reste de l'Écriture et dans la littérature intertestamentaire. Nous chercherons à étudier les racines et l'enseignement de notre thème d'abord dans l'AT et l'IT (chapitre 2) pour fermer la boucle sur le Nouveau Testament (chapitre 3), ce qui nous permettra de suivre l'évolution de notre thème au cours du temps. Nous clôturerons le dernier chapitre de cette partie par la totalité des ἔθνη à évangéliser (Jn 10 & Rm 11) ainsi que son rapport au salut d'Israël (Ga 3.13s.), ce qui annoncera la seconde partie.

C'est après ce travail de théologie biblique décisif, instructif et éclairant sur la nécessité de l'annonce de la Bonne Nouvelle à toutes les ἔθνη avant la fin, que, dans une seconde partie et avec une orientation beaucoup plus systématique, nous réfléchirons sur le pourquoi de la nécessité de l'évangélisation. Comme on le verra, nous mettrons tout d'abord en valeur la conception du plan de Dieu pour le salut de ses élus depuis l'éternité, avant de réfléchir dans un second temps sur la réalisation, par l'évangélisation, de ce plan dans l'histoire humaine. Les questions étant nombreuses, la matière franchement intéressante, il nous faudra nous limiter uniquement à ce qui se rapporte à la nécessité de l'annonce de la Bonne Nouvelle, en particulier à toutes les ἔθνη, avant la fin. Ainsi, nous examinerons tour à tour la question du nombre des élus (ch. 4), la notion du temps pour l'évangélisation et l'imminence de la Parousie (ch. 5) et enfin, la raison dogmatique de la nécessité de la constitution du corps des élus par l'évangélisation (ch. 6).

Il nous reste maintenant à prier le Seigneur pour que le présent travail aide à une meilleure compréhension de son plan et stimule davantage le zèle missionnaire de l'Église pour l'accomplissement, par l'évangélisation, du projet en faveur des élus que Dieu désire réaliser lui-même, mais avec et par les hommes. En effet, la fin semble y être suspendue !

Première partie : Enracinement et théologie bibliques du thème

La première partie, consacrée comme indiqué à l'enracinement et à la théologie bibliques de notre thème, comprendra, comme la seconde, trois chapitres.

Il nous faudra d'abord examiner, dans leurs contextes, les deux versets étonnants des Evangiles (Mc 13.10 et Mt 24.14) qui nous ont fortement stimulé, afin de ne pas nous méprendre sur leur sens. D'emblée, nous serons amenés à découvrir le thème de notre étude. L'importance du mot ἔθνη pour la suite de notre étude justifie que nous enquêtions à son sujet au-delà des deux versets cités.

Par la suite, nous engagerons notre travail de recherche biblique dans l'Ancien Testament et la littérature intertestamentaire (chapitre 2), puis dans le Nouveau Testament (chapitre 3).

Cette première partie de notre travail permettra de mettre en valeur les fondements de notre thème et par le même biais, en enrichira notre compréhension. A l'examen des nombreux versets, plusieurs sujets dont nous tirerons profit dans notre seconde partie seront mis en lumière : le rapport entre Israël et les ἔθνη ; Sion, Mère des croyants ; la Nouvelle Jérusalem ; le processus d'ouverture du salut aux Païens⁴⁶ ; les prédictions de conversion concernant de nombreux peuples du monde (Afrique : Soudan, Egypte, etc. ; les Îles ; l'Assyrie, etc.) ; l'élément déclenchant le réveil des peuples et leur sensibilisation à l'Esprit de Dieu, et bien sûr la mission.

⁴⁶ Signalons dès ici que nous écrivons païens et non-juifs avec majuscule (Païens, non-Juifs) lorsqu'il s'agit du nom, des personnes, d'un ensemble, par opposition aux Juifs. On comprendra davantage cette convention d'écriture avec notre enquête sur le mot ἔθνος dans le NT (cf. pp. 56ss). Cependant, tous les auteurs que nous citerons n'adoptent pas cette convention. Nous respecterons bien sûr leur choix.

CHAPITRE 1 : Matthieu 24.14, Marc 13.10 et la proclamation de la Bonne Nouvelle à toutes les ἔθνη

Comme nous l'avons signalé, en parcourant le Nouveau Testament, le lecteur quelque peu interpellé par la question de l'évangélisation est tout particulièrement surpris par deux textes dont la formulation ne se rencontre nulle part ailleurs dans les Synoptiques et l'Évangile de Jean⁴⁷ :

- Matthieu 24.14 : « Cette bonne nouvelle du Règne sera proclamée par toute la terre habitée ; ce sera un témoignage pour toutes les ἔθνη. Alors viendra la fin » (NBS)⁴⁸ ;
- et Marc 13.10 : « Il faut d'abord que la Bonne Nouvelle soit proclamée à toutes les ἔθνη » (NBS).

La force et la dimension de ces deux affirmations suscitent quelques questions : Que veulent dire les évangélistes ? Qu'entend Matthieu par « toute la terre habitée » (οἰκουμένη) ? Lorsqu'il précise de manière surprenante « Alors viendra la fin », de quelle fin parle-t-il⁴⁹ ? Est-ce la fin d'un certain âge, la parousie finale ? Comment les générations passées ont-elles compris cette clause ? Par la prédication de la Bonne Nouvelle à toutes les ἔθνη, que vise le mot ἔθνη⁵⁰ ?...

Il nous faut considérer toutes ces questions afin d'avoir une bonne perception de la pensée de nos deux versets ; ce qui ne peut se faire sans la prise en compte de l'ensemble du passage dans lequel nos deux versets se situent. Ceci nous conduira aussi à définir les termes clés de notre étude : évangélisation, ἔθνη, fin.

Dans notre développement, la considération du contexte de nos deux versets nous amènera à voir un aspect de l'histoire de l'interprétation des deux apocalypses synoptiques desquelles

⁴⁷ Craig C. BROYLES, « Gospel (Good News) », dans *Dictionary of Jesus and the Gospels*, sous dir. J. B. Green, Scot McKnight et I. H. Marshall, Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press, 1992, p. 285 le fait bien remarquer.

Dès ici, signalons la convention que nous avons adoptée dans les notes de bas de page : un nom d'auteur en majuscule, signifie que nous avons consulté l'ouvrage en question ; il figure donc en bibliographie. Dans le cas contraire, le nom est en minuscule : l'information nous vient d'un autre auteur alors cité.

⁴⁸ Jusqu'à ce que notre enquête précise plus loin le sens de ἔθνη (dans ce chapitre, voir p. 59ss), nous rendons tel quel le mot grec (la NBS traduit ici par « nations »).

⁴⁹ Le thème de « la fin » est davantage développé dans le discours apocalyptique de Matthieu (24.3,6,13,14ss ; 25.31ss) que dans celui de Marc (13.7,13ss).

⁵⁰ Il est aussi utilisé ailleurs par les évangélistes et à maintes reprises par les auteurs du NT (162 fois en tout).

nos deux versets sont tirés (A). En vue d'un examen adéquat de la pensée des évangélistes dans ces versets (D), il nous faudra bien scruter le contexte (Mt 24-25 notamment), afin de bien cerner l'affirmation qui nous intéresse. Pour cela, nous considérerons l'organisation du passage (B), sa structure et donc son interprétation (C). Puis, nous chercherons à bien comprendre la proclamation de la Bonne Nouvelle que les disciples sont invités à porter à toutes les ἔθνη, ce qui passera par une enquête chez les évangélistes et dans le NT pour déterminer le sens du mot grec employé (E). Les conclusions des différentes études nous aideront à bien percevoir les implications dogmatiques de notre sujet et nous permettront de tracer des perspectives claires pour la suite de notre travail (F).

Comme on le voit, ce chapitre est déterminant ; c'est pourquoi il nous faudra avancer sûrement. Commençons donc par considérer le contexte des deux versets et l'histoire de l'interprétation des passages où ils se situent.

A- Contexte des deux versets et aperçu de l'histoire de l'interprétation du discours

Nos deux versets se trouvent dans un ensemble sur lequel de nombreux théologiens et chrétiens ont réfléchi. En les resituant, nous pourrions mieux mesurer la portée et les enjeux des débats autour de Matthieu 24s. et Marc 13.

I- Contexte

Marc et Matthieu ouvrent le rideau de leurs chapitres avec Jésus et ses disciples sortis du temple. Et Jésus s'en allait... Plusieurs disciples (Mt ; Mc : « un de ses disciples ») sont émerveillés par la beauté du temple et la font remarquer au Maître (Mt 24.1). C'est alors que Jésus annonce la surprise : du bel édifice, « il ne restera pas pierre sur pierre qui ne soit renversée » (v.2). Une fois le Maître assis sur le mont des Oliviers, les disciples demandent : « Dis-nous, quand cela arrivera-t-il ? Quel sera le signe de ton avènement et de la fin du monde ? » (Mt 24.3 ; cf. Mc 13.4). Jésus répond alors,

- en commençant par mettre en garde les disciples : Βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ (Mt 24.4 ; Mc 13.5) ;
- plusieurs faux christes viendront et séduiront un grand nombre (Mt 24.5 ; Mc 13.6) ;
- il y aura des guerres, des famines et des tremblements de terre (Mt 24.6s. ; Mc 13.7s.) ;
- des temps difficiles surviendront sur les disciples ; ils seront haïs, persécutés et traînés aux tribunaux en vue du témoignage à rendre pour Jésus et le mal s'accroîtra (Mt 24.9-13 ; Mc 13.9,11-13) ;
- la Bonne Nouvelle sera prêchée à toutes les ἔθνη (Mt 24.14 ; Mc 13.10) ;
- l'abomination de la désolation établie dans le lieu saint annoncera une période de grande persécution ; ce qui sera pour les chrétiens un signal pour prendre la fuite (Mt 24.15-22 ; Mc 13.14-20) ;
- de faux christes s'élèveront en divers lieux, prétendant de manière mensongère être le Christ (Mt 24.23-28 ; Mc 13.21-23) ;
- après cette grande tribulation, le soleil, la lune et les étoiles perdront de leur clarté et il y aura des manifestations dans le ciel (Mt 24.29 ; Mc 13.24s.) ;
- puis paraîtra dans le ciel le (« signe, puis le » : Mt) Fils de l'homme qui enverra ses anges pour le grand rassemblement des élus (Mt 24.30s. ; Mc 13.26s.) ;
- ensuite, le Seigneur assure que cette génération ne passera point avant que ces choses ne soient arrivées (Mt 24.34s. ; Mc 13.30s.).
- Cependant, pour le jour et l'heure, dit le Seigneur, personne ne les connaît, ni les anges, ni le Fils, mais le Père seul (Mt 24.36 ; Mc 13.32).
- Enfin, par des enseignements et paraboles, Jésus convie une nouvelle fois ses disciples à prendre garde, à agir de manière conséquente, à veiller et à prier (Mt 24.37-25.46 ; Mc 13.33-37).

Cette restitution du contexte de nos deux versets donne quelques lumières de réponses aux questions précédentes. D'autres interrogations surviennent, notamment au sujet de la portée générale du discours sur le mont des Oliviers : le souci principal de Jésus est-il de donner un enseignement sur la fin des temps ou est-ce l'intention première d'avertir et encourager les disciples et les chrétiens ? Lorsqu'en Marc 13.4, les disciples interrogent leur Maître au sujet de toutes les choses (ταῦτα ...πάντα) devant s'accomplir, visent-ils seulement la destruction du Temple mentionnée au v.2 ou aussi la parousie du Seigneur et « la fin du monde » comme pourrait le suggérer le parallèle en Matthieu 24.3 ?

On se rend compte que Matthieu 24 et Marc 13 sont des chapitres d'une importance capitale pour les chrétiens, mais aussi d'une grande difficulté pour les théologiens du NT, tant nombreuses sont les questions qu'ils ont soulevées et continuent de soulever¹. Avant notre propre examen, nous aimerons faire ressentir la portée et les enjeux des débats au sujet de nos deux apocalypses synoptiques.

II- Aperçu de l'histoire de l'interprétation de Matthieu 24 et Marc 13

Dans l'interprétation de Matthieu 24 et Marc 13, ταῦτα ...πάντα (Mc 13.30 ; Mt 24.34) est une articulation importante, avec l'an 70 ap. J.-C. qui joue un rôle majeur. Nous choisissons de rendre compte des débats dans l'histoire sur ce point².

Outre ceux qui nient que la seconde venue de Jésus soit présente en Matthieu 24 et Marc 13 ou qui remettent en cause le fait que l'enseignement remonte à Jésus³, l'interprétation de nos textes emprunte trois grandes directions.

1- Les événements décrits ne visent que 70 ap. J.-C.

Pour certains théologiens (R.T. France, Etienne Trocmé, etc.), les événements décrits en Matthieu 24 et Marc 13 se limitent à la destruction de Jérusalem en 70 ap. J.-C. Cette position reste quelque peu minoritaire ; nous y reviendrons plus loin.

¹ Voici quelques autres questions auxquelles les théologiens ont réfléchi et sur lesquelles nous reviendrons :

- Que vise « l'abomination de la désolation » de Mc 13.14 qui semble tirée du livre de Daniel (9.27 ; 11.31 ; 12.11) ; que vise cette expression dans le contexte de Marc, notamment l'emploi du nom neutre τὸ βδέλυμα avec le participe masculin ἐστηκότα : l'abomination est-elle une personne ?

- Doit-on considérer littéralement les perturbations dans le ciel des v.24 et 25, ou doit-on y voir une métaphore tirée de l'AT et utilisée pour décrire des événements politiques ou terrestres ?

- La venue du Fils de l'homme sur les nuées des v.26 et 27 vise-t-elle la seconde venue de Christ ou faut-il la comprendre d'une autre manière (par ex. y voir la chute de Jérusalem) ?

- De quel jour ou de quelle heure inconnus parlent le v.32 ? Est-ce un jour dans « cette génération » (v.30) ou un autre jour ?

Toutes ces questions sont amplement considérées par David WENHAM, « Recent Study of Mark 13: Part 1 », *TSF Bulletin*, n°71, 1975, p. 6ss, et aussi dans « Recent Study of Mark 13: Part 2 », *TSF Bulletin*, n°72, 1975, pp. 1-9.

² D'autres éléments de l'histoire de l'interprétation seront abordés dans la suite de notre travail.

³ Les adeptes sont nombreux du côté des théologiens critiques. Voir par ex. la reconstruction de l'histoire des traditions derrière Mc 13 (dont Da 7-9, 11 serait le noyau midrashique) de Hartman que David WENHAM (« Recent Study of Mark 13: Part 1 », *op. cit.*, p. 11) trouve assez spéculative.

2- Les faits vont au-delà de 70

Cependant, de nombreux autres théologiens (Lenski, Hugh Anderson, Cranfield, Gundry, Wessel, Légasse, etc.) trouvent que les ταῦτα ... πάντα devant s'accomplir vont au-delà de la destruction de Jérusalem.

En fait, cette ligne est traditionnelle, mais elle peut souvent subir quelques altérations comme chez G. R. Beasley-Murray, corrigé plus tard par A. L. Moore.

a- G. R. Beasley-Murray et Marc 13.30

i- Avant Beasley-Murray

Avant Beasley-Murray, deux penseurs critiques ont marqué par leurs idées : David F. Strauss et Timothée Colani. Il nous faut commencer par les considérer.

Avec son livre *Das Leben Jesu* publié entre 1835-1836, David F. Strauss a causé un séisme qui a ébranlé les fondements de la foi de l'Eglise ; les ondes de ce choc se font ressentir jusqu'à nos jours⁴. Son idée principale selon laquelle Jésus s'est trompé au sujet de la date imminente de la parousie⁵ a suscité des réactions diverses⁶. Contre cette pensée, les théologiens ont expliqué que Jésus a pu penser à trois types de parousies (spirituelle peu de temps après sa mort ; une révélation historique de sa souveraineté après sa mort ; et une parousie littérale) que l'Eglise primitive a confondues par la suite.

Dans le sens de Strauss, Timothée Colani (1864) soutient que l'enseignement essentiel de Jésus est fort différent de ce que relate Marc 13. Pour lui, Jésus n'aurait pas proclamé un royaume eschatologique et n'aurait pas promis qu'il reviendrait. Colani pense alors que la petite apocalypse de Marc (13.5-31) est une interpolation reflétant la pensée des premiers chrétiens juifs ; elle aurait été rédigée dans un temps de persécution, peu avant la destruction de Jérusalem en 70 ap. J.-C. Pour Colani, la réponse de Jésus à la question des disciples au sujet de la destruction du Temple doit être recherchée aux v.32ss où Jésus avoue qu'il ne connaît ni le jour, ni l'heure⁷.

Dans une certaine mesure, comme on va le voir, G. R. Beasley-Murray accrédi-tera les vues de Strauss et Colani.

⁴ Cf. George R. BEASLEY-MURRAY, *Jesus and the Future. An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark 13, with Special Reference to the Little Apocalypse Theory*, Londres, Macmillan, 1954, p. 2.

⁵ Cf. George R. BEASLEY-MURRAY, *Jesus and the Future, op. cit.*, p. 3ss.

⁶ *Ibid.*, p. 5ss.

⁷ *Ibid.*, p. 14ss.

ii- Beasley-Murray

Parmi les nombreuses études qui ont paru sur Marc 13, lorsqu'il examine celles produites jusqu'en 1954, George R. Beasley-Murray trouve manifeste que la destruction de Jérusalem et la fin du monde sont mentionnées en Marc 13. Cependant, Beasley-Murray, par ailleurs respectueux du texte biblique, ne voit pas comment concilier ces deux réalités avec Marc 13.30.

Dans son examen, Beasley-Murray trouve, contre D. F. Strauss, qu'on ne peut pas comprendre γενεά du v.30 autrement que *génération*⁸. Par conséquent, il estime que ταῦτα πάντα du v.30 inclut pour la génération désignée les événements décrits en 24-27, y compris la venue du Fils de l'homme.

Si Jésus affirme que tout ce qu'il a dit s'accomplira pendant cette génération, c'est qu'il attendait une fin proche. La conclusion inéluctable est qu'il s'est trompé, erreur que Beasley-Murray impute à l'humanité limitée de Jésus. Il propose de minimiser cette erreur humaine, arguant qu'elle n'affecte pas la divinité du Christ. Que Jésus ait été dans l'erreur au sujet du moment précis de la parousie ne le discrédite pas, car dit Beasley-Murray, Jésus n'était pas omniscient (ce qu'il admet clairement au v.32). De ce fait, la vérité et l'autorité divine des enseignements de Jésus ne sont pas affectées par son erreur humaine. Ce point ne devrait pas autoriser les chrétiens à remettre en cause la divinité de Jésus⁹.

Les faits mis en évidence par Beasley-Murray et ces prédécesseurs donnent à réfléchir. Il est vrai que 20 siècles plus tard, le Fils de l'Homme n'est toujours pas revenu¹⁰. Celui qui est adoré comme Fils de Dieu, se serait-il trompé sur un tel sujet ? Cela n'affecte-t-il pas la proclamation chrétienne et la portée de l'Évangile pour aujourd'hui ?

Est-ce vraiment possible qu'une telle erreur de Jésus n'ait aucune implication sur la foi des chrétiens ? A. L. Moore ne le croit pas¹¹.

⁸ Dans son sens le plus courant (passif), le mot γενεά signifie *ce qui est engendré*, d'où *génération*, *âge* ou *période* (avec idée de durée et de succession) ou *genre*, *espèce* (avec idée de quantité) : cf. Anatole BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, 27^e éd. rév. par L. Séchan & P. Chantraine, Paris, Hachette, 2000 (1894¹), p. 394s.

⁹ Cf. George R. BEASLEY-MURRAY, *Jesus and the Future*, *op. cit.*, p. 185s.

¹⁰ Quelque soient les tentatives d'explications, ce fait doit être pris en compte et mérite profonde réflexion.

¹¹ Cf. David WENHAM (« Recent Study of Mark 13: Part 1 », *TSF Bulletin*, n°71, 1975, p. 9) qui trouve en plus que l'interprétation de Beasley-Murray pour Marc 13.30 n'est ni la seule, ni même la meilleure exégèse possible du passage.

b- A. L. Moore

A. L. Moore ne trouve pas juste de réduire l'erreur au sujet du délai de la parousie à une simple erreur humaine peu importante. En effet, fait-il remarquer, Marc 13.30 (tout comme Mc 9.1, Mt 10.23 et 24.34) est introduit par le solennel « en vérité, je vous le dis », ce qui n'autorise à mettre de côté aucun des enseignements de Jésus¹².

Moore rejette l'interprétation de Beasley-Murray selon laquelle ταῦτα πάντα du v.30 comprend la venue du Fils de l'homme dans cette génération. Parce qu'au v.29 ταῦτα se rapporte aux signes de la fin et non à la fin elle-même, Moore estime qu'il n'y a aucune raison pour qu'au verset suivant il ait un sens différent. Dans un même contexte, sans indications textuelles nettes, le même sens doit être donné au même mot. En effet, si les v.30 et 32 se référaient à la fin devant survenir pendant la génération désignée, Jésus se renierait purement et simplement en affirmant au v.32 qu'il ignore l'heure et le jour exacts.

D'après Moore donc, il n'est pas nécessaire d'imaginer une quelconque erreur du Maître ; les affirmations de ce dernier peuvent rester pour les disciples dignes de foi. Cependant, l'interrogation au sujet du délai de la parousie demeure. Son importance justifie que nous y consacrons une étude plus fouillée¹³.

3- La ligne d'interprétation dispensationaliste

Signalons simplement cette troisième ligne d'interprétation, dispensationaliste, qui considère ταῦτα πάντα comme renvoyant à l'avenir. Les partisans croient voir dans les textes une parousie du Seigneur en deux temps¹⁴ :

- un premier temps avant tous les signes annoncés où l'Eglise est enlevée (« l'enlèvement ») et pouvant survenir à tout moment ;
- un deuxième temps où la seconde parousie interviendra pour clore l'histoire humaine, après l'accomplissement de tous les signes.

Cette ligne est bien entendu défendue par Darby, Walvoord, Ryrie, Scofield, et aussi par les partisans du dispensationalisme dit « progressif » (Darrell L. Bock, Robert L. Saucy, etc.) qui

¹² A. L. MOORE, *The Parousia in the New Testament*, Leyde, Brill, 1966, p. 98-100. MOORE combat aussi l'idée largement répandue selon laquelle l'Eglise primitive attendait la parousie comme devant arriver très bientôt (p. 160ss).

¹³ Plus loin, voir p. 304ss.

¹⁴ Les dispensationalistes sont pratiquement les seuls à voir deux parousies dans les textes bibliques : cf. par ex. Donald A. CARSON, *Matthew*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, Vol 8, Michigan, Zondervan, 1984, p. 490.

du reste maintiennent les bases fondamentales de la pensée dispensationaliste. Nous reparlerons de cette ligne d'interprétation dans les chapitres suivants.

Cet aperçu nous prévient que nos deux affirmations sont situées dans un passage difficile. Il convient alors de scruter le passage en question, en considérant la manière dont le discours y est organisé. Comme base de travail pour les deux grandes sections¹⁵ suivantes, nous choisissons le discours de Matthieu (Mt 24-25), plus explicite.

B- Organisation de Matthieu 24.1-25.46

Dans son cinquième et « dernier des grands "discours" »¹ qui couvre les chapitres 23 à 25 de l'Évangile de Matthieu, après avoir publiquement censuré les scribes et les pharisiens (23.1-36) et pleuré sur Jérusalem (v.37-39), Jésus parle à ses disciples des événements futurs. Ce grand « discours "apocalyptique" », aussi appelé « discours des Oliviers » (Mt 24-25)² nous intéresse particulièrement car Matthieu 24.14 y est situé. En cherchant à déceler l'organisation de ce passage, nous ferons un pas dans la recherche de sa structure.

¹⁵ Nous utilisons la division chapitre/grande section/section/sous-section/paragraphe.

¹ L'expression est de Richard T. FRANCE, *L'Évangile de Matthieu*, tome 2, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2000, p. 145. Il est devenu classique de discerner avec B. W. Bacon (1930) et D. W. Gooding (1978) dans chaque livre une partie narrative qui prépare un discours de Jésus, clôturé chaque fois par la formule de conclusion et de transition caractéristiques « Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς » (7.28 ; 11.1 ; 13.53 ; 19.1 ; 26.1). La formule Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς... (4.17 ; 16.21) remarquée par N.B. Stonehouse et exploitée par J.D. Kingsbury, même si elle montre un tournant important dans la vie de Jésus, s'avère insuffisante pour traduire une structure du livre. En effet, la 3^e et dernière partie qu'elle délimiterait (16.21-28.20) serait composée d'une gamme de sujets trop divers : cf. Richard T. FRANCE, *L'Évangile de Matthieu*, tome 1, Cergy-Pontoise/Fontenay-sous-Bois, Sator/Farel, 1987, pp. 43-46. Voir aussi F. NEIRYNCK, « La rédaction matthéenne et la structure du premier Évangile » in *De Jésus aux Évangiles*. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques (sous dir. Ignace De La Potterie), Gembloux (Belgique), éd. J. Duculot, 1967, p. 52. Cf. aussi Robert Horton GUNDRY, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1982, p. 10.

² Par ces deux désignations, on fait aussi bien allusion au lieu où l'enseignement fut donné qu'aux associations apocalyptiques avec le mont des Oliviers de Za 14.4 : Donald A. HAGNER, *Matthew 14-28*, WBC, vol. 33B, Dallas, Texas, Word Books Publishers, 1995, p. 683.

I- La question des disciples

La question des disciples dont l'expression est assez proche chez Marc (13.4) et Luc (21.7)³ réclame notre attention, car c'est elle qui précise le thème du discours. La version de Matthieu que nous considérons ci-dessous est plus explicite : Εἶπὲ ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος;

1- Première partie de la question

La première partie de la question est claire : Εἶπὲ ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται, litt. « Dis-nous quand ces choses seront (ou auront lieu) ». Jésus vient d'annoncer la destruction du chef-d'œuvre remarqué et remarquable⁴. Par cette question, il est naturel de comprendre que les disciples veulent savoir quand arrivera la destruction du Temple, voire de Jérusalem tout entière⁵.

2- Deuxième (et troisième ?) partie de la question

L'interrogation des disciples se poursuit : « ...et quel sera le signe de ton avènement (παρουσία) et de la fin du monde ? »

Y a-t-il là une deuxième voire troisième partie de la question ? Certains spécialistes comme Desmond Ford voient deux parties et trouvent que tout le propos de Jésus est tourné autour de ces deux points⁶. A ce propos, il convient de bien considérer la suite de la question. Deux interrogations aident à voir clair :

- Le signe se rapporte-t-il à la parousie du Seigneur seule ou aussi à la fin du monde ?

³ La question semble double dans ces deux textes : 1- Dis-nous quand cela arrivera ; 2- Quel sera le signe annonçant la fin de toutes ces choses ?

⁴ Le Temple était d'une si grande beauté que le Général Titus voulut l'épargner pour qu'il fût un ornement pour l'empire : Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs*, trad. Pierre Savinel, Paris, éd. de Minuit, 1977, p. 494s. (VI,4, 239-241). Pour Josèphe, ce Temple était « l'édifice le plus admirable » de tous ceux qu'il avait vus et entendus parler : cf. p. 497 (VI,4, 267).

⁵ Cf. Jacques DUPONT, *Les trois apocalypses synoptiques*, Paris, Cerf, 1985, p. 52.

⁶ Mentionné par Donald A. CARSON, *Matthew, op. cit.*, p. 491.

Ce qui est sûr, c'est que deux événements sont en cause, la παρουσία du Seigneur, et la συντέλεια du monde. Comment les disciples représentaient-ils la παρουσία⁷ du Seigneur ? Par συντέλεια, que visaient-ils ? Quelle association faisaient-ils entre les deux ? Etait-ce le même événement pour eux ? Le contexte immédiat (Mt 23-26) n'indique rien à ce propos ; cependant dans sa réponse, nous sommes renseignés sur la façon dont Jésus entend sa παρουσία et la συντέλεια du monde.

- Un ou deux signes ? Par l'expression τὸ σημεῖον τῆς παρουσίας καὶ συντελείας, les disciples pensent-ils à deux signes différents, l'un marquant la parousie (τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας) et l'autre indiquant la fin du monde (τὸ σημεῖον τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος) ?

La distribution possible de τὸ σημεῖον aux deux mots différents utilisés invite à s'attendre éventuellement à deux signes associés ou distincts⁸.

Quelle relation y a-t-il et quelle association faut-il voir entre la παρουσία du Seigneur et la συντέλεια du monde ? Nous nous laisserons guider par la réponse exposée du Maître.

II- La réponse de Jésus (24.4-25.46)

L'emploi du participe courant ἀποκριθεὶς montre que le discours est une réponse à la question posée.

⁷ Le mot παρουσία, litt. « présence » (cf. 2Co 10.10), désigne aussi bien l'arrivée d'une personne importante (roi, empereur) que la manifestation d'une divinité. W. D. DAVIES et Dale C. ALLISON (*The Gospel According to Saint Matthew, vol. III: Commentary on Matthew XIX-XXVIII*, Critical and Exegetical Commentary, Edimbourg, T&T Clark, 1997, p. 338) signalent que le judaïsme a utilisé le mot dans le sens d'une entrée de Dieu dans l'histoire de la rédemption. Cf. Flavius Josèphe, *Les antiquités juives, vol. I et II : livres I à III*, trad. Etienne Nodet, Paris, Cerf, 2000 (3^e éd. ; 1992¹), III, 80 (p. 159) : « présence de Dieu » au Sinaï. Peu avant le christianisme, παρουσία aurait déjà été utilisé pour le retour eschatologique de Dieu. Pour W. D. DAVIES et Dale C. ALLISON, Matthieu utiliserait παρουσία, dans le sens d'« arrivée publique » (et non retour), comme lors de l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem en Mt 21. Il est vrai que c'est là le sens du mot en grec classique (cf. BAILLY, p. 1494). Cependant, le mot usuel pour traduire la venue d'un roi qui s'auto-présente publiquement est ἐπιφάνεια (cf. BAILLY, p. 784). L'emploi de παρουσία dans un sens eschatologique semble réservé pour le retour de Dieu (BAILLY, p. 1494, sens I).

⁸ Pour des raisons qu'on verra, Richard T. FRANCE (*L'Évangile de Matthieu, tome 2, op. cit.*, p. 159) préfère ne voir que deux parties dans la réponse des disciples.

1- Deux parties dans le discours

Il est difficile de discerner la structure de la réponse de Jésus en Matthieu 24s. Cependant, un coup d'œil sur l'Évangile de Luc montre que Matthieu a rassemblé deux discours qui sont séparés chez Luc :

Texte chez Mt	Parallèle chez Lc
Mt 24.1-35	Lc 21.5-35
Mt 24.37-44	Lc 17.26-37

Après le v.35 de Matthieu 24 donc, il semble qu'une nouvelle partie commence. Dans la réponse exposée de Jésus, on peut alors voir deux parties :

- 24.4-35 qui constituent l'essentiel de la réponse ;
- 24.36-25.46 où Jésus parle du jour et de l'heure et donne plusieurs paraboles illustratives de son propos.

2- Organisation de 24.4-25.46

Comment s'organise le discours de Jésus en 24.4-36 ? Quelles en sont les séquences chronologiques ?

a- Récit chronologique ou en boucle ?

Il faudrait commencer par se demander si en 24.4-36, le discours est linéaire, chronologique ?

- On constate par exemple que le thème des faux prophètes et des faux messies du v.5 est repris plus loin aux v.11, 23-26 ;
- Le thème de la fin du v.14 (« alors viendra la fin ») semble présent aux v.31 (le rassemblement des élus), 34 & 36.

Ces deux remarques suggèrent qu'il faut voir non un récit linéaire qui s'enchaîne de manière chronologique, mais un récit en boucles.

b- Mots de liaison et principales délimitations

Les mots de liaison Ὅταν οὖν (v.15), Εὐθέως δὲ μετὰ (v.29) et Περὶ δὲ (v.36) semblent faire le lien entre ce qui précède et ce qui suit. En effet, avec les groupes de mots Ὅταν οὖν ἴδητε (v.15), Εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων (v.29), Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης (v.36), le lecteur se sent introduit à quelque chose de nouveau.

Quatre parties semblent ainsi délimitées : 4-14 ; 15-28 ; 30-35 ; 36ss⁹.

c- Reprises stylistiques

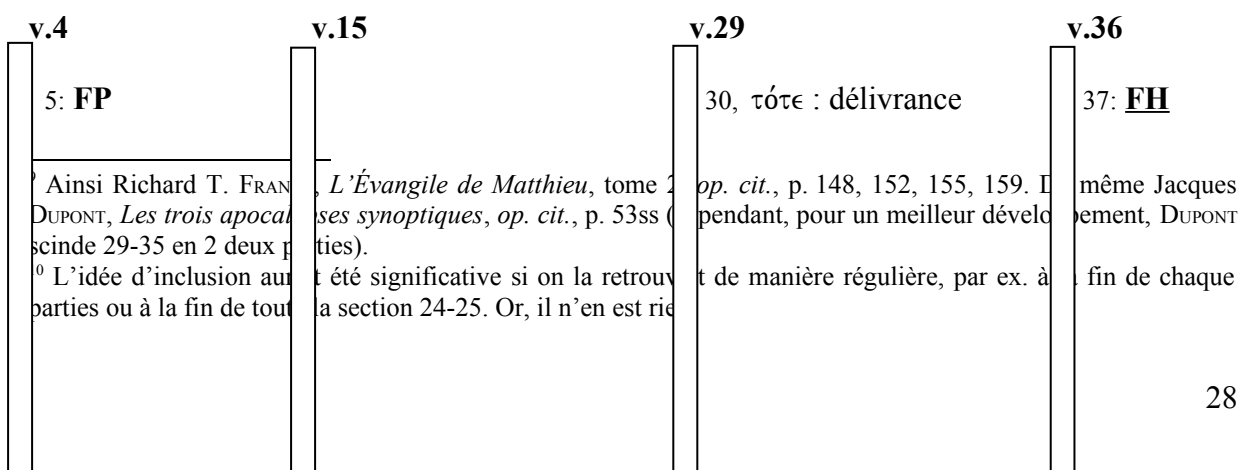
Faut-il voir la reprise aux v.23-26 du thème des faux prophètes et faux messies du v.5 comme une inclusion ou comme un parallèle stylistique ?

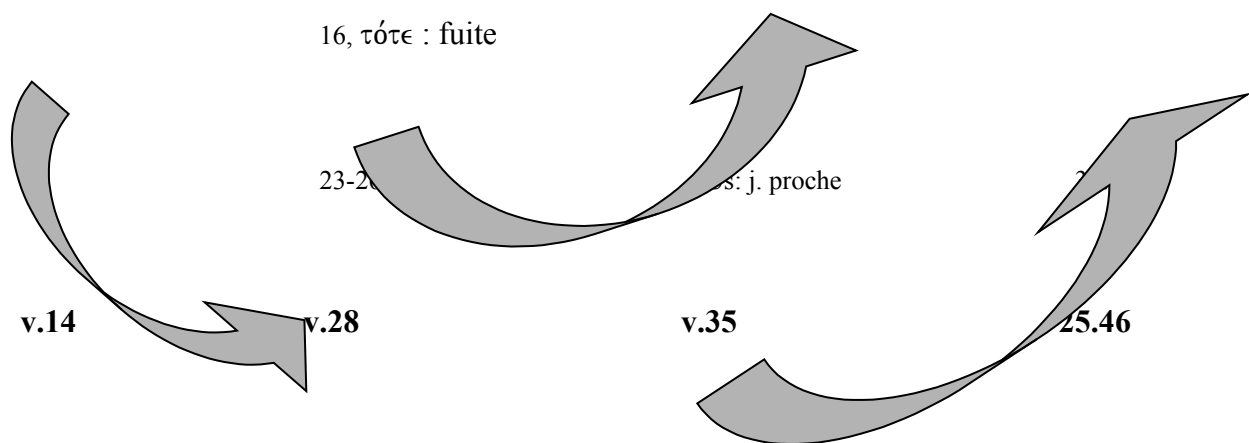
Il faut aussi noter le τότε (« alors ») du v.16 repris au v.30. Dans cette dernière correspondance, il ne semble pas y avoir d'idée d'inclusion mais de correspondance stylistique.

Dans les deux cas, l'accomplissement de ce qui est communiqué au verset précédent annonce de manière certaine (« alors ») la prédiction du verset suivant : tout comme l'établissement de l'abomination de la désolation dans le lieu saint (v.15) servira de signe pour la fuite des disciples (v.16), la présence des signes dans le ciel (v.29) sera le signal de sauvetage des disciples des jours de tribulation par le Fils de l'homme (FH) dont la παρουσία se fera sur les nuées (v.30). Cette παρουσία du Seigneur (v.3, 27) qui clôturait la section 15-28 sera reprise deux fois dans la section 36ss, aux v.37 et 39.

L'idée de reprise stylistique nous semble aussi s'imposer pour le thème des faux prophètes (FP)¹⁰. La reprise de ces éléments que nous avons recensés ne nous semble pas accidentelle.

Dans le schéma ci-dessous, nous pouvons récapituler les éléments que nous croyons repris de manière stylistique.





En considérant les acteurs décisifs, on peut voir deux grandes parties dans notre texte. La première (blocs 4-14 et 15-28), dominée par le thème des faux prophètes dont le sommet de la gloire est l'établissement de l'abomination de la désolation dans le lieu saint (v.15), ce qui est *alors* (τότε) annoncé aux disciples comme étant le signe de la fuite (v.16).

Les deux derniers blocs de la deuxième grande partie (v.29ss) sont quant à eux dominés par le Fils de l'homme, déjà annoncé à la fin de la partie précédente (v.27), et dont le jour de la παρουσία marquera *alors* (τότε) – ou enfin – la délivrance des disciples (v.30).

Le discernement de ces éléments organisationnels nous conduit à envisager la structure, ce qui implique forcément interprétation du passage, toute proposition de structure étant quelque part sujette à une interprétation. Particulièrement pour Matthieu 24-25, proposer une structure semble impossible sans une interprétation du passage¹¹. Voilà ce qui justifie l'exégèse attentive que nous voulons entamer dans la grande section ci-dessous.

C- Interprétation du contenu et structure

Ce qui sera déterminant pour la structure, c'est l'interprétation des blocs 15-28 et 29-35, en particulier la venue du Fils de l'homme de Matthieu 24.30, verset qui combine deux textes vétérotestamentaires importants, Zacharie 12.10-12 et Daniel 7.13.

¹¹ Cf. Donald A. HAGNER, *Matthew 14-28, op. cit.*, p. 684.

I- Examen du contenu

Nous tâcherons de nous laisser guider par la manière dont Jésus répond à la question des disciples. Ainsi, nous examinerons tour à tour les trois blocs constituant l'essentiel de la réponse du Seigneur (24.4-35) mis en évidence ci-dessus¹. A cause de la pertinence de ses points de vues, nous examinerons avec attention la pensée de l'exégète évangélique actuel Richard T. France, en particulier pour les versets 29-35.

1- Versets 4-14

Dans sa réponse aux disciples, le Seigneur dépeint aux v.4-14 une période marquée par la présence d'événements désastreux (guerres, famines, tremblement de terre : v.6-8), de faux messies (v.5,11) et la persécution acharnée contre les croyants (v.9s.,13). Avec ces signes, alors que le discours apocalyptique ambiant s'arrête avec un ton alarmiste sur les calamités négatives (c'en est fini, c'est la fin), les avertissements du Seigneur résonnent de manière singulière, prenant une « orientation anti-apocalyptique »² : « Prenez garde (*blépete*) à ce que personne ne vous égare », « voyez (*horâte*), ne vous alarmez pas, ce ne sera pas encore la fin » (v.6b), invitant les disciples à tenir bon³.

Jacques Dupont fait remarquer que les v.9 et 14, avec la mention « toutes les ἔθνη » et l'adverbe τότε (début du v.9 et fin du v.14) forment une inclusion. Cela attire l'attention sur le rapport de l'Eglise au monde païen : d'une part, l'Eglise doit endurer l'hostilité et la haine des païens de « toutes les ἔθνη » (v.9), d'autre part elle a pour mission d'annoncer l'Évangile en témoignage pour « toutes les ἔθνη » (v.14)⁴. Il est intéressant de noter que ce sont les deux premières fois où Matthieu emploie l'expression « toutes les ἔθνη ». Elle réapparaîtra encore seulement deux fois, en 25.32 pour le jugement des ἔθνη et en 28.19 dans l'ordre final de mission. Pour Jacques Dupont, cette expression « caractérise bien la perspective universelle devant laquelle l'Église se trouve désormais et qui l'oblige à franchir les limites du judaïsme », ce qui se fera avec le jugement de 70.

¹ Cf. p. 27, « 1- Deux parties dans le discours » où nous avons mis en évidence que l'accent du dernier bloc (24.36-25.46) est d'illustrer, par des paraboles, l'essentiel de la réponse.

² Jacques DUPONT, *Les trois apocalypses synoptiques*, op. cit., p. 58.

³ *Ibid.*, p. 54s.

⁴ *Ibid.*, p. 57s.

2- Versets 15-28

Comparé aux persécutions du bloc précédent, avec la conjonction οὐν⁵, le v.15 semble marquer une période particulière de souffrances intenses, mais qui sera brève parce que écourtée par le Seigneur, à cause de sa compassion pour les siens (v.22).

Il est généralement admis que les v.15-26 décrivent les événements en Judée en lien avec la chute de Jérusalem⁶. S'il est vrai que ces versets ne contiennent aucune description de la chute elle-même, il est au moins certain que la détresse fut grande à Jérusalem en ces jours-là (v.22a). Le Seigneur avait en effet averti en Luc 21.20 : « Lorsque vous verrez Jérusalem investie par des armées, sachez alors que sa désolation est proche »⁷. Lors du siège de la Palestine par Vespasien en 67, l'empereur Néron est mort (9 juin 68). Après le temps de confusion politique à Rome, Vespasien est parti pour Rome en 69 pour devenir empereur. Pendant ce temps, les opérations en Palestine sont suspendues. L'abomination (βδέλυγμα)⁸ dont parle notre texte se serait produite pendant les terribles événements qui marquèrent la guerre des Juifs de 66 à 70 ap. J.-C. Les chrétiens se souvenant des paroles de Jésus ont pu s'échapper à ce moment-là, avant que les troupes du Général Titus (fils de Vespasien) ne reviennent prendre Jérusalem⁹.

Les versets 27s. se réfèrent indubitablement à la parousie du Fils de l'homme¹⁰ mais, ce que nous justifierons plus loin, comme anticipation¹¹. Ces versets nous semblent donc avoir leur place dans cette section.

⁵ *Ibid.*, p. 58 où l'auteur fait remarquer le lien avec ce qui précède.

⁶ Cf. Jacques DUPONT, *ibid.*, p. 64 qui estime que les versets 15-22 (et peut-être aussi 23-25 : cf. p. 61s.) sont « centrés sur une catastrophe qui concerne directement la "Judée" » et « ne se rapportent pas à une menace visant l'Église entière ».

⁷ L'annonce de l'abomination de la désolation, suivie d'une mise en garde chez Mc et Mt, semble remplacée par l'invasion de Jérusalem chez Lc. Cette dernière précède l'établissement de l'abomination et tous les deux sont le signe qu'il faut fuir et sortir de Judée.

⁸ Sa nature est discutée : 1- projet de Gaïus d'installer une immense statue de lui-même dans le temple en 40-41 ap. J.-C., mais projet jamais réalisé ; 2- profanation du temple par les zélotes (hiver 67-68 ap. J.-C.) avant le début du siège de Jérusalem, mais le texte ne parle pas de profanation ; 3- ou introduction dans le temple d'étendards romains considérés par les Juifs comme idolâtres au moment de sa destruction en 70 ap. J.-C. Problème : cet événement se serait produit trop tard pour que les Juifs puissent échapper de Jérusalem. Pour les autres solutions avancées, cf. Richard T. FRANCE, *L'Évangile de Matthieu*, tome 2, *op. cit.*, p. 153.

A la suite de Cranfield, George Eldon Ladd [*Théologie du Nouveau Testament* (Supplément par R.T. France et David Wenham), Cléon d'Andran, Excelsis, 1999, pp. 210s.] estime que l'« Odieux Dévastateur » des années 70 ap. J.-C. renvoie à l'antichrist eschatologique.

⁹ Cf. Flavius Josèphe, *Les antiquités juives*, vol. I et II : livres I à III, trad. Etienne Nodet, Paris, Cerf, 2000 (3^e éd. ; 1992¹), p. vi-vii ; Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs*, *op. cit.*, p. 412s. (IV,11, 656-658). voir aussi Jean CARMIGNAC et al., « Le monde Juif » dans *Introduction à la Bible*, tome 3. Vol.1 : *Au seuil de l'ère chrétienne* (sous dir. A. George et Pierre Grelot), Paris, Desclée, 1976, p. 212s.

¹⁰ Jacques DUPONT, *Les trois apocalypses synoptiques*, *op. cit.*, p. 63.

¹¹ Ainsi *ibid.*, p. 69 : « l'événement auquel étaient consacrés les vv. 29-31 (et qu'anticipaient déjà les deux images des vv. 27-28) ».

Les versets 15 à 28 décriraient la chute de Jérusalem ; qu'en est-il du bloc suivant ?

3- Versets 29-35

Les versets 29-35 décrivent-ils toujours la destruction de Jérusalem ou doit-on y voir la parousie du Christ¹² ou les deux ? Que vise la venue du Fils de l'homme dans les nuées du v.30 ?

a- L'interprétation de Richard T. France

Pour R. T. France¹³, les versets 29-35 décrivent la destruction de Jérusalem dans un langage symbolique tiré des textes apocalyptiques (Es 13.10 et 34.4 notamment). Comment s'y prend-il ?

a) France signale tout d'abord que le mot parousie n'est pas utilisé au v.30. Dans ce verset, dit-il, la mention du « Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel » renvoie clairement à Daniel 7.13s. où le Fils de l'homme vient non « sur la terre », mais se rend « auprès de Dieu pour recevoir de lui gloire et autorité ». De même le « signe du Fils de l'homme », qui pour certains est une croix visible dans le ciel ou pour d'autres le Christ lui-même, doit être considéré comme symbolique¹⁴. Pour évoquer la destruction du temple, argue France, une telle compréhension, considérée comme un acte de jugement divin sur les autorités juives qui ont rejeté le Fils, s'accorde parfaitement avec le langage apocalyptique du v.29. France pense alors que la mention « après ces jours de tribulation » introduit la destruction de Jérusalem¹⁵.

b) Cette destruction de Jérusalem, dit l'exégète français, « toutes les tribus (familles) du pays » la verront et se lamenteront. France trouve qu'il est possible de traduire ainsi $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota \alpha\acute{\iota} \phi\upsilon\lambda\alpha\iota \tau\eta\varsigma \gamma\eta\varsigma$ (Mt 24.30) parce que le mot $\gamma\eta$ en Zacharie 12.12 auquel cette citation renvoie désigne le pays, c'est-à-dire Israël et que le deuil mentionné en Zacharie 12.10-14 est essentiellement réservé aux seules familles d'Israël¹⁶.

¹² Pour David WENHAM (« Recent Study of Mark 13: Part 2 », *op. cit.*, p. 8), à cause de l'arrière plan vétérotestamentaire du passage, on pourrait considérer que le langage ici est un langage métaphorique pour décrire des perturbations politiques ou toute autre perturbation parmi les hommes. Il peut aussi s'agir de catastrophes cosmiques.

¹³ Ainsi aussi, entre autres, André FEUILLET, « La synthèse eschatologique de Saint Matthieu (XXIV-XXV) », *La Revue Biblique*, tome LVI, 1949, pp. 340-364.

¹⁴ Richard T. FRANCE, *L'Évangile de Matthieu*, tome 2, *op. cit.*, p. 156s.

¹⁵ *Ibid.*, p. 156.

¹⁶ *Ibid.*, p. 157.

c) Dans la ligne de ce qui précède, France estime que lorsque Jésus assure au v.34 que « cette génération ne passera point que tout cela n'arrive », à moins de conclure comme certains qu'il s'est trompé, il faudrait comprendre autrement le mot γενεά employé au v.30. La *génération* ici indiquée signifierait, « par exemple, "la race juive" ou "le judaïsme infidèle" »¹⁷. En disant au v.34 que cette génération ne passera pas, Jésus parlerait donc de la destruction du temple qui marquera la « fin de "l'âge juif" »¹⁸. Pour France, il ne s'agit donc pas dans ce verset du jour de la parousie que personne ne connaît (cf. v.36)¹⁹. France a ici un argument supplémentaire selon lequel les signes dans le ciel (v.29s.) seraient un langage apocalyptique décrivant un événement déterminant dans le plan de Dieu.

d) Le langage étant apocalyptique, il faudrait comprendre en conséquence la grande trompette du v.31. Parce que ἄγγελοι « anges » peut se traduire « messagers », ces prédicateurs de l'Évangile au monde entier (cf. Mt 11.10), France pense que la « grande trompette » (cf. Es 27.13) peut désigner l'évangélisation du monde. Comme le rassemblement des exilés de Deutéronome 30.4, le « rassemblement des élus » se ferait par la « puissante surnaturelle » de la parole évangélisatrice des messagers²⁰.

Pour R. T. France donc, la venue du Fils de l'homme de 29-35 n'est pas du tout sa parousie à la fin des temps, mais sa venue à Jérusalem pour le jugement (70 ap. J.-C.) de la race juive incrédule du premier siècle. France ne voit la parousie du Fils de l'homme qu'à partir du v.36 (24.36-25.46)²¹.

b- Evaluation

Les arguments du professeur France sont-ils concluants ? Henri Blocher trouve la tentative d'explication « brillante » et attrayante²². Pour David Wenham aussi, elle est séduisante mais, comme Henri Blocher²³, lui aussi résiste²⁴. Nous reconnaissons la plausibilité de la thèse, même si malgré tout et au bout du compte, nous ne la reprenons pas, convaincu

¹⁷ *Ibid.*, p. 158. Dans le sens dans « la race juive » et probablement pour éviter toute contradiction possible dans les propos du Seigneur, Jules-Marcel NICOLE (« Cette génération ne passera pas que tout cela n'arrive », *Ichtus*, n° 61, 1976, p. 30) proposait de prendre γενεά « comme désignant le peuple d'Israël qui doit subsister miraculeusement jusqu'à la complète réalisation des prophéties ».

¹⁸ C'est-à-dire « l'époque qui allait voir le passage d'un peuple de Dieu national à un peuple de Dieu international » : Richard T. FRANCE, *L'Évangile de Matthieu*, tome 2, *op. cit.*, p. 149.

¹⁹ Richard T. FRANCE, *L'Évangile de Matthieu*, tome 2, *op. cit.*, p. 159s.

²⁰ *Ibid.*, p. 157s.

²¹ *Ibid.*, p. 159ss.

²² Henri BLOCHER, *Le mal et la croix*, Méry-sur-Oise, Sator, 1990, p. 173.

²³ *Ibid.*

²⁴ David WENHAM (« Recent Study of Mark 13: Part 2 », *op. cit.*, p. 6) résiste face aux difficultés soulevées.

avec les auteurs ci-dessus par le poids des arguments déployés en sens inverse. En effet, l'interprétation de France soulève plusieurs difficultés :

i- La trompette retentissante du rassemblement (v.31)

Il paraît tout d'abord discutable de voir au v.31 des messagers qui interviennent à voix puissantes pour l'évangélisation des élus. Si cette perspective convenait pour le v.14, il apparaît bien qu'au v.31, on ne se trouve plus en contexte missionnaire.

De plus, est-ce juste de réduire la trompette retentissante mentionnée à la prédication (qui, c'est vrai, est une « puissance » surnaturelle de Dieu : Rm 1.16) ? Ailleurs dans l'AT (Es 27.13 par ex.)²⁵ comme dans le NT, la trompette, actionnée par les anges, sonne le rassemblement final des élus (1Co 15.52 ; 1Th 4.16 ; cf. Ap 8.2-13 ; 9.1,13 ; 11.15)²⁶. Pour Jacques Dupont²⁷, le rassemblement des élus (ἐπισυνάξουσιν, v.31) se rapproche, aussi à cause de la racine verbale, du rassemblement des vautours (συναχθήσονται, v.28) dont parle le proverbe tiré de Job 39.30. Sans autre indication, il faudrait considérer que tel est aussi ici la pensée de l'évangéliste, et c'est ce que l'on comprend à première lecture.

ii- « Cette génération ne passera pas » (v.34)

Il faut avouer que l'interprétation de France dégage Jésus de l'accusation de ceux qui voudraient imputer au Seigneur une erreur sur ce point. David Wenham se réjouit de cette intention. Si le v.34 se rapporte à la destruction de Jérusalem, en effet, la génération dont Jésus parlait (celle qui vécut de 30 ap. à 100 ap. J.-C.)²⁸ a vu²⁹ le Temple détruit et Jérusalem mise à feu³⁰.

²⁵ La grande trompette d'Es 27.13 sonne le rassemblement des exilés à Jérusalem.

²⁶ Jacques DUPONT (*Les trois apocalypses synoptiques, op. cit.*, p. 65) fait remarquer que Mt a comblé « une lacune du texte de Marc en mentionnant "la grande trompette", accessoire obligé de l'arsenal apocalyptique ».

²⁷ *Ibid.*, p. 63.

²⁸ En comptant qu'une génération dure environ 70 années. Pour *génération* en effet, l'auteur de l'article « Génération » [dans le *Nouveau dictionnaire biblique* (sous dir. Alfred KUEN et René PACHE), Saint-Légier, Émmaüs, 1992, éd. rév. et aug., p. 516] indique « âge ou durée d'existence d'un ensemble de contemporains », dans le sens biblique où « la génération dure aussi longtemps que survit l'un quelconque de ses membres (Ex. 1.6; Nb. 32.13; Jug. 2.10; Eccl. 1.4) ». T.C. MITCHELL signale que γενεά qui traduit l'hébreu דור dans LXX et que le mot accadien (*duru*) est utilisée « pour une "génération" de 70 ans environ (du grand-père au petit-fils). Il mentionne aussi que la durée approximative d'une génération est parfois estimée à 40 années, comme la durée du séjour dans le désert. Cf. T.C. MITCHELL, « Génération » dans *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2004, p. 647.

²⁹ La parole de Jésus au souverain sacrificateur a été ainsi accomplie : « Vous verrez désormais le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance de Dieu, et venant sur les nuées du ciel » (Mt 26.64).

³⁰ Dans le sens de France et pour Mc 13, c'est ce que reconnaît David WENHAM, « Recent Study of Mark 13: Part 2 », *op. cit.*, p. 5.

Cependant, qu'en est-il de la parousie du Fils de l'homme ? En particulier, à quoi se rapporte πάντα ταῦτα (v.34b) ? Cette question a été traitée ci-dessus avec T. Colani, G. R. Beasley-Murray et A. L. Moore. Comme pour Marc 13.29s., nous pensons avec A. L. Moore³¹ que πάντα ταῦτα se rapporte aux signes de la fin, dont la destruction de Jérusalem, qui commenceront à se produire avant que la génération de ceux qui vivaient à l'époque de Jésus ne passe. Cette génération a vu commencer à se produire les signes annoncés (guerres, famines, persécutions, etc.), avec notamment l'événement de 70 ap. J.-C. Cependant, nous reconnaissons qu'une difficulté subsiste : le v.34 se situe dans la section 29-35 relative à la parousie du Fils de l'homme. La référence à la destruction de Jérusalem (15-28) comme signe pour la génération dont parlait Jésus ne peut donc pas être écartée du v.34. Πάντα ταῦτα se rapporterait-il alors à la destruction de Jérusalem et à la parousie, comme le pense David Wenham³² ? Comment comprendre ? Les considérations suivantes permettront de préciser.

iii- Le signe et la παρουσία visibles du Fils de l'homme

L'autre difficulté avec la thèse de France, ce sont le signe et la παρουσία du Fils de l'homme du v.30.

- France estime que le signe annoncé dans ce verset doit être pris symboliquement. Il faut dire cependant qu'il s'agit d'un signe visible qui apparaîtra. Le verbe φανήσεται utilisé indique quelque chose qui apparaît, se rend visible. Après avoir analysé la construction grammaticale de l'expression τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, Jacques Dupont aboutit à la conclusion que seules deux interprétations sont possibles :

- soit c'est un objet visible qui précède le Fils de l'homme et nécessairement distinct de lui, ce qui serait une réponse naturelle à la question des disciples du v.3 (« Quel sera le signe de ta parousie ») ;
- soit on a affaire à un génitif apposé ou « épexégétique », auquel cas, le Fils de l'homme représente lui-même ce signe³³.

Il semble que deux moments et deux événements soient distinctement en cause : le signe qui apparaît, entraînant des lamentations ; puis, le Fils de l'homme qui vient sur les nuées et est vu par toutes les tribus de la terre. Le signe est donc distinct du Fils de l'Homme. De plus, quel

³¹ Cf. ci-dessous.

³² « Recent Study of Mark 13: Part 2 », *op. cit.*, p. 8.

³³ Jacques DUPONT, *Les trois apocalypses synoptiques*, *op. cit.*, p. 67.

intérêt aurait eu Jésus de parler d'un signe³⁴ si au bout du compte c'était lui-même. La réponse naturelle nous semble donc s'imposer.

- Parce que le mot *παρουσία* n'est pas utilisé au v.30, France prétend qu'il ne faudrait pas y voir la parousie. On peut répliquer que ce mot était déjà utilisé au v.27 (ce qui cause une certaine difficulté)³⁵ et sera encore rappelé aux v.37 et 39. Or, il est difficile de penser que le « jour » inconnu du v.36 que France reconnaît comme étant le jour de « sa *παρουσία* et de la fin du monde » (v.3)³⁶ soit différent du « jour » du v.30 où « toutes les tribus de la terre » voient venir le Fils de l'homme. Si l'on limitait le texte tel que France le suggère aux familles du pays d'Israël, on réveillerait une autre difficulté, car Apocalypse 1.7 cite le même texte de Zacharie 12.10-12 dans un sens universel. Le jugement de toutes les *ἔθνη* (Mt 25.31-46)³⁷ qui se situe dans la même section que 24.36 mentionne également des anges et la venue du Fils de l'homme qui « s'assiéra sur son trône de gloire » pour le jugement ; ce qui plaide en faveur du fait que comme 24.30s.,36s.,39, il s'agit de la parousie à la fin des temps du Seigneur.

Il nous semble donc difficile d'éviter la conclusion selon laquelle, à la fin des temps, toutes les tribus de la terre verront le Fils de l'homme dont la *παρουσία* (annoncée au v.27 et décrite aux v.30, 37 et 39) sera universelle.

c- La fonction des versets 27s. et 34

Il nous faut encore aborder cette question : pourquoi Matthieu annonce-t-il la parousie du Fils de l'homme au v.27, dans une section qui décrit la chute de Jérusalem ? C'est, pensons-nous, à cause du lien typologique qui existe entre les deux : la venue à Jérusalem du Fils de l'homme pour le jugement est le type de sa *παρουσία* finale et de la fin du monde (v.3). Voilà pourquoi la section décrivant la destruction de Jérusalem (24.15-28) s'achève en annonçant (v.27s.) la parousie finale du Fils de l'homme car, de manière semblable il exercera aussi son jugement sur l'humanité entière (25.31ss).

³⁴ Qui lui est associé, c'est vrai, peut-être la croix comme certains l'ont suggéré. L'idée de Jacques DUPONT (*ibid.*, p. 68) qui veut effacer la visibilité du signe au profit d'un appel jusqu'au bout de la foi (invisible) est intéressante. Il est vrai que « l'attente chrétienne ne prend pas appui sur l'observation de phénomènes terrestres ou célestes », mais sur la foi en la personne et en la Parole du Seigneur. Cependant, pensons-nous, lorsque par sa Parole, le Seigneur consent à satisfaire notre besoin d'avoir un signe en des temps troubles et difficiles tels ceux précédant la parousie, il ne nous faut pas le refuser.

³⁵ Voir notre explication p. 36.

³⁶ Richard T. FRANCE, *L'Évangile de Matthieu*, tome 2, *op. cit.*, p. 160.

³⁷ Richard T. FRANCE (*ibid.*, p. 167) intitule cette section « le dernier jugement ».

Il faut donc dire qu'en Matthieu 24, la venue du Fils de l'homme est dédoublée dans le temps, la destruction de Jérusalem étant l'expression visible et le signe de sa parousie eschatologique finale. Il ne faudrait donc pas trop cloisonner les différentes parties, car elles se renvoient l'une à l'autre :

- 24.4-14 décrit un temps de souffrances et de proclamation de l'Évangile. Cette époque se réfère au moment précédant la destruction de Jérusalem, mais aussi s'applique à toute la période précédant la parousie ;

- 24.15-28, section distincte de la fin du monde. Elle décrit la chute de Jérusalem, mais est aussi applicable aux temps précédant la parousie ;

- 24.29-39 qui dépeint la parousie du Fils de l'homme, inséparable de la chute de Jérusalem³⁸.

C'est ainsi que, pensons-nous, on peut comprendre l'affirmation de 24.34 : la destruction de Jérusalem est un signe de la parousie finale.

Nous sommes maintenant à mesure de proposer une structure pour le passage étudié dans lequel nous situerons le verset de notre étude.

II- Structure de Matthieu 24.1-25.46 et place de 24.14

Des considérations qui précèdent, nous pouvons proposer le plan suivant pour Matthieu 24s. :

A- Persécutions, malheurs en Judée et évangélisation du monde

- 24.4-14 : Hostilité des païens et évangélisation du monde
 - 4-8 : Prenez garde...
 - 9-14 : Endurance et évangélisation
- 24.15-28 : Malheurs en Judée et destruction de Jérusalem
 - 15-26 : Des malheurs à la destruction
 - 27-28 : Annonce de la parousie du Fils de l'homme

³⁸ Cf. Donald A. HAGNER, *Matthew 14-28, op. cit.*, p. 684.

B- Παρουσία inattendue du Fils de l'homme et jugement final des ἔθνη

- 24.29-35 : Παρουσία inattendue du Fils de l'homme
- 24.35-25.30 : Veiller, prier et se tenir prêt pour l'heure et le jour inconnus
- 25.30-46 : Parousie du Fils de l'homme et jugement de toutes les ἔθνη.

Remarquons que Matthieu 24.14 se situe dans le bloc 4-14 où les ἔθνη créent de nombreuses difficultés aux disciples. Cela signifie, comme nous l'avons signalé plus haut, que c'est au sein de l'hostilité des ἔθνη et malgré la haine des bénéficiaires que retentit, pour les disciples, la mission de l'évangélisation du monde.

C'est en ayant cet éclairage, principalement fourni par Matthieu 24s., qu'il nous faut maintenant commencer l'analyse de nos deux versets.

D- Examen de Matthieu 24.14 et Marc 13.10

Parce que nos deux textes s'accordent, ne présentent pas de difficultés textuelles¹ et que leurs contextes respectifs ne montrent pas de grandes différences², nous ne nous étendrons pas sur les questions de critique textuelle, que ce soient les notions de *lectio brevior*³ ou *lectio difficilior*⁴.

¹ D'après l'apparat critique de Nestlé & Aland, que ce soit le *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1998²⁷) ou *The Greek New Testament* (4^e éd. rév., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994), Mt 24.14 et Mc 13.10 sont deux leçons bien attestées.

² Cf. *supra*, p. 18.

³ Le texte grec de Mt 24.14 contient 21 mots alors que celui de Mc 13.10 n'en a que 10. C'est pourquoi Louis BONNET et Alfred SCHROEDER [*Matthieu, Marc, Luc*, Bible annotée, Lausanne, Emmaüs, 1994 (réimp. éd. de 1895), p. 403] et Richard C. H. LENSKI [*The Interpretation of St. Mark's Gospel*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1964 (1946 : The Wartburg Press), p. 567] estiment que Marc 13.10 est un abrégé de Matthieu 24.14. Mais, ce dernier texte peut tout aussi être un développement de Mc 13.10.

⁴ Lorsqu'on place les deux versets dans leurs contextes respectifs, on constate qu'en Mc 13, le v.10 paraît étrange (« ajouté » pour certains : nous y reviendrons), alors qu'en Mt 24, il n'est pas surprenant : Mc 13.10 est la leçon la plus difficile. Le principe de la *lectio brevior/difficilior potior* (ici Mc 13) stipulant que le texte le plus bref et/ou le plus difficile est le plus probable et le plus ancien [cf. par ex. James R. ROYSE, « Scribal Tendencies in the Transmission of the Text of the New Testament », in *The Text of the New Testament in Contemporary Research* (sous dir. Bart D. EHRMAN et Michael W. HOLMES), Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1995, p. 242s. ; Bruce M. METZGER, *The Text of the New Testament, Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 161s.], il aurait fallu que nous commencions par considérer Mc 13.10. L'explication se trouve ci-dessous.

Il faut en outre signaler que si l'on adopte à la suite de nombreux théologiens (S. McKnight, David Wenham, Darrell L. Bock, etc.) la théorie dite des deux sources⁵ ou que l'on épouse l'une des hypothèses rivales⁶, comme nous le verrons, il n'y a pas grande incidence sur l'interprétation de nos deux versets⁷.

Dans la suite des développements précédents, nous entamerons notre analyse par Matthieu 24.14 puis, nous considérerons les lumières supplémentaires qu'apporte Marc 13.10.

I- Examen de Matthieu 24.14

En lien avec notre sujet⁸, deux questions nous arrêtent : qu'est-ce cette « fin » (τέλος, παρουσία) dont parle Matthieu ? Que faut-il entendre par le mot οἰκουμένη utilisé ?

⁵ La majorité des exégètes adopte la théorie dite des « deux sources » qui fait dépendre Mt et Lc de Mc et de la source Q. Cependant, malgré l'important plaidoyer, déjà en 1967, pour la théorie des deux sources de S. McLOUGHLIN [« Les accords mineurs Mt-Lc contre Mc et le problème synoptique : vers la théorie des deux sources », dans *De Jésus aux Évangiles*. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques (sous dir. Ignace De La Potterie), Gembloux (Belgique), éd. J. Duculot, 1967, pp. 17-40], les avis sont divisés. Pour un tour assez complet de la question, voir par ex. David WENHAM, « The Saying about Preaching to the Gentiles Mt 24:14/Mk 13:10 » in *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse*, Gospel Perspectives, vol. 4, Sheffield, JSOT Press, 1984, pp. 268-280. Voir aussi Darrell L. BOCK, *Luke 1:1-9:50*, BECNT, Grand Rapids, Baker Books, 1994, p. 914ss.

⁶ Les difficultés rencontrées avec le schéma proposé par la théorie des deux sources (ex. Mc 9.23s. supprimés chez Mt et Lc) ont amené les partisans de l'hypothèse de Griesbach (qui fait dépendre Mc et Lc de Mt) à multiplier les sources : la solution de la documentation multiple du Père Boismard postule jusqu'à sept documents hypothétiques ayant précédé nos Évangiles actuels.

Signalons la solution intéressante (quelque peu minoritaire, mais moins que celle du Père Boismard) de Philippe ROLLAND (*Les premiers évangiles*, un nouveau regard sur le problème synoptique, Paris, Cerf, 1984, p. 59ss) qui essaie de rendre compte des variations, notamment les accords Mt-Lc (ex. Lc 6.29 et Mt 5.39s. ; Lc 11.44 et Mt 23.27 ; Lc 12.2-9 et Mt 10.26-33) contre Mc. Pour ROLLAND, les expressions doubles de Mc s'expliqueraient le mieux si on conçoit que Mc rassemble et harmonise les données de Mt et Lc. La primauté de Mt sur Mc prônée par Philippe ROLLAND a le soutien des Pères de l'Église et elle nous séduit quelque peu. Mais, avouons-le, nous hésitons encore sur ce problème synoptique, au moins à cause de ce que pour nos deux textes, les deux grands principes de la critique textuelle (*lectio brevior/difficilior potior*) donnent Mc 13.10 pour plus ancien. En disant cela, nous sommes conscient de ce que la considération de deux versets ne puisse à elle seule suffire pour établir ou invalider une théorie.

⁷ En effet, les deux versets se recoupant et leurs contextes ne présentant pas d'affirmation opposée, le débat quant à l'ancienneté de Mc sur Mt ou l'inverse ne joue pas un rôle considérable pour l'interprétation.

⁸ Pour l'instant intitulé « La proclamation de la Bonne Nouvelle à toutes les εθνη ».

1- La question de la fin en Matthieu 24s.

En Matthieu 24-25, plusieurs mots ou événements semblent se référer à la fin et en même temps ils l'éclairent : τέλος (24.6,13 et v.14 où le mot οἰκουμένη semble associé), παρουσία (24.27,37,39), venue du Fils de l'homme dans sa gloire (25.31).

a- La fin en 24.27,37,39 et 25.31

Nous avons établi ci-dessus que 24.27,37,39 sont les parousies du Seigneur de la fin des temps. Il en est de même pour 25.31, bien que le mot παρουσία n'y soit pas employé.

Il nous reste à examiner les τέλος de 24.13s. Faut-il penser qu'il s'agit dans ces versets de la fin du monde qui était l'objet de la question des disciples ? Dans leur question introductive, les disciples avaient utilisé συντέλεια.

b- La fin en 24.6,13

Dans sa réponse (v.6), Jésus apprend aux disciples que malgré l'agitation produite par l'apparition des faux messies, les guerres et les bruits de guerre, ce ne sera pas encore la fin. Les disciples comprennent naturellement « ce ne sera pas encore la συντελεία τοῦ αἰῶνος, la fin des âges ou du monde ». Il semble donc qu'au v.6, τέλος soit proche ou l'équivalent de συντέλεια τοῦ αἰῶνος⁹. Les considérations ci-dessous le montreront¹⁰.

Au v.13 en revanche, il est question de la fin après une période pénible. Dans un contexte de persécutions et de souffrances, le Seigneur exhorte les disciples à la persévérance εἰς τέλος. Certains tel Jean Zumstein ont voulu donner à εἰς τέλος un sens adverbial, dans le sens de « totalement », « sans défaillance », « jusqu'à la dernière extrémité ». Cependant Samuel Ngayihembako a montré que c'est là une « expression temporelle et eschatologique synonyme des parallèles de Dn 12,12-13 »¹¹. Il convient de traduire εἰς τέλος par « jusqu'à la fin ».

⁹ Ainsi le comprend par ex. Donald A. HAGNER, *Matthew 14-28, op. cit.*, p. 691.

¹⁰ Disons déjà ici que si les disciples se trompaient complètement, le Seigneur les aurait frontalement repris.

¹¹ Cf. Samuel NGAYIHEMBAKO, *Les temps de la fin : approche exégétique de l'eschatologie du Nouveau Testament*, Le monde de la Bible n°29, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 162,172. Cet ouvrage est l'essentiel de la thèse de doctorat soutenue par l'auteur à la Faculté de théologie de l'Université de Genève, sous la direction de François Bovon.

La période difficile est soit le temps avant la destruction du temple et Jérusalem, soit la période difficile de la fin eschatologique qui de toute façon est l'antitype de la destruction de 70. Nous avons considéré la section 4-14 comme se situant avant la destruction de Jérusalem. Dans ce sens, on peut considérer avec Davies et Allison que le τέλος du v.13 renvoie à la fin des persécutions liées à la destruction de Jérusalem¹² et indirectement, à la fin du monde¹³.

2- Le τέλος de Matthieu 24.14 et l'οἰκουμένη

Le τέλος du verset 14 est quelque peu différent de celui du verset précédent. Ci-dessus, nous avons noté la présence de l'adverbe τότε, « alors viendra la fin » qui montre que la fin n'interviendra qu'après plusieurs événements, notamment ici la prédication de la Bonne Nouvelle à toute l'οἰκουμένη. Il convient d'être fixé sur la désignation exacte de ce mot οἰκουμένη dont l'évangélisation semble déterminante pour la fin au v.14.

a- L'οἰκουμένη désigne-t-elle le monde entier ?

R.T. France, traduit le mot οἰκουμένη¹⁴ par *monde* (litt. « l'espace habité »)¹⁵ et indique qu'il était « couramment employé pour désigner le monde grec (par opposition au monde barbare), puis l'Empire romain et par la suite l'ensemble du monde connu de l'époque »¹⁶. Il conclut en affirmant qu'« il ne s'agit donc pas tant d'un terme géographique incluant les lieux et les peuples connus de nos jours sur la terre, que d'une indication du caractère universel de

¹² Cf. W. D. DAVIES et Dale C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew*, vol. III, *op. cit.*, p. 343.

¹³ Donald A. HAGNER, *Matthew 14-28, op. cit.*, p. 695 souligne ce lien indirect. Craig S. KEENER (*A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, p. 571) préfère mettre l'accent sur « le jour final ».

¹⁴ Mt 24.14 est le seul endroit chez Matthieu où le substantif οἰκουμένη apparaît (Donald A. HAGNER, *Matthew 14-28, op. cit.*, p. 695), mais il apparaît 15 fois en tout (BibleWorks) dans le NT : Mt 24.14 ; Lc 2.1 ; 4.5 ; 21.26 ; Ac 11.28 ; 17.6,31 ; 19.27 ; 24.5 ; Rm 10.18 ; Hé 1.6 ; 2.5 ; Ap 3.10 ; 12.9 ; 16.14.

¹⁵ Ainsi aussi, Donald A. HAGNER, *Matthew 14-28, op. cit.*, p. 695.

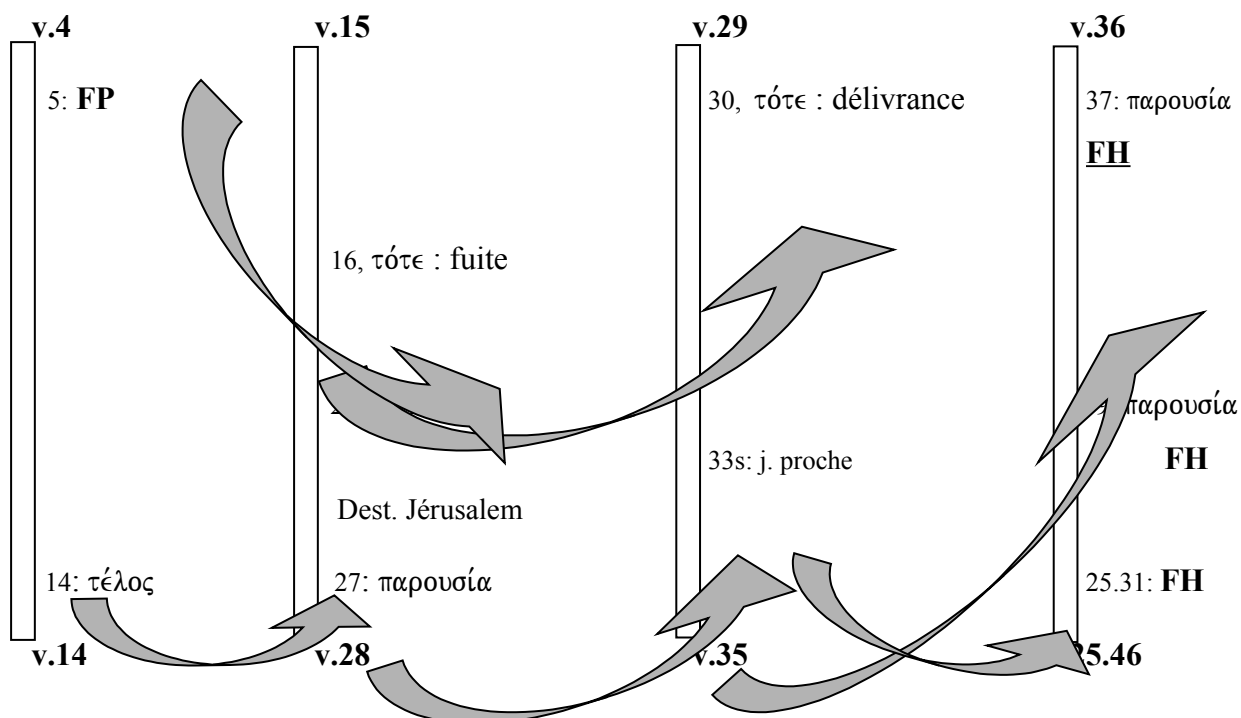
¹⁶ Richard T. FRANCE, *L'Évangile de Matthieu*, tome 2, *op. cit.*, p. 151. Par ex., Albert BARNES (*Matthew and Mark, Notes on the New Testament*, Michigan, Baker Book House, 1946, p. 254) voudrait faire valoir certains passages (Col 1.16,23 ; Rm 1.8 ; 15.19,24-28 ; Ga 1.18) pour soutenir l'accomplissement de Mt 24.14 dans le monde entier. La preuve de ce fait dit-il, c'est que seulement 30 ans après la prophétie, il y avait une Eglise établie dans toutes les régions mentionnées. Cependant, la question est de savoir si l'Évangile avait été prêché dans toute l'οἰκουμένη. Parce qu'alors, selon le verset, la fin serait venue. France voit bien le risque de spéculation qui pourrait pousser un esprit hardi à « décider » de la fin dont la date et l'heure sont inconnues (Mt 24.36). Certes, reconnaît France, Matthieu l'affirme clairement : « *la fin* ne peut venir *avant* que l'évangile ne soit répandu bien au-delà du monde juif ». Mais, France déploie tout son argumentaire pour prévenir ce risque en soutenant que l'ensemble 24.4-35 ne vise que le jugement de Jérusalem, ce qui nous semble escamoter et forcer le sens de plusieurs données du passage.

l'annonce de l'évangile : à toutes les nations, c'est-à-dire bien au-delà des frontières de la communauté juive »¹⁷.

La fin de Matthieu 24.14 dépend donc de la propagation de la Bonne Nouvelle dans le monde entier. La fin n'étant pas là, cette entreprise n'est probablement pas achevée. Lorsque l'Évangile sera prêché dans le monde entier, alors viendra la fin. La fin de 24.14 va plus loin que la destruction du Temple et la fin de l'âge juif¹⁸. Malgré sa place dans le bloc 4-14, avec la majorité des commentateurs, nous pensons donc que le τέλος de 24.14, comme ceux de la section 24.1-25.46, renvoie à la fin eschatologique, la συντέλεια τοῦ αἰῶνος, la fin du monde¹⁹.

b- Reprise stylistique délibérée du thème de la fin

Ayant établi que les versets 24.13, 14, 27, 37, 39 et 25.31 font allusion à la fin du monde, il est intéressant de les replacer dans leurs blocs respectifs. Nous pouvons alors compléter le schéma précédemment discerné et le commenter ci-dessous.



On constate d'abord que chaque bloc s'achève par une allusion à la fin (τέλος, παρουσία, jour de la παρουσία). On remarque aussi que dans la réponse de Jésus, il y a une

¹⁷ Richard T. FRANCE, *ibid.*, p. 151.

¹⁸ Nous ne suivons donc pas ceux qui estiment avec FRANCE que les faits ne visent que 70 ap. J.-C.

¹⁹ Cf. aussi Samuel NGAYIHEMBAKO, *Les temps de la fin*, *op. cit.*, p. 173.

progression concernant le thème de la fin. Les disciples avaient demandé la συντέλεια τοῦ αἰῶνος. Jésus répond au v.6 en utilisant τέλος dont le sens est proche mais large²⁰, mais pour pointer une réalité à venir, la destruction de Jérusalem qui marquera la fin de « l'âge juif »²¹. A partir du v.14, on a une autre progression jusqu'au versets 29ss avec l'événement de la parousie²².

D'après le schéma, nous constatons que pour le thème de la fin, la reprise stylistique dont nous parlions ci-dessus semble aussi délibérée ; elle correspond à une intention de Jésus, celle de transporter les disciples (et le lecteur) d'un sentiment négativement apocalyptique de ce qu'ils vont vivre à la fin eschatologique que couronnera sa παρουσία.

Il reste cependant que le lecteur peut se sentir perdu entre la fin de l'âge juif manifesté par la destruction de Jérusalem en 70 et la fin eschatologique. Comment comprendre les deux ? C'est le lieu de faire le point sur un phénomène qui touche notre verset, ce que les spécialistes ont appelé « condensation prophétique ».

3- Condensation prophétique et Matthieu 24

Si la fin visée par Matthieu 24.14 est la fin des temps, cela ouvre une large et surprenante perspective sur le futur du monde. Certains contredisent en disant que cela est incompatible avec les autres déclarations de Jésus qui mettent l'accent sur l'imminence de la période messianique.

La contestation peut s'avérer fondée si l'on sépare « la fin du "monde" juif » et « la fin du monde tout court »²³. Or, comme nous l'avons montré en Matthieu 24, les deux événements se renvoient l'un à l'autre et sont associés²⁴. Ce phénomène n'est cependant pas nouveau. On le

²⁰ De manière générale, les deux mots sont utilisés par le NT dans un sens eschatologique. Cependant, συντέλεια (6x dans le NT dont 4x par Jésus – Mt 13.39,40,49 et 28.20 –, 1x par les disciples en 24.3 et 1x en Hé 9.26) se réfère beaucoup plus à la fin du monde, au contraire de τέλος (40x dans le NT dont 13 dans les Evangiles synoptiques) dont le sens est plus large et qui est employé de manière diverse (« fin du monde », « mort des martyrs », « fin de la loi »). Dans le *Exegetical Dictionary of the New Testament* (sous dir. Horst Balz et Gerhard Schneider, vol.3, Edinburgh, T. & T. Clark/Eerdmans, 1993), voir Hans HÜBNER, « τέλος, ους, τὸ », p. 348 et l'article « συντέλεια », p. 309.

²¹ Il nous semble que si Jésus utilise le mot τέλος (dont le sens est plus large que συντέλεια : cf. note précédente), c'est probablement pour quelque peu s'écarter de la conception d'une fin immédiate des disciples.

²² W. D. DAVIES et Dale C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew, vol. III, op. cit.*, p. 344 mettent bien en valeur cette progression. Pour Louis Bonnet et Alfred SCHROEDER (*Matthieu, Marc, Luc, op. cit.*, p. 252), si la ruine de Jérusalem est pour Jésus l'événement le plus proche dans le temps, ce que le Seigneur vise essentiellement par τέλος en Mt 24.14, c'est la fin, « la consommation des temps ».

²³ Cf. Henri BLOCHER, *Le mal et la croix*, Méry-sur-Oise, Sator, 1990, p. 173s.

²⁴ C'est cette relation entre les deux événements qui nous distingue de l'interprétation dispensationaliste mentionnée ci-haut, p. 23.

trouve déjà en Matthieu 3.10 : comment Jean-Baptiste peut-il prêcher l'imminence du grand jugement alors que plus tard, Jésus indiquera que cet événement sera précédé par un délai (Mt 23.38s. ; 25.19)²⁵ ? On arrive aisément à défaire le nœud en considérant la tendance qu'ont les prophéties à condenser²⁶ :

Des événements futurs, qui dans leur accomplissement sont séparés par des siècles, sont souvent présentés dans la prophétie comme s'ils étaient très rapprochés dans le temps voire simultanés. Certains ont comparé ceci à un paysage montagneux : les sommets les plus hauts semblent se trouver directement derrière les plus bas alors qu'en réalité ils sont séparés par une grande distance. Cette conception du futur pourrait faire penser que la prophétie manque de clarté dans l'accomplissement, mais elle est basée sur l'unité fondamentale de l'œuvre de Dieu²⁷.

Pour H.N. Ridderbos, c'est ce phénomène qu'on rencontre en Matthieu 3.10. Jean-Baptiste a prédit la venue du royaume des cieux ; pourtant, cette venue est comme divisée en deux temps : un premier où Christ vient dans l'humiliation et un second où il vient en gloire.

De cette manière aussi, H.N. Ridderbos explique les deux fins de Matthieu 24.14 : la destruction de Jérusalem paraît se confondre avec l'annonce du jugement final et présente, de ce fait, « des traits qui ne s'accompliront qu'au temps du jugement. A l'inverse, le jugement final est décrit dans des termes empruntés à la destruction de Jérusalem »²⁸.

On voit que dans la réponse du Seigneur, la ruine du Temple et de la ville et la fin du monde se mélangent, se surimpriment dans un élan fidèle à la double question posée par les disciples. L'intention de Jésus n'est pas de fixer une chronologie²⁹, mais de présenter, en utilisant le mot τέλος, « le complexe des événements qu'on peut appeler 'signes de la fin' et dont la génération contemporaine fera l'expérience, sans nécessairement les épuiser »³⁰.

Il nous semble que par l'emploi de τέλος, Jésus voulait déjà sensibiliser ses disciples sur le phénomène de la condensation prophétique en Matthieu 24 et Marc 13. Alors que les disciples s'intéressaient au moment (voire au jour : cf. Mt 24.36) de la συντέλεια, la fin du monde, le Seigneur semble expressément avoir voulu diriger leurs regards vers le τέλος, mot plus large

²⁵ Cf. aussi Mt 10.23.

²⁶ Ainsi s'exprime Herman N. RIDDERBOS, *Matthew*, Bible Student's Commentary, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1987, p. 53,204. L'explication est cependant classique.

²⁷ Cf. Herman N. RIDDERBOS, *Matthew*, *op. cit.*, p. 53.

²⁸ *Ibid.*, p. 204. C'est dans ce même sens que RIDDERBOS comprend Mt 10.23. Cette prophétie selon laquelle les apôtres n'auraient pas achevé de parcourir les villes d'Israël avant que le Seigneur ne vienne prend alors un sens plus large : une opposition violente à l'Eglise de Christ surviendra avant le retour de ce dernier en gloire. Avant que l'Eglise ne soit privée de sa dernière prise, le Fils de l'homme sera de retour. C'est un encouragement, dit H.N. RIDDERBOS, de Jésus à ses disciples (p. 204). Dans le même sens, Henri BLOCHER (*Le mal et la croix*, *op. cit.*, p. 173) discerne dans ce chapitre une « surimpression des deux fins évoquées "en clair" par la double question introductive (en Mt 24.3) ».

²⁹ Βλέπετε (« Prenez garde ») que Jésus lance en Mt 24.4 (cf. Mc 13.5,9,33) l'avertit.

³⁰ A.L. Moore, cité par Henri BLOCHER, *Le mal et la croix*, *op. cit.*, p. 174.

incluant les événements conduisant à cette συντέλεια qu'inaugurera la παρουσία du Fils de l'homme³¹.

Si certains événements comme les guerres et les bruits de guerre (v.6) ne marquent pas la fin, Keener souligne que la proclamation universelle de l'Évangile du v.14, elle, est un marqueur de la fin des temps³². Et cette proclamation de l'Évangile revient aux disciples de Jésus qui ont la charge de remplir la mission d'évangéliser toutes les ἔθνη avant la fin (cf. Mt 28.19s.). Comme le dit Marxsen, « cette proclamation aide à hâter le retour du Seigneur »³³. La déclaration de Jésus en 24.14 n'implique pas, dit Keener, que tous les peuples se convertiront, mais que le royaume ne viendra pas dans sa force tant que tous les peuples n'auront pas eu l'occasion d'accepter ou de refuser le Roi qui sera leur juge (Mt 25.31s.)³⁴.

Il nous faut maintenant considérer les lumières complémentaires qu'apporte Marc 13.10.

II- Examen de Marc 13.10

Plus directement que Matthieu 24.14, Marc 13.10 semble mettre en relief la question de la nécessité de l'évangélisation des ἔθνη³⁵. Comment comprendre cette évangélisation des ἔθνη en Marc 13.10 ?

Au sujet de ce texte et des versets alentour, Ezra P. Gould écrivait en 1896 que dans un contexte de persécution et d'opposition fomentée par les gouvernements, les disciples seraient appelés à être des prédicateurs de la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu à toutes les ἔθνη, avant que vienne la fin³⁶.

³¹ Nous reviendrons plus loin sur ces deux aspects de la fin eschatologique – événements conduisant à la fin (et appartenant à strictement parler aux « temps de la fin ») ; fin du monde ou « fin des temps » –, notamment dans le traitement de l'AT et de l'IT.

³² Craig S. KEENER, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, p. 572. Pareillement s'exprime Donald A. CARSON, *Matthew*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, Vol 8, Michigan, Zondervan, 1984, p. 499. Voir aussi D. GUTHRIE, J. A. MOTYER *et al.*, *Nouveau Commentaire biblique* [traduit du *New Bible Commentary Revised*, Londres, Inter-Varsity Press, 1970, 1310 p.], Saint-Légier, Editions Emmaüs, 1978, p. 883 ; Sunderland W. LEWIS & Henry M. BOOTH, *Commentary on the Gospel According to St. Matthew*, The Preacher's Complete Homiletic, Grand Rapids, Baker Book House Company, 1996, p. 557.

³³ Cité par KEENER, *ibid.* p. 572.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ La prédication de la Bonne Nouvelle en Mt 24.14 paraît plus large, à « toute la terre habitée ».

³⁶ Ezra P. GOULD, *The Gospel According to St. Mark*, The International Critical Commentary, New-York, Charles Scribner's Sons, 1896, p. 245. Dans le même sens, voir John R. DONAHUE, « Mark » in *Harper's Bible Commentary*, sous dir. James Luther Mays *et al.*, Cambridge, Harper & Row, 1988, p. 1002 ; C. E. B. CRANFIELD, *The Gospel According to Saint Mark*, The Cambridge Greek Testament Commentary, Londres, Cambridge University Press, 1959, p. 399 ; Simon LÉGASSE, *L'Évangile de Marc*, tome II, Paris, Cerf, 1997, p. 798 ; Larry W. HURTADO, *Mark*, Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1989², p. 219 ; Walter W. WESSEL, *Mark*,

Cette compréhension n'est cependant pas évidente pour tous³⁷. C'est pourquoi il nous faut examiner la thèse en considérant tout particulièrement les objections qui se dressent en grand nombre, dès le verset 9³⁸. Puis, avant de considérer le sens et la portée du verset, nous examinerons la question de l'authenticité de la nécessité de prêcher la Bonne Nouvelle à toutes les ἔθνη.

1- Verset 9 : εἰς μαρτύριον αὐτοῖς, « en témoignage contre eux » ?

Certains pensent qu'il faut prendre εἰς μαρτύριον αὐτοῖς dans le sens de « en témoignage contre eux »³⁹, comme en 6.11 où les disciples sont invités à secouer la poussière de leurs pieds en « témoignage contre » ceux qui ne les reçoivent pas.

En Marc 13.9 cependant, le contexte immédiat (prédication de l'Évangile⁴⁰ à toutes les ἔθνη) suggère que le témoignage est *pour* et non *contre* les gouverneurs et rois. Un témoignage dirigé contre ces autorités n'aurait pas de sens car, ceux-ci n'ont pas encore eu l'occasion d'entendre l'Évangile et de ce fait, ils ne peuvent pas encore le rejeter et persécuter les prédicateurs⁴¹. Imaginer les disciples comparaisant au dernier jour devant et en témoignage contre les gouverneurs et rois apostats est sans fondement biblique. En ce jour en effet, c'est devant le Seigneur que tous (disciples, gouverneurs et rois compris) auront à comparaître (Mt 25.31ss)⁴².

EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, Vol 8, Michigan, Zondervan, 1984, p. 746.

³⁷ Par exemple, Vincent TAYLOR (*The Gospel According to St. Mark*, Londres, The Macmillan Press, 1987, p. 507ss), obnubilé par son idée de « secret messianique de Jésus » (p. 508). TAYLOR considère Mc 13.10 comme un ajout tardif, le Jésus historique étant complètement dominé par son esprit de réserve quant à une mission auprès des non-Juifs (7.27). Il explique cette prétendue réserve de Jésus par le fait que ce dernier est surtout préoccupé par son ministère messianique de souffrance, mort et résurrection.

³⁸ On retrouve le texte de Mc 13.9-13 (hormis le v.10) en Mt 10.17-21. D'après l'ordre des mots grecs, le théologien catholique Jan Lambrecht (dans *Die Redaktion der Markus-Apokalypse: Literarische Analyse und Strukturuntersuchung*, Analecta Biblica 28, Rome, Pontifical Biblical Institute, 1967, p. 126) croit détecter un chiasme en Marc 13.9-10 : **a**- ἕνεκεν ἐμοῦ ; **b**- εἰς μαρτύριον ; **c**- αὐτοῖς, v.9 ; **c'**- εἰς πάντα τὰ ἔθνη ; **b'**- πρῶτον δὲ κηρυχθῆναι ; **a'**- τὸ εὐαγγέλιον. Cela ne convainc cependant pas Robert Horton GUNDRY (*Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1993, p. 764) pour qui, la correspondance supposée entre les différents éléments n'a aucune justification grammaticale ni logique. De plus, montre GUNDRY, les éléments pris pour prétendus chiasmatisques sont arbitraires.

³⁹ Ainsi James W. THOMPSON, « The Gentile Mission As an Eschatological Necessity », *Restoration Quarterly* (Nashville, Tennessee), 14/1, 1971, p. 19s.

⁴⁰ Au v.10, τὸ εὐαγγέλιον, comme en 1.1, ne désigne pas un livre, mais la Bonne Nouvelle du salut, la substance de la vérité salvatrice qui nous provient de la personne de Jésus-Christ (cf. « à cause de moi », Mc 13.9), son enseignement, son œuvre, sa mort et sa résurrection : Richard C. H. LENSKI, *The Interpretation of St. Mark's Gospel*, op. cit., p. 21.

⁴¹ Robert Horton GUNDRY, *Mark...*, op. cit., p. 764.

⁴² Qu'est-ce que ce témoignage à rendre ? Cette question sera considérée un peu plus bas.

L'échec de la tentative de rendre ἀυτοῖς par « contre eux », conclut Gundry, met en évidence la nécessité de la prédication de la Bonne Nouvelle à toutes les ἔθνη du v.10⁴³.

2- Authenticité de la nécessité de prêcher la Bonne Nouvelle aux ἔθνη

Certains exégètes pensent que Marc 13.10 n'est pas authentique.

La phrase s'inscrit pourtant dans la ligne de tout le propos de Jésus qui n'appelle pas seulement au ralliement à son discours mais aussi à sa personne et à sa cause, celle de l'Évangile (cf. 8.35, 10.29).

Du temps du Seigneur, la Bonne Nouvelle était déjà parvenue aux disciples mais pas encore dans le monde entier⁴⁴. L'évangélisation des Païens n'a pas causé de problème à l'Église primitive. Certes, il avait fallu statuer sur la place des Païens convertis et sur leurs relations avec les Juifs. Mais, ce fait ne permet pas de soutenir que Jésus voyait d'un mauvais œil la mission auprès des Païens. En effet, le débat ne concernait pas une possible mission auprès des Païens puisque les Pharisiens avaient le désir de gagner les Païens au judaïsme (Mt 23.15).

a- Le v.10 a-t-il été interpolé dans le passage ?

Les partisans de l'insertion avancent que le v.11 se lit dans la continuité de 9b, comme dans la section parallèle de Matthieu (10.17-21)⁴⁵. Cependant rétorque Gundry, le v.10 fait aussi bien suite au v.9b⁴⁶, puisque la prédication de la Bonne Nouvelle aux rois et gouverneurs est la raison divine qui amène les disciples devant les tribunaux. La prédication de la Bonne Nouvelle parmi les ἔθνη comprend naturellement l'apport de celle-ci aux gouverneurs et aux rois qui dirigent ces nations⁴⁷. William L. Lane explique que Marc a placé le v.10 entre les v.9 et 11 pour montrer clairement que c'est la prédication de l'Évangile qui cause l'offense et les actions publiques contre les disciples. Un intérêt pour l'évangélisation « provoque aussi bien la mission que la persécution »⁴⁸.

⁴³ Robert Horton GUNDRY, *Mark...*, *op. cit.*, p. 766.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 767.

⁴⁵ C'est par exemple le plaidoyer de Frederick C. GRANT & Halford E. LUCCOCK, *The Gospel According to St. Mark*, *The Interpreter's Bible*, Nashville, Pierce and Smith, vol. VII (12 vol.), 1951, p. 858.

⁴⁶ Dans ce sens, William L. LANE, *The Gospel according to Mark*, NICNT, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, Eerdmans, 1974, p. 462. Cf. aussi Simon LÉGASSE, *L'Évangile de Marc*, Tome II, Paris, Cerf, 1997, p. 797.

⁴⁷ Robert Horton GUNDRY, *Mark*, *op. cit.*, p. 767s.

⁴⁸ William L. LANE, *The Gospel according to Mark*, *op. cit.*, p. 462.

β- καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη se rattache-t-il au v.9 ?

Comme en Matthieu 10.18⁴⁹, G. D. Kilpatrick⁵⁰ propose de rattacher καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη (Mc 13.10) à ce qui précède : « Vous comparâtes devant les gouverneurs et devant les rois, à cause de moi, pour leur servir de témoignage et à toutes les nations ».

Cependant, lier εἰς μαρτύριον (dans le but de témoigner) à εἰς πάντα τὰ ἔθνη (parmi tous les peuples non-juifs) ne semble pas naturel, tout comme un rapprochement entre αὐτοῖς et εἰς πάντα τὰ ἔθνη. C'est pourquoi, à la suite de C.E.B. Cranfield et Lambrecht, Gundry trouve incongru de suivre Kilpatrick⁵¹.

Cranfield signale (contre Lohmeyer) qu'il ne peut s'agir dans ce passage d'une prédication apocalyptique venant du ciel (cf. Ap 14.6s.)⁵², parce que Marc emploie toujours le verbe « prêcher » en rapport avec la prédication humaine⁵³. Il serait donc pour le moins gratuit de supposer que Marc 13.10 renvoie à une proclamation apocalyptique céleste.

Il nous semble donc plus approprié de lier ensemble « gouverneurs », « rois » et « témoignage ». En outre, l'expression « parmi les païens » rappelle davantage une proclamation publique (κηρυχθῆναι, être prêché)⁵⁴. « Toutes les ἔθνη » ne définit pas « pour eux ». Cette dernière expression se réfère aux « gouverneurs et rois » et « toutes les ἔθνη »

⁴⁹ Pour les témoins, cf. NESTLE & ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1998²⁷ (1898¹), p. 134.

⁵⁰ Dans *JTS* n°9, 1958, pp. 81-86. Récemment, Etienne TROCMÉ (*L'Évangile selon Saint Marc*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 324s.) a voulu mettre en valeur les travaux de Kilpatrick, « pas été assez pris en compte », aux yeux de TROCMÉ. Dans cette optique dit TROCMÉ, « l'appel à prêcher la Grande Nouvelle avant tout n'est plus liée à une prédication aux païens ». Même si Marc laisse percevoir son intérêt pour l'évangélisation des non-Juifs (5.1-20 ; 7.24 à 8.26), « il ne fait pas de la généralisation de celle-ci un préalable à la Parousie. Le v.10, ainsi abrégé à son début, se ramène à une vigoureuse exhortation à prêcher la Grande Nouvelle dans toutes les circonstances, même les plus difficiles » (p. 325). La thèse de Kilpatrick est discutée par CRANFIELD, *The Gospel According to Saint Mark*, *op. cit.*, p. 398s.

⁵¹ Robert Horton GUNDRY, *Mark*, *op. cit.*, p. 768.

⁵² Pour Joachim JEREMIAS (*Jésus et les païens*, trad. française de Jean Carrère, Paris, Delachaux et Niestlé, 1956, p. 18s.), l'idée d'une évangélisation mondiale est une adjonction de l'évangéliste (cf. p. 19 et aussi n.1). A l'origine, Jésus penserait à une proclamation angélique comme en Ap 14.6 (cf. p. 17s.,62). Il nous semble que JEREMIAS est conduit à cette affirmation parce qu'il a le souci de montrer que de son vivant, Jésus a « interdit à ses disciples d'annoncer l'Évangile aux païens » (p. 15). Par la suite, JEREMIAS montre que Jésus promet aux non-Juifs la participation au salut (p. 41ss), par une « action eschatologique de Dieu » (p. 66, cf. p. 63) qui se produira à « l'heure du jugement dernier » (p. 50). Plus loin, nous reviendrons sur cet ouvrage.

⁵³ C. E. B. CRANFIELD, *ibid.*, p. 399. Dans le sens de CRANFIELD, voir Craig A. EVANS, *Mark 8:27-16:20*, WBC, vol. 34B, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 2001, p. 311.

⁵⁴ Richard C. H. LENSKI (*The Interpretation of St. Mark's Gospel*, *op. cit.*, p. 568) signale que le verbe κηρυχθῆναι dénote la proclamation publique de l'Évangile que tous sont invités à entendre. La construction avec εἰς, dit-il, est parfaitement régulière.

renvoie aux « gouverneurs et rois ». « Toutes les ἔθνη »⁵⁵ pourrait inclure les Juifs, mais l'expression met l'accent sur les Païens.

Ces considérations nous permettent d'envisager la traduction de notre verset dont l'expression πρῶτον δεῖ souligne la nécessité de la mission.

3- Traduction, sens et portée de Marc 13.10

a- Traduction

GNT : καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον.

Parce que κηρύσσω, prêcher, en d'autres lieux prend un complément d'objet indirect au datif (Lc 4.18 ; Ac 8.5, 10.42 ; 1Co 9.27 ; 1Pi 3.19) Gundry estime que la meilleure traduction de εἰς πάντα τὰ ἔθνη est « parmi toutes les nations ». Le professeur de NT et de grec au Westmont College (Californie) justifie son choix par la référence au locatif ἐν dans le texte parallèle (Mt 24.14) et l'utilisation de εἰς (pour ἐν) avec κηρύσσω en Luc 4.44⁵⁶.

Cependant, Craig A. Evans⁵⁷ trouve justifiable et préférable la traduction « à toutes les ἔθνη », pourvu que l'on ne cloisonne pas trop le sens de la proposition locative εἰς⁵⁸. Parce que le verbe κηρύσσω ne gouverne pas une préposition particulière, il est plus indiqué de laisser à la préposition qui l'accompagne son sens ordinaire⁵⁹. De plus, si l'on garde l'idée du mouvement qu'implique fondamentalement εἰς + accusatif⁶⁰, la traduction « à toutes les ἔθνη », tant par sa justesse que par sa simplicité, semble s'imposer.

⁵⁵ Pour « exclure un quelconque intérêt pour une mission auprès des païens » (p. 518), MANN plaide astucieusement pour que l'expression πάντα τὰ ἔθνη de Mc et Mt soit rendue par « toutes les nations », mais dans le sens de « tout homme » : Christopher Stephen MANN, *Mark, A New translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible vol. 27, New-York, Doubleday & Company, 1986, p. 520. Comme nous le verrons, cette réduction ne s'impose pas.

⁵⁶ Robert Horton GUNDRY, *Mark, op. cit.*, p. 769.

⁵⁷ *Mark 8:27-16:20, op. cit.*, p. 310.

⁵⁸ A l'origine, εἰς = ἐν-ς : cf. A. T. ROBERTSON, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Nashville, Tennessee, Broadman Press, 1934, p. 591.

⁵⁹ Ici εἰς + Accusatif = *dedans, dans, sur, à, vers, en, pour*. Cf. aussi J. H. THAYER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, éd. rev. et aug., Cambridge, Massachusetts, Harper & Brothers, 1889, p. 183 ; BAILLY, p. 596s. ; C. ALEXANDRE, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1859¹¹, éd. rev. et aug., p. 435.

⁶⁰ Cf. A. T. ROBERTSON, *A Grammar...*, *op. cit.*, p. 591 ; James Hope MOULTON, *The Vocabulary of the Greek Testament*, vol. III : Syntax, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1930, ch. 18, §4, c 1 (p. 266).

En revanche, souligne Gundry, le sens locatif de εἰς permet mais n'exige pas une limitation de la prédication de l'Évangile aux seuls Juifs vivant dans la diaspora⁶¹.

b- Sens et portée, le « δεῖ scripturaire »

La nécessité de la prédication de la Bonne Nouvelle à toutes les ἔθνη du v.10 prolonge la logique du v.7 (« mais ce ne sera pas encore la fin »)⁶² ; et le v.8 ajoute, dans le même sens : ce ne sera que « le commencement des douleurs ». Que le point soit mis en valeur deux fois (v.7 et v.8) doit préserver les auditeurs de Jésus de la pensée que l'évangélisation pourrait entièrement se réaliser avant que ceux-ci ne soient livrés aux tribunaux, battus de verges dans les synagogues et ne comparaissent « devant les gouverneurs et devant les rois » (v.9).

En outre soutient Gundry, πρῶτον δεῖ « il faut d'abord... » (v.10)⁶³ sous-entend « avant la fin » du v.7 qui n'est pas répété. *Avant la fin*, il y a *d'abord* quelque chose qui doit s'accomplir : la Bonne Nouvelle doit être prêchée à toutes les ἔθνη⁶⁴.

Cette « nécessité » ou « contrainte » soulignée par δεῖ⁶⁵ est frappante. De quelle nécessité s'agit-il ? Est-ce une nécessité décrétive, scripturaire ? Dans la Bible, δεῖ tout seul n'est en général pas utilisé pour marquer l'autorité que l'on peut voir dans ce mot⁶⁶. Il en est de même des quatre occurrences de δεῖ chez Marc (8.31 ; 9.11 ; 13.7,10)⁶⁷. Dans ces versets, à l'exception de Marc 13.7 où on peut hésiter, la nécessité semble renvoyer aux Écritures⁶⁸,

⁶¹ Cf. Mt 24.14 ; Ac 20.25 ; 2Co 1.19 ; Ga 2.2 ; Col 1.23 ; 1Th 2.9 ; 1Tm 3.16 : Robert Horton GUNDRY, *Mark, op. cit.*, p. 769. Voir aussi Hugh ANDERSON, *The Gospel of Mark*, NCBC, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1976, p. 294.

⁶² Craig A. EVANS (*Mark 8:27-16:20, op. cit.*, p. 310) met bien en valeur ce point.

⁶³ Parmi les 148 versets du NT (BibleWorks) où les différentes formes de l'adjectif πρῶτος apparaissent, 65 fois (dont Mc 13.10 ; 9.11s. ; Lc 17.25 ; 2Th 2.3 ; Mt 5.24 ; Lc 14.28,31, etc.) c'est l'adjectif neutre πρῶτον qui est utilisé (BibleWorks) où il dénote la priorité avant une certaine action et signifie *en premier, avant tout, au-dessus de tout* : cf. Gerhard FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament* (trad. G. W. Bromiley du *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*), Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1968, vol. 6, p. 869s.

⁶⁴ Robert Horton GUNDRY, *Mark, op. cit.*, p. 769. Dans ce sens, voir Craig A. EVANS, *Mark 8:27-16:20, WBC*, vol. 34B, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 2001, p. 310.

⁶⁵ En général, δεῖ suivi d'un infinitif « exprime le "caractère de nécessité ou de contrainte" dans un événement » : Walter GRUNDMANN, « δεῖ, δεῖν ἐστί » in Gerhard KITTEL/Gerhard FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament*, sous dir. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing Company, vol. II, 1964, p. 21.

⁶⁶ Walter GRUNDMANN, *ibid.*

⁶⁷ La Bible utilise 102 fois δεῖ ou δεῖν ἐστί dont 41 occurrences dans les écrits lucaniens : Walter GRUNDMANN, *ibid.*, p. 22. Marc utilise cette racine verbale en tout 5 fois (cf. BibleWorks) dans son Évangile. La 5^e utilisation se trouve en Mc 14.31 (Ἐὰν δέη με συναποθανεῖν σοι) où Pierre jure de ne pas renier le Christ.

⁶⁸ L'enseignement de 8.31 selon lequel il faut que le Fils de l'homme souffre beaucoup fait penser au Serviteur souffrant d'Es 50.4ss et 52.13-53.12. L'exégèse des scribes de Mc 9.11, étonnante aux yeux des disciples, est validée au verset suivant par le renvoi du Maître à Mt 3.23. En Mc 13.7 cependant, lorsque Jésus avertit que des guerres et des bruits de guerre doivent arriver, on peut se demander s'il s'agit là d'un avertissement prophétique ou si c'est une nécessité annoncée par les Écritures.

notamment au plan divin qui y est révélé⁶⁹. Dans cette ligne, il semblerait qu'en Marc 13.10, on a également affaire à un δὲἰ scripturaire qui souligne la nécessité eschatologique de l'accomplissement du plan de Dieu ; Jésus n'inventerait rien ici mais, renvoie obligatoirement aux Ecritures (l'AT, seul document canonique disponible) d'où il fonde son affirmation⁷⁰. Ainsi, s'il faut chercher des racines d'un enseignement sur la nécessité de prêcher la Bonne Nouvelle aux ἔθνη, une origine certaine est l'AT⁷¹.

Le texte n'indique cependant pas que la fin viendra aussitôt que les ἔθνη aient entendu l'Évangile. Aucun élément textuel ne permet non plus d'envisager la prédication future de 13.10 comme une correction des fausses attentes messianiques que les disciples auraient véhiculées dans leurs premières prédications (Mc 3.14 ; 6.7-13,30 ; cf. 8.32s., 10.35-37)⁷². A la suite de Gundry, il nous semble donc impossible de limiter la mention « à toutes les ἔθνη » aux seules autorités locales palestiniennes comme Ponce Pilate et Hérode Antipas ou plus tardivement Félix, Festus et Hérode Agrippa (Ac 12 ; 23 ; 26)⁷³. Même si l'on négligeait l'allusion à « toutes les ἔθνη » en Marc 13.10, force serait de constater que le pluriel « gouverneurs » et « rois » exclut toute limitation à la seule Palestine, puisque la Judée avait un seul gouverneur à la fois. Jésus ne semble pas non plus parler d'une succession d'autorités, mais de gouverneurs et rois régnant en même temps dans plusieurs territoires (cf. Mc 14.9). Le contexte de persécution est là pour rappeler que malgré les conditions difficiles, types de la grande tribulation, la Bonne Nouvelle sera annoncée par les disciples de Jésus à toutes les ἔθνη, « à tous les peuples encore plongés dans les ténèbres »⁷⁴. Jésus assure cependant que la grande tribulation sera abrégée « à cause des élus qu'il a choisis » (Mc 13.20), ce qui implique que des chrétiens seront encore présents sur terre en ces temps de détresse. Ce dernier acquis porte sérieusement atteinte à la thèse pré-tribulationniste selon laquelle les chrétiens seraient enlevés avant la grande tribulation⁷⁵.

⁶⁹ La nécessité biblique diffère en cela de la nécessité « neutre » du destin des dieux grecs : Walter GRUNDMANN, « δὲἰ, δέον ἐστὶ », *op. cit.*, p. 22s. ; J. W. THOMPSON, « The Gentile Mission... », *op. cit.*, p. 24.

⁷⁰ Le renvoi aux Ecritures semble aussi souligné par certaines formules comme Οὕτως γέγραπται « comme il est écrit » (Lc 24.46). Nous y reviendrons plus loin.

⁷¹ Nous reviendrons sur ce constat. On pense par ex. à la conversion finale des Païens annoncée en Es 40-66 : cf. James W. THOMPSON, « The Gentile Mission... », *op. cit.*, p. 24.

⁷² C'est la thèse de Norman R. Petersen (« When is the End not the End? Literary Reflections on the Ending of Mark's Narrative », *Interpretation*, 34/2, 1980, pp. 163-166), combattue par GUNDRY, *Mark, op. cit.*, p. 770.

⁷³ GUNDRY, *ibid.*, p. 769.

⁷⁴ Louis Bonnet et Alfred SCHROEDER, *Matthieu, Marc, Luc, op. cit.*, p. 403.

⁷⁵ Robert L. Saucy et John F. Walvoord (prémillénaristes) pensent cependant qu'après l'enlèvement, plusieurs recevront Christ, y compris Israël (Rm 11.25), mais avant la seconde venue du Seigneur. Voir à ce propos, David J. HESSELGRAVE, « The Millennium and Missions: Six Theologians Tell How Their Millennial Views Affect Their Understanding of Missions », *Evangelical Missions Quarterly*, vol. 24/1, 1988, p. 72.

Selon R. Kühschelm⁷⁶, « d'abord » (πρῶτον) implique une longue période d'évangélisation et favorise la traduction « à toutes les ἔθνη » ; la traduction « parmi toutes les ἔθνη » signifierait une petite période de temps. Si l'idée est intéressante, il faut noter avec Gundry que « d'abord » dénote surtout un ordre chronologique et non une durée⁷⁷.

De l'examen de Marc 13.10, deux points ressortent avec force :

- Pendant le temps de la prédication de l'Évangile « à toutes les ἔθνη », s'il est plausible que des Juifs de la Diaspora puissent aussi être touchés, sont directement concernés par les propos du Seigneur en Marc 13.10, les Païens à qui la Bonne Nouvelle doit être annoncée (Gundry)⁷⁸ ;

- Cette prédication à toutes les ἔθνη, « jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1.8) est une condition à remplir (« il faut premièrement ») avant que vienne la fin (Lenski)⁷⁹. A ce propos, note William L. Lane, la force de l'élément chronologique « d'abord » implique que tant que cette condition n'est pas satisfaite, la fin ne peut pas encore arriver⁸⁰.

L'évangélisation de toutes les ἔθνη étant d'une grande importance dogmatique, pour la suite de notre travail, il est utile de réfléchir maintenant à son propos.

E- La Bonne Nouvelle à toutes les ἔθνη

Comment comprendre la proclamation de l'Évangile à toutes les ἔθνη dont parlent Matthieu 24.14 et Marc 13.10 ? Pour y répondre, nous partirons de ces deux versets pour nous interroger au sujet de cette Bonne Nouvelle à annoncer en faisant ressortir les traits qui la caractérisent ; nous aimerons également rechercher le sens du mot ἔθνη, afin de préciser l'énoncé du titre de la présente grande section.

⁷⁶ Dans *Jüngerverfolgung* (pp. 168-170), cité par GUNDRY, *op. cit.*, p. 769.

⁷⁷ GUNDRY, *Mark, op. cit.*, p. 769.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Richard C. H. LENSKI, *The Interpretation of St. Mark's Gospel, op. cit.*, p. 568. Dans le sens de GUNDRY et LENSKI, voir James W. THOMPSON, « The Gentile Mission... », *op. cit.*, pp. 21s.

⁸⁰ William L. LANE, *The Gospel according to Mark, op. cit.*, p. 462.

I- La Bonne Nouvelle à proclamer

A cause de l'importance pour notre sujet, nous partirons de ce que nous disent Matthieu et Marc pour élargir au reste du NT. Ainsi, nous essayerons de discerner quels sont les éléments constitutifs de la Bonne Nouvelle, ce qui nous permettra d'envisager une définition et considérer les traits principaux de l'évangélisation.

1- La Bonne Nouvelle chez Matthieu et Marc

D'après Matthieu 24.14 et Marc 13.10, l'Évangile (τὸ εὐαγγέλιον : Mt) du Royaume est proclamé (κηρύσσω). Matthieu ajoute qu'il est en vue du témoignage (εἰς μαρτύριον) à toutes les ἔθνη. Parce que les informations recueillies dans ces deux versets ne renseignent que succinctement au sujet de la Bonne Nouvelle à proclamer, il nous faut considérer son utilisation dans le reste des deux Évangiles.

Le mot neutre singulier εὐαγγέλιον¹, litt. « Bonne Nouvelle » ne se rencontre que quatre fois chez Matthieu (4.23 ; 9.35 ; 24.14 ; 26.13) et huit fois chez Marc (1.1,14s. ; 8.35 ; 10.29 ; 13.10 ; 14.9 ; 16.15). Luc utilise exclusivement² le verbe εὐαγγελίζω dans son Évangile³.

Qu'est-ce que ce témoignage dont il est question ? D'après les textes, la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ (Mc 1.1) ou de Dieu (Mc 1.15) qui doit être proclamée au monde entier se rapporte au Royaume (Mt 9.35 ; 24.14 ; Mc 16.15) et implique la repentance (Mc 1.14s.)⁴. L'Évangile est centré sur Jésus qui sauve l'âme de tout pécheur (Mc 8.35 ; 10.29) qui place sa foi en lui. L'Évangile proclame que Jésus est le Christ (Mt 11.2) et il rapporte l'histoire de Jésus (Mt 4.23 ; 9.35), ses miracles (Mt 11.4s.), sa mort (Mt 26.12s.) et sa résurrection (Mc 16.15s.).

La proclamation de l'Évangile semble s'accompagner de signes, notamment la guérison des maladies et l'exorcisation des démons (Mt 4.23s. ; 9.35 ; 11.5)⁵.

¹ Il n'est pas usité par LXX qui emploie une fois la forme pluriel (2S 4.10 : salaire de ses bonnes nouvelles) et une fois la forme féminine (2S 18.22 : ἡ εὐαγγελία) dans un sens non religieux : Craig C. BROYLES, « Gospel (Good News) », *op. cit.*, p. 283.

² Dix fois (Lc 1.19 ; 2.10 ; 3.18 ; 4.18,43 ; 7.22 ; 8.1 ; 9.6 ; 16.16 ; 20.1) contre une seule fois en Mt 11.5.

³ Chez Luc, le substantif εὐαγγέλιον n'apparaît que 2 fois (Ac 15.7 et 20.24), pour la prédication apostolique : cf. Craig C. BROYLES, « Gospel (Good News) », *op. cit.*, p. 282s.

⁴ Derrière Mc 1.14, on discerne l'ombre d'Es 61.1ss : *ibid.*, p. 285.

⁵ Craig C. BROYLES, *ibid.*, p. 286 signale que tel est le cas, aussi bien dans les Synoptiques (cf. Lc 7.22 ; 9.6) que dans Esaïe (61.1 ; 26.19 ; 29.18 ; 35.5s.).

Ces données récoltées pour Marc et Matthieu concordent avec les emplois lucaniens du verbe εὐαγγελίζω⁶. Qu'en est-il du reste du NT ? Nous voulons y répondre en nous intéressant de manière plus large aux éléments constitutifs de la Bonne Nouvelle.

2- Eléments constitutifs de la Bonne Nouvelle

D'après l'usage du mot εὐαγγέλιον et du verbe εὐαγγελίζω dans le reste du NT⁷, on peut ainsi résumer les principaux éléments caractéristiques de la Bonne Nouvelle :

- Le Christ Jésus : c'est lui la Bonne Nouvelle de Dieu, l'essence et le « commencement de l'Evangile » (cf. Mc 1.1). L'évangélisation est donc avant tout *christocentrique*⁸ ;
- La Passion, la résurrection et le Royaume du Seigneur sont inséparables de la Bonne Nouvelle (1Pi 1.11 ; Ac 17.18) ;
- Le pardon des péchés que Christ offre au pécheur avec les bénéfices qui en résultent : don du Saint-Esprit (Jn 14.23,26), régénération ou nouvelle naissance (1Pi 1.23ss ; Jn 3), salut (1Co 15.1s.), paix (Ep 2.14ss), grâce (Ep 3.8), foi (Ga 1.23), guérison (Mt 4.23), joie (Ac 8.8)⁹ ...
- Ce fragment primitif du « kérygme prépaulinien » apostolique¹⁰ peut servir de résumé : « Le Christ est mort pour nos péchés, selon les Ecritures. Il a été enseveli, il s'est réveillé le troisième jour, selon les Ecritures. Il est apparu à Céphas, puis aux Douze » (1Co 15.3b-5).

A partir de ces éléments qui doivent être proclamés, annoncés à tout homme, nous pouvons esquisser une définition pour l'évangélisation et nous demander quel est l'élément essentiel qui le met en action, point qui nous sera tout particulièrement utile pour la suite.

⁶ Cf. Gerhard FRIEDRICH, « *Euangelízomai, euangélion, proeuangelízomai, euangelistēs* » in *Theological Dictionary of the New Testament* : Abridged in One Volume, sous dir. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids/Exeter, Eerdmans/The Paternoster Press, 1985, p. 268.

⁷ George Eldon Ladd (*Théologie du Nouveau Testament, op. cit.*, p. 431) souligne : « Évangile et proclamation sont unis par un lien dynamique, car la seconde fait elle-même partie du premier ».

⁸ Le contenu de la foi, c'est Jésus lui-même (Ga 1.23), dit Gerhard FRIEDRICH, « *Euangelízomai, euangélion, proeuangelízomai, euangelistēs* », *op. cit.*, pp. 267-273.

⁹ Cf. *ibid.*, p. 268s.

¹⁰ George Eldon Ladd, *Théologie du Nouveau Testament, op. cit.*, p. 432.

3- Définition et trait principal de l'évangélisation

Qu'est-ce qu'évangéliser ? Parce que la question est vieille et que beaucoup de temps et de congrès y ont été consacrés¹¹, nous voulons envisager ce point de manière plus large que le cadre de nos deux versets.

En 1966 déjà, au congrès de Berlin, Billy Graham dénonçait les confusions¹² qui avaient et qui ont toujours cours sur ce thème. La déclaration de Lausanne (1974), signée par l'évêque Jack Dain et Billy Graham, donne une définition claire et nette : « Evangéliser, c'est répandre la Bonne Nouvelle que Jésus-Christ est mort pour nos péchés, qu'il est ressuscité des morts selon les Ecritures, qu'Il règne en Seigneur et qu'il offre maintenant à tous ceux qui se repentent et qui croient, le pardon des péchés et le don du Saint-Esprit ».

Autre définition : « L'évangélisation... est la proclamation du Christ, en vue de persuader les hommes de venir personnellement à lui pour être réconciliés avec Dieu »¹³.

Dans ces deux définitions, comme dans Matthieu 24.14 et Marc 13.10, il ressort que la Bonne Nouvelle du Royaume dont le contenu est décrit ci-dessus doit être proclamée, annoncée, en vue du témoignage. L'élément de l'annonce, de la proclamation nous paraît être le trait principal de la Bonne Nouvelle qui doit être annoncée à tous, en particulier à toutes les ἔθνη. Qui sont ces ἔθνη à évangéliser ? Que vise ce mot grec ? Les réponses à ces questions clarifieraient certainement la tâche qui est confiée par le Maître à ses disciples.

¹¹ En effet, conscients de la nécessité de l'évangélisation du monde, les chrétiens se sont réunis au début des années 60 et des jalons ont été posés par la suite :

- 1966, Congrès mondial de Berlin : prise de conscience du souci commun de la tâche d'annoncer l'Evangile ;
- 1971, Congrès européen d'Amsterdam : consolidation des décisions de Berlin à un niveau géographique ;
- 1974, Congrès mondial de Lausanne : réflexion théologique qui a abouti à la *Déclaration de Lausanne*, « texte fondamental, charte de référence » pour les chrétiens évangéliques ;
- 1980, Congrès mondial de Pattaya (Thaïlande) : réflexions techniques sur des questions de méthodes, de concertation. A l'issue de ce Congrès, La *Déclaration de Thaïlande*, continuation des travaux de Lausanne, fut adoptée ;
- 1989, Congrès de Manille, aussi appelé « Lausanne 2 » car il était une continuation des travaux de Lausanne de 1974 ;
- 1995, « Consultation Globale pour l'Evangélisation du Monde » tenue à Séoul.

Cf. *Evangéliser... comment ? Exemples divers de stratégie* : Rapport de la Consultation tenue à Pattaya, en Thaïlande du 16 au 27 juin 1980, Comité de Lausanne pour l'évangélisation mondiale, Paris, Alliance Evangélique Française, 1983, p. 5s. Voir aussi Wilbert R. SHENK et David PARKER, *The Realities of the changing expressions of Church*, Pasadena (Californie), William Carey Library, 2005, pp. 57-114.

¹² Notamment la perspective de l'« évangélisation nouvelle » : évangile social, évangélisation des structures de la société... Cf. Billy GRAHAM, « Pourquoi le Congrès de Berlin ? », CONGRÈS MONDIAL SUR L'ÉVANGÉLISATION (Berlin, 25 oct. – 4 nov. 1966), *Un seul monde, un seul Evangile, un seul devoir*, Genève, Labor et Fides, [1967], pp. 11-19.

¹³ Pour les deux citations, cf. le Rapport de la Consultation tenue à Pattaya, *Evangéliser...*, op. cit., p. 13.

II- Sens du mot ἔθνος dans le NT

Comment comprendre le mot grec ἔθνη utilisé en Matthieu 24.14 et Marc 13.10 ? Dans cette section, nous voulons tout d'abord considérer les occurrences du mot chez Matthieu et Marc. La situation du terme correspondant dans l'AT nous aidera à enquêter sur le sens de ἔθνη dans le NT.

1- Occurrences et caractéristiques du mot chez Matthieu et Marc

Par toutes les ἔθνη, qu'entendent Matthieu et Marc ? La considération de ces deux Evangiles nous montre que le mot grec est utilisé quinze fois chez Matthieu (4.15 ; 6.32 ; 10.5,18 ; 12.18,21 ; 20.19,25 ; 21.43 ; 24.7 ; 24.9,14 ; 25.32 ; 28.19) et six fois chez Marc (10.33,42 ; 11.17 ; 13.8 ; 13.10)¹⁴. Dans ces passages, on pourrait aisément traduire ἔθνη par « nation » (dans un sens politique) en Marc 10.42 ; 13.8 et Matthieu 20.25. En Matthieu 4.15 ; 10.5 ; 12.18 ; 20.19 ; 21.43 ; 24.14 ; 25.32 et en Marc 10.33 ; 11.17 ; 13.10, le mot semble viser des « peuples » (dans un sens non politique). Des « individus » semblent clairement désignés par le mot grec en Matthieu 6.32 ; 10.18 ; 12.21 ; 28.19. On pourrait hésiter entre le sens individuel et le sens de peuples pour Matthieu 24.9. Marc ne semble pas utiliser ἔθνη pour désigner spécifiquement des individus.

Ces observations chez Matthieu et Marc sont-elles significatives ? Les 21 occurrences de ἔθνη dans les deux premiers Evangiles peuvent paraître importantes. Mais, comparées aux 162 occurrences où le mot apparaît dans le NT ou aux 1000 fois que LXX l'utilise¹⁵, il apparaît qu'une théologie matthéenne ou marcienne de ἔθνη, bien qu'intéressante, serait insuffisante pour renseigner sur le sens général du mot, ce qui nous est d'intérêt. Parce que notre travail débordera¹⁶ au-delà des Evangiles de Matthieu et Marc, il nous semble judicieux d'étendre plus rigoureusement la recherche sur le sens du mot dans tout le NT¹⁷.

Par l'étude que nous voulons donc entamer et en lien avec le sujet de notre travail, nous nous proposons de dégager le sens de ἔθνη afin de pouvoir préciser l'objet de

¹⁴ Mt 24.7 et Mc 13.8 : dans chacun de ces versets, ἔθνη est présent deux fois.

¹⁵ Georg BERTRAM signale que ἔθνη est en tout utilisé en « environ 1000 ...passages » (BibleWorks : 1014 fois, apocryphes compris). Cf. Georg BERTRAM et Karl Ludwig SCHMIDT, « ἔθνος, ἔθνικός » in *Theological Dictionary of the New Testament*, sous dir. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing Company, vol. II, 1964, p. 366.

¹⁶ Dans l'AT et la littérature Intertestamentaire notamment : cf. plus loin.

¹⁷ Nous considérerons aussi brièvement la situation dans l'AT et LXX.

l'évangélisation. Notre objectif sera en particulier celui-ci : lorsque le NT parle de « l'évangélisation des ἔθνη », faut-il comprendre le mot grec¹⁸ comme désignant des *nations* (pays)¹⁹ ou des *peuples*²⁰ ou encore des individus ? Certes, une collectivité est composée d'individus. Cependant, nous voulons essayer d'établir ce que les textes désignent clairement : par l'annonce de la Bonne Nouvelle à « toutes les ἔθνη » (Mc 13.10), s'agit-il d'individus ou de collectivités sociales ou politiques ?

Afin de répondre à cette question, il sera nécessaire de passer au crible tous les versets où le mot grec apparaît dans le NT. Avant cela, un coup d'œil ciblé sur l'AT s'impose et suffit à nous renseigner sur la spécificité du mot hébreu dont ἔθνος/ἔθνη est la traduction grecque.

2- Situation dans l'AT²¹

Dans la Bible hébraïque, les principaux termes pour désigner des peuples sont עַם et גּוֹי²². Les trois considérations ci-dessous pourraient schématiser l'utilisation des deux mots dans l'AT :

- on constate que les deux mots, pratiquement synonymes (ex. Gn 17.16 ; Dt 4.6 ; Es 18.2 ; 25.7 ; 30.28 ; 61.9 ; Ez 27.5 ; 39.27), sont souvent utilisés pour désigner un groupe indéfini d'hommes (גּוֹי : Gn 10.5,20,31s. ; Dt 12.30 ; Esd 6.21 / עַם : Gn 11.6 ; 14.6 ; Est 1.5,16 ; Ps 95.7 ; 100.3 ; Pr 30.24-26 ; Es 42.5 ; 65.10 ; Za 9.16).

- Le plus souvent, עַם et גּוֹי se distinguent par le fait que le pluriel גּוֹיִם a été usité par les Juifs de manière péjorative²³, dans un sens non-sociologique, pour désigner les « autres peuples » non-juifs (ou les « Gentils »)²⁴ dont les individus ne font pas partie du peuple élu (cf. Nb

¹⁸ ἔθνος au singulier / ἔθνη au pluriel, habituellement rendu par « nation(s) ».

¹⁹ Dans le sens d'entités politiques organisées (États, pays : par ex. la France, le Cameroun...).

²⁰ C'est dans ces deux directions que Paul ROBERT [*Le Grand Robert de la langue française*, Paris, Les Dictionnaires Robert, 1989 (2^e éd. entièrement revue et enrichie par André Rey), tome VI (Lim-oz), p. 692] définit le mot « nation » : « Groupe d'hommes » (sens 1) « qui se caractérise par la conscience de son unité et la volonté de vivre en commun » (sens 2) ou « en tant qu'il forme une communauté politique, établie sur un territoire défini » (sens 3).

²¹ En ce qui concerne les termes ἔθνη/גּוֹיִם, signalons ici que cette sous-section sera d'une grande utilité pour notre travail dans l'AT et la littérature intertestamentaire.

²² On retrouve עַם 1868 fois dans 1654 versets différents de l'AT et גּוֹי 564 fois dans 508 versets. Pour *peuple, nations*, il faut signaler deux autres termes, mais beaucoup plus rares que les précédents : לְאֻמִּיִּם (31 fois dans 27 versets de l'AT) et אֲמָתִים (310 fois dans 186 versets). Pour la liste, voir Duane L. CHRISTENSEN, « Nations », *The Anchor Bible Dictionary*, sous dir. David Noel Freedman, New York/London/Toronto/Sydney/Auckland, Doubleday, vol.4, 1992, p. 1037. Les statistiques indiquées sont celles obtenues avec BibleWorks 95 (v. 4.0).

²³ Cf. Georg BERTRAM, « *ethnos* [people, nation], *ethnikós* [Gentile] » in *Theological Dictionary of the New Testament* : Abridged in One Volume, sous dir. G. KITTEL & G. FRIEDRICH, Grand Rapids (Michigan, USA)/Exeter (UK), Eerdmans/The Paternoster Press, 1985, p. 201.

²⁴ L'hébreu גּוֹיִם et le grec ἔθνη (adjectif dérivé : ἔθνηκός) sont rendus dans la Vulgate par *gentes* (nations), et *gentilis* (relatif aux nations, d'où est issu le terme « Gentils » ; Anglais : *Gentiles, Nations* dans les traductions

24.8 ; Dt 32.43)²⁵. Le singulier עַם est en général employé pour Israël (ex. Jé 2.11 ; Da 12.1 ; Jl 2.17 ; cf. בְּרִית עַם par ex. en Es 42.6)²⁶. Les traducteurs de LXX ont conservé cette distinction²⁷ entre les deux termes pratiquement synonymes mais utilisés de manière discriminante (peuple juif, « autres peuples »), en rendant pratiquement toujours עַם par λαός et גּוֹי par ἔθνος²⁸. Comme on le constate, la non-judaïté est le critère principal justifiant en général²⁹ l'usage du mot גּוֹיִם (ἔθνη) chez les Hébreux.

- Avec cette distinction principale, il faudrait aussi souligner que עַם et גּוֹי peuvent tous deux être employés avec des connotations politiques³⁰.

récentes) : cf. Bertrand-Marie FERRY, « Gentil », dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, sous dir. du Centre Informatique et Bible (Abbaye de Maredsous), Turnhout (Belgique), Brepols, 1987, p. 526s. Voir aussi la contribution du Sud-africain Adrianus van SELMS, « Gentile », *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. II, sous dir. Geoffrey W. Bromiley, Eerdmans, Grand Rapids, 1982^{rev}, p. 443.

²⁵ Cf. Georg BERTRAM et Karl Ludwig SCHMIDT, « ἔθνος, ἔθνικός », *op. cit.*, p. 367s.; A. R. HULST, « גּוֹי/עַם », in *Theological Lexicon of the Old Testament*, sous dir. Ernst JENNI & Claus WESTERMANN, trad. de l'original allemand par Mark E. Biddle, Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers, vol. 2, 1997 (original allemand en 2 vol., 1971, 1976), p. 909ss. Voir aussi Scot MCKNIGHT [« Gentiles, Gentile Mission » in *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments*, sous dir. Ralph P. Martin et Peter H. Davids, Illinois-Leicester, InterVarsity Press, 1997, p. 388] qui signale que le terme se réfère dans le NT parfois aux incroyants païens (cf. 1Pi 2.12 ; 4.3).

²⁶ Georg BERTRAM et Karl Ludwig SCHMIDT, « ἔθνος, ἔθνικός », *op. cit.*, p. 365. Andreas J. KÖSTENBERGER, « Nations », dans *Dictionnaire de théologie biblique*, sous dir. T. Desmond Alexander & Brian S. Rosner, Cléon d'Andran, Excelsis, 2006, p. 778. Il y a des exceptions à la tendance générale que nous voyons se dessiner : גּוֹי est souvent utilisé pour désigner le peuple choisi (Gn 46.3 ; So 2.1 ; Ex 19.6 ; 33.13, etc.) et עַם souvent dans le sens de peuple non-israélite (Gn 19.4 ; 23.11s. ; 27.17, etc.). Parfois les deux mots sont utilisés comme des synonymes (Gn 17.4 et Za 12.3 dans le même verset ; Ex 33.13 ; Es 2.2s., etc.).

²⁷ Il est utile de préciser que la distinction entre les deux mots n'est pas plus explicite en grec qu'en hébreu. Il y a simplement eu conservation d'une distinction entre les deux termes qui sont pratiquement synonymes, mais utilisés de manière discriminante.

²⁸ Ici encore, le trait est schématique, il y a bien entendu quelques irrégularités. Dans le Pentateuque par exemple, parmi les 419 occurrences (au singulier, 361 fois ; pluriel, 58 fois), עַם est rendu 48 fois par ἔθνος (ex., Gn 49.10) et dans les endroits se référant à plusieurs peuples non-juifs, LXX a une tendance à traduire עַמִּים par ἔθνη. Les chiffres de Mandelkern rapportés ici par Georg BERTRAM et Karl Ludwig SCHMIDT (« ἔθνος, ἔθνικός », *op. cit.*, p. 365) prennent en compte toutes les occurrences de עַם (peuple ou relatif). גּוֹי, גּוֹיִם est très rarement rendu par λαός (en tout 13 fois : 7 fois au singulier et 6 fois au pluriel). Dans son article (« *ἔθnos* [people, nation], *ethnikós* [Gentile] », *op. cit.*, p. 201) plus bref que celui en collaboration avec K. L. SCHMIDT cité précédemment, Georg BERTRAM fait remarquer que LXX présente une nette tendance à éviter le pluriel λαοί.

²⁹ Comme nous l'avons relevé, il y a des exceptions à cette règle (cf. ci-dessus p. 58, note Erreur : source de la référence non trouvée).

³⁰ Pour עַם, il faudrait plus précisément parler de connotation de consanguinité (Gn 19.38 ; Jé 37.12 par ex.) ou d'unité raciale : cf. Robert H. O'CONNELL, « עַם », in *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3, sous dir. Willem A. VanGemeren, Grand Rapids, Michigan, ZondervanPublishingHouse, 1997, p. 430. Voir aussi Ronald E. CLEMENTS et G. Johannes BOTTERWECK [« גּוֹי » in *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 2, sous dir. G. Johannes Botterweck et Helmer Ringgren (trad. John T. Willis), Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1975, p. 426s. Voir aussi A. R. HULST, « גּוֹי/עַם », *op. cit.*, pp. 898, 913.

Après ce coup d'œil dans l'AT, il nous faut maintenant examiner les différents usages néotestamentaires du mot.

3- Enquête sur le mot dans le NT

Avant l'examen des versets qui mentionnent le mot, il est d'abord utile de considérer l'origine et la distribution de ἔθνος dans le NT.

a- Origine et distribution du mot dans le NT

D'après K. L. Schmidt, le mot ἔθνος, commun en grec ancien, viendrait probablement de ἔθος (coutumes, usage)³¹, et signifie « masse », « foule », « multitude » ayant les mêmes comportements, coutumes ou autres signes distinctifs³². Son sens originel se retrouverait dans l'expression d'Actes 17.26, πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων (litt. « toute peuplade humaine »).

Le mot neutre ἔθνος apparaît en tout 162 fois (32 fois au singulier et 130 fois au pluriel) dans 150 versets du NT³³. Au singulier, ἔθνος peut être utilisé pour désigner la nation ou le peuple³⁴ d'Israël (Lc 7.5 ; 23.2 ; Jn 11.48 ; Ac 10.22 ; 28.19)³⁵. Il faut noter que parmi les 162 occurrences, 40 proviennent de citations de l'AT³⁶.

b- Examen et classification des versets :

Comme nous l'avons annoncé, il s'agira essentiellement de discerner dans les textes si la pensée est celle de nations (Etats), ou bien celle de groupes divers organisés (peuples,

³¹ Cf. Anatole BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, 27^e éd. rev. par L. Séchan & P. Chantraine, Paris, Hachette, 2000 (1894¹), p. 581.

³² ἔθνος était aussi bien appliqué aux hommes (peuples), aux animaux (troupeau) et aux insectes (essaim) : Georg BERTRAM et Karl Ludwig SCHMIDT, « ἔθνος, ἔθνικός », *op. cit.*, p. 369.

³³ Ces résultats, obtenus avec BibleWorks, sont confirmés par Nikolaus WALTER, « ἔθνος, οὐς, τὸ », *Exegetical Dictionary of the New Testament*, sous dir. Horst Balz et Gerhard Schneider, vol.1, Edinburgh, T. & T. Clark/Eerdmans, 1990, p. 382. Dans le même sens, Karl Ludwig SCHMIDT (« ἔθνος, ἔθνικός », *op. cit.*, p. 369) parle de « 160 occurrences environ ».

³⁴ Pour la distinction peuple/nation, cf. ci-dessous.

³⁵ Le singulier ἔθνος est souvent utilisé pour désigner un peuple païen (Mt 24.7 ; 21.43 ; Mc 13.8 ; Lc 21.10 ; Ac 2.5 ; 7.7 ; 8.9 ; 10.35 ; Rm 10.19 ; 15.10). Plus rarement, il est utilisé pour désigner tous les peuples, celui d'Israël compris (Ac 17.26 ; Rm 15.11). Signalons ici que nous n'étudierons pas davantage les usages au singulier du mot, sans grande pertinence pour notre étude.

³⁶ Dans plusieurs autres cas, les réminiscences de l'AT sont plus ou moins nettes : cf. Karl Ludwig SCHMIDT, « ἔθνος, ἔθνικός », *op. cit.*, p. 369.

peuplades), ou encore s'il s'agit d'individus humains non-juifs, souvent en grand nombre. Rappelons ici que l'une des marques principales du mot au pluriel c'est la distinction d'avec le peuple juif.

Nous distinguerons quatre groupes :

- les cas où il s'agit certainement de nations, dans le sens de peuples plus ou moins organisés en Etats ou royaumes, sur un territoire propre³⁷ ;
- les versets où ἔθνη désigne des peuples ou des peuplades, sans qu'il s'agisse nécessairement de nations organisées ou sans que soit visée leur organisation socio-politique et territoriale ;
- les cas où ἔθνη a très probablement un sens individuel ;
- et enfin les cas où on ne peut pas trancher parce que le contexte n'est pas assez explicite ou précis³⁸.

Groupe 1- Versets où le sens socio-politique est clair

Seront retenus ici les versets où ἔθνος/ἔθνη est clairement défini ou décrit comme désignant une entité politique ou collective organisée, connue ou non.

N°	Versets	Indices justifiant le sens de « nation organisée-état » et commentaires ³⁹
1	Mt 20.25 (NBS) ⁴⁰ Jésus les appela et dit : Vous savez que les chefs des ἔθνη dominent sur elles en seigneurs, et que les grands leur font sentir leur autorité.	ἔθνη a ici le sens général de « nations ». La référence aux dirigeants (rois chez Luc) et l'exercice de l'autorité montrent qu'il est ici question de nations ayant leur organisation politique ⁴¹ .
2	Parallèles : Mc 10.42 et Lc 22.25.	
3		

³⁷ Ce sens minimum de nation, nous le tirons de Paul-Emile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Monte-Carlo, éd. du Cap, 1969, tome 3 (j-p), p. 4091.

³⁸ Nous sommes conscients que les distinctions que nous voulons faire sont parfois délicates. C'est le cas par ex. en Jn 11.48 où on peut comprendre que les Juifs se considèrent comme une nation, alors que la réalité politique est différente, la Palestine se trouvant à ce moment sous domination romaine. A ce propos, signalons dès ici que la frontière entre le groupe 2 et le groupe 3 est souvent difficile.

³⁹ Dans cette colonne et les suivantes, nous donnerons quelques indices permettant de classer ἔθνος/ἔθνη dans l'une des 3 catégories ci-dessus mentionnées (nation organisée-état ; peuple-peuplade non-juif ; individus).

⁴⁰ Rappelons (cf. introduction, p. 14) que sauf contre-indication, les citations des versets sont faites d'après la NBS, à l'exception du mot ἔθνη que nous rendons tel quel, en vue de préciser ici son sens.

⁴¹ Cf. Xavier LEON-DUFOUR, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1975 (2^e éd. rev.), p. 385.

Rappelons que « **politique** » vient du grec *politikos* (*de la cité*, dérivé de *polis*). L'adjectif français qualifie ce qui est « relatif à la cité », à la « société organisée », au « gouvernement de l'État » : cf. Paul ROBERT, *Le Grand Robert de la langue française*, op. cit., tome VII (P-Raisi), p. 563.

4	NBS, Mt 24.7 : Une ἔθνος s'élèvera contre une ἔθνος, et un royaume contre un royaume, et il y aura, en divers lieux, des famines et des tremblements de terre.	Idem que ci-dessus. L'évocation du conflit entre deux royaumes et l'assaut d'une ἔθνος contre une autre favorisent le sens d'entité politique organisée ⁴² .
5		
6	Parallèle : Mc 13.8 ; Lc 21.10.	
7	Ac 13.19 après avoir supprimé sept ἔθνη en Canaan, il leur a donné leur pays en héritage.	Le verset renvoie aux 7 ἔθνη (héb. : עַמִּים) organisées de Dt 7.1 dont les territoires semblent délimités. Les peuples en question sont en effet organisés, avec à leur tête des rois (cf. Dt 31.4 : « Sihôn et Og, rois des Amoréens » ; 2R 7.6 & 2Ch 1.17 : « rois des Hittites » ; Jos 5.1 : « rois des Cananéens »). La mention « tous les rois de l'autre côté du Jourdain » suivie de l'énumération de presque tous les 7 peuples (manque Guirgasiens) en Jos 9.1 autorise à concevoir 7 nations organisées dans la région de Canaan. L'évocation des rois implique une certaine délimitation territoriale qui servira de base pour la répartition du futur pays d'Israël. Les deux principaux indices relevés (organisation et territoire/domaine) nous semblent plaider pour une classification du verset dans ce 1 ^{er} groupe.
8	Ac 7.45 Après l'avoir reçue, nos pères l'ont introduite, avec Josué, dans la possession des ἔθνη que Dieu a chassées devant eux. Elle y est restée jusqu'aux jours de David...	Mêmes peuples organisés que ci-dessus, avec à leur têtes des rois et une délimitation territoriale.

Pour ce premier groupe, nous obtenons un total de 8 versets.

Groupe 2- Versets où ἔθνος/ἔθνη désigne une collectivité de peuples non-juifs

Ici, nous regrouperons les cas où ἔθνος/ἔθνη, tout en ne visant pas une nation, une entité organisée de manière socio-politique sur un territoire propre, désigne plus simplement des peuples ou peuplades.

N°	Versets	Indices justifiant le sens de peuple/peuplades et commentaires ⁴³
1	Mt 12.18 Voici mon serviteur, celui que j'ai choisi, mon bien-aimé, celui en qui j'ai pris plaisir. Je mettrai mon Esprit sur lui et il annoncera la justice aux ἔθνη.	ἔθνη se comprend le mieux dans la perspective de l'ensemble des peuples non-juifs.
2	Mt 20.19 ...et ils le livreront aux ἔθνη, pour qu'ils se moquent de lui, le fouettent et le crucifient ; et le troisième jour il se réveillera.	L'accent est placé sur le groupe, à savoir l'ensemble des individus non-juifs à qui sera livré Jésus. De ce groupe dont les individus ont tous en commun le fait qu'ils sont non-juifs, on remarque les soldats romains et les עַמִּים funestement actifs depuis l'arrestation de Jésus à sa mise à

⁴² Xavier LEON-DUFOUR (*ibid.*) le pense aussi pour Ac 7.7 et 8.9. Comme on le verra, le second groupe nous semble mieux convenir pour ces textes.

⁴³ Comme nous l'avons signalé, la frontière est souvent difficile à tracer entre ce groupe et le suivant. Pour ces deux groupes, cette question sera décisive : l'accent du mot grec tout seul est-il individuel (groupe 3) ou celui de peuple/peuplade (groupe 2) ? Lorsque ce sera utile, nous ferons particulièrement ressortir la distinction d'avec le sens individuel. Rappelons encore que nous voulons rechercher le sens du mot ἔθνος, et non le sens que celui-ci a lorsqu'il est coloré par une préposition ou un concept quelconque.

4	Textes parallèles : Mc 10.33 et Lc 18.32	mort (Mt 26.47-27.54) ⁴⁴ .
5	Mc 13.10 Il faut d'abord que la bonne nouvelle soit proclamée à toutes les <i>ἔθνη</i> .	L'accent est placé sur le témoignage auprès des peuples non-juifs (cf. « devant les rois et les gouverneurs », v.9,11) ⁴⁵ . Cependant, <i>ἔθνη</i> semble avoir ici un sens plus large, pouvant inclure aussi le peuple juif. L'idée du verset est que l'Évangile doit être entendu de tous les peuples, ou des gens de tous les peuples, le peuple juif compris.
6	Mt 24.14 Cette bonne nouvelle du Règne sera proclamée par toute la terre habitée ; ce sera un témoignage pour tous les <i>ἔθνη</i> . Alors viendra la fin.	Idem que <i>supra</i> : accent sur les peuples non-juifs, mais aucune raison d'en exclure le peuple juif.
7	Idem Lc 24.47 ⁴⁶	Idem.
8	Mt 28.19 Allez, faites des <i>gens de</i> toutes les <i>ἔθνη</i> des disciples, baptisez-les pour le nom du Père, du Fils et de l'Esprit saint...	Nous considérerons ce texte important plus loin, à la fin du présent tableau.
9	Lc 2.32 Lumière pour éclairer les <i>ἔθνη</i> , et gloire d'Israël, ton peuple.	Le parallèle avec le <i>peuple</i> d'Israël invite à comprendre <i>ἔθνη</i> comme désignant les peuples non-israélites Cf. aussi Ac 13.46s.
10	Lc 7.5 car il aime notre <i>ἔθνος</i> , et c'est lui qui a construit notre synagogue.	Le terme, ici au singulier, a le sens banal de peuple et s'applique au peuple juif. Le témoignage des Juifs en faveur du centenier romain, qui est un « craignant Dieu » ⁴⁷ , montre que <i>ἔθνος</i> doit être compris au sens collectif.
11	Idem Lc 21.24	
12	Jn 18.35 Pilate répondit : Suis-je donc Juif, moi ? C'est ton <i>ἔθνος</i> et les grands prêtres qui t'ont livré à moi ! Qu'as-tu fait ?	Comme ci-dessus, <i>ἔθνος</i> désigne le peuple juif ⁴⁸ . (voir aussi Lc 23.2 ; Ac 10.22, etc.).
13	Ac 4.27 Car, en vérité, contre ton saint serviteur Jésus, que tu as fait Christ, Hérode et Ponce Pilate se sont ligués, dans cette ville, avec les <i>ἔθνη</i> et les peuples d'Israël...	Deux groupes de peuples sont ici mis en opposition : le groupe des <i>ἔθνη</i> (peuples non-Israélites) et le groupe du Messie du <i>ἔθνος</i> (grec : λαοί). Les <i>ἔθνη</i> sont ici les individus païens (depuis Pilate aux soldats romains, Mt 27) qui ont participé à la crucifixion de Jésus ⁴⁹ . Mais Luc les considère comme des représentants des peuples non-juifs d'une part, et des tribus d'Israël de l'autre.
14	Ac 7.7 Mais l' <i>ἔθνος</i> dont ils auront été les esclaves, c'est moi qui la jugerai, dit Dieu ; après cela, ils sortiront et me rendront un culte dans ce lieu-ci.	Le sens de peuple est ici le plus naturel et probable pour <i>ἔθνος</i> . Historiquement, nous savons que c'est du peuple égyptien dont le peuple hébreu a été esclave.
15	Ac 8.9 Un nommé Simon, qui se trouvait déjà auparavant dans la ville, y exerçait la magie ; il stupéfiait l' <i>ἔθνος</i> de Samarie et se disait quelqu'un de grand.	La Samarie n'avait pas de roi propre ; elle était une simple région d'Israël ; le sens socio-politique ne convient donc pas. Est visé ici le peuple samaritain qui, bien que faisant partie de la nation d'Israël, est considéré par les Juifs comme distinct du peuple d'Israël.

⁴⁴ Cf. Leon MORRIS, *The Gospel According to Matthew*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995^{réimp.}, p. 507.

⁴⁵ Cf. François BASSIN, *L'Évangile de Marc*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1984, p. 242. Voir aussi Robert Horton GUNDRY, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1993, p. 768s.

⁴⁶ Xavier LEON-DUFOUR (*Dictionnaire du Nouveau Testament*, *op. cit.*, p. 385) pense que Lc 24.47 a un sens politique. Il nous semble cependant qu'il faut voir derrière les notions « repentance » et « pardon des péchés », des actes personnels qui invitent à prêcher l'Évangile à toutes les *ἔθνη*, ici l'ensemble des peuples non-juifs.

⁴⁷ Cf. Darrell L. BOCK, *Luke 1:1-9:50*, Grand Rapids, Baker Books, 1994, p. 638.

⁴⁸ Cf. I. Howard MARSHALL, *Commentary on Luke*, *op. cit.*, p. 280.

⁴⁹ Cf. Ben WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids/Carlisle, Eerdmans/The Paternoster Press, 1998, p. 202s.

		Le mot, ici au singulier, semble n'impliquer aucune distinction par rapport au peuple juif. Celle-ci est historique : depuis l'invasion de la Samarie par les groupes de païens venus d'Assyrie (Babylone, Kouta, Avva, Hamath, Sepharvaïm : cf. 2R 17.24), les Juifs tenaient à être distincts des Samaritains.
16	Ac 14.2 Mais les Juifs réfractaires suscitérent chez les ἔθνη de la malveillance à l'égard des frères.	Par le terme ἔθνη, plus que des individus précis, Luc veut d'abord désigner un groupe, l'ensemble des non-Juifs qui avaient suivi le mouvement de mécontentement initié par les Juifs réfractaires.
17	Ac 14.5 Mais comme ἔθνη et Juifs, avec leurs chefs, se préparaient à les maltraiter et à les lapider,	Deux groupes (ἔθνη c.-à-d. non-Juifs et Juifs) sont décrits. La mention des chefs (ou responsables) respectifs ne doit pas incliner vers un sens politique, puisqu'il n'est pas question d'organisation politique (roi, etc.) ni territoriale.
18	Ac 15.23, SER ⁵⁰ : Ils les chargèrent d'une lettre ainsi conçue : Les apôtres, les anciens, et les frères, aux frères d'entre les ἔθνη, qui sont à Antioche, en Syrie, et en Cilicie, salut !	Dans ce verset, ἔθνη est considéré comme un ensemble dont font partie les frères non-juifs convertis à qui les apôtres adressent leur lettre.
19	Rm 9.24 c'est-à-dire à nous qu'il a appelés, non seulement d'entre les Juifs, mais encore d'entre les ἔθνη...	Il y a ici deux ensembles, celui des ἔθνη et celui des Juifs, desquels Dieu appelle ceux qui lui appartiendront ⁵¹ .
20	Rm 11.13 Je vous le dis, à vous, les ἔθνη: pour autant que je suis l'apôtre des ἔθνη, moi, je glorifie mon ministère...	ἔθνη est utilisé deux fois dans ce verset : - « ...à vous, les ἔθνη » : cf. plus loin ; - « l'apôtre des ἔθνη » : l'apôtre parle de l'ensemble des peuples non-juifs en général. Dans ce deuxième cas, ἔθνη désigne une collectivité de peuples non-juifs.
21	Rm 11.25 Car je ne veux pas, mes frères, que vous ignoriez ce mystère, afin que vous ne vous croyiez pas trop avisés : Israël est devenu obtus, en partie, jusqu'à ce que la totalité des ἔθνη soit entrée.	ἔθνη est ici vu comme un ensemble qui doit se constituer ⁵² .
22	Rm 15.10 Il dit encore : ἔθνη, soyez en fête avec son peuple !	Le verset est une citation de Dt 32.43 où ἔθνη traduit le mot hébreu עַמִּי et « peuple » (grec λαός) l'hébreu עַם. Ici, le rapprochement entre ἔθνη et « son peuple » implique le sens de peuple pour ἔθνη.
24	Idem v.9 et v.12.	
25	Rm 15.11 Et encore : Louez le Seigneur, vous toutes, ἔθνη, que tous les peuples (λαός) le louent !	Idem que ci-dessus. L'invitation à la louange divine adressée aux peuplades non-juives (ἔθνη) se généralise à la fin du verset à tous les peuples (λαός), y compris le peuple juif. C'est l'inclusion du peuple choisi qui semble justifier l'emploi de λαός.
26	Ga 2.14 Quand j'ai vu qu'ils ne marchaient pas droit au regard de la vérité de la bonne nouvelle, j'ai dit à Céphas, devant tout le monde : « Si toi, qui es Juif, tu vis à la manière des ἔθνη et non à la manière des Juifs, comment peux-tu contraindre les ἔθνη à adopter les coutumes juives ? »	Le premier ἔθνη (« à la manière des ἔθνη ») s'oppose à « Juifs » (« à la manière des Juifs »), tous les deux considérés comme des ensembles. Le sens de ce premier ἔθνη est vraisemblablement collectif. Pour le second, cf. plus loin.
27	Ap 20.8 et il sortira pour égarer les ἔθνη qui sont aux quatre coins de la terre, Gog et	Malgré l'évocation du nombre (qui inclinerait vers un sens individuel de ἔθνη), le verset place l'accent sur l'ensemble des

⁵⁰ C'est la traduction de la SER (« aux frères d'entre les païens ») qui nous semble la plus proche du grec ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἔθνῶν (NBS : « aux frères non juifs »).

⁵¹ Simon LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, Paris, Cerf, 2002, p. 610.

⁵² Nous reviendrons sur ce texte plus loin.

	Magog, afin de les rassembler pour la guerre. Leur nombre est comme le sable de la mer.	peuples qui se rassembleront pour faire la guerre au peuple de Dieu ⁵³ . Il ne s'agit plus ici d'une opposition entre Juifs et non-Juifs, mais d'une opposition entre Chrétiens et non-chrétiens. On assiste à un déplacement de sens, le mot ἔθνη venant maintenant à désigner les peuples non-chrétiens
28 32	Ap 5.9 : ... Tu as été immolé et tu as acheté pour Dieu, par ton sang, des gens de toute tribu, de toute langue, de tout peuple et de toutes ἔθνη. Idem Ap 7.9 ; 11.9 ; 14.6 ; 17.15.	Le sens général de peuplades pourrait convenir pour ἔθνος dans ces versets. Notons l'utilisation conjointe de λαός (peuple) dans chacun des versets.
33	Ap 19.15 De sa bouche sort une épée acérée avec laquelle il doit frapper les ἔθνη ; c'est lui qui les fera paître avec un sceptre de fer ; c'est lui qui foule la cuve du vin de la colère ardente de Dieu, le Tout-Puissant.	L'image utilisée du berger qui fait paître son troupeau favorise le sens de peuple (non-juifs) pour ἔθνη.
34 99	Mt 4.15 ; 21.43 ; 24.9 ; 25.32 ; Mc 11.17 ; Lc 23.2 ; Jn 11.51s. ; Ac 9.15 ; 10.22 ; 13.46s. ; 14.27 ; 15.17 ; 17.26 ; 18.6 ; 21.11,19,21 ; 22.21 ; 26.17,20,23 ; 28.28 ; Rm 1.5,13 ; 2.24 ; 3.29 ; 4.17,18 ; 10.19 ; 11.11s. ; 15.9,12,16,18 ; 16.26 ; 1Co 1.23 ; 5.1 ; Ga 2.8,9,15 ; 3.8,14 ; Ep 3.1,8 ; 1Th 2.16 ; 1Tm 2.7 ; 3.16 ; 2Tm 4.17 ; 1Pi 2.12 ; Ap 2.26 ; 10.11 ; 11.2,18 ; 12.5 ; 14.8 ; 15.4 ; 16.19 ; 18.3,23 ; 20.3 ; 21.24,26 ; 22.2.	66 versets ⁵⁴ .

Nous arrivons à un total de 99 versets pour le deuxième groupe.

Le cas de Matthieu 28.19

Comme indiqué, nous voulons examiner ici à part le texte de Matthieu 28.19 dont certains déduisent l'idée d'une conversion de nations : « Allez, faites *des gens* de toutes les ἔθνη des disciples, baptisez-les pour le nom du Père, du Fils et de l'Esprit saint... » (NBS).

A ce propos, Pierre Courthial écrit : « [...] C'est aux personnes et, si les personnes y sont très nombreuses, aux nations, qu'il est demandé d'être baptisées et d'être enseignées à observer tout ce que le Christ a prescrit »⁵⁵. Ainsi, P. Courthial conçoit comme possible en Matthieu 28.19 le sens d'ensembles socio-politiques pour ἔθνη. Est-ce réellement envisageable ?

⁵³ Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, NIGTC, Carlisle/Grand Rapids, The Paternoster Press/Eerdmans, 1999, p. 1024 : « Ici, les multitudes sont non pas des forces démoniaques, mais des peuples hostiles venus de tous les coins de la terre, essentiellement parce qu'ils sont désignés par le mot "nations" qui, dans toute l'Apocalypse, se rapporte toujours à des humains (par ex., Ap 19.15) ».

⁵⁴ Nous aurions pu continuer l'examen à part de ces 66 autres versets mais, cela prendrait trop de place ! Les exemples ci-dessus renseignent amplement sur les différents cas rencontrés.

⁵⁵ Pierre COURTHIAL, *Le jour des petits recommencements*. Essai sur l'actualité de la Parole (Evangile-Loi) de Dieu, Lausanne, L'Age d'homme, 1996, p. 92.

Remarquons que le pronom personnel αὐτοὺς objet de βαπτίζουτες est masculin et non neutre, comme τὰ ἔθνη. Ce sont donc les αὐτοὺς (les futurs disciples) – et non pas les ἔθνη (« les nations », d'après P. Courthial) – qui ont à être baptisés (par des disciples plus anciens). Ceci implique donc que les disciples sont issus de tous les peuples⁵⁶ et baptisés personnellement. Ce qui suggère très fortement que, par ἔθνη, ce que vise Matthieu, c'est un ensemble d'individus d'où sont issus les disciples. De même, R.T. France⁵⁷ parle de « ...l'appel d'un peuple de Dieu beaucoup plus vaste que celui de l'AT, et dont les membres ne seront plus recrutés en fonction de leur race, mais de leur relation avec Dieu grâce à son Messie ».

Il faut donc conclure avec Donald A. Hagner : « La mention "toutes les nations" ne peut certainement pas être ici comprise comme la conversion collective des groupes nationaux (auquel cas, c'est le pronom neutre pluriel *auta* qui serait attendu, plutôt que *autous*, "eux" [masculin], comme dans notre texte) »⁵⁸. A la suite d'Henri Blocher, il nous semble alors que comprendre ἔθνη en Matthieu 28.19 dans le sens d'ensembles socio-politiques est « extrêmement improbable »⁵⁹.

C'est ce que met aussi en évidence Craig S. Keener qui récuse en outre le « concept moderne de "nation-Etats" » développé en 1977 par McGavran et Arn ou la notion de « peuple-groupes » mis en avant en 1993 par John Piper⁶⁰.

Groupe 3- Versets où le sens individuel est clair ou très probable

Nous recenserons ici les cas où ἔθνη est employé comme faisant clairement ou très probablement référence à des individus appartenant à des peuples autres que le peuple juif. Si ambiguïté il y a, le verset en question sera relégué en quatrième catégorie.

N°	Versets	Indices justifiant le sens individuel et commentaires ⁶¹
1	Mt 10.5 Tels sont les douze que Jésus envoya, après leur avoir donné les injonctions suivantes : Ne partez pas sur le chemin des	Il s'agit plus probablement ici d'une certaine route qu'empruntent en général des individus non-juifs.

⁵⁶ Parce que la phrase est elliptique, la NBS nous semble avoir raison d'ajouter *gens de* (toutes les nations) auquel renvoie le pronom *autous*. Cependant, il nous semble qu'ici, ἔθνη pourrait bien prendre le sens le plus large, englobant des ressortissants de tous les peuples, y compris du peuple juif. Le sens serait alors : « faites des gens de tous les peuples... » (et pas seulement du peuple juif) : cf. Donald A. HAGNER, *Matthew 14-28*, Word Biblical Commentary, 33B, Dallas, Texas, Word Books Publishers, 1995, p. 887.

⁵⁷ *L'Évangile de Matthieu*, Tome 2, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2000, p. 233.

⁵⁸ Donald A. HAGNER, *Matthew 14-28*, *op. cit.*, p. 887. Ainsi aussi R.T. FRANCE, *L'Évangile de Matthieu*, Tome 2, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2000, p. 233.

⁵⁹ Henri BLOCHER, « Plantation de Térébinthes ! », *op. cit.*, p. 34.

⁶⁰ Cf. Craig S. KEENER, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, p. 719. Pour Piper, cf. John PIPER, *Let the Nations be Glad*, The Supremacy of God in Missions, Leicester, IVP, 1993, pp. 169-183.

⁶¹ Comme pour la catégorie précédente, nous ferons ressortir la distinction d'avec le sens individuel.

2	ἕθνη, et n'entrez pas dans une ville de Samaritains... Ac 14.16.	Semblablement, le sens individuel est le plus probable en Ac 14.16.
3	Mt 10.18 Vous serez menés, à cause de moi, devant des gouverneurs et devant des rois ; ce sera un témoignage pour eux comme pour les ἕθνη.	Comme les « gouverneurs » et les « rois », les ἕθνη ici sont des individus qui appartiennent plus largement à des peuples non-juifs. Directement, ce sont les officiers et autorités hors de Palestine devant lesquels les disciples seront entraînés ⁶² .
4	Mt 12.21 et les ἕθνη mettront leur espérance en son nom.	Il s'agit vraisemblablement ici d'individus issus des peuples non israélites qui, comme les Israélites, s'attendent au Serviteur.
5 6	Lc 12.30 Tout cela, en effet, c'est ce que les gens de toutes les ἕθνη du monde recherchent sans relâche ; votre Père sait que vous en avez besoin. Parallèle Mt 6.32.	L'accent du mot grec est individuel. Sont ici mises en avant, les préoccupations principales des ἕθνη, individus issus des peuples non-juifs ⁶³ .
7	Ac 10.45 Tous les croyants circoncis qui étaient venus avec Pierre furent stupéfaits de voir que le don de l'Esprit saint était aussi répandu sur les ἕθνη.	Corneille et les siens sont les personnes visées par le mot ἕθνη. Certes ceux-ci sont regardés comme représentatifs de l'ensemble des autres peuples non-juifs, mais ἕθνη désigne en premier ici ces individus sur lesquels l'Esprit est venu. Cet épisode de Césarée constitue la preuve que l'Esprit est aussi répandu sur des gens n'appartenant pas au peuple juif.
8 9	Ac 11.1 Les apôtres et les frères qui étaient en Judée apprirent que les ἕθνη aussi avaient accueilli la parole de Dieu. Idem Ac 11.18.	Le mot ἕθνη désigne directement des individus qui ont accueilli la Parole, fait qui entrera dans les chroniques au v.18. Ceux-ci sont cependant considérés par Luc comme faisant partie d'un ensemble, celui des peuples non-juifs. L'accent premier d'ἕθνη est ici individuel.
10	Ac 13.48 En entendant cela, les ἕθνη se réjouissaient ; ils glorifiaient la parole du Seigneur, et tous ceux qui étaient destinés à la vie éternelle devinrent croyants.	Dans ce verset, ἕθνη place l'accent sur des individus qui se réjouissent. Luc souligne que ceux-ci font partie des peuples non-juifs.
11	Ac 15.3 L'Eglise leur fournit ce dont ils avaient besoin pour le voyage. Comme ils passaient par la Phénicie et la Samarie, ils racontaient en détail la conversion des ἕθνη et causaient une grande joie à tous les frères.	ἕθνη désigne ici les individus précis que Paul et Barnabas ont vus se convertir, avant ou pendant leur montée au concile de Jérusalem ⁶⁴ . Luc regarde ces nouveaux chrétiens comme appartenant à des peuples non-juifs.
12	Ac 15.7 Après un vif débat, Pierre se leva et leur dit : Mes frères, vous le savez : dès les tout premiers jours, Dieu a fait un choix parmi vous pour que, par ma bouche, les ἕθνη entendent la parole de la bonne nouvelle et deviennent croyants.	« Entendent » et « deviennent croyants » se comprennent bien si le terme ἕθνη désigne des individus. Ceux-ci sont considérés comme représentants des peuples non-juifs. Pierre souligne qu'il y a des gens des autres peuples que le peuple juif qui ont entendu et reçu l'Évangile.
13 15	Ac 15.12 Toute la multitude fit silence, et l'on écouta Barnabé et Paul raconter tous les signes et les prodiges que Dieu avait produits, par leur entremise, parmi les ἕθνη. Ga 1.16 ; 2.2	La préposition grec ἐν rendue par « parmi » n'a de sens que si les ἕθνη sont des individus. Idem Ga 1.16 et 2.2.
16	Ac 15.14 Syméon a raconté comment, pour la	Idem que ci-dessus. Le sens est que <i>à partir</i> (grec ἐξ ;

⁶² Cf. Leon MORRIS, *The Gospel According to Matthew*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995^{réimp.}, p. 254.

⁶³ I. Howard MARSHALL, *Commentary on Luke*, NIGTC, Grand Rapids, Eerdmans, 1983^{réimp.}, p. 529.

⁶⁴ Cf. Richard N. LONGENECKER, *The Acts of the Apostles*, The Expositor's Bible Commentary, sous dir. Frank E. GÆBELIN, vol. 9, Michigan, Zondervan, 1981, p. 443.

	première fois, Dieu est intervenu pour prendre parmi les ἔθνη un peuple à son nom.	NBS : parmi) des individus issus de peuples non-juifs, Dieu constitue son peuple.
17	Ac 15.19 : C'est pourquoi, moi, je suis d'avis de ne pas créer de difficultés aux ἔθνη qui se tournent vers Dieu.	ἔθνη se comprend le mieux avec un sens individuel. Sont ici visés les individus appartenant aux peuples non-juifs qui se tournent vers Dieu.
18	Ac 21.25 Quant aux ἔθνη qui sont devenus croyants, nous, nous avons jugé bon de leur prescrire qu'ils se gardent des viandes sacrifiées aux idoles, du sang, des animaux étouffés et de l'inconduite sexuelle.	ἔθνη désigne ici les individus qui ont cru et qui appartiennent à des peuples non-juifs.
19 20 21	Rm 2.14 Quand des ἔθνη, qui n'ont pas la loi, font naturellement ce que prescrit la loi, ceux-là, qui n'ont pas la loi, sont une loi pour eux-mêmes ; Rm 9.30 ; 15.27.	Le contexte suggère de voir en ἔθνη des individus ⁶⁵ . De même Rm 9.30 et 15.27.
22	Rm 11.13 Je vous le dis, à vous, les ἔθνη; pour autant que je suis l'apôtre des ἔθνη, moi, je glorifie mon ministère...	Nous ne parlons ici que du premier ἔθνη (le second a été considéré ci-dessus : 2 ^e groupe, n ^o 20). « ...à vous, les ἔθνη » : Paul s'adresse personnellement aux pagano-chrétiens qu'il apostrophe, ce qui favorise un sens individuel pour ἔθνη ⁶⁶ .
23	Rm 16.4 qui ont risqué leur tête pour sauver ma vie; ce n'est pas moi seul qui leur rends grâce, ce sont encore toutes les Eglises des ἔθνη ;	Il s'agit ici des Eglises dont les membres sont des ἔθνη, c.-à-d. des individus non-juifs. C'est le sens individuel qui convient donc ici pour ἔθνη.
24	1Co 12.2 Vous savez comment, quand vous étiez des ἔθνη comme les autres, vous étiez entraînés et dévoyés vers les idoles muettes.	Paul rappelle aux chrétiens de Corinthe l'état de non-croyants qu'ils étaient jadis (ὄτε... ἤτε) ⁶⁷ , comme les autres. ἔθνη vise ici des individus puisqu'il se rapporte au précédent état des chrétiens de Corinthe.
25	2Co 11.26 Voyageant à pied, souvent ; exposé aux dangers des fleuves, aux dangers des bandits, aux dangers de la part de mes compatriotes, aux dangers de la part des ἔθνη, aux dangers de la ville, aux dangers du désert, aux dangers de la mer, aux dangers parmi les faux frères...	Il est ici question de certains membres des peuples non-juifs qui sont une source de danger pour l'apôtre Paul. Le sens d'ἔθνη est donc ici individuel.
26	Ga 2.12 En effet, avant la venue de quelques personnes de chez Jacques, il mangeait avec les ἔθνη; mais après leur venue il s'est esquivé et s'est tenu à l'écart, par crainte des circoncis.	ἔθνη désigne manifestement les individus non-juifs avec lesquels Pierre mangeait avant l'arrivée de Paul ⁶⁸ .
27	Ga 2.14 Quand j'ai vu qu'ils ne marchaient pas droit au regard de la vérité de la bonne nouvelle, j'ai dit à Céphas, devant tout le monde : « Si toi, qui es Juif, tu vis à la manière des ἔθνη et non à la manière des Juifs, comment peux-tu contraindre les ἔθνη à adopter les	Contrairement au premier ἔθνη qui vise un ensemble (cf. groupe 2, n ^o 26), le second ἔθνη se rapporte aux individus du v.12 (cf. ci-dessus). Le sens de ce second ἔθνη est donc individuel.

⁶⁵ Simon LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, Paris, Cerf, 2002, p. 174ss.

⁶⁶ Voir tout le grand développement que fait Simon LÉGASSE (*L'épître de Paul aux Romains*, Paris, Cerf, 2002, p. 703-716) sur la section 11.13-22. Au verset 13, Karl Ludwig SCHMIDT (« ἔθνος, ἔθνικός », *op. cit.*, p. 371) s'étonne que Paul puisse encore désigner les pagano-chrétiens par ἔθνη.

⁶⁷ Bien mis en valeur par Anthony C. THISELTON, *The First Epistle to Corinthians*, NIGTC, Carlisle/Grand Rapids, The Paternoster Press/Eerdmans, 2000, p. 911s.

⁶⁸ C'est ce verset qu'Henri BLOCHER (« Plantation de Térébinthes ! », article recension in *Fac réflexion*, n^o38, 1997/1, p. 35, n.10) donne en exemple pour un sens individuel évident de ἔθνη. Voir aussi Frederick Fyvie BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, NIGTC, Grand Rapids, Eerdmans, 1982, p. 129-131.

	coutumes juives ? »	
28	Ep 2.11 Souvenez-vous donc de ceci : vous qui étiez autrefois les ἔθνη dans la chair, qui étiez traités d'incirconcis par ceux qui se disent circoncis et qui le sont dans la chair et par des mains humaines...	Les destinataires non-juifs à qui Paul s'adresse étaient autrefois incroyants.
29	1Th 4.5 sans se livrer aux passions du désir, comme le font les ἔθνη qui ne connaissent pas Dieu...	Les termes « désir » (1Th 4.5), « intelligence » (Ep 4.17), « volonté » (1Pi 4.3) se rapportent à des personnes et orientent vers un sens individuel de ἔθνη ⁶⁹ .
31	Idem Ep 4.17 ; 1Pi 4.3.	

Groupe 4- Versets où on ne peut pas trancher

Deux cas de figure se retrouvent ici : pour certains versets, le contexte, pas assez explicite ou précis, ne permet pas de déterminer si ἔθνος/ἔθνη est à prendre dans un sens individuel ou de collectivités organisées ou non ; parfois, plusieurs sens peuvent convenir.

N°	Versets	Commentaires
1	Ac 2.5 Or des Juifs pieux de toutes les ἔθνη qui sont sous le ciel habitaient Jérusalem.	Le sens de peuples/peuplades (groupe 2) ou celui de pays (groupe 1) peut bien convenir ici.
6	Ac 10.35 ; 24.2,10,17 ; 26.4	Idem Ac 10.35 ; 24.2,10,17 ; 26.4
7	Ac 4.25 c'est toi qui as dit par l'Esprit saint, de la bouche de notre père, ton serviteur David : Pourquoi les ἔθνη se sont-elles agitées et les peuples (λαός) ont-ils eu des pensées creuses ?	ἔθνη pourrait ici se rendre nations (cf. v.26), mais aussi peuples/peuplades humaines.
8	Jn 11.48 Si nous le laissons faire, tous mettront leur foi en lui, et les Romains viendront détruire et notre lieu et notre ἔθνος.	ἔθνος pourrait désigner le peuple juif (comme c'est le cas très probablement en Jn 11.51s.) ; la crainte au v.48 serait alors que tout le peuple de Dieu disparaisse ⁷⁰ .
9	Idem Jn 11.50.	Cependant, le sens de pays ne peut pas être exclu, avec notamment l'allusion au lieu (v.48).
10	Ac 28.19 Mais les Juifs s'y sont opposés et j'ai été forcé d'en appeler à César, sans avoir pour autant l'intention d'accuser mon ἔθνος.	L'évocation de l'autorité romaine César rend possible le sens socio-politique. Le sens de peuple peut également convenir.
12	Ap 13.7 et 15.3.	Même possibilité (nation ou peuple) en Ap 13.7 et 15.3.
13	Ep 3.6 à savoir que les ἔθνη ont un même héritage, sont un même corps et participent à la même promesse, en Jésus-Christ, par la bonne nouvelle.	ἔθνη peut bien se comprendre ici avec le sens de peuples ou celui d'individus.
14	1Pi 2.9 Vous, par contre, vous êtes une lignée choisie, un sacerdoce royal, une ἔθνος sainte, un peuple que Dieu s'est acquis, pour que vous annonciez les hauts faits de celui qui vous a	Le terme grec, ici au singulier, peut bien se rendre par « nation » (dont Dieu est le Roi ; groupe 1) ou « peuple » (groupe 2).

⁶⁹ L'expression de 1Th 4.5 est une citation presque parfaite de Jr 10.25 (LXX). Ceci est en accord avec la relation d'équivalence entre l'hébreu אֱתֵנּוֹם et le grec ἔθνη ci-dessus mise en évidence pour les judaïsmes rabbinique et hellénistique. Cf. Karl Ludwig SCHMIDT, « ἔθνος, ἐθνικός », *op. cit.*, p. 371. Voir aussi Nikolaus WALTER, « *ethnos, ous, tò* », *op. cit.*, p. 382, 2^e col.

⁷⁰ Voir le développement de Donald A. CARSON, *The Gospel According to John*, Leicester/Grand Rapids, Inter-Varsity Press/Eerdmans, 1991, p. 420ss.

	appelés des ténèbres à son étonnante lumière;	
--	-----------------------------------------------	--

Nous avons 14 cas où on peut difficilement trancher.

c- Résultats de l'enquête

Notre examen montre que dans les 150 versets du NT où apparaît ἔθνος/ἔθνη, nous pouvons confirmer que

- le mot désigne certainement ou très probablement une entité politique ou collective organisée dans 8 versets seulement⁷¹. Dans aucun de ces versets, il n'est question d'évangélisation. Lorsque le NT parle « d'évangélisation des ἔθνη », on ne peut donc affirmer en aucun cas qu'il s'agit de l'évangélisation des nations en tant qu'Etats ou entités socio-politiques organisées (le Cameroun, la France, les Etats-Unis, etc.). L'idée de la « conversion d'une Nation » avancée par Pierre Courthial, certains théonomistes et d'autres auteurs nous semble donc sans base biblique.
- Beaucoup plus nombreux (99 fois) sont les versets où ἔθνη désigne des peuples ou peuplades, sans que soit nécessairement visée leur organisation socio-politique et territoriale⁷².
- Dans 31 passages⁷³, l'accent du mot ἔθνη est placé sur les individus, le plus souvent dans un contexte d'évangélisation⁷⁴.
- Dans 14 cas (4^e groupe) il est aussi bien possible de parler d'*individus* appartenant à des peuples que d'*entités collectives*⁷⁵.

⁷¹ La confirmation de ce chiffre est faite par Henri BLOCHER (« Plantation de Térébinthes ! », *op. cit.*, p. 35, n. 10) qui, après avoir passé en revue les versets, conclut que le sens socio-politique est « sûr ou très probable 8 fois ».

⁷² Bon nombre de ces versets se situent dans un contexte d'évangélisation (« faire des disciples » ; témoignage ; accueillir, entendre, annoncer la parole) ou ont trait au salut des non-Juifs : Mt 10.5 ; 12.18 ; 24.14 ; 28.19 ; Mc 13.10 ; Lc 2.32 ; 24.47 ; Ac 4.27 ; 13.48 ; 15.3,12,14 ; 15.23, etc.

⁷³ Nous retrouvons le compte d'Henri BLOCHER (« Plantation de Térébinthes ! », *op. cit.*, p. 35, n. 10) qui estime que « le sens individuel (païens, Gentils) » est « sûr ou très probable 31 fois ».

⁷⁴ Par exemple Mt 10.18 ; 28.19 ; Ac 15.7 ; 2Co 11.26.

⁷⁵ Pour les totaux, il faut tenir compte du fait que ἔθνη apparaît 2 fois en Ga 2.14 (groupe 2/n°26 et groupe 3/n°27) et Rm 11.13 (groupe 2/n°20 et groupe 3/n°22) avec deux sens distincts. Comptes : 14 (sens indéterminé) + 31 (individuel) + 99 (peuples/peuplades) + 8 (collectif) – 2 (à cause des deux occurrences de ἔθνη en Ga 2.14 et Rm 11.13) = 150 (le total de nos versets).

4- Conclusions sur le sens et l'usage de ἔθνη

De ce qui précède, on peut avancer, sans grand risque de se tromper, trois remarques :

- On note d'abord que le mot ἔθνη a rarement un sens politique net dans la Bible et qu'il désigne en général, clairement ou très probablement, en particulier dans les textes qui traitent de l'évangélisation, des individus ou des peuples/peuplades en général non-israélites. Ainsi, la cible de l'évangélisation, ce sont les peuples et les individus et non des pays/Etats.
- Ce qui caractérise le mot grec ἔθνη, c'est de loin le plus souvent la distinction qu'il marque entre le peuple juif et les autres peuples. Le mot ἔθνη désigne les peuples autres que le peuple juif. « Toutes les ἔθνη » signifie donc en général, « tous les autres peuples hormis le peuple juif ».
- Par « évangélisation de toutes les ἔθνη (« nations »/« Gentils) », ce que le NT vise donc, c'est principalement⁷⁶ « l'évangélisation de tous les peuples non-juifs ».

Pour la suite de notre travail, nous prendrons en compte les résultats de notre enquête : lorsqu'il sera question des ἔθνη ou des אֲרָצִים, en particulier dans le cadre de l'annonce de la Bonne Nouvelle, nous comprendrons « peuples non-juifs » ou « individus non-Juifs ». Assez souvent, nous emploierons la formule raccourcie « non-Juifs »⁷⁷ pour désigner l'une ou l'autre de ces traductions⁷⁸.

L'éclairage qu'a apporté notre enquête précise l'enseignement spécifique de Marc 13.10 et Matthieu 24.14 : avant que ne vienne la fin, la Bonne Nouvelle doit être proclamée à tous les peuples, en particuliers non-juifs. Cette nécessaire proclamation exige des individus qui composent ces peuples une réponse, notamment la repentance dans un sens positif pour l'entrée dans le Royaume⁷⁹.

Pour aller plus loin, un bilan de l'examen de nos deux versets et des considérations précédentes est maintenant le bienvenu.

⁷⁶ Le choix du mot ἔθνη montre que l'Évangile ne s'adresse pas qu'aux Juifs, mais aussi aux gens appartenant aux autres peuples. Dans ce sens, nous avons vu ci-dessus que le témoignage à rendre en Matthieu 24.14 et Marc 13.10 est principalement dirigé vers les peuples non-juifs, sans que l'on puisse en exclure le peuple juif.

⁷⁷ Ou souvent « Païens » : voir p. 16, notre note Erreur : source de la référence non trouvée.

⁷⁸ La NBS et certains auteurs traduisent ἔθνη/אֲרָצִים comme couramment par « nations ». Lorsque nous les citerons, bien entendu, nous respecterons leur choix.

⁷⁹ Nous montrerons plus loin l'importance de cette réponse pour l'entrée dans le Royaume.

F- Bilans et perspectives

I- Bilan de l'examen des deux versets et du sens de ἔθνη

Qu'enseignent clairement Matthieu 24.14 et Marc 13.10 ? Que faut-il en conclure ?

1- L'enseignement clair des deux textes

Des deux textes examinés, il ressort clairement que Marc 13.10 vibre en phase avec Matthieu 24.14 : la Bonne Nouvelle doit d'abord (πρῶτον) résonner parmi tous les peuples, en particulier non-juifs¹. Par les mots « d'abord » et « alors » dit Lenski, les évangélistes montrent que l'Évangile atteindra tous les peuples païens avant la fin². Il ne peut en être autrement car, telle est la volonté de Dieu : le monde ne peut arriver à son terme qu'à la condition que l'Évangile soit porté, malgré toutes les persécutions, « jusqu'aux extrémités de la terre » comme le signale Actes 1.8³.

Wessel déclare sans ambages que l'impersonnel grec δεῖ indique la nécessité de l'accomplissement de l'éternel plan divin : Dieu a décrété que l'Évangile doit être prêché à tous les peuples non-juifs avant la fin⁴. Cette proclamation à tous les peuples, en particulier non-juifs, est une « priorité absolue dans le plan divin du salut » et de ce fait, elle est un élément intégral du dessein eschatologique de Dieu⁵. En dépit de toute opposition, l'Évangile *doit* être prêché à travers le monde entier.

¹ Comparant de manière détaillée les deux textes Robert Horton GUNDRY (*Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1982, p. 480s.) a montré les correspondances suivantes : le futur « sera proclamée » de Matthieu remplace la nécessité « il faut » de Marc. Certains trouvent que le « premièrement » de Marc est une anticipation de « alors » chez Matthieu. Matthieu insiste (« cette ») et ajoute « du règne (ou du royaume) » là où Marc a simplement « la bonne nouvelle ». ὅλη est propre à Matthieu qui remplace εἰς πάντα τὰ ἔθνη de Marc par πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν. « Alors viendra la fin (τὸ τέλος, absent chez Marc) » semble expliciter δεῖ et la fin qui était sous-entendue en Mc 13.7.

² Richard C. H. LENSKI, *The Interpretation of St. Mark's Gospel*, *op. cit.*, p. 568. Cela est aussi mis en évidence par Gerrit Cornelis BERKOUWER, *The Return of Christ*, *Studies in Dogmatics* 12, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1975^{réimp.}, p. 130.

³ Richard C. H. LENSKI, *ibid.*, p. 568. Nous reviendrons sur ce texte plus loin.

⁴ Walter W. WESSEL, « Mark », *op. cit.*, p. 746. Au lieu de se livrer à une recherche des signes de la fin (Mt 24.3), soutient WESSEL, Jésus semble responsabiliser avec humour ses disciples : « Au travail et répandez la Bonne Nouvelle ! Toutes les nations doivent l'entendre avant que vienne la fin » (Mt 24.14).

⁵ William L. LANE, *The Gospel according to Mark*, *op. cit.*, p. 462.

2- L'évangélisation, facteur déterminant pour la fin !

Le fait est impressionnant et mérite d'être relevé avec Herman N. Ridderbos : le mandat missionnaire de l'Eglise apparaît comme l'un des facteurs qui détermine quand viendra la fin ; l'Evangile doit achever sa course de par le monde entier⁶.

« Cette Bonne Nouvelle » est l'Evangile que Jésus a prêché à maintes reprises dans la continuité du message de Jean-Baptiste (Mt 4.17-23) et qu'il a confié à ses premiers disciples (10.7). Maintenant, cet Evangile doit être proclamé « dans le monde entier », partout où vivent des hommes, comme un témoignage aux peuples non-juifs pour priver de toute excuse quiconque refuse de se repentir (Mt 8.4, 10.18 ; cf. Mc 6.11 ; Lc 9.5). Ce n'est qu'alors que pourra venir la fin. Les paroles de Jésus révèlent pourquoi la fin tarde à arriver. Tant que l'Evangile n'aura pas achevé sa course à travers le monde entier, « l'œuvre de Dieu sur terre reste inaccomplie et le Christ ne peut pas encore venir »⁷.

C'est ainsi dit Simon Légasse que l'évangélisation tempère l'attente d'une fin prochaine du monde et en même temps stimule le zèle missionnaire⁸.

II- Tableau récapitulatif et perspectives

Jusqu'ici, le thème que nous avons découvert est celui de « l'annonce de la Bonne Nouvelle, en particulier à tous les peuples non-juifs, comme nécessité pour que vienne la fin. Les données fournies par Matthieu 24.14 peuvent se représenter dans un tableau où sont mis en valeur les quatre éléments clefs de notre thème : « Annonce » (colonne 1) de la Bonne Nouvelle aux « ἔθνη » (colonne 2) comme « Nécessité » (colonne 4) pour que vienne la « Fin du monde » (colonne 3).

	1- Annonce	2- ἔθνη (non-Juifs)	3- Fin du monde	4- Nécessité de l'annonce
--	-------------------	--------------------------------	------------------------	--------------------------------------

⁶ Herman N. RIDDERBOS, *Matthew, op. cit.*, p. 440. De nombreux auteurs sérieux aboutissent à cette même conclusion : C.E.B. CRANFIELD, *The Gospel According to Saint Mark, op. cit.*, p. 399 ; François BASSIN, *L'Evangile de Marc*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1984, p. 242 ; James W. THOMPSON, « The Gentile Mission... », *op. cit.*, p. 26s. ; etc.

⁷ Herman N. RIDDERBOS, *ibid.*, p. 440.

⁸ Simon LÉGASSE, *L'Évangile de Marc*, tome II, *op. cit.*, p. 798.

Mt 24.14	La proclamation de l’Evangile du Royaume (τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας) est soulignée.	εἰς ...πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ : proclamation universelle (Keener).	τότε ἕξει τὸ τέλος, « alors viendra la fin ».	Nécessité marquée par τότε ἕξει, « alors viendra... ».
-----------------	---------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------	--------------------------------------------------------

De la même manière, pour Marc 13.10, on obtient :

	1- Annonce	2- ἔθνη (non-Juifs)	3- Fin du monde	4- Nécessité de l’annonce
Mc 13.10	« Que la Bonne Nouvelle soit prêchée... ».	εἰς πάντα τὰ ἔθνη : l’expression met l’accent sur les peuples non-juifs (Gundry).	« Premièrement », c.-à-d. avant que n’arrive « la fin » (cf. v.7) : Lenski.	πρῶτον δεῖ: « Il faut premièrement... »

Matthieu 24.14 et Marc 13.10 annoncent donc clairement le thème de la *nécessité* de la proclamation de l’Evangile à toutes les ἔθνη, c’est-à-dire principalement à tous les peuples autres que le peuple juif, avant que n’arrive la fin. Pourquoi doit-il en être ainsi ; en quoi l’évangélisation est-elle nécessaire pour la fin ? D’un point de vue systématique, notre sensibilité est éveillée.

Une question majeure s’impose ici : la pensée mise en valeur est-elle une particularité de ces deux seuls versets ; le thème est-il isolé dans le reste du NT et de la Bible ? Etant donné l’importance de la vérité énoncée, on peut imaginer, *à priori*, que ce n’est pas le cas. En effet, si le thème est « priorité absolue » de Dieu pour le salut de l’humanité, il doit très vraisemblablement être attesté, développé ailleurs. Voilà pourquoi, avant d’étudier le pourquoi dogmatique de ce fait, il nous faut rechercher les racines et comprendre la théologie de cet enseignement dans le reste de la Bible et dans la littérature intertestamentaire. En effet, comme nous l’avons dit, la nécessité dont parle le Seigneur est scripturaire, enseignée par l’Ecriture même – Jésus n’invente pas. Parce que l’AT est le seul document canonique auquel Jésus puisse renvoyer ses auditeurs, nous avons là une autorisation pour y pousser nos investigations. Nous poursuivrons donc notre travail dans l’AT, puis dans la littérature intertestamentaire (chapitre 2), et enfin dans le NT (chapitre 3), ce qui nous permettra de suivre l’évolution de notre thème au cours du temps.

Le recensement, l’examen des versets et la compréhension de la théologie de cet enseignement prépareront le second élément de notre problématique. Des lumières

importantes seront ainsi fournies au pourquoi de la nécessité de l'évangélisation (2^e partie), en particulier de tous les peuples non-juifs.

Comme pour Matthieu 24.14 et Marc 13.10, nous récapitulerons les éléments des textes examinés dans des tableaux.

CHAPITRE 2 : L'annonce de la Bonne Nouvelle aux non-Israélites dans l'AT et l'IT

Dans le chapitre précédent, l'examen de Matthieu 24.14 et Marc 13.10 a établi que l'évangélisation de tous les peuples, en particulier non-Israélites⁹, est *nécessaire* avant que vienne la fin. Nous avons aussi vu que cette exigence était une nécessité vétérotestamentaire. Ce fait étonnant nous amène à continuer la prospection dans tout le reste de l'Écriture en commençant, dans ce chapitre, par l'AT et l'IT¹⁰. Tout comme le prochain, ce chapitre nous amènera à comprendre l'enseignement relatif à notre thème.

Certes beaucoup de prévisions sont faites dans l'AT sur les non-Israélites ; mais l'idée de la nécessité de leur évangélisation y est-elle annoncée ? Si oui, comment s'y présente-t-elle ? Y est-elle attestée comme une nécessité eschatologique ? Comment se traduit l'évangélisation dans les écrits antérieurs au Christ ? Ces questions seront abordées dans le présent chapitre.

En abordant l'AT après la découverte d'un thème dans le NT, nous sommes conscient du risque d'une lecture facilitante et rapide dans le sens de nos deux textes néotestamentaires. Cependant, nous nous efforcerons d'examiner les textes vétérotestamentaires pour eux-mêmes, en ne réservant le regard de la foi que pour un second temps. Pour cela, il nous faudra bien mettre en valeur les critères (A) qui présideront à la sélection des textes, avant l'inventaire (B) et l'examen (C) de ceux-ci.

⁹ Parce que le mot « juif » ne s'applique vraiment qu'après l'exil, nous le remplacerons dans l'AT (sauf, pour ce qui concerne notre traitement, Zacharie et Malachie) par « israélite », tel que déjà suggéré dans le titre de ce chapitre.

¹⁰ En réalité, nous avons commencé nos investigations des textes dans le NT où plusieurs textes nous ont orienté vers l'AT : par exemple, Ga 3.8 renvoie explicitement à Gn 12.3 ; Rm 10 cite Es 52.7 et Ps 19.5 ; Mt 15.21ss pose la question de la probable mission d'Israël envers les non-Israélites que certains semblent discerner en Ex 19.5s. ; l'annonce de la Bonne Nouvelle de Mt 24.14 et Mc 13.10 font penser à l'œuvre du Serviteur d'Es 40-66. Certaines formules comme Οὕτως γέγραπται « comme il est écrit » (Lc 24.46) nous ont aussi orienté vers l'AT. Dans la lancée de Mt 24.14 et Mc 13.10, nous aurions pu commencer l'inventaire et l'examen par le NT ; cependant, à cause de la nécessité scripturaire du δὲ qui renvoie à l'AT, il nous a semblé plus opportun de suivre l'ordre chronologique habituel AT, littérature Inter-Testamentaire, NT.

A- Critères de sélection des textes dans l'AT et l'IT

Les quatre éléments essentiels définis dans le chapitre 1 (« Annonce » de la Bonne Nouvelle ; « peuples non-juifs » (גוֹיִם/ἔθνη) ; « Nécessité » & « Fin »)¹ guideront notre sélection des textes. Cependant, en raison de la différence² entre les Testaments, le traitement de notre thème tiendra compte des spécificités propres à l'AT. Avant l'examen des textes, il convient de préciser les éléments ci-dessus pour la situation de l'AT et de la période intertestamentaire.

I- La Bonne Nouvelle vétérotestamentaire pour les גוֹיִם

C'est en considérant les caractéristiques de la Bonne Nouvelle pour les גוֹיִם dans l'AT que nous verrons comment ajuster les deux premiers éléments de notre thème.

1- Caractéristiques

Dans l'AT, c'est le verbe בָּשַׂר, que LXX a rendu par εὐαγγελίζω, qui est utilisé dans le sens de « proclamer de bonnes nouvelles » (ex. 1R 1.42) ou simplement « porter un message » contenant en lui-même un élément de joie, par ex. après une victoire (2S 4.10)³.

Parmi ses vingt et une occurrences vétérotestamentaires⁴, Gerhard Friedrich montre qu'en de nombreux endroits (1S 31.9 ; Ps 40.10 ; 96.2ss ; Es 60.6), le verbe בָּשַׂר a un sens culturel,

¹ Cf. p. 72s.

² Et continuité, certes : cf. David L. Baker, *Two Testaments, One Bible : A Study of the Theological Relationship Between the Old & New Testament*, Downers Grove (Illinois), Inter-Varsity Press, 1991^{2, rév.}, en particulier le ch.9, « Continuity and Discontinuity » (pp. 235-254).

³ Cf. O. SCHILLING, « בָּשַׂר » in *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 2, sous dir. G. Johannes Botterweck et Helmer Ringgren (trad. de l'allemand par John T. Willis), Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1975, p. 313ss. Voir aussi Stephen T. HAGUE, « בָּשַׂר » in in *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 1, sous dir. Willem A. VanGemeren, Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House, 1997, p. 775s. Gerhard FRIEDRICH (« *Euangelizomai*, *euangélion*, *proeuangelizomai*, *euangelistēs* » in *Theological Dictionary of the New Testament* : Abridged in One Volume, sous dir. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids/Exeter, Eerdmans/The Paternoster Press, 1985, p. 268) signale que l'emploi de בָּשַׂר pour « annoncer de bonnes nouvelles » est attestée chez Philon dans l'allégorisation d'Ex 14.30. Elle est aussi attestée par Josèphe (*Antiquités*, V, 24) lorsque ce dernier raconte l'épisode de la prise de Jéricho en Josué 6 : cf. Flavius Josèphe, *Les antiquités juives*, vol. II : livres IV et V, trad. Etienne Nodet, Paris, Cerf, 1995, p. 120s.

⁴ D'après BibleWorks : 1 Sa 4.17 ; 31.9 ; 2 Sa 1.20 ; 4.10 ; 18.19,20,26,31 ; 1R 1.42 ; 1Ch 10.9 ; 16.23 ; Ps 40.10 ; 68.12 ; 96.2 ; Es 40.9 ; 41.27 ; 52.7 ; 60.6 ; 61.1 ; Jr 20.15 ; Na 2.1.

comme dans le livre de la consolation d'Israël (Es 40ss) où le messager venant de Sion, proclame la victoire universelle de Dieu qui inaugure le temps du salut (Es 52.7)⁵. Pour notre auteur, toutes ces proclamations du messager – attente eschatologique du règne de Dieu, inclusion des Païens en lien avec le salut, la justice et la paix de Dieu (Ps 95.1 ; 40.10 ; Es 52.7) – pointent vers le Messie du NT⁶, promis à l'avance (ἐνευλογηθήσονται)⁷ à Abraham.

D'après cette étude, la Bonne Nouvelle vétérotestamentaire est dirigée vers le Messie annoncé par les prophètes. Ses éléments constitutifs ont trait au salut et peuvent se résumer en :

- l'attente du Messie promis⁸ ;
- l'attente eschatologique du règne de Dieu qui inclura les peuples non-israélites⁹ ;
- l'enseignement relatif au salut, à la justice et à la paix de Dieu ;
- et tous les bienfaits découlant de l'œuvre du Messie, notamment la lumière¹⁰ pour éclairer spirituellement les Païens (non-Israélites).

1- Critères 1 et 2

Remarquons que c'est l'aspect d'annonce, de proclamation qui touche particulièrement notre sujet¹¹. Ainsi, lorsque pour des peuples non-israélites ou ἔθνη¹² (critère 2) un texte biblique parlera de l'annonce (critère 1) d'un ou plusieurs des traits de la Bonne Nouvelle salitaire ci-dessus, nous pourrons le considérer comme attestant le premier et le deuxième éléments de notre thème. En toute rigueur, signalons qu'il n'est pas nécessaire qu'un texte renseigne sur comment et/ou par qui la Bonne Nouvelle est annoncée pour qu'il réponde au premier critère. L'annonce explicite ou implicite de l'un des traits caractéristiques de la Bonne Nouvelle nous sera suffisante. Par qui (prédicateurs, agents directs ou non) ?

⁵ Gerhard FRIEDRICH, « *Euangelizomai...* », *op. cit.*, p. 267. Les chapitres 40ss d'Ésaïe semblent contenir des éléments intéressants pour notre thème d'étude.

⁶ *Ibid.*, p. 267s.

⁷ Ainsi, LXX rend le Nifal וְנִבְרָכְוּ de Gn 12.3 : nous reviendrons sur ce texte, de même que son rappel en Ac 3.25 et Ga 3.8.

⁸ Cette formulation rappelle Blaise Pascal (*Pensées et opuscules*, introduction et notes de Léon Brunschvicg, Paris, Librairie Hachette, [1934]) qui concevait les deux Testaments comme regardant le Messie, « l'Ancien comme son attente, le Nouveau comme son modèle, tous deux comme leur centre » (*Pensées*, n°740, p. 680 de notre édition).

⁹ Ce qui implique la soumission des peuples non-israélites au royaume messianique. Pour cette dernière notion, cf. plus bas.

¹⁰ Ce point est patent dans le NT (Mt 4.16 ; Jn 1.4ss...) où le lien entre Évangile et lumière est assez étroit : Jésus, le centre de la Bonne Nouvelle, est « la lumière du monde », « la lumière de la vie » (Jn 8.12).

¹¹ Dans le chapitre précédent, cf. p. 53ss, en particulier notre « 3- Définition et trait principal de l'évangélisation », p. 55.

¹² Dans notre enquête sur le sens du mot ἔθνος, voir notre « Situation dans l'AT », p. 57.

Comment ? Ces précisions seront un luxe que nous ne manquerons pas d'apprécier. Par contre il nous paraît nécessaire de prendre aussi en compte les versets qui montrent qu'il y a eu annonce au préalable de la Bonne Nouvelle¹³.

Considérons maintenant les caractéristiques de la fin des temps dans l'AT.

II- La fin des temps dans l'AT

Pour ce point, l'étude de Dirk H. Odendaal¹⁴, centrée sur la signification d'Ésaïe 40-66, nous est d'une grande aide. L'auteur commence en effet par étudier et clarifier le concept de l'eschatologie, pour donner des perspectives sur l'eschatologie vétérotestamentaire, ce qui nous intéresse de près.

1- Définition

Le terme « eschatologie » est très discuté¹⁵. Geerhardus Vos en donne la définition classique : « L'eschatologie c'est "la doctrine des choses dernières" »¹⁶. Odendaal explicite quelque peu : l'eschatologie est « l'enseignement concernant le triomphe final du Royaume de Dieu ». C'est la proclamation du grand jour du Seigneur où il exercera son jugement final contre toute rébellion à Dieu. C'est enfin en ce jour que Dieu établira pleinement son salut éternel pour son peuple¹⁷.

¹³ Nous aurions souhaité que les textes bibliques soient plus clairs dans le sens de l'annonce comme nécessité. Cependant, comme on le verra dans le traitement des textes, certains versets annoncent la Bonne Nouvelle, d'autres disent que l'annonce aura lieu, d'autres encore montrent qu'il y a eu annonce au préalable. Parce que tous ces cas sont liés à la nécessaire annonce, nous les répertorierons (et signalerons) comme répondant au critère 1.

¹⁴ *The Eschatological Expectation of Isaiah 40-66 With Special Reference To Israel And The Nations*, Biblical and Theological Studies (sous dir. Robert L. Reymond), Nutley, New Jersey, Presbyterian and Reformed Publishing, 1970, 202 p. L'ouvrage est l'essentiel de la thèse de doctorat de l'auteur brillamment présentée à la Faculté de Westminster Theological Seminary en décembre 1965. L'ouvrage de Leon MORRIS (*Apocalyptic*, Londres, Inter-Varsity Press, 1973¹, 105 p.) nous sera aussi précieux.

¹⁵ Samuel NGAYIHEMBAKO (*Les temps de la fin : approche exégétique de l'eschatologie du Nouveau Testament*, Le monde de la Bible n°29, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 10) rapporte qu'à cause des discussions autour de ce terme, Jean Carmignac (dans *Les dangers de l'eschatologie*, p. 382) suggère de « le bannir du vocabulaire exégétique et théologique ».

¹⁶ Geerhardus VOS, *The Pauline Eschatology*, Phillipsburg, New Jersey, Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1994³, p. 1.

¹⁷ ODENDAAL, *op. cit.*, p. 32s. ; Wayne Grudem, *Systematic theology*, Leicester/Grand Rapids, Inter-Varsity Press/Zondervan Publishing House, 1994, p. 1091. Paul WELLS (« Eschatologie », dans *Dictionnaire de théologie*

2- Caractéristiques de l'eschatologie vétérotestamentaire

Le trait principal de l'eschatologie, selon Odendaal, est de décrire quelque chose d'absolu, neuf et final qui concerne une ère nouvelle¹⁸. Cette nouveauté s'érige en contraste face aux réalités pécheresses du présent et se présente comme quelque chose d'insurpassable, qui n'a jamais été atteint par des efforts humains, mais qui le sera uniquement par la puissance du Seigneur¹⁹. Dans cette optique, il faut un discernement exégétique particulier pour distinguer les prophéties visant un futur proche (*Zeitgeschichtliche*) et les prophéties d'événements eschatologiques (*Endgeschichtliche*)²⁰.

Une autre caractéristique de l'eschatologie c'est *l'attente du jugement dernier* (le « jour du Seigneur ») avec la venue du Messie pour Israël et une extension universelle du salut aux peuples non-israélites²¹. Le jugement conduira à *l'établissement de la royauté ou royaume*²² *du Seigneur*, « réalité ultime vers laquelle l'eschatologie vétérotestamentaire dirige notre attention »²³.

biblique, sous dir. T. Desmond Alexander & Brian S. Rosner, Cléon d'Andran, Excelsis, 2006, p. 561) souligne que l'eschatologie est « focalisée sur celui qui est l'*eschatos*, Jésus-Christ en personne », l'Alpha et l'Oméga, « celui qui est attendu, dont la présence comme le "dernier", marque l'apogée des desseins historiques de Dieu ».

¹⁸ ODENDAAL, *ibid.*, p. 31.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Terminologie de Verhoef. Ce sont les prophéties *Endgeschichtliche* qui nous intéressent particulièrement. A la suite de Frost et Lindblom, ODENDAAL fait la différence entre ces deux catégories, tout en précisant qu'assez souvent, la séparation sera impossible car, les événements du futur proche sont aussi dirigés, en tant que types, vers les *eschata*. C'est particulièrement le cas pour « le jour du Seigneur ». Chaque manifestation historique de ce jour, toujours type et promesse de son retour final, est une intrusion du jour final. Une grande attention exégétique est alors nécessaire pour distinguer ce qui est relatif au présent historique et ce qui se réfère à la fin. Entre les deux écueils consistant à tout réduire à la fantaisie poétique ou spiritualiser toutes choses comme concernant l'Eglise de Christ dans le NT, le danger n'est pas négligeable. Les prophéties qui parlent du présent comme type de la fin doivent mériter une attention particulière. En Es 40-66, soutient ODENDAAL (*op. cit.*, p. 32), les événements autour de l'exil ne constituent pas en eux-même l'*eschaton*. Mais, ces événements doivent être perçus comme étant le prélude des réalités de la fin des âges. C'est pourquoi les différentes étapes par lesquelles la plénitude se réalisera d'elle-même méritent d'être considérées.

²¹ C'est Hans SCHWARZ [*Eschatology*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 2000, 431 p.] qui le met en évidence. Voir surtout « The Old Testament View of Eschatology », pp. 31-55. Voir aussi Patrick de LAUBIER, *L'eschatologie*, collection « Que sais-je ? », Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 30. Dans ce sens, James W. THOMPSON, « The Gentile Mission As an Eschatological Necessity », *Restoration Quarterly* (Nashville, Tennessee), 14/1, 1971, p. 23 affirme clairement qu'une « partie de l'attente eschatologique juive était la conversion finale des Païens ("Gentils") à la fin des temps ».

²² ODENDAAL emploie l'un ou l'autre de manière interchangeable. Pour lui (*op. cit.*, p. 41), « les deux idées ne peuvent pas être séparées ». Pour les antécédents dans l'AT et dans le judaïsme du règne ou royaume de Dieu, voir Chrys C. CARAGOUNIS, « Kingdom of God/Kingdom of Heaven », *Dictionary of Jesus and the Gospels*, sous dir. J. B. Green, Scot McKnight et I. H. Marshall, Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press, 1992, pp. 417-420.

²³ ODENDAAL, *op. cit.*, p., p. 33. Mowinckel a mis en évidence ce point (cf. *ibid.*, p. 33s.) pour les Psaumes royaux qui saluent le Seigneur comme le Roi dont la royauté s'étend sur Israël et sur tous les peuples de la terre. La phrase « le Seigneur règne » est caractéristique pour montrer que le Seigneur agit comme un Roi puissant et saint (Es 6), qui juge, sauve, guide et protège.

Le travail de Mowinckel nous a indiqué que pour notre thème d'étude, des éléments intéressants pouvaient être trouvés dans le livre des Psaumes.

Les conséquences de ces deux réalités sont *éthiques*, avec pour corollaire un *appel à la repentance*²⁴ : si les impératifs éthiques, surtout caractéristiques des « prophètes historiques », ne sont pas l'accent majeur des « prophètes apocalyptiques », ces derniers, fixés sur un futur paradisiaque, ne le négligent pas. Le Juge suprême étant sur le point de paraître, les hommes doivent en effet se repentir et soigner leur façon de vivre²⁵. L'accent majeur des « prophètes apocalyptiques » est de consoler, soutenir le reste fidèle²⁶.

De ces considérations, on peut considérer comme constitutifs de l'eschatologie vétérotestamentaire le triomphe final du Seigneur, le jugement dernier, la victoire du Messie avec l'extension universelle du salut pour les Païens, l'établissement de la Royauté du Seigneur sur toute la terre, les enseignements éthiques (appel à la repentance et à une vie saine) dans l'attente du jour du Seigneur.

3- Précisions pour les critères 3 et 4

On le voit, la *Bonne Nouvelle* pour les peuples non-israélites dans l'AT et les « temps eschatologiques » sont indissociables : la proclamation (élément 1) de la Bonne Nouvelle du salut pour les Païens (élément 2) est une caractéristique même de l'eschatologie vétérotestamentaire. On peut dès lors s'attendre à ce que de nombreux textes qui annoncent le salut aux Païens soient aussi pour les « temps eschatologiques ». Mais qu'en est-il du lien à la fin du monde (élément 3) ? Faut-il considérer uniquement comme importants les passages qui établissent un lien entre l'évangélisation et « la fin des temps » ou fin du monde ou alors faut-il aussi y inclure ceux qui parlent d'une annonce pour « les temps de la fin »²⁷ ?

²⁴ Leon MORRIS (*Apocalyptic, op. cit.*, p. 67) s'attarde sur ce point pour mettre en valeur ce qui fait la différence entre le prophète « historique » et le prophète « apocalyptique ». Pour le premier, l'histoire présente, ici et maintenant, a un rôle important ; alors que pour le second, il y a comme une sorte d'abandon du présent pour un regard essentiellement porté vers la future réalisation de ce que Dieu va faire.

²⁵ *Ibid.*, p. 59.

²⁶ *Ibid.*, p. 58. Signalons ici que pour notre démonstration, la distinction (objet de controverse) entre eschatologie (cf. Gisbert GRESHAKE, « Eschatologie », *Dictionnaire critique de théologie*, sous dir. Jean-Yves Lacoste, Paris, PUF, 1998, pp. 396-400) et apocalyptique (cf. par ex. John J. COLLINS, « Apocalyptique », *Dictionnaire critique de théologie...*, pp. 68-70) est sans incidence.

²⁷ La distinction, pas facile à réaliser pratiquement, entre les « temps de la fin » et la « fin des temps » n'est pas un simple jeu de mots sans importance ; elle rejoint quelque peu la nuance entre la *συντέλεια* de la question des disciples et le *τέλος* de la réponse de Jésus (cf. p. 41ss). En effet, alors que les « temps de la fin » (ou temps messianiques) s'étalent sur une longue période, la « fin des temps » semble être beaucoup plus ponctuelle (Da 11.27 ; cf. « en ce temps-là » : Da 12.1). La « fin des temps » ou la fin du monde est le terme des « temps eschatologiques ». Elle est généralement associée au « jour de l'Éternel » ou « jour du Jugement ». Voir l'article (pas signé) « Eschatologie » dans *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, sous dir. Geoffrey WIGODER et *al.* (adaptation française : Sylvie Anne Goldberg et *al.*), Paris, Cerf, 1993, p. 323. Parce que cet article, comme la majorité de ceux que nous citons dans ce *Dictionnaire encyclopédique*, est une adaptation française, il n'est pas signé (cf. p. xi de la préface).

Notre thème d'étude (l'annonce d'une Bonne Nouvelle à tous les peuples non-israélites comme nécessité avant que vienne la fin) focalise certes l'attention sur la fin des temps mais aussi, pour l'AT en particulier, sur les événements associés à la fin du monde et devant se produire dans les temps de la fin. C'est pourquoi nous retiendrons comme éléments clés pour le critère 3, les notions de « fin du monde », « jour de l'Éternel », « jour du jugement »²⁸ et les événements associés de manière proche à ces notions²⁹. Signalons ici que notre intérêt sera essentiellement eschatologique et pas apocalyptique³⁰.

L'élément 4 (nécessité) ne nécessite pas de commentaire pour l'instant.

En tenant compte des particularités propres à l'AT et conscient de l'objet de nos investigations, nous pouvons maintenant partir pour le recensement et l'examen des textes. Dans un premier temps nous recenserons les textes et dans un deuxième temps, nous regarderons plus en détail ceux qui nous paraissent significatifs pour notre thème.

B- Inventaire et examen des versets dans l'AT

B1- Inventaire

Pour le recensement et l'examen, nous suivrons l'ordre chronologique courant des livres, en commençant par le livre des Origines, la Genèse dans la *Loi*, puis suivront les *Écrits* et enfin les *Prophètes*¹.

Ci-dessous, nous présentons les textes recueillis dans des colonnes qui mettent en évidence les divers éléments du thème.

²⁸ Dans l'article cité *ibid.*, l'auteur indique qu'« un des concepts clés de l'eschatologie juive est le jour de l'Éternel, jour de Jugement ».

²⁹ Nous nous sentons en phase avec l'aiguillage qu'a voulu produire le Seigneur dans l'esprit des disciples : cf. notre traitement p. 43, et notre note Erreur : source de la référence non trouvée.

³⁰ Alors que l'eschatologie est portée sur les eschata ou « choses de la fin », rappelons que le courant apocalyptique (constitué vers 100 ap. J.-C.) est dominé par cinq traits principaux : 1- une certaine périodisation ou division chronologique de l'histoire en ères fixées par Dieu ; 2- une place importante portée aux anges en tant qu'intermédiaires entre la terre et le ciel ; 3- une exaltation du secret inaccessible ; 4- des voyages hors du monde et des ascensions célestes ; 5- un certain dualisme entre satan et Dieu : cf. « Apocalypse », dans *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme, op. cit.*, p. 76. Cf. aussi les articles de Gisbert GRESHAKE (« Eschatologie ») et John J. COLLINS (« Apocalyptique ») cités *supra*.

¹ Le *TaNaK* (*Tôrâ – Nevi'im – Ketuvim*) des Israélites, malgré l'inversion pour les deux catégories, est reconnaissable.

Textes bibliques	1- Annonce de la Bonne Nouvelle ²	2- גוים/εθνη (non-Israélites)	3- Lien avec la fin du monde	4-	Remarques ³
Gn 12.3 et 28.14 ; 18.18, 22.18 et 26.4	? La bénédiction divine est promise (annoncée ?) à Abraham pour les peuples non-israélites	« Tous les <i>clans de la terre</i> ».	? ⁴		(1?) + 2 (+3?)
Ex 19.5s.	Annoncer : mission d'Israël ?				?
Ps 19.2-5	Le texte parle du ciel qui « raconte », la voûte céleste qui « annonce » (v.2).	Jusqu'aux « extrémités du monde » (v.5).	?		1 + 2 (+ 3?)
Ps 22.28-32	On proclamera la justice (צדקה) du Seigneur (v.31s.).	« Toutes les extrémités de la terre ; ...les clans des nations (משפחות גוים) » (v.28).	? « Génération future » (v.31s.).		1 + 2 (+ 3?)
Ps 47.10 ; 72.8-11 (et 105.1)	(« Faites connaître parmi les peuples (עמים) ses hauts faits ! », Ps 105.1).	Sont concernés par la proclamation, les « nobles des peuples » (47.10) les « rois de Tarsis », de Saba, Seba, et « toutes les nations (גוים) » (72.10s.).	72.8-11 ? ⁵		2
Ps 67.2-6	Pas d'annonce Les bénédictions de Dieu sur son peuple seront un témoignage à « toutes les nations » (כל-גוים), afin qu'elles connaissent la voie et <i>le salut</i> (ישועה) du	L'invitation est adressée à tous les peuples non-israélites (כל-גוים, v.3), à toutes les extrémités de la terre (כל-אפסי-ארץ, v.8).	Le Ps vise et anticipe la glorieuse ère messianique où Israélites et Païens partageront la merveilleuse présence de Dieu ⁶ . Cependant, pas de		2

² D'après ce que nous avons mis en valeur plus haut, c'est l'**annonce**, la **proclamation** de la Bonne Nouvelle qui nous intéresse et c'est elle que nous rechercherons dans cette colonne pour le texte concerné. Voir aussi notre note Erreur : source de la référence non trouvée, p. 78.

³ Indiquons qu'un chiffre sous cette colonne signifie que nous présumons l'élément de la colonne correspondante pour le(s) texte(s) examiné(s). Si l'élément recherché est simplement possible, le chiffre sera suivi d'un point d'interrogation. Les parenthèses indiquent notre incertitude. Pour lever l'incertitude ou avoir le cœur net sur le texte concerné, une étude plus développée sera alors nécessaire. Par ex. (1?) + 2 (+3?) signifie que pour les textes considérés, (1?), (+3?) : nous nous interrogeons sur la présence des éléments 1 et 3 du thème ; +2 : les גוים/εθνη (non-Israélites) sont concernés. L'absence du chiffre 4 signifie que l'élément 4 (nécessité) ne nous semble manifestement pas présent.

⁴ Quand, jusqu'à quand les peuples non-israélites seront-ils bénis ? Particulièrement dans les temps de la fin ? Jusqu'à la fin du monde ? Y a-t-il un lien spécifique à la fin du monde ? Parce que l'annonce d'un bien est une caractéristique de l'eschatologie vétérotestamentaire (cf. *supra*), il semble intéressant de creuser davantage ces versets.

⁵ Pour ces versets, les traducteurs hésitent : les verbes יכרעו , ילחכו , ישיבו , יקריבו , וישתחוו expriment-ils une vision d'avenir (futur) ou des vœux (optatif) ? J. KALTENBACH (*Le livre qui chante la gloire de Dieu : études sur les Psaumes*, Strasbourg, Oberlin, 1949, p. 271) incline pour la deuxième option mais dit-il, des vœux « dont le psalmiste attend l'exaucement avec tant de confiance qu'on ne se tromperait guère en les considérant comme des visions ». Il est possible, en accord avec l'analyse que fournit BibleWorks et les différentes versions de la Bible (TOB, Colombe, NBS), de prendre ces verbes pour des futurs. Le psaume montrerait alors la gloire du royaume messianique du Juste, car « en ses jours (בְּיָמָיו), le Juste fleurira » (v.7). Quel que soit le mode des verbes (optatif ou inaccompli), le lien avec la fin du monde n'est pas assuré.

	Seigneur.		lien direct avec la fin du monde.	
Ps 87.5-7	Pas d'annonce, mais rôle de Sion, cité-mère des croyants	Sont mentionnés, Rahav, Babylone, Philistins, Tyr, Koush...	Les largesses divines se rapportent-elles à la fin ?	Rôle de Sion + 2 (+ 3?)
Ps 96	L'annonce est explicite au v.2.	Les peuples non-israélites sont concernés.		1 + 2
Ps 117.1	-	L'invitation est lancée à « toutes les nations » (גוֹיִם), à « tous les peuples » (אֲמוֹת), v.1.		2
Es 2.2-4 (Mi 4.1-3)	L'annonce semble présente en Es 2.2.	Il est question de peuples non-israélites.	« Il arrivera à la fin des jours ».	1? + 2 + 3
Es 18.7		Des offrandes seront apportées au Seigneur par les Koushites (Soudanais), hommes « grands, beaux, glabres » ⁷ .	« En ce temps-là » : comme en Es 2, la perspective semble eschatologique.	2 + 3?
Es 19.16-25	Annonce implicite (?) qui se traduit par la guérison des Egyptiens et leur service du Seigneur ?	« Bénis soient l'Egypte, ... l'Assyrie, ... et Israël ! » (v.24s.).	« En ce jour-là »	1? + 2 + 3
Es 25.6-9	Annonce de la Bonne Nouvelle implicite ?	« Tous les peuples », « toutes les nations »	« En ce jour-là » (v.9).	1? + 2 + 3
Es 42.6s.	Le Serviteur enseignera sa loi (v.4).	« Lumière des nations », v.6.	L'événement semble eschatologique. Lien à la fin du monde ?	1 + 2 + 3?
Es 49.6s.,20-26 ; 52.10	Par le Serviteur, « lumière des nations », l'annonce paraît claire.	Jusqu'aux « extrémités de la terre » (v.6).	Idem que 42.6s.	1 + 2 + 3?
Es 52.13-53.12	L'annonce de la Bonne Nouvelle est présente.	? Les « Nombreux ».	Cf. 42.6s.	1 + 2? + 3?
Es 45.14s.,20-25	« Tournez-vous vers moi et soyez sauvés » : proclamation claire (v.22).	« Vous tous, aux extrémités de la terre ».	Perspective eschatologique ?	1 + 2 + 3?
Es 55	« Venez... » : la proclamation retentit clairement au v.1.	Les peuples non-israélites semblent concernés.	Cf. <i>supra</i> .	1 + 2? + 3?
Es 66	La proclamation et les messagers semblent présents au v.19.	Espagne, Libye Lydie, îles lointaines... (v.19).	La fin semble manifeste (v.22s.).	1 + 2 + 3
Jr 3.17	Proclamation implicite ?	« Toutes les nations ».	« En ce temps là » semble indiquer la fin.	1? + 2 + 3?

⁶ Cf. Willem A. VAN GEMEREN, *Psalms*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 5, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1991, p. 441.

⁷ Cf. v.3, « nation élançée et reluisante », ou bronzée : le type noir des Nubiens devait être peu familier et fascinant pour les Hébreux. Esaïe fait ici un véritable hymne à la négritude physique. Geoffrey W. GROGAN (*Isaiah*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 6, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1986, p. 122s.) rapporte l'admiration générale qu'avait le Grec Hérodote pour les Nubiens, ces hommes « grands, beaux, glabres ».

Jr 12.14-17 Jr 16.19.21	Annonce implicite ?	peuples païens ?	Temps futurs et fin du monde ?	1? + 2? + 3?
Ez 38 et 39	?	Le pays de « Magog ».	« A la fin des jours » : 38.16 (cf. v.8).	(1? +) 2 + 3
Dn 7.13s.	Soumission ?	Tous les peuples non-israélites (v.14).	Da 7 décrit le règne messianique à venir. Lien avec la fin du monde ?	2 + 3?
Jl 3	Proclamation du Seigneur ?	« Toute chair » (v.1).	Temps eschatologique ; lien avec la fin du monde ?	(1? +) 2 + 3?
Am 9.7-8a, 11s.	Proclamation ? Cf. v.12 : les non-Israélites sur lesquelles le nom du Seigneur a été invoqué.	Koushites, Philistins et Araméens.	En ce jour-là (v.11).	(1? +) 2 + 3
Jon 1 et 3	Prédication aux Ninivites.	<i>Ninive</i> , capitale de l'Assyrie.	?	1 + 2 (+3?)
So 3.9s.	Annonce implicite au v.9 ?	Koush.	Cf. v.11.	1? + 2 + 3
Za 9.1-8	Annonce de la Bonne Nouvelle implicite ?	Philistins.	?	1? + 2 (+3?)
Za 14.16-21	Annonce de la Bonne Nouvelle implicite ?	Reste des peuples non-israélites : v.16.	Un jour arrive : v.1,7.	1? + 2 + 3
Ml 1.11	Annonce de la Bonne Nouvelle implicite ?	Peuples non-israélites.	?	1? + 2 (+3?)

D'après l'inventaire, l'élément 4 (Nécessité) n'est explicitement présent dans aucun des passages ci-dessus. Pour l'instant, nous nous en tenons à ce constat.

En revanche, tous les textes qui nous ont interpellé dans le sens de notre thème parlent des peuples non-israélites, soit dans un contexte eschatologique (éléments 2+3 : Es 18.7 par ex.), soit avec l'élément de l'annonce de la Bonne Nouvelle (1+2 : Ps 96), soit que les trois éléments du thème sont ou semblent présents.

Parce que ce qui est d'intérêt pour nous c'est l'annonce de la Bonne Nouvelle, nous ne nous arrêterons pas sur les textes où cet élément est absent⁸. Ainsi ne seront pas considérés Psaumes 47.10 ; 72.8-11 (et 105.1) et Esaïe 18.7. Cependant, Exode 19.5s. nous paraît intéressant à examiner pour ce qui concerne la probable mission d'Israël auprès des peuples

⁸ Certains textes parlent de la soumission des peuples non-israélites à Israël (ex. Ps 47 et 72). Nous ne considérons pas cet aspect et nous nous intéresserons à l'annonce de la Bonne Nouvelle aux peuples non-israélites.

païens. Le Psaume 87 semble aussi instructif quant à l'impressionnant rôle qu'il attribue à Sion comme cité-mère de chaque croyant.

Concernant l'élément 3, dans notre examen des textes, nous déterminerons si le passage en question est relatif aux « temps de la fin » (temps messianiques) ou à la « fin des temps » (fin du monde), ce qui nous est d'intérêt.

B2- Examen des versets significatifs pour le thème

Comme indiqué, nous voulons maintenant examiner les textes qui nous ont paru significatifs pour notre thème. Comme on s'en aperçoit ci-dessus, la récolte semble la plus abondante dans le champ des Visionnaires, les prophètes de Dieu.

Certains textes que nous examinerons sont discutés. Plus le texte sera discuté et/ou important pour notre thème d'étude, plus nous y consacrerons notre attention. A la fin de l'examen de chaque livre, nous synthétiserons les données dans un tableau en mettant en valeur les trois éléments (*annonce, non-Israélites, temps de la fin et/ou fin du monde*⁹) du thème.

I- Genèse 12.3 ; 18.18 ; 22.18 ; 26.4 ; 28.14

La promesse faite à Abraham (« toutes les familles de la terre seront bénies [ou se béniront ?] en toi ») est plusieurs fois répétée avec quelques variantes dans la Genèse (12.3 ; 18.18 ; 22.18 ; 26.4 ; 28.14). Elle est citée deux fois dans le NT (Ac 3.25 et Ga 3.8), soit sept fois en tout dans la Bible, ce qui montre son importance¹⁰. La bénédiction divine étant une part importante dans l'annonce de la Bonne Nouvelle aux non-Israélites, il est juste de nous arrêter un moment pour déterminer le sens et la portée de l'annonce de la promesse dans ces textes de la Genèse.

⁹ Lorsque le texte examiné aura un lien avec la fin du monde, le chiffre 3 sera en gras dans la colonne Remarques. Si seul le lien aux événements des temps de la fin est établi, le chiffre 3 ne sera pas en gras.

¹⁰ Cf. Emile NICOLE (« La bénédiction des nations », *Fac-Réflexion*, n°34, 1996, p. 28) dont l'article nous sert de base sur ce travail dans la Genèse.

1- Contexte

Selon Sailhamer, en plaçant l'épisode de l'appel d'Abraham après la dispersion des peuples non-israélites à Babylone (11.1-9), l'intention de Moïse est de représenter l'appel d'Abraham comme une libéralité de Dieu pour le salut au milieu du jugement. Les ressemblances avec le récit post-diluvien (8.15-19) montrent qu'avec Abraham (comme avec Noé), Dieu revient de nouveau à son plan initial de bénédiction en faveur de toute l'humanité (Gn 1.28)¹¹. Abraham est ici considéré comme un « nouvel Adam » ; sa descendance, une nouvelle humanité de laquelle sortira « le Lion de la tribu de Juda » (49.9), à qui les peuples (עַמִּים) obéiront (49.10)¹².

2- Un problème de traduction

Pour les versets que nous examinons, il se pose d'emblée un problème de traduction qui n'est pas sans conséquence sur l'interprétation. A considérer les traductions françaises courantes de la Bible, on remarque un large accord pour le sens passif *seront bénies* (BC, BFC, Semeur d'étude 2000, TOB)¹³. Cependant les quelques exceptions de traductions (TOB et BC : réflexif en Gn 22.18 et 26.14) et surtout le renversement radical qu'a opéré la NBS en traduisant partout par des réflexifs (*se béniront*) montrent que l'accord n'est, à l'évidence, pas gagné. Une difficulté réelle semble sous-jacente, les enjeux étant liés à la traduction, elle-même dépendante des temps des verbes employés.

¹¹ John H. SAILHAMER, *Genesis*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, Michigan, Zondervan, 1990, vol. 2, p. 111. Cf. aussi Andreas J. KÖSTENBERGER et Peter T. O'BRIEN, « The Call of Abraham and the Nations », in *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission*, New Studies in Biblical Theology 11 (sous dir. D. A. Carson), Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press/Apollos, 2001, p. 28.

¹² L'importance du שִׁילָה est mis en évidence par le long poème (49.8-12) de Jacob pour la tribu de Juda. Jacob mentionne à la fin de son propos, 3 fois les termes de la bénédiction (בִּרְךָ, כְּבִרְכָתוֹ, וַיְבָרְךָ) ce que SAILHAMER (*Genesis*, *op. cit.*, p. 112) prend comme le signe du renouvellement de la bénédiction de 1.28.

¹³ Dans ce sens, LXX rend par un passif aussi bien le Hitpaël que le Nifal et traduit chaque fois par ἐνευλογηθήσονται (seront bénies). Cette leçon a été suivie par la Vulgate, le Targum, Siracide 44.21 et le NT (Ac 3.25 ; Ga 3.8) et par grand nombre d'exégètes pour lesquels la déclaration se réfère à la communication du salut par avance de la postérité d'Abraham aux peuples non-israélites. Cf. Claus WESTERMANN, *Genesis 12-36*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1985, p. 152 ; Emile NICOLE, « La bénédiction des nations », *op. cit.*, p. 28.

a- Temps des verbes

Beaucoup de discussions¹⁴ ont porté sur le Nifal וְנִבְרָכוֹ de Genèse 12.3 ; 18.18 et 28.14, particulièrement en opposition au Hitpaël וְהִתְבָּרְכוּ¹⁵ rencontré ailleurs (Gn 22.18 ; 26.4).

Certains semblent dire que les deux formes du verbe בָּרַךְ ont la même signification réfléchie, ce que grammairistes¹⁶ et lexiques¹⁷ semblent favoriser¹⁸.

Cependant, même s'il fallait accepter cette thèse, on ne peut éviter la question débattue de savoir s'il faut comprendre le Nifal à la lumière du Hitpaël ou l'inverse. En effet, de manière générale et en particulier pour le verbe בָּרַךְ, de nombreux spécialistes montrent que les deux formes semblent distinctes : le sens usuel du Nifal est *moyen* ou *passif* et le Hitpaël *réflexif*¹⁹.

¹⁴ Voir notamment Walter C. KAISER, *Toward An Old Testament Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 1978, p. 13. Pour Gn 12 en particulier, Keith N. GRÜNEBERG (*Abraham, Blessing and the Nations: A Philological and Exegetical Study of Genesis 12:3 in its Narrative Context*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2003), donne bel aperçu sur l'usage et les enjeux du Nifal (pp. 34-66), de même que sur le sens du Hitpaël notamment du verbe בָּרַךְ (pp. 191-221).

¹⁵ Selon Gordon J. WENHAM et BibleWorks, le Nifal du verbe בָּרַךְ n'apparaît qu'aux 3 passages ci-dessus dans l'AT. La forme Hitpaël de בָּרַךְ est un peu plus fréquente : 7 fois en tout dans l'AT dont 2 fois dans la Gn (Gn 22.18 et 26.4 : וְהִתְבָּרְכוּ ; Dt 29.18 : וְהִתְבָּרְךָ ; Ps 72.17 : וְיִתְבָּרְכוּ ; Es 65.16, 2 fois : הִמְתַּבְּרָה et יִתְבָּרַךְ ; Jr 4.2 : יִתְהַלְלוּ). Cf. Gordon J. WENHAM, *Genesis 1-15*, WBC 1, Waco, Texas, Word Book, 1987, p. 277.

¹⁶ D'après Paul JOÜON [*Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996 (2^e éd. réimp.), §51a et c], fondamentalement, le Nifal « est la conjugaison réfléchie de l'action simple », sens premier en général, dit-il, bien conservé. Cependant continue JOÜON, le Nifal aboutit à un « sens purement **passif** ». Le Hitpaël, fondamentalement réfléchi du Piel, « peut avoir les divers sens du nifal » et peut aussi « aboutir à un pur **passif** » (cf. §53i). Voir aussi GESENIUS-KAUTZSCH-COWLEY (*Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford, Oxford University Press, 1985, 616 p.), §51f et 54g.

¹⁷ William GESENIUS (*Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, translated by Samuel Prideaux Tregelles, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1949) indique (p. 142s.) qu'au Nifal comme au Hitpaël, בָּרַךְ a le même sens réfléchi et veut dire *se bénir (to bless oneself)*. Cf. aussi BROWN FRANCIS, DRIVER S.R. et BRIGGS Charles A., *The New Brown, Driver, and Briggs Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Based on the lexicon of William Gesenius as translated by Edward Robinson, Indiana, Associated Publishers and Authors, 1907, p. 138s. Dans le même sens, les dictionnaires récents : Ludwig KOEHLER et Walter BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. I, Leyde/New York/Köln, E. J. Brill, 1994 (éd. rév. par L. Baumgartner et J. Jacob Stamm), p. 160 ; Wilhelm GESENIUS *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin/Heidelberg/New-York/Londres/Paris/Tokyo, Springer-Verlag, 18 éd., vol. 1, 1987, p. 178s. Voir aussi William L. HOLLADAY, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leyde/New York, E. J. Brill/Grand Rapids, 1988, p. 49s. Seul *The Dictionary of Classical Hebrew* (1995) affiche la différence (cf. ci-dessous).

¹⁸ Ainsi Claus WESTERMANN, *Genesis 12-36*, *op. cit.*, p. 152 ; Nahum M. SARNA, *Genesis בראשית*, The JPS Torah Commentary, New York/Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1989, p. 89.

¹⁹ Voir Bruce K. WALTKE et M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1990, §23.1, 2 (p. 378-385) et 27 (p. 433-446). Pour les verbes intransitifs particulièrement de mouvement, au lieu d'un sens *moyen*, WALTKE et O'CONNOR trouvent meilleur de parler d'un sens *ergatif* (« ergative patterning », p. 382) du Nifal.

Il faut cependant signaler que nombreux comme SAILHAMER (qui se réfère à Oskar Grether, *Hebraeische Grammatik fuer den akademischen Unterricht*, Muenchen, Claudius Verlag, 1967) sont ceux qui ne retiennent que le sens passif pour le Nifal : cf. SAILHAMER, *Genesis*, *op. cit.*, p. 114. Dans le sens de SAILHAMER, A. B. DAVIDSON (*An Introductory Hebrew Grammar*, Edimbourg, T. & T. Clark, 1892), indique §25 que, pour ce qui concerne le sens, le Nifal est proprement le réflexif du Qal, mais il est plus usité comme étant le passif du Qal. De même, James BARR et *al.*, dans le second volume du récent *The Dictionary of Classical Hebrew* [sous dir.

b- Les enjeux

Si on opte pour le passif, le sens de la clause est : « Par toi, seront bénies toutes les familles de la terre » (12.3)²⁰. Dans ce cas, le sens du passage est plus large, plus théologique. Dieu a un plan de bénédiction pour tous les peuples non-israélites qui doit être effectif par la descendance d'Abraham.

Avec un sens réfléchi, le sens serait que tous les peuples non-israélites se béniront à l'avenir en évoquant le nom d'Abraham. Comme Rashi l'a montré, le père dira à son fils « puisses-tu être comme Abraham »²¹. Dans ce cas, Abraham apparaît comme n'étant que celui qui rappelle les bénédictions de Dieu²².

3- Sens et portée de la bénédiction

a- Examen des textes

Beaucoup s'accordent à dire que dans le livre de la Genèse, le Nifal וְנִבְרַכְוּ peut s'employer dans le sens du Hitpael וְהִתְבְּרַכְוּ. Cependant, il est improbable que les 2 formes soient utilisées dans un sens purement identique²³. En effet, si chaque forme verbale est suivie

David J. A. Clines, Sheffield, Sheffield Academic Press, vol. II, 1995], donne comme seul sens pour le Nifal de בָּרַךְ, le passif : « be blessed », *être béni* (p. 268) et pour le Hitpael le réfléchi, « bless oneself », *se bénir* (p. 271). Grammaticalement, affirme Gordon J. WENHAM (*Genesis 1-15*, WBC 1, Waco, Texas, Word Book, 1987, p. 227), le sens fondamental du Nifal est moyen (trouver la bénédiction) ou passif (être béni). Cette avis confirme le sens que dégagent WALTKE et O'CONNOR, d'après l'observation des emplois effectifs. En effet, ce sont ces emplois effectifs qui nous semblent de loin les plus importants, au-dessus des hypothèses des grammairiens. En particulier pour בָּרַךְ, cf. aussi Keith N. GRÜNEBERG, *Abraham, Blessing and the Nations*, *op. cit.*, pp. 191-221.

²⁰ C'est pour ce choix du passif qu'a opté le grand Rabbin J. H. HERTZ (*The Pentateuch and Haftorahs*, Hebrew Text, English Translation and Commentary, 2nd éd. complète en un volume, Londres, Soncino Press, 1960) ; il traduit « be blessed » (p. 45). Il est intéressant de noter ce choix de HERTZ, baigné de la connaissance des commentateurs juifs plus anciens.

²¹ Cité par SAILHAMER, *Genesis*, *op. cit.*, p. 114. Voir aussi Emile NICOLE, « La bénédiction des nations », *op. cit.*, p. 29.

²² SAILHAMER, *ibid.*

²³ SAILHAMER, *ibid.* Pour Gordon J. WENHAM (*Genesis 1-15*, *op. cit.*, p. 277), si le sens réflexif est possible, il ne s'impose pas.

de la préposition בְּ, au Nifal, le suffixe de cette préposition est un objet pronominal et au Hitpael בְּ est préfixé à un objet nominal, le nom זָרַע (בְּזָרַעַךְ) :

Nifal :	12.3 :	וּנְבָרְכוּ בְךָ ²⁴
	18.18 :	וּנְבָרְכוּ בּוֹ ²⁵
	28.14 :	וּנְבָרְכוּ בְךָ
Hitpael :	22.18 :	וְהִתְבָּרַכְוּ בְּזָרְעֶךָ ²⁶
	26.4 :	וְהִתְבָּרְכוּ בְּזָרְעֶךָ

Ce fait suggère que la variation entre Nifal et Hitpael est volontaire. Sailhamer pense que le sens « itératif » du Hitpael, qui en outre s'accorde bien avec Genèse 22.18 et 26.4, explique la raison de la variation rencontrée. Le sens itératif du Hitpael voudrait ici marquer le fait que la bénédiction se prolonge dans le futur, au travers de la descendance d'Abraham²⁷, probablement jusqu'à la fin du monde.

b- Conclusion et portée

L'interprétation de la promesse faite aux patriarches est difficile, mais comme nous l'avons vu, l'usage du Hitpael dans la bénédiction d'Abraham n'est pas une simple et pure répétition du Nifal. Chaque forme contribue à sa manière à donner une compréhension de la promesse. Le Nifal peut être considéré comme ayant un sens passif, ce qui est le plus probable²⁸, et le Hitpael comme un itératif, la promesse étant envisagée en lien avec la descendance future²⁹. La promesse continuera à être offerte aux non-Israélites à travers la descendance d'Abraham³⁰. Le Nifal (passif : *seront bénis*) souligne la sûreté de la promesse et

²⁴ וּנְבָרְכוּ : accompli Nifal avec Wav conversif, 3^e masculin pluriel de בָּרַךְ. G. J. WENHAM (*Genesis 1-15, op. cit.*, p. 266) prend ce Nifal comme un moyen, de même Claus WESTERMANN (*Genesis 12-36, op. cit.*, p. 284) pour Gn 18.18.

²⁵ Victor P. HAMILTON (*The Book of Genesis : chapters 18-50*, NICOT, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1995) relève (p. 17) que la bénédiction de Gn 18.18 a quelque chose de particulier en ce que c'est le seul endroit de l'AT où la bénédiction patriarcale apparaît dans un monologue de Dieu.

²⁶ וְהִתְבָּרְכוּ : accompli Hitpael avec Wav conversif, 3^e masculin pluriel de בָּרַךְ.

²⁷ John H. SAILHAMER, *Genesis, op. cit.*, p. 114 : « an on-going blessing ». Cf. Ronald J. Williams, *Hebrew Syntax: An Outline*, Toronto, University of Toronto Press, 1967, pp. 28-31.

Le sens itératif, montre SAILHAMER (*supra*), est attesté par ailleurs dans la Genèse. En Gn 5.22 par ex., le Hitpael וַיִּתְהַלֵּךְ (*il marcha* ; cf. 6.9 : וַיִּתְהַלֵּךְ à l'accompli, *il marchait* ; 17.1 וַיִּתְהַלֵּךְ à l'impératif, *marche* ; participe en 3.8 מִתְהַלֵּךְ, *marchant*) exprime une marche continue (itérative) avec Dieu. On voit la même chose en Gn 3.24 où le Hitpael הִמְתַּהֲפֶכֶת (tournant) implique un sens réitéré. En Gn 37.34b, le Hitpael a clairement un sens itératif (וַיִּתְאַבֵּל עַל-בְּנוֹ יָמִים רַבִּים) « et il mena deuil sur son fils plusieurs jours ».

²⁸ Keith N. GRÜNEBERG, *Abraham, Blessing and the Nations, op. cit.*, p. 80.

²⁹ Cf. John H. SAILHAMER, *Genesis, op. cit.*, p. 114. Voir aussi *ibid.*, p. 235. Keith N. GRÜNEBERG est cependant prudent quant au sens du Hitpael, reconnaissant que le sens passif est surprenant, mais possible.

³⁰ John H. SAILHAMER, *ibid.* Sans parler de sens itératif, Emile NICOLE (« La bénédiction des nations », *op. cit.*, p. 31) pense que « la solution qui respecte le mieux les nuances du texte consiste à traduire le *nifal* par le passif... et le *Hitpael* par le réfléchi ».

le Hitpaël (réfléchi : *se béniront*, sous-entendu *toujours*) montre que la promesse d'Abraham s'étendra sur les non-Israélites au travers de sa descendance³¹.

Emile Nicole résume alors ainsi nos cinq versets³² :

1. En toi *seront bénis* tous les peuples du monde (Gn 12.3 : promesse initiale, faite à Abraham)³³ ;
2. En lui *seront bénis* tous les peuples non-israélites de la terre (18.18, à Abraham) ;
3. En ta descendance *se béniront* tous les peuples non-israélites de la terre (22.18, à Abraham lors de l'épreuve du sacrifice d'Isaac) ;
4. En ta descendance *se béniront* tous les peuples non-israélites de la terre (26.4, à Isaac) ;
5. En toi et en ta descendance *seront bénis* tous les peuples du monde (28.14, à Jacob).

Remarquons que la promesse est faite à Isaac (4) dans les mêmes termes que lors de l'épreuve de son sacrifice (3). Nous distinguons aussi que la cinquième affirmation récapitule les précédentes car, en Jacob dans les reins duquel « Christ était encore » et en sa postérité, sera accordée « la bénédiction dont tout le genre humain était déchu en notre premier père »³⁴.

Si on ne voit aucune raison pour que la bénédiction coure dans le futur jusqu'à la fin du monde, on ne peut cependant pas affirmer qu'il y ait un lien entre la bénédiction et la fin du monde.

³¹ Cf. J. Daniel HAYS, *From Every People and Nation. A Biblical Theology of Race*, New Studies in Biblical Theology 14 (sous dir. D.A. Carson), Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press/Apollos, 2003, p. 61.

³² Emile NICOLE, « La bénédiction des nations », *op. cit.*, p. 32. Nous avons adapté les 5 propositions à notre propos ; c'est pourquoi il n'y a pas de guillemets. Entre parenthèses, sont indiqués les destinataires directs de la promesse.

³³ A la lumière de 22.18 et Galates 3.17, pour Calvin (qui opte pour le passif en 12.3), Dieu déclare que « toutes les nations seront bénies en son serviteur Abraham, parce que Christ était enclos en ses reins ». C'est de cette manière dit-il, qu'Abraham sera cause de la bénédiction : Jean CALVIN, *Le livre de la Genèse*, CJCAT, tome I, éd. nouvelle publiée par la Société Calviniste de France, Genève, Labor et Fides, 1961, p. 195.

³⁴ Jean CALVIN, *Le livre de la Genèse... tome I, op. cit.*, p. 421. Contrairement à Isaac, pour Gerard van GRONINGEN (*Messianic Revelation in the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1990, p. 165s.), Jacob – comme David, Salomon et Joseph – est un type de Christ car il est un représentant de la descendance promise pour les peuples non-israélites. En revanche, sans être ancêtre, de nombreux traits montrent que Joseph a un rôle typiquement messianique (cf. p. 166s.).

4- Tableau synthétique

Dans un tableau qui fait ressortir le thème de l'annonce de la Bonne Nouvelle aux non-Israélites avant la *fin*, nous pouvons ainsi résumer les données :

Textes bibliques	1- Annonce	2- גוים/ἔθνη (non-Israélites)	3- Lien avec la fin du monde	Remarques ³⁵
Gn 12.3 et 28.14 ; 18.18, 22.18 et 26.4	L'annonce de la bénédiction divine pour les peuples non-israélites est faite aux patriarches.	« Tous les <i>clans de la terre</i> » (בל משפחת הארמה : 12.3;28.14), tous les <i>peuples non-israélites de la terre</i> (בל גווי הארץ : 18.18, 22.18 et 26.4) seront au bénéfice de la bénédiction.	La bénédiction court dans le futur, continuellement (Nifal) ou par répétition (sens « itératif » du Hitpaël). Cependant, on ne peut pas établir un lien avec la fin du monde ³⁶ .	1 + 2

Nous remarquons de ce tableau que les promesses patriarcales annoncent une Bonne Nouvelle (ici la bénédiction) pour tous les peuples non-israélites. Le lien de la bénédiction à la fin du monde n'est cependant pas affirmé.

II- Exode 19.5s. et la relation d'Israël au monde

1- L'enseignement du texte

Exode 19.5s. révèle ce qu'Israël représente spécialement pour le Seigneur³⁷.

- Au v.5 en effet, Dieu appelle Israël son « bien propre » (סגולה)³⁸, son peuple particulier qu'il s'est choisi parmi tous les peuples et sur lequel il règne en particulier.

³⁵ Indiquons qu'un chiffre sous cette colonne atteste l'élément de la colonne correspondante pour le(s) texte(s) examiné(s). Nous mettons le chiffre **en gras** pour attirer une attention spéciale sur l'élément du thème correspondant et souligné lorsque l'élément recherché sera explicite. S'il est implicite le chiffre ne sera pas souligné. L'absence d'un chiffre signifiera que nous trouvons que le texte n'atteste pas l'élément en question. Pour la colonne relative au 3^e élément, rappelons que lorsque le texte examiné aura un lien avec la fin du monde, le chiffre 3 sera en gras. Si seul le lien aux événements des temps de la fin est établi, ce chiffre ne sera pas en gras.

³⁶ Parce qu'il n'y aucune restriction à cela, on peut penser que la bénédiction continue jusqu'à la fin. Pour cette raison, Andreas J. KÖSTENBERGER et Peter T. O'BRIEN (« The Call of Abraham and the Nations », *Salvation to the Ends of the Earth, op. cit.*) soutiennent avec Mulenburg (p. 30, n.12) que l'accent de la péripécie tombe sur les derniers temps. Dans les textes cependant, nous ne voyons aucun élément explicite allant dans ce sens.

³⁷ Largement développé par Andreas J. KÖSTENBERGER et Peter T. O'BRIEN, « Israel and the Exodus », *Salvation to the Ends of the Earth, op. cit.*, p. 33ss.

³⁸ L'expression est utilisée dans l'AT pour les propriétés privées amassées par le roi ou pour les trésors personnels que David seul contrôle (1Ch 29.3).

La proposition כִּי־לְיִשְׂרָאֵל est à comprendre dans le sens qu'Israël est le bien du Seigneur, *parce que* toute la terre lui appartient. Le sens concessif (*bien que*) de la conjonction כִּי est possible, mais le sens explicatif est beaucoup plus fréquent et convient bien ici : aux yeux du Seigneur, ce qui justifie le choix libre d'Israël, c'est justement que toute la terre lui appartient³⁹.

- En raison de son élection⁴⁰, Israël est appelé à devenir par son style de vie « un royaume de prêtres et une nation sainte » (v.6)⁴¹.

Prises ensembles, le sens des deux expressions pourrait ainsi s'énoncer : comme un prêtre sert sa communauté en étant distinct d'elle, Israël doit servir le monde en étant séparé de lui et en étant, par sa vie, un témoignage et un modèle pour le monde en rébellion contre Dieu⁴².

Sous cet angle, se pose la question de la possible mission (témoignage actif) d'Israël auprès des peuples non-israélites.

2- La relation d'Israël au monde

Cette question est aujourd'hui assez débattue parmi les théologiens. Parce que Dieu déclare Israël son « bien propre » (Ex 19.5) et que toute la terre (et donc tous les peuples, en particulier non-israélites) appartient au Seigneur (v.6), certains en ont déduit que l'élection d'Israël n'est qu'en vue des peuples non-israélites qui appartiennent aussi au Seigneur⁴³.

³⁹ Le sens de la conjonction כִּי employée est déterminant sur la double affirmation que toute la terre appartient au Seigneur et qu'Israël est son bien propre. La conjonction כִּי peut être causale ou explicative (*parce que, car*), relative (*que, qui*), emphatique (*certes, en effet*), concessive (*bien que, même si*) ou avoir d'autres sens (*lorsque, excepté...*) : cf. John Elwolde et al., *The Dictionary of Classical Hebrew* (sous dir. David J. A. Clines), Sheffield, Sheffield Academic Press, vol. IV, 1998, p. 384. En Ex 19, on hésite entre deux sens possibles de כִּי, le sens causal (*parce que*) et le sens concessif (*bien que*).

Rapport de causalité : Israël est le bien propre du Seigneur *parce que* toute la terre lui appartient.

Rapport de concession : Israël est le bien propre du Seigneur *bien que* toute la terre lui appartienne.

Contre la NIV (« *bien que...* »), nous défendons avec Andreas J. KÖSTENBERGER et Peter T. O'BRIEN (*op. cit.*, p. 34) la traduction « *car* », également choisie par la NBS, à la suite de LXX (γάρ). Nous reconnaissons que le rapport de concession est aussi concevable et pourrait à certains égards se justifier : reconnaître qu'Israël est le bien propre du Seigneur pourrait faire oublier que toute la terre lui appartient ; *bien que* pourrait alors souligner la non-contradiction des deux réalités. La difficulté avec cette dernière option c'est que la notion du libre choix ne convient pas. Dans notre sens, notons que le Grand Rabbin HERTZ a le sens causal (il a traduit « *for* ») : cf. J. H. HERTZ, *The Pentateuch and Haftorahs*, *op. cit.*, p. 291.

⁴⁰ Andreas J. KÖSTENBERGER et Peter T. O'BRIEN, *op. cit.*, p. 34.

⁴¹ La promesse est reprise à maintes reprises : 1Pi 2.9 ; Ap 1.6 ; 5.10 ; 20.6 ; Jubilés 33.20.

⁴² Andreas J. KÖSTENBERGER et Peter T. O'BRIEN, *op. cit.*, p. 34.

⁴³ Pour souligner la grâce qui pousse Dieu à choisir les Israélites (le bois de la vigne du Seigneur), on peut relever la question du Seigneur au prophète : « Fils d'homme, le bois de la vigne, qu'a-t-il de plus que tout autre bois ? » (Ez 15.2, SER).

Sur cette base, il est alors légitime de se demander : pourquoi Israël ne proclame-t-il pas sa connaissance de Dieu aux autres peuples ? Et surtout, pourquoi l'AT ne semble-t-il pas charger Israël d'une mission vers les Païens ? L'interrogation de Köstenberger et O'Brien prend ici toute sa force : dans le plan de Dieu, Israël a-t-il réellement un mandat missionnaire vis-à-vis des autres peuples non-israélites⁴⁴ ?

a- Le mandat missionnaire d'Israël supplanté par l'Évangile néotestamentaire

Certains comme Walter C. Kaiser soutiennent que Dieu a confié à Israël le mandat missionnaire⁴⁵ de gagner au Seigneur de l'univers les autres peuples⁴⁶. Ces auteurs avancent que l'échec des Israélites dans cette tâche serait la principale raison qui a poussé le Seigneur à concevoir un projet meilleur, à savoir l'Évangile néotestamentaire.

Cependant, aussi bien théologiquement qu'exégétiquement, montrent Köstenberger et O'Brien, cette position courante est insatisfaisante.

Il est vrai qu'en considérant Israël comme son bien propre, Dieu avait déjà prévu une ouverture pour les Païens (Gn 12.3 et //)⁴⁷. Cependant, l'examen d'Exode 19.5s. ne permet pas d'établir clairement qu'Israël doive être engagé dans une mission active au-delà des cultures ou à l'étranger⁴⁸. Le rapport d'Israël aux non-israélites peut se concevoir de deux manières :

- *Historiquement par l'incorporation de non-israélites*. En effet, des non-israélites ont toujours été incorporés dans le peuple d'Israël : la foule métissée qui a accompagné Israël hors d'Égypte (Ex 12.38) ; l'adoption de Rahab et sa famille (Jos 6.25) ; l'acceptation d'étrangers dans l'armée de David (2S 11.3 ; 15.19-23) ; l'attention particulière pour le גֵר, l'étranger (Ex 12.48 ; 22.21) dont fait preuve la législation mosaïque⁴⁹.

⁴⁴ Andreas J. KÖSTENBERGER et Peter T. O'BRIEN, *op. cit.*, p. 35.

⁴⁵ Dans le sens néotestamentaire que nous connaissons aujourd'hui.

⁴⁶ Cf. Walter C. KAISER, *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations*, Grand Rapids, Baker Books, 2001 (réimp. de 2000¹), p. 20. Christoph STENSCHKE a fait une recension de ce livre dans *European Journal of Theology*, 11/1, 2002, pp. 53-56. Gn 12.3, dit STENSCHKE (p. 53), est compris par Kaiser « comme indiquant que Dieu s'est donné pour objectif de faire parvenir le message de sa grâce et de sa bénédiction à chaque être humain sur la terre. Cette pensée se fonde sur la promesse messianique de Genèse 3.15 ».

⁴⁷ Dans ce sens, cf. Sylvain ROMEROWSKI, « Israël dans le plan de Dieu », *La Revue Réformée*, n°206, 2000/1, p. 51.

⁴⁸ Le sens causal ou concessif pourrait avoir une certaine incidence ici. En effet, bien qu'on ne soit pas forcé de le concevoir uniquement ainsi, le sens causal pourrait suggérer une mission du peuple élu auprès des peuples non-israélites, afin de mettre en évidence la souveraineté du Seigneur (parce que toute la terre lui appartient).

⁴⁹ Charles Scobie l'a montré en 1992, ce qu'approuvent Andreas J. KÖSTENBERGER et Peter T. O'BRIEN (*op. cit.*, p. 36).

Ruth la Moabite, grand-mère du roi David (Rt 4.13-22) peut être le type de cette incorporation historique qui a eu cependant ses limites avec notamment les mariages mixtes proscrits par Néhémie (Né 13.23-27) et même, rompus par Esdras (Esd 9-10), en raison du risque d'idolâtrie sous-jacent⁵⁰. A l'époque du NT, la domination romaine induit des accents nationalistes rendant la mission vers les Païens pratiquement inexistante⁵¹.

- *Eschatologiquement par l'inclusion des Païens*. Pour ce trait, c'est le prophète Esaïe qui présentera plus tard un élément eschatologique nouveau : les Païens seront inclus au peuple de Dieu (cf. Es 2.2-4 ; 60-61)⁵².

Signalons simplement pour compléter la liste, *l'attrait exercé sur les Païens par le peuple d'Israël*, à cause de la loi que Dieu lui avait donnée (Dt 4.6-8) ou des bénédictions que le Seigneur avait accordées à son peuple (Dt 28.10-12).

b- La mission du Reste, l'Israël spirituel

Si l'Israël national a manqué sa mission, affirment Köstenberger et O'Brien, il n'en est pas de même de l'Israël spirituel, « l'Israël à l'intérieur d'Israël »⁵³.

Selon Köstenberger et O'Brien, avec Genèse 12.3 (et //), l'intention divine initiale était qu'Israël puisse servir de modèle à la terre par sa sainteté (cf. Dt 18.30 et déjà 12.30) en étant un instrument de la grâce divine pour les Païens. Après le péché du veau d'or (Ex 32-34), il devint manifeste que « l'Israël national » avait manqué à cette vocation divine. De ce fait, les dispositions du Sinaï ne pourront être portées que par « l'Israël qui est à l'intérieur d'Israël »⁵⁴ de sorte que par ce Reste, la bénédiction de la promesse abrahamique sera étendue jusqu'aux non-Israélites.

⁵⁰ Néhémie (13.26) le dit explicitement. Il répugne à l'idée que le cœur des Israélites soit détourné vers les dieux des femmes étrangères, comme le fut le cœur du roi Salomon. Pour Esdras, la chose est moins nette mais, pas moins attestée. Constatant en effet que les Israélites ont été « infidèles envers Dieu en épousant des femmes étrangères qui appartiennent au pays » (Esd 10.2), le « scribe versé dans la loi de Moïse donnée par l'Eternel » (7.6) commande « que l'on agisse d'après la loi » (10.3) dont l'intention profonde est d'éviter que les Israélites ne soient entraînés à adorer les dieux étrangers des conjoints idolâtres (Dt 7.4). Ce risque s'efface lorsque le conjoint s'attache résolument, comme Ruth, au Dieu d'Israël. Voilà pourquoi, nous semble-t-il, bien que Ruth soit moabite, Boaz ne viole pas (l'intention de) la loi en la prenant pour femme.

⁵¹ Andreas J. KÖSTENBERGER et Peter T. O'BRIEN, *op. cit.*, p. 36. Entre 6^e siècle av. J.-C. et le 1^{er} siècle ap. J.-C., il faudrait cependant tenir compte de l'effet de la diaspora sur la conversion des non-Israélites à la foi juive. En Palestine même, le judaïsme engendrait un certain attrait sympathique sur les occupants romains eux-mêmes (cf. le centurion de Lc 7.4s. ou l'officier Corneille en Ac 10).

⁵² *Ibid.* Nous examinerons plus en détail (cf. notre recensement des versets) les textes mentionnés.

⁵³ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁴ *Ibid.*

Et ainsi, malgré l'infidélité du peuple d'Israël, la promesse, dans sa disposition divine concernant les Païens se poursuivra par l'Israël spirituel, le vrai Israël, le Reste fidèle.

Après le livre de l'Exode, c'est dans le livre des Psaumes que nous trouvons des dispositions intéressantes pour notre thème.

III- Le Livre des Psaumes

1- L'hymne de la création du Psaume 19.2-5

Dans ce passage, le Psalmiste considère la révélation de Dieu dans la nature.

a- La prédication aphone de la nature jusqu'aux extrémités du monde

Au v.2, VanGemerén fait remarquer que les mots **הַשָּׁמַיִם** et **הִרְקִיעַ** forment une inclusion⁵⁵ qui met en évidence un chiasme de structure ABCC'B'A' :

A : Les cieux	B : racontent	C : la gloire de Dieu
C' : l'œuvre de ses mains	B' : dit	A' : la voûte céleste ⁵⁶ .

Le témoignage rendu ici à Dieu dans la nature n'a pas besoin de prédicateur. La création elle-même, à travers « le ciel », « la voûte céleste » et même « le jour », rendent gloire à Dieu et racontent cet hymne, sans langage et sans parole⁵⁷.

Les verbes conjugués **מְסַפְּרִים** (« racontent ») et **מְגִיד** (« dit », NBS) sont des participes qui expriment la continuité de la révélation des cieux ; ils peuvent être rendus par « déclarent

⁵⁵ Pour Willem A. VAN GEMEREN (*Psalms*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 5, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1991, p. 179), le dernier mot **רְקִיעַ** renvoie au premier **שָׁמַיִם**. James K. HOFFMEIER (« "The Heavens Declare the Glory of God": The Limits of General Revelation », *Trinity Journal*, vol. 21/1, 2000, p. 19) suit VAN GEMEREN, mais propose pour le chiasme une disposition quelque peu différente.

⁵⁶ Les versets qui nous intéressent sont placés dans une section composée de deux parties (cf. VAN GEMEREN, *Psalms*, *op. cit.*, p. 178) : la révélation des cieux (v.2-5) et la révélation du soleil (v.5-7).

⁵⁷ Le Ps 97 témoigne de la même réalité : « Le ciel dit sa justice, et tous les peuples voient sa gloire » (v.6).

continuellement ... proclame continuellement »⁵⁸ : le cycle des jours et des nuits continuera régulièrement jusqu'à la fin, d'après la parole du Seigneur en Genèse 8.22⁵⁹.

Parce qu'elle n'est pas limitée par les divisions du langage, cette révélation naturelle est aussi « universelle »⁶⁰. Franchissant les barrières linguistiques ou géographiques jusqu'aux extrémités du monde (וּבְקֶצֶה תְּבִל, v.4), elle est comprise en tout lieu de la terre⁶¹.

Si la nature fait entendre sa voix dans tout l'univers, révélant si clairement la « majesté royale du Seigneur »⁶² et sa souveraineté (Rm 1.19s.), c'est pour appeler quiconque à la reconnaissance de l'existence et donc à l'adoration du Dieu sage et créateur (Rm 10.18).

b- Connaître Dieu par la nature ?

Est-ce à dire que par la révélation naturelle, les Païens à l'extrémité de la terre parviendront à la connaissance de Dieu ?

James K. Hoffmeier montre que les deux parties du Psaume 19 distinguent très clairement ce que l'on peut connaître de Dieu à partir de la révélation générale (v.2-7) de ce que l'on peut connaître par la révélation spéciale (v.8-15)⁶³. Le propos majestueux mais général de la première partie (« les cieux racontent la gloire de Dieu... », v.2) contraste en effet avec le ton personnel de la seconde : « La loi du Seigneur⁶⁴ est parfaite, elle restaure la vie ; le témoignage du Seigneur est sûr, il rend sage le naïf » (v.8) ; « Seigneur, mon rocher et mon rédempteur ! » (v.15).

Ainsi, estime VanGemerén, par la création, l'on ne peut obtenir qu'une impression de Dieu⁶⁵. C'est la révélation spéciale qui apporte une image claire, une connaissance personnelle de

⁵⁸ VAN GEMEREN, *Psalms, op. cit.*, p. 179. Comparé au futur, Paul JOÛON indique que « d'une façon générale, le participe exprime l'aspect duratif d'une façon plus forte que le yiqtol. [...] Au point de vue temporel, le participe exprime plus proprement le présent et le futur prochain » (§121h). Il est assez souvent employé « pour le futur en général » et « peut exprimer le passé dans un contexte au passé » (§121c).

⁵⁹ VAN GEMEREN, *ibid.*, p. 180.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Artur WEISER, *The Psalms*, Philadelphie, The Westminster Press, 1962⁵, p. 199.

⁶² Willem A. VAN GEMEREN, *ibid.*, p. 179.

⁶³ James K. HOFFMEIER, « "The Heavens Declare the Glory of God"... », *op. cit.*, p. 22. Le point que nous mentionnons est discuté (voir par ex. James BARR, « La foi biblique et la théologie naturelle », *Etudes théologiques et religieuses*, 64/3, 1989, pp. 355-368). James BARR discute notamment la position de Karl Barth. Dans ce psaume, affirme BARR, il est question de révélation naturelle. Ces « signes que nous transmet la "nature" » paraissent à BARR « très ambigus » et ne peuvent « établir un contact entre nous et Dieu » (p. 368), révélation spéciale que seul « fournit Jésus-Christ à travers l'Écriture » (p. 355).

⁶⁴ Nous rendons ici (de même que dans la suite) les majuscules SEIGNEUR de la NBS par des minuscules. La précision « (YHWH) » sera également supprimée.

⁶⁵ VAN GEMEREN (*op. cit.*, p. 180) ne préfère parler que d'« impression ». Il ne faudrait cependant pas écarter une certaine idée de connaissance (cf. Rm 1.19).

Dieu (« mon rocher et mon rédempteur », v.15)⁶⁶. La nécessité de la révélation spéciale se trouve ici mise en valeur par ce beau Psaume, l'homme pécheur étant incapable d'entendre le message inaudible de la révélation naturelle, à cause de la chute⁶⁷.

c- Résumé

Pour condenser ce premier Psaume, laissons parler Calvin : bien que les cieux n'aient point le don de parler, toutefois, « ils preschent la gloire de Dieu d'une voix assez haute et retentissante »⁶⁸. Cette gloire « n'est point écrite en petites lettres obscures, mais engravée richement en belles grosses lettres, que chacun peut lire et aisément ». Ainsi, dit Calvin, « dès les temps anciens Dieu a manifesté sa gloire aux Gentils, et... ç'a esté un préparatif de la doctrine plus ample [celle du Christ], laquelle leur devoit estre annoncée un jour »⁶⁹.

Comme pour les bénédictions patriarcales, il est vraisemblable que la prédication aphone de la nature doit courir jusqu'à la fin du monde. Cependant le Psaume 19 ne mentionne pas de lien particulier avec cette dernière.

2- Psaume 22.28-32

28 Toutes les extrémités de la terre se souviendront du Seigneur et se tourneront vers lui ; tous les clans des nations se prosterneront devant lui. ... 31 La postérité le servira ; on parlera du Seigneur à la génération future.

a- Une perspective d'espérance pour les peuples non-israélites à la fin des temps

Alors que le Psaume s'ouvre sur un appel individuel au secours (« Mon Dieu ! Mon Dieu ! Pourquoi m'as-tu abandonné ? » : v.2), il s'achève par une perspective future de soumission universelle : « Toutes les extrémités de la terre se souviendront du Seigneur et se

⁶⁶ VAN GEMEREN, *ibid.*, p. 181. Ainsi aussi James K. HOFFMEIER (*op. cit.*, p. 23), contre le point de vue inclusiviste du salut basé sur la révélation générale défendu par Clark Pinnock et John Sanders.

⁶⁷ James K. HOFFMEIER, « "The Heavens Declare the Glory of God"... », *op. cit.*, p. 23.

⁶⁸ Jean CALVIN, *Commentaire de Jehan Calvin sur le Livre des Pseaumes*, tome 1^{er} : Psaumes I à LXVIII, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, 1859, p. 145.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 146.

tourneront vers lui » pour se prosterner devant lui et l'adorer (v.28)⁷⁰. Le Psaume présente aussi différents élargissements de la perspective de l'annonce :

- de l'individu (« mon Dieu », v.2) à l'assemblée (« mes frères », v.23-27)
- des extrémités de la terre (v.28s.) ; aux générations futures (v.31s.)⁷¹.

Si de prime abord, le Psaume 22 ne paraît pas messianique⁷², son utilisation par le Seigneur dans le NT (Mt 27.35,39,46 et // ; Jn 19.24)⁷³ indique qu'il doit être considéré comme tel⁷⁴.

Aux v.28s., le psalmiste regarde au-delà, plus loin que l'assemblée des justes en Israël, vers « les extrémités de la terre »⁷⁵. Parce que Dieu règne sur toute la terre et donc sur les peuples non-israélites (בְּגוֹיִם, v.29), ces dernières « se souviendront » (יִזְכְּרוּ)⁷⁶ du Seigneur, souvenir qui se traduit par la prosternation et l'obéissance (v.28). Cette affirmation est frappante pour notre étude.

⁷⁰ Peter C. CRAIGIE (1938-1988), *Psalms 1–50*, WBC 19, Waco, Texas, Word Books, 1983), parle d'un mouvement allant d'une perspective individuelle à une « perspective cosmique », ce qui, pour lui – contre R. Martin-Achard, E. Podechard, L. Jacquet et E. Lipinski – est un indice de l'unité du Psaume (p. 201). Walter C. KAISER interprète christologiquement le triomphe du v.28 en y voyant l'émergence victorieuse du Messie avec un royaume qui ne défaillira jamais : cf. Walter C. KAISER, *More Hard Sayings of the Old Testament*, Downers Grove (Illinois), Inter-Varsity Press, 1992, p. 200s. De même Stéphane GUILLET (« Louer Dieu dans la détresse : analyse rhétorique et interprétation du Psaume 22 », *Hokhma*, n°57, 1994, p. 13) souligne la progression dans ce psaume : « D'une expérience individuelle, nous aboutissons à une expérience universelle ». Il faut cependant souligner que ce qui est en cause aux v.28s., c'est la soumission des générations futures et non l'extension universelle de l'annonce. Ce sont les versets 31s. qui parlent de proclamation en faisant référence à la génération future.

⁷¹ Cf. Stéphane GUILLET (*op. cit.*, p. 9) qui titre les versets 28 à 32 : « Universalité de la louange ».

Signalons en cet endroit que nous suivons la numérotation des versets de la NBS qui s'accorde avec celle du TM. En dehors des citations mot à mot (guillemets), nous ajusterons la numérotation de certains des auteurs anglais (VAN GEMEREN par ex.).

⁷² Martin-Achard par exemple interprète les versets 28s. comme une *relecture* messianique : cf. Peter C. CRAIGIE, *Psalms 1–50*, *op. cit.*, p. 202.

⁷³ Parce que de nombreuses paroles de Jésus sur la croix sont tirées du Ps 22, ce Psaume a souvent été vu par certains comme pouvant être le « cinquième Evangile » (CRAIGIE, *ibid.*).

⁷⁴ CRAIGIE (*ibid.*, p. 202s.) explique que l'identification du Seigneur aux souffrances du psalmiste atteste que parce que Dieu en Jésus a lui-même connu les terreurs de la mort, il peut offrir du réconfort à ceux de nous qui aujourd'hui, expérimentent les souffrances du psalmiste. Entre Jésus et le psalmiste, cette différence notoire doit être faite : alors que le Psaume se termine par la louange du fait que le psalmiste souffrant a échappé à la mort, Jésus, lui, est mort. Ainsi, la dernière partie du Psaume doit être comprise dans une perspective messianique : la transition du v.23 où le psalmiste est délivré de la mort peut être conçue comme renvoyant à la délivrance opérée par le Seigneur à travers la mort et achevée dans la résurrection. Et c'est cette délivrance qui est l'occasion de la louange, aussi bien pour le souffrant (v.23-27) que pour la grande assemblée (v.28-32). Notons qu'Augustin lisait le Ps 22 entièrement de manière métaphorique et sacramentelle, comme un Psaume que l'Eglise animée par le même Esprit adresse au Christ : cf. Sean Edward KINSELLA, « St. Augustine's Prayerful Reading of the Psalms », *Melita Theologica*, vol. 48/2, 1996, pp. 37-51.

⁷⁵ Cf. VAN GEMEREN, *op. cit.*, p. 211.

⁷⁶ L'utilisation du verbe זָכַר montre qu'il y a bien chez les « peuples païens de vagues réminiscences d'un temps où Dieu vivait en relation étroite avec les hommes ». Son nom, comme « à demi-effacé » ne peut se retrouver, mais il se « reconnaît quand on l'entend rappeler par d'autres » : J. KALTENBACH, *Le livre qui chante la gloire de Dieu : études sur les Psaumes*, Strasbourg, Oberlin, 1949, p. 268.

i- La connaissance du Seigneur

Le souvenir et la prosternation du v.28 impliquent une connaissance préalable du Seigneur. Par quel biais le Seigneur a-t-il préalablement été connu ? Est-ce par la révélation générale ? Par le souvenir des actes accomplis en faveur de son peuple et connus des non-Israélites ? Est-ce par les serviteurs de Dieu ? La réponse reste incertaine. Il est toutefois utile de remarquer que le mouvement des peuples non-israélites vers le Seigneur est décrit en des manières dont on pourrait décrire le retour des Israélites à Dieu. Ce qui suggère qu'il y a eu annonce préalable de la Bonne Nouvelle, appel à la repentance. L'objet de la proclamation, dit VanGemeren, est la justice (מִצְדִּיקָה, v.32) de Dieu c'est-à-dire, ses actes de délivrance par lesquels il a démontré sa souveraineté, sa grâce et son règne victorieux. Chaque génération dira à la suivante ces actes du Seigneur et ajoutera ce que celui-ci aura fait pour elle⁷⁷.

Aux v.31s., note avec justesse J. Kaltenbach, « l'horizon du prophète s'élargit encore. La proclamation du salut ne connaît plus de limites : après celles de l'espace sont écartées celles du temps ». On viendra dire sa justice, promet le psalmiste, à la génération *future* qui naîtra⁷⁸. Ainsi sera prolongée la « chaîne ininterrompue » de ceux qui servent le Seigneur⁷⁹.

ii- La perspective finale du v.28

Le verset 28 se rapporte-t-il vaguement aux temps eschatologiques ou alors désigne-t-il plus ? Une autre question aide à répondre : quand « toutes les extrémités de la terre » se souviendront-elles et se tourneront-elles ? Pendant l'ère messianique, la Bible (ex. Es 2 ; 19) montre que des peuples non-israélites se tourneront vers le Seigneur. Cependant, la perspective est en général locale, jamais planétaire. Ici, le mouvement de « toutes les extrémités de la terre » et de toutes les familles des peuples non-israélites est une nouveauté eschatologique inouïe jamais envisagée. C'est quelque chose de neuf, d'absolu et final qui reflète le triomphe final de Dieu à la fin des temps⁸⁰.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 211.

⁷⁸ Au v.31, indique la note de la NBS, *future* est sous-entendu dans le texte hébreu, explicite dans LXX (γενεὰ ἢ ἐρχομένη). J. KALTENBACH (*ibid.*, p. 268) parle au sujet du v.32 d'« horizons illimités » (p. 269) qui s'ouvrent à notre pensée.

⁷⁹ Cf. Hans-Joachim KRAUS, *Psalms 1–59*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1988, p. 300.

⁸⁰ Le regard de toutes les extrémités de la terre et de toutes les familles de la terre tourné vers le Seigneur (devant sa face : fin v.28) nous semble indiquer une attente du jugement final : cf. Peter C. CRAIGIE, *Psalms 1–50, op. cit.*, p. 201. Ce fait cosmique inouï et l'attente du jugement de Dieu sont des traits que nous avons relevés avec Dirk H. ODENDAAL comme caractéristiques de l'eschatologie vétérotestamentaire : cf. p. 79s.

b- Conclusion

Contrairement à Genèse 12ss et Psaume 19 où la bénédiction et le témoignage sont continuels jusqu'à la fin du monde, l'accent cosmique du verset 28 place la perspective du Psaume 22 pour la fin des temps eschatologiques.

Alors que le Psaume s'ouvre avec le souvenir de ce que Dieu a fait dans les générations passées (v.5s.), il s'achève sur une espérance magnifique : les générations futures serviront Dieu parce qu'elles aussi connaîtront ses haut-faits et bénéficieront aussi des bonnes œuvres opérées gracieusement par le Seigneur pour son peuple (v.31s.)⁸¹. Que les peuples non-israélites viennent adorer le Seigneur est une vision d'espérance car nous savons, dit Calvin, « que Christ pénétra soudainement d'Orient en Occident, ne plus ne moins qu'un éclair, afin d'assembler en l'Eglise les Gentils de toutes parts »⁸².

5- Psaume 87.5-7 : Sion céleste, « Cité-mère » des croyants issus des peuples non-israélites

4 J'évoque Rahav et Babylone parmi ceux qui me connaissent ; le pays des Philistins, Tyr, avec Koush : c'est là qu'un tel est né. 5 Mais de Sion il est dit : Tous y sont nés, et c'est lui, le Très-Haut, qui l'affermir. 6 Le Seigneur compte les peuples en les inscrivant : c'est là qu'un tel est né. 7 Ceux qui chantent comme ceux qui dansent s'écrient : toutes mes sources sont en toi.

Dans Sion, cette cité aimée de Dieu et « fondée » par ce dernier⁸³ « sur les montagnes sacrées » (v.1), le Seigneur affirme que ceux issus des nations païennes (Rahav⁸⁴ ; Babylone ; le pays des Philistins ; Tyr ; Koush⁸⁵) qui le connaissent, tous ceux-là « y sont nés » (v.5). Si on ne peut pas soutenir que tous ceux issus des peuples non-israélites mentionnés sont physiquement nés à Jérusalem, il faut tenir pour très vraisemblable que Sion est leur lieu de naissance symbolique, leur patrie spirituelle⁸⁶. La Sion du Psaume 87 est donc la cité future, la

⁸¹ VAN GEMEREN, *op. cit.*, p. 210.

⁸² Jean CALVIN, *Commentaire de Jehan Calvin sur le Livre des Pseaumes*, tome 1^{er}, *op. cit.*, p. 180.

⁸³ Le suffixe pronominal masculin singulier dans *יְסִדְּתָהּ* montre que c'est Dieu lui-même qui est l'auteur de l'action (cf. Hé 11.10,16) : VAN GEMEREN, *ibid.*, p. 563.

⁸⁴ *רַהַב* (dont la traduction oscille entre *orgueil*, *agitation* et *monstre mythologique*) est ici un nom métaphorique renvoyant à l'Égypte : cf. *ibid.*, p. 563.

⁸⁵ Nubie, Soudan actuel, dans la haute région du Nil (*ibid.*).

⁸⁶ Certains (par ex. E. A. Leslie : cf. Marvin E. TATE, *Psalms 51–100*, WBC 20, Waco, Texas, Word Books, 1990, p. 387) pensent que les étrangers indiqués sont des Israélites dispersés parmi les non-Israélites. Ce point de vue est cependant difficile à prouver par les données du Psaume 87. Les générations suivantes qui naissent en exil ou dans d'autres villes d'Israël n'étant pas tous nés physiquement à Jérusalem, il faudrait dire dans l'optique de Leslie que Jérusalem est le lieu d'origine symbolique, la patrie spirituelle des Israélites dispersés. Dans la logique du texte et à la suite de TATE, VAN GEMEREN, CALVIN, etc., il est plus probable de concevoir Jérusalem comme étant le lieu d'origine symbolique, le lieu de naissance spirituel des païens issus des peuples non-israélites mentionnés.

Sion céleste attendue de tous les croyants (cf. Hé 13.14), la Cité de Dieu⁸⁷ qui symbolise la présence de son royaume.

Les nations mentionnées sont représentatives des différentes puissances qui ont dominé Israël pendant une grande partie de son histoire⁸⁸. Malgré les souffrances qu'elles ont imposées à Israël, ces nations figurent aussi parmi les bénéficiaires de la future grâce divine sur les Païens. Le salut est ouvert à toutes ces nations desquelles le Seigneur comptera plusieurs « peuples en... inscrivant » (v.6) tous ceux qui lui répondent par la foi.

Cet acte de division des peuples « par bandes », Dieu le fait, dit Calvin, « selon que bon luy semble ». Bien « qu'il ait écrit ses enfans [*sic*] au roule de vie avant que le monde fust fait, toutesfois il les enregistre en son catalogue lors seulement, quand les régénérant par l'Esprit d'adoption, il les marque de sa marque »⁸⁹.

Ainsi Sion céleste, « Cité-mère » des croyants, Cité que le Très-Haut lui-même « affermit » (v.5), sera composée de tous les croyants issus d'Israël et des peuples non-israélites qui lui répondent par des actes de loyauté et de louange⁹⁰. Le Psaume 87 apparaît alors comme « une déclaration de l'intention de Dieu de faire de Sion la métropole spirituelle du monde »⁹¹.

Les largesses du Seigneur à salut pour les anciennes puissances bourreaux d'Israël sont un fait eschatologique inouï spécifique des temps de la fin, mais non de la fin du monde.

⁸⁷ Cette ville-là qui descendra d'auprès de Dieu lui-même (Ap 21.2) : cf. James HELY HUTCHINSON, « Citoyens de Sion, méditation du psaume 87 », *Théologie Evangélique*, 4/2, 2005, p. 25s.

⁸⁸ Oppression par Babylone ; troubles par les Philistins ; esclavage par l'Égypte Koush et Tyr (VAN GEMEREN, *op. cit.*, p. 563).

⁸⁹ Cf. Jean CALVIN, *Commentaire de Jehan Calvin sur le Livre des Pseaumes*, tome 2nd : Psaumes LXIX à CL, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, 1859, p. 156.

⁹⁰ VAN GEMEREN, *op. cit.*, p. 563. Ainsi TATE, *Psalms 51–100*, *op. cit.*, p. 389 : « Le Psaume exprime l'espérance que Sion deviendra "la cité-mère" dans une adoration universelle de Yahweh ». Ce rôle maternel de Sion se retrouve dans plusieurs passages chez Esaïe (49.20s. ; 54.1 ; 62.4s., cf. 60.4s.). La fin du Psaume (« toutes mes sources sont en toi [Sion] ») permet à VAN GEMEREN (*op. cit.*, p. 564) de signaler que Sion est associée à une « source d'eau vive » (cf. Jr 2.13) « du salut » (Es 12.3), ou à « un fleuve dont les canaux réjouissent la cité de Dieu » (Ps 46.5, cf. Ez 47 ; Ap 22.1-5).

⁹¹ TATE, *Psalms 51–100*, *op. cit.*, p. 392. Voir toutes les pages 385-393 où TATE décortique admirablement le Psaume 87.

6- Psaumes 96

A l'intérieur des psaumes royaux (93-100), les psaumes 96 à 99 présentent des similitudes frappantes avec le Psaume 67 et sont dominés par l'affirmation du règne du Seigneur comme Roi⁹². De cet ensemble⁹³, nous examinerons en particulier le Psaume 96.

Dès le v.1, le Psaume 96 appelle la terre entière à chanter pour le Seigneur un chant nouveau. Au v.2, le psalmiste invite à bénir le Seigneur et recommande : « Annoncez jour après jour la Bonne Nouvelle de son salut ! » (cf. Ps 98.2)⁹⁴.

La nature exacte de la Bonne Nouvelle du salut n'est pas ici précisée. Pour VanGemeren elle inclurait tous les actes de Dieu dans l'histoire du salut (création, rédemption mentionnés dans la suite du psaume) que le psalmiste commande d'annoncer aux Païens (cf. v.3)⁹⁵.

L'invitation du Psaume 96.3 à proclamer⁹⁶ « parmi les nations » (בְּגוֹיִם) la gloire de Dieu et « parmi tous les peuples » (בְּכָל-הָעַמִּים) ses actes étonnants atteint son paroxysme au v.10 par cette affirmation retentissante à répéter partout : « Dites parmi les nations (בְּגוֹיִם) : C'est le Seigneur qui est roi ! – Ainsi le monde est ferme, il ne vacille pas ».

S'il n'est pas interdit de répéter cette proclamation jusqu'à la fin du monde, le psalmiste ne la présente pas comme ayant un lien spécifique avec les temps de la fin ni avec la fin du monde.

8- Tableau synthétique

Dans le tableau ci-dessous, nous présentons le résultat de notre examen pour le livre des Psaumes.

⁹² TATE, *ibid.*, p. 504. Jean-Marie AUWERS (*La composition littéraire du psautier : un état de la question*, Cahiers de la revue biblique 46, Paris, Gabalda, 2000, p. 50) mentionne Kl. Koch pour qui « les Ps 98-99 constitueraient une "variante" des Ps 96-97 ». Il paraît cependant clair pour AUWERS que les Ps 93 à 100 sont « un ensemble dominé par le thème du Règne de YHWH » (p. 51). En effet, la même formule מְלִכְךָ יְהוָה revient plusieurs fois (93.1 ; 97.1 ; 99.1). VANGEMEREN (*op. cit.*, p. 620) est plus limitatif, reconnaissant que les Ps 96-100 présentent une unité de genre et de motif.

Signalons cependant que le point que nous touchons ici, de même que la dette du Ps 96 à Esaïe sont discutés. Nous ne nous arrêtons pas sur les débats, sans grande pertinence pour notre thème d'étude.

⁹³ Jean-Marie AUWERS (*ibid.*, p. 56) remarque que dans l'ensemble des Ps 96 à 99, le Seigneur annonce le salut et manifeste sa souveraineté.

⁹⁴ BHS : בְּשַׁרְךָ מְיוֹם-לְיוֹם יְשׁוּעָתוֹ. Pour rendre l'impératif « annoncez » (בְּשַׁרְךָ), Hans-Joachim KRAUS (*Psalms 60–150*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, p. 253) fait remarquer que LXX emploie εὐαγγελίσειθε, verbe que l'on retrouve couramment dans le NT.

⁹⁵ VANGEMEREN, *op. cit.*, p. 621.

⁹⁶ C'est le verbe סָפַר qui est employé.

Textes bibliques	1- Annonce	2- גוים/ἔθνη (non-Israélites)	3- Lien avec la fin du monde	Remarques
Ps 19.2-5	Bien que sans langage et sans parole, « le ciel », « la voûte céleste » (רָקִיעַ) « preschent la gloire de Dieu d'une voix assez haute et retentissante » (Calvin). Mais, à cause de la chute, ce clair message n'est pas nettement perceptible par l'homme naturel.	Le message retentit « ...sur toute la terre », jusqu'aux « extrémités du monde » (וּבְקֵצֵה תְּבִלָּה), v.5.	Le témoignage et la proclamation de la nature sont continuels (VanGemeren) et vaudront jusqu'à la fin des temps. Mais, comme les textes de la Genèse, cela n'a rien de spécifique avec la fin du monde.	<u>1 + 2</u>
Ps 22.28-32	On proclamera la justice (צְדָקָה) du Seigneur « à la génération future » (v.32).	« Toutes les extrémités de la terre ; ...les clans des nations (מְשֻׁפְּחוֹת גּוֹיִם) » (v.28) se prosterneront et obéiront au Seigneur.	Le mouvement inouï de toute la terre et de « toutes les familles des nations » (v.28) reflète le triomphe final de Dieu à la fin des temps.	<u>1 + 2 + 3</u>

Ps 87.5-7	Pas d'annonce. En les inscrivant (v.6) dans son livre de vie (Calvin), Dieu signe l'acte de naissance des peuples qui, par la foi, reconnaîtront leur filiation spirituelle en Sion en s'exclamant : « Toutes mes sources sont en toi » (v.7).	Les nombreux peuples pagano-chrétiens seront issus (cf. v.4) d'Egypte (Rahav), Babylone, du pays des Philistins, de Tyr, du Soudan (Koush), etc.	Les largesses divines à salut pour les peuples issus des anciennes puissances bourreaux d'Israël est un fait eschatologique inouï, jamais entendu auparavant dans l'AT. Cela est spécifique des temps de la fin, mais non de la fin du monde.	<u>2</u>
Ps 96	« Annoncez (בְּטַרְחָו) jour après jour la Bonne Nouvelle de son salut ! » (v.2).	La proclamation vise les non-Israélites (גוֹיִם), tous les peuples (עַמִּים), v.3,10.	Idem que Ps 19.	<u>1 + 2</u>

A la considération de ce tableau, on remarque que seul le Psaume 22.28-32 fait le lien, dans le sens de notre thème, entre l'annonce de la Bonne Nouvelle aux non-Israélites et la fin du monde.

Notons l'importance théologique de l'enseignement du Psaume 87 en ce qui concerne la filiation spirituelle des croyants : les futurs croyants sont présentés comme spirituellement nés à Sion (87.4). L'idée de l'élection n'y est pas absente, Dieu ayant compté « en inscrivant » (v.6) auparavant ces futurs croyants non-israélites dans son livre de vie « avant que le monde fust fait ». L'enregistrement « en son catalogue » ne se passe toutefois qu'à la régénération (Calvin).

Il nous faut maintenant aborder l'un des plus grands écrits de l'AT, celui du prophète Esaïe.

IV- Les écrits du prophète Esaïe

Chez ce grand prophète, les « chants du Serviteur » (Es 42-53) forment un ensemble qu'il nous semble convenant d'étudier à part. Ce choix impose une étude du livre en trois parties (1-41 ; 42-53 ; 54-66)⁹⁷, ce qui a l'avantage de rendre plus digeste l'examen de ce grand monument de l'AT, particulièrement riche de prédictions pour les non-israélites. A ces trois sections, nous ferons suivre trois tableaux synthétiques.

⁹⁷ Pour des questions d'organisation, Es 45 sera examiné dans la dernière partie.

IV*- Présupposés et étude d'Esaië 1 à 41

Parce que les textes que nous aurons à examiner chez ce grand prophète de l'AT sont nombreux, commençons cette première section par quelques considérations à la base de notre travail.

1- Auteur et unité du livre

Les prédictions sur les ἔθνη se rencontrant le long du livre d'Esaië, il nous semble utile de faire le point sur l'auteur (pour lequel nous avouons notre admiration) et l'unité du livre. En effet, la puissance des écrits et la vivacité d'esprit de ce prophète méritent que nous soyons au clair sur ces deux questions discutées⁹⁸.

La grande question pour le livre d'Esaië concerne son unité. A la suite de l'opinion traditionnelle qui a prévalu jusqu'au 19^e siècle et de la position évangélique courante (Gleason L. Archer⁹⁹, Geoffrey W. Grogan¹⁰⁰, J. Alec Motyer¹⁰¹), nous pensons que le livre a été rédigé par un seul auteur, l'Esaië historique dont la tradition juive le dit « de sang royal »¹⁰². En effet, le témoignage du Canon (qui attribue tout le livre à Esaië), de Siracide 48.24s., de la tradition rabbinique jusqu'au 18^e s. et de Jean 12.38,40 (qui attribue Es 53 et 6 au même prophète) ont beaucoup trop de poids devant les thèses critiques d'un « Deutéro-Esaië » ou « Trito-Esaië »¹⁰³.

⁹⁸ Les discussions sur le livre d'Esaië sont nombreuses. Cependant, à la suite de plusieurs auteurs sérieux [par ex. J. Alec Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*, Downers Grove (Illinois), Inter-Varsity Press, 1993, p. 13ss], signalons honnêtement dès ici que ce sont les arguments de la thèse traditionnelle qui nous semblent les plus solides. Il faut aussi dire que nous avons comme une présomption favorable envers le témoignage surtout historique de la tradition Juive, la plus ancienne, celle qui a vu Esaië. Il faudrait une raison solide pour que nous nous en écartions.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 367ss.

¹⁰⁰ *Isaiah*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 6, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1986, p. 11.

¹⁰¹ *The Prophecy of Isaiah*, *op. cit.*, p. 25s.

¹⁰² A sa manière de parler au roi, on pense qu'Esaië était probablement conseiller royal : cf. N. H. RIDDERBOS, « *Isaiah* », *The New Bible Dictionary*, sous dir. J. D. Douglas, Londres, Inter-Varsity Press, 1962, p. 569.

¹⁰³ Si elle attribue volontiers à Esaië les chapitres 1 à 39, l'opinion critique refuse la paternité des chapitres suivants au même auteur : le retour de l'exil (ch. 40-66), dû à l'intervention de Cyrus, inconnu du premier Esaië, serait l'œuvre d'un auteur israélite (Deutéro-Esaië) déporté de Babylone. Se rendant compte que les derniers chapitres (55-66) n'ont pas pu être rédigés à Babylone, l'on a parlé de l'œuvre du « Trito-Esaië ». L'opinion critique cisèle ainsi le livre en 3 parties : chapitres 1-39 attribués à Esaië ; 40-55 attribués à un Deutéro-Esaië et 56-66, qui seraient l'œuvre d'un Trito-Esaië : cf. N. H. RIDDERBOS, « *The Book of Isaiah* », *The New Bible Dictionary*, sous dir. J. D. Douglas, Londres, Inter-Varsity Press, 1962, p. 572. Il faut ajouter que le « Trito-Esaië », création de Duhm, a été remis en cause par certains théologiens critiques qui s'en tiennent à l'unité des chapitres 40-66, œuvre du « Deutéro-Esaië » : cf. Dirk H. ODENDAAL, *op. cit.*, p. v.

Ce qui gêne les critiques, c'est la mention, par son nom, de Cyrus (Es 44s.)¹⁰⁴. Si l'on part du principe de l'unité du livre, cela implique qu'Esaië a prophétisé 150 ans en avance¹⁰⁵. Impossible, rétorquent les critiques ; il s'agit là du témoignage du Deutéro-Esaïe, « le Grand Inconnu de l'exil »¹⁰⁶, qui a vécu à cette période à Babylone¹⁰⁷ ou alors d'une « école Esaïenne » qui aurait rédigé sur plusieurs générations¹⁰⁸. Quand il s'agit d'expliquer pourquoi Dieu ne pourrait pas donner une telle prophétie à son serviteur, les critiques se perdent dans d'insolubles conjectures¹⁰⁹, pointant notamment le changement de style. Or, on explique aisément ce dernier par la longue période de rédaction, fait attesté par ailleurs chez les grands écrivains¹¹⁰. On peut en outre noter ce fait logique : les critiques qui parlent d'une école esaïenne admettent peu ou prou que le livre porte des éléments d'unité¹¹¹. On comprend pourquoi la thèse du fractionnement du livre d'Esaië est en perte de vitesse¹¹². Josèphe,

¹⁰⁴ Cf. Dirk H. ODENDAAL, *op. cit.*, p. vi.

¹⁰⁵ En effet, Cyrus après avoir conquis Babylone en 539 av. J.-C., a décrété le retour des Juifs en 538 av. J.-C.

¹⁰⁶ Dirk H. ODENDAAL, *op. cit.*, p. v.

¹⁰⁷ P. -E. BONNARD (*Le Second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs : Isaïe 40-66*, Paris, Gabalda, 1972), par ex. parle du Second Esaïe qui « exerce son ministère au milieu des Israélites exilés en Mésopotamie » (p. 17). Cependant, comme le montre Gleason L. ARCHER (*Introduction à l'Ancien Testament*, trad. de l'Américain par Jean Cruvellier et al., Saint-Légier, éd. Emmaüs, 1991^{réim cor.}, p. 377), l'argument ne tient pas car Es 52.11 s'exclame : « Partez, partez, sortez de là ! Ne touchez rien d'impur ! » S'il s'agissait de sortir de Babylone où le prophète se trouve, il aurait plutôt dit : « Sortez d'ici ! ». Es 52.11 implique donc logiquement que le prophète ne se trouve pas à Babylone.

¹⁰⁸ On comprend les hypothèses critiques : né en effet vers 760 av. J.-C., Esaïe a eu un long ministère, sous les règnes de quatre rois successifs : le roi fidèle Jotham « fils de David » (début du règne : 739 – mort : 732), Achaz (sept. 732 – mars 715), Ezéchias (mars 715 – sept. 687) et enfin Manassé (sept. 687 à sept. 643) : cf. l'article fouillé et rigoureux de Leslie McFALL, « Has the Chronology of the Hebrew Kings Finally Been Settled ? », *Themelios*, 17/1, 1991, pp. 6-11. Leslie McFALL révisé quelque peu la chronologie de Thiele et propose avril-septembre 739 av. J.-C. pour l'année de la mort du roi Ozias. Cf. aussi la chronologie de l'*Illustrated Bible Dictionary* présentée par la NBS, pp. 440-442.

Selon la tradition juive, Esaïe est tué sous le règne et sur ordre de Manassé, probablement scié en deux « avec une scie <à> bois » (*Martyre d'Esaië* 5.1) à l'intérieur d'un tronc d'arbre où le prophète s'était caché : cf. par ex., André CAQUOT, « Martyre d'Esaië », dans *La Bible : Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade (sous dir. André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO), Paris, Gallimard, 1987, pp. 1030-1032. Dans le NT, Hé 11.37 renvoie très probablement à cet épisode car dans l'AT, il n'y a aucun cas de quelqu'un qui ait été scié : cf. Gleason L. ARCHER, *Introduction à l'Ancien Testament*, trad. de l'Américain par Jean Cruvellier et al., Saint-Légier, éd. Emmaüs, 1991^{réim cor.}, p. 367. Voir aussi Henri BLOCHER, *Songs of the Servant*, Londres, Inter-Varsity Press, 1975, p. 68.

¹⁰⁹ Dirk H. ODENDAAL (*op. cit.*, p. vi) estime que l'acceptation de l'hypothèse du « Deutéro-Esaïe » cause plus de problèmes qu'elle n'est supposée en résoudre.

¹¹⁰ Le changement de style se perçoit bien par exemple « entre le *Paradise Lost* de Milton, composé dans les dernières années de sa vie, et *Il Penseroso*, œuvre de sa première période » ou encore entre « la *Christian Doctrine* et *Aeropagitica* » : cf. Gleason L. ARCHER, *Introduction à l'Ancien Testament*, *op. cit.*, p. 382ss. Quant aux prétendues différences théologiques (40-66 insiste beaucoup plus sur le caractère souverain de Dieu et sur ses rapports souverains avec les nations païennes), ARCHER les explique (p. 387) par le contexte du méchant et idolâtre roi Manassé (Es 40-48) qui a poussé le prophète à insister sur le jugement inévitable et la venue du Messie qui rachètera le « reste » fidèle en subissant lui-même la peine de mort à la place des transgresseurs.

¹¹¹ Cf. N. H. RIDDERBOS, « The Book of Isaiah », *op. cit.*, p. 573s. Il est à noter les nombreux termes caractéristiques qui se trouvent à la fois en Es 1 et 66 (cf. N. H. RIDDERBOS, « The Book of Isaiah », *op. cit.*, p. 570s.). Jan RIDDERBOS (*Isaiah*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1985¹, p. 20s.) soutient aussi l'authenticité esaïenne des chapitres 40-66.

¹¹² A ce sujet, John N. OSWALT note en 1998 que des théologiens critiques récents (W. Brueggemann, R. Rendtorff : cf. p. 4) « ont conclu que "II" et "III" Esaïe sont organiquement liés à "I" Esaïe » (p. 6). Pour OSWALT

écrivain tard au premier siècle, commente Esaïe 40 en disant que Cyrus a lu les prophéties à son sujet dans Esaïe et voulu les accomplir¹¹³. Que l'histoire soit vraie ou fausse, dit Geoffrey W. Grogan, cela montre que Josèphe considérait l'épisode comme prophétique¹¹⁴.

2- Magnétisme irrésistible exercé par Sion sur les non-Israélites (Es 2.2-4)

a- Esaïe 2 et Michée 4

La glorieuse vision d'Esaïe 2.2-4 se retrouve, avec de légères variations, en Michée 4.1-3 :

Esaïe 2.2 Dans la suite des temps, la montagne de la maison du Seigneur sera établie au sommet des montagnes ; elle s'élèvera au-dessus des collines, et toutes les nations (כָּל-הַגּוֹיִם) y afflueront.

3 Une multitude de peuples (עַמִּים) s'y rendra ; ils diront : Venez, montons à la montagne du Seigneur, à la maison du Dieu de Jacob ! Il nous enseignera ses voies, et nous suivrons ses sentiers. Car de Sion sortira la loi, de Jérusalem la parole du Seigneur.

4 Il sera juge entre les nations (הַגּוֹיִם), il sera l'arbitre d'une multitude de peuples (עַמִּים רַבִּים). De leurs épées ils forgeront des socs de charrue, de leurs lances des serpes : une nation ne lèvera plus l'épée contre une autre, et on n'apprendra plus la guerre.

Michée 4.1 Dans la suite des temps, la montagne de la maison du Seigneur sera établie au sommet des montagnes ; elle s'élèvera au-dessus des collines, et les peuples (עַמִּים) y afflueront.

2 Une multitude de nations (גּוֹיִם) s'y rendra ; ils diront : Venez, montons à la montagne du Seigneur, à la maison du Dieu de Jacob ! Il nous enseignera ses voies, et nous suivrons ses sentiers. Car de Sion sortira la loi, de Jérusalem la parole du Seigneur.

3 Il sera juge entre une multitude de peuples (עַמִּים רַבִּים), il sera l'arbitre de nations fortes (גּוֹיִם עֲצֻמִּים), même lointaines. De leurs épées ils forgeront des socs de charrue, de leurs lances des serpes : une nation ne lèvera plus l'épée contre une autre, et on n'apprendra plus la guerre¹¹⁵.

Devant les similitudes et les différences ténues, il est légitime de se demander avec Motyer : Michée emprunte-t-il à Esaïe, ou est-ce l'inverse¹¹⁶ ? Il est cependant aussi possible que les deux prophètes citent un hymne populaire¹¹⁷. A bien considérer les deux textes, Wellhausen et Motyer pensent que le poème est une composition littéraire remarquable et il

en effet, dans les chapitres 56-66, les renvois à la première partie du livre (1-39) « sont une preuve supplémentaire de l'unité fondamentale [de tout le] livre » (p. 10). Notre « de tout le » (à la place de « du » de l'auteur) explicite la pensée des pages pp. 8-11 (voir aussi le commentaire de l'éditeur en p. 2 de la couverture du livre) : cf. John N. OSWALT, *The Book of Isaiah : Chapters 40-66*, NICOT, sous dir. R. K. Harrison (1968-1993) et Robert L. Hubbard (1994-), Grand Rapids (Michigan)/Cambridge (UK), Eerdmans, 1998, 755 p. Le volume 1 (ch. 1-39) est du même auteur.

¹¹³ Cf. en effet Livre XI, chapitre I, 1-3 (p. 228s.) de Flavius Josèphe, *Josephus : Complete Works*, trad. William Whiston, Grand Rapids, Michigan, Kregel Publications, 1960.

¹¹⁴ Cf. Geoffrey W. GROGAN, *Isaiah*, op. cit., p. 9.

¹¹⁵ Geoffrey W. GROGAN (*ibid.*, p. 34) note que Mi 4.4 fait contraste avec les versets précédents car il conclut avec la vision où chacun habite sous sa vigne et sous son figuier.

¹¹⁶ Le ministère de Michée (qui commence avant la chute de Samarie en 722) se situe en même temps que le début de celui d'Esaïe, sous le règne d'Achaz et Ezéchias (cf. Mi 1.1) : Gleason L. ARCHER, *Introduction à l'Ancien Testament*, op. cit., p. 363.

¹¹⁷ C'est l'avis de Daniel SCHIBLER, *Le livre de Michée*, Vaux-sur-Seine, Édificac, 1989, p. 90s.

ne serait pas étonnant que le fils d'Amots en soit l'auteur¹¹⁸. En revanche, la présence de ce poème chez Michée serait surprenante, à moins de ne pas tenir pour anodin le fait que ce dernier aurait probablement commencé son ministère dans le cercle des disciples d'Ésaïe (cf. Es 8.16)¹¹⁹. Sous cet angle, il est vraisemblable que Michée emprunte à Ésaïe¹²⁰. Cependant, que l'on retrouve ce poème chez les deux prophètes pourrait indiquer qu'il était courant et populaire. En prenant en compte le fait qu'Ésaïe 2.4 et Michée 4.3 renvoient à Joël 4.10, il est possible que la forme primitive du poème remonte au prophète Joël (835-830 av. J.-C.)¹²¹.

b- Un avenir pour les non-Israélites à la fin des temps

« Il arrivera, à la fin des temps... » (SER)¹²² est une expression technique du langage eschatologique qui introduit ici la vision des temps où le plan de Dieu sera accompli¹²³ : ce qui avait toujours été admis pour Sion (Ps 48.1s.) sera, dit Motyer, universellement reconnu, de tous les peuples non-israélites¹²⁴. L'expression employée par LXX (ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις) est utilisée dans le NT aussi bien pour la première¹²⁵ que pour la seconde¹²⁶ venue du Seigneur.

Chez Ésaïe, Motyer note que la présence et la vérité du Seigneur (Es 2.2-3a) exercent un « magnétisme extraordinaire » de sorte que les peuples non-israélites sont attirés et affluent

¹¹⁸ J. Alec MOTYER, *The Prophecy of Isaiah...*, op. cit., p. 53.

¹¹⁹ Cf. Geoffrey W. GROGAN, *Isaiah*, op. cit., p. 34.

¹²⁰ Thomas Edward McCOMISKEY (*Micah*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 7, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1985, p. 421) pense probable que l'origine de l'oracle remonte à Michée. En effet, dit-il, que la prophétie soit plus longue chez Michée pourrait suggérer qu'Ésaïe l'a adaptée à son propos. Cependant, il est reconnu qu'il est plus facile d'allonger un texte initial que de l'écourter : « *lectio brevior probabilior* » !

¹²¹ Malgré les opinions critiques et en vertu de l'évidence interne, Gleason L. ARCHER (*Introduction à l'Ancien Testament*, op. cit., pp. 341,343) montre que cette date de composition est la plus plausible.

¹²² Le prêtre catholique Paul AUVRAY (*Isaïe 1-39*, Paris, Gabalda, 1972, p. 51) signale qu'en fonction du contexte historique et littéraire, l'on pourrait traduire « soit "à la fin des temps" soit "dans la suite des temps" c'est-à-dire "dans l'avenir" ». Tout en parlant d'une « époque lointaine » où le prophète annonce le triomphe de Jérusalem, P. AUVRAY penche, sans justification, pour la seconde option. La NBS suit ce choix et traduit « Dans la suite des temps... ». Cependant, c'est la traduction de la SER ci-dessus qui nous paraît le mieux rendre l'hébreu הַיָּמִים הָאֵלֶּיךָ בְּאַחֶרֶת יְהוָה. C'est aussi cette traduction qui s'impose pour Geoffrey W. GROGAN (*Isaiah*, op. cit., p. 34) et J. A. MOTYER (*The Prophecy of Isaiah...*, op. cit., p. 54).

¹²³ Geoffrey W. GROGAN, *ibid.* Selon J. A. MOTYER (*ibid.*), le futur ici visé, pas nécessairement loin et certainement pas proche, est indéterminé. Pour Brevard S. CHILDS (*Isaiah*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2001, p. 29), le début du verset 2 (« il arrivera dans les derniers jours ») établit le contexte eschatologique du texte.

¹²⁴ MOTYER, *ibid.*

¹²⁵ Par ex. Ac 2.17 : ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις ; Hé 1.2 : ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν...

¹²⁶ Ex. Ja 5.3 : ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ; 1Pi 1.5 : ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ.

vers la montagne¹²⁷ de la maison du Seigneur à Jérusalem (v.1)¹²⁸. La multitude des peuples vient volontairement¹²⁹, mue par le désir d'être enseignée des voies du « Dieu de Jacob » et par la volonté de suivre ses sentiers (v.2)¹³⁰. Dans ce passage, s'unissent en Sion les thèmes du particularisme vétérotestamentaire et la pensée de l'adoration et de la paix universelles¹³¹.

En effet, Sion se présente comme la source de l'enseignement de la Loi, la Parole de Dieu. Alors qu'en 1.10, cette parole était adressée aux Israélites rebelles, ici elle s'adresse aux non-Israélites, non pas pour leur fournir plus d'information, mais à des fins d'obéissance pratique¹³².

c- Les voies du Seigneur enseignées aux non-Israélites par les serviteurs de Dieu

Devant l'afflux des peuples non-israélites vers Sion, deux questions viennent à l'esprit, ce que Paul Auvray souligne bien :

- Pourquoi les non-Israélites se tournent-ils vers Sion ? Les peuples montent vers « le Temple »¹³³ du Dieu de Jacob non pour adorer, ni pour offrir des sacrifices ou pour apporter des présents, mais « pour recevoir un enseignement », sans doute « pratique » (voies, sentiers). Marcher dans les voies du Seigneur, dit Auvray, « c'est observer sa loi ». Cette loi (חֹרֶה, v.3) est employée en parallèle avec « la parole du Seigneur » (fin du v.3)¹³⁴.

- De qui les non-Israélites recevront-ils cette parole du Seigneur ? Paul Auvray donne la réponse en indiquant la nature de la « Loi » ou de la « parole » sortant l'une et l'autre de Sion et de Jérusalem : comme en Esaïe 1.10 et 5.24, « la Loi, ce sont les réponses que donnent les prêtres ou les prophètes à ceux qui viennent les consulter, dans le Temple naturellement »¹³⁵.

Ainsi, si les non-Israélites affluent vers Sion pour entendre la Parole de Dieu, cette dernière

¹²⁷ Cf. J. A. MOTYER, *The Prophecy of Isaiah...*, op. cit., p. 54 ; John D. W. WATTS, *Isaiah 1-33*, WBC 24, Waco, Texas, Word Books, 1985, p. 28. MOTYER signale (p. 54) aussi que l'élévation (« au sommet ») de la montagne traduit typologiquement le triomphe du Seigneur sur tous les autres dieux. C'est aussi le symbole de ce que Sion sera le centre spirituel du monde des peuples non-israélites d'où ses rayons rayonneront sur le monde entier : cf. Jan RIDDERBOS, *Isaiah*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1985¹, p. 54.

¹²⁸ J. A. MOTYER, *The Prophecy of Isaiah...*, op. cit., p. 53. Aux jours d'Esaïe, la maison de Dieu était à Jérusalem (Geoffrey W. GROGAN, *Isaiah*, op. cit., p. 35). La ruée des peuples vers Jérusalem se conçoit aisément pour les Israélites qui considéraient Jérusalem comme le « centre du monde » : cf. carte en Annexe.

¹²⁹ Les peuples prêchent les uns aux autres et disent : « Venez, montons à la montagne du Seigneur... » (Es 2.2).

¹³⁰ L'annonce de la Bonne Nouvelle semble ici au moins implicite si ce n'est explicite, ce que nous déterminerons ci-dessous.

¹³¹ Geoffrey W. GROGAN, *Isaiah*, op. cit., p. 35. John D. W. WATTS (*Isaiah 1-33*, op. cit., p. 28) signale l'absence des perspectives nationalistes de l'époque qu'Esaïe connaît (8^e siècle) dans le tableau de la Sion à venir.

¹³² John D. W. WATTS, *Isaiah 1-33*, op. cit., p. 29.

¹³³ בַּיִת יְהוָה : même mot בַּיִת aux v.2s. La traduction « Temple » d'AUVRAY (aussi NIV éd. 2000) ici est déjà une interprétation : cf. Geoffrey W. GROGAN, *Isaiah*, op. cit., p. 34.

¹³⁴ Paul AUVRAY, *Isaïe 1-39*, op. cit., p. 52.

leur est annoncée par des messagers qu'il a de tout temps plu à Dieu d'appeler à son service pour enseigner ses « voies » et « sentiers ».

L'observance de ces instructions du Seigneur aura pour conséquence l'abolition de toute source de conflit (v.4) car le calme et la paix fondés sur la justice (11.1-9) règneront sur cette glorieuse montagne où se rassembleront tous les peuples non-israélites et « qu'il a plu à Dieu d'habiter » et de faire « sa demeure à jamais » (Ps 68.17)¹³⁶. Au-delà de ce qui se passera dans les temps de la fin, ces descriptions nous situent à la fin des temps même où Dieu jugera les peuples non-israélites (Es 2.4).

A la fin des temps (v.2) donc, les serviteurs de Dieu (« prêtres », « prophètes » : Auvray) instruiront la multitude qui, assoiffée des « voies » et « sentiers » du Seigneur¹³⁷, affluera volontairement de tous les peuples non-israélites pour monter à Sion, la glorieuse montagne du Seigneur (v.3).

3- Esaïe 19.16-25 et l'annonce de la conversion de l'Égypte (et de l'Assyrie)

Esaïe 19 est impressionnant pour notre thème, de par la force et le contraste des événements successifs qui y sont prédits. Après l'annonce de l'effroi, du jugement du Seigneur sur l'Égypte (v.1-15), un nouveau *massa*¹³⁸ **annonce** des manifestations de la grâce

¹³⁵ *Ibid.* Epousant l'interprétation traditionnelle juive, G. T. Sheppard estime que la Loi chez Esaïe renvoie à la Torah mosaïque (même mot תּוֹרָה, par ex. Es 2.3 chez Esaïe) : cf. Brevard S. CHILDS [*Isaiah, op. cit.*, p. 30] qui garde quelque réserve (injustifiée à notre avis) sur ce point. L'enseignement dispensé par les messagers n'est évidemment pas une fantaisie de ces derniers, il est celui de la loi de Dieu reçue par Moïse : « Le Seigneur dit à Moïse : Monte vers moi, dans la montagne, et reste là ; je te donnerai des tablettes de pierre, la loi et le commandement que j'ai écrits pour les instruire » (Ex 24.12). On discerne ici bien des parallèles avec le mouvement général d'Es 2.2s. Moïse monte au Sinaï sur invitation de Dieu/les peuples non-israélites montent à Sion de leur propre volonté suscitée certainement par Dieu ; dans l'un et l'autre cas, l'objectif du voyage est la Loi et le commandement de Dieu qui instruisent.

¹³⁶ Geoffrey W. GROGAN, *Isaiah, op. cit.*, p. 35.

¹³⁷ Pilchan LEE, professeur de Nouveau Testament à Séoul, fait remarquer qu'ici en Es 2.3, l'instruction et la loi de Dieu sont le trait dominant de la Nouvelle Jérusalem : Pilchan LEE, *The New Jerusalem in the Book of Isaiah. A Study of Revelation 21-22 in the Light of its Background in Jewish Tradition*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, p. 28.

¹³⁸ On pourrait rattacher les v.16s. à la première partie. Mais l'expression structurante « en ce jour-là » (v.16, 18, 19, 21, 23, 24) semble rythmer intentionnellement toute la section : 16-25 forme un morceau (cf. Paul AUVRAY, *Isaïe 1-39, op. cit.*, p. 191). Si presque tous les commentateurs attribuent à Esaïe le bloc 1-15, il n'en est pas de même pour les versets 16-25 qui, pour Brevard S. CHILDS (*Isaiah, op. cit.*, p. 142) sont postexiliques. Cependant, d'après Paul AUVRAY (*Isaïe 1-39, op. cit.*, p. 191), « rien, ni pour le fond, ni pour la forme, ne semble s'opposer à l'authenticité isaïenne » de cette seconde partie. Geoffrey W. GROGAN (*Isaiah, op. cit.*, p. 125s.) qui résume bien les débats, mentionne comment Athanase aimait Es 19 en entier. J. A. MOTYER (*The Prophecy of Isaiah...*, *op. cit.*) affirme que les arguments contre l'authenticité esaïenne de ces versets ne sont pas du tout probants. Au contraire, montre-t-il (p. 163), il y a comme un balancement volontaire entre les sections 19.1-15, 19.16-25 et 20.1-6 concernant l'Égypte. A l'annonce du châtement de 19.1-15 cité en exemple en 20.1-6, répond admirablement la guérison future de 19.16-25 (p. 167). Cette correspondance (notamment le thème de la crainte

divine guérissante sur les Egyptiens dont l'effet sera la repentance de ces derniers et leur incorporation au peuple de Dieu¹³⁹.

a- Depuis cinq villes égyptiennes, l'œuvre de Dieu se répandra au monde entier

Dans le bloc 16-25, marqué par la formule récurrente « en ce jour-là »¹⁴⁰, les événements semblent prendre une nouvelle tournure aux v.18ss¹⁴¹ où depuis cinq villes, l'œuvre de Dieu embrasera tout le pays d'Egypte et le monde entier :

- **Cinq villes** : « En ce jour-là »¹⁴², comme conséquence de la crainte du Seigneur (16-17), le retour à Dieu est d'abord marqué par le fait que dans cinq villes¹⁴³ d'Egypte, des Egyptiens adopteront « la langue de Canaan »¹⁴⁴ et prêteront serment « par le Seigneur... des Armées » (v.18)¹⁴⁵. Ainsi, l'Egypte participera dans une certaine mesure, au rassemblement du peuple universel de Dieu¹⁴⁶ ;

ou du tremblement : v.1 et 16s.) nous paraît justifier une coupure au v.16, bien que le contenu de 16s. se rapporte le mieux à 1-15.

¹³⁹ J. Alec MOTYER, *ibid.*, p. 166.

¹⁴⁰ Geoffrey W. GROGAN (*Isaiah, op. cit.*, p. 128) fait remarquer que cette formule (בְּיוֹם הַהוּא) qui revient 42 fois chez Esaïe (le quart de son occurrence dans l'AT) met un accent particulier sur le temps en vue. Comme ici, elle est assez souvent utilisée dans un contexte eschatologique. Avec BibleWorks, nous trouvons que בְּיוֹם הַהוּא apparaît 201 fois dans l'AT dont 45 fois chez Esaïe.

¹⁴¹ Les versets 16s. sont un pont entre la première partie de l'oracle dominée par le jugement et la suite centrée sur la grâce et le salut. La place de ces versets en cet endroit n'est pas fortuite car, montre Geoffrey W. GROGAN (*ibid.*), la crainte induite par les actes du Seigneur (v.1 : cf. Ex 9.14s. ; 13.3, 9, 16 ; Dt 4.34) dans ces versets se présente comme un prélude pour la repentance des Egyptiens. Cf. aussi Brevard S. CHILDS, *Isaiah, op. cit.*, p. 142.

¹⁴² J. A. MOTYER (*The Prophecy of Isaiah..., op. cit.*, p. 167) signale que la formule vise ici un futur indéterminé.

¹⁴³ Le chiffre 5 est-il à prendre symboliquement comme annonçant la seigneurie de Dieu sur l'Egypte ? Faut-il comprendre « en ce jour-là » que cinq villes sur six obéiront à l'Eternel, le reconnaîtront, et que celle qui ne le fera pas, la sixième, sera détruite, appelée ville de la destruction ? Faut-il comprendre 5 comme une évocation en Egypte de ce qui se passa autrefois à Canaan lors de la conquête sous la conduite de Josué, lorsqu'il fut victorieux de 5 rois de 5 villes importantes (Jérusalem, Hébron, Jarmouth, Lakish et Eglôn : Jos 10.1-27) ? Kissane favorise cette deuxième option. Ce choix n'est pas étonnant de la part du prophète Esaïe qui, dit MOTYER (*ibid.*, p. 168), aime faire appel aux traditions historiques ; mais cela reste obscur. La leçon du TM « Ir-Hérès », la *cité de destruction* a plusieurs variantes concurrentes : *ville du soleil* , c'est-à-dire la ville d'Héliopolis en Egypte (Q^a, Targum, Vulgate et la version de Symmaque) ; *ville de Justice* (LXX) ; *ville de Léontopolis* (Flavius Josèphe, *Antiquités Juives* XIII). Pour les discussions, voir par ex. MOTYER (*ibid.*, p. 168) ; Brevard S. CHILDS, *Isaiah, op. cit.*, p. 142. Les variantes ne permettent malheureusement pas meilleure compréhension de « Ir-Hérès ».

¹⁴⁴ C'est-à-dire, « l'hébreu parlé par Israël » : cf. Jan RIDDERBOS, *Isaiah, op. cit.*, p. 171. Dans le même sens, voir la note de la NBS sur le verset.

¹⁴⁵ Certains commentateurs pensent qu'il est ici question d'immigrés Judéens en Egypte dont on entendra les cris de louange (en langue hébraïque) dans le pays. Brevard S. CHILDS (*Isaiah, op. cit.*, p. 144) qui partage cet avis pense notamment aux 4 villes de Jr 44.1 (Migdol, Tahpanhès, Noph, Patros) où les Israélites fugitifs s'installeront 130 ans plus tard (John D. W. WATTS, *Isaiah 1-33, op. cit.*, p. 258). Cet argument n'est pas plausible car, fait remarquer J. Alec MOTYER (*ibid.*, p. 168, n.1), les immigrants de Jr 44 étaient plus intéressés à « la reine du ciel » (cf. v.17) qu'au Seigneur. Avec MOTYER (p. 168), la pleine espérance d'Es 19.18 nous semble être que des Egyptiens dans ces 5 villes adopteront et parleront la langue de Canaan et prêteront serment par le Seigneur des Armées.

¹⁴⁶ J. Alec MOTYER, *ibid.*, p. 168.

- **Tout le pays d’Égypte** : le v.19 annonce que le mouvement commencé dans les 5 villes se poursuivra dans le pays entier, depuis le milieu de l’Égypte où il y aura « un autel » pour le Seigneur à l’extrémité du pays où il y aura « une pierre levée » pour le Seigneur¹⁴⁷. D’après le v.20, les prières des Égyptiens seront exaucées : Esaïe annonce un « sauveur » qui viendra au secours des Égyptiens opprimés et les *délivrera* quand ils crieront vers le Seigneur¹⁴⁸. Le v.21 montre que le Seigneur se révélera¹⁴⁹ aux Égyptiens ; et la conséquence en sera que les Égyptiens « connaîtront » et « serviront » le Seigneur. Au v.22, c’est le comble : le Seigneur « guérira » les Égyptiens qui reviendront, se convertiront (שׁוּבוּ : v.22) à lui¹⁵⁰ ;

- **Le monde entier** : les v.23ss parlent d’une route qui va d’Égypte en Assyrie (Irak)¹⁵¹, les deux serviront le Seigneur. L’extension du Royaume de paix arrive ici à son troisième stade : démarrée au v.18 avec quelques villes égyptiennes, elle embrase le pays entier (v.19) et maintenant s’étend au « monde entier » (v.24)¹⁵².

b- Israël en troisième

A la fin de cette vision de réconciliation, de communication parfaites et de bénédiction pour tous les peuples, est mentionné Israël, mais – et la surprise est de taille, en « troisième » ! après l’Égypte et l’Assyrie : « En ce jour-là, Israël sera un troisième, avec l’Égypte et l’Assyrie, à être une bénédiction sur la terre, que le Seigneur des Armées bénira, en disant : Bénis soient l’Égypte, mon peuple, l’Assyrie, œuvre de mes mains, et Israël, mon patrimoine ! » (v.24s.). Alors que les expressions *mon peuple, œuvre de mes mains, patrimoine* étaient toujours réservées à Israël, leur application à l’Égypte et l’Assyrie (Irak)

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ Jan RIDDERBOS (*Isaiah, op. cit.*, p. 173) pense qu’il ne faudrait pas voir ici une allusion directe au Messie. La promesse rappelle l’activité des Juges en Israël (Jg 3.9, 15 par ex. avec Othniel et Ehoud).

¹⁴⁹ C’est ce que montre le verbe שׁוּבוּ au nifal, dont le sens premier, réfléchi, souvent « aboutit à un sens purement passif » : Paul JOÛON, *op. cit.*, §51c. Dans ce sens, J. Alec MOTYER, *The Prophecy of Isaiah..., op. cit.*, p. 169.

¹⁵⁰ J. Alec MOTYER (*ibid.*, p. 169) fait remarquer que Dieu agit ici avec les Égyptiens comme il en a coutume avec ceux qu’il aime (Pr 3.12).

¹⁵¹ J. Alec MOTYER (*ibid.*, p. 169) indique que le 8^e siècle était plein de tension entre l’Égypte et l’Assyrie. Mais là où les ambitions humaines apportent la division, la vraie religion basée sur la révélation unit. Si l’Égypte et l’Assyrie s’acceptent maintenant mutuellement, c’est parce que l’un et l’autre ont été acceptés par le Seigneur (cf. Rm 14.1-3).

¹⁵² J. Alec MOTYER, *ibid.* Cf. v.24 : « En ce jour-là, Israël sera un troisième, avec l’Égypte et l’Assyrie, à être une *bénédiction sur la terre* ». La conversion de l’Égypte et de l’Assyrie (mentionnés ensemble au v.24s.) symbolisera, dit MOTYER, le monde entier rassemblé en paix dans l’unité du peuple de Dieu (p. 170, n.1). Pour Paul AUVRAY (*Isaïe 1–39, op. cit.*, p. 194), le v.25 « est une expression du plus pur universalisme ». Brevard S. CHILDS (*Isaiah, op. cit.*, p. 144s.) trouve qu’Es 19 rejoint la vision exprimée en 2.2-4.

montre la « co-égalité »¹⁵³ à laquelle ont part les membres du Royaume qui se convertiront au Seigneur¹⁵⁴.

c- Portée de la prophétie

Jan Ridderbos signale dans le sens de l'accomplissement de la prophétie qu'après le sac de Jérusalem par Neboucadnetsar en 586 av. J.-C. et le meurtre de Guédalia, beaucoup de Judéens ont fui en Egypte (Jr 43.7 ; 44.1, 15). Une forte colonie juive a eu pour son culte un autel (peut-être même deux) à l'Eternel dans le pays d'Egypte¹⁵⁵. Pendant la persécution des Maccabées (~171 av. J.-C.), le grand prêtre légitime Onias IV, empêché d'exercer sa charge à Jérusalem, s'est retiré en Egypte où il a construit (vers 160) un temple à Léontopolis qui était la réplique de celui de Jérusalem¹⁵⁶. C'est cette forte colonie juive implantée en Egypte qui a permis que le christianisme se répande dans l'empire romain avec la Bible des LXX (traduction en grec de l'AT) composée originellement pour les Israélites hellénisés de la diaspora égyptienne et qui a grandement contribué « à la propagation de la religion d'Israël parmi les païens »¹⁵⁷.

Pour Jan Ridderbos, bien que cette prophétie ait été accomplie dans un certain sens, elle est en train de s'accomplir, avec l'incorporation des non-Israélites dans le Royaume de Celui qui a détruit « le mur de séparation, l'hostilité » et qui est venu annoncer la paix à ceux qui étaient loin et « la paix à ceux qui étaient proches » (Ep 2.14, 17)¹⁵⁸.

Si, comme le signale Jan Ridderbos, quelques traits de cette prophétie se sont accomplis, il faut dire que la grandeur des descriptions pointe vers les événements associés à la fin du monde où Israël se tournera vers le Seigneur après les peuples non-israélites¹⁵⁹.

¹⁵³ Paul AUVRAY, *ibid.* commente : « Non seulement l'Egypte et l'Assyrie ne semblent connaître entre elles aucune hiérarchie, mais elles ne sont même pas soumises à Israël. Celui-ci vient "en troisième" dans leur communauté et cette fraternité des grands peuples sera une bénédiction au milieu de la terre ».

¹⁵⁴ Alors qu'en Egypte Moïse s'adressait à Pharaon en disant « laisse partir mon peuple » (Ex 5.1), maintenant, l'Egypte est appelée « mon peuple ». J. Alec MOTYER (*The Prophecy of Isaiah...*, *op. cit.*, p. 170) signale que jamais avant Esaïe les 3 pays n'avaient été associés. Déjà en 1985, John D. W. WATTS (*Isaiah 1-33*, *op. cit.*, p. 262) mettait en lumière le décalage à envisager l'Egypte moderne, Israël et la Syrie-Irak comme étant un trio de bénédiction et de paix pour toute la terre. En 716 av. J.-C. comme aujourd'hui, ce rêve encore inaccompli paraît trop beau à vues humaines pour se réaliser. La différence, souligne WATTS, c'est que le rêve (la prophétie) de Dieu se réalise toujours ! Cela vaut donc la peine de rêver dans ce sens.

¹⁵⁵ Cf. Jan RIDDERBOS, *Isaiah*, *op. cit.*, p. 171.

¹⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 172.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 174.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 174.

¹⁵⁹ Comme nous le verrons plus loin, le même mouvement chronologique semble présent en Rm 11.

4- Le Banquet divin final pour tous les peuples à Sion (Es 25.6-9)

Notre texte se trouve dans ce qu'il est courant d'appeler la « grande Apocalypse d'Esaië » (ch. 24 à 27)¹⁶⁰ où on trouve des perspectives de bouleversements cosmiques et notamment le combat entre la Cité du chaos (קְרִיַת הַחַוָּה, 24.10) et la Cité de Dieu, Jérusalem¹⁶¹. C'est pourquoi Jacques Buchhold estime que ce texte présente une « eschatologie typologique »¹⁶².

Plus précisément, notre texte se situe dans la section 25.1 à 26.6¹⁶³ où l'on retrouve « deux oracles distincts mais unis, 25:6-8 et 25:9-12 »¹⁶⁴ autour d'un même thème, la montagne de Sion. Les versets (25.6-8) qui nous intéressent constituent comme le summum de toute l'apocalypse d'Esaië¹⁶⁵. En effet, après la destruction de la ville prostituée, la Cité du chaos alias « Babylone la Grande » à venir¹⁶⁶, sur la Montagne de Sion, Dieu donnera « satisfaction à la terre entière », dans un banquet pour tous les peuples¹⁶⁷ ; ce qui pour Motyer, est l'équivalent d'Esaië 2.2-4¹⁶⁸.

Nous voulons maintenant relever les particularités de notre texte qui sont liées à notre thème.

¹⁶⁰ Plusieurs auteurs nient l'unité et la cohérence de ces chapitres, de même que l'unité de la section 25.1-26.6. Dans un travail impressionnant et à la suite d'autres théologiens (Smend, AUVRAY...), Jacques BUCHHOLD démontre de manière convaincante le contraire : cf. Jacques BUCHHOLD, « La ville détruite d'Esaië 24 à 27 », Mémoire de maîtrise présenté à la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine, juin 1985, 182 p. Voir en particulier pp. 18-40 et 85-89. Cf. aussi Paul AUVRAY, *Isaïe 1-39, op. cit.*, p. 220.

¹⁶¹ J. Alec MOTYER, *The Prophecy of Isaiah...*, *op. cit.*, p. 194. C'est du contraste entre ces deux cités que vient la sentence bien connue de Saint AUGUSTIN : « Deux amours ont donc fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la Cité céleste ». Cf. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Formation des deux cités (Livres XI-XIV), trad. française de G. Combès, *Œuvres de Saint Augustin*. Vol. 35, 5^e série, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, XIV, 28 (p. 465).

¹⁶² Jacques BUCHHOLD, « La ville détruite d'Esaië 24 à 27 », *op. cit.*, p. 85-89.
Ibid., p. 158, n.2 (cf. p. 29s.).

¹⁶³ Pour la démonstration, cf. Jacques BUCHHOLD, *ibid.*, pp. 85-89.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 86 où la citation est soulignée.

¹⁶⁵ Au sein du bloc 24-27, les versets 25.6-12 se trouvent au cœur du chiasme mis en évidence par J. Alec MOTYER, *The Prophecy of Isaiah...*, *op. cit.*, p. 195. Cf. aussi John D. W. WATTS, *Isaiah 1-33, op. cit.*, p. 333 : « The passage is the climax of the entire act ».

¹⁶⁶ Bien entendu, l'identification de la ville du chaos, objet du travail de Jacques BUCHHOLD déjà cité, ne fait pas l'unanimité. En raison des similitudes d'Es 24-27 avec Dn 7 et surtout Ap (14 ; 17-19), Jacques BUCHHOLD identifie non pas purement et simplement la ville « qui ne porte pas de nom », la Cité du chaos d'Es 24.10 à la Babylone historique d'Es 13 ; 21 ; 47s. (p. 167). Mais, cette Cité (dont le visage est séduction) du chaos, *unique* et qui « descend [spirituellement] des cités païennes d'Esaië 13 à 23 », sera une *récapitulation* des capitales du monde qui, dans leur orgueil et leur idolâtrie, se sont opposées et ont tourmenté le peuple de Dieu durant les âges (p. 81). La Cité du chaos, « sorte de Babylone démesurée, gigantesque » sera « l'épicentre du jugement divin des temps à venir » (p. 156). La mention de « Babylone la Grande » d'Ap 18.2 qui renvoie à « Babylone la grande » de Neboukadnetsar (Dn 4.27) nous semble confirmer cette interprétation. Voir en particulier la conclusion de Jacques BUCHHOLD (pp. 156-170), où plusieurs perspectives saisissantes sont mentionnées, par ex. le développement de l'idée du dédoublement de la destruction de Babylone historique dans l'Apocalypse à la fin des temps (p. 158). Dans le sens de Jacques BUCHHOLD, voir J. Alec MOTYER, *ibid.*, p. 201. Dès la Genèse, Babel, Babylone (Gn 11.9), la cité païenne par excellence, s'oppose à Jérusalem.

¹⁶⁷ J. Alec MOTYER, *ibid.*, p. 196.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 209.

a- Le banquet inédit pour les peuples non-israélites

L'annonce de ce que Dieu fera pour les peuples non-israélites est remarquable. Ceux-ci se rassemblent, non pas pour offrir des sacrifices ou pour servir, mais pour apprécier ce que Dieu a fait : l'alliance scellée dans « le festin divin »¹⁶⁹.

Sont *invités* au festin, « tous les peuples » (כָּל־הָעַמִּים : 2 fois, v.6 et v.7) de « toute la terre » (v.8). Le banquet est universel car, en plus d'Israël, il est pour « tous les peuples non-israélites » (כָּל־הַגּוֹיִם, v.7)¹⁷⁰ ; le *lieu* est « dans cette montagne » (v.6s.) de Dieu, Sion¹⁷¹ ; au *menu* trouve-t-on des « mets succulents, plein de moelle »¹⁷² et des vins vieux, « clarifiés » (v.6)¹⁷³.

Alors qu'Esaië 2.2-4 nous avait présenté les peuples non-israélites montant à la montagne de Dieu, Esaïe 25 nous parle maintenant de ce que le Seigneur y fera pour elles¹⁷⁴ : le Seigneur « anéantira le voile qui voile tous les peuples, la couverture qui couvre toutes les nations »¹⁷⁵ (v.7). Il anéantira la mort pour toujours et essuiera les larmes de tous les visages (v.8), promesse répétée dans le NT (1Co 15.26 ; Ap 7.17 ; 21.4), signe de ce qu'avec la première venue de Christ, le début de sa réalisation a commencé¹⁷⁶.

¹⁶⁹ C'est l'expression de Paul AUVRAY, *Isaïe 1-39, op. cit.*, p. 231.

¹⁷⁰ J. Alec MOTYER, *The Prophecy of Isaiah...*, *op. cit.*, p. 209. Cf. aussi Jan RIDDERBOS, *Isaiah, op. cit.*, p. 207.

¹⁷¹ Par « cette montagne » (v.6s., 10), il faut certainement voir Sion : cf. John D. W. WATTS, *Isaiah 1-33, op. cit.*, p. 331.

¹⁷² Paul AUVRAY (*Isaïe 1-39, op. cit.*, p. 231) relève que graisses, morceaux exquis et abondants, étaient, dans les sacrifices, habituellement réservés à Dieu. Cf. par ex. Lé 3.3-5,9-11,14-16 ; 4.8-10,19,31,35, etc.

¹⁷³ S'il y a du vin en cette occasion, il s'agit ici, dit Geoffrey W. GROGAN (*Isaiah, op. cit.*, p. 159), d'un vin de qualité parfaite. Tous les adjectifs du v.6 montrent l'excellente qualité des mets dressés pour la table des peuples non-israélites autrefois rebelles.

¹⁷⁴ Geoffrey W. GROGAN, *ibid.*

¹⁷⁵ Certains ont pensé qu'il s'agit ici d'un voile spirituel, le « voile sur leur cœur » de 2Co 3.15. Cela n'est pas exclu mais, pense Jan RIDDERBOS (*Isaiah, op. cit.*, p. 207), le contexte montre que ce dont il est ici question, c'est la coutume qui, comme en 2S 15.30, consistait à se couvrir en signe d'affliction et de déshonneur. Au verset suivant en effet, le sujet n'est pas l'aveuglement spirituel mais la tristesse maintenant changée en joie. Ainsi aussi Geoffrey W. GROGAN, *Isaiah, op. cit.*, p. 160.

La montagne, pensons-nous, n'est plus le lieu de proposition du salut. Comme le montre le v.9, les invités sont déjà sauvés (« c'est lui qui nous a sauvés »), malgré le déshonneur qu'ils subissaient encore jusque-là. Sur la montagne se réalise enfin la délivrance totale du Seigneur dans lequel, disent les participants au festin, « nous avons espéré ».

¹⁷⁶ Jan RIDDERBOS, *Isaiah, op. cit.*, p. 208.

b- Pour ceux sauvés par Dieu, cela aura lieu « en ce jour-là »

Au v.9, la mention « en ce jour-là » (cf. 24.21) montre que toute la scène se situe dans la « perspective du dernier jour »¹⁷⁷. « En ce jour-là on dira » : pour Motyer, le singulier du v.9a reprend celui du v.1 mais aussi est lié au pluriel de 9c-e. C'est pourquoi pense-t-il, la meilleure traduction est « chacun dira » car, le témoignage de tous les peuples (israélites et non-israélites) est la réponse de chacun, faisant (enfin !) face à son Dieu à Sion. Ici, l'expérience subjective (« notre Dieu ») se joint à une expérience objective (« c'est lui notre Dieu ») car l'œuvre du salut est entièrement divine, ce que montrent la racine verbale ישע (sauver) et le substantif ישועה (salut)¹⁷⁸. L'homme n'a eu aucune autre action sinon attendre, « espérer »¹⁷⁹ en ce que le Seigneur fera.

On comprend pourquoi les peuples exultent dans un « bref chant d'action de grâce à Dieu qui a apporté le salut ». Au travers de ces « cinq vers très simples utilisant les mots les plus gais (espérance, salut, exultation, joie) de la langue hébraïque »¹⁸⁰, s'exprime toute la reconnaissance éternelle due au Dieu sauveur et juste. L'orgueilleuse Moab humiliée et foulée se lamentera vraiment de ne s'être pas déplacée et de n'avoir pas donné suite à l'invitation pour ce banquet inédit organisé par le Seigneur de l'univers¹⁸¹.

¹⁷⁷ J. Alec MOTYER, *The Prophecy of Isaiah...*, op. cit., p. 210. Cette formule introductive, répétée en 26.6, indique « que la description du "festin apocalyptique" se prolonge jusqu'en 26, 6 » : Paul AUVRAY, *Isaïe 1-39*, op. cit., p. 231. Même pensée chez Geoffrey W. GROGAN, *Isaiah*, op. cit., p. 159. Dans le même sens, cf. Brevard S. CHILDS, *Isaiah*, op. cit., p. 184.

¹⁷⁸ Cf. J. Alec MOTYER, *The Prophecy of Isaiah...*, op. cit., p. 210.

¹⁷⁹ Le verbe קיה, comme en 40.31, signifie attendre avec confiance : Daniel SCHIBLER, « קיה », in *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3, sous dir. Willem A. VanGemeren, Grand Rapids, Michigan, ZondervanPublishingHouse, 1997, p. 892s. Cf. J. Alec MOTYER, *ibid.*

¹⁸⁰ Paul AUVRAY, *Isaïe 1-39*, op. cit., p. 232.

¹⁸¹ L'exclusion de Moab (v.10b-12) de ce festin divin est étrange. Pendant que les autres peuples non-israélites festoient et exultent au sujet de l'œuvre salvatrice de Dieu dont ils sont bénéficiaires, Moab est humilié, foulé sur place (v.10), ce que certains critiques jugent inacceptable (O. Kaiser par exemple parle de « méprisable vulgarité » : cf. Geoffrey W. GROGAN, *Isaiah*, op. cit., p. 161). La raison de ce fait surprenant, dit J. Alec MOTYER (*The Prophecy of Isaiah...*, op. cit., p. 211), c'est que l'auto-suffisante et orgueilleuse Moab (cf. v.11) ne s'est pas déplacée pour venir à la montagne du festin divin afin d'avoir part aux bénédictions et au salut, ce qui équivalait à refuser le salut offert. Voilà pourquoi la main du Seigneur a raison de sévir durement sur la ville orgueilleuse, abaissant jusqu'à « toucher terre » les fortifications élevées de ses murs (v.12). Voir Za 14.17s. où pareil phénomène se produit pour les clans qui ne montent pas à Jérusalem pour célébrer Dieu et avoir part aux bénédictions : « Si le clan de l'Egypte ne monte pas, s'il ne vient pas, la pluie ne tombera pas sur lui ; ce sera le fléau dont le Seigneur frappera les גוים qui ne monteront pas pour célébrer la fête des Huttes » (v.18).

5- Tableau synthétique

Dans le tableau ci-dessous, nous pouvons ainsi rassembler les données collectées pour les chapitres 1 à 41.

Textes bibliques	1- Annonce	2- גוים/ἔθνη (non-Israélites)	3- Lien avec la fin du monde	Remarques
Es 2.2-4 (Mi 4.1-3)	Après l'auto exhortation des foules (v.2), les serviteurs de Dieu (« prêtres », « prophètes » : Auvray) instruiront les multitudes assoiffées des « voies » et « sentiers » du Seigneur (v.3).	« La multitude des peuples » (גוים, v.3) est issue de « toutes les nations (גוים) » (v.2).	« Il arrivera à la fin des jours » (ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, LXX v.2) : « Expression technique du langage eschatologique » (G.W. Grogan).	<u>1 + 2 + 3</u>
Es 19.16-25	Le Seigneur annonce qu'il se révélera aux Egyptiens ; il les « guérira » et sera connu d'eux. Les Egyptiens reviendront à lui, le « connaîtront » et « serviront » le Seigneur (v.21). Cela se fera par la prédication des serviteurs de Dieu (cf. Es 2.2-4).	Le Seigneur des Armées bénira, en disant : « Bénis soient l'Egypte, mon peuple, l'Assyrie, œuvre de mes mains, et Israël, mon patrimoine ! » (v.24s.).	בַּיּוֹם הַהוּא : « En ce jour-là » (v.16, 18, 19, 21, 23, 24) formule eschatologique (G.W. Grogan) associée à la fin du monde.	<u>1 + 2 + 3</u>
Es 25.6-9	L'annonce de ce que Dieu fera est remarquable. Chacun se réjouira du salut (יְשׁוּעָה), œuvre de Dieu seul ; l'expérience subjective de chacun (« notre Dieu ») se joindra à l'expérience objective (« c'est lui notre Dieu »), confession qui éclatera en action de grâces (v.9).	Le banquet divin est universel car, en plus d'Israël, il est pour « tous les peuples » (כָּל-הָעַמִּים : v.6), pour « toutes les nations » (כָּל-הַגּוֹיִם, v.7).	בַּיּוֹם הַהוּא : « En ce jour-là » (v.9) montre que toute la scène se situe dans la « perspective du dernier jour » (J. Alec Motyer).	<u>1 + 2 + 3</u>

Comme on le constate, les trois chapitres examinés prévoient une Bonne Nouvelle pour les peuples non-israélites à « la fin des temps » (2.2), « en ce jour-là » (19.16ss ; 25.9). Ces textes nous présentent un fait. L'(auto-)proclamation est explicite en Esaïe 2 où les pèlerins s'exhortent ainsi : « Venez, montons à la montagne du Seigneur... » (v.2).

Il nous faut maintenant aborder les « chants du Serviteur ».

IV** - Le Serviteur et les non-Israélites (Es 42.4,6s. ; 49.6-7 ; 52.13-53.12)

Parce que le Serviteur a beaucoup en réserve pour les non-Israélites il est bon de commencer par quelques considérations à son propos et sur les chants en question.

1- Le Serviteur et ses chants

a- Son rapport à Cyrus et sa personne

Dans les chapitres 40ss, on voit se dessiner deux personnages importants : Cyrus (pour le retour des exilés Judéens, le nouvel exode : ch. 44s.) et le Serviteur du Seigneur, *distinct* de Cyrus et nommé dès le chapitre 42. Si Cyrus a permis par un décret en 538 le retour des exilés Judéens, le Serviteur du Seigneur est présenté comme le vrai libérateur, le vrai conducteur du nouvel exode¹⁸².

b- Délimitation des chants

Les prophéties du Serviteur du Seigneur ont fait l'objet de beaucoup d'études¹⁸³. S'il y a un large accord pour reconnaître que les « quatre chants du Serviteur de Jahvé » débutent en 42.1, 49.1, 50.4, 52.13, leur délimitation est discutée¹⁸⁴. Henri Blocher à la suite de F. F. Bruce, remarque que chacun des passages s'achève par une connexion au contexte¹⁸⁵. En tenant compte de ces liens au contexte (versets entre parenthèses), on peut ainsi délimiter les « quatre chants du serviteur »¹⁸⁶ :

- Esaïe 42.1-9 (5-9) ;

¹⁸² Qui est ce « Serviteur de Jahvé » ? Deux groupes d'interprétations – individuel ou collectif – sont en concurrence. Certains auteurs, à la suite de l'exégèse juive moderne, optent pour une interprétation collective (Israël dans sa globalité ou l'Israël du reste) : pour la thèse, voir J. S. van der PLOEG, *Les chants du Serviteur de Jahvé dans la seconde partie du livre d'Isaïe (chap. 40-55)*, Paris, J. Gabalda, 1936, p. 1s. Comme on le verra, nous penchons pour l'interprétation individuelle.

¹⁸³ En plus de J. S. van der PLOEG (*Les chants...*), Pierre GRELOT (*Les poèmes du Serviteur : de la lecture critique à l'herméneutique*, Lectio Divina 103, Paris, Cerf, 1981, pp. 67-73) et Henri BLOCHER (*Songs of the Servant*, Londres, Inter-Varsity Press, 1975) déjà mentionnés, cf. John N. OSWALT, *The Book of Isaiah : Chapters 40-66*, *op. cit.*, p. 117ss.

¹⁸⁴ Cf. par ex. J. S. van der PLOEG, *ibid.*, p. 1 : « Esaïe 42.1-4, 1-7 ou 1-9 ; 59.1-6, 1-9a ou 1-13 ; 50.4-9 ou 4-11 ; 52.13-53.12 ». Voir aussi Pierre GRELOT, *ibid.*, p. 17. Pierre GRELOT (p. 65) voudrait ajouter à cette série un « **dernier Poème** (55,3-5) ».

¹⁸⁵ Cf. Henri BLOCHER, *Songs of the Servant*, *op. cit.*, p. 20s.

¹⁸⁶ Nous suivons Henri BLOCHER (*ibid.*, p. 21) dans son découpage, convaincant, à nos yeux.

- Esaïe 49.1-13 (7-13) ;
- Esaïe 50.4-11 (10s.) ;
- Esaïe 52.13–53.12.

En plus des quatre chants classiques, Henri Blocher¹⁸⁷ ajoute 51.16 et la prophétie du chapitre 61 que nous considérerons plus loin.

Dans quel esprit allons-nous aborder les chants du Serviteur et recueillir les lumières qu'ils jettent sur notre sujet d'étude ? Sans négliger les renvois néotestamentaires, l'accent principal que nous voulons garder sera de considérer les poèmes dans leur contexte historique originel, en nous demandant ce qu'ils signifiaient pour le prophète et ses disciples et ceux qui les écoutaient¹⁸⁸.

2- Le Serviteur, alliance du peuple et lumière pour les non-Israélites (Es 42.6s.)

En Esaïe 42.6s., le Seigneur Dieu¹⁸⁹ annonce la tâche de son Serviteur pour les non-Israélites :

- **6d** : il sera « l'alliance du peuple » (בְּרִית עַם), c'est-à-dire « le moyen par lequel le peuple entrera dans une relation d'alliance avec le Seigneur »¹⁹⁰. Alors que l'alliance était le privilège distinctif d'Israël (Gn 15.18 ; Ex 2.24 ; 24.7s.) par lequel, par décision libre, Dieu l'avait choisi pour qu'il soit un peuple qui lui appartienne en propre (Dt 7.6), en Esaïe 42.6, par une autre libre décision (toute la terre lui appartenant : Ex 9.5) à travers le Messie, Dieu prévoit une extension de son alliance à tous les peuples non-israélites qui peuplent la terre (v.5)¹⁹¹.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ Avouons-le d'emblée : la tâche ne sera pas facile. Il est même presque impossible, pour l'évangélique que nous sommes, de prétendre interpréter l'AT tout seul. En effet, on perdrait une bonne part de la visée de la parole vétérotestamentaire en le faisant. Que l'on se souvienne seulement de Calvin qui lisait l'AT « à travers les yeux de Christ », donnant une grande importance à la signification généralement typologique de l'AT : cf. Gerard van GRONINGEN, « Messianic Typology » in *Messianic Revelation in the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1990, p. 156. Ceci dit, nous essayerons de privilégier le contexte vétérotestamentaire, sans négliger la portée néotestamentaire...

¹⁸⁹ Le sujet au v.6 est le même qu'au v.5. John N. OSWALT (*The Book of Isaiah : Chapters 40-66, op. cit.*, p. 117) fait remarquer que si c'est Dieu qui appelle le Serviteur pour la justice, il ne le laisse pas seul porter ce fardeau ; il le prend par la main et ne l'abandonnera pas (cf. 41.10).

¹⁹⁰ J. Alec MOTYER, *The Prophecy of Isaiah...*, *op. cit.*, p. 322. Le Serviteur représente l'alliance comme, dit John N. OSWALT (*ibid.*), Jésus a dit : « Je suis le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14.6). Cette alliance est la nouvelle alliance dont parle Jérémie en Jr 31.31-34 : Geoffrey W. GROGAN, *Isaiah, op. cit.*, p. 255.

¹⁹¹ Le parallélisme entre *peuples* et *nations* montre que les « peuples » du v.6 sont ceux qui « peuplent » la terre du v.5 : cf. J. Alec MOTYER, *ibid.* ; John N. OSWALT, *ibid.* Voir aussi Gerard van GRONINGEN, *Messianic...*, *op. cit.*, p. 603.

Ici on perçoit un des traits qui distingue Cyrus du Serviteur : alors que le libérateur conduit les peuples non-israélites à davantage d'idolâtrie (Es 41.5-7)¹⁹², le Serviteur les mène à Dieu¹⁹³ ;

- **6d-7** : le Serviteur sera la « lumière des nations » (אֹרֶךְ נֹרִים), la lumière de la vérité¹⁹⁴. Il ouvrira leurs « yeux aveugles » (7a)¹⁹⁵ et sortira les peuples non-israélites des ténèbres qui les rendent captifs et prisonniers (7b,c)¹⁹⁶.

A ceci, il faut ajouter les fonctions mises en évidence aux v.1-5 dont bénéficieront les Païens :

- Le serviteur enseignera (proclamation) le jugement (מִשְׁפָּט) aux non-Israélites (v.1) selon la vérité (v.3) : ce que Dieu a décidé, cela le Serviteur le fera savoir, l'expliquera au peuple de Dieu¹⁹⁷ ;

- Le Serviteur imposera loyalement l'équité ; il enseignera aux peuples non-israélites sa Loi qu'attendaient les îles (v.4, cf. 51.5) ;

- De plus, le Serviteur sera le médiateur de la grâce de Dieu pour tous : alors que la loi exigeait la condamnation du pécheur désobéissant (Israël et les peuples non-israélites), lui ne le fera pas. « Il ne brisera pas le roseau qui ploie, il n'éteindra pas la mèche qui vacille » (v.3). Il ne cédera pas aux pressions (v.4), tel le font assez souvent les humains, il sera obéissant jusqu'à la fin au point de donner même sa vie à cause des pécheurs, afin de ne pas éteindre la mèche qui fume encore. Il n'y a qu'un mot, résume Henri Blocher, pour décrire ceci : *la grâce*¹⁹⁸.

¹⁹² Devant l'action terrifiante du libérateur, les non-Israélites rechercheront encore plus de secours dans leurs idoles.

¹⁹³ C'est J. Alec MOTYER (*The Prophecy of Isaiah...*, *op. cit.*, p. 322) qui met en lumière ce fait.

¹⁹⁴ Le concept de l'alliance, comprend dit J. Alec MOTYER (*ibid.*, p. 322), « la lumière de la vérité ». Dans ce sens, Jan RIDDERBOS (*Isaiah, op. cit.*, p. 379) dit qu'il s'agit ici d'illumination spirituelle qui se produit par le moyen de la justice et de l'enseignement (de la Torah) comme en Es 51.4 (אֹרֶךְ עַמִּים).

¹⁹⁵ A la suite d'Henri BLOCHER (*Songs of the Servant, op. cit.*, p. 22 : « ...to open the eyes that are blind »), en traduisant littéralement avec Darby l'adjectif עָרַר dans עֵינַיִם עָרְרוּהָ. NBS : « yeux des aveugles ».

¹⁹⁶ J. Alec MOTYER (*The Prophecy of Isaiah...*, *op. cit.*, p. 322) pense que les peuples non-israélites sont captifs « des restrictions imposées par d'autres » (ce qui pourrait rimer un peu avec la théologie de la libération. Cf. quand même 49.24-26). Il paraît plus juste de dire à la suite de Young, avec John N. OSWALT (*The Book of Isaiah : Chapters 40-66, op. cit.*, p. 118) que les peuples non-israélites sont liés par leur propre idolâtrie. Il s'agit de l'aveuglement et de l'esclavage du péché dans lequel le monde entier gît de son propre choix (Rm 1.18-32). C'est ce dernier sens qui nous semble s'imposer : cf. la « la délivrance » des « captifs » et de la liberté des opprimés » dont parle Jésus en Lc 4.18-21, citation d'Es 61 sur laquelle nous reviendrons plus loin. Dans ce sens aussi, Jan RIDDERBOS (*Isaiah, op. cit.*, p. 380) mais, moins clair qu'OSWALT.

¹⁹⁷ Parmi les nombreux mots du chant sémantique de מִשְׁפָּט (jugement, sentence, droit, ordonnance, coutume, statut), Henri BLOCHER (*Songs of the Servant, op. cit.*, p. 27s.) montre que conformément à l'étymologie, l'accent tombe non sur l'obligation de l'homme, mais sur la décision et le jugement de Dieu. La manière avec laquelle le Serviteur enseigne (sans crier, v.2 ; « selon la vérité », v.3) et délivre son peuple le distingue du triomphe militaire de Cyrus. A la différence de Cyrus, souligne Henri BLOCHER (p. 29), « le Serviteur a une passion pour la vérité. Ce qui est juste par définition divine, ce qui est "selon la vérité", doit être établi sur la terre dans les cœurs et les relations entre les hommes ».

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 32.

C'est ici une nouveauté radicale, jamais entendue auparavant (cf. v.9)¹⁹⁹. Dans les versets 10-17 qui suivent, la terre entière²⁰⁰ est appelée à une louange joyeuse en réponse à l'heureuse action salvatrice et universelle du Serviteur (cf. 1-4, 5-9) pour le monde, en particulier pour les non-Israélites²⁰¹.

Ces traits, caractéristiques des « temps messianiques » ou « temps de la fin », sont associés aux événements devant se produire à la fin des temps.

3- Esaïe 49.6s.,20-26

Dans ce passage, le Serviteur semble apparaître comme le salut et la lumière pour les non-Israélites.

a- Le salut du Seigneur porté aux non-Israélites

Le Serviteur²⁰² du Seigneur est chargé de « relever les tribus de Jacob et ramener les restes d'Israël » (v.6)²⁰³. Il a une autre tâche particulière puisque le Seigneur a fait de lui la

¹⁹⁹ Comme nous l'avons montré (cf. p. 79), c'est là une marque de l'eschatologie vétérotestamentaire. John N. OSWALT (*The Book of Isaiah : Chapters 40-66, op. cit.*, p. 123) met bien en valeur ce point.

²⁰⁰ En plus de la mention des extrémités de la terre (v.10) qui montre que l'invitation est adressée à toute la terre, on peut noter avec John N. OSWALT (*ibid.*, p. 124) que les peuples mentionnés sont des peuples non-israélites : Qédar, 2^e fils d'Ismaël (Gn 25.13), représente les habitants de la région du désert arabe. Séla (le roc) serait probablement un nom commun (rochers, 16.1) se référant à la cité édomite exhumée en 1934 et identifiée à Pétra (sud-est de la mer Morte) : voir par exemple le supplément archéologique (référence 4407) dans *La Bible Thompson* avec chaîne de références, Version Louis Segond révisée, dite à la Colombe, sous dir. Frank Charles Thompson, Miami, Floride, Vida, 1991².

²⁰¹ Plusieurs commentateurs comprennent ces versets comme étant la joie et la louange universelles pour ce que le Seigneur fera *pour Israël*. Ils arguent que les « aveugles » du v.16 sont les Israélites aveugles du v.18 et conçoivent les « montagnes » et « le chemin qu'ils ne connaissent pas » des versets 15s. comme étant parallèles à l'annonce du nouvel exode de 41.17-20. Avec J. Alec MOTYER, il nous semble préférable d'envisager le passage comme ci-dessus dans le texte principal. En effet, les mêmes grands thèmes se retrouvent : « terre » (42.4,10), « îles » (v.4,10,12), « habitants de la terre » (v.10, cf. v.5), la même controverse contre les « faux dieux » continue : le refus du Seigneur de partager avec les idoles l'honneur qui lui est dû (v.8) répond bien avec l'invitation au monde à lui rendre gloire (v.12), la haine du Seigneur pour les idoles se retrouve également à la conclusion du v.17. En outre, MOTYER trouve le lien de 42.10ss à 41.17ss superficiel. Pour la démonstration et la position que nous avons mentionnée, cf. J. Alec MOTYER, *The Prophecy of Isaiah...*, *op. cit.*, p. 323 ; John N. OSWALT, *The Book of Isaiah : Chapters 40-66, op. cit.*, p. 123.

²⁰² Comme le montre J. Alec MOTYER (*ibid.*, p. 388), l'exégèse individuelle est la seule qui puisse ici faire justice au texte. Le Serviteur ne peut pas être Israël (= Jacob : Gn 32.29 ; 35.10) comme 49.3 pourrait le suggérer, car on voit mal comment Jacob pourrait relever Jacob ; il est distinct du Reste pour la même raison. Il ne peut s'agir du prophète Esaïe car la lumière pour le monde entier est disproportionnée à son égard et oblige à porter les regards vers quelqu'un d'autre, vers le Messie. Dans le même sens, Jan RIDDERBOS, *Isaiah, op. cit.*, p. 438. Plus clairement, John N. OSWALT (*ibid.*, p. 310) montre que le Serviteur « doit être identifié au Messie ».

²⁰³ Le sens premier du verset est qu'Israël reviendra en Palestine. Mais le retour et la restauration dont il est question ont fondamentalement un sens spirituel. L'œil télescopique du prophète, dit Jan RIDDERBOS (*ibid.*, p. 437), a ici discerné que le ministère du Serviteur qui consiste à ramener le peuple de l'exil coïncide avec

« lumière des nations », pour faire parvenir son salut « jusqu'aux extrémités de la terre » (cf. v.1). Ce passage, comme de nombreux autres, est missionnaire : Esaïe introduit de nouveau une base pour la théologie de la mission, présente en divers endroits de son livre (49.20s. ; 52.10 ; 54...) ²⁰⁴.

Quelle est la nature de ce salut ? Comment se manifestera-t-il et comment parviendra-t-il aux peuples non-israélites ? Ces questions qui touchent notre thème méritent un examen.

b- La nature du salut apporté

D'après la traduction « Pour que mon salut parvienne jusqu'aux extrémités de la terre » (NBS, NIV similaire), le Serviteur est chargé de porter le salut du Seigneur « jusqu'aux extrémités de la terre ».

J. Alec Motyer résiste, à bon droit, contre cette traduction car dit-il, le texte hébreu implique, d'après le parallélisme « pour que tu sois mon serviteur » du début du verset (6a), de traduire « pour que tu sois mon salut jusqu'aux extrémités de la terre » ²⁰⁵.

La pensée du verset, montre Motyer, n'est donc pas que le Serviteur est l'agent dans la communication du salut, mais « il est en sa propre personne le salut dont le monde a besoin et, de la même manière, la *lumière* ²⁰⁶ du monde » ²⁰⁷.

l'œuvre rédemptrice de l'âge messianique, bien que les deux soient, pour ce qui est de l'accomplissement, réellement séparés par des siècles. Avec un autre RIDDERBOS (Herman N. RIDDERBOS, *Matthew*, Bible Student's Commentary, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1987, p. 204) nous avons déjà parlé de cette tendance de la prophétie à condenser et à superposer des événements dont l'accomplissement est séparé dans le temps. Nous suivons le découpage (6b,c...) du texte de la NBS.

²⁰⁴ Henri BLOCHER, *Songs of the Servant*, *op. cit.*, p. 42s. Cf. aussi Dirk H. ODENDAAL, *The Eschatological...*, *op. cit.*, p. 185.

²⁰⁵ J. Alec MOTYER, *The Prophecy of Isaiah...*, *op. cit.*, p. 388. Littéralement, לְהִיּוֹת יְשׁוּעָתִי עַד־קְצֵה הָאָרֶץ se rendrait en effet par « pour être mon salut jusqu'aux extrémités de la terre » (ou « pour que tu sois mon salut... », le sujet du début du verset étant sous-entendu). Voir aussi John N. OSWALT, *The Book of Isaiah : Chapters 40-66*, *op. cit.*, p. 294.

²⁰⁶ Le Serviteur avait déjà été présenté comme la lumière pour les peuples non-israélites en 42.6. J. Alec MOTYER (*ibid.*, p. 389, n.1) note qu'Esaïe utilise le mot *lumière* pour marquer le chemin révélé (2.5 ; 42.6 ; 51.4 ; 60.1, 3), l'espérance (5.30 ; 42.16 ; 45.7 ; 58.8, 10 ; 59.9), la lumière (10.17 ; 60.19s.) et même, le jour (30.26) du Seigneur. L'usage de la *lumière* pour l'intégrité morale (5.20) et l'espérance messianique (9.2 ; 42.6 ; 60.1, 3) sont à souligner. Geoffrey W. GROGAN (*Isaiah*, *op. cit.*, p. 285) relève à juste titre qu'Israël a la lumière et a besoin de restauration, alors que les peuples non-israélites ont besoin de lumière et de restauration.

²⁰⁷ J. Alec MOTYER, *ibid.*, p. 388s. MOTYER fait remarquer l'abondance du vocabulaire relatif au salut chez Esaïe, plus que chez aucun autre prophète : le nom יְשׁוּעָה ne se rencontre que deux fois ailleurs parmi les prophètes (Jon 2.10 et Ha 3.18) alors qu'il apparaît 19 fois chez le fils d'Amots. Le nom apparenté יִשׁוּעַ apparaît 5 fois chez Esaïe mais ne se rencontre qu'en Mi 7.7, Ha 3.13 et 18. Le verbe יִשַׁע apparaît 29 fois sous la plume d'Esaïe, mais seulement dans 18 cas importants chez Jérémie. Nous avons vérifié ces chiffres avec BibleWorks et trouvons le compte.

c- Quand et comment le Serviteur (ou le salut)²⁰⁸ se manifestera-t-il aux non-Israélites ?

Le v.7 répond à la préoccupation de notre sous-titre. Si le Serviteur est « méprisé » par les non-israélites et « en abomination » populaire pour eux (7b)²⁰⁹, le Seigneur annonce (élément 1) que ceux-ci changeront d'attitude à l'égard de ce Serviteur dont le Seigneur est le rédempteur (לְאֵלֵינוּ)²¹⁰. Leurs rois « le verront et se lèveront » et « se prosterneront » devant le Serviteur du Seigneur en signe de reconnaissance de sa dignité et se soumettront à lui.

Esaïe, dit Motyer, n'explique pas le pourquoi de la haine auparavant des peuples non-israélites pour le Serviteur ; il n'indique pas non plus ce qui sera à l'origine du soudain changement d'attitude à son endroit ; toujours est-il que le « Serviteur méprisé deviendra le Serviteur reconnu »²¹¹, parce que – c'est la seule raison donnée – le Seigneur fidèle soutiendra son Serviteur qu'il a choisi (7d)²¹². Cela, le Serviteur l'explique lui-même au chapitre suivant (50.5-7).

Comment le Serviteur (ou le salut) se manifestera-t-il ? La suite du texte (20-26) nous en apporte des précisions : le salut se manifestera par la surprise, l'afflux d'une « multitude d'enfants inattendus »²¹³ à Sion.

- Alors que Sion se lamente et souffre du « syndrome d'abandon »²¹⁴ causé par le terrible siège de 597 et 587 av. J.-C. qui a privé Jérusalem de ses habitants (v.21), Dieu lui rappelle qu'elle (Sion) n'est pas oubliée de lui car il l'a gravée sur ses mains (15s.)²¹⁵.

²⁰⁸ Nous avons établi ci-dessus que la personne du Serviteur est le salut.

²⁰⁹ Le mot נִבְזָה, indéfini et au singulier, est ici un terme générique pour désigner les peuples non-israélites : cf. MOTYER (*The Prophecy of Isaiah...*, *op. cit.*, p. 390) qui fait en outre remarquer que l'ombre du rejet du Serviteur se dessine derrière les mots « méprisé », « en abomination » et annonce les autres chants (50.4-9 et 52.13-53.12 notamment). Cf. aussi Geoffrey W. GROGAN, *Isaiah*, *op. cit.*, p. 285.

²¹⁰ לְאֵלֵינוּ : il faut comprendre Israël ici comme se référant au Serviteur (MOTYER, *ibid.*, p. 389). לְאֵלֵינוּ apparaît 24 fois chez Esaïe (première occurrence en 35.9). Le participe לְאֵלֵינוּ est, dit MOTYER (p. 275), un terme technique pour désigner celui qui avait le droit de rachat en faveur d'une personne qui s'était vendue au service d'un homme plus riche (Lv 25.47-49, Rt 4.1-10) ou celui qui paie la dette pour délivrer l'esclave ou le prisonnier endetté. L'AT souligne qu'Israël appartient au Seigneur, ayant été racheté de l'esclavage de l'Egypte. Pareillement, esclaves du péché, de la mort, de Satan, nous avons été rachetés et libérés, « gratuitement justifiés par sa grâce, par le moyen de la rédemption qui est en Jésus-Christ » (Rm 3.24).

²¹¹ MOTYER, *ibid.*, p. 390.

²¹² John N. OSWALT, *The Book of Isaiah : Chapters 40-66*, *op. cit.*, p. 295. Cf. Jan RIDDERBOS, *Isaiah*, *op. cit.*, p. 439.

²¹³ Henri BLOCHER, « Glorious Zion, our Mother : Readings in Isaiah », *European Journal of Theology*, 11/1, 2002, p. 7, 1^{re} col.

²¹⁴ La formule est d'Henri BLOCHER, *ibid.*, p. 6, 2^e col.

²¹⁵ George Smith Adam (cité Henri BLOCHER, *ibid.*) commente que Dieu a fait ici sur lui ce qu'il a interdit par la loi en Lv 19.28. Le langage est métaphorique (cf. aussi Es 50.1 ; Jr 3.14,22 qui viole la loi de Dt 24) pour révéler le jaillissement débordant de la grâce, au-delà de la loi.

- Le Seigneur invite alors Sion à regarder tout autour d'elle car ses enfants accourent (v.17), venant de tous les coins du monde, en si grand nombre que l'espace deviendra étroit (v.20a) ; il sera nécessaire de faire de la place pour installer ceux-là (v.20b).

d- D'où viennent les nombreux enfants de Sion ?

La surprise de Sion sera justifiée car, elle ne les a pas enfantées : elle était seule, stérile, répudiée et exilée (v.21). L'explication est que c'est le Seigneur des Armées qui est la cause de toutes ces choses. En effet, si l'espace est trop petit, c'est que ceux qui reviennent sont plus nombreux que ceux qui étaient partis à l'exil. Qui sont ces nombreux enfants ? Plusieurs explications sont possibles :

- On pourrait d'abord penser que les Israélites ont pris à la lettre l'exhortation du prophète Jérémie et ont abondamment multiplié pendant le long exil babylonien (cf. Jr 29.5-10, surtout v.6) ; ce qui expliquerait la grande foule. Un tel afflux aurait pu être possible en 539 mais, comme le signale Motyer, « seul un maigre nombre a répondu à l'édit de libération de Cyrus », plusieurs préférant le confort trouvé à Babylone²¹⁶. Les nombreux enfants qui affluent ne peuvent donc pas seulement être le reste des Israélites selon la chair revenant de l'exil (cf. 48.20s.)²¹⁷. Il convient donc d'envisager Esaïe 49.20ss dans une autre perspective.

- Le propos du chapitre 49 vise des réalités spirituelles des peuples (Israélites et Païens) venant au Seigneur grâce à son « œuvre de salut et de rédemption » (v.26, cf. 50.2)²¹⁸. La « multitude d'enfants inattendus »²¹⁹ qui affluent sont non des enfants charnels, mais spirituels que la Sion spirituelle restaurée, « Sion Glorieuse, notre Mère »²²⁰, reçoit par grâce²²¹. Parmi ces enfants que le Serviteur sauve (v.6) et ramène à Sion, se trouvent aussi, soutient Henri Blocher, des Païens venant des peuples non-israélites, greffés à la racine d'Isaï (11.10)²²². Sion qui a reçu autorité sur les peuples païens (v.23) est ici « surprise par grâce ».

Ainsi, si les non-Israélites sont dans un premier temps désintéressés par la personne du Serviteur (v.7) et par la grâce qu'il voudrait leur apporter (v.6), il y aura un temps – « en ce

²¹⁶ MOTYER, *The Prophecy of Isaiah...*, *op. cit.*, p. 394. Voir aussi Jan RIDDERBOS, *Isaiah*, *op. cit.*, p. 437.

²¹⁷ Selon Es 10.21s. en effet, un reste devait revenir (שְׁבוּרָה וְשִׁבְרָה), « un d'une ville, deux d'un clan » (Jr 3.14).

²¹⁸ MOTYER, *The Prophecy of Isaiah...*, *op. cit.*, p. 394.

²¹⁹ Nous trouvons belle la formule « *a multitude of unexpected children* » d'Henri BLOCHER, « Glorious Zion... », *op. cit.*, p. 7, 1^{re} col.

²²⁰ Voir notre traitement du Ps 87.5-7, p. 100s.

²²¹ John N. OSWALT, *The Book of Isaiah : Chapters 40-66*, *op. cit.*, p. 309.

²²² Cf. Henri BLOCHER, « Glorious Zion... », *op. cit.*, p. 7, 1^{re} col. Esaïe 11.10 (repris en Rm 15.12) avait prophétisé en ces termes : « En ce jour, la Racine d'Isaï qui se dressera comme une bannière pour les peuples sera recherchée par les nations, et son emplacement sera glorieux ».

jour-là » – où leurs esprits changeront d’attitude. Les mêmes rebelles d’alors deviendront bienveillants et réceptifs au message de la grâce et se tourneront vers le Serviteur du Seigneur (v.20ss).

Ces actes merveilleux et surprenants du Seigneur feront voler en éclat tout « syndrome d’abandon » que Sion pourrait ressentir. Et ainsi, Sion saura que le Seigneur est son Sauveur, son rédempteur, « l’indomptable de Jacob » (v.26). Assurément, ceux qui mettent dans le Seigneur leur espérance « ne seront pas honteux » (v.23), car au temps de la faveur, le Seigneur les secourt (v.8)²²³.

e- Esaïe 49 et les temps de la fin

Comme pour Esaïe 42, les descriptions sont à coup sûr eschatologiques, pour les temps messianiques. Ces événements fabuleux sont liés à la fin du monde comme appartenant aux événements préalables et associés.

4- Esaïe 52.13–53.12 : Le Serviteur, prophète, roi, sacrificateur et sacrifice pour les « Nombreux »

a- Le quatrième chant ou « l’Evangile de l’AT »

Si une prophétie « mérite d’être appelée ‘Evangile’, ‘Bonne nouvelle’, c’est bien le quatrième chant du Serviteur »²²⁴. On l’aurait dite écrite au pied même de la croix de Golgotha. Franz Delitzsch rapporte à ce sujet les dires d’Abravanel selon lequel, le quatrième poème est interprété par les théologiens chrétiens comme se référant à cet homme, Fils de Dieu et devenu homme, conçu d’une Vierge, crucifié à Jérusalem vers la fin du second temple²²⁵.

²²³ Le secours assuré de Dieu (au temps convenable à ses yeux) pour ceux qui s’attendent à lui est une promesse que l’on retrouve en divers endroits de l’Ecriture : Ps 40.2 ; 130.6 ; Es 25.9 ; Lm 3.25s. ; Lc 2.25 ; Ac 1.4 ; Ga 6.9 ; etc.

²²⁴ Henri BLOCHER, *Songs of the Servant*, *op. cit.*, p. 57. Cf. aussi Gerard van GRONINGEN, *Messianic Revelation...*, *op. cit.*, p. 620ss.

²²⁵ Franz DELITZSCH, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, vol. II, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1965, p. 303.

Les croyants sentent leur cœur vibrer et étrangement brûler à la lecture du quatrième poème²²⁶ du Serviteur et y reconnaissent, dit Henri Blocher, « une image incroyablement exacte de leur Maître »²²⁷.

Et c'est vrai que dans les quatre triplets de versets du poème, se déploient avec une énergie incomparable les images des souffrances mystérieuses et de la future grâce du Serviteur pour les « Nombreux ».

Cependant, peut-on voir en ces chapitres une proclamation de la Bonne Nouvelle pour les non-Israélites ? Dans ce sens, qui sont « les Nombreux » (רַבִּים) de 53.12 ? A-t-on en Esaïe 52s. un lien avec la fin du monde ?

²²⁶ La structure de ce poème est dominée par les thèmes du succès suprême et la victoire totale du Serviteur. Ces thèmes, répétés au début et à la fin du poème, lui donnent une structure inclusive pour les cinq triplets du chant : le premier triplet fait office de prologue résumant les thèmes principaux de la prophétie. Les quatre autres triplets présentent une symétrie remarquable dans l'organisation : le 2^e et 4^e relatent les faits alors que les 3^e et 5^e les expliquent : c'est E. J. Young, rapporté par Henri BLOCHER (*Songs...*, *op. cit.*, p. 61), qui le met bien en valeur.

²²⁷ Henri BLOCHER (*ibid.*, p. 58) relève les ressemblances bouleversantes entre le Serviteur d'Es 52-53 et le Seigneur Jésus :

- Le Serviteur s'élèvera comme un rejeton, comme une racine qui sort d'une terre assoiffée (Es 53.2) ; Jésus est né dans l'obscurité et la pauvreté (Lc 2.7) ;
 - Le Serviteur « n'avait ni apparence, ni éclat pour que nous le regardions, et son aspect n'avait rien pour nous attirer » (53.2) ; Jésus n'a pas utilisé les moyens humains pour attirer les gens à lui (Lc 9.23, cf. Jn 6.66s.) ;
 - Pas écouté, le Serviteur a été « méprisé et abandonné des hommes » (Es 53.3) ; Jésus a constamment rencontré l'incrédulité et le rejet (Lc 4.23-30) ;
 - Le Serviteur était un « homme de douleur et habitué à la souffrance » (Es 53.3) ; Jésus, plus qu'aucun homme a connu les profondeurs de la souffrance (Lc 22.39-46, cf. Mt 26.38) ;
 - Le Serviteur n'a pas commis de violence, il n'y a pas eu de tromperie dans sa bouche (Es 53.9) ; Personne ne pouvait convaincre Jésus de péché (Jn 8.46) ;
 - Comme le Serviteur « pris par la violence et le jugement » (53.8), Jésus fut victime d'une erreur judiciaire (Lc 23.4,13-25) ;
 - De même que le Serviteur n'a pas ouvert la bouche (53.7), Jésus s'est rendu lui-même, sans se plaindre, pour une punition injuste (Lc 23.25s) ;
 - Le Serviteur a été transpercé, mis à mort, « exclu de la terre des vivants » (53.5,7s.) ; toutes ces choses sont arrivées à Jésus (Jn 19.34) ;
 - Alors que dans sa mort, le Serviteur fut compté parmi les transgresseurs (53.12), Jésus fut crucifié (sentence pour les criminels) au milieu de deux malfaiteurs (Lc 23.32s.) ;
 - Le Serviteur « le juste, apportera la justice à la multitude » (53.11) ; Jésus, le Juste, est mort pour des injustes, afin de justifier les pécheurs par son sang (1Pi 3.18) ;
 - Le Serviteur est ressuscité pour « prolonger ses jours » (53.10) ; Qui, dit Henri BLOCHER, sinon que le Seigneur Jésus est ressuscité des morts, ne mourra plus jamais et a été « souverainement élevé » (Ph 2.9) ? Henri Blocher fait remarquer que les verbes en Es 52.13 (« Mon serviteur prospérera ; il s'élèvera, il montera, il sera très haut placé ») évoquent la résurrection, l'ascension et la glorification ;
- Le Serviteur ressuscité sera vainqueur de ses ennemis, portant de cette façon le plan de Dieu à son accomplissement (53.15 ; 53.12. Cf. Ps 110) ; Jésus, dont la dernière parole en croix est « tout est accompli » (Jn 19.30), a été ressuscité, exalté, souverainement glorifié, si bien que « dans les cieux, sur la terre et sous la terre », tout genou fléchira à son nom (Ph 2.10).

c- « Les Nombreux » (רַבִּים) de 53.12 : Israélites et non-Israélites ?

Le quatrième chant dit explicitement que le Serviteur est venu pour souffrir et donner sa vie pour les « nombreux » (53.4,12). Il nous faut commencer par préciser la nature de cette multitude mentionnée. Qui sont ces « nombreux » pour lesquels le Serviteur souffrira ? Henri Blocher conclut qu'il s'agit des pécheurs assaillis par la peine et le chagrin, chargés de transgressions et d'iniquités, de maladies ; ceux-là même qui ont rejeté et méprisé le Serviteur. Et c'est par ce méprisé que ces pécheurs trouveront paix, pardon et guérison (53.11s.).

Conformément au second chant qui décrit le Serviteur comme étant « la tête du vrai Israël » et la lumière pour les non-Israélites, la multitude inclut plusieurs peuples non-israélites et Israël²²⁸. Dans ce sens, la progéniture issue du travail du Serviteur en 53.10 est mieux comprise si elle concerne les enfants spirituels, les disciples du Maître prophétique. Parce que la loi sacrificielle ne prévoyait aucune expiation possible pour celui qui pêche délibérément et refuse d'écouter le prêtre (Nb 15.30), les disciples devront avoir une « relation personnelle d'amour, de confiance et d'obéissance » aussi bien subjective qu'objective avec le Serviteur²²⁹.

On comprend pourquoi l'exégèse chrétienne a vu dans le Serviteur du Seigneur un personnage individuel, le nouveau Moïse annoncée en Deutéronome 18.15ss : Jésus, le Messie du NT que le prophète Esaïe a clairement entrevu²³⁰.

« Qui a cru à notre message (שִׂמְחָתֵנוּ, 53.1a) ? », s'étonne le prophète²³¹. L'annonce au sujet de l'œuvre du Serviteur est clairement formulée dans les versets suivants ; on la discerne notamment à travers la figure sacerdotale du Serviteur.

²²⁸ *Ibid.*, p. 75. Henri BLOCHER fait judicieusement remarquer que si les membres de la Communauté de Qumran qui s'appelaient « les Nombreux » se considéraient comme le vrai Israël pendant la période intertestamentaire, ils n'ont que compris la moitié de ce qu'Esaïe a voulu dire par ce titre car, ils oubliaient que « les Nombreux » devaient inclure les non-Israélites issus des nations : cf. par ex. Mt 20.28 où Jésus emploie le terme sans exclusion nationaliste. Dans ce sens, voir Jan RIDDERBOS, *Isaiah, op. cit.*, pp. 486-489.

²²⁹ Henri BLOCHER, *ibid.*, p. 75.

²³⁰ Pierre GRELOT (*Les poèmes du Serviteur, op. cit.*, pp. 67-73), qui opte pour une interprétation individuelle mais non messianique, pense que c'est Zorobabel qui est ici visé. Certains identifient le Serviteur à Jérémie en raison des affinités entre Jr 11.19 et Es 53.7. Mais, pour Henri BLOCHER (*Songs of the Servant, op. cit.*), Esaïe « a clairement discerné que le Serviteur et le Roi Messianique seraient la même personne » (p. 27) ; plus loin, Henri BLOCHER précise (nous citons tel quel sans traduire) : « We believe not only that Jesus is the Servant... but also that the Servant is Jesus, and him crucified (that is to say that Isaiah, from his own vantage point in history, looked forward to the coming of Jesus and actually *spoke about him*) » (p. 59, italiques de l'auteur).

²³¹ La NBS traduit « Qui a cru ce qui nous était annoncé ? », ce qui ne nous semble pas heureux. Nous suivons l'interprétation d'Henri BLOCHER (*Songs...*, *op. cit.*, p. 62s.), pour qui il est question en 53.1a du message du prophète (cf. aussi LXX : « ce qu'on a entendu de nous »), interprétation confirmée par Jn 12.38 et Rm 10.16.

b- Le Serviteur, sacrificateur et sacrifice pour les nombreux

Parmi les trois figures christiques (prophétique, royale et sacrificielle)²³², la figure sacerdotale du Serviteur est celle qui nous intéresse le plus. En effet, plus que Moïse, amené autrefois à porter les conséquences du péché des autres, le Serviteur, lui, « se chargera des fautes » de la multitude (53.11) et sera puni (« frappé à mort ») à la place des « nombreux » (Es 53.8)²³³.

Ici, Esaïe met en lumière le principe de substitution du Serviteur pour la multitude (53.10) qu'il tire, selon Henri Blocher, du système sacrificiel de l'offrande pour le péché du Lévitique²³⁴. En effet, le troisième livre du Pentateuque stipule que le pécheur, sous la juste colère du Dieu Saint, devra s'approcher du Seigneur et devra sacrifier une victime sans défaut à sa place²³⁵. Le Serviteur s'est donné lui-même comme victime pour le péché. Il n'a offert aucune autre vie sinon la sienne comme sacrifice pour le péché. Parce qu'il a offert le sacrifice, montre Henri Blocher, il est prêtre ; parce qu'il s'est offert lui-même, il est le sacrifice²³⁶. Esaïe a ainsi perçu que les nombreux sacrifices pour le péché étaient une préfiguration d'une expiation parfaite et finale dans laquelle le substitut ne serait pas seulement un symbole comme dans le sacrifice animal. Il fut révélé au fils d'Amots que « le Prophète promis ne souffrirait pas seulement, comme la plupart des prophètes, mais que l'acte décisif de son ministère serait de s'offrir lui-même en tant que grande et ultime victime sacrificielle »²³⁷.

²³² Cf. Henri BLOCHER, *La doctrine du Christ*, Collection « Didaskalia », Vaux-sur-Seine, Édifac, 2002, pp. 232-271.

²³³ Es 53.8 présente quelques problèmes textuels mineurs. Le dernier a une influence sur le sens de la fin du verset : à la place de la leçon massorétique לַמָּוֶת (apparaît 50 fois dans l'AT : KOEHLER et BAUMGARTNER, p. 532, références *infra*, p. 129, n. Erreur : source de la référence non trouvée. Avec BibleWorks : 57 fois), LXX propose de lire לַמָּוֶת (εἰς θάνατον, pour la mort). A la suite de LXX, plusieurs proposent de restaurer le ם final pour lire « il a été frappé à mort pour les transgressions de mon peuple ». Malgré la renommée de LXX pour ses leçons facilitantes, ce qui rend du coup suspectes ses propositions (cf. John N. OSWALT, *The Book of Isaiah : Chapters 40-66*, *op. cit.*, p. 390 ; Pierre GRELOT, *Les poèmes du Serviteur...*, *op. cit.*, p. 61 ; voir aussi Thomas RÔMER et Jean-Daniel MACCHI, *Guide de la Bible hébraïque. La critique textuelle dans la Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 33), l'oubli accidentel de la dernière lettre nous semble recevable. A la suite d'Henri BLOCHER (*Songs...*, *op. cit.*, p. 60), J. S. van der PLOEG (*Les chants du Serviteur...*, *op. cit.*, p. 56) et de nombreux modernes, nous suivons la proposition de LXX qui nous paraît rendre clairement l'idée (qui transparait dans tous les cas avec les autres variantes : WATTS, *Isaiah 34-66*, *op. cit.*, p. 231) et le contexte du 4^e chant.

²³⁴ Henri BLOCHER, *Songs...*, *op. cit.*, p. 72. Moïse crut qu'il pouvait se substituer et faire expiation en demandant au Seigneur de le détruire à la place du peuple (Ex 32.31s.). La réponse du Seigneur « celui que j'effacerai de mon livre, c'est celui qui a péché contre moi » (v.33) montre, dit Henri Blocher, que Dieu signifiait à Moïse que ce n'est ni sa mission, ni le moment. Esaïe a cependant discerné que « ce qui était impossible pour Moïse et les prophètes devait être la mission propre du Serviteur ».

²³⁵ Cf. Lv 4 et 5. L'ordonnance de la substitution est bien décrite en Lv 4.1-12 par exemple.

²³⁶ Henri BLOCHER, *Songs...*, *op. cit.*, p. 73. Voir aussi Jan RIDDERBOS, *Isaiah*, *op. cit.*, p. 475s.

²³⁷ Henri BLOCHER, *ibid.*, p. 73.

C'est pourquoi Esaïe déclare dans le prologue : le Serviteur « purifiera par l'aspersion une multitude de nations » (52.15)²³⁸. Ce verset soulève quelques problèmes qu'il convient d'élucider :

- La racine verbale **נזח** traditionnellement rendue au Hifil (ex. 52.15 : **נזח**) par « répandre », « asperger », « arroser », « saupoudrer »²³⁹ apparaît en plusieurs endroits de l'AT et indique le geste liturgique du prêtre dans le rituel du sacrifice et de la purification (Lv 4.6 ; 8.11 ; 14.7). Malgré la réticence des modernes qui préfèrent se ranger du côté de LXX²⁴⁰, le cinquième triplet du poème confirme le sens traditionnel et « définit dans une large mesure la nature sacrificielle et la valeur expiatoire des souffrances du Serviteur »²⁴¹. Les versets 52.14s. anticipent ainsi 53.10 : la mort du Serviteur sera « un sacrifice de réparation ».
- De même que les prêtres du Lévitique répandaient le sang du sacrifice offert²⁴², ainsi, par l'aspersion du propre sang du Serviteur, plusieurs pécheurs parmi les non-Israélites (**גוים**, 52.15) recevront aussi la purification de leurs fautes et transgressions (cf. 1Pi 1.2)²⁴³.
- Les bénéfices de l'œuvre du Serviteur pour son peuple sont énormes : les pécheurs, en particulier les non-Israélites étaient coupables et condamnés sous la colère du Dieu saint qui ne peut pas supporter l'iniquité ; mais maintenant, ils ont la paix parce que le Serviteur a porté et payé leur pénalité (la mort), les délivrant du même coup de la colère de Dieu. En le

²³⁸ Pareillement, Ez 36 annonce la purification par l'aspersion d'une eau pure (v.25) pour la maison d'Israël (v.22).

²³⁹ « To sprinkle » : Cf. Ludwig KOEHLER et Walter BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. II, Leyde/New York/Köln, E. J. Brill, 1995 (éd. rév. par L. Baumgartner et J. Jacob Stamm), p. 683. Les auteurs indiquent pour le Qal, *éclabousser* (« to spatter »).

²⁴⁰ En effet, dit John D. W. WATTS (*Isaiah 34–66*, WBC 25, Waco, Texas, Word Books, 1987, p. 225), la leçon **נזח** du Texte Massorétique (TM) renvoie soit à la racine **נזח**, soit à un *hapax legomenon* d'une racine identique qui en Arabe signifie « faire tressaillir », « faire sursauter », « alarmer », « surprendre ». La traduction **θαυμάσονται** (ils seront étonnés) de LXX opte pour ce dernier choix. L'éditeur de l'apparat critique de la BHS suggère la leçon **נזח** ou **נזח**. Contre la leçon des LXX, il y a tous les autres témoins anciens pour soutenir la leçon des Massorètes. De plus, les variantes proposées sont isolées et paraissent facilitantes. A la suite de Jan RIDDERBOS (*Isaiah*, *op. cit.*, p. 484), John N. OSWALT (*The Book of Isaiah : Chapters 40-66*, *op. cit.*, p. 386), Henri BLOCHER (*Songs...*, *op. cit.*, p. 61), nous écartons ces variantes et maintenons le TM tel quel.

²⁴¹ Henri BLOCHER, *ibid.*, p. 61.

²⁴² Selon Henri BLOCHER (« Le sacrifice de Jésus-Christ : la situation théologique présente », *Hokhma*, 71, 1999, p. 30, n.64), il faudrait voir, dans les sacrifices expiatoires de l'AT, « non pas la victime seulement, mais le couple du prêtre et de la victime comme "portant le péché" ensemble » (Ex 28,28 ; Lv 10.17). Le fait que le prêtre mange de la viande du sacrifice pour le péché pourrait montrer cette solidarité avec la victime offerte. L'offrande du sacrifice correspond donc à une mort du sacrifice et du prêtre ; mais ce dernier ressuscitera. En effet, la résurrection est déjà annoncée dans l'AT car, soutient Henri BLOCHER (contrairement à Moltmann pour qui la victime sacrificielle ne ressuscite pas), « le retour du grand prêtre après l'achèvement de son service dans le lieu Très-saint – retour que les Israélites attendaient intensément, les yeux fixés sur la porte – pourrait constituer une figure de la résurrection », pensée suggérée par certains en Hé 9.28 pour la parousie, dont la résurrection est l'anticipation. Les mesures prises par Dieu pour sauvegarder la vie du sacrificateur (« ainsi il ne mourra pas », Ex 28.35) montrent alors la dangerosité du service du sacrificateur qui courrait un véritable danger de mort.

²⁴³ Henri BLOCHER, *Songs...*, *op. cit.*, p. 62.

connaissant dit Henri Blocher, les pécheurs sont innocentés et acceptés au tribunal de Dieu. Ici encore, on s'aperçoit combien le Nouveau Moïse surpasse l'ancien. Si l'ancien exode annonçait l'Ancienne Alliance donnée par Moïse, le nouvel exode annonce la nouvelle alliance qui sera scellée par le sang du Serviteur, qui, à la différence du sang des boucs, des taureaux et des veaux (Hé 9.12s.), est capable d'ôter définitivement tout péché (cf. Hé 10.4). Les bénéfices procurés par le Serviteur (« prophète, roi, prêtre, sacrifice, sauveur, médiateur d'une nouvelle alliance, agent de la nouvelle création »)²⁴⁴ pour « les Nombreux » sont vraiment énormes !

Comme le prêtre donc, le Serviteur sera solidaire de la victime expiatoire. De même que « le retour du grand prêtre après l'achèvement de son service » était une figure de la résurrection de la victime expiatoire²⁴⁵, la résurrection du Serviteur se trouve annoncée, non pas directement dans le texte²⁴⁶, mais en filigrane : « Si tu as fait de lui un sacrifice de réparation, il verra une descendance, *il prolongera ses jours*, et la volonté du Seigneur se réalisera par lui » (Es 53.10).

d- Le Serviteur et la fin du monde

La vision des « nombreux », composés de personnes d'origine juive et non-juive, annonce la nouvelle alliance qui sera scellée par le sang du Serviteur. Cette réalité est caractéristique des temps de la fin, mais non de la fin elle-même.

5- Tableau synthétique

Textes bibliques	1- Annonce	2- מִלְכִּישֶׁדֶק/ἑθνη	3- Lien avec la fin du monde	Remarques ²⁴⁷
------------------	------------	------------------------	------------------------------	--------------------------

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 74. Voir aussi Franz DELITZSCH, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, vol. II, *op. cit.*, p. 338ss. Jan RIDDERBOS, *Isaiah*, *op. cit.*, pp. 485-489.

Le cumul des trois offices pour le Serviteur est frappant surtout lorsqu'on se rend compte que de tous les personnages de l'AT, contrairement aux usages du paganisme ambiant, Melkisédec (Gn 14.18-20) est le seul qui ait réuni les deux offices prophétique et sacerdotal « avec l'approbation divine ». Cette singularité, dit Henri BLOCHER (*La doctrine du Christ*, *op. cit.*, p. 246), vaut à Melkisédec « de donner son nom à l'ordre du sacerdoce messianique ». Voir aussi Henri Arthur BLOCHER, « A study of Melchizedek's significance », A Dissertation Presented to the Faculty of Gordon Divinity School As a Requirement for the Degree Bachelor of Divinity, Beverly Farms, Massachusetts, December 1, 1958, p. 55s.

²⁴⁵ Cf. Henri BLOCHER, « Le sacrifice de Jésus-Christ : la situation théologique présente », *op. cit.*, p. 30, n.64

²⁴⁶ Henri BLOCHER, *Songs...*, *op. cit.*, p. 65.

²⁴⁷ Rappelons qu'un chiffre sous cette colonne atteste l'élément de la colonne correspondante pour le(s) texte(s) examiné(s). Le **gras** attire l'attention sur le verset examiné. Le chiffre souligné indique que l'élément recherché est explicite. S'il est implicite le chiffre ne sera pas souligné.

		(non-Israélites)		
Es 42.6s.	Le Serviteur imposera la justice aux peuples non-israélites (v.1) et enseignera sa loi (v.4). Plus que cela, au lieu de la condamnation exigée par la loi pour les pécheurs désobéissants, le Serviteur accordera sa <i>grâce</i> (H. Blocher), en vue d'une « relation d'alliance avec le Seigneur » (Motyer).	Le Serviteur sera « l'alliance du peuple » (בְּרִית עַם) la « lumière des nations » (אֹר גוֹיִם, v.6).	Pour les non-Israélites, ce sera chose nouvelle, jamais entendue auparavant (v.9) que fera le Serviteur du Seigneur. Ce fait appartient aux événements associés à la fin des temps ²⁴⁸ .	<u>1 + 2</u> + 3
Es 49.6s.,20-26 ;	Il est annoncé qu'en sa propre personne, le Serviteur est « le salut dont le monde a besoin et, de la même manière, la <i>lumière</i> du monde » (Motyer). L'annonce est explicite.	Le Seigneur a fait du Serviteur la « lumière des nations » (6d) pour que son salut parvienne jusqu'aux « extrémités de la terre » (6f : cf. 52.10).	La réception du salut par les Païens est une caractéristique eschatologique de l'âge messianique et de la fin des temps.	<u>1 + 2</u> + 3 Textes forts.
Es 52.13-53.12	L'annonce n'est pas explicite, mais 'l'Evangile', la 'Bonne nouvelle' de l'AT (Henri Blocher) retentit tout au long du quatrième chant.	Le Serviteur, « la tête du vrai Israël » et la lumière pour les non-Israélites, comblera les « Nombreux » (Israélites et non-Israélites) du bénéfice de son œuvre expiatoire.	Le nouvel exode, annonce de la nouvelle alliance qui sera scellée par le sang du Serviteur, est glorieux. Cela est caractéristique des temps de la fin, mais non de la fin elle-même.	1 + <u>2</u>

Notre tableau montre qu'en dehors du troisième chant (50.4-11) que nous n'avons pas examiné, le Serviteur annonce des temps messianiques où les païens bénéficieront des nombreuses grâces divines. Dans les deux premiers poèmes, l'action du Serviteur est associée aux événements devant se produire pour la fin des temps, terme des temps messianiques.

A cause de leur fonction et de leur place bien spéciale, il était nécessaire de traiter ensemble les chants du Serviteur ; ce qui a eu le désagrément de court-circuiter le traitement chronologique que nous nous étions fixé. La gêne est minime, surtout lorsqu'on se rend compte que « le prophète a composé les poèmes séparément du reste de la seconde partie de son livre, bien qu'il ait l'intention de les y inclure »²⁴⁹.

²⁴⁸ L'œuvre nouvelle du Serviteur, jamais entendue auparavant est le trait principal même de l'eschatologie, selon Dirk H. ODENDAAL, *The Eschatological...*, *op. cit.*, p. 31.

²⁴⁹ Nous faisons nôtre l'hypothèse de travail d'Henri BLOCHER, *Songs...*, *op. cit.*, p. 20s. Comme nous l'avons annoncé plus haut, Esaïe a assuré l'inclusion des chants au reste du livre par des versets de connexion au contexte.

IV***- Esaïe 45ss

Le traitement des chants étant achevé, il nous faut maintenant reprendre le recensement des textes bibliques selon l'intention indiquée. Le prochain texte dans cette optique est Esaïe 45.

1- Un puissant appel lancé aux non-Israélites pour le salut (Es 45.14s.,20-25)

La reconnaissance de l'absolue supériorité de Dieu sur les idoles qui sera reconnue par les fabricants d'idoles a déjà été évoquée (2.1-4 ; 19.16-25 et 25.6-9). Ici encore, Esaïe répète ces vérités²⁵⁰ : « Tournez-vous vers moi et soyez sauvés », clame vigoureusement le prophète (Es 45.22), de la part de Dieu.

a- Des peuples africains sont désignés

A la vue des actes miraculeux et grandioses du Seigneur²⁵¹ pour son peuple, les peuples non-israélites (Egypte, Koush, Sabéens : v.14) s'apercevront que les idoles ne sont que des faux dieux (v.16). Jusqu'aux « confins de la terre » (v.22), ils reconnaîtront, dans une volontaire soumission, que le Seigneur, le Dieu d'Israël est le seul Dieu²⁵².

b- Le salut du monde

La majorité des commentateurs est d'avis que les versets 20-24 concernent le salut du monde²⁵³. Il y a un appel clair à se détourner des idoles et à se tourner vers Dieu qui seul

²⁵⁰ Cf. John N. OSWALT, *The Book of Isaiah : Chapters 40-66, op. cit.*, p. 212.

²⁵¹ A ce sujet, Muilenburg remarque judicieusement que ce n'est pas l'unité de la communauté humaine qui conduit à reconnaître qu'il ne peut y avoir qu'un seul Dieu mais, « la grande œuvre rédemptive de Dieu dans l'histoire amène les hommes à reconnaître que lui seul est Dieu » : rapporté par John N. OSWALT (*The Book of Isaiah : Chapters 40-66, op. cit.*, p. 215).

²⁵² Avec John N. OSWALT (*ibid.*, p. 212) à la suite de Franz DELITZSCH (*Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, vol. II, *op. cit.*, p. 181s.), il nous semble juste de voir dans l'allusion aux chaînes (« ils passeront et seront enchaînés ») un langage métaphorique. De prime abord, on penserait qu'il ne s'agit pas de conversion mais de conquête et de captivité. Cependant, dit Franz DELITZSCH (p. 215), le contexte montre une soumission volontaire et une heureuse capitulation des peuples non-israélites mentionnés. Cf. la prière reconnaissante de ces peuples non-israélites : « C'est chez toi seulement qu'est Dieu, et il n'y en a pas d'autre, les dieux sont néant ! » (v.14). Ainsi aussi MOTYER, *The Prophecy of Isaiah...*, *op. cit.*, p. 363.

²⁵³ Voir par ex. MOTYER (*ibid.*, p. 364) qui montre p. 365 que l'expression « rescapés des nations » (פְּלִיטֵי הַגּוֹיִם) doit être comprise dans son contexte immédiat (14-17 et 18-25) comme visant Israël et les peuples non-israélites à qui Dieu commande de se tourner vers lui pour être sauvés. Il ne s'agit pas seulement ici des Israélites comme par ex. en Es 11.11s.

sauve. Dans ce sens, John N. Oswalt dégage la logique d'Esaië dans ce passage : parce qu'il est l'unique Dieu et l'unique Créateur, Dieu est le seul vers qui tous les peuples de la terre devraient porter leur attention. Le v.21 déclare en effet : « N'est-ce pas moi, le Seigneur ? A part moi, il n'y a pas de Dieu ; de Dieu juste et sauveur, à part moi, il n'y en a aucun ».

John N. Oswalt résume alors ainsi le message exclusiviste de la Bible que certains, depuis 2700 ans à l'époque d'Esaië jusqu'à nos jours, ont en aversion : « Il y a un seul Dieu et un seul Sauveur, et il est le Dieu d'Israël ». Cette proposition est à accepter ou à refuser, mais pas à modifier à sa guise. Tel est le défi du prophète Esaië qui garde aujourd'hui toute sa pertinence²⁵⁴.

Le Seigneur proclame : « Tournez-vous vers moi et soyez sauvés, vous tous, aux extrémités de la terre ! Car je suis Dieu, et il n'y en a pas d'autre » (v.22). C'est un appel universel lancé par le Seigneur pour le salut²⁵⁵. Pour Motyer, le sens de l'expression « extrémités de la terre » est clair : non seulement, le salut d'Israël sera contemplé par le monde (ce qui, du reste, est affirmé dans une autre péricope) mais encore, le monde entier sera lui-même invité à être sauvé²⁵⁶.

Cet appel puissant du Seigneur lui-même retentit jusqu'aux extrémités de la terre.

c- Qui exécutera la sentence prévue par le Seigneur ?

Il va de soi que les serviteurs du Seigneur qui écouteront cette voix ou qui comprendront le sens de cette parole se lèveront pour proclamer ce que le Seigneur a prévu, « annoncé » et « fait entendre » « dès les temps jadis » (v.21). Le mouvement d'ensemble est celui de la reconnaissance de la royauté du Seigneur sur toute la terre. « Je le jure par moi-

²⁵⁴ John N. OSWALT, *The Book of Isaiah : Chapters 40-66, op. cit.*, p. 221. Plus loin (p. 224), OSWALT donne le droit de nier cette proposition à quiconque y tient mais, avertit-il, que celui qui le fait admette qu'il a cessé d'adhérer à la foi biblique. Voir aussi WATTS, *Isaiah 34-66, op. cit.*, p. 162.

²⁵⁵ MOTYER, *The Prophecy of Isaiah...*, *op. cit.*, p. 366. Dans cette même page, MOTYER estime que l'intention du verset est déjà présente en Nb 21.8s. où les Israélites qui avaient été mordus par des serpents brûlants étaient invités à se tourner pour contempler le Serpent de bronze placé sur la perche afin de conserver la vie. Cependant, Whybray, à la suite de Snaith, récuse cette façon de penser. Pour eux, à cause du v.25, le salut dont il est question dans ce passage est restreint à Israël. D'après OSWALT, Es 41.5,9 montrent que cette interprétation est fautive. En outre, Whybray pense que les « extrémités de la terre » ne sont ici que spectatrices de l'œuvre du Seigneur pour le salut d'Israël. Si c'est le cas, demande OSWALT, comment les peuples des extrémités seront-ils sauvés (v.22) ? Cf. John N. OSWALT, *The Book of Isaiah : Chapters 40-66, op. cit.*, p. 223s.

²⁵⁶ Cette formulation est de Schoors qui, malgré son plaidoyer contre la signification universaliste du verset, est contraint de l'admettre : cf. J. Alec MOTYER, *ibid.*, p. 366. Dans le même sens, voir Dirk H. ODENDAAL (*The Eschatological...*, *op. cit.*, p. 185) pour qui l'appel concerne tous en vertu de la monarchie du Seigneur comme seul et unique Dieu.

même », dit le Seigneur : « De ma bouche sort ce qui est juste, une parole qui ne sera pas révoquée : Tout genou fléchira devant moi, toute langue prêtera serment par moi » (v.23 cité en Rm 14.10-12 ; cf. Ph 2.9-11).

Au v.24, on voit venir vers le Seigneur auprès de qui « résident la justice, la force », honteux et humiliés, ceux-là mêmes qui, dépendants de leurs idoles, étaient fâchés contre le Seigneur. C'est là, dit Oswald, l'essence de la repentance : « Venir au Seigneur en admettant la sottise de nos propres voies et reconnaissant que la seule espérance est en lui »²⁵⁷.

c- Lien avec la fin du monde

Le salut qui sort d'Israël pour embraser le monde place le chapitre dans une perspective eschatologique. Le lien avec la fin du monde n'est cependant pas explicite.

2- Esaïe 55 : Invitation divine universelle en vue de la repentance et du pardon

Dans la ligne de 45.22, Esaïe 55 lance un appel universel du Seigneur adressé à toute la création à venir prendre gratuitement le salut et les richesses que Dieu offre à tous : « Holà²⁵⁸ ! vous tous qui avez soif ! Venez... Venez, ...venez ! » (v.1)²⁵⁹.

Motyer²⁶⁰ a admirablement mis en évidence la structure de ce chapitre :

- A Premier tableau : renouvellement individuel, besoins satisfaits (v.1)
- B Ecouter la parole du Seigneur (v.2-3b)
- C La certitude des promesses (v.3c-5)
- D *Appel à la repentance (v.6s.)*
- C' L'importance de l'appel (v.8s.)
- B' L'efficacité de la Parole de Dieu (v.10s.)
- A' Second tableau : renouvellement du monde, la malédiction ôtée (v.12s.)

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 225. Voir aussi WATTS, *Isaiah 34–66, op. cit.*, p. 163.

²⁵⁸ Comme en 18.1 et Za 2.10, cette interjection imite peut-être le cris d'un vendeur ambulant : cf. la note de la NBS sur 55.1.

²⁵⁹ Cela rappelle l'appel passionnant de l'Évangile de Jean (7.37 par ex.) où Jésus invite ses auditeurs à venir prendre gratuitement les dons que Dieu offre en vue de la repentance, pendant qu'il est encore temps : cf. MOTYER, *The Prophecy of Isaiah...*, *op. cit.*, p. 452.

²⁶⁰ *Ibid.* C'est nous qui soulignons l'élément central.

Ce schéma met en exergue l'importance de la Parole de Dieu qui appelle à la repentance. Le festin (« ce qui est bon » ; « mets succulents », v.2) n'a de sens qu'à cause de cette parole du Seigneur qu'il faut écouter (v.2s.) et dont l'efficacité dans le monde (v.10s.) est cause et agent de recreation (12s.).

a- « Venez... ! »

Les v.1 à 3b ont une portée générale, la parole s'adresse à tous, Israélites et non-Israélites. Plus précisément, en promettant à ceux qui écouteront qu'il les inclura dans son alliance perpétuelle conclue avec David (2S 7), Dieu montre au v.3c que les nouveaux arrivants pourraient ne pas être Israélites. La suite confirme cette interprétation en faisant explicitement mention de peuplades (לְאֻמִּים, v.4)²⁶¹ et de peuple (גוי) jusque-là inconnus d'Israël (5a) et qui ne connaissaient pas Israël (5b)²⁶².

b- Le contenu de la proclamation

Le contenu de l'invitation du Seigneur, dit Motyer, est clair : il s'agit d'un appel à la repentance²⁶³. L'écoute de l'invitation doit être une quête personnelle du Seigneur²⁶⁴ pour recevoir le pardon salutaire que Dieu offre par la repentance : « Cherchez le Seigneur pendant qu'il se laisse trouver ; invoquez-le pendant qu'il est proche. Que le méchant abandonne sa voie, et l'homme malfaisant ses pensées ; qu'il revienne²⁶⁵ au Seigneur qui aura compassion de lui, – à notre Dieu, qui pardonne abondamment » (v.6s.)²⁶⁶.

²⁶¹ Cette forme hébraïque (singulier : אֻמָּה) pour « peuple, nations » est rare (31 fois dans 27 versets de l'AT) comparé à אָמֶת, nettement plus courant : 1868 fois dans 1654 versets différents de l'AT). Les chiffres sont ceux que nous trouvons avec BibleWorks.

²⁶² Pour la référence à Israël, cf. 5c,d. Comme nous l'avons trouvé au chapitre précédent, MOTYER (*The Prophecy of Isaiah...*, op. cit., p. 455) note ici que גוי est en général utilisé pour le monde en dehors d'Israël.

²⁶³ En accord avec son schéma, MOTYER (*ibid.*, p. 458) estime que tout le chapitre est dirigé vers la repentance.

²⁶⁴ Les invitations des versets 1, 6s. le prouvent.

²⁶⁵ Ici, c'est le verbe שׁוּב, habituellement employé pour la repentance, le retour à Dieu, qui est utilisé. Cf. Jr 18.11 ; 31.18 ; Lm 5.21 ; Ez 33.11,19, etc.

²⁶⁶ Dans le sens de MOTYER, voir John N. OSWALT, *The Book of Isaiah : Chapters 40-66*, op. cit., p. 443s.

c- Bonheur et bienfaits de l'obéissance, types du paradis à venir

La joie et la paix (v.12) accompagneront ceux qui auront écouté la Parole de Dieu et auront changé de vie²⁶⁷. Si à première vue Esaïe parle de la joie des exilés sortant de captivité, le prophète a en ligne de mire une grande libération, celle qu'opèrera le Serviteur attirant et conduisant les peuples profondément transformés au Seigneur, dans une nouvelle relation avec leur Créateur²⁶⁸. La transformation personnelle de 12a est suivie d'une transformation environnementale : la création, libérée de la malédiction, exultera de joie. Le paradis est retrouvé : les symboles de la mort et de la malédiction sont remplacés par ceux de la vie et ce sera pour le Seigneur « un nom²⁶⁹, un signe perpétuel qui ne sera pas retranché » (v.13)²⁷⁰.

Ainsi, lorsque des pécheurs répondent à l'appel du Seigneur, par sa parole efficace (10s.), le Serviteur les conduit dans une expérience d'amour, de pardon (v.7) et de paix (v.12) de Dieu ; il fait d'eux des membres d'un nouveau monde qui durera éternellement²⁷¹.

3- La gloire de Dieu portée aux non-Israélites par des chrétiens israélites (Es 66.18-24)

Dans son dernier chapitre, Esaïe aborde le thème de la persécution de ceux qui sont du côté du Seigneur, ceux-là qui « tremblent à sa parole » (v.2,5 ; cf. Esd 9.4) et qui rendent à Dieu « un culte qui soit agréé de lui, avec piété et avec crainte »²⁷². Pour eux, Sion est la mère, par action miraculeuse de Dieu (v.7ss), Sion les a mis au monde « d'un seul coup » (v.8), « avant d'être en travail, ...avant que les douleurs ne lui viennent » (v.7)²⁷³.

Au chapitre 49, nous avons déjà vu²⁷⁴ que les enfants inattendus de Sion étaient issus des peuples non-israélites car ils sont des enfants spirituels que la Sion spirituelle restaurée, reçoit par grâce du Seigneur. En Esaïe 66, le prophète révèle la mission des « rescapés vers les nations » (v.19). L'intérêt favorable de Dieu pour les ἔθνη est clairement affirmé dans ce

²⁶⁷ MOTYER, *The Prophecy of Isaiah...*, *op. cit.*, p. 458 fait remarquer que les personnes du v.12 (« vous sortirez dans la joie et vous serez conduits dans la paix ») sont les mêmes vers lesquelles les impératifs des v.6s. étaient dirigés.

²⁶⁸ MOTYER, *ibid.*, p. 458. Voir aussi Jan RIDDERBOS, *Isaiah*, *op. cit.*, p. 506.

²⁶⁹ Ce sera pour lui « un nom » parce que, explique MOTYER (*ibid.*), ses actes merveilleux révéleront qui est le Seigneur, quelle est sa nature profonde et quel Dieu il est.

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² Notre Dieu est aussi, en effet, « un feu dévorant » (Hé 12.28s.).

²⁷³ Cf. Henri BLOCHER, « Glorious Zion... », *op. cit.*, p. 11.

²⁷⁴ Cf. p. 124ss.

passage (v.18ss)²⁷⁵. Le Seigneur les rassemblera pour qu'ils voient sa gloire dont ils étaient ignorants autrefois : « J'enverrai *certaines de leurs rescapés* vers les non-Israélites, à Tarsis, à Poul et à Loud, – les tireurs à l'arc – à Toubal et en Grèce, aux îles lointaines qui jamais n'ont entendu parler de moi et qui n'ont pas vu ma gloire ; et *ils diront ma gloire parmi les nations* » (v.19).

A propos de ce texte remarquable, plusieurs questions se posent :

a- Qui sont ceux envoyés vers les non-Israélites et quelle est leur mission ?

D'après le v.19, ceux envoyés vers les non-Israélites font partie des « rescapés » (פְּלֻטִים) parmi les Israélites. Ce reste, issu d'Israël et non rassemblé des non-Israélites, « représente les Israélites sauvés »²⁷⁶.

Le Seigneur les envoie vers les non-Israélites – c'est-à-dire à Tarsis (Espagne)²⁷⁷, à Poul (Libye)²⁷⁸ et à Loud (probablement la Lydie), à Toubal (Turquie)²⁷⁹, en Grèce²⁸⁰ et aux îles lointaines (v.19) – qui n'ont jamais entendu parler du Seigneur ni vu sa gloire, avec pour mission de :

- parler du Seigneur à ces peuples non-israélites qui n'ont jamais entendu parler de Dieu (v.19f)²⁸¹ ;
- annoncer la « gloire du Seigneur » parmi ces peuples non-israélites (19g) ;
- et ramener « tous » leurs « frères d'entre toutes les nations en offrande au Seigneur » (v.20).

Qui sont ces frères, sont-ils des Israélites ? Il nous faut considérer précisément ce point dans le paragraphe suivant.

²⁷⁵ Cf. Henri BLOCHER, « Glorious Zion... », *op. cit.*, p. 11, 2^e col.

²⁷⁶ Selon Henri BLOCHER (*ibid.*), ces Israélites occupent une position centrale dans notre texte et ne sont pas présentés comme rassemblés des peuples non-israélites.

²⁷⁷ Cf. la note sur Es 23.7 de la NBS. Pour MOTYER (*The Prophecy of Isaiah...*, *op. cit.*, p. 542), il s'agirait de Tartessos en Espagne.

²⁷⁸ Le TM a Poul et l'éditeur de la note de la BHS indique que LXX et la Vieille Latine ont Φουδ (Phoud). Comme en Gn 10.6 et Ez 27.10, la note de la NBS signale que « des versions anciennes ont lu Pouth », probablement la Libye.

²⁷⁹ « Probablement en Anatolie, dans l'actuelle Turquie » renseigne la note de la NBS.

²⁸⁰ גְּרֵק dans le texte. Il est couramment admis que Javan est la Grèce, interprétation que la NBS adopte dans son texte principal.

²⁸¹ Cela n'est pas explicite dans le texte mais sous-entendu au v.19.

b- Les « frères » ramenés d'entre tous les peuples non-israélites et offerts au Seigneur

Qui sont les « frères » en cause au v.20 ? Contrairement à ce qu'ont compris le judaïsme ancien et les chrétiens modernes, ce ne sont pas des Israélites selon la chair venant de l'exil, mais des Païens convertis issus des peuples non-israélites.

L'hypothèse des Israélites selon la chair revenant de l'exil soulève de nombreuses difficultés bien ressenties par des théologiens critiques tel que Gesenius et Ewald. C'est en raison des multiples écueils qu'elle contient que ces derniers ont été conduits à épouser l'interprétation que nous défendons²⁸² :

- « Et je prendrai aussi parmi eux (וְגַם־מֵהֶם) » (v.21) : pourquoi le Seigneur dirait-il cela s'il s'agit d'Israélites ? La précision n'aurait pas de sens si ces frères étaient Israélites desquels sont issus les prêtres (fils d'Aaron) et Lévites (fils de Lévi)²⁸³. La promesse du v.21 oblige à penser que les frères en cause ne sont pas Israélites selon la chair. Dans ce sens, David Qimḥi (1160 env. – 1235)²⁸⁴ pense qu'il s'agit dans ce verset, de Païens convertis²⁸⁵ ;

- Dans l'image métaphorique du sacrifice (v.20), fait remarquer Henri Blocher, les « frères » sont l'offrande que les Israélites offrent au Seigneur de la même manière qu'ils offrent leurs sacrifices, « dans un récipient pur », dans la maison du Seigneur²⁸⁶. Il y a une meilleure correspondance si ces frères ne sont pas déjà des Israélites.

- Ainsi, c'est parmi ces « frères » issus des peuples non-israélites que Dieu choisira des prêtres et des lévites. Pour Dirk H. Odendaal, c'est là la seule bonne interprétation qu'on puisse tirer du texte et qui s'impose²⁸⁷.

²⁸² Cf. Henri BLOCHER, « Glorious Zion... », *op. cit.*, p. 11, 2^e col.

²⁸³ *Ibid.*, p. 12, 1^{re} col.

²⁸⁴ Pour un bref aperçu sur l'œuvre de Rabbi David Qimḥi (**RaDaQ**), né au 12^e siècle à Toulouse et de la grande lignée des exégètes et grammairiens hébraïsants, voir l'article (pas signé) « Qimḥi », dans *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, sous dir. Geoffrey WIGODER et al. (adaptation française : Sylvie Anne Goldberg et al.), Paris, Cerf, 1993, p. 845s.

²⁸⁵ Pour Qimḥi, cf. Joseph Addison ALEXANDER, *Commentary on the Prophecies of Isaiah*, Grand Rapids, Zondervan, 1983^{réimp.}, vol. II, p. 437.

²⁸⁶ Henri BLOCHER, « Glorious Zion... », *op. cit.*, p. 12, 1^{re} col.

²⁸⁷ Cf. Dirk H. ODENDAAL (*The Eschatological...*, *op. cit.*, p. 185) qui en appelle à Es 19 et au Ps 87. John N. OSWALT (*The Book of Isaiah : Chapters 40-66*, *op. cit.*, p. 290) conçoit les non-Israélites (naturellement impurs) comme étant des récipients purs (v.20) dans lesquels Israël offre de nouveau ses sacrifices au Seigneur.

c- Le rassemblement de « tous » les frères d'entre les peuples non-israélites

Comment ces Païens seront-ils reconnaissables pour être si facilement rassemblés par les rescapés Israélites ? C'est une question qu'on peut oser poser. Au v.19a en effet, Dieu dit qu'il mettra « un signe » (marque d'élection ?) parmi les non-Israélites et les langues (cf. v.18). Si le « signe » est connu et clair de Dieu, il ne semble pas l'être pour les rescapés envoyés pour le rassemblement car, à ceux-ci il n'est pas recommandé de sélectionner à partir d'un signe quelconque les frères à rassembler. Le signe est très vraisemblablement lié à l'ordre de mission qui, comme nous l'avons mis en évidence, est simplement de parler du Seigneur à ces Païens, de leur annoncer la gloire de Dieu (v.19) et d'amener ceux qui répondent au Seigneur comme une offrande dans un récipient pur (v.20). C'est pourquoi on peut penser avec Motyer, que ce signe est la croix du Seigneur Jésus, folie pour le monde, mais « puissance et sagesse de Dieu » (1Co 1.18,24)²⁸⁸.

Si comme nous l'avons établi, le v.21 stipule que les rescapés israélites²⁸⁹ iront chercher leurs frères spirituels d'origine non-juive selon la chair, et que parmi ces derniers, Dieu choisira « des prêtres, des lévites », il faut reconnaître avec Henri Blocher, J. A. Motyer, J. A. Alexander, que cette prophétie a exactement commencé à s'accomplir aux temps du NT : « Des croyants juifs, membres du Reste de la Grâce, ont été envoyés dans toutes les nations et ont ramené au Seigneur les prémices des nations, de nouveaux frères et sœurs 'en Christ' qui n'avaient jamais entendu auparavant le nom du Seigneur ni vu sa gloire »²⁹⁰. Plus qu'aucun autre siècle, les Juifs du premier siècle ont été très actifs pour apporter de nouveaux convertis au Seigneur²⁹¹.

²⁸⁸ Pour John N. OSWALT (*ibid.*, p. 688), on ne peut pas clairement dire que l'auteur a quelque chose de spécifique en tête. J. A. ALEXANDER (*Commentary on the Prophecies of Isaiah, op. cit.*, p. 476) pense au 'signe d'un apôtre'. Que le signe soit, comme le pense Jan RIDDERBOS (*Isaiah, op. cit.*, p. 579) la punition que Dieu infligera aux non-Israélites (cf. v.24) ne nous semble pas en accord avec l'accent des versets 18-20s. qui semblent centrés sur les heureux bénéficiaires de la bonne œuvre que Dieu va faire.

J. Alec MOTYER, *The Prophecy of Isaiah...*, *op. cit.*, p. 541 tranche clairement : « the 'sign' can only be his cross ». Henri BLOCHER (« Glorious Zion... », *op. cit.*, p. 12, 1^{re} col.) trouve l'argument plus homilétique qu'exégétique, mais reconnaît que la croix est en effet, paradoxalement, le signe de la gloire de Dieu dans l'histoire humaine. Dans le sens de MOTYER (idem, Young et Kidner), voir Geoffrey W. GROGAN, *Isaiah, op. cit.*, p. 353.

²⁸⁹ Ceux qui appartiennent au vrai Israël spirituel, dont la Sion spirituelle est la mère.

²⁹⁰ La citation est d'Henri BLOCHER, « Glorious Zion... », *op. cit.*, p. 12, 1^{re} col.

²⁹¹ Voir par exemple le cas de Paul en 1Co 15.10. En Rm 15.16, il est frappant de voir que Paul parle de son ministère en utilisant le mot grec *ιερουργουδια* qui fait penser au prêtre avec la référence à l'Évangile : « Je m'acquitte du service sacré de la bonne nouvelle de Dieu, afin que les non-Israélites soient une offrande agréée, consacrée par l'Esprit saint » (NBS). On peut difficilement soutenir que Paul n'avait pas ici à l'esprit Es 66.21 : cf. *ibid.* A la suite de H. A. W. Meyer et contre l'option prise par « The NET Bible » (p. 2136), Peter T. O'BRIEN montre que dans ce texte, l'offrande en Rm 15.16, ce sont les non-Israélites eux-mêmes. O'BRIEN prend τῶν ἐθνῶν pour un génitif d'apposition ; la phrase doit alors être comprise « épexégétiquement » : l'offrande c'est-à-dire les non-Israélites (cf. traduction NBS). Cf. Peter T. O'BRIEN « What Is 'the Offering of the Gentiles' »

d- L'incorporation au peuple de Dieu (v.20s.)

Ils amèneront tous vos frères d'entre toutes les nations en offrande au Seigneur, sur des chevaux, des chars et des chariots couverts, sur des mulets et des dromadaires, à ma montagne sacrée, à Jérusalem... 21 Et je prendrai aussi parmi eux des prêtres, des lévites, dit le Seigneur.

Ces versets dépeignent une véritable incorporation des pagano-croyants au peuple de Dieu :

- Les enfants de Sion d'abord issus d'Israël, mais aussi des peuples non-israélites, partageant les mêmes privilèges. Ils sont envoyés dans le monde pour ramener les nouveaux enfants de la grâce en plus grand nombre. Esaïe a vu là, dit Henri Blocher, un ministère régulier pour honorer le nom du Seigneur²⁹².

- Si le Seigneur avait l'intention de prendre des prêtres et lévites parmi les Païens, un changement de loi était nécessaire (Hé 7.12), ces derniers n'étant pas Lévites et descendants d'Aaron. Or le sacerdoce lévitique était un type qui trouve son accomplissement dans son antitype, c'est-à-dire en Christ, « sacrificateur pour toujours selon l'ordre de Melkisédec » (Hé 7.17), et non selon l'ordre d'Aaron (Hé 7.11). Voilà pourquoi en Christ, tous les croyants ont part à ce service aaronique et lévitique de l'âge messianique que pointe Esaïe 66.21²⁹³.

e- Le lien avec la fin du monde

Le verset 18 montre que les événements dont il est question ont trait au jugement, au jour de la vengeance de la fin²⁹⁴, ce que confirme la mention du « ciel nouveau et la terre nouvelle » que le Seigneur déclare faire devant lui (Es 66.22 ; cf. Ap 21.1s.,5).

En outre, Motyer voit dans « les lunes et les sabbats » du v.23, un élément d'inclusion qui clôt tout le livre : « les lunes et les sabbats » de 66.23 font écho, dans un rapport de symétrie antithétique, à ceux de 1.13. En effet, la Jérusalem terrestre et pécheresse qu'Esaïe assimile en 1.10 à Sodome et Gomorrhe, dont les sabbats et nouvelles lunes sont en horreur au Seigneur (1.14) s'oppose à la cité purgée de ses abominations, la Jérusalem restaurée comme cité

(Rom 15:16) ? » in *Gospel and Mission in the Writings of Paul: An exegetical and Theological Analysis*, Grand Rapids/Carlisle, Baker Books/Paternoster Press, 1995, p. 50s. ; « The NET Bible », New English Translation with 57875 notes, Dallas, Biblical Studies Press, 2001, 2396 p. Pour cette nouvelle Bible du Dallas Theological Seminary, disponible en accès libre sur Internet (www.netbible.com), signalons la quantité (et qualité) des notes dont le caractère est essentiellement exégétique.

²⁹² Henri BLOCHER, « Glorious Zion... », *op. cit.*, p. 12, 1^{re} col.

²⁹³ *Ibid.*, p. 12, 2^e col.

²⁹⁴ Cf. J. Alec MOTYER, *The Prophecy of Isaiah...*, *op. cit.*, p. 541.

glorieuse de la justice, « Sion notre mère, dont la liturgie sera toujours agréable au Seigneur »²⁹⁵.

4- Tableau synthétique

Avant de dire quelques mots de conclusion pour le livre, résumons aussi, selon notre habitude, les données mises en évidence dans les chapitres 45ss.

Textes bibliques	1- Annonce	2- גוים/ἔθνη (non-Israélites)	3- Lien avec la fin du monde	Remarques
Es 45.14s.,20-25	« Tournez-vous vers moi et soyez sauvés, vous tous, aux extrémités de la terre ! Car je suis Dieu, et il n'y en a pas d'autre » (v.22) : appel puissant et universel lancé par le Seigneur lui-même pour le salut de tout homme.	« Vous tous, aux extrémités de la terre », appel lancé aux non-Israélites (et Israël) : Motyer.	Le salut eschatologique des peuples païens est désigné, mais pas la fin du monde.	1 + 2
Es 55	« Que le méchant abandonne sa voie, et l'homme malfaisant ses pensées ; qu'il revienne au Seigneur qui aura compassion de lui, – à notre Dieu, qui pardonne abondamment » : clair appel du Seigneur à la repentance (Motyer).	L'appel est lancé à tous (« Holà ! Vous tous... », v.1), c'est-à-dire Israël, les peuplades (לְאֻמִּים, v.4) et un peuple (גוֹי) jusque-là inconnu d'Israël (5a) et qui ne connaissait pas Israël (5b).	La grande libération qu'opérera le Serviteur par sa parole efficace aura pour conséquence une transformation personnelle et environnementale ; les symboles de la mort et de la malédiction seront remplacés par ceux de la vie. Ce sera « le paradis retrouvé » (Motyer).	1 + 2 + 3 Texte puissant...
Es 66	Le v.19 montre que le Seigneur enverra des Israélites convertis vers les non-Israélites qui jamais n'ont entendu parler du Seigneur et qui n'ont pas vu sa gloire ; et ceux-ci diront « la gloire du Seigneur parmi les nations » (H. Blocher).	Les judéo-chrétiens sont envoyés au-près des peuples non-israélites, en Espagne, en Libye en Lydie, en Turquie, en Grèce et aux îles lointaines qui n'ont jamais entendu parler du Seigneur (v.19).	« Le ciel nouveau et la terre nouvelle » (v.22 cf. Ap 21.1), « nouvelles lunes, nouveaux sabbats » (v.23) renvoient à la nouvelle ère, après le jour de la vengeance de la fin.	1 + 2 + 3 Texte fort saisissant.

Le thème de l'annonce de la Bonne Nouvelle aux Païens à la fin des temps est bien attesté en Esaïe 55 et 66. Ce dernier texte précise que ce sont les rescapés Israélites qui seront chargés de parler du Seigneur et dire sa gloire aux peuples qui auparavant, n'avaient jamais entendu parler ni vu la gloire du Seigneur, afin de ramener leurs frères d'entre les peuples

²⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 543. La dernière citation entre guillemets est d'Henri BLOCHER, « Glorious Zion... », *op. cit.*, p. 12, 2^e col.

non-israélites. Ces derniers, fils de Sion (cf. Ps 87.5-7), seront incorporés au peuple de Dieu d'où le Seigneur prendra des prêtres et lévites pour poursuivre sa tâche, celle de ramener les autres nouveaux enfants de la grâce en plus grand nombre.

On se rend compte qu'au grand prophète Esaïe, le Seigneur a révélé pratiquement tout son plan pour les non-Israélites²⁹⁶. Nous y retrouverons plusieurs des thèmes déjà rencontrés : Sion, la mère des croyants ; des prophéties concernant spécifiquement certains peuples comme ceux d'Égypte, du Soudan, d'Éthiopie, etc. Sous la plume d'Esaïe, on rencontre plusieurs thèmes spécifiquement néotestamentaires comme la mort substitutive du Messie pour les « nombreux » qu'Esaïe a entrevue avec une clarté et une précision époustouflantes dignes d'un génie.

V- Jérémie, Ezéchiel et Daniel

Pour ce qui concerne l'annonce de la Bonne Nouvelle aux non-Israélites, les autres membres de la cour des grands prophètes de l'AT – Jérémie, Ezéchiel (et Daniel) – paraissent moins intéressés que leur confrère Esaïe²⁹⁷. Cependant, des textes de chacun d'eux font clairement allusion à notre thème.

1- Le prophète d'Anatoth

Chez Jérémie²⁹⁸, c'est aux chapitres 3, 12 et 16, qui rejoignent d'une certaine manière les prédictions d'Esaïe, que l'on trouve des éléments notables et remarquables pour notre thème.

²⁹⁶ Dans ce sens, Si 48.24s. déclare que « sous une puissante inspiration », le prophète Esaïe vit la fin des temps... Jusqu'à l'éternité il annonça l'avenir et les choses cachées avant qu'elles n'arrivent ».

²⁹⁷ Les Rabbins reconnaissent en général « trois grands prophètes », Esaïe, Jérémie et Ezéchiel (voir l'article « Livre de Jérémie », dans *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme, op. cit.*, p. 513), auxquels nous ajouterions, Daniel que la relative étendue et la puissance prophétique de l'œuvre situent aux côtés des trois grands.

²⁹⁸ De famille sacerdotale d'Anatoth (5 ou 6 km au nord de Jérusalem), au pays de Benjamin (1.1), très jeune, Jérémie reçoit sa vocation vers 627 av. J.-C., la 13^e année du roi Josias (1.2). Jérémie avait environ 18 ans : cf. John A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, NICOT, sous dir. R. K. Harrison (1968-1993), Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 1981 (réimp. éd. de 1980), p. 11. Signalons ici que l'introduction de la TOB semble mettre en doute plusieurs éléments des chapitres 1-25. Le rédacteur note ceci : « Ces passages ne sauraient être considérés comme l'œuvre personnelle de Jérémie et il faut au moins admettre qu'ils représentent des oracles de Jérémie travaillés par des éditeurs postérieurs » (p. 891). Ces affirmations sont étonnantes surtout que les commentaires montrent que l'authenticité du texte de Jérémie n'est pas aussi discutée que celle d'Esaïe (cf. par ex. John A. THOMPSON, p. 117s.).

a- Magnétisme attirant les גוֹיִם à Jérusalem (Jr 3.17)

En ce temps-là, on appellera Jérusalem « Trône du Seigneur » ; toutes les nations se dirigeront vers elle, au nom du Seigneur, vers Jérusalem, et elles ne suivront plus l'obstination de leur cœur mauvais (Jr 3.17).

i- Jérémie 3 et Esaïe 2

α- Attraction vers Jérusalem

Dans la ligne d'Esaïe 2.2s. et 56.6-8, Jérémie 3.17 annonce « ce temps-là » (בְּעֵת הַהִיא) qui se situe dans un futur eschatologique²⁹⁹ où, malgré la disparition de l'arche de l'alliance (v.16)³⁰⁰, Jérusalem sera appelé « Trône du Seigneur ». Le même magnétisme d'Es 2.2s. semble opérer, attirant les גוֹיִם qui, au nom du Seigneur, « se dirigeront ... vers Jérusalem », de sorte que Jérusalem deviendra le point central pour l'adoration des non-Israélites³⁰¹.

β- Ruée seulement spirituelle ou rassemblement aussi physique ?

Comme en Esaïe 2, nous retrouvons en Jérémie 3 le thème de l'afflux des non-Israélites vers Sion, vers Jérusalem³⁰². Est-ce à dire que chaque pagano-chrétien est appelé à monter à Jérusalem ? Les propos de Jésus à la Samaritaine (Jn 4.21) interdisent une telle nécessité : les vrais adorateurs doivent adorer Dieu, qui « est Esprit », « en esprit et en vérité » (v.24).

Que la direction principale de l'afflux vers Sion soit une orientation spirituelle n'empêche cependant pas un accomplissement littéral, une montée, un rassemblement physique pour certains. La visite en 2004 du ministre Israélien chez les Ethiopiens³⁰³ pour (aller chercher et) ramener en Israël ces Israélites de la diaspora et convertis pour plusieurs au christianisme au

²⁹⁹ Peter C. CRAIGIE (1938-1988), Page H. KELLY, Joel F. DRINKARD (*Jeremiah 1–25*, WBC 26, Dallas, Texas, Word Books, 1991) indiquent que ce verset, qui date de l'époque du roi Josias, a une portée eschatologique (p. 61). Cf. aussi Robert P. CARROLL, *Jeremiah : A Commentary*, The Old Testament Library, Philadelphie (Pennsylvanie), The Westminster Press, 1986, p. 150.

³⁰⁰ Jérémie (3.16) est le seul à signaler la disparition de l'arche de l'alliance dont, précise-t-il, « on n'en fera pas d'autre ». Parce que l'arche de l'alliance était d'une importance capitale pour le peuple de l'Ancienne Alliance (centre du lieu très saint, symbole de la résidence de Dieu au milieu de son peuple), sa disparition – qu'on ne remarquera même plus, dit Jérémie – est le signe qu'un changement important interviendrait dans l'alliance conclue par Dieu avec son peuple. Jérémie commence à annoncer ici la Nouvelle alliance de 31.31ss : cf. Peter C. CRAIGIE et al., *Jeremiah 1–25*, op. cit., p. 61 ; John A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, op. cit., p. 203.

³⁰¹ Cf. John A. THOMPSON, *ibid.*, p. 203.

³⁰² Si dans ces deux textes, les non-Israélites sont présentées comme venant d'eux-mêmes, Esaïe 66 montre que c'est aussi l'intention du Seigneur d'envoyer ses serviteurs pour rassembler tous les descendants spirituels de Sion.

³⁰³ Du grec Αἰθίοψ, « brûlé par le soleil » (cf. Ct 1.6) : voir l'article « Ethiopie », dans le *Nouveau dictionnaire biblique* (sous dir. Alfred KUEN et René PACHE), Saint-Légier, Émmaüs, 1992, éd. rév. et aug., p. 438. Dans le NT, le mot se rencontre uniquement en Ac 8.27 (sous-entendu au v.30), mais on le trouve dans 28 versets de LXX (ex. 2R 19.9 ; Ode 4.7 ; Jr 13.23 ; etc.).

premier siècle (« Falashas »)³⁰⁴ nous semble un élément montrant le fait que le spirituel a une manifestation et une influence sur le visible. Sans vouloir forcer le trait, il nous semble que concevoir ainsi la montée vers Jérusalem peut justifier qu'Israël en tant que peuple a encore un avenir³⁰⁵.

ii- En ce temps-là, pourquoi un tel enthousiasme vers Jérusalem ?

Aucune raison explicite (proclamation particulière d'un messenger, événement particulier) ne semble être à l'origine du déclic amorçant le puissant magnétisme, si ce n'est l'action de l'Esprit de Dieu³⁰⁶ ; ce qui se traduit, mentionne le prophète Jérémie, par le fait que les ׀ִי ׀ִי « ne suivront plus l'obstination de leur cœur mauvais ». Comme l'indique Robert P. Carroll, le changement moral est ici plus radical qu'en 12.16s.³⁰⁷ qu'il convient aussi de considérer.

b- Jérémie 12.14-17 : conversion et intégration de non-Israélites

i- Exil et restauration d'Israël

En Jérémie 12.14, Dieu annonce le jugement des mauvais peuples qui environnent Israël, c'est-à-dire toutes ceux qui (Égyptiens, Assyriens, Edomites, Moabites, Ammonites, Araméens et Babyloniens)³⁰⁸, à un moment donné, ont abîmé le pays donné par Dieu à son peuple et porté la main sur Israël. Ainsi, si Dieu a châtié son peuple par l'exil, Jérémie annonce qu'après la correction, le Seigneur le restaurera³⁰⁹.

ii- Châtiment, compassion et intégration des voisins hostiles

³⁰⁴ Sans nous y étendre, signalons simplement que l'origine des « Falashas » est très controversée. Pour ce qui est du voyage en janvier 2004 de Silvan Shalom (ministre israélien des Affaires étrangères), nous renvoyons à Jean-Baptiste ONANA, « Falachas : l'autre tribu, noire, d'Israël », dans la revue *Outre-Terre*, n°9, 2004/4, p. 236. On se souvient qu'en 1977 c'est Menahem Begin qui le premier s'était engagé à « ramener la treizième tribu d'Israël (Ethiopiens d'origine juive) à la maison ». Depuis lors, « plusieurs dizaines de milliers de Falachas ont été acheminés en Israël entre 1984 (Opération Moïse) et 1991 (Opération Salomon) » (p. 233). La revue peut être consultée sur Internet (www.diploweb.com/outre-terre).

³⁰⁵ Ce que nous verrons plus loin avec Rm 11.

³⁰⁶ Joachim JEREMIAS écrit que c'est « la lumière de la ville de Dieu, le "kabhodh" rayonnant de l'Éternel » qui est le « signe qui appelle les peuples au pèlerinage eschatologique ». Cf. Joachim JEREMIAS, *Jésus et les païens*, trad. française de Jean Carrère, Paris, Delachaux et Niestlé, 1956, p. 59.

³⁰⁷ Robert P. CARROLL, *Jeremiah...*, *op. cit.*, p. 151.

³⁰⁸ Cf. John A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, *op. cit.*, p. 360. Bien que ces peuples non-israélites aient été son instrument pour le châtiement de l'exil, Dieu les châtie parce qu'ils ont frappé démesurément et avec avidité Israël et se sont montrés arrogants envers le Seigneur (cf. 50.23,29,33 ; 51.5,13 par ex. pour Babylone ; voir aussi Jl 4.19).

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 361.

Plus étonnant, annonce aussi le prophète, après que Dieu ait châtié les גוֹיִם qui faisaient du mal à son peuple, le Seigneur aura de nouveau compassion de ces voisins hostiles qui se convertiront à lui : « S'ils apprennent les pratiques³¹⁰ de mon peuple, s'ils font serment par mon nom – par la vie du Seigneur ! – comme ils ont appris à mon peuple à faire serment par le Baal, alors ils seront établis au milieu de mon peuple » (v.16).

Pour que Dieu puisse prendre ainsi soin de ces non-Israélites, il est nécessaire qu'ils suivent la religion d'Israël, adorent le Dieu d'Israël et jurent par son nom et non par leurs idoles³¹¹. Si le nouveau changement radical de conduite est lourd de conséquence – inclusion dans la tendre sphère des soins particuliers de Dieu³¹², l'attitude inverse l'est tout autant. Ne pas écouter ni suivre les prescriptions et voies du vrai Dieu conduit au désastre ; le Seigneur fera disparaître de tels rebelles (v.17)³¹³.

L'idée, clairement énoncée en 12.14ss, est reprise en divers lieux par le prophète. Plusieurs fois en effet, Jérémie annonce de la part de Dieu le châtiment contre les peuples non-israélites environnants³¹⁴ qui font du mal à Israël, mais assez souvent aussi, leur rétablissement. Après le châtiment des Ammonites par exemple, Dieu déclare : « Mais après cela, je rétablirai la situation des Ammonites » (Jr 49.6)³¹⁵.

iii- Le lien avec la fin du monde

La prophétie concernant la compassion divine après le châtiment des peuples voisins d'Israël vise un temps eschatologique. Cependant, il n'est pas indiqué de lien avec la fin du monde. Le caractère inouï des événements les unit plus ou moins à la fin du monde.

³¹⁰ La NBS interprète ainsi עֲמֵי אֲתֵּרֵי עַמִּי, littéralement « voies de mon peuple ». John A. THOMPSON (*ibid.*) indique qu'ici comme en 10.2, etc., le sens de אֲתֵּרֵי semble être celui des « pratiques religieuses ».

³¹¹ Cf. John A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah, op. cit.*, p. 361. Cf. aussi Robert P. CARROLL, *Jeremiah, op. cit.*, p. 292.

³¹² John A. THOMPSON, *ibid.*, p. 361.

³¹³ *Ibid.*, p. 362. Le verset rappelle le désastre de Moab la rebelle (Es 25.10b-12). Au sujet du contraste, voir D. Brent SANDY qui a bien mis en évidence (pp.75-102) le fonctionnement de la paire *bénédition* et *destruction* dans les écrits prophétiques. Cf. D. Brent SANDY, « Who Does the Language of Destruction and Blessing Work? », in *Plowshares & Pruning Hooks: Rethinking the Language of Biblical Prophecy and Apocalyptic*, Downers Grove/Leicester, Inter-Varsity Press, 2002, 263 p.

³¹⁴ C'est le cas contre l'Égypte au ch. 46, contre les Philistins au ch. 47, contre les Moabites au ch.48, contre les Ammonites, Edom, Damas, les royaumes arabes et Elam au ch. 49, contre Babylone au ch.50.

³¹⁵ Dans des termes semblables, cf. l'annonce du rétablissement d'Elam en 49.39 : « Mais dans la suite des temps, je rétablirai la situation d'Elam – déclaration du Seigneur ». Il en est de même pour Moab (48.47).

c- Jérémie 16.19-21

Dans une autre ligne, Jérémie 16 mérite d'être particulièrement souligné.

Aux v.19ss en effet, comme pour ce qui passe dans *Oracles Sibyllins* 5.492-503³¹⁶, ce sont les אֲנִיָּא qui s'aperçoivent de la vanité et de la fausseté de leur pratiques religieuses et se tournent vers Le Vrai Dieu, qui est la force, la forteresse et la retraite au jour de la détresse (Jr 16.19a,b). Ces peuples non-israélites viendront des confins de la terre (v.19d) et avoueront, les yeux enfin éclairés : « Nos pères n'ont hérité que la fausseté, une vanité qui ne sert à rien » (19f,g)³¹⁷. Et alors, le Seigneur se fera connaître à ces peuples païens et ils sauront que son « nom est le Seigneur » : v.21.

Ces événements sont à coup sûr eschatologiques, appartenant aux « temps de la fin ». On ne peut cependant pas établir leur lien avec la fin du monde, sinon que comme événements plus ou moins associés.

³¹⁶ Nous considérerons et examinerons plus loin ce texte impressionnant de la littérature intertestamentaire.

³¹⁷ Cf. Georg BERTRAM et Karl Ludwig SCHMIDT, « ἔθνος, ἔθνικός » in *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing Company, vol. II, 1964, pp. 364-372. Georg BERTRAM voit (p. 368) dans ce verset une prophétie annonçant le salut eschatologique dont les peuples non-israélites seront les bénéficiaires.

d- Tableau synthétique

Textes bibliques	1- Annonce	2- גוֹיִם/ἔθνη (non-Israélites)	3- Lien avec la fin du monde	Remarques
Jr 3.17	L'action puissante de l'Esprit de Dieu entraînera un changement radical (R.P. Carroll) de sorte que les גוֹיִם « ne suivront plus l'obstination de leur cœur mauvais ».	Tous les peuples non-israélites (גוֹיִם-לְכָל) sont concernés.	Jérémie annonce quelque chose de nouveau devant se produire aux « temps de la fin », « en ce temps là » (בְּעַת הַהֵיאָלָה).	1 + <u>2</u> +3
Jr 12.14-17	Si les peuples païens hostiles se convertissent au Dieu d'Israël pour apprendre et mettre en pratique ses ordonnances, celui-ci les établira au milieu de son peuple et prendra soin d'eux.	Sont ici visées, tous les peuples hostiles environnant Israël : Egypte, Assyrie, Edom, Moab, Ammon, Aram et Babylone.	La prophétie vise un temps eschatologique. Pas de lien direct avec la fin du monde proprement dite.	1 + <u>2</u> +3
Jr 16.19-21	Des peuples non-israélites viennent reconnaître la vanité de leurs idoles (v.19) et Dieu se fait connaître à eux (v.21).	Les גוֹיִם en question viennent des « confins de la terre » (v.19).	La repentance (v.19) à salut (v.21) pour les non-Israélites est une marque eschatologique.	1 + <u>2</u> +3

Certes c'est l'action de l'Esprit de Dieu qui est à la base du grand changement dans les trois textes considérés. Cependant, Dieu agissant en général par un agent humain, nous pensons que la proclamation de la conversion et du salut en Dieu est implicite (chiffre 1 non souligné et non gras). Implicitement donc, Jérémie (3.17 et 16.19-21) atteste la Bonne Nouvelle pour les peuples païens pour les temps eschatologiques. « En ce temps-là », le changement moral radical se traduira par le fait que les גוֹיִם « ne suivront plus l'obstination de leur cœur mauvais » (Jr 3.17).

Les événements de ces passages ne sont liés à la fin du monde que comme événements associés.

2- Ezéchiel

a- Ezéchiel, davantage incliné vers les Israélites

Encore moins que Jérémie, Ezéchiel ne porte pas beaucoup d'intérêt sur les peuples païens, non sans raison d'ailleurs puisque ce n'était pas là la mission que le Seigneur avait

précisément donnée à son prophète : « Va vers la maison d'Israël, et tu leur diras mes paroles ! » (v.4). Et le Seigneur ajoute : « Ce n'est pas vers une multitude de peuples au langage impénétrable, à la langue inintelligible, dont tu ne comprends pas les discours. Si je t'envoyais vers ceux-là, ils t'écouteront » (v.5)³¹⁸.

Ezéchiël semble davantage s'intéresser au sort des Israélites que le Seigneur sauvera et vengera sous les yeux des גוֹיִם parmi lesquels le peuple de Dieu est disséminé (Ez 36 ; 37.28 par ex.). Les non-Israélites ne sont mentionnés que pour signaler le jugement divin qui va sévir sur eux (cf. 36.7). C'est ce que l'on voit en particulier dans « l'Apocalypse de Gog et Magog », aux chapitres 38 (16,23) et 39 (6,13,21-23,25-29)³¹⁹ qu'il convient de considérer maintenant.

b- Ezéchiël 38-39 : véritable correction évangélisatrice pour Gog et ses alliés à la fin des jours

Ezéchiël 38 et 39 sont impressionnants. Au ch. 38, alors que les Israélites seront revenus de l'exil et réinstallés dans leur pays³²⁰, Ezéchiël annonce pour ce temps-là, « à la fin des jours » (בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים, v.16), l'assaut de l'armée de Gog³²¹ contre Israël, suscité par Dieu³²². La fureur montera alors aux narines du Seigneur (v.18) et le feu de sa colère (peste, sang, pluie torrentielle de grêlons, feu, soufre : v.22) se déversera sur Gog et sur la multitude des peuples ayant fait alliance avec lui (v.23) contre Israël. Par ce jugement (וְנִשְׁפָּטִי אֹתוֹ, v.22), l'intention de Dieu est de faire connaître à l'assaillant qui a osé attaquer son peuple bien-aimé sa grandeur et sa sainteté³²³. Dieu vise aussi un autre objectif : être connu (Nifal

³¹⁸ Le contraste est net avec Jérémie où dans le passage mentionnant sa vocation, Dieu définit clairement sa mission en ces termes : « Avant que je ne te façonne dans le ventre de ta mère, je t'avais distingué ; avant que tu ne sortes de son sein, je t'avais consacré : je t'avais fait *prophète pour les nations* » (1.5). Il est vrai que comme Ezéchiël, Esaïe est envoyé vers « ce peuple » (6.9) mais la portée du message de ce dernier va au-delà des frontières nationales.

³¹⁹ L'authenticité ézéchiélienne des ch.38-39 est très contestée. A la suite de Daniel I. BLOCK [*The Book of Ezechiel: Chapters 25–48*, NICOT, sous dir. R. K. Harrison (1968-1993) et Robert L. Hubbard (1994-), Grand Rapids (Michigan)/Cambridge (UK), Eerdmans, 1998, pp. 424-432], nous prenons ces passages comme étant authentiques et formant une unité.

³²⁰ Cf. Brian TIDIMAN, *Le livre d'Ezéchiël*, tome 2, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1987, p. 163.

³²¹ L'identification de cet ennemi venu du nord est discutée. Nous nous contentons de mentionner les conclusions de Brian TIDIMAN (*ibid.*, pp. 165-167) qui fait le tour de la question et pense que d'après 38.2 et 39.1ss, le conquérant s'appelle Gog (chef redoutable, incarnant la puissance païenne des derniers temps : cf. 2Th 2.3 et Ap 20.7-9), et semble venir du Nord, d'un pays appelé Magog. Pour Brian TIDIMAN, le *Pulpit Commentary* et Aalders « auraient raison de dériver Gog de Magog de Gn 10.2, le préfixe *ma-* étant pris pour "terre" » (p. 166).

³²² L'assaut, dit Daniel I. BLOCK (*The Book of Ezechiel: Chapters 25–48*, *op. cit.*, p. 450s.), n'est pas seulement permis, mais Dieu lui-même suscite une victime, pour persuader les non-Israélites de sa présence et personne.

³²³ Cf. *ibid.*, p. 459.

יְנוּדְעֵתִי au v.23) d'une multitude de peuples non-israélites, et ainsi, ils sauront (וַיֵּדְעוּ) que le Dieu d'Israël est le Seigneur³²⁴.

Dieu, dit Daniel I. Block, ne se satisfait pas que sa souveraineté soit reconnue par son peuple, il désire que tous les peuples non-israélites la reconnaissent aussi, de manière à ce que soit manifestée la sainteté de son nom (cf. 39.7)³²⁵. La déroute de Gog et de ses alliés, dit Brian Tidiman, « devient ainsi un jugement exemplaire »³²⁶. C'est une véritable « correction évangélisatrice » pour les גוֹיִם³²⁷ à la fin du monde³²⁸.

c- Tableau synthétique

Ez 38s.	Par ses jugements, Dieu désire que tous les peuples non-israélites le connaissent (38.24) et reconnaissent la sainteté de son nom (cf. 39.7) : D. I. Block.	Le pays de Magog et la multitude des peuples non-israélites qui se sont alliés à Gog contre Israël sont concernés (Brian Tidiman).	Cela arrivera « à la fin des jours » (Darby) : בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים, 38.16 (cf. v.8).	1 + 2 + 3 Textes impressionnants.
---------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------

Pour achever cette section, considérons un dernier texte, celui du prophète Daniel.

3- Daniel 7.13s.

Dans mes visions nocturnes, je vis alors arriver, avec les nuées du ciel, quelqu'un qui ressemblait à un être humain ; il s'avança vers le vieillard, et on le fit approcher de lui. 14 On lui donna la domination, l'honneur et la royauté ; tous les peuples, les nations et les langues se mirent à le servir. Sa domination durera toujours, elle ne passera pas, et son royaume ne sera jamais détruit³²⁹.

³²⁴ *Ibid.*, p. 459s.

³²⁵ *Ibid.*, p. 451.

³²⁶ Brian TIDIMAN, *Le livre d'Ézéchiel*, tome 2, *op. cit.*, p. 174s.

³²⁷ Que le jugement soit une composante de l'évangélisation ne doit pas être surprenant, en vertu du double caractère de la Bonne nouvelle de Dieu qui, en Ap 14.6ss par ex., comprend toujours les deux aspects de « *grâce et jugement* » : cf. par ex. Gregory K. Beale, *The Book of Revelation*, NIGTC, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 748.

³²⁸ Nous y reviendrons plus loin.

³²⁹ Gerard van GRONINGEN, *Messianic Revelation...*, *op. cit.*, p. 812ss dégage remarquablement l'évolution de la pensée de Daniel au ch.7 d'après deux sections. Première section : 1- apparition des 4 vents et des 4 bêtes (v.2-8) ; 2- placement des trônes et installation de l'Ancien des Jours (v.9s.) ; 3- élimination de la 4^e bête et dépouillement de la puissance des autres bêtes (v.11s.) ; 4- réception du Royaume par le Fils de l'homme (v.13s.). Aux événements de la première section correspondent ceux de la deuxième section, respectivement 1- les versets 17-21 (les 4 bêtes sont 4 royaumes) ; 2- v.22 (jugement par l'Ancien des Jours) ; 3- la 4^e bête (sa description terrifiante : v.19-21 ; la tyrannie qu'elle exerce, sa fin : v.23-26) ; 4- v.18 (le Royaume donné aux saints) et v.27 (le triomphe du Royaume).

Parce que la domination, l'honneur et la royauté sont donnés au « Fils de l'homme », le Messie à venir³³⁰, tous les peuples et toutes les langues, au lieu de servir leurs statues inertes, serviront le Messie³³¹. Contrairement à l'immense soumission – temporelle et partielle – des peuples à Nabuchodonosor (cf. 2.37s. ; 5.19)³³², ce texte annonce une soumission totale, universelle et éternelle (« pour toujours »)³³³ des peuples non-israélites au Messie et son royaume messianique à venir, ce qui est une des caractéristiques de l'eschatologie vétérotestamentaire.

Dn 7.13s.	[Les peuples et non-israélites se soumettent « pour toujours » au Fils d'homme, le Messie à venir] ³³⁴ .	Il est question de tous les peuples (y compris non-israélites) et tous les hommes de toutes langues (v.14).	Il s'agit de ce qui se passera pour le royaume messianique à venir.	<u>2</u> + 3
-----------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------	--------------

4- Conclusion pour Jérémie, Ezéchiel et Daniel

Comparé à Esaïe, la moisson paraît bien maigre chez les autres grands prophètes, mais pas moins qualitativement importante. Le thème de l'annonce de la Bonne Nouvelle pour les temps eschatologiques est attesté dans les trois textes examinés de Jérémie et dans deux chapitres importants chez Ezéchiel (38s.) où les événements se situent à la fin du monde.

Pour achever notre examen dans l'AT, il nous faut maintenant considérer ce que les autres prophètes ont révélé sur notre sujet.

³³⁰ L'identification de אִישׁ אֲדָמָה, cet « être humain » (NBS) ou « Fils d'homme » (SER) arrivant sur les nuées du ciel de Dn 7.13 a fait couler beaucoup d'encre, en raison de la centralité du verset non seulement pour le livre de Daniel, mais encore pour le NT. Cf. Joyce G. BALDWIN, *Le livre de Daniel*, Cergy-Pontoise/Fontenay-sous-Bois, Sator/Farel, 1986, p. 138. Voir aussi John F. WALVOORD (*Daniel : The Key to Prophetic Revelation*, Chicago, Moody Press, 1971, p. 167), pour qui les versets 13 et 14 constituent le summum de la vision de Daniel.

Pour l'identification du personnage et les discussions autour du verset, nous renvoyons simplement à la fine et forte démonstration de Jacques BUCHHOLD, « Jésus ou l'énigme du Fils de l'homme », *Théologie Evangélique*, 1/3, 2002, pp. 3-26 (la 1^{re} partie de l'étude a paru dans le numéro précédent). Dans le judaïsme, le Fils de l'homme a toujours été identifié au Messie, comme le montrent les propos de R T. France (cité par J. BUCHHOLD, p. 4) : « Que ce soit dans les cercles apocalyptiques ou dans les cercles rabbiniques, Daniel 7.13 est toujours interprété comme désignant un Messie individuel ; on n'en trouve aucune autre interprétation ». Dans le NT en outre, hors mis Ac 7.56, l'expression « Fils de l'homme » par laquelle Jésus se désignait lui-même, ne se rencontre que dans la bouche de Jésus, et ceci 69 fois (p. 3 art. de J. BUCHHOLD).

³³¹ Cf. Joyce G. BALDWIN, *ibid.*, p. 139.

³³² Comme son père (2.37s.), la grandeur et le règne du roi Beltshasar sont largement étendus (5.19). Cf. John E. GOLDINGAY, *Daniel*, WBC 30, Dallas, Texas, Word Books, 1989, p. 168s.

³³³ Edward J. YOUNG met bien ce point en lumière et rapproche Dn 7.14 de Mt 28.18b-20 où Jésus se présente comme l'homme de Dn 7 qui envoie ses disciples pour la grande moisson. Cf. Edward J. YOUNG, *Daniel*, The Geneva Series of Commentaries, Edimbourg (GB)/Carlisle (Pennsylvanie), The Banner of Truth Trust, 1978 réimp., p. 156. Voir aussi Gleason L. ARCHER, *Daniel*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 7, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1985, p. 91.

³³⁴ Il faut reconnaître que le texte parle de soumission et non d'annonce d'une Bonne Nouvelle.

VI- L'évangélisation des non-Israélites chez les prophètes dits « mineurs »

Dans l'aire des « petits » prophètes, le premier texte à mentionner est celui du prophète Joël.

1- Joël 3.1,5

Nous voulons simplement signaler cette prophétie de Joël 3.

Pour Gerard van Groningen, la promesse de Joël 3 ne vise pas seulement Israël, Juda et Jérusalem, mais « tous » (כָּל־בְּשָׂר׃ : v.1, litt. « toute chair »³³⁵), « quiconque » (v.5)³³⁶. Les bénéficiaires de l'annonce du don de l'Esprit sont en effet clairement mentionnés : il ne s'agit pas seulement des Israélites (vos fils, vos filles, vos vieillards, vos jeunes gens : v.1), mais aussi « les esclaves et les servantes » (v.2) parmi lesquels on comptait en général de nombreux non-Israélites (cf. Lv 25.44)³³⁷.

Que la prophétie de Joël vise un temps eschatologique, cela ne fait pas de doute au v.4 où Joël déclare que les événements annoncés se produiront « avant que n'arrive le jour du Seigneur (יִהְיֶה יוֹם יְהוָה), ce jour grand et redoutable » (3.4, cf. 2.11)³³⁸. La prophétie de Joël a connu son « accomplissement inaugural » à la Pentecôte des Juifs où Pierre déclare explicitement que tout ce qui se passe arrive conformément à « ce qui a été dit par le prophète Joël » (Ac 2.16). L'accomplissement de cette prophétie s'étendra progressivement pour les Samaritains et les Païens (Ac 8 ; 10), jusqu'au retour de Christ³³⁹. Cette prophétie n'est cependant pas spécifique de la fin du monde, mais se rapporte aux événements des « temps de la fin ».

³³⁵ D'après Sylvain ROMEROWSKI (*Les livres de Joël et d'Abdias*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1989, p. 139), il s'agit, non pas de « toute l'humanité, mais de tous les membres du peuple de Dieu, sans distinction de sexe, d'âge ou de condition sociale ».

³³⁶ Cf. Gerard van GRONINGEN, *Messianic Revelation...*, *op. cit.*, p. 450.

³³⁷ En plus des esclaves étrangers mentionnés en Lv 25.44 déjà signalé, on se souvient de tous les prisonniers de guerre étrangers capturés par les Israélites. Cf. les articles « Esclave » et « Serviteur », dans le *Nouveau dictionnaire biblique* (sous dir. Alfred KUEN et René PACHE), *op. cit.*, p. 428s. et p. 1206. Voir aussi Sylvain ROMEROWSKI, *Les livres de Joël et d'Abdias*, *op. cit.*, p. 139.

³³⁸ Sylvain ROMEROWSKI, *ibid.*, p. 133 ; Gerard van GRONINGEN, *Messianic Revelation...*, *op. cit.*, p. 450s.

³³⁹ Sylvain ROMEROWSKI, *ibid.*, p. 154s.

2- Amos 9.7-8a,11s.

a- Israël et les גוים

Tout en établissant « une ligne de démarcation » nette, Amos 9.7,8a situent clairement Israël parmi les autres peuples³⁴⁰ : « N'êtes-vous pas pour moi comme les Koushites, Israélites ? – déclaration du Seigneur. N'ai-je pas fait sortir Israël d'Égypte, comme les Philistins de Kaphthor et les Araméens de Qir ? 8a Le Seigneur Dieu a les yeux sur le royaume pécheur ».

Le verset 7 établit clairement que, comme Israël, Dieu prend soin des peuples païens – même ennemis (Philistins et Araméens notamment)³⁴¹ ; le même gouvernement divin régit le monde entier³⁴². Cependant, contrairement à l'opinion de certains commentateurs, l'éclairage du v.8a révèle qu'Israël n'a pas changé de statut aux yeux de Dieu, ni que tous ses privilèges ont été retirés et encore moins que son contrat d'adoption ait été annulé³⁴³. Le Seigneur ne nie pas Israël, mais lui affirme, dit Motyer, « qu'il est sujet aux décrets souverains de Dieu au même titre et dans le même sens que tous les autres peuples »³⁴⁴.

Le Seigneur ne considère pas les peuples selon leur histoire ; il « a les yeux sur le royaume pécheur » (8a). Chaque peuple est soumis au même examen moral ; et sur ce plan, la conduite d'Israël n'est pas exemplaire, bien que lui seul ait reçu la loi de Dieu (Ex 20) et ait appris comment être purifié par le moyen des sacrifices³⁴⁵.

b- Un jour pour Israël et les גוים

Malgré le constat moral décevant, aussi bien pour Israël que pour les peuples païens, le prophète annonce une œuvre que le Seigneur fera en ce jour (בְּיוֹם הַהוּא)...

³⁴⁰ Cf. J. A. MOTYER, *Amos : Le rugissement de Dieu*, Collection « Parole pour vivre », Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1982 (trad. de *The Day of the Lion, The Message of Amos*, par P. Gervais et A.-C. Bücheler), p. 165. Le sous-titre « Le rugissement de Dieu » se justifie à merveille pour le livre d'Amos. En effet, nous semble-t-il, la pointe se situe en 3.7s. où le prophète entend comme le Seigneur rugir et transmet à son tour ce rugissement : « Le lion rugit : qui ne serait effrayé ? Le Seigneur, l'Éternel, parle : qui ne prophétiserait ? » (v.8, SER)

³⁴¹ En effet, souligne à juste titre Thomas Edward McCOMISKEY (*Amos*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 7, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1985, p. 328), Dieu gouverne autant les migrations de ces derniers peuples qu'il a conduit l'exode des Israélites.

³⁴² J. A. MOTYER, *Amos*, op. cit., p. 165.

³⁴³ Certains ont tiré (à tort) de ce fait la conclusion que 9.7 et 3.2 avaient été composés par 2 auteurs différents, une grande attention étant portée sur l'exode dans le dernier texte : cf. J. A. MOTYER, *Amos*, op. cit., p. 165.

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 167.

Il y a un espoir dans le second David, le Messie à venir (v.11)³⁴⁶ dont l'œuvre médiatrice sera pleinement agréable à Dieu. La portée de son œuvre sera universelle et y seront pleinement associés le reste issu des Israélites fidèles (v.10)³⁴⁷, le reste d'Edom³⁴⁸ et le reste de tous les peuples non-israélites sur lesquelles le nom du Seigneur « a été invoqué » (v.12)³⁴⁹.

Amos 9.12 est explicité par Jacques (Ac 15.15-18)³⁵⁰, au Concile de Jérusalem : les Païens dont il est ici question ont droit au même héritage messianique. Si Israël, le peuple de Dieu se distingue toujours par ses avantages, « sa fonction est de faire partager ces privilèges de manière égale et sans distinction à tous ceux qui veulent obéir à l'Évangile »³⁵¹.

³⁴⁶ Pour MOTYER (*ibid.*, p. 170), le redressement de la *hutte croulante de David* signifierait « la venue du médiateur royal parfait qui réalisera tout ce que l'on pouvait désirer en la personne d'un sacrificateur royal ».

³⁴⁷ Le v.10 stipule clairement que tous les pécheurs du peuple seront détruits (T. E. McCOMISKEY, *Amos*, *op. cit.*, p. 328s.), à moins qu'ils ne se détournent de leurs mauvaises voies.

³⁴⁸ Edom (Esau) représente les peuples non-israélites qui, par opposition à Jacob (Gn 25.21ss), n'ont pas été au bénéfice de l'élection.

³⁴⁹ A l'opposé du v.10, le v.12 insiste davantage sur l'intégration que sur la destruction : J. A. MOTYER, *Amos*, *op. cit.*, p. 171.

³⁵⁰ La citation du livre des Actes ne présente pas de différence majeure avec le texte d'Amos, si ce n'est qu'Ac 15.17 suit LXX. C'est un problème textuel et non un écart d'interprétation :

Am 9.12 : לְמַעַן יִירָשׁוּ אֶת־שְׂאֵרֵי אֶדְוֹם : « afin qu'ils (les Israélites) possèdent (ou conquièrent) le reste d'Edom ».

Ac 15.17 : ὅπως ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων (אֶדְוֹם ... לְמַעַן יִירָשׁוּ) : « afin que le reste des hommes cherche le Seigneur ».

Au lieu de lire אֶדְוֹם (TM), LXX lit אֶדְוֹם. Ce sont les mêmes consonnes, mais vocalisées différemment. En Ac 15, le reste des hommes (non-israélites) est le sujet, alors qu'en Am 9, « le reste d'Edom » est l'objet. Le contexte d'Ac 15.12-21 où le texte d'Amos est cité est l'inclusion des non-Juifs dans l'Église primitive sans la circoncision comme préalable et Jacques cite Amos pour soutenir ce point, à savoir que le Seigneur va intégrer les non-Israélites dans son règne. McCOMISKEY montre que le problème textuel n'invalide pas l'usage de Jacques du passage car, c'est précisément là l'argument de Jacques, l'invocation du nom de Dieu (אֱשֶׁר־נִקְרָא שְׁמִי עֲלֵיהֶם) est toujours associée à ce qui est sa possession particulière (Dt 28.10 ; 2Ch 7.14 ; Jr 14.9 ; 15.16).

Avec l'éclairage du NT, on comprend que la conquête (Am 9.12), de même que le royaume (v.11) dont parle Amos sont spirituels. L'inclusion des non-Israélites dans le royaume davidique, concept attribué au Serviteur d'Ésaïe (49.6 par ex.), tire ses racines dans la Genèse (12.3). Cette inclusion sera manifeste au retour de Christ, le Fils de David. Cf. T. E. McCOMISKEY, *Amos*, *op. cit.*, p. 330.

L'exégèse prémillénariste et dispensationaliste est ici obligée de chercher des échappatoires. Plaçant tout l'accent sur Ac 15.16 (« je relèverai de sa chute la tente de David ») et dans le but de contrer « l'allusion à l'établissement de l'Église » (p. 53) et la « spiritualisation » (p. 107) des amillénaristes, Charles RYRIE et Homer PAYNE (dans *1000 ans de paix. Le millénium, image ou réalité ?*, Paris/Genève/Bienne, La Maison de la Bible/Éditions Promesse, 1982), sont obligés de jouer sur les mots et contredire Jacques en commentant que l'apôtre « ne prétend ... pas que le salut des païens soit l'accomplissement intégral de cette prophétie adressée aux Juifs » (souligné dans l'original).

³⁵¹ J. A. MOTYER, *Amos*, *op. cit.*, p. 172.

3- Le prophète de Gath-Hépher

Le livre de Jonas, originaire de Gath-Hépher (proche de Nazareth) en Galilée³⁵², est regardé par certains incroyants comme étant un mythe ou par certains critiques comme une légende ou une parabole. Il faut cependant noter que, dans la ligne des Israélites qui ont accepté l'historicité de ce récit³⁵³, Jésus le considère comme vrai (Mt 12.39-41 ; Lc 11.29s.)³⁵⁴.

a- Jonas, type de l'intérêt de Dieu pour les peuples non-israélites

Le livre de Jonas a souvent été considéré par les théologiens chrétiens comme l'un des textes missionnaires de l'AT par excellence. Le prophète (8^e s. av. J.-C.) semble incarner le type de l'intérêt que Dieu porte pour les peuples étrangers. En effet, le Seigneur lui-même envoie explicitement son prophète israélite, à Ninive (1.2) dans l'actuel Irak³⁵⁵, une nation païenne, pour apporter un message de repentance³⁵⁶.

b- Jonas établit-il un mandat missionnaire d'Israël pour les גוֹיִם ?

En Jonas, plusieurs voient le précurseur de la mission néotestamentaire du salut divin devant être porté jusqu'aux extrémités de la terre. La question du Seigneur à Jonas en 4.11 (« Et moi, je n'aurais pas pitié de Ninive, la grande ville » ?) est si frappante que certains³⁵⁷ croient nettement discerner dans tout le livre l'obligation et le mandat missionnaire d'Israël pour les non-Israélites. Pour Köstenberger et O'Brien cependant, c'est forcer quelque peu le trait que de s'exprimer ainsi.

³⁵² D'après l'indication de 2R 14.25. Jonas a eu son ministère sous Jéroboam II entre 782-745 av. J.-C. Cf. H. L. ELLISON, *Jonah*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 7, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1985, p. 361. Selon ELLISON, l'histoire du livre se situe dans la période de faiblesse de l'Assyrie, entre la mort d'Adad-Nirari III (782) et la montée au trône de Tiglath-Pileser (745). Cet état de faiblesse de l'empire assyrien expliquerait la promptitude de Ninive à accepter le message de Jonas.

³⁵³ Cf. le témoignage de Flavius Josèphe, *Josephus : Complete Works, op. cit.*, IX, 10, 2 (p. 207s.). En outre, Flavius Josèphe localise Tarsis en Sicile.

³⁵⁴ Cf. H. L. ELLISON, *Jonah, op. cit.*, p. 362s.

³⁵⁵ Si cette grande cité ne fut pas toujours la capitale, Ninive fut toujours l'une des principales villes de l'Assyrie : *ibid.*, p. 368. Pour la localisation actuelle (Irak), cf. par ex. l'introduction au livre de Tobit de la TOB, p. 1975, 1^{re} col.

³⁵⁶ L'image renvoie – on ne peut s'empêcher d'y penser – à l'envoi des « rescapés » israélites par le Seigneur vers les peuples non-israélites pour chercher les frères d'Es 66.19ss (cf. notre traitement p. 136ss).

³⁵⁷ J. Bright, R. E. Hedlund, J. N. Oswalt, J. Verkuyl, W. C. Kaiser : cf. Andreas J. KÖSTENBERGER et Peter T. O'BRIEN, « Jonah and Mission? », in *Salvation to the Ends of the Earth...*, *op. cit.*, p. 44s. On n'est pas surpris de retrouver parmi les partisans de cette thèse W. C. Kaiser qui, comme on l'a vu, lit Ex 19.5s. dans le même sens.

Le récit montre le désir du Seigneur de sauver Ninive (4.2b), ce qui est le signe de la clémence (חַנּוּן), compassion (רַחֲמִים), patience (אַרְךָ אַפַּיִם) et bonté (חֶסֶד) de Dieu (2d). Comme Jonas lui-même (2.1-9) qui, s'étant soustrait à sa mission, avait invoqué Dieu des profondeurs du châtement (v.4), les Israélites ont eux-mêmes plusieurs fois expérimenté les bienfaits de la compassion de Dieu. Dans tout le livre de Jonas, on est frappé de ce que la même compassion divine et souveraine se manifeste aux Païens :

- Au chapitre 1, les marins païens qui craignent et invoquent leurs idoles (v.5)³⁵⁸, répondent par une très grande peur à la connaissance du Dieu de Jonas qui a fait la terre et la mer (v.10). Par la suite, à la Parole du Seigneur délivrée par le prophète récalcitrant, ces Païens ont peur de Dieu, le vrai Seigneur qu'ils invoquent (v.14), lui offrent des sacrifices et lui font des vœux (v.16) ;

- De même, au chapitre 3, à l'annonce du malheur par le prophète repenté (v.1-4), le roi et les Païens de Ninive se tournent vers Dieu par le sac et la cendre et par le jeûne. Ils reviennent chacun de leurs mauvaises voies (v.8) et croient en Dieu (v.5,10). A cette réponse émouvante, toute la compassion divine se déploie et le Seigneur renonce au mal qu'il avait prévu de faire aux Ninivites (v.10), même si cela doit déplaire à son prophète (ch.4).

S'il ne faut pas forcément le percevoir comme un prototype missionnaire pour les Israélites³⁵⁹, le récit de Jonas montre en revanche que la bonté de Dieu s'étend aux Païens au loin. Son salut va jusqu'aux extrémités de la terre, c'est son intention de bénir toutes les familles de la terre (Gn 12.3)³⁶⁰.

Si l'on peut concevoir la prédication de Jonas en territoire païen comme un signe anti-typique de l'universalité de la mission dans un temps eschatologique³⁶¹, il faut reconnaître qu'il n'y a aucun lien avec la fin du monde.

4- Sophonie 3 et l'annonce de la conversion des גוֹיִם d'Afrique

9Alors je rendrai pures les lèvres des peuples (עַמִּיּוֹת), pour qu'ils invoquent tous le nom du Seigneur en le servant dans un même effort. 10D'au-delà des fleuves de Koush mes adorateurs, mes dispersés m'apporteront l'offrande.

³⁵⁸ Cf. H. L. ELLISON, *Jonah, op. cit.*, p. 370.

³⁵⁹ C'est l'opinion d'Andreas J. KÖSTENBERGER et Peter T. O'BRIEN, « Jonah and Mission? » in *Salvation...*, *op. cit.*, p. 45. H. L. ELLISON (*Jonah, op. cit.*, p. 390) signale (et s'en étonne) qu'avant Jonas et jusqu'à après 200 av. J.-C., personne ne concevait Israël comme ayant un mandat missionnaire auprès des non-Israélites (cf. Mt 23.15).

³⁶⁰ Andreas J. KÖSTENBERGER et Peter T. O'BRIEN, *ibid.*

³⁶¹ C'est Gerard van GRONINGEN (*Messianic Revelation...*, *op. cit.*, p. 454) qui le fait justement remarquer.

Le prophète Sophonie, Judéen et de sang royal (cf. So 1.1)³⁶² a prophétisé sous le règne de Josias (640-609³⁶³ av. J.-C.). Après le châtime des versets précédents, Sophonie annonce au chapitre 3, pour ce jour-là (בְּיוֹם הַהוֹאָה, cf. v.11)³⁶⁴, des promesses remarquables.

a- La souveraine grâce divine à l'œuvre parmi les Païens

Après l'annonce du désastre où le Seigneur déversera sa fureur sur les גוֹיִם (3.8), Sophonie annonce la conversion des Païens (v.9). Ce retournement des peuples vers Dieu³⁶⁵ est clairement attribué à la seule grâce souveraine de Dieu qui purifiera par son Esprit les lèvres³⁶⁶ des peuples pour qu'ils invoquent le nom du Seigneur. De la sorte, ces Païens convertis serviront « d'un commun accord » (SER)³⁶⁷ et avec joie le Seigneur³⁶⁸.

³⁶² O. Palmer ROBERTSON souligne que la mention de la généalogie de Sophonie jusqu'à son grand-père est ici délibérée pour souligner la descendance royale (par Ezéchias) du prophète. L'allusion à Koushi (1.1) pourrait suggérer une nationalité étrangère. Mais la généalogie se poursuit pour montrer que Koushi était bien Judéen. Cf. O. Palmer ROBERTSON, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, NICOT (sous dir. R. K. Harrison), Grand Rapids, Eerdmans, 1990, p. 252s.

³⁶³ On se souvient que 609 est la date de la bataille de Méguido, où le roi fidèle et grand réformateur (grand réveil lancé en 622) Josias trouva la mort. Notons que Josias a lancé cette bataille voulant aller dans le sens de la volonté de Dieu, en s'opposant au Pharaon Néco qui était monté contre les Babyloniens. En effet, il avait su par la prophétie de Jérémie (6.22ss ; 21.1ss) que les Babyloniens seraient l'instrument de Dieu. Si la base de la spéculation était juste et louable, il est instructif de voir que Josias a couru un danger mortel en lançant une expédition *sans indication de Dieu*. Il y a cependant l'exemple de Paul qui a fait appel à César (Ac 25.10s.), manifestation orientée par la destination (Rome) pointée par le Seigneur (Ac 23.11). Pourtant, aux dires du roi Agrippa, il « aurait pu être relâché s'il n'en avait fait appel à César » (Ac 26.32 ; cf. 25.12). Suivre le Seigneur requiert un discernement constant.

Avec la défaite de Méguido, c'est aussi la fin de l'indépendance du royaume de Juda : cf. par ex. F. F. BRUCE, *Israel and Nations. From exodus to the Fall of the Second Temple*, Sydney/Toronto/Auckland/Cape Town (Afrique du Sud)/Exeter, The Paternoster Press, 1969³, p. 83.

³⁶⁴ D'après O. Palmer ROBERTSON (*The Books of...*, *op. cit.*, p. 328s.), le contexte du chapitre 3 indique clairement que cette formule se réfère au « Grand Jour » eschatologique du Seigneur où il fera la purification de toutes souillures.

³⁶⁵ Cf. Ralph L. SMITH, *Micah-Malachi*, WBC 32, Waco, Texas, Word Books, 1984, p. 142.

³⁶⁶ O. Palmer ROBERTSON fait remarquer que la pureté des lèvres dont il est ici question (au singulier, comme ici et en Gn 11.1,6,7,9 ; Ps 81.6 ; Es 19.18 ; Ez 3.5s., le mot שִׁפְהָה, lèvre, désigne souvent le langage) ne se manifestera pas par un langage purifié dans le sens de ce que les peuples non-israélites parleront un hébreu pur. Le sens du verset (Joël 3.5 avait prédit ce jour – la pentecôte d'Ac 2.21 – où « quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé ») est plutôt qu'avec des lèvres pures, les non-Israélites mentionnés invoqueront le nom du vrai Seigneur : O. Palmer ROBERTSON, *The Books of...*, *op. cit.*, p. 328s.

³⁶⁷ שִׁפְהָה אֶחָד, litt. « d'une seule épauve ». « D'un même cœur » (Darby) ; « dans un même effort » (NBS). Cf. 1R 22.13 : « d'une même bouche ».

³⁶⁸ O. Palmer ROBERTSON, *The Books of...*, *op. cit.*, p. 329. Cette marque volontaire et joyeuse dans le service s'oppose à 2.11 où, manifestation sous la menace (2.4ss), il est annoncé que « toutes les îles des nations se prosterneront devant » le Seigneur.

b- Qui sont ces Païens convertis ?

Au sujet des Païens convertis, Sophonie 3.10ss apportent un éclairage suffisant. Comme chez Esaïe (18.6s. ; 19.16-25), ce sont tout spécialement les Païens d’Afrique, de la région de Koush (Soudan actuel) qui sont en cause. Les adorateurs du Seigneur, éparpillés et issus des nations païennes seront réunis au pauvre et faible reste (v.12) dispersé³⁶⁹ d’Israël au-delà des fleuves du Soudan (v.10)³⁷⁰ et ensemble, par reconnaissance, ils apporteront au Seigneur leur offrande (v.10)³⁷¹, dans la Jérusalem restaurée (v.14ss) et trouveront dans le Seigneur un abri (v.12).

c- Les Païens convertis réunis au reste fidèle des Israélites dispersés

Il n’est pas surprenant, dit O. Palmer Robertson, que Sophonie réunisse ensemble le reste fidèle des Israélites dispersés (« mes adorateurs, mes dispersés », v.10) avec les Païens convertis (« des peuples... qui invoquent tous le nom du Seigneur », v.9). En effet, de même qu’Abraham fut tiré d’Our (Gn 12) pour être, par élection de Dieu, le père du véritable Israël, ainsi le seront aussi les Païens issus d’Afrique et de tous les pays hors d’Israël³⁷². Les Israélites eux-mêmes subiront une telle sélection (v.12) ; il n’en restera qu’un reste humble et fidèle³⁷³. Et ensemble, la communauté purifiée³⁷⁴, composée de Païens et Israélites, servira « d’un commun accord » et apportera une offrande unique (v.10).

³⁶⁹ Signalons que certains (LXX et Syriacque notamment) trouvent obscure la leçon בַּת־פוֹצִי (« la fille de mes dispersés ») du TM et veulent modifier le texte hébreu : cf. la note de la NBS. Nous ne trouvons pas de raison pour modifier cette leçon attestée par tous les manuscrits hébreux et tous les nombreux autres. De toute façon, même littéralement, le texte se comprend bien.

³⁷⁰ Parmi les fleuves visés se trouve particulièrement le Nil dont les embranchements se prolongent en Ethiopie (Nil bleu) et au-delà.

³⁷¹ L’offrande du Seigneur (מִנְחָה) dont il est question semble être une offrande particulière et précise comme pourrait le suggérer le singulier du mot hébreu : O. Palmer ROBERTSON, *The Books of...*, *op. cit.*, p. 330.

³⁷² *Ibid.*, p. 329s.

³⁷³ Ce reste des Israélites humble et fidèle « n’agira plus injustement. Ils ne diront plus de mensonges, et il ne se trouvera plus dans leur bouche une langue trompeuse » : v.13. Ralph L. SMITH (*Micah-Malachi*, *op. cit.*, p. 141) met bien en valeur ce point.

³⁷⁴ Sophonie semble compiler les idées contenues en Gn 11.1 (une seule langue), Es 6 (lèvres impures) pour penser à un temps où toutes les impuretés des lèvres des peuples du monde seront ôtées et tous viendront adorer le Seigneur d’un commun accord : cf. Ralph L. SMITH, *ibid.*, p. 142.

5- Zacharie 9 et 14

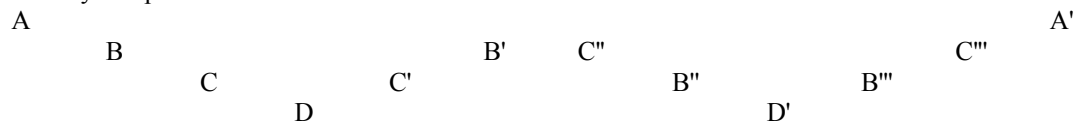
Dans le livre de Zacharie, les prophéties sur les \square se situent dans le bloc 9-14 qui forme un ensemble³⁷⁵. Pour cet ensemble, Paul Lamarche établit une structure en chiasmes redoublés impressionnante³⁷⁶ et juste³⁷⁷ où le châtime et le salut (9.1-8) des peuples païens se dédouble à la fin du bloc pour prendre une perspective universelle (14.16-21)³⁷⁸. Ces versets nous intéressent bien évidemment.

a- Châtiment et salut des peuples non-juifs voisins (9.1-8)

« Après la pluie, le beau temps », ainsi pourrait-on résumer les huit premiers versets de Zacharie 9. Dans cet ensemble, les versets 7s. sont particulièrement surprenants³⁷⁹ car, ils annoncent l'intégration des Philistins, ces « incirconcis » (1S 17.36) « archétypes des ennemis de Dieu »³⁸⁰ et d'Israël. Cela est d'autant plus étonnant que le jugement de ces adversaires était annoncé juste précédemment (v.1-6 ; v.6b pour les Philistins). Le Seigneur promet qu'il ôtera « le sang de leur bouche et les horreurs d'entre ses dents »³⁸¹, expiant ainsi le péché et donnant le salut aux Philistins. L'intégration est pour ainsi dire complète :

³⁷⁵ Certains (Eissfeldt, Sellin-Fohrer, Elliger, TOB : p. 1238) remettent en question l'authenticité zacharienne de ces versets, les attribuant à un « deutéro-Zacharie » (voire à un « Trito-Zacharie » : ch. 12-14) qu'ils voudraient post-exilique. Il semble pourtant assuré à Brian TIDIMAN que Zacharie a eu son enfance à Babylone (d'où la mauvaise image qu'il a de la ville en 2.11 ; 5.11 ; 6.8) et assez jeune, il a dû participer au grand retour sous Zorobabel et Josué. Nous ne nous étendons pas sur les arguments avancés. Nous nous contentons d'affirmer à la suite de Brian TIDIMAN (*Le livre de Zacharie*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1996, pp. 33-39), Paul LAMARCHE (*Zacharie IX-XIV : Structure littéraire et messianisme*, Paris, Gabalda, 1961, p. 20,152), l'authenticité de tout le livre et, en particulier, l'unité des 6 derniers chapitres du livre de Zacharie, affirmée à l'unanimité jusqu'au 17^e siècle lorsque l'Anglais Joseph Mède (†1638) ouvrit le bal aux opinions critiques.

³⁷⁶ On y a la présentation :



³⁷⁷ Approuvée par Brian TIDIMAN, *Le livre de Zacharie*, *op. cit.*, p. 45s. La structure qu'adopte Gerard van GRONINGEN (*Messianic Revelation...*, *op. cit.*, p. 899) semble un condensé plus simple et moins détaillé de celle de Paul LAMARCHE.

³⁷⁸ Paul LAMARCHE, *Zacharie IX-XIV...*, *op. cit.*, p. 112s. Pour la correspondance avec la structure ci-dessus, A = 9.1-8 ; A' = 14.16-21.

³⁷⁹ La fin du chapitre précédent (8.20-23) préparait déjà à cette surprise.

³⁸⁰ Brian TIDIMAN, *Le livre de Zacharie*, *op. cit.*, p. 201.

³⁸¹ Pour Brian TIDIMAN (*ibid.*), les horreurs dont il est ici question sont le sang et la chair des victimes des festins idolâtres. Si les Philistins ne seront pas nécessairement soumis à toutes les interdictions de la loi juive (Ac 15.28s.), Brian TIDIMAN relève que la purification et l'interdiction du sang est mise en valeur parce qu'il est une offense pour les Israélites (cf. Lv 3.17 ; 7.26 ; Dt 12.16). Dans le même sens, voir Ralph L. SMITH, *Micah-Malachi*, *op. cit.*, p. 253.

- Le Philistin ne sera pas de rang inférieur. Il sera vu au même titre qu'« un chef en Juda » ou « comme les Jébusites » (7d,e)³⁸² ;
- Comme les Israélites, les Philistins bénéficieront de la protection toute puissante du Seigneur contre tout danger éventuel (v.8)³⁸³.

Cependant, il faut souligner clairement que ce n'est pas toute la population qui est intégrée, mais « un reste » (7c)³⁸⁴ que Dieu s'est réservé, selon le décret de son élection.

b- Châtiment et salut des peuples non-juifs (14.16-21)

Faisant écho à 9.1-8, Zacharie décrit dans les derniers versets de son livre (14.16-21), la conversion des peuples non-juifs³⁸⁵. En des termes semblables à la fin d'Esaié 66 déjà considérée, Zacharie 14 semble mentionner à sa façon, un aspect de la « correction évangélisatrice pour Gog et ses alliés » d'Ezéchiel 38-39 évoquée plus haut.

Les premiers versets du chapitre avaient présenté « ce jour-là » (Za 14.6) qui arrive (v.1), un « jour unique (יְוֹם אֶחָד), connu du Seigneur » (v.7)³⁸⁶ où tous les peuples païens se rassemblent contre Jérusalem et le combat que Dieu engagerait aux côtés de Jérusalem. Si la victoire du Seigneur sur ces peuples non-juifs est évidente et indiscutable³⁸⁷ (v.12-15)³⁸⁸, les versets suivants sont centrés sur la « conversion » et « l'intégration » des Païens venus contre Jérusalem³⁸⁹. Comme précédemment (Za 9.7c), l'intégration ne vise pas tous les peuples non-

³⁸² Le processus d'intégration se fera selon le modèle des Jébusites, anciens habitants de Jérusalem (cf. Jos 15.63 ; Jg 1.21) finalement dépossédés (comme les Philistins, Za 14.5) sous David (2S 5.6-9) et assimilés (2S 24.18-24) : Brian TIDIMAN, *ibid.*

³⁸³ *Ibid.*, p. 202.

³⁸⁴ Cf. Kenneth L. BARKER, *Zechariah*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 7, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1985, p. 659. Voir aussi Ralph L. SMITH, *Micah-Malachi*, *op. cit.*, p. 253.

³⁸⁵ Paul LAMARCHE, *Zacharie IX-XIV...*, *op. cit.*, p. 152.

³⁸⁶ « Un jour arrive », v.1. La tournure « en ce jour-là » revient 7 fois dans le ch.14 (v.4,6,8,9,13,20,21) ; ce que Brian TIDIMAN (*Le livre de Zacharie*, *op. cit.*, p. 278) voit comme étant la marque du « passage vers l'étape finale du plan divin ».

³⁸⁷ Le schéma des deux dernières phrases rappelle la fureur qui montera aux narines du Seigneur (Ez 38.18) pour combattre en faveur de son peuple.

³⁸⁸ Voir en particulier le v.12 où il est décrit le fléau dont le Seigneur frappera tous les peuples qui auront dirigé leurs armées contre Jérusalem : « la chair de chacun pourrira tandis qu'il sera encore debout ; ses yeux pourriront dans leurs orbites et sa langue pourrira dans sa bouche ». On dirait les impressionnants effets d'une guerre chimique avec des armes de destruction massive...

³⁸⁹ Brian TIDIMAN, *Le livre de Zacharie*, *op. cit.*, p. 292.

juifs montés à Jérusalem mais un reste³⁹⁰. La « conversion totale »³⁹¹ de ce reste au Seigneur se voit à leurs nouvelles motivations :

- Tandis que leur orgueil d'alors les poussait à attaquer Jérusalem, les nouveaux convertis y monteront maintenant³⁹², pour « se prosterner devant le roi, le Seigneur des Armées » (16c) ;
- Et pour célébrer une fête juive « très sainte et très importante »³⁹³, « la fête des huttes » (16d), ce qui est le signe de l'assimilation parfaite du nouveau peuple à la nouvelle famille du Seigneur³⁹⁴.

Ainsi, résume Brian Tidiman, « la croisade des mécréants se mue en pèlerinage vers Jérusalem, source de révélation de Dieu et centre culturel »³⁹⁵. La consécration (v.20) des nouveaux convertis est parfaite et totale³⁹⁶ et le Seigneur se plaît à déverser sur eux ses bénédictions dont la pluie est ici le symbole³⁹⁷. Ce n'est cependant pas le cas pour les peuples non-juifs récalcitrants, ces « clans (מִשְׁפָּחוֹת) de la terre qui ne monteront pas à Jérusalem » (v.17). En effet, ces rebelles seront frappés d'un grand châtement³⁹⁸.

Avec les thèmes du jugement et du salut, la perspective nous semble être celle de la fin des temps³⁹⁹.

6- Malachie 1.11

Malachie 1.11 a fait couler beaucoup d'encre⁴⁰⁰. Ce verset, noyau d'une structure concentrique⁴⁰¹ au sein de l'ensemble 1.6-14, mérite d'être rappelé tel quel :

³⁹⁰ « Tous ceux qui seront restés de toutes les nations venues contre Jérusalem », dit le v.16. Cf. Ralph L. SMITH, *Micah-Malachi*, *op. cit.*, p. 292. Le reste d'entre les nations peut être comparé aux survivants parmi les Israélites annoncé au v.2 qui subsistera et qui « ne sera pas retranché de la ville ».

³⁹¹ C'est l'expression de Brian TIDIMAN, *ibid.*, *op. cit.*, p. 292.

³⁹² Non pas occasionnellement, mais « chaque année » (16b) !

³⁹³ « A most holy and most eminent feast » : Flavius JosÈphe, *Josephus : Complete Works*, *op. cit.*, VIII, 4, 1 (p. 176).

³⁹⁴ Cf. Ralph L. SMITH, *Micah-Malachi*, *op. cit.*, p. 292.

³⁹⁵ Brian TIDIMAN, *Le livre de Zacharie*, *op. cit.*, p. 292.

³⁹⁶ Cf. Ralph L. SMITH, *Micah-Malachi*, *op. cit.*, p. 293 qui précise qu'il n'y aura aucune différence entre le Juif et le Païen.

³⁹⁷ Brian TIDIMAN, *Le livre de Zacharie*, *op. cit.*, p. 293.

³⁹⁸ Cf. Kenneth L. BARKER, *Zechariah*, *op. cit.*, p. 696. On retrouve ici la pensée d'Es 25.10b-12, où les orgueilleux et rebelles (Moab), non seulement se privent des bienfaits prévus mais encore, récoltent le versant opposé de la bénédiction.

³⁹⁹ Plus haut (p. 80) voir notre « 3- Précisions pour les critères 3 et 4 ».

⁴⁰⁰ Pour, Ralph L. SMITH (*Micah-Malachi*, *op. cit.*, p. 312), Ml 1.11 est l'un des versets de l'AT les plus difficiles à interpréter.

⁴⁰¹ Cf. Brian TIDIMAN, *Les livres d'Aggée et de Malachie*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1993, p. 189. Brian TIDIMAN trouve (p. 196), contre de nombreux critiques qui nient ou remettent en cause l'authenticité du verset, que Ml 1.11 a une place logique au sein du morceau 6-14, avec notamment יָדָא qui relie la pensée du v.11 à celle du v.10.

כִּי מִמְזַכְח־שָׁמֶשׁ וְעַד־מְבוֹאוֹ גְדוֹל שְׁמִי בְּגוֹיִם וּבְכָל־מְקוֹם מְקַטֵּר מִנְשׁ לְשָׁמִי וּמִנְחָה
 טְהוֹרָה כִּי־גְדוֹל שְׁמִי בְּגוֹיִם אָמַר יְהוָה זָבָאוֹת:

Dans ce textes, se posent d'emblée trois problèmes dont le plus important est le temps (et donc le sens) à donner aux verbes du verset⁴⁰² qui ne compte que des participes.

Le participe se rendant normalement en français par un présent⁴⁰³, la question de l'interprétation s'en trouve posée⁴⁰⁴, les débats gravitent autour de cette question : à quel moment (présent, futur) de l'histoire le v.11 fait-il référence⁴⁰⁵ ?

a- Les partisans du temps présent

Parmi ceux qui estiment que Malachie 1.11 vise le temps présent, certains avancent que ce sont les Juifs ou prosélytes de la diaspora qui sont visés ; alors que pour d'autres, c'est le culte des peuples païens qui est en cause.

i- Sont visés les Juifs ou les prosélytes de la diaspora

D'après J. Smith, Swetnam et *al.*, Malachie prêche la supériorité du culte des Juifs dispersés⁴⁰⁶ en Mésopotamie et en Egypte au V^e siècle. Adamson réplique cependant judicieusement que le cadre grandiose mentionné (d'une extrémité de la terre à une autre :

Le contexte de 1.6-14 est celui des offrandes détestables que les prêtres offrent (6b-10) et la malédiction prononcée par le Seigneur sur ces offrandes (12-14a). La raison est que les offrandes sont si souillées et exécrables aux yeux du Seigneur qu'il désirerait quelqu'un de vaillant et solide pour fermer les portes du temple afin de ne plus avoir à les supporter (v.10). Ralph L. SMITH (*ibid.*, p. 313), qui en outre soutient l'authenticité du v.11, met bien en valeur son contexte. SMITH cite Rex Mason pour qui, dans les deux parties de l'oracle (6-11 et 12-14), le paroxysme de la charge contre les prêtres est atteint aux v.11 et 14 et selon des modalités comparables.

⁴⁰² Les deux autres problèmes sont :

- La juxtaposition des deux participes Hofal (מְקַטֵּר, on fait fumer) et (מִנְשׁ, on offre) sans sujet ni conjonction de coordination. La NBS, à la suite de LXX, Lagrange, Chary et Smith, propose de lire מְקַטֵּר (= sacrifice = θυσίαμα, LXX) au lieu de מְקַטֵּר (cf. Ludwig KOEHLER et Walter BAUMGARTNER, *op. cit.*, p. 1095). Dans ce cas, le substantif מְקַטֵּר deviendrait sujet de מִנְשׁ. On traduirait alors : « on offre de l'encens » (NBS) ou, plus littéralement, « de l'encens est offert ». C'est l'option de Ralph L. SMITH, *Micah-Malachi*, *op. cit.*, p. 308 et p. 309 note 11c.

- La conjonction de coordination וּ devant מִנְחָה semble perturber certains. Mais ce problème est encore moins important : cf. Brian TIDIMAN, *Les livres d'Aggée et de Malachie*, *op. cit.*, p. 196.

⁴⁰³ C'est là « l'emploi premier et comme naturel du participe » : Paul JOÜON, *op. cit.*, §121d (p. 338). Dans ce sens, voir aussi Bruce K. WALTKE et M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1990, 37.1a (p. 612).

⁴⁰⁴ Cf. Ralph L. SMITH, *Micah-Malachi*, *op. cit.*, p. 309 (note 11a).

⁴⁰⁵ Nous nous référons surtout à Brian TIDIMAN (*Les livres d'Aggée et de Malachie*, *op. cit.*, p. 197-199) et Ralph L. SMITH (*Micah-Malachi*, *op. cit.*, p. 313-316) pour le traitement de ce point.

⁴⁰⁶ Pour MI 1.11, c'est le sens que donne le Talmud Babylonien : cf. Ralph L. SMITH, *ibid.*, p. 314.

11a) dépasse largement les dimensions de la diaspora du V^e siècle⁴⁰⁷. De plus souligne Ralph L. Smith, le verset ne dit rien au sujet d'une pareille adoration des Juifs en dehors d'Israël⁴⁰⁸.

Dans la ligne de J. Smith, Barnes croit pouvoir s'en sortir en raisonnant qu'il ne s'agit pas des Juifs, mais des prosélytes païens. Il faut cependant avouer avec Chary que ce n'est là qu'une échappatoire⁴⁰⁹.

ii- Le culte des peuples non-juifs est désigné

Certains commentateurs (Wellhausen⁴¹⁰, Procksch, Eichrodt, Rudolph, Elliger, Dentan) vont loin et pensent qu'il s'agirait, non du culte mosaïque, mais des cultes païens. Pour eux, Malachie serait alors un promoteur du syncrétisme : pourvu que l'adorateur soit sincère, tout culte est agréable au Seigneur. C'est un « monothéisme absorptif » (Elliger) que Neil, émerveillé, compare à la déclaration bouleversante d'Actes 10.35⁴¹¹.

Cette position ne résiste cependant pas longtemps devant les données bibliques. Il n'y a qu'à penser un instant au combat féroce des prophètes contre l'idolâtrie païenne (1R 18.19-46 ; Ps 15.3-5 ; Es 44.6-20 ; Jr 10.1-11 ; Ez 14.1-11)⁴¹². Certes, dans quelques passages de l'AT, certains Païens montrent un respect remarquable envers le Seigneur, mais il faut avouer que ces textes sont des visions d'avenir (Es 66.20 ; Za 9.10...). Wolf reconnaît⁴¹³ que Malachie 1.11b suppose la conversion des Païens⁴¹⁴ ; ce qui nous oriente vers un autre moment historique.

La solution semble donc ne pas se situer de ce côté du présent.

⁴⁰⁷ Brian TIDIMAN, *Les livres d'Aggée et de Malachie*, op. cit., p. 198.

⁴⁰⁸ Ralph L. SMITH, *Micah-Malachi*, op. cit., p. 314. Le fait est aussi remarqué par Åke Viberg, « Wakening a Sleeping Metaphor: A New Interpretation of Malachi 1:11 », *Tyndale Bulletin*, n°45/2, 1994, p. 303s.

⁴⁰⁹ Brian TIDIMAN, *Les livres d'Aggée et de Malachie*, op. cit., p. 197.

⁴¹⁰ L'école de Wellhausen a repris et développé au XIX^e siècle la pensée présente déjà chez certains Pères de l'Eglise (Clément d'Alexandrie, Théodore de Mopsueste notamment) : cf. Brian TIDIMAN, *ibid.*, p. 197.

⁴¹¹ *Ibid.*

⁴¹² Dans un article qui commence à dater (1972, conférence donnée à Birmingham, en septembre 1971), Joyce G. BALDWIN (« Malachi 1:1 and the Worship of the Nations in the Old Testament », *Tyndale Bulletin*, n°23, 1972), p.118-120) a montré que dans l'AT, on ne peut trouver aucun texte pour soutenir la pensée syncrétiste que d'aucuns voudraient tirer de Ml 1.11. Comme on le voit dans les exemples de Rahab (Jos 2.9s.), Ruth (1.16s.) et des Ninivites (Jon 1.16 ; 3.7s.), aucun texte véterotestamentaire ne suggère que des non-Juifs puissent avoir accès au vrai Dieu en dehors du Dieu d'Israël (p.120 de BALDWIN). Les dieux ouvrages d'homme que servent les Païens sont appelés « rien » (אֵלִילִים) par Esaïe (ex. 2.8,18), jugés « sans consistance » (הֵבֶל) par Jérémie (ex. 8.19 ; 51.18), et même qualifiés d'« abominations » (שִׁקְצִים) par les prophètes (Es 66.3 ; Jr 4.1 ; Ez 20.7), voire de « démons » (שִׁדְדִים) : Dt 32.17 ; Ps 106.37).

⁴¹³ Cf. Brian TIDIMAN, *Les livres d'Aggée et de Malachie*, op. cit., p. 197.

⁴¹⁴ C'est dans ce sens, explique Joyce G. BALDWIN (« Malachi 1:1 and the Worship... », op. cit., p. 121), dans le cadre de l'alliance (cf. Ml 2.10d), qu'il faut comprendre la question « N'avons-nous pas tous un seul Père ? N'est-ce pas un seul Dieu qui nous a créés ? » (Ml 2.10a,b).

b- La prophétie est tendue vers le futur

La seconde grande option consiste à envisager les participes Hofal, comme en 2Samuel 20.21 (מִשְׁלֵךְ), dans un sens futur⁴¹⁵. Avec Robert L. Alden, à la suite de Darby, on traduirait alors : « Car, du soleil levant jusqu'au soleil couchant, mon nom sera⁴¹⁶ grand parmi les nations, et, en tout lieu, l'encens sera brûlé à mon nom, et une offrande pure sera présentée, car mon nom sera grand parmi les nations, dit l'Eternel des armées »⁴¹⁷.

J.G. Baldwin met en valeur le fait que l'adjectif *pur* (טָהוֹר) dans « offrande pure » n'est jamais utilisé pour des offrandes⁴¹⁸ mais, vise une pureté morale, physique et cérémonielle (cf. Ps 51.12 ; Ec 9.2 ; Jb 14.4)⁴¹⁹. Dans la ligne des autres prophètes (Es 2.2-4 ; Jr 3.17 ; Za 14.16...), Malachie inscrit tout naturellement sa vision dans une époque future où les étrangers convertis dans le processus d'expansion mondiale de la révélation du Seigneur se tourneront vers lui et offriront un culte agréé par le Dieu d'Israël⁴²⁰. L'expression « du soleil levant jusqu'au couchant »⁴²¹ exprime la décentralisation du culte, détaché du Temple de Jérusalem (cf. Jn 4.21-24). En effet, la louange pure des fidèles s'élèvera de l'intérieur des cœurs purifiés par l'action personnelle du Seigneur⁴²² de sorte qu'en tout lieu monte vers lui « un sacrifice de louange, c'est-à-dire le fruit des lèvres qui confessent son nom » (Hé 13.15 ; cf. Ap 5.8)⁴²³. Quelle belle perspective !

⁴¹⁵ Paul JOUON indique (*op. cit.*, §121e) que le participe peut aussi s'employer ainsi, dans la sphère du futur. Il cite notamment le cas de מִשְׁלֵךְ en 2S 20.21. Cf. AUSSI GESENIUS-KAUTZSCH-COWLEY (*Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford, Oxford University Press, 1985), §116p (p.360). Pour J. G. BALDWIN (*ibid.*, p. 122s.), le verset est orienté vers le futur.

⁴¹⁶ La NBS a « est ». De même qu'en 11c, le verbe *être* est sous-entendu dans le texte hébreu.

⁴¹⁷ C'est la version Darby de 1885 que nous rendons. La version révisée de 1991 conserve les futurs.

⁴¹⁸ Au mieux, les offrandes devaient être « sans défaut » ou « complètes » (תְּמִיִם), dans le sens de « sans malformation » ou « amputation » physique : cf. Ex 12.5 ; 29.1, etc. Voir particulièrement MI 1.8,13s. où le Seigneur montre son dégoût dû à la négligence et l'irrespect marqués des Israélites lorsqu'ils apportent en offrande une bête « aveugle », « boiteuse ou malade ».

⁴¹⁹ Joyce G. BALDWIN, « Malachi 1:1 and the Worship... », *op. cit.*, p. 124. Cf. aussi Åke Viberg, « Wakening a Sleeping Metaphor... », *op. cit.*, p. 301s.

⁴²⁰ Cf. Joyce G. BALDWIN, *ibid.*, p.124. Vriezen (cité par Ralph L. SMITH, *Micah-Malachi*, *op. cit.*, p. 316) compare Malachie (1.11) à la Communauté de Qumran dans leur conflit contre les prêtres de Jérusalem. Cependant, alors qu'à Qumran, la communauté était refermée sur elle-même, l'ouverture de Malachie en dehors d'Israël prépare la vision néotestamentaire.

⁴²¹ Expression employée 5 fois dans l'AT (BibleWorks) : MI 1.11 ; Ps 50.1 ; 113.3 (מִמְזֶרְחַח-שָׁמֶשׁ וְעַד-מְבֹאוֹ), Es 45.6 et 59.19 (forme quelque peu différente pour ces 2 derniers versets).

⁴²² Bien que l'encens soit associé à la prière (Lc 1.10 ; Ap 5.8), l'interprétation de la *Didachè* et du Concile de Trente qui voit dans ce verset la prière eucharistique ne paraît pas consistante. Ce que Malachie semble ici viser, c'est cette forme d'adoration supérieure au culte sacrificiel, prédite par Ps 50.14s., exempte de la loi lévitique (Lv 1 à 7), que les Païens convertis adopteront : cf. Brian TIDIMAN, *Les livres d'Aggée et de Malachie*, *op. cit.*, p. 198s. Pour la *Didachè*, voir Jean-Paul AUDET, *La Didachè : Instructions des apôtres*, Paris, Gabalda, 1958, p. 422s.,463.

⁴²³ Cf. Robert L. ALDEN, *Malachi*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 7, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1985, p. 713.

7- Tableau-résumé

Textes bibliques	1- Annonce	2- אֲנִי/ἔθνη (non-Israélites)	3- Lien avec la fin du monde	Remarques
Jl 3	[Le Seigneur agira sur toute chair (אֲנִי-לְכָל-בָּשָׂר, v.1) parmi le peuple de Dieu].	Même « les esclaves » et les « servantes » païens seront au bénéfice de l'action puissante de l'Esprit du Seigneur.	La prophétie vise un temps eschatologique sans avoir de lien spécifique avec la fin du monde.	<u>2</u>
Am 9.7-8a,11s. (cf. Ac 15.15-18)	La portée de l'œuvre du Messie à venir (v.11) sera universelle. Y seront pleinement associés le reste des Israélites fidèles (v.10), le reste d'Edom et de tous les peuples non-israélites sur lesquels le nom du Seigneur « a été invoqué » (v.12).	Amos mentionne les Koushites (Soudanais), les Philistins et Araméens comme étant bénéficiaires des soins de Dieu.	L'expression « En ce jour-là » (בַּיּוֹם הַהוּא, v.11) est tournée vers le second David, le Messie à venir, l'espoir pour les Païens et le reste des Israélites fidèles (McComiskey).	1 + 2 + 3 Texte intéressant avec l'éclairage du NT.
Jon 1 et 3	1.2 ; 3.2-4 : urgent et ultime appel à la repentance. La prédication fut efficace ! Cf. 3.5-10 ; Mt 12.41 ; Lc 11.32.	La scène se déroule à Ninive, ville païenne, près d'Assour, capitale de l'Assyrie.	Bien qu'elle renvoie à l'universalité de la mission pour un temps eschatologique (G. van Groningen), la prédication de Jonas n'a aucun lien avec l'élément 3.	1 + 2
So 3.9s.	L'œuvre de la seule grâce souveraine de Dieu opérera une transformation et conversion des peuples au Seigneur de sorte qu'ils invoquent son nom (v.9).	Les Païens d'Afrique, de la région de Koush (Soudan actuel) et au-delà sont ici particulièrement en cause.	Les événements décrits sont associés au « Grand Jour » eschatologique (cf. v.11) du Seigneur (O.P. Robertson).	1 + 2 + 3 Texte fort.
Za 9.1-8	La grâce souveraine de Dieu sera à l'origine de la conversion d'un reste de Philistins. Ceux-ci, intégrés au peuple de Dieu, seront vus au même titre qu'« un chef en Juda » ou « comme les Jébusites » (9.7d,e).	La prophétie concerne les Philistins, « incirconcis » (1S 17.36) et « archétypes des ennemis de Dieu » (B. Tidiman).	La fin des temps est ici marquée par les thèmes du jugement et du salut.	1 + 2 + 3
Za 14.16-21	Comme en 9.1-8, le Seigneur convertira et intégrera le reste des peuples païens qui avaient	Il s'agit du reste des peuples non-juifs, « ceux qui subsisteront de tous les	Voici, un jour arrive (הִנֵּה יוֹם-אֶחָד, 14.1). C'est un « jour unique,	1 + 2 + 3 Texte fort.

Åke Viberg (« Wakening a Sleeping Metaphor... », *op. cit.*), bien informé des différentes interprétations du verset, est convaincu qu'il faut uniquement rendre les participes par des présents. Si sa critique pour une interprétation non littérale est solide, en revanche, l'interprétation futuriste est écartée, d'un revers de main. Aucun argument n'est brandi sinon que le prophète aurait dû rendre son intention plus claire en utilisant des futurs (p. 305). Viberg semble soudain ignorer le fait que les auteurs bibliques utilisent souvent des participes dans un sens futur (cf. la longue liste de textes répertoriés par GESENIUS-KAUTZSCH-COWLEY, *Gesenius' Hebrew Grammar...*, *op. cit.*, p. 359s.). En outre, la « nouvelle solution », l'interprétation métaphorique des présents, que propose Viberg (p. 308ss) pour Mt 1.11b nous semble maintenir une certaine ambiguïté avec le syncrétisme du « monothéisme absorptif » d'Elliger (voir notamment chez Viberg, p. 318, point 3). Voilà pourquoi, avec Robert L. ALDEN (cf. p. 712 ouvrage ci-cité), à la suite de Darby, il nous semble justifié et préférable de traduire les participes du v.11 par des futurs.

	donné l'assaut contre Jérusalem.	peuples venus contre Jérusalem » (v.16).	connu du Seigneur » (v.7).	
MI 1.11	Pas d'annonce. Malachie désigne cette période future où des étrangers convertis se tourneront vers le Seigneur pour lui offrir « un sacrifice de louange » (Hé 13.15, cf. Ap 5.8).	C'est parmi les peuples païens (גוֹיִם, 2 fois au v.11) que cette merveille sera vue et que le Grand Nom du Seigneur sera manifesté.	Les étrangers convertis et l'empereur cosmique des événements situent la prophétie pour la fin des temps.	<u>2</u> + 3

Comme nous le voyons, notre thème n'est pas négligé chez les « petits prophètes ». On peut reconnaître tous les éléments du thème dans quatre textes (Am 9.7-8a,11s. ; So 3.9s. ; Za 9.1-8 ; 14.16-21). Au contraire de Joël 3 où l'évangélisation n'est pas mentionnée, le livre de Jonas est particulièrement frappant. Ici, le prédicateur c'est le prophète Jonas lui-même qui nous renseigne sur la stratégie utilisée, le contenu de sa prédication, l'appel à la repentance lancé et ses effets.

B3- Conclusion pour l'AT

Comme on l'a vu, le thème de l'annonce de la Bonne Nouvelle aux peuples non-israélites en lien avec la fin du monde est bien attestée dans l'AT : Ps 22.28-32 ; Es 2.2-4 ; Mi 4.1-3 ; Es 19.16-25 ; 66 ; Ez 38 et 39 ; Am 9.7-8a,11s ; So 3.9s. ; Za 9.1-8 ; 14.16-21. Pour les temps de la fin, nous avons découvert que de nombreuses largesses divines et des événements inouïs pleins d'espérance, jamais entendus auparavant sont réservés aux גוֹיִם (Ps 87.5-7 ; Es 45.14s.,20-25 ; 52.13-53.12 ; Dn 7.13s. ; Mi 1.11), ce qui aboutira au rayonnement de la gloire du Seigneur dans tout l'univers. Alors, « en ce jour unique connu du Seigneur » (Za 14.7), « l'on mettra sur les clochettes des chevaux : Sainteté à l'Éternel ! » (Za 14.20, SER).

Si nous pouvons conclure que dans l'AT, notre thème est fortement attesté, qu'en est-il de la littérature intertestamentaire ?

C- Textes de la littérature intertestamentaire

Les Évangéliques considèrent en général que les écrits de la littérature intertestamentaire n'ont pas de valeur canonique mais informative¹. Cependant, il est étonnant (malheureusement), surtout dans ces milieux évangéliques qui sont nôtres, que les recherches pour cette période soient si rares. L'impression que l'on garde est celle d'un grand vide entre les deux Testaments². Pourtant on ne saurait négliger ces nombreux documents écrits en Palestine, pendant le temps de l'inactivité prophétique³, en hébreu, en araméen ou en grec⁴, pour la plupart entre 200 av. J.-C. et 100 de l'ère chrétienne⁵, période pendant laquelle les Israélites ont continué à vivre. En effet, la référence explicite de l'épître de Jude (v.14) à *IHénoch* et au Livre appelé « Assomption de Moïse » (Jude 9 ; cf. 2Pi 2.11)⁶ montre que la littérature intertestamentaire ne peut pas être simplement ignorée, surtout dans un travail académique.

¹ Cf. par ex. James H. CHARLESWORTH (éd.) et al., *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1 : Apocalyptic Literature & Testaments, Londres, Darton Longman & Todd, 1983, p. xxiv.

² Pour ce qui concerne la terminologie, signalons que chronologiquement, la littérature intertestamentaire « ne se situe pas "entre" l'AT et le NT » mais empiète sur les deux ères. A cause de ce fait, certains (Nickelsburg par ex.) préfèrent parler de « littérature juive entre la Bible et la Mishnah » : cf. Claude TASSIN, « Intertestament », *Dictionnaire critique de théologie*, sous dir. Jean-Yves Lacoste, Paris, PUF, 1998, p. 580. Voir aussi André CAQUOT et Marc PHILONENKO (« Introduction générale », dans *La Bible : Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1987, p. xiii) qui soulignent que chronologiquement, les écrits intertestamentaires empiètent « à la fois sur les limites de l'Ancien et du Nouveau Testament » (souligné dans l'original).

³ Nous entendons par là la prophétie canonique. A cause de ce fait, il ne nous semble pas juste de mettre sur un pied d'égalité les écrits que nous examinerons ici avec les Testaments canoniques.

⁴ D. H. WALLACE, « Apocrypha, Old Testament », *Evangelical Dictionary of Theology*, sous dir. Walter A. Elwell, Grand Rapids, Baker Book House, 1984, p. 67.

⁵ Les dates sont celles de R. K. HARRISON, *Introduction to the Old Testament (With a Comprehensive Review of Old Testament Studies and a Special Supplement on the Apocrypha)*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company/Inter-Varsity Press, 1977, p. 1175.

D. H. WALLACE (*ibid.*, p. 67) date pour sa part les écrits intertestamentaires entre 300 av. et 100 ap. J.-C. Plusieurs (cf. Claude TASSIN, « Intertestament », *Dictionnaire critique de théologie*, *op. cit.*, p. 580), à cause de certains manuscrits trouvés à Qumran (4QEnastr), remontent à la fin du 3^e siècle ap. J.-C. Mais il s'agit souvent d'un remaniement de l'écrit d'origine juive par un rédacteur tardif : par ex. pour l'Apocalypse d'Elie, cf. André CAQUOT et Marc PHILONENKO, « Introduction générale », *op. cit.*, p. cxlvi. Voir toutes les pages xviii-cxlvi pour la littérature qui nous intéresse dans ce chapitre.

⁶ Cf. James H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, *op. cit.*, p. ix.

Il faut encore dire que le terme *Ecrits Intertestamentaires* regroupe les *apocryphes*, les *pseudépigraphes*⁷ et les *textes de Qumran*⁸.

Que devient le thème de l'évangélisation de tous les peuples non-juifs pour la fin du monde entre les deux Testaments ? Parce que l'AT et la littérature intertestamentaire ont principalement tous les deux en commun l'attente du Messie⁹, comme annoncé, les critères présidant à la sélection des versets seront ici identiques.

Pour l'inventaire et l'examen des textes, nous suivrons l'ordre¹⁰ des livres présents dans la Bible TOB dans un premier temps et ensuite, dans l'ouvrage édité sous la direction d'André Dupont-Sommer et Marc Philonenko¹¹.

C1- Inventaire des textes de la littérature intertestamentaire

Pour ce qui est de la méthode, nous avons procédé ainsi : munis de quelques versets relevés ici et là au cours de nos recherches, nous avons simplement parcouru les écrits intertestamentaires. Les sous-titres de la Bible TOB nous ont été d'une grande aide, ainsi que l'index thématique, riche et étoffé, de l'ouvrage édité sous la direction d'André Dupont-Sommer et Marc Philonenko¹².

⁷ C'est la distinction protestante que nous rendons ici car, les catholiques appellent les apocryphes « deutérocanoniques » (c'est-à-dire canonisés dans un second temps) et les pseudépigraphes « apocryphes ». On appelait « apocryphes » (du grec ἀπόκρυφος « caché, secret ») des livres réservés aux initiés et dont la littérature ne devait pas être publique : cf. Eric JUNOD, « Apocryphes », *Dictionnaire critique de théologie*, *op. cit.*, p. 72, 1^{re} col. L'idée de secret n'est cependant pas dans l'esprit de la Bible qui déclare clairement que « les choses cachées sont à l'Éternel, notre Dieu » et « les choses révélées sont à nous et à nos fils, à perpétuité, afin que nous mettions en pratique toutes les paroles de cette loi » (Dt 29.28, SER).

Le mot « pseudépigraphe », du grec ψευδεπίγραφος « écrit dessus faussement », désigne un livre faussement attribué à un auteur (personnage du passé). Ce titre correspond bien pour les écrits attribués aux héros bibliques (Apocalypse d'Elie, Testament de Benjamin...) : Claude TASSIN, « Intertestament », *op. cit.*, p. 582, 2^e col. Compte tenu du procédé de la pseudépigraphie, appeler les écrits ainsi désignés « apocryphes » (catholiques) nous paraît mal approprié car, on ne cherchait pas à cacher les pseudépigraphes, le but de la pseudépigraphie étant justement, en passant un écrit quelconque sous un nom célèbre, qu'une large diffusion en soit assurée.

⁸ Cf. André CAQUOT et Marc PHILONENKO, « Introduction générale », *op. cit.*, pp. xviii-cxlv.

⁹ Comme nous l'avons vus, le trait est grossièrement juste pour la littérature intertestamentaire qui couvre des livres datant jusqu'à 100 après Jésus-Christ.

¹⁰ Une présentation des livres dans leur ordre chronologique est difficile, les spécialistes ne s'accordant pas.

¹¹ *Op. cit.*, pp. vii-ix. Nous n'ignorons pas que la littérature intertestamentaire soit vaste que ce que nous présentent nos auteurs (cf. Marc PHILONENKO, « Avant-propos », dans *La Bible : Ecrits intertestamentaires*, *op. cit.*, p. xii). A leur suite, nous examinerons les plus importants écrits de cette période, y compris le Quatrième livre des Maccabées que nous avons trouvé sur Internet (en Français) sur le site <http://cf.geocities.com/dssqumran/4macc.htm> (téléchargé le 23/5/2003). En effet, « les circonstances » (cf. p. xiii) n'ont pas permis de faire figurer 4Macc dans l'ouvrage cité.

¹² *La Bible : Ecrits intertestamentaires*, *op. cit.*, p. 1851-1896.

Ainsi, nous avons trouvé intéressants des textes des livres de *Tobit* (13.13 ; 14.6) et *Siracide* (44.21). L'action de grâce du Maître de Justice dans *Hymne J* (6.10ss) semble particulièrement frappante pour notre thème, ainsi que la révélation faite au patriarche Hénoch (*1Hénoch* 48.2ss). De nombreux passages dans les Testaments des douze patriarches paraissent éclatants : *Testament de Benjamin* 3.8 par exemple semble mentionner un renversement dans l'ordre du salut des peuples non-juifs rappelant Esaïe 19.16ss. ; *Testament de Lévi* 18.8s. semble pousser la surprise à son paroxysme en mentionnant un salut accordé aux peuples non-juifs, mais refusé à Israël.

Tous ces passages nous paraissent intéressants à examiner. Il sera aussi important de considérer *Psaume de Salomon* 17 ; *2Baruch* 72.2ss ainsi que *Oracles Sibyllins* 5.492ss, également impressionnants pour notre thème.

C2- Examen des versets significatifs

Après la considération des textes, comme pour l'AT, nous présenterons les données dans des tableaux, en mettant en évidence les éléments de notre thème.

C2*- Apocryphes de la Bible TOB¹³

I- *Tobit* 13.13 et 14.6

Le récit du livre de Tobit, un peu folklorique, se situe pendant l'exil assyrien à Ninive (*Tobit* 1.3) et se déroule autour de trois personnages principaux : Tobit (Τωβιτ), habitant de Ninive (Irak), père de Tobias (Τωβιας) ou Tobie et Sara d'Ecbatane (Iran)¹⁴ qu'épousera Tobias. Dans ce livre, deux passages paraissent intéressants pour notre thème : 13.13 et 14.6.

¹³ Notre choix de la TOB, plutôt que la *Bible de Jérusalem* (BJ) que nous citerons plus bas, tient essentiellement au fait que dans la TOB, les apocryphes sont groupés et placés à la fin des écrits canoniques, ce qui nous semble bien révéler leur caractère non-canoniques. Dans la BJ au contraire, ces livres sont incorporés dans le corpus des livres canoniques, entre les livres de Néhémie et Esaïe. Le lecteur non averti risque de glisser dans la confusion quant à la valeur à donner aux deux types d'écrits.

¹⁴ Pour la localisation actuelle (Irak et Iran), cf. l'introduction au livre de Tobit de la TOB, p. 1975, 1^{re} col.

1- Tobit 13.13

Après sa guérison et la révélation de l'Ange Raphaël (ch. 12), dans son cantique (ch. 13), Tobit¹⁵, débordant de reconnaissance, aperçoit « une vive lumière » qui brillera « jusqu'aux extrémités de la terre ». Il voit des « nations lointaines en grand nombre et des habitants de toutes les extrémités de la terre » s'approchant du Seigneur, « les mains pleines d'offrandes pour le Roi du ciel » (13.13).

Le texte ne parle pas d'annonce de la Bonne nouvelle ; il ne vise pas non plus la fin du monde mais, les temps de la fin.

2- Tobit 14.6

Au chapitre 14, peu avant sa mort, Tobit annonce un temps où Dieu fera revenir les Israélites de leur déportation (v.5), et où « tous, dans toutes les nations de la terre entière reviendront (se convertiront ; LXX : ἐπιστρέψουσιν) et craindront Dieu en toute vérité » (v.6).

La traduction de la TOB que nous rendons laisse malheureusement l'identité des *tous* assez floue. On peut en effet penser qu'il (ne) s'agit (que) des Israélites dispersés parmi les peuples non-juifs :

- S'il est vrai que la dispersion des Juifs fut large, l'attention sur l'expression « tous, dans toutes les ἔθνη de la terre entière » semble dépasser le cadre des seuls Juifs ;
- Dans ce sens, le grec est sans ambiguïté. Que ce soit dans sa recension courte¹⁶ ou longue¹⁷, la traduction de la TOB ne saurait se justifier. En effet, πάντα τὰ ἔθνη est le sujet de ἐπιστρέψουσιν, il nous semble plus juste de traduire ainsi Tobit 14.6 (S) : « Tous les peuples non-juifs [qui sont] sur la terre entière, tous se convertiront (ou se tourneront) et craindront

¹⁵ Le récit du livre de Tobit se déroule autour de trois personnages principaux : Tobit (Τωβιτ), habitant de Ninive (Irak), père de Tobias (Τωβιας) ou Tobie et Sara d'Ecbatane (Iran).

¹⁶ καὶ πάντα τὰ ἔθνη ἐπιστρέψουσιν ἀληθινῶς φοβείσθαι κύριον τὸν θεὸν καὶ κατορύξουσιν τὰ εἶδωλα αὐτῶν καὶ εὐλογήσουσιν πάντα τὰ ἔθνη τὸν κύριον.

¹⁷ LXT (S) καὶ πάντα τὰ ἔθνη τὰ ἐν ὅλῃ τῇ γῆ πάντες ἐπιστρέψουσιν καὶ φοβηθήσονται τὸν θεὸν ἀληθινῶς καὶ ἀφήσουσιν πάντες τὰ εἶδωλα αὐτῶν τοὺς πλανῶντας ψευδῆ τὴν πλάνησιν αὐτῶν καὶ εὐλογήσουσιν τὸν θεὸν τοῦ αἰῶνος ἐν δικαιοσύνῃ. La leçon longue, celle du Sinaïticus [d'où le « (S) » après « LXT »] qui date du 4^e siècle est celle que suit toujours, avec raison, la TOB. En effet, les fragments découverts à Qumran apportent le plus souvent leur appui à la version longue : cf. l'introduction au livre de Tobit de la TOB, p. 1978s. Pour 4Q196 à 4Q200 sur Tobie, cf. Florentino García MARTÍNEZ et Eibert J. C. TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls, vol.1 (1Q1 – 4Q273)*, Study Edition, Leyde/Boston/Köln/Grand Rapids, Brill/Eerdmans, 1997, pp. 383-399.

véritablement Dieu. Tous abandonneront leurs idoles qui les égaraient [dans] l'erreur et béniront le Dieu des siècles dans la justice »¹⁸.

Ainsi, les dernières paroles de Tobit à son fils annoncent un événement remarquable, un temps (« après cela », v.5) où les Païens des peuples non-juifs se convertiront au Dieu d'Israël en abandonnant leurs vaines idoles (v.6). Le contenu de l'annonce, typiquement eschatologique¹⁹, se rapporte aux temps de la fin, mais pas à la fin du monde.

II- *Siracide (ou Ecclésiastique) 44.21*

Dans cet important ouvrage de la littérature sapientiale juive, « Jésus fils de Sirakh » (cf. 50.27,30) fait dans la dernière partie de son livre un grand éloge aux pères, en particulier au « grand Abraham, ancêtre d'une multitude des nations » (Siracide 44.19).

En 44.21, l'*Ecclésiastique*²⁰ rappelle la bénédiction des peuples non-juifs faite en Genèse à Abraham en ces termes : « Dieu lui assura par serment que les nations seraient bénies en sa descendance, qu'il le multiplierait comme la poussière de la terre, qu'il exalterait sa descendance comme les étoiles et qu'il recevrait le pays en héritage de la mer jusqu'à la mer²¹ et depuis le Fleuve jusqu'aux extrémités de la terre²² ». L'auteur ajoute qu'à Isaac, Dieu « donna la même assurance à cause d'Abraham son père » (v.22)²³.

¹⁸ La traduction de la *Bible de Jérusalem* (BJ) s'en rapproche : « Et tous les peuples de la terre entière se convertiront, et ils craindront Dieu en vérité. Tous, ils répudieront leurs faux dieux, qui les ont fait s'égarer dans l'erreur ». Cf. *La Bible de Jérusalem* (sous dir. R. de Vaux, P. Benoît et al.), Paris, Cerf, 1977 (nouvelle éd. en un vol., rev. et aug.), p. 549. Comme la TOB, la BJ suit (cf. l'introduction au livre de Tobit, p. 533, 1^{re} col.) la leçon longue du Sinaïticus.

¹⁹ James W. THOMPSON, « The Gentile Mission As an Eschatological Necessity », *Restoration Quarterly* (Nashville, Tennessee), 14/1, 1971, p. 23.

²⁰ Le livre du Siracide a aussi été appelé « Ecclésiastique », c'est-à-dire « livre de l'Eglise ou de l'Assemblée », pour souligner son importance dans l'instruction des néophytes dans les milieux chrétiens : R. K. HARRISON, *Introduction to the Old Testament*, op. cit., p. 1231.

²¹ D'après la note de la TOB, le fleuve est l'Euphrate et les deux mers sont la mer Morte et la Méditerranée.

²² On a dans ces dernières expressions une réminiscence de Ps 72.8 ou Za 9.10.

²³ Bien que les textes concernés ne figurent pas parmi les apocryphes de la TOB, signalons que la bénédiction d'Abraham pour les peuples non-juifs est aussi rappelée en Jubilés 14.6 ; 15.6-8 [voir *La Bible : Ecrits intertestamentaires* (sous dir. André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO), op. cit., p. 697,699] et quelque peu en *Apocalypse d'Abraham* 20.4. *4 Maccabées* 16.20 mentionne aussi Abraham « père d'une nation ».

III- Tableau-résumé

Dans le tableau ci-dessous, nous pouvons réunir les informations récoltées dans les Apocryphes de la Bible TOB.

Textes	1- Annonce de la Bonne Nouvelle ²⁴	2- אֲבוֹתָא/ἔθνη (non-Juifs)	3- Lien avec la fin du monde	4- Nécessité	Remarques ²⁵
<i>Tobit</i> 13.13	-	La lumière vive mettra en mouvement des « nations lointaines en grand nombre » (ἔθνη πολλὰ μακρόθεν) v.13b.	La prédiction concerne « les générations à venir » (v.13b), mais pas la fin du monde.		<u>2</u>
<i>Tobit</i> 14.6	Les non-Juifs se convertiront (ἐπιστρέψουσιν) véritablement au « Dieu des siècles ».	Les peuples non-juifs (πάντα τὰ ἔθνη) sur la terre entière sont explicitement visés.	Événement d'envergure eschatologique, mais sans lien avec la fin du monde.		<u>1 + 2</u>
<i>Siracide</i> 44.21 (<i>Jubilés</i> 14.6 ; 15.6-8 ; <i>Apocalypse d'Abraham</i> 20.4 ; 4 <i>Maccabées</i> 16.20) : cf. Gn 12.3.	Rappel de la bénédiction des peuples non-juifs à Abraham.	Cf. Gn 12.3.	Cf. Gn 12.3.		1 + <u>2</u>

Dans cette première série de textes présents dans la TOB, l'annonce de la Bonne Nouvelle aux peuples non-juifs pour des temps futurs est mentionnée dans des termes qui rappellent certains textes de l'AT (Gn 12 et // ; Es 2 & 25 pour Tobit 13.13).

Il nous faut maintenant considérer les autres écrits intertestamentaires.

C2**- Autres écrits intertestamentaires

Cette seconde série de textes sera plus importante que la précédente. C'est l'ouvrage édité sous la direction d'André Dupont-Sommer et Marc Philonenko qui nous servira ici de

²⁴ Comme indiqué, c'est l'**annonce**, la **proclamation** de la Bonne Nouvelle qui nous intéresse et c'est elle que nous rechercherons dans cette colonne pour le texte concerné. Voir aussi notre note Erreur : source de la référence non trouvée, p. 78.

²⁵ Pour la légende concernant cette colonne, cf. la note du tableau p. 91.

base. Selon notre habitude, après l'examen des textes, nous résumerons pour chaque livre les textes en mettant en valeur les trois composantes de base de notre thème.

I- *Hymne J* : 6.10-14

Au sein même de ses tribulations (*Hymne J* = 5.20 – 6.34)²⁶, le *Maître de justice* se console au sujet de la droiture et de la vérité de la loi de Dieu (6.10) par laquelle seront instruits les non-Juifs²⁷. En effet, rend-il grâce à Dieu, « toutes les nations connaîtront ta vérité, et tous les peuples ta gloire. Car tu [les] as fait entrer [dans] ton [Alliance glo]rieuse. ... Et eux, ils se convertiront par ta bouche glorieuse, et ils seront tes princes dans le lo[t de la lumière] » (v.12,14). A la fenêtre de cette espérance annonçant la conversion des Païens et leur admission dans l'« Alliance glorieuse » de Dieu, le *Maître de justice* entrevoit « le Rejeton » dont la domination sera universelle (cf. Es 42.6s. ; 49.6s.). Il poursuit ainsi son action de grâce envers « Adonaï » (cf. 5.20) :

[Et tu as fait sortir] une pousse, telle une fle[ur qui fleurira] à jamais, pour faire grandir le Rejeton pour la ramure de la plantation éternelle. Et (le Rejeton) étendra son ombrage sur toute [la terre], [et] sa [cime] s'élèvera jusqu'aux ci[eux], [et] ses racines descendront jusqu'à l'Abîme. Et tous les fleuves de l'Éden [irrigueront] ses [ra]meaux, et il deviendra une [forêt] [im]mense ; [et la gloire de] sa [fo]rêt s'étendra sur le monde sans fin, jusqu'au Shéol [à jamais]. [Et] il sera une source de lumière, telle une fontaine éternelle, inépuisable. Par ses flammes brillantes seront consumés tous les fil[s de ténèbres], [et il deviendra] un feu qui consume tous les hommes coupables jusqu'à extermination (6.14-19)²⁸.

Le terme rejeton (רִיבֵן) qui revient en 7.19 et 8.6,8,10 est repris d'Esaië 11.1 où, comme nous l'avons déjà mentionné²⁹, le prophète annonce qu'un rejeton naîtra des racines du tronc de

²⁶ Les 18 chapitres des Hymnes sont divisés [dans *La Bible : Ecrits intertestamentaires* (sous dir. André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO), *op. cit.*, pp. 227-299] en Hymne A, Hymne B, C..., Z, A', B'..., F'. L'Hymne J (5.20 à 6.34) concerne « Les tribulations du Maître de justice ; sa confiance dans la croissance du "Rejeton" et la victoire de son église » : cf. *La Bible : Ecrits intertestamentaires* (sous dir. André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO), *op. cit.*, p. 252.

²⁷ Emile PUECH pense que la composition des Hymnes (2^e moitié du 2^e siècle av. J.-C.) peut très vraisemblablement être attribuée au Maître de Justice : cf. Emile PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future : Immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, Etudes bibliques n°21 et 22, Paris, Gabalda, 1993, 2 vol. (vol. 1 : La résurrection des morts et le contexte scripturaire, pp. 1-324 ; vol. 2 : Les données qumraniennes et classiques, pp. 325-956), p. 336,356.

²⁸ Comme assez souvent dans les écrits de Qumran, notre texte est quelque peu fragmentaire. Le texte et la traduction ci-dessus sont ceux d'André DUPONT-SOMMER « Hymnes », dans *La Bible : Ecrits intertestamentaires*, *op. cit.* p. 256s. Emile PUECH (*La croyance des Esséniens...*, vol. 2, *op. cit.*, p. 352s.) complète parfois différemment les lacunes du manuscrit 1QH. L'annotation diffère aussi légèrement : le v.15 ci-dessus correspond au v.12 chez Emile PUECH.

²⁹ Cf. p. 124, n. Erreur : source de la référence non trouvée en particulier.

Jessé. Comme chez Esaïe aussi, argue Puech, le mot a en Hymne J:6, « un sens manifestement messianique » : « La plantation éternelle » (v.15) désigne « la Communauté des élus »³⁰.

Hymne J : 6.10-14 est donc un texte important qui annonce la conversion des Gentils issus des peuples païens et leur admission dans l'« Alliance glorieuse » de la Communauté des élus de Dieu.

<i>Hymne J:</i> 6.10-14	Le texte annonce la conversion des peuples issus des peuples païens (6.12,14).	Les non-Juifs connaîtront la vérité et tous les peuples la gloire de Dieu.	Est décrite la période messianique qui verra la croissance et la victoire du נִצֵּר , le « Rejeton » (5.20ss). La fin du monde n'est pas directement visée.	<u>1 + 2</u>
----------------------------	--------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------

II- 1Hénoch 48.2-7, 63.1-12

Les paraboles d'Hénoch, « le septième depuis Adam » (Jude 14), sont impressionnantes en raison du contenu eschatologique de leurs visions (ch. 37 à 42). Dans son assomption en effet, des révélations ont été données à Hénoch. Au chapitre 48, il voit le Fils

³⁰ Cf. la note sur le v.15 dans *La Bible : Ecrits intertestamentaires* (sous dir. André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO), *op. cit.*, p. 256. Bien qu'il affirme, en accord avec les v.14-19 (17-22 chez PUECH), que « ce rejeton aux jours sans nombre rayonnera de toutes parts, de l'abîme aux nuages, sa magnificence s'étendra sur l'univers sans fin jusqu'au Shéol », curieusement, Emile PUECH (*La croyance des Esséniens...*, vol. 2, *op. cit.*, p. 356) suggère immédiatement après de « voir dans ce rejeton la Communauté au sein de laquelle apparaîtr(a/ont) le(s) messie(s) ». Il nous semble difficile d'attribuer ces descriptions faites du rejeton à la Communauté des « Nombreux » (Hymne Z : 15.11 par ex.) qui, de toute évidence, n'a pas eu un rayonnement universel. Loin d'être « sans fin », l'histoire de la naissance et disparition des Esséniens (encore appelés « les Nombreux » ou « les parfaits » ou « les volontaires » ou « les pieux » ou « les saints » ou les « silencieux »...) de la Communauté de Qumran est plus ou moins bien connue. Il est vrai que tout part de la fameuse découverte en 1947 des manuscrits en cuir enfouis dans les 11 grottes du désert de Juda, proche de Qumran ; cependant, l'existence de la secte des Esséniens de Qumran est largement plus ancienne. Cette Communauté, fortement hiérarchisée dont le célèbre Pline l'Ancien témoigne (Pline le Jeune est son neveu), en 77 ap. J.-C., l'ascétisme du style de vie et leur rigueur communautaire (mise en commun des biens ; renoncement au mariage ; vie dans la pauvreté ; observation rigoureuse de la Loi) a probablement été fondée selon André CAQUOT et Marc PHILONENKO (« Introduction générale », *op. cit.*, p. xxxvi-xl), vers 177 av. J.-C., avant le soulèvement des Maccabées (p. xxxvii). La Communauté aurait été détruite vers l'an 66 ap. J.-C. par les Romains (p. xxxix). Les Esséniens eurent le temps de cacher les documents de leur précieuse et importante bibliothèque dans des grottes voisines de Qumran, heureusement pour nous !

Mentionnons aussi Jean-Claude VIOLETTE (*Les Esséniens de Quomrân*, Paris, éd. Robert Laffont, 1983) qui rapporte les analyses au carbone 14 d'un morceau de tissu de la première grotte (p. 31). Il ressort de cette analyse que les écrits de Qumran dateraient de 33 ap. J.-C., ce qui est compatible, dit Jean-Claude VIOLETTE, avec la thèse selon laquelle les textes auraient été cachés avant 68 ap. J.-C.). Ces manuscrits, « rédigés entre - 200 et la fin de la révolte » ont été cachés « avant la destruction du bâtiment central de Quomrân (en +68), c'est-à-dire lors de la première révolte juive » (p. 33). Pour Jean-Claude VIOLETTE (p. 50), l'étude des manuscrits montre que les moines de Qumran appartenaient à la secte des Esséniens, rédacteurs, copistes et commentateurs d'une littérature religieuse abondante. [Les Esséniens juraient lors de leur admission à la communauté, « d'aimer toujours la vérité » (p. 141)].

de l'homme dans sa préexistence³¹ et l'action de celui-ci en faveur des peuples non-juifs.

Nous rendons ici tout le paragraphe concerné :

A cette heure ce Fils d'homme fut appelé auprès du Seigneur des Esprits, et son nom (fut prononcé) en présence du Principe des jours. Avant que soient créés le soleil et les signes, avant que les astres du ciel soient faits, son nom a été proclamé par-devant le Seigneur des Esprits. Il sera un bâton pour les justes, ils s'appuieront sur lui sans risque de trébucher. Il sera la *lumière des nations*, il sera l'espoir de ceux qui souffrent dans leur cœur. Devant lui s'inclineront et se prosterneront tous les habitants de l'aride. Ils glorifieront, béniront et chanteront le Seigneur des Esprits. C'est pour cela qu'il est devenu l'Élu et celui qui a été caché par-devant Lui dès avant la création du monde et jusqu'à l'avènement du Siècle. Mais la sagesse du Seigneur des Esprits l'a révélé aux saints et aux justes. Il a en effet préservé le lot des justes, parce qu'ils ont haï et méprisé ce siècle de violence et en ont haï toute l'œuvre et toutes les voies, au nom du Seigneur des Esprits. C'est par *son nom qu'ils seront sauvés*, et par sa volonté qu'il est devenu leur vie (1Hénoch 48.2-7)³².

Ce Fils d'homme devenu l'Élu qui est « lumière des nations » autorise une identification avec le Serviteur³³ du Seigneur d'Ésaïe 42ss. C'est un personnage eschatologique, le Messie car, par son nom, « les justes » issus des peuples non-juifs seront sauvés « à l'avènement du Siècle » (v.6) tandis que tomberont ceux qui « ont renié le Seigneur des Esprits et Son Messie » (v.10)³⁴. Pour ce « lot des justes », ces saints (v.7), ces élus qui auront cru, « l'Élu », le « Fils d'homme » sera leur vie (cf. 50.2s.) et leur protection³⁵.

Quelques versets après (48.8-49.4) et encore plus loin (63.1-12), Hénoch présente le remords et les vaines supplications³⁶ des rois et de tous ceux qui ne se sont pas prosternés et n'ont pas confessé leurs péchés devant « le Seigneur des Esprit ». Cela correspond au sort signalé par Ésaïe 25.10ss pour ceux qui, comme Moab, refusent le salut offert³⁷.

Au sujet d'1Hénoch 48.2-7 et de Tobit 13.13, Scot McKnight signale judicieusement que si les Juifs ont souvent été réticents à avoir des relations avec les Païens³⁸, la véritable espérance du judaïsme montre cependant l'espoir d'une conversion massive des Païens pour adorer le Seigneur dans les derniers jours³⁹.

<i>1Hénoch</i> 48.2-7 et	Par le nom de ce Fils d'homme, « l'Élu »,	Les peuples non- juifs bénéficieront	Tout ceci se passera « à l'avènement du		1 + 2 + 3
-----------------------------	----------------------------------------------	-----------------------------------------	--------------------------------------------	--	------------------

³¹ Voir François MARTIN et al., *Le livre d'Hénoch*, Traduit de l'éthiopien, Milan, Archè Milano, 1975 (reproduction de l'éd. de Paris, 1895), p. 99 : « L'auteur du *Livre d'Hénoch* affirme nettement la préexistence du Messie à la création du monde ».

³² Les italiques sont les nôtres.

³³ Ainsi pense André CAQUOT, « 1Hénoch », dans *La Bible : Ecrits intertestamentaires*, op. cit., p. 518, n.4.

³⁴ *Ibid.*, p. 519.

³⁵ « Il est devenu leur vie » a pour sujet l'Élu, le Fils d'homme : cf. André CAQUOT, *ibid.* qui signale en outre note 7, qu'une variante donne « il est devenu le vengeur de leur vie ».

³⁶ Cf. François MARTIN et al., *Le livre d'Hénoch*, op. cit., p. 134 et 137.

³⁷ Dans ce sens, voir Emile PUECH, *La croyance des Esséniens...*, op. cit., p. 118.

³⁸ Opposition aux inter-mariages (Esd 9-10, Testament de Lévi 9.10 ; 14.6) ; idolâtrie, interdiction aux Païens d'entrer dans la cour centrale du Temple (Ac 21.28).

³⁹ Scot MCKNIGHT, « Gentiles, Gentile Mission » in *Dictionary of the Later New Testament & His Developments*, sous dir. Ralph P. Martin et Peter H. Davids, Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press, 1997, p. 389.

63.1-12 ; 50	« lumière des nations » (v.4), les non-Juifs seront sauvés (v.7).	du salut du Fils de l'homme.	Siècle » (v.6).		
--------------	-------------------------------------------------------------------	------------------------------	-----------------	--	--

III- Testaments des douze patriarches

A maintes reprises, les Testaments des fils de Jacob prédisent la conversion des peuples non-juifs⁴⁰. Comparé à Israël, la séquence chronologique du salut est parfois surprenante. Dans ce sens, trois groupes de textes peuvent être distingués :

1- Le salut d'abord promis à Israël, ensuite aux peuples non-juifs

Dans un premier temps, nous relèverons les textes, ensuite nous synthétiserons les données dans un tableau.

a- Les textes

Test. de Lévi. L'ange conduisant Lévi dans les sept cieux lui déclare pendant sa vision : « Par toi et Juda, le Seigneur se montrera aux hommes, sauvant lui-même toute la race des hommes » (2.11). Plus loin (4.4-6), il dit :

Une bénédiction te sera donnée, ainsi qu'à toute ta descendance, jusqu'à ce que le Seigneur visite toutes les nations par la miséricorde de son fils à jamais ; mais tes fils porteront les mains sur lui pour le crucifier. À cause de cela t'ont été donnés le Conseil et l'Intelligence, pour instruire tes fils à son propos. Car ceux qui le bénissent seront bénis, et ceux qui le maudissent périront.

Test. de Juda 24.4-6 :

Lui [l'étoile de Jacob, l'homme sans péché (v.1) qui répandra "l'Esprit, la bénédiction du Père saint" (v.2)], c'est le Germe du Très-Haut, Elle, c'est la source donnant la vie à tous. Alors le sceptre de ma royauté resplendira, et de votre racine naîtra un tronc, d'où poussera un sceptre de justice pour les nations, pour juger et sauver tous ceux qui invoquent le Seigneur⁴¹.

⁴⁰ Il faut cependant tenir compte de la marque chrétienne dans certains des textes.

⁴¹ Comme le signale Marc PHILONENKO (« Testament des douze patriarches », dans *La Bible : Ecrits intertestamentaires*, op. cit., p. 874, n.6), ce dernier verset a un accent manifestement universaliste. Cf. aussi *Test. de Benjamin* 10.5.

A la résurrection des patriarches, *Test. de Juda* 25.5 nous apprend que « les cerfs de Jacob courent dans l'allégresse, et les aigles d'Israël voleront dans la joie, ... et tous les peuples rendront gloire au Seigneur à jamais ».

Test. de Zabulon 9.8 :

Après cela, se lèvera pour vous le Seigneur lui-même, lumière de justice, [et la guérison et la compassion seront dans Ses ailes. C'est lui qui délivrera de Béliar toute la captivité des fils des hommes, et tout esprit d'égarement sera foulé aux pieds. Il convertira toutes les nations pour qu'elles le servent avec zèle, et vous verrez Dieu, sous la forme d'un homme qu'aura choisi le Seigneur dans Jérusalem, à cause de Son nom].

Test. de Nephtali 8.1-3 :

Et voici, mes enfants, je vous ai montré les derniers temps, car tout cela arrivera en Israël. Quant à vous, ordonnez à vos enfants d'être unis à Lévi et à Juda. Car par Juda se lèvera le salut pour Israël, et en lui Jacob sera béni. Par son sceptre, Dieu apparaîtra, habitant parmi les hommes sur la terre, pour sauver la race d'Israël et rassembler les justes d'entre les nations⁴².

Test. d'Aser 7.2s. Le dixième fils de Jacob et Zilpa (cf. Gn 30.12s.) déclare à ses enfants :

Je sais que vous pécherez, que vous serez livrés aux mains de vos ennemis, que votre pays sera dévasté, que votre sanctuaire sera détruit, que vous serez dispersés aux quatre coins de la terre, et que vous serez dans la dispersion, méprisés comme une eau hors d'usage, jusqu'à ce que le Très-Haut visite la terre et qu'il vienne lui-même [comme un homme manger et boire avec les hommes]⁴³ et qu'il écrase la tête du dragon sur l'eau. Il sauvera Israël et toutes les nations, Dieu assumant un rôle d'homme ».

Test. de Benjamin 9.2-5 :

Le temple de Dieu sera dans votre lot, et le dernier sera plus glorieux que le premier ; les douze tribus y seront rassemblées avec toutes les nations, jusqu'à ce que le Seigneur envoie son salut par la visite d'un prophète unique. Il entrera dans le premier Temple, là le Seigneur sera insulté et il sera élevé sur le bois. Le rideau du Temple sera déchiré et l'Esprit de Dieu descendra sur les nations, comme un feu qui se répand. Et, montant du Shéol, il passera de la terre au ciel. Je sais quelle sera son humilité sur la terre et sa gloire dans le ciel⁴⁴.

⁴² La portée eschatologique de ces événements est signalée par Simon LÉGASSE, *L'Évangile de Marc*, tome II, Paris, Cerf, 1997, p. 502, n.30. En outre, les v.2s. montrent que le Test. de Nephtali, le 8^e fils de Jacob et Bilha (servante de Rachel : Gn 30.8) conçoit le salut comme devant venir de Juda et Juda seul : cf. Marc PHILONENKO, « Testament des douze patriarches », *op. cit.*, p. 906. Voir aussi H. C. KEE, « Testaments of the Twelve Patriarchs », in *The Old Testament Pseudepigrapha.*, *op. cit.*, p. 813, n.8a.

⁴³ H. C. KEE, *op. cit.*, p. 818, n.7a estime que les mots entre crochets sont probablement une adjonction chrétienne tardive.

⁴⁴ Plusieurs, par exemple H. C. KEE (*ibid.*, p. 827, n.9c) voient dans les v.3 à 5 une glose chrétienne. Et c'est vrai que le parallèle avec le NT (par ex. Jn 3.14 ; 8.28 ; 12.32 ; Lc 23.45) est frappant et impressionnant. L'idée apparaît aussi en *Test. de Lévi* 10.2 (aussi susceptible d'avoir fait l'objet d'interpolations chrétiennes).

Test. de Benjamin 10.5 : « [Abraham, Isaac et Jacob] nous ont donné tout cet héritage en ces mots : gardez les commandements de Dieu, jusqu'à ce que le Seigneur révèle Son salut à toutes les nations »⁴⁵.

b- Tableau synthétique

Nous pouvons présenter les données recueillies dans un tableau.

Textes	1- Annonce	2- $\text{גוֹיִם}/\epsilon\theta\nu\eta$ (non-Juifs)	3- Lien avec la fin du monde	4- Nécessité	Remarques
<i>Test. de Lévi</i> 2.11 et 4.4-6	Par Lévi et Juda, il est annoncé que le salut du Seigneur s'exercera.	« Toute la race des hommes » partagera ce bénéfice.	Aucun.		<u>1 + 2</u>
<i>Test. de Juda</i> 24.4-6	Il est annoncé que le sceptre de Justice sauvera ceux qui invoquent le Seigneur (v.5).	Les non-Juifs seront du nombre de ceux dont les âmes languissent après le Seigneur.	Cela arrivera dans les jours précédant la résurrection des patriarches (cf. « Après cela » en 25.1).		<u>1 + 2 + 3</u>
<i>Test. de Zabulon</i> 9.8	Le Seigneur, la « lumière de justice », apportera la guérison et la compassion.	Il « convertira toutes les nations ».	Il s'agit des temps messianiques ; la fin du monde n'est pas expressément désignée.		<u>1 + 2</u>
<i>Test. de Nephtali</i> 8.1-3	Par le sceptre de Juda, est-il annoncé (v.2), Dieu apparaîtra sur la terre parmi les hommes.	Le but de la visite divine est le salut d'Israël et le rassemblement des « justes d'entre les nations » (v.3).	Les « derniers temps » (v.1) mentionnés ne visent pas explicitement la fin du monde.		<u>1 + 2</u>
<i>Test. d'Aser</i> 7.2s.	Une Bonne Nouvelle est annoncée : le Très-Haut lui-même visitera la terre (v.2), « assumant un rôle d'homme » (v.3).	L'objet de la visite est le salut d'Israël et de « toutes les nations ».	C'est la 1 ^{re} venue du Messie qui semble décrite. Les événements ne sont donc pas directement associés à la fin du monde (v.3).		<u>1 + 2</u>
<i>Test. de Benjamin</i> 9.2-5 ; 10.5	Le Seigneur annonce son salut pour Israël et « à toutes les nations » (9.2 ; 10.5) par l'envoi d'un « prophète unique » (9.2).	Le salut du Fils de l'homme sera aussi pour les non-Juifs (10.5) sur lesquels l'Esprit de Dieu descendra (9.5).	La portée de ces événements est messianique, mais sans lien direct avec la fin du monde.		<u>1 + 2</u>

⁴⁵ Le 12^e fils de Jacob et Rachel laisse transparaître ici sa visée universaliste du salut du Seigneur. Cet universalisme est conforme, dit Marc PHILONENKO (« Testament des douze patriarches », *op. cit.*, p. 942, note sur 10.4), à la pensée de tous les *Testaments des douze patriarches*.

Ces huit passages partagent le fait que chronologiquement, le salut est d'abord promis à Israël, ensuite aux peuples non-juifs ⁴⁶.

2- Les non-Juifs précèdent Israël dans la promesse du salut

Commençons par mentionner les trois textes constituant cette seconde série.

a- Les textes

Test. de Siméon 7.1s.⁴⁷ : « Et maintenant, mes enfants, obéissez à Lévi et à Juda, et ne vous dressez pas contre ces deux tribus, car c'est d'elles que se lèvera pour nous le salut de Dieu⁴⁸. Car le Seigneur suscitera quelqu'un de Lévi, en tant que grand-prêtre, et de Juda, en tant que roi, Dieu et homme. C'est lui qui sauvera toutes les nations et la race d'Israël ».

Test. de Joseph 19.11s. : « Vous donc, mes enfants, gardez les commandements du Seigneur et honorez Lévi et Juda, car c'est de leur descendance que se lèvera pour vous l'agneau de Dieu⁴⁹ qui, par grâce, sauvera tous les non-Juifs et Israël. Car sa royauté sera une royauté éternelle qui ne passera pas ».

Test. de Benjamin 3.8 : « En toi s'accomplira la prophétie céleste sur l'agneau de Dieu et le Sauveur du monde : celui qui est sans tache sera livré pour les criminels, et celui qui est sans

⁴⁶ Cf. Marc PHILONENKO, « Testament des douze patriarches », *op. cit.*, p. 832, n.2.

⁴⁷ Déjà en 6.5, Siméon (2^e fils de Jacob et Léa) envisage le salut dans une visée universelle : « Alors Sem sera glorifié, car le Seigneur Dieu, le Grand d'Israël, apparaîtra sur la terre comme un homme et sauvera par lui le genre humain ».

⁴⁸ Par « salut de Dieu », ce qui est visé, c'est, comme en Jubilés 31.12 et dans les autres Testaments (Juda, Nephtali...), « à la fois le salut messianique et celui qui l'apporte » : Marc PHILONENKO, « Testament des douze patriarches », *op. cit.*, p. 832, n.1. Si la mention « quelqu'un de Lévi, en tant que grand-prêtre, et de Juda, en tant que roi » laisse entrevoir un remaniement où anciennement deux messies étaient attendus, Marc PHILONENKO argue (p. 832, n.2) que « rien n'oblige absolument » à considérer que les mots « Dieu et homme », de même l'accent universaliste des versets que nous considérons, sont des adjonctions de copistes chrétiens.

⁴⁹ H. C. KEE, *op. cit.*, p. 824, n.19b pense que les mots « l'agneau de Dieu » impliquent une interpolation chrétienne (cf. *infra*, *Test. de Benjamin* 3.8 ; Jn 1.29,36). Marc PHILONENKO est moins tranché et pense pour *Test. de Benjamin* 3.8 que le soupçon des retouches chrétiennes du verset ne sont peut-être pas fondés, surtout lorsqu'on considère l'arrière-plan vétéro et inter-testamentaire des concepts en présence (« prophétie céleste » : cf. les chants du Serviteur notamment Es 52.13-53.12 / « Agneau de Dieu » : cf. Es 53.7 et *Test. de Joseph* 19.11 / « sauveur du monde » : cf. *Test. de Lévi* 10.2 / « celui qui est sans péché » : cf. *Test. de Juda* 24.1 / « sang de l'alliance » : réminiscences de Zacharie 9.11).

péché mourra pour les impies dans le sang de l'Alliance, pour le salut des peuples non-juifs et d'Israël, et il détruira Béliar et ses serviteurs ».

b- Tableau synthétique

Textes	1- Annonce	2- $\text{גוֹיִם}/\epsilon\theta\nu\eta$ (non-Juifs)	3- Lien avec la fin du monde	4- Nécessité	Remarques
<i>Test. de Siméon</i> 7.1s.	Par Lévi et Juda, se lèvera le salut de Dieu (v.1).	Le roi, « Dieu et homme », sauvera les non-Juifs et Israël.	La mention des non-Juifs avant Israël va ici plus loin (dans le temps) que ce qui est attendu dans les temps messianiques. C'est pourquoi nous plaidons qu'avec ces textes, on touche au complexe des événements associés à la fin du monde.		<u>1 + 2</u> + 3
<i>Test. de Joseph</i> 19.11s.	De la descendance de Lévi et Juda, viendra « l'Agneau de Dieu » (v.11).	Par grâce, l'Agneau de Dieu sauvera « toutes les nations et Israël » (v.12)			<u>1 + 2</u> + 3
<i>Test. de Benjamin</i> 3.8	Celui « sans tache » et « sans péché » mourra pour les impies.	Le sang versé sera celui de l'alliance « pour le salut des nations et d'Israël ».			<u>1 + 2</u> + 3

Pour tous ces trois passages, la surprise mérite d'être soulignée, tant le fait est étonnant : les גוֹיִם semblent précéder Israël dans la promesse du salut. La séquence rappelle le renversement d'Esaië 19.24s. où, après l'Egypte et l'Assyrie en tête, Israël est annoncé comme devant être un troisième à être sauvé.

3- Le salut, réservé aux non-Juifs, semble refusé à Israël...

Pour achever les *Testaments des douze patriarches*, il nous faut aborder deux textes ahurissants, voire provocants.

Test. de Lévi 18.8s. :

C'est lui [le « Prêtre nouveau » : v.2] qui donnera la magnificence du Seigneur à ses fils dans la vérité à jamais, et nul ne lui succédera de génération en génération à jamais. Sous son sacerdoce, les nations augmenteront dans la Connaissance sur la terre, et seront illuminées par la grâce du Seigneur. Mais Israël sera diminué dans l'ignorance, et il sera enténébré dans le deuil. Sous son sacerdoce, le péché disparaîtra, les impies cesseront de faire le mal, et les justes se reposeront sur lui.

Test. de Dan 6.5-7 :

L'ange de la paix lui-même soutiendra Israël pour qu'il ne tombe pas au plus profond du mal. Mais il arrivera qu'au temps de l'iniquité d'Israël, s'écartant d'eux, le Seigneur passera aux nations qui font sa

volonté, car aucun ange n'est semblable à lui. Son nom sera, en tout lieu d'Israël et parmi les nations, Sauveur.

Textes	1- Annonce	2- $\alpha\gamma\iota\omega\sigma\phi\omega\tau\eta$ (non-Juifs)	3- Lien avec la fin du monde	4- Nécessité	Remarques
<i>Test. de Lévi</i> 18.8s.	Le « Prêtre nouveau » donne magnificence (v.8), connaissance, illumination et grâce (v.9).	Le « Prêtre nouveau » semble faire office de Père Noël, comblant abondamment les Païens de bénédictions mais, devenant de plus en plus mesquin avec Israël.	Une si grande surprise ne peut que se rapporter à la fin du monde, comme événement associé.		<u>1 + 2 + 3</u>
<i>Test. de Dan</i> 6.5-7	« Sauveur » sera le nom du Seigneur, « en tout lieu d'Israël et parmi les nations » (v.7).	L'heureuse bienveillance du Seigneur pour Israël passera aux non-Juifs qui font sa volonté (v.6).	Id.		<u>1 + 2 + 3</u>

Avec ces deux passages, la surprise amorcée dans le paragraphe précédent arrive à son comble : ici, le salut, réservé aux non-Juifs, semble refusé à Israël...

Cependant, bien que ce soit son « temps de l'iniquité », des Israélites pourront encore être sauvés. Pendant ce temps en effet, dit *Test. de Dan* 6.7, le nom du Seigneur restera « Sauveur » en tout lieu d'Israël, et parmi les non-Juifs.

4- Conclusion

Abstraction faite des surprises, nous pouvons noter que les *Testaments* non canoniques *des patriarches* annoncent la conversion des Païens à la fin des temps. Trois de ces textes (*Test. de Lévi* 18.8s. ; *Test. de Juda* 24.4-6 ; *Test. de Dan* 6.5-7) établissent un lien avec la fin du monde. *Test. de Siméon* 7.1s. ; *Test. de Joseph* 19.11s. ; *Test. de Benjamin* 3.8 ; *Test. de Lévi* 18.8s. et *Test. de Dan* 6.5-7 nous semblent faire partie des événements associés à la fin du monde.

Quelques écrits semblent encore intéressants pour notre thème, en l'occurrence, pour l'instant, le dix-septième Psaume de Salomon.

IV- Psaume de Salomon 17.34-36

Dans ces écrits connus récemment au 17^e siècle⁵⁰, est révélé un trait de l'action du Messie, fils de David, sur les non-Juifs :

Le Seigneur est son roi, son espérance ; sa force (réside) dans son espoir en Dieu. Il fera grâce à toutes les nations qui se tiennent devant lui dans la crainte, car il frappera la terre de la parole de sa bouche, à jamais. Il bénira le peuple du Seigneur de sagesse et de joie. Pur de (tout) péché, il règnera sur un peuple immense (*Ps. de Salomon 17.34-36*).

<i>Ps de Salomon</i> 17.34-36.	Le Messie fera grâce à tous les peuples non-juifs qui se tiennent devant lui dans la crainte.	Les peuples non-juifs sont concernés.	Le règne du Messie sur un peuple immense (v.36) interviendra à la fin du monde.	<u>1+2+3</u>
--------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------	--------------

Dans ce passage, signale Bock, les Païens participent au salut messianique qui vient⁵¹.

V- Oracles Sibyllins 5.492-503

Parmi les trois *Oracles Sibyllins* (3, 4 et 5) reconnus entièrement d'origine juive⁵², la cinquième Sibylle relative à l'Égypte mérite d'être rapportée⁵³.

En effet, l'un des prêtres d'Isis et Sérapis (v.484ss) se rendra compte de l'évidence : les « déesses » adulées (v.489) ne sont que néant, ne pouvant pas conduire à la connaissance du Dieu immortel (v.490s.)... Dès lors, tout changera :

Un jour, un homme à la robe de lin, l'un des prêtres, dira : ⁴⁹³« Venez, édifions un beau temple au vrai Dieu ; ⁴⁹⁴venez, abandonnons l'horrible loi qui nous vient de nos pères et à cause de laquelle ils étaient privés de sens, ceux qui menaient des pompes solennelles, célébraient des fêtes en l'honneur de dieux de pierre ou d'argile. Détournons-en nos cœurs et célébrons le Dieu immortel, lui qui est le Père, qui existe éternellement, le Gouverneur de l'Univers, le Dieu véritable, le Roi, le Père qui maintient la vie, le Grand Dieu qui toujours existe. » Il y aura alors en Égypte un grand temple exempt de souillure, et le peuple créé par Dieu y apportera des sacrifices, ⁵⁰³et Dieu lui fera don de la vie éternelle (5.492-503).

⁵⁰ Si les 18 Psaumes de Salomon ont été connus avec J. L. de La Cerda en 1626, leur présence dans les manuscrits grecs du 10^e siècle et surtout leur citation par le grand codex Alexandrinus (5^e siècle) témoigne de l'ancienneté de ces écrits attribués à Salomon : cf. Pierre PRIGENT, « Psaumes de Salomon », *La Bible : Écrits intertestamentaires*, op. cit., p. 947.

⁵¹ Cf. Darrell L. BOCK, *Luke 1:1-9:50*, BECNT, Grand Rapids, Baker Books, 1994, p. 245.

⁵² Pour la 5^e Sibylle, J. J. COLLINS (« Sibylline Oracles » in *The Old Testament Pseudepigrapha*, op. cit., p. 390) estime que les seuls versets qui porteraient une marque chrétienne sont les versets 256-259. Les autres textes, dont l'origine juive reste assez sensible, ont probablement connus des remaniements plus ou moins importants d'un éditeur chrétien : Valentin NIKIPROWETZKY, « Oracles Sibyllins », dans *La Bible : Écrits intertestamentaires*, op. cit., p. 1037.

⁵³ Cette vision est quelque peu déjà préparée par 3.716-731.

Dans ce texte, le « beau temple » du v.493 ne peut être directement celui d’Onias, « fermé, mais non détruit par ordre de Vespasien ». Ce que le poète vise, c’est « un temple eschatologique »⁵⁴ (cf. Es 19.19ss). La conversion⁵⁵ radicale du peuple de l’Égypte (v.494ss) est clairement annoncée, pour ce temps-là. Et, à ce « peuple que Dieu s’est créé par la conversion des prosélytes égyptiens » (v.502)⁵⁶, le Seigneur « fera don de la vie éternelle » (v.503) !

<i>Oracles Sibyllins</i> 5.492-503	Un prêtre d’Isis amorcera le mouvement de conversion : « venez, abandonnons l’horrible loi qui nous vient de nos pères » (v.494). « Détournons-en nos cœurs » et célébrons le Dieu véritable, le Grand Dieu qui toujours existe.	La promesse est pour le peuple d’Égypte (v.501ss). En réponse à ce changement radical, Dieu fera don de la « vie éternelle » au peuple (v.503).	Le « beau temple » (v.493), différent du Temple d’Onias, situe les événements annoncés pour les temps de la fin, mais non de la fin du monde.	1+2
---------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------

Le texte est émouvant ; il rappelle les termes de la promesse de la conversion de l’Égypte en Esaïe 19.16-25.

VI- *2Baruch* 72.2-6

2Baruch est le dernier écrit intertestamentaire que nous trouvons intéressant pour notre sujet⁵⁷.

Alors que les נִיִּי refusait la « bonté en tout temps » du Seigneur à leur égard (*2Baruch* 13.12), elles changeront d’attitude, en ce temps-là, « quand aura mûri le temps du monde » (70.2). Il y aura un temps où les non-Juifs viendront louer Sion, explique l’ange Ramiel⁵⁸ qui est envoyé par Dieu à Baruch : « Sion sera de nouveau reconstruite, de nouveau seront

⁵⁴ Cf. Valentin NIKIPROWETZKY, « Oracles Sibyllins », p. 1138, n.501.

⁵⁵ Cf. le titre que J. J. COLLINS (« Sibylline Oracles », *op. cit.*, p. 404) donne à cette section. De même Valentin NIKIPROWETZKY, *ibid.* : « Conversion de l’Égypte » (v.484ss).

⁵⁶ Valentin NIKIPROWETZKY, « Oracles Sibyllins », p. 1138, n.502.

⁵⁷ Les textes qui nous intéressent se situent dans la 1^{re} des deux parties que composent *2Baruch* ou « Apocalypse syriaque de Baruch ». Contrairement à la lettre située à la fin (ch.78 à 87) et faisant depuis longtemps partie intégrante de la Bible syriaque, la première partie de l’ouvrage est restée inconnue jusqu’en 1866 où le prêtre italien A. M. Ceriani l’a découverte dans le manuscrit syriaque B21 Inf (=Ambrosianus, 6^e ou 7^e siècle) : cf. *La Bible : Ecrits intertestamentaires*, *op. cit.*, p. 1474.

⁵⁸ Selon *2Bar* 55.3, Ramiel est « l’ange qui est préposé aux visions vraies ». On trouve aussi cet ange en *4Esd* 4.36 (texte syriaque) ; *1Hén* 6.7 et 69.2 (mais pour un ange tombé). Selon Jean HADOT, « Apocalypse Syriaque de Baruch » (dans *Ecrits intertestamentaires*, *op. cit.*, p. 1530, n.3), l’ange de *2Bar* pourrait provenir d’une « exaltation céleste du personnage de Jérémie » de *2Maccabées* 15.13-16.

offertes les oblations, les prêtres retourneront à leur service, et de nouveau les nations viendront la louer » (68.5)⁵⁹. Ramiel précise plus loin son propos à Baruch :

Lorsque seront venus les signes que je t'ai dits à l'avance, les nations seront égarées et viendra le temps de mon Messie. Il appellera à lui toutes les nations, et, parmi elles, il en fera vivre et il en fera mourir. Voici donc ce qui arrivera à ces nations qui doivent recevoir de lui la vie. Tout peuple, qui n'a pas connu Israël, et qui n'a pas foulé aux pieds la race de Jacob, c'est celui-là qui vivra, parce que, parmi toutes les nations, ils se soumettront à ton peuple. Mais tous ceux qui auront dominé sur vous ou qui vous auront connus, tous ceux-là seront livrés au glaive (2Bar 72.2-6).

En plus de la soumission des non-Juifs à Israël⁶⁰, ce texte promet la vie à tous les peuples non-juifs qui n'ont pas traité rudement Israël⁶¹.

2Baruch h 72.2-6	Le salut est offert à tous les non-Juifs qui n'ont pas fait du mal à Israël (v.2).	Le Messie « appellera à lui toutes les nations » (v.2).	Le mûrissement du « temps du monde » (70.2) pour le jugement ⁶² (72.4,6) montre que les événements sont associés au dernier jour.	<u>1+2+3</u>
---------------------	------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------

C3- Conclusion pour l'Intertestament

Après avoir parcouru les principaux textes des écrits intertestamentaires, nous concluons que l'espérance eschatologique de l'annonce de la Bonne Nouvelle aux peuples non-juifs pour la fin des temps est bien attestée dans les écrits intertestamentaires notamment en 1Hénoch 48.2-7 et 63.1-12 ; 50 ; Test. de Juda 24.4-6 ; Test. de Joseph 19.11s. ; Test. de Benjamin 3.8 ; Test. de Lévi 18.8s. ; Test. de Dan 6.5-7 ; Ps de Salomon 17.34-36. ; 2Baruch 72.2-6. Pour certains de ces textes cependant, il ne faut pas ignorer les quelques marques ou retouches chrétiennes⁶³.

Comme dans l'AT, de nombreuses prévisions⁶⁴ sont faites pour les non-Juifs dans les temps de la fin. Certaines sont surprenantes. C'est le cas de Test. de Lévi 18.8s. ; Test. de Dan 6.5-7 qui envisagent le salut des non-Juifs, alors que celui-ci semble refusé à Israël.

⁵⁹ Le mouvement ici annoncé est quelque peu comparable à ce que l'on a rencontré en Tobit 14.5s. considéré *supra* ; cf. aussi Es 2.3.

⁶⁰ Ainsi A. F. J. KLIJN, « 2 (Syriac Apocalypse of) Baruch » in *The Old Testament Pseudepigrapha*, *op. cit.*, p. 645, n.72b.

⁶¹ La perspective des versets 4-6 est simple : ceux qui n'ont pas causé du chagrin à Israël ont la vie ; ceux qui lui ont fait du mal périront. Cette perspective est cependant différente d'Ez 38s. ou Za 9 où le salut de Dieu est ouvert à tous les peuples non-juifs sans exception.

⁶² Cf. Jean HADOT, « Apocalypse Syriac de Baruch », *op. cit.*, p. 1542, n.4-6.

⁶³ Par ex. en Test. de Benjamin 9.2-5 ; Test. de Lévi 10.2.

⁶⁴ C'est le cas pour Tobit 14.6 ; Hymne J : 6.10-14 ; Test. de Zabulon 9.8 ; Test. de Nephtali 8.1-3 ; Test. d'Aser 7.2s. ; Test. de Benjamin 9.2-5 ; 10.5 ; Oracles Sibyllins 5.492-503.

D- Conclusion : nécessité implicite dans l'AT et l'IT

D'après ce qui précède, nous pouvons affirmer que l'annonce de la Bonne Nouvelle aux peuples non-juifs en lien avec la fin du monde est attestée ou suggérée dans dix passages de l'AT¹ et dans huit ensembles de textes² de la littérature intertestamentaire.

Non seulement l'AT et l'IT prévoient que les peuples non-juifs entendront la Bonne Nouvelle, mais encore, ils s'avancent sur les résultats : de nombreux peuples non-juifs, maintenant encore peut-être hostiles à Dieu et Israël³, croiront et transmettront le flambeau à d'autres non-Juifs. Toutes ces choses se dérouleront sous l'unique action de l'Esprit de Dieu : « Ce n'est pas par la puissance, ce n'est pas par la force, mais c'est par mon Esprit⁴, dit le Seigneur des Armées » (Za 4.6).

Pour conclure ce chapitre, il nous faut revenir sur l'élément n°4 de notre thème. En effet, nous n'avons pas rencontré de passages présentant explicitement l'annonce comme une *nécessité* avant que vienne la fin du monde. Une telle formulation explicite est probablement trop précise pour l'AT et l'IT.

Cependant, pensons-nous, si la nécessité ne semble pas explicite, on pourrait la discerner implicitement : dans la mesure où le Seigneur et ses prophètes prédisent une Bonne Nouvelle pour les אֲבוֹתָנוּ / ἔθνη pour la fin des temps, on peut considérer que cela devient une promesse qui se traduira certainement en faits. Pour les dix-huit textes ci-dessus, il nous semble alors légitime de parler de *nécessité implicite* de l'annonce dans l'AT et l'IT : la promesse du Seigneur s'accomplira sûrement dans les temps de la fin et par voie de conséquence, avant la fin du monde.

Dans le NT, nous pouvons nous attendre à ce que l'élément de nécessité soit davantage marqué et précis, comme en Matthieu 24.14 et Marc 13.10. Dans le chapitre suivant, nous le considérerons avec une attention toute particulière.

¹ Ps 22.28-32 ; Es 2.2-4 ; Mi 4.1-3 ; Es 19.16-25 ; 66 ; Ez 38 et 39 ; Am 9.7-8a,11s ; So 3.9s. ; Za 9.1-8 ; 14.16-21 ; cf. p. 165.

² Ci-dessus, nous considérons que « *IHénoch* 48.2-7 et 63.1-12 ; 50 » forment un ensemble.

³ Ex. en Jé 12.14 les Egyptiens, Assyriens, Edomites, Moabites, Ammonites, Araméens et Babyloniens (p. 144ss) ; en Ez 38s. Gog et ses alliés (p. 148ss).

⁴ La NBS a « souffle ».

CHAPITRE 3 : L'annonce de la Bonne Nouvelle à tous les peuples non-juifs dans le NT

Après l'AT et la littérature intertestamentaire, il nous faut poursuivre la recherche des bases bibliques et l'approfondissement de l'enseignement de notre thème dans le NT. Après avoir commencé par Matthieu 24.14 et Marc 13.10, nous bouclons la boucle en revenant au NT.

Avant de nous lancer dans ce travail, rappelons que nous avons mis en valeur quatre éléments déterminants pour notre thème. Il vaut la peine de rappeler ici les caractéristiques des quatre éléments issus de l'étude de nos deux textes fondateurs (Mt 24.14 et Mc 13.10) :

- *Evangélisation* : avec le Rapport de la Consultation de Pattaya, nous avons défini l'évangélisation comme étant « la proclamation du Christ, en vue de persuader les hommes de venir personnellement à lui pour être réconciliés avec Dieu ». C'est pourquoi nous avons retenu l'élément de l'*annonce*, de la *proclamation* comme trait principal de l'évangélisation.

- *Non-Juifs* : notre étude sur le sens et l'usage du mot ἔθνος/ἔθνη a montré que, assez souvent (130 fois sur les 152 occurrences du mot) et en particulier dans un contexte d'évangélisation⁵, le mot grec se traduit « peuples non-juifs » ou « individus non-Juifs » ou simplement « non-Juifs ».

- *Fin* : nous avons montré que la fin dont parlent Matthieu et Marc est la συντέλεια τοῦ αἰῶνος, c'est-à-dire les événements associés et aboutissant au τέλος, la fin des temps qu'inaugurera la παρουσία du Seigneur.

- *Nécessité* : ce quatrième élément du thème souligne le fait que la venue de la fin requiert l'évangélisation de tous les peuples non-juifs. Comme annoncé à la fin du chapitre précédent, nous nous centrerons aux textes marquant cette nécessité.

Ces rappels nous seront utiles pour le recensement puis l'examen des textes dans le NT, d'après l'ordre de parution des livres dans la NBS.

⁵ Au chapitre 1, voir les pages 69ss.

A- Inventaire des textes

Comme pour l'AT, nous présenterons les données dans un tableau dont les colonnes mettent en évidence les éléments du thème. En vue de l'examen, la dernière colonne facilitera l'identification des versets significatifs pour notre sujet.

Textes bibliques	1- Annonce de la Bonne Nouvelle ¹	2- Toutes les ἔθνη	3- Lien avec la fin du monde	4- Nécessité	Remarques
Mt 5.13s.	La présence des disciples (« sel de la terre » ² et « lumière du monde », v.13s.) semble être une évangélisation indirecte.	« De la terre », « du monde » c'est-à-dire l'humanité entière : note universaliste et missionnaire de Matthieu (Bonnard) ³ .	-	-	1 ? + 2
Mt 8.11 (cf. Lc 13.28s.)	Ce verset peut sous-entendre une mission auprès des non-Juifs (Keener) ⁴ .	« Beaucoup (de non-Juifs) viendront « de l'Occident et d'Orient ».	Mt 8.11 (et Lc 13.28) évoquent la participation des non-Juifs au salut final ⁵ , mais la fin du monde n'est pas directement visée.	-	1 ? + 2
Mt 10.18	C'est la cause de Jésus qui amènera les disciples à témoigner.	L'Évangile sera de cette manière porté aux non-Juifs (y compris les gouverneurs et rois) non-juifs (τοῖς ἔθνεσιν) en dehors de la Palestine (Morris) ⁶ .	-	-	1 + 2

¹ Voir notre note Erreur : source de la référence non trouvée, p. 78.

² Plusieurs fonctions ont été données quant à l'usage antique du sel : préservation (Diogène Laërce) ; condiment (rôle d'assaisonnant) ; agent pour retarder la fermentation dans les engrais utilisés comme fertilisants ; certains combinent les deux derniers sens à cause de la proximité avec les mots araméens *tabbala* (assaisonnement) et *zabbala* (engrais) ; pour Craig S. KEENER (*A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, p. 172s.), il est possible que le sel ait plusieurs usages : conservateur, goût. Parce que nous ne trouvons nulle part dans la Bible l'idée de goût associée au sel, il nous semble que c'est le sens de la conservation qui est à retenir. Dans ce sens, remarquons qu'en 2Ch 13.5, la royauté davidique est littéralement décrite en termes d'« alliance de sel » (NBS ; SER : « alliance inviolable »). De ce rôle dans la préservation du monde de l'action putréfiante du péché, peut-on en déduire une évangélisation (indirecte) des disciples ? Cela nous semble concevable.

³ Pierre BONNARD, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1963, p. 59.

⁴ Craig S. KEENER, *op. cit.*, p. 268s.

⁵ Cf. Joachim JEREMIAS (*Jésus et les païens*, trad. française de Jean Carrère, Paris, Delachaux et Niestlé, 1956) passe beaucoup de pages (pp. 49-65) à le démontrer.

⁶ Cf. Herman N. RIDDERBOS, *Matthew*, Bible Student's Commentary, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1987, p. 202. Voir aussi Leon MORRIS, *L'Évangile selon Luc*, Paris, Sator, 1985, p. 254.

Mt 21.43	Royaume de Dieu offert (par la prédication de l'Évangile)	« A une nation » : Jésus se réfère ici aux non-Juifs (ἔθνη) qui hériteront bientôt du salut d'Israël ⁷ .	-	-	(1) + 2
Mt 25.31s.	Évangélisation préalable ?	« toutes les nations », v.32.	L'épisode se situe à la fin du monde ⁸ .	-	1? + 2 + 3
Mt 26.13	La préservation et la publication de ce que Marie (Jn 12.3) ⁹ a fait, sera rappelé avec les événements de la Passion de Jésus (France) ¹⁰ .	Dans le monde (κόσμος) entier rappelle l'οἰκουμένη de 24.14 (Keener) ¹¹ .	-	-	1 + 2
Mt 28.19s.	Faites des disciples	Gens de tous les peuples.	« fin du monde ».	-	1 + 2 + 3
Marc 11.17 (cf. Mt 21.13)	C'est une mesure de grâce divine, mais il n'est pas question d'évangélisation.	« Maison de prière pour toutes les nations » ¹² (πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν).	-	-	2
Luc 2.29ss	Le cantique de Siméon semble être une proclamation (de la Bonne Nouvelle).	« Lumière pour la révélation aux nations ».	-	Nécessité implicite ?	1? + 2 + 4 ?
Lc 3.6 ; 10.1-16	L'annonce de la Bonne Nouvelle semble présente derrière ces textes.	La mission des 70 ou 72 en 10.1ss, signe d'ouverture aux non-Juifs, a une portée	-	-	1? + 2

⁷ Cf. Herman N. RIDDERBOS, *Matthew, op. cit.*, p. 402.

⁸ Cf. notre structure de Matthieu 24.1-25.46, p. 37.

⁹ Chacun des quatre Évangiles rapporte l'épisode d'une femme qui a oint Jésus (Mt 26 ; Mc 14.3-9 ; Lc 7.36-50 ; Jn 12.1-8). Mt, Mc et Jn ont en commun le contexte géographique de l'épisode qui se déroule à *Béthanie*. Jn est le seul à nommer le personnage : Marie. Dans tous les cas, la femme de Mt 26.13 semble bien distincte de la pécheresse pardonnée de *Galilée* évoquée en Lc 7.36-50.

¹⁰ Richard T. FRANCE, *L'Évangile de Matthieu*, Tome 2, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2000, p. 177.

¹¹ KEENER, *op. cit.*, p. 260.

¹² Jésus reprend quasiment mot pour mot le texte d'Ésaïe 56.7 selon LXX. A la différence de Marc, Matthieu (21.13) et Luc (19.46) ne précisent pas « pour toutes les nations ». En outre, Mc 11.17 supprime le γὰρ de LXX : cf. Simon LÉGASSE, *L'Évangile de Marc*, tome II, Paris, Cerf, 1997, p. 686. Pour l'accord de Jésus avec LXX, cf. Robert Horton GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel With Special Reference to the Messianic Hope*, Leyde, Brill, 1975², p. 19s. Cf. aussi Robert Horton GUNDRY, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1993, p. 644. En accord avec la pensée d'Ésaïe, il annonce que les prosélytes viendraient prier au Temple : cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Marc*, Paris, Gabalda, 1942 (6^e éd. cor. et aug.), p. 296.

		universaliste ¹³ .			
Lc 8.26-39	Le possédé de Gerasa « guéri devient le 1 ^{er} prédicateur » ¹⁴	La scène se déroule en territoire païen, au pays des Geraséniens, en face de la Galilée.	-	-	1 + 2
Lc 24.46s.	L'annonce de la Bonne Nouvelle semble claire.	« Toutes les nations » sont concernées (v.47).	-	Nécessité implicite ?	1 + 2 + 4?
Jn 10.16	C'est par l'évangélisation que les brebis seront amenées.	Les autres brebis semblent d'origine païenne.	? Y a-t-il un lien avec la fin du monde ?	Il semble y avoir une nécessité pour le Maître	1+2+3?+4?
Ac 1.8	Témoins de Jésus-Christ.	« Samarie ...extrémités de la terre »	La fin du monde semble en cause aux v.6s.	Nécessité implicite ?	1+2+3?+4?
Ac 3.25	Cf. Gn 12ss ¹⁵	Cf. Gn 12ss ¹⁶	-	-	1+2
Ac 8.26-40	Guidé par le Saint-Esprit (v.29), Philippe annonce la « Bonne Nouvelle de Jésus » à l'Eunuque Ethiopien.	L'Eunuque est posé comme « prémices de l'évangélisation des pays africains » ¹⁷ .	-	-	1 + 2

¹³ Aux v.1 et 17, à la suite de quelques manuscrits (*P*⁴⁵, 3^e siècle ; Vaticanus, 4^e siècle ; le manuscrit de Cambridge, 5^e siècle), le GNT s'oppose à la leçon « soixante-dix » adoptée par le Sinaiticus (4^e siècle) et choisit avec hésitation (annotation {C}) la leçon « soixante-douze ». Pour François BOVON, le nombre des 72 disciples choisis par Jésus correspond au « nombre biblique des nations » (Gn 10), « fixé par la pensée juive ». Tout en optant pour la leçon du GNT (ainsi aussi Darrell L. BOCK, *ibid.*, p. 1015s. qui est réticent à l'idée du symbole que le chiffre porterait), BOVON indique clairement que le nombre des nations est de 70 (cf. Ex 24.1,9 ; Nb 11.16-25) ou 72 selon que l'on se réfère à Gn 10 d'après la leçon massorétique ou d'après la leçon des LXX : cf. François BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc (9.51 – 14,35)*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 50,54. Pour GODET, il ne faudrait pas le prendre comme l'établissement d'un anti-sanhédrin (le sanhédrin était composé de 70 membres) par Jésus, mais y voir un rapport entre l'élection des Douze de Lc 3 et la nomination des 70. Cf. Frédéric GODET *Commentaire sur l'Évangile de saint Luc*, tome 2, Neuchâtel, éd. de l'Imprimerie Nouvelle L.-A. Monnier, 1969, p. 22s. Même si la *lectio brevior* est de son côté, il faut avouer cependant que la leçon avec 70 est une leçon harmonisante par rapport à l'AT. La leçon 72 est la plus ancienne. De plus, le poids des manuscrits penche pour elle. Pour ces raisons, nous préférons, avec François BOVON [*L'Évangile selon Saint Luc (9.51 – 14,35)*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 54], suivre le GNT dans son hésitation. BOVON fait remarquer que les 72 ici choisis sont d'« autres » disciples, différents des Douze de 9.1 et non pas autres que les messagers envoyés en Samarie (9.52). 72 pourrait s'obtenir par la multiplication des nombres 12 et 6 « usités dans la symbolique sacrée ». Ici, nous nous rallions aux conclusions de GODET, pertinentes : si le premier envoi des Douze « représente la prédication de l'Évangile aux douze tribus », l'envoi des 72 « préfigure l'évangélisation de tous les peuples de la terre » (p. 23). Voir aussi Charles L'EPLATTENIER (*Les Actes des apôtres*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 257) qui souligne la signification particulière des 72 nations dans la tradition juive de LXX.

¹⁴ Charles L'EPLATTENIER, *Les Actes des apôtres*, *op. cit.*, p. 259.

¹⁵ La bénédiction patriarcale est mentionnée deux fois dans le NT : ici en Actes 3.25 et en Galates 3.8. La particularité de la citation dans les Actes est son utilisation de πατριά pour rendre מַשְׁפָּחָה de Genèse 12.3 (LXX: καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς).

¹⁶ D'après Charles L'EPLATTENIER (*Les Actes des apôtres*, *op. cit.*, p. 57), Ac 3.26 montre que « dès l'origine de l'élection la perspective universelle du salut a été posée par la parole de Dieu ; la "bénédiction" actualisée dans la personne du "Serviteur" Jésus, "fils d'Abraham" selon Luc 3,34, est d'abord offerte aux Israélites (v.26) mais elle atteindra aussi toutes les nations ». Voir aussi Charles Kingsley BARRETT (*The Acts of the Apostles*, vol. I: *Preliminary Introduction and Commentary on Acts I–XIV*, Edimbourg, T&T Clark, 1994) qui montre (p. 213) que le πρῶτον du v.26 doit être lu en étroite relation avec ὑμῖν qui précède. Ces deux termes mettent en évidence que Dieu a envoyé son Fils en premier certes, mais pas exclusivement, aux Juifs (Rm 1.16). Avant le christianisme, dit C. K BARRETT, la LXX avait déjà compris cela en traduisant chaque fois (à tort pense BARRETT, p. 213) par le passif ἐνευλογηθήσονται le Nifal וְנִבְרַךְ (Gn 12.3 ; 18.18 et 28.14) et le Hitpaël וְהִתְבְּרַךְ (Gn 22.18 et 26.4). L'EPLATTENIER fait remarquer (p. 57) que le « schéma de la priorité donnée aux Juifs » se retrouve dans les chapitres suivants (13 à 28 notamment).

¹⁷ Charles L'EPLATTENIER, *Les Actes des apôtres*, *op. cit.*, p. 114.

Ac 13.47 (cf. Es 49.6)	Grâce à la prédication des apôtres Paul et Barnabas, la lumière, synonyme de salut, brillera sur les peuples non-juifs (cf. Es 49.6) ¹⁸ .	« jusqu'aux extrémités de la terre » (cf. Ac 1.8). Les disciples partiront en secouant la poussière de leur pieds (v.51 : cf. Mt 10.14) ¹⁹ , mais joyeux (v.52).	-	-	1 + 2
Ac 26.22s.	Annonce de l'Évangile par le Juif converti.	« Au peuple et aux païens », v.23.	-	v.22 : nécessité ?	1 + 2 + 4?
Ac 28.28	« Eux, ils l'écouteront »	Le « salut de Dieu » envoyé aux non-Juifs.	-	?	1 + 2 (+4?)
Rm 1.5	Susciter l'obéissance de la foi par le nom de Jésus-Christ.	« Dans toutes les nations » (1.5) : « perspective cosmique » (Käsemann) ²⁰ .	-	-	1 + 2
Rm 10	L'évangélisation est requise (10.14).	« Jusqu'aux extrémités du monde » (10.18).	-	Nécessité de l'évangélisation.	1 + 2 + 4
Rm 11.25s.	Endurcissement vis-à-vis du Christ que proclame l'Évangile ?	« Totalité des païens »	Cela semble se rapporter à la fin.	« Jusqu'à ce que » : nécessité soulignée.	1?+2+3?+4
Ga 3.8, 13s.	« Cette Bonne nouvelle à Abraham ».	Dieu justifierait les ἔθνη.	-	? Jeu entre le « nous » et « vous » de Gal 3.13s. ?	1 + 2 + 4?
Col 1.6, 23, 27	Christ, « l'espérance de gloire » (1.27) est l'Évangile « qui a été prêché à toutes créatures » (v.23). C'est le message annoncé par Paul aux Colossiens.	Ce message parvenu chez les Colossiens n'est pas particulariste, mais universaliste, pour toute créature (πάση κτίσει) ²¹ .	-	-	1 + 2
2Th 2.6s.	?	?	« En son temps » (v.6) : lié à la fin du monde ?	? « Il faut seulement que celui qui le retient encore... », v.7	? Le texte semble elliptique.

¹⁸ Es 49.6 LXX : ἰδοὺ τέθεικά σε εἰς διαθήκην γένους εἰς φῶς ἔθνων τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς ; GNT, Ac 13.47 : Τέθεικά σε εἰς φῶς ἔθνων τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς. Luc oublie ἰδοὺ des LXX avant Τέθεικά et supprime εἰς διαθήκην γένους (sans équivalent dans le texte hébreu) après σε. Cf. C. K. BARRETT, BARRETT, *The Acts of the Apostles, vol. I, op. cit.*, p. 657.

¹⁹ C'est aussi ce qui arrivera à Corinthe en Ac 18.6. Pour ce dernier texte, en traduisant τὰ ἔθνη par « non-Juifs » (NBS), il ne faudrait surtout pas penser qu'il n'y a plus rien à espérer (en tout cas maintenant, pour le temps des nations) des Juifs. Ni le texte, ni la réalité (la proportion de Juifs messianiques croît de plus en plus) ne soutient une telle vue. Il nous semble juste de maintenir avec Charles L'EPLATTENIER (*Les Actes des apôtres, op. cit.*, p. 167s.,252) une porte (petite, mais porte quand même) ouverte pour les Juifs, sans oublier que l'heure est au salut des non-Juifs. Nous y reviendrons plus loin (p. 315ss).

²⁰ Cité par Samuel BÉNÉTREAU, *L'épître de Paul aux Romains*, tome 1, Vaux-sur-Seine, Édificac, 1996, p. 49.

²¹ Cf. Robert W. WALL, *Colossians & Philemon*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1993, p. 85. Voir aussi Ralph P. MARTIN, *Colossians and Philemon*, NCBC, Londres/Grand Rapids, Marshall, Morgan & Scott/Eerdmans, 1981, p. 48.

Notre tableau révèle que plusieurs textes sont intéressants. Cependant, ce sont les passages qui soulignent l'idée de la nécessité de l'évangélisation qui nous paraissent les plus significatifs pour notre sujet. Ainsi nous examinerons avec attention tous les textes où la nécessité (élément 4) est ou semble explicitement ou non présente.

A ce stade, les textes parlant simplement de l'évangélisation des peuples non-juifs (1+2) n'ont plus grande pertinence pour notre sujet²². En revanche, nous trouvons profitable de considérer les deux textes de Matthieu (25.31s. ; 28.19s.) qui ont l'air d'associer l'évangélisation avec la fin du monde (1+2+3). Dans ce sens, Actes 1.8 et 28.28 semblent dresser le schéma d'ouverture du salut aux non-Juifs : il paraît intéressant de considérer ces textes²³.

Signalons aussi que nous avons remarqué un autre trait, celui du renvoi aux écritures (ex. : « Ainsi il est écrit que... », Lc 24.46s.). Lors de notre examen ci-dessous, il paraît intéressant de mettre en valeur cet élément dans une colonne à part.

Avec ces remarques, nous pouvons maintenant procéder à l'examen des versets significatifs pour notre thème.

B- Examen des textes

Pour ce qui est de l'ordre pour l'étude des textes mis en avant ci-dessus, nous partirons des versets intéressants (Mt 25 ; 28) à ceux, très intéressants, qui annoncent en plus des modalités particulières pour le salut des non-Juifs. Ainsi, après Matthieu 25.31s. et 28.19s., nous considérerons les textes de l'Evangile de Luc, puis du livre des Actes. Suivra l'examen de 2 Thessaloniens 2, et enfin Jean 10, Romains 10s. et Galates 3.

A la fin de l'examen de chaque livre, nous synthétiserons les données dans un tableau en mettant en valeur les éléments relatifs au thème, tel que nous l'avons annoncé.

²² Cette surprise vétérotestamentaire se raffine dans le NT.

²³ Nous avons déjà examiné Mt 28.19s. dans la recherche du sens du mot ἔθνη. Ici, la perspective est missionnaire et plus large, axée sur tous les éléments de notre thème.

I- Matthieu 25 et 28

1- Matthieu 25.31s.

Certains estiment que Matthieu 25.31ss est une « parabole ». Il faut cependant noter avec Morris que Jésus n'emploie pas le terme pour ce passage¹. Le récit semble décrire ce qui se passera le jour du jugement de tous les peuples, en particulier non-juifs² : tous les hommes auront à comparaître devant le Fils de l'homme³. En effet, il est clair que si le salut est par grâce, la rétribution est selon les œuvres⁴. Nos œuvres sont le témoin de ce que la grâce de Dieu est agissante en nous ou alors de ce que nous avons rejeté cette grâce.

Si tous les peuples de la terre – élus (« justes » : v.37,46) et réprouvés (v.41,46) – sont rassemblées⁵ devant le Fils de l'Homme pour le jugement final universel⁶, il faut conclure avec Ridderbos que Jésus laisse supposer ici que, comme annoncé (24.14), la Bonne Nouvelle a été auparavant prêchée à tous les peuples, en particulier non-juifs⁷.

¹ Parce que le passage est saisissant et son langage figuré, Amar DJABALLAH voit en Mt 25.31ss un « tableau parabolique ». S'il reconnaît que l'expression « prophétique-apocalyptique » est « littérairement plus exacte », il préfère suivre « la plupart des commentaires et des manuels sur les paraboles ». Cf. Amar DJABALLAH, *Les Paraboles aujourd'hui*, Québec, La Clairière, 1994, p. 294.

² Cf. Leon MORRIS (*The Gospel according to Matthew*, *op. cit.*, p. 663) qui conçoit de la même manière les versets précédents (14ss) appelés « parabole des talents » (cf. par ex. SER, NBS). Pour ce dernier texte, cela nous semble cependant discutable en raison de la phrase introductive : « Il en sera *comme* d'un homme... ». Le terme *comme* suggère une comparaison et interdit une transposition littérale pure et simple. Avec Amar DJABALLAH (*op. cit.*, pp. 284-293) pour qui 24.1-25.30 est un ensemble (cf. p. 272), il nous semble que le récit des talents est une parabole illustrant, comme les paraboles du « bon et mauvais serviteur » (24.45-51) et celle « des dix vierges » (25.1-13), le grand discours eschatologique de 24.1-44.

³ Cf. Joachim JEREMIAS (*Jésus et les païens*, trad. française de Jean Carrère, Paris, Delachaux et Niestlé, 1956, p. 57) qui parle du rassemblement des non-Juifs « à l'heure de la parousie » pour Mt 25.31.

⁴ « We must bear in mind that it is common in the whole scripture picture that we are saved by grace and judged by works », écrit Leon MORRIS, *The Gospel according to Matthew*, *op. cit.*, p. 634.

La formulation « judged by works » qui laisse planer l'ombre d'une opposition entre le salut et le jugement ne nous semble pas très heureuse ici chez MORRIS. Le salut est en effet par grâce et, nous semble-t-il, la justification aussi, en tant qu'acte forensique, un jugement d'acquiescement. Or, clame Paul, « si c'est par grâce, ce n'est plus en vertu des œuvres ; autrement la grâce n'est plus une grâce » (Rm 11.6). En revanche, MORRIS le reconnaîtrait, l'Écriture montre amplement que la rétribution est selon les agissements de chacun : Pr 24.12,29 ; Jr 50.29 ; Os 4.2 ; 12.3 ; Rm 2.6 ; 2Tm 4.14 ; 1Pi 1.17 ; Ap 2.23 ; 20.13 ; etc.

⁵ Joachim JEREMIAS (*Jésus et les païens*, *op. cit.*, p. 57) met en valeur la frappante concordance textuelle de Mt 25.31 avec *Testament de Benjamin* 9.2 et *Tobit* 13.15. JEREMIAS mentionne aussi (p. 58) Jn 10.16,11 qui va dans le sens du rassemblement du troupeau dispersé des non-Juifs et de son incorporation au peuple de Dieu. Pour JEREMIAS (p. 63s.), c'est cette attente de l'incorporation eschatologique des non-Juifs à la fin des temps qui résout l'apparente contradiction selon laquelle Jésus a de son vivant, limité son activité à Israël mais, d'autre part, fermement promis aux non-Juifs la participation au Royaume de Dieu. La communauté juive primitive envisageait donc l'histoire du salut de la même façon que Jésus, attendant, comme lui le royaume universel de Dieu « à la fin des temps ».

⁶ Ainsi le pensent par ex. Richard T. FRANCE, *L'Évangile de Matthieu*, tome 2, *op. cit.*, p. 167s. ; Herman N. RIDDERBOS, *Matthew*, *op. cit.*, p. 465s. ; Amar DJABALLAH, *op. cit.*, p. 294.

⁷ Herman N. RIDDERBOS, *ibid.*, p. 466.

Considérons maintenant le second texte dont l'importance pour la mission est manifeste.

2- Matthieu 28.19s.

Parce que Jésus a toute autorité (v.18)⁸, il confie à ses disciples⁹ la mission d'annoncer le Royaume de Dieu à tous les peuples non-juifs¹⁰.

L'ordre de Jésus comprend un *impératif* (verbe principal) entouré de *trois participes*.

a- Le verbe principal

Le verbe principal à l'impératif aoriste (Μαθητεύσατε, « faites des disciples ») souligne clairement le commandement de faire des disciples. Pour cela, l'enseignement devra inclure les instructions sérieuses comme celles que les sages Juifs administraient habituellement à leurs étudiants. Il s'agit ici de faire le type de disciples que Jésus a faits, de proclamer et démontrer la royauté du Maître.

Faire des ἔθνη des disciples ne signifie pas comme certains ont argué qu'il faille exclure Israël du champs missionnaire. Cela n'implique pas l'arrêt de la mission ordonné en 10.7 mais une extension de celle-ci aux non-Juifs¹¹.

Certains avancent que si Jésus s'était clairement prononcé pour une mission auprès des non-Juifs, les disciples n'auraient pas été si réticents à accepter les croyants non-juifs comme le rapporte le livre des Actes. France répond en faisant remarquer que Luc ne voit pas d'incompatibilité entre un ordre tout aussi clair (Lc 24.47 ; Ac 1.8) et des hésitations ultérieures. De plus, continue France, les débats qui agitèrent l'Eglise après la Pâque ne

⁸ Reprenant la remarque de FRANCE, KEENER (*op. cit.*, p. 716) note que « toute autorité m'a été donnée dans le ciel et sur la terre » fait contraste avec l'offre de Satan de 4.8s. Par l'obéissance, Jésus a reçu plus (autorité dans le ciel et sur la terre) que ce que prétendait pouvoir offrir Satan (autorité sur tous les royaumes terrestres).

⁹ Les disciples sont certes les onze (directement), mais aussi, indirectement et de manière générale, tous les disciples de Christ (cf. Jn 17.20), du nombre desquels il faut citer l'apôtre Paul, particulièrement actif pour porter la Bonne Nouvelle parmi les non-Juifs.

¹⁰ Cf. Herman N. RIDDERBOS, *Matthew, op. cit.*, p. 554s. Pour le texte parallèle, voir la finale (discutée) de Marc (16.14-18).

¹¹ Richard T. FRANCE (*L'Évangile de Matthieu*, tome 2, *op. cit.*, p. 233) fait remarquer que πάντα τὰ ἔθνη avait déjà été employé en 24.9,14, 25.31, « dans des contextes qui, tous, incluaient vraisemblablement Israël dans "les nations" ». En outre, FRANCE renvoie à Dn 7.14 : Israël ne pourrait être exclu de la domination du Fils de l'Homme, laquelle s'étend sur tous les peuples, nations et hommes de toutes langues.

portèrent pas tant sur *l'admissibilité* des non-Juifs que sur les *conditions de leur admission* (circoncision, observance des lois sur les aliments)¹².

b- Les verbes au participe

Parmi les trois verbes au participe, l'un est à l'aoriste (πορευθέντες) et les deux autres au présent (βαπτίζοντες et διδάσκοντες).

i- πορευθέντες : étant allés

En tant que Maître, Jésus a l'autorité de dire à ses disciples qui lui sont subordonnés d'aller (cf. 8.9). Certains suggèrent de rendre simplement πορευθέντες par « pendant que vous allez » ou sur « votre chemin », insinuant par là que l'on n'a pas besoin de franchir les barrières culturelles pour remplir la mission. Comprendre ainsi, dit Keener, serait manquer le parallèle établi entre le mandat final et le modèle missionnaire de 10.7 (cf. Mc 1.38) : bien que les disciples habitent la Galilée, ils avaient à proclamer le royaume à ceux qui n'avaient pas encore entendu le message¹³.

Une autre interprétation consiste à soutenir que le participe πορευθέντες étant à l'aoriste, aller fait partie du commandement (μαθητεύσατε : aoriste impératif) de faire des disciples ; les deux autres participes présents (βαπτίζοντες et διδάσκοντες) expliqueraient alors comment faire ces disciples¹⁴.

Contre cette façon de voir, Blomberg invite judicieusement à ne pas donner trop d'importance à πορευθέντες d'autant plus que Matthieu utilise souvent ce participe avec le verbe principal (cf. 2.8, 11.4, 17.27, 28.7). Dans ce sens, soutient Keener, il convient de concevoir « étant allés » comme étant l'une des trois composantes de « faire des disciples »¹⁵.

ii- βαπτίζοντες et διδάσκοντες

Keener fait d'abord remarquer que faire des disciples de toutes les ἔθνη en les baptisant et enseignant montre qu'il s'agit d'un processus individuel (cf. le pronom personnel αὐτοὺς employé) et non collectif¹⁶.

¹² *Ibid.*

¹³ KEENER, *op. cit.*, p. 718.

¹⁴ KEENER, *ibid.*, p. 719.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.* Voir notre traitement de Mt 28.19, p. 68s.

iii- Un ordre, une promesse

Le rassemblement des données ci-dessus montre que les serviteurs sont invités à faire des disciples pour Jésus en *allant, baptisant et enseignant*¹⁷.

A la mission, est rattachée une promesse : Jésus promet d'être avec ses disciples jusqu'à la fin du monde. A ce sujet, Keener pense que si de nombreux chrétiens ont aujourd'hui perdu le sens de la présence de Jésus parmi eux, c'est parce qu'ils ont perdu de vue la mission que leur Seigneur leur a laissée. Ce n'est qu'ainsi que les disciples pourront préparer le retour du Seigneur et la venue de son royaume, comme pour sa part, Jean-Baptiste prépara la première venue du Christ¹⁸.

3- Tableau synthétique

Nous pouvons représenter dans le tableau ci-dessous les données récoltées dans l'examen de nos deux versets.

	1- Annonce de la Bonne Nouvelle	2- ἔθνη (non-Juifs)	3- Lien avec la fin du monde	4- Nécessité	5- Renvoi aux Ecritures	Remarques ¹⁹
Mt 25.31s.	Le verset suppose que le Royaume des cieux a été auparavant prêché à tous les peuples non-juifs (Ridderbos).	Devant le Fils de l'Homme, seront rassemblées tous les peuples, en particulier non-juifs (πάντα τὰ ἔθνη).	C'est « l'heure de la Parousie » (Jeremias), où le Fils de l'Homme rassemble tous les peuples non-juifs devant lui.	-	-	1 + <u>2</u> + 3
28.19s.	Etant allés (πορευθέντες), les disciples ont le mandat de faire des disciples (μαθητεύσατε) en baptisant (βαπτίζοντες) et enseignant (διδάσκοντες).	Cela concerne tous les peuples non-juifs (πάντα τὰ ἔθνη).	Avec l'ordre missionnaire, la présence du Seigneur est explicitement assurée « jusqu'à la fin du monde » (ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος).	-	-	<u>1</u> + 2 + 3

¹⁷ KEENER (*op. cit.*, p. 718) le souligne bien.

¹⁸ KEENER, *op. cit.*, p. 720s.

¹⁹ Comme nous l'avons indiqué pour l'AT, un chiffre sous cette colonne atteste l'élément de la colonne correspondante pour le(s) texte(s) examiné(s). Le chiffre souligné indique que l'élément recherché est explicite. S'il est implicite ou peu frappant le chiffre ne sera pas souligné ou en gras. L'absence d'un chiffre signifiera que nous trouvons que le texte n'atteste pas l'élément en question.

Nos deux passages soulignent l'annonce de la Bonne Nouvelle à tous les peuples non-juifs avant la fin du monde. Ce fait n'est pas présenté comme une nécessité.

II- L'Évangile de Luc²⁰

Dans le sens de notre thème, deux textes du troisième Évangile retiendront notre attention.

1- Le cantique *Nunc dimittis*

Le court cantique que proclame Siméon (Lc 2.29-32) est connu par ses premiers mots en latin, *Nunc dimittis*. En effet le *maintenant* (*nunc*) de Simon est important : il peut *maintenant* mourir parce qu'il a vu le *salut* que Dieu lui avait promis (v.29). Ce salut, explique Siméon, avait été préparé²¹ devant *tous les peuples* (πάντων τῶν λαῶν, v.31).

²⁰ Signalons ici que pour le 3^e Évangile, nous nous sommes énormément servi des 2 volumes (*Luke 1:1–9:50* et *Luke 9.51–24.53*) du commentaire imposant (2148 p. pour les 2 vol.), fouillé et riche (cf. la recension de W. Hall Harris in *Bibliotheca Sacra*, 154/613, janvier-mars 1997, pp. 109-111) de Darrell L. BOCK (ancien professeur de Nouveau Testament au Dallas Theological Seminary) qui a fait sa thèse de doctorat sur l'utilisation de l'AT par Luc. D.L. BOCK fait partie de la nouvelle vague dite du dispensationalisme progressif (« progressive dispensationalism »), version remaniée du dispensationalisme classique qui s'est développée ces dernières années dans le but de résoudre les objections majeures des vues non-dispensationalistes, tout en maintenant les bases fondamentales de l'interprétation qui caractérisent la pensée dispensationaliste : accomplissement littéral ou « normal » (Ryrie) des prophéties vétérotestamentaires dans le futur ; discontinuité radicale entre Israël et l'Église qui est un intercalaire ; le report du Royaume pour la nation d'Israël. Le « dispensationalisme progressif » de Robert L. SAUCY (cf. son ouvrage *The Case for Progressive Dispensationalism : the Interface Between Dispensational & Non-Dispensational Theology*, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1993, 336 p.) soutient que l'accomplissement des prophéties de l'AT commence dans le temps présent de l'Église (p. 39ss) et que l'Église n'est pas une parenthèse dans le plan divin, mais une continuité du programme messianique annoncé dans l'AT (p. 143ss). Keith Mathison (*Dispensationalism*, Phillipsburg, P & R Publishing Co., 1995, 160 p.) estime que le « dispensationalisme progressif » s'écarte du dispensationalisme classique (de Charles Caldwell Ryrie par exemple) : c'est ce que rapporte Robert P. LIGHTNER dans sa recension (in *Bibliotheca Sacra*, 153/609, janvier-mars 1996, p. 112) de l'ouvrage de Mathison que LIGHTNER trouve décevant. Pour la classification de Darrell L. BOCK parmi les « dispensationalistes progressistes », cf. Wayne Grudem (*Systematic theology*, Leicester/Grand Rapids, Inter-Varsity Press/Zondervan Publishing House, 1994, p. 860) et qui mentionne en outre l'ouvrage de Darrell L. Bock et Craig A. Blaising, *Progressive Dispensationalism*, Wheaton, Victor, 1993. Au passage, mentionnons que le professeur GRUDEM (cf. *Systematic theology*, p. 1131) est lui-même prémillénariste.

²¹ Darrell L. BOCK (*Luke 1:1–9:50*, BECNT, Grand Rapids, Baker Books, 1994, p. 243) note avec D. R. Jones que l'idée de la préparation du salut est l'un des thèmes majeurs chez Luc.

a- λαῶν vise-t-il Israël ou/et les peuples non-juifs ?

λαῶν se réfère-t-il seulement à Israël²² comme en Actes 4.27 (σὺν ἔθνεσιν καὶ²³ λαοῖς Ἰσραήλ) ou vise-t-il aussi ou uniquement les peuples non-juifs ?

Il est vrai que λαός désigne en général Israël²⁴. Cependant, aussi bien l'arrière-plan vétérotestamentaire (Es 55.5, 60.5, 61.9) que la suite du texte (φῶς, v.32) indiquent une référence universelle. Siméon savait donc que Dieu avait l'intention d'étendre pour tous le salut²⁵ qui vient en Jésus-Christ, non pas pour un seul peuple, mais pour tous les peuples. Le v.32 est la première allusion universaliste chez Luc : tous les groupes raciaux verront et seront au bénéfice de ce que Jésus a fait²⁶.

b- Une proclamation pour Israël et les non-Juifs

Siméon identifie l'enfant promis au salut de Dieu (v.30) qui est lumière pour éclairer tous les peuples non-juifs (ἔθνω) et gloire pour Israël (v.32)²⁷. On remarque donc que la lumière arrive ; la révélation et la gloire en résultent²⁸.

Si Jésus est révélation pour les non-Juifs, Darrell L. Bock note qu'il l'est davantage pour Israël : il est sa gloire²⁹. Que cette gloire soit la lumière des non-Juifs ne signifie en rien sa diminution pour Israël, mais son plein accomplissement³⁰. Ainsi, la proclamation *Nunc*

²² Ainsi suggère Kilpatrick, rapporté par Darrell L. Bock, *Luke 1:1-9:50, op. cit.*, p. 243.

²³ Comme le note Frédéric GODET (*Commentaire sur l'Évangile de saint Luc*, tome 1, Neuchâtel, éd. de l'Imprimerie Nouvelle L.-A. Monnier, 1969), il est étonnant que les Gentils soient ici placés en premier. L'œil perspicace du vieillard Siméon, dit GODET (p. 190), avait discerné au travers de l'état moral du peuple juif contemporain (cf. v.35) qu'il y aurait, selon la prophétie (Es 19.23-25), un retournement de sorte que les premiers bénéficiaires du salut (les Juifs) seraient les derniers et les derniers (les ἔθνη, les non-Juifs) deviendraient les premiers.

²⁴ Pour ce qui est de cette règle générale observée par LXX, voir en p. 58, notre note Erreur : source de la référence non trouvée.

²⁵ Le pronom relatif neutre singulier ὃ (v.31) renvoie à τὸ σωτήριόν du v.30.

²⁶ Darrell L. Bock, *Luke 1:1-9:50, op. cit.*, p. 244.

²⁷ L'allusion à Es 60.1-3 est ici manifeste : *ibid.* Cf. Lc 1.78s. qui parle aussi du Messie comme une lumière qui vient sur le pays. En outre, en Ac 26.22s., la lumière apparaît comme venant sur les Juifs et les non-Juifs (*ibid.*, p. 244).

²⁸ La plupart des commentateurs considèrent φῶς et δόξα du v.32 comme étant en parallèle et en apposition au salut du v.30 (cf. par ex. *ibid.*). Leon MORRIS (*L'Évangile selon Luc, op. cit.*, p. 77) trouve poétique l'association de la lumière pour la révélation avec les non-Juifs et de la gloire avec Israël ; il y discerne une intention délibérée de la part de l'évangéliste : la gloire, thème fréquent dans l'AT pour la manifestation de Dieu à son peuple, sera manifestée à Israël dans toute sa vérité et sa plénitude en Jésus, le Fils de Dieu.

²⁹ Les prophètes (cf. Es 61.1-3) avaient en effet prophétisé que lorsque le salut serait venu, l'attention de tous les peuples non-juifs se fixerait vers Israël : Darrell L. Bock, *Luke 1:1-9:50, op. cit.*, p. 245.

³⁰ Leon MORRIS, *L'Évangile selon Luc, op. cit.*, p. 77.

dimittis de Siméon semble dépasser les murs du temple de Jérusalem pour retentir comme une grande perspective d'espérance pour Israël et tous les autres peuples de la terre.

Parce que l'annonce est faite à Siméon par le Maître (v.29), on peut s'attendre à ce que la promesse visée se réalise certainement dans le temps. La manifestation du salut de Dieu pour les non-Juifs devient ici une nécessité implicite qui s'accomplira, avant la fin du monde.

2- Luc 24.46s.

En Luc 24.46s., montre Bock, trois thèmes de l'Écriture, mis en valeur par trois infinitifs (παθεῖν, ἀναστῆναι, κηρυχθῆναι)³¹, sont accomplis et ceci, en conformité avec ce qui est écrit (Οὕτως γέγραπται, v.46)³².

a- La prédication de l'Évangile

La prédication de l'Évangile est soulignée par l'infinitif κηρυχθῆναι, prêcher. Avec ce troisième infinitif³³, dit Bock, « le plan de Dieu pour l'avenir transparaît »³⁴. A ce verbe riche, sont liés les cinq³⁵ éléments du message que les disciples ont à porter au monde³⁶ :

- le message est « au nom de Jésus »³⁷ ;
- son but est d'inviter quiconque à accepter l'œuvre du Christ (souffrance, mort et résurrection : v.46) ;
- le moyen défini est la repentance qui est un changement radical³⁸ dans sa façon de penser, notamment la haine du péché qui obstrue le chemin vers Dieu ;
- le rôle de Christ, central pour le pardon des péchés,

³¹ Nous ne mettrons en valeur ci-dessous que le 3^e infinitif.

³² Darrell L. Bock, *Luke 9.51–24.53*, BECNT, Grand Rapids, Baker Books, 1996, p. 1939.

³³ Les deux premiers sont παθεῖν et ἀναστῆναι.

³⁴ Darrell L. Bock, *Luke 9.51–24.53*, *op. cit.*, p. 1939.

³⁵ Cf. Darrell L. Bock, *Luke*, The IVP NTC Series, Leicester, Inter-Varsity Press, 1994, p. 388. L'ouvrage est un résumé (412 p.) du commentaire en 2 volumes cité ci-dessus.

³⁶ Ces éléments du message distinguent l'envoi missionnaire de Luc d'avec ce que l'on trouve en Mt 28.18-20 et dans la longue finale de Mc 16. Le thème chez Luc, montre Darrell L. Bock (*Luke 9.51–24.53*, *op. cit.*, p. 1939), semble parallèle à Mt 28.19 et Mc 13.10.

³⁷ Comme Bock le montre (*Luke 9.51...*, p. 1939), ce thème sera l'un des favoris de Lc dans le livre des Ac (2.28 ; 3.6,16 ; 4.7,10,12,17s.,30 ; 5.28,40 ; 8.12,16 ; 9.14-16,21,27s. ; 10.43,48 ; 15.14,26 ; 16,18 ; 19.5,13,17 ; 21.13 ; 22.16 ; 26.19).

³⁸ Bock, *Luke 9.51...*, p. 1939s.

- de même que l'importance d'être dépendant de lui³⁹.

b- L'universalité (εἰς πάντα τὰ ἔθνη) du message

Le v.47 souligne la nécessité de transmettre à tout homme le message de l'espérance. La mention de *tous les peuples non-juifs* fait ressortir l'universalisme de l'évangéliste : le pardon est destiné non pas seulement « à quelques âmes pieuses ou nationalistes », mais à tous les hommes⁴⁰, à commencer par Jérusalem⁴¹. Le message ne devra pas se borner aux Juifs ; c'est un message universel, car le Christ est le Seigneur de toute l'humanité⁴². Bien qu'il parte de Jérusalem (Lc 24.49 ; Ac 1.8), il est destiné à aller jusqu'aux extrémités de la terre. Les destinataires visés par le Seigneur ne sont pas seulement des Juifs dispersés parmi les peuples non-juifs⁴³, mais les non-Juifs⁴⁴.

c- Οὕτως γέγραπται, comme il est écrit (v.46)

Le point central de ce passage dit Bock est que « toutes choses, de la souffrance à la prédication universelle étaient annoncées dans l'Écriture » : Οὕτως γέγραπται, comme il est

³⁹ Leon MORRIS (*L'Évangile selon Luc, op. cit.*, p. 308) résume et trouve qu'en Lc 24.47, les paroles de Jésus relient le pardon et la passion : « *la conversion et le pardon des péchés* doivent être prêchés en conséquence des actes de salut de Jésus, comme le rappelle la mention *en son nom* ».

⁴⁰ Leon MORRIS, *ibid.*, p. 309. Au sujet de l'expression « à toutes les nations », Frédéric GODET (*Commentaire sur l'Évangile de saint Luc, tome 2, op. cit.*, p. 574) commente en disant qu'il s'agit de la « même perspective magnifique que Matth. XXVIII, 19 et Marc XVI, 15 ».

⁴¹ Que les mots ἀρχάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλήμ puissent être reliés à ce qui précède ou à ce qui suit, la différence n'est dans tous les cas pas considérable (Leon MORRIS, *L'Évangile selon Luc, op. cit.*, p. 309) : à commencer par Jérusalem où Jésus est allé mourir (Lc 13.31-35), la mission devra partir et le message de l'Évangile doit être porté à tous les peuples non-juifs. C'est BOCK (*Luke 9.51...*, p. 1941) qui fait remarquer ce changement paradoxal dans la direction des choses.

⁴² BOCK (*Luke 9.51...*, p. 1941) trouve défendable la pensée selon laquelle l'un des buts de Luc (dans le 3^e Évangile et dans le Livre des Actes) est de montrer que Jésus le Christ est le Seigneur de toute l'humanité de sorte que le message de l'Évangile puisse aller chez tous.

⁴³ C'est là une lecture juive naturelle et une conclusion logique si on considère toute la multitude des « Juifs pieux venus de toutes les nations qui sont sous le ciel » (Ac 2.5) qui venait à Jérusalem pour la fête de Pâques. C'est la traduction de la Bible dite « à la Colombe » (SER) qui nous semble le mieux rendre le grec Ἦσαν δὲ εἰς Ἱερουσαλήμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι, ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν.

⁴⁴ Le contraste frappant entre cette perspective universaliste et les premières réponses timides des disciples (avec la controverse suscitée dans l'Église) a poussé certains à dire que l'ordre missionnaire n'était pas authentique. Les disciples ont initialement cru que Jésus leur demandait de porter l'Évangile aux Juifs dispersés parmi tous les peuples non-juifs. Or, ce n'était pas ce que Jésus voulait dire. C'est seulement plus tard (Ac 10-15), dit BOCK (*Luke 9.51...*, p. 1941) que les disciples ont vu que ce sens limité était inapproprié et, à partir de là, ils ont porté le message à tous parce que Dieu avait rendu clair qu'il devait en être ainsi. C'est ce que semble avoir bien compris Pierre en Ac 10.34s. : « Je comprends que Dieu n'est pas partial, mais qu'en toute nation celui qui le craint et pratique la justice est agréé de lui » (NBS).

écrit (v.46). La continuité du plan de Dieu se trouve ici mise en valeur⁴⁵. Ceci n'est pas surprenant dit Bock, puisque cela fait partie de la volonté divine. Dieu a toujours eu l'intention d'offrir le salut à tous les peuples par Jésus ; son intention a toujours été que Christ souffre et soit ressuscité ; et que par le message du salut dans le nom de Jésus, tout homme soit appelé à la repentance pour le pardon de ses péchés. Ce sont là, dit Bock, « les principales orientations »⁴⁶ du plan de Dieu.

3- Tableau synthétique

Nous représentons dans le tableau ci-dessous les données recueillies dans l'Évangile de Luc.

	1- Annonce de la Bonne Nouvelle	2- ἔθνη (non-Juifs)	3- Fin	4- Nécessité	5- Renvoi aux Ecritures	Remarques
Luc 2.29ss	Siméon proclame que l'enfant vu est le salut promis (Bock).	« Lumière pour la révélation aux nations » (φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν, v.32), première mention universaliste chez Luc (Bock).	-	La nécessité est implicite : sûrement, la promesse du Seigneur à Siméon aura son parfait accomplissement pour les non-Juifs.		1+2+4
24.46s.	Au nom de Jésus, tous sont appelés au changement radical, pour le pardon des péchés (v.47).	L'appel est lancé « à toutes les nations (εἰς πάντα τὰ ἔθνη), à commencer par Jérusalem » (Lc 24.47).	-	Idem : nécessité implicite.	Οὕτως γέγραπται (comme il est écrit, v.46) met en valeur la continuité du plan de Dieu (D.L. Bock).	1+2+4+5

D'après ce tableau et la considération des versets mentionnés dans l'inventaire, il apparaît que le thème de l'annonce de la Bonne Nouvelle aux peuples non-juifs est bien présent chez Luc. Luc 24.46s. précise même que cela est en parfaite adéquation avec le dessein divin : Οὕτως γέγραπται, « comme il est écrit »⁴⁷. Où cela est-il écrit ? Comme nous

⁴⁵ Alors que le NT affirme sans cesse la distinction (différence entre loi et grâce ou entre Israël et les autres peuples), on ne se tromperait pas, affirme BOCK (*Luke 9.51...*, *op. cit.*, p. 1941), en notant l'insistance lucanienne sur la continuité.

⁴⁶ « Fondamental aspects » : BOCK, *Luke 9.51...*, *op. cit.*, p. 1941.

⁴⁷ Dans une visée plus générale, le dispensationaliste progressiste Robert L. SAUCY (*The Case for Progressive Dispensationalism : the Interface Between Dispensational & Non-Dispensational Theology*, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1993) le reconnaît et écrit : « En accord avec les promesses, le salut de Dieu est étendu aussi bien aux Juifs qu'aux païens qui croient » (p. 138).

l'avons déjà montré, Jésus renvoie à l'AT, les seuls écrits canoniques alors disponibles ; notre étude au chapitre précédent a confirmé ce point.

En Luc 24.46s., il est difficile de discerner un lien avec la fin du monde, sauf si on conçoit un rapport entre la fin du troisième Evangile et le début du livre des Actes (1.6 notamment) que nous examinerons maintenant.

III- La théologie du livre des Actes pour les ἔθνη

Dans la continuité du traitement précédent, il est bon que nous abordions maintenant le livre des Actes dont on reconnaît presque unanimement – chose assez rare – l'unité avec le troisième Evangile. En effet, les introductions aux deux livres suggèrent qu'on se trouve « en face de deux tomes ou volumes d'un ouvrage unique »⁴⁸ adressé « à Théophile »⁴⁹ (Lc 1.3 ; Ac 1.1) et « traditionnellement » attribué « à Luc, compagnon de mission de Paul »⁵⁰.

A l'époque, montre François Bassin, lorsqu'un ouvrage comportait plusieurs volumes, « une préface secondaire était fréquemment placée en tête du deuxième et des suivants » dans laquelle l'auteur marquait la transition avec le précédent volume en évoquant succinctement son contenu général⁵¹. La préface du second livre de Flavius Josèphe (*Contre Apion*)⁵² est à plusieurs égards analogue à ce que l'on trouve au début (v.1-11)⁵³ du livre des Actes (cf. Lc 24.49-53)⁵⁴. Ainsi, à la lumière des procédés littéraires de l'époque, affirme François Bassin,

⁴⁸ Cf. François BASSIN, « L'unité du troisième évangile et du livre des Actes et leur auteur » dans F. BASSIN, F. HORTON et A. KUEN, *Introduction au Nouveau Testament : Évangiles et Actes*, Saint-Légier, Emmaüs, 1990, p. 229.

⁴⁹ Willem Cornelis van UNNIK (« The "Book of Acts" – the Confirmation of the Gospel », *Novum Testamentum*, IV/1, 1960, p. 59) pense que Théophile était un « craignant Dieu » (φοβούμενος τὸν θεόν), c'est-à-dire un homme intéressé par le christianisme (« au bord du christianisme ») et ayant besoin de certitude.

Pour MARSHALL [*The Acts of the Apostles*, Tyndale New Testament Commentaries, Grand Rapids (MI)/Leicester (GB), Eerdmans/IVP, 1991, p. 21], Théophile était déjà converti à la foi chrétienne. D'après Alfred KUEN (« Le livre des Actes » dans F. BASSIN, F. HORTON et A. KUEN, *Introduction au Nouveau Testament : Évangiles et Actes*, Saint-Légier, Emmaüs, 1990, p. 419), Théophile était « une personnalité fortunée et probablement influente de la gens romaine » car il était de coutume d'appeler les grandes personnalités de ces titres, par ex. « très excellent Festus » en Ac 26.25.

⁵⁰ C'est ce que mentionne, dans la NBS, l'auteur de l'introduction du Livre des Actes (« œuvre... attribuée »).

⁵¹ François BASSIN, « L'unité du troisième évangile et du livre des Actes et leur auteur », *op. cit.*, p. 230.

⁵² « J'ai... montré, je pense, très puissamment Épaphrodite, par mon Histoire ancienne, à ceux qui la liront, la très haute antiquité de notre race juive... » : cf. Flavius Josèphe, *De l'ancienneté du peuple Juif (Contre Apion)*, Collection *Œuvres complètes de Flavius Josèphe*, tome 7^e, 1^{er} fascicule, traduction de Léon Blum, Paris, Ernest Leroux, 1902, p. 1s. (VII, 1, 1).

⁵³ La question de savoir où finit l'introduction du livre des Actes (v.11 ou v.14) est discutée : cf. Charles Kingsley BARRETT, *The Acts of the Apostles*, vol. I, *op. cit.*, p. 61.

⁵⁴ Le livre des Actes présente un certain nombre d'irrégularités qui n'échappent pas aux critiques. BARRETT rapporte un certain nombre de surprises que recèlent les premiers versets d'Ac 1, par ex. l'absence d'un δὲ pour

« les différences entre Luc 24 et Actes 1 s'expliquent aisément par la fonction des deux passages : le premier est la conclusion de l'évangile, le second l'introduction à la deuxième partie de l'œuvre »⁵⁵. Cette 2^e partie de l'œuvre de Luc « répond en gros au programme tracé par Jésus lui-même à l'activité apostolique (Ac. 1. 8) »⁵⁶.

1- Actes 1.7s.

a- Une mission : porter l'Évangile jusqu'aux extrémités de la terre

C'est au cours du dernier entretien du ressuscité avec les siens (Ac 1.4-8) qu'intervient l'ordre qui nous intéresse ici, celui de porter l'Évangile jusqu'aux extrémités de la terre (v.8). Pour bien cerner ce dernier verset, il nous faut considérer ce qui précède.

i- Actes 1.8 dans son contexte

Actes 1.4 est très proche de Lc 24.49⁵⁷. Le baptême dans le Saint-Esprit dont il est question dans ces versets, différent du baptême d'eau de Jean, « sera le signe décisif inaugurant une nouvelle étape dans le plan de Dieu »⁵⁸. Malgré la réitération de cette promesse, l'esprit des disciples, comme le montre leur question au v.6, ne semble pas s'éclairer sur leur mission future. Dans sa réponse, le Seigneur revient sur la promesse qui les concerne directement : « Vous recevrez de la puissance quand l'Esprit saint viendra sur vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et en Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre » (v.8). Ces derniers mots du Ressuscité, dit L'Eplattenier,

fixent le programme à remplir par les apôtres, dans le dynamisme de l'Esprit, et donnent ainsi le *plan* du livre des Actes. Partant de *Jérusalem*, lieu de l'accomplissement du salut, le témoignage apostolique atteindra la

contrebalancer Τὸν μὲν πρῶτον (v.1) ; les variantes textuelles du v.2, de même que la 1^{re} personne du sing. de ἦν ἠκούσατέ μου au v.4. A cause de tout ceci, certains comme P. H. Menoud ont suggéré que Luc-Actes était à l'origine un seul document. La séparation (et un remaniement) fut nécessaire parce qu'au début, seul l'inclusion de l'Évangile était nécessaire dans le Canon. L'explication n'est pas convaincante pour Charles Kingsley BARRETT, *The Acts of the Apostles, vol. I, op. cit.*, p. 62. François BASSIN (« L'unité du troisième évangile... », *op. cit.*, p. 230) mentionne plusieurs parallèles entre Lc 24.19-52 et Ac 1.1-12. Certains ont cru discerner dans les ressemblances et différences entre les deux récits, un remaniement des textes par des rédacteurs postérieurs. E. Trocmé, tout en défendant l'unité de l'œuvre de Luc, va jusqu'à penser que Lc 24.50-53 et Ac 1.1-5 ont été ajoutés après coup (cf. BASSIN, « L'unité du troisième évangile... », *op. cit.*, p. 231).

⁵⁵ F. BASSIN, « L'unité du troisième évangile... », *op. cit.*, p. 231.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 238.

⁵⁷ Contrairement à Lc 24.49, l'objet de la promesse, le Saint-Esprit, est nommé en Ac 1.4 ; il sera mentionné 55 fois en tout dans le livre des Ac : cf. Charles L'EPLATTENIER, *op. cit.*, p. 17.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 17.

Judée et la Samarie, puis le lecteur sera conduit par étapes jusqu'à *Rome*, centre du monde connu dont le nom évoque l'ensemble de la terre habitée⁵⁹...

Cette « extension géographique⁶⁰ présentée comme tâche à accomplir dans le vaste espace du monde, suppose bien une durée historique »⁶¹. C'est une réponse indirecte au souci du *quand* des disciples (v.6)⁶² qui écarte l'idée d'une intervention imminente du Seigneur bouleversant le cours de l'histoire pour faire advenir son règne prédit par les prophètes⁶³. En effet, si la puissance du Saint-Esprit est mobilisée, c'est pour une œuvre se déployant dans le temps et qui doit passer par la médiation des hommes témoins de la résurrection⁶⁴.

Le programme tel que le définit le Seigneur est que la mission de porter l'Évangile doit commencer à Jérusalem (cf. Ac 2-7) et se poursuivra en Judée et Samarie (Ac 8-9) jusqu'aux extrémités de la terre (ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς)⁶⁵. Que vise exactement cette expression ? C'est ce qu'il nous faut considérer maintenant.

ii- « Jusqu'aux extrémités de la terre » (ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς)

A partir de son usage classique, on a généralement supposé que par l'expression ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς (*extrémités de la terre*), c'était Rome qui était visé (cf. Ps de Salomon 8.15).

α- *Extrémités de la terre : Rome ?*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 18. Dans ce sens, voir aussi Richard N. LONGENECKER, *The Acts of the Apostles*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 9, Michigan, Zondervan, 1981, p. 256.

⁶⁰ Selon F. F. BRUCE [*The Book of the Acts*, NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1989^{réimp.&rév.}, p. 37], l'accent géographique d'Ac 1.8 trace le plan du livre : les disciples seront les témoins du Seigneur à Jérusalem (Ac 2-7), dans la Judée et la Samarie (Ac 8-11.18) et au-delà des frontières de la terre sainte jusqu'à Rome. Ainsi également Henri BLOCHER (*La doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2001, p. 231) : le développement du livre des Actes « établit une structure conforme au plan annoncé par Luc : d'abord Jérusalem et la Judée, puis la Samarie, puis le reste du monde (Ac 1,8) ». Idem, Richard N. LONGENECKER, *The Acts of the Apostles*, *op. cit.*, p. 257.

⁶¹ Charles L'EPLATTENIER, *op. cit.*, p. 18.

⁶² Pour cause, Jésus le dit clairement, c'est l'affaire du Père qui a fixé de sa propre autorité ces moments ou ces temps (v.7). Puisque c'est le secret de Dieu, dit MARSHALL (*The Acts of the Apostles*, *op. cit.*, p. 60), « il n'y a point de place pour la spéculation des hommes ».

⁶³ Dans le même sens, voir Charles Kingsley BARRETT, *The Acts of the Apostles*, vol. I, *op. cit.*, p. 78. Commentant le v.8, CALVIN explique que l'expression *dans toute la Judée, dans la Samarie* « signifie que ce ne sera point un travail d'un jour, quand il leur assigne de publier par tout le monde la doctrine de l'Évangile. (...) En nommant la ville de Jérusalem et le pays de Judée..., il leur donne à entendre qu'ils ont assez de besogne taillée, et où ils trouveront assez de fasceries : et c'est afin qu'ils ne pensent plus que le triomphe soit si prochain ». Cf. Jean CALVIN, *Les Actes des Apôtres*, CJCNT, tome 2^e, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, 1854, p. 438.

⁶⁴ Charles L'EPLATTENIER, *op. cit.*, p. 18.

⁶⁵ L'expression se retrouve en plusieurs endroits : Es 48.20 ; 49.6 ; Jr 10.13 (LXX) ; 1Clem 5.7 (où c'est probablement l'Espagne qui est visée) ; Horace (*Odes* 1.35.29f ; *Catiline* 16.5 à propos de Pompéi) ; Hérodote 3.25.1 : cf. Charles Kingsley BARRETT, *The Acts of the Apostles*, vol. I, *op. cit.*, p. 80.

Il est en effet vrai que dans les Actes, tout part de Jérusalem et que le livre s'achève à Rome. Mais à bien considérer les choses, montre W. C. van Unnik, l'identification des extrémités de la terre à Rome communément admise⁶⁶ est insatisfaisante⁶⁷ car,

- Nulle part dans le livre des Ac, il n'est explicitement mentionné que Rome soit la destination finale de la mission. Rome était peut-être le centre du monde connu, mais certainement pas les « extrémités de la terre » dont parlent les prophètes⁶⁸ ;

- Le livre des Actes ne présente pas non plus un intérêt particulier pour Rome. Si l'intention du livre était de nous montrer « der Siegeslauf des Evangeliums »⁶⁹, l'avancée de l'Évangile à Rome, il nous aurait davantage renseigné au sujet de l'impact que l'Évangile a produit dans la capitale impériale romaine ;

- de plus, si c'est Paul qui était chargé de porter l'Évangile à Rome, on peut dire qu'il a « raté le coche ». En effet, comme le mentionne explicitement Luc (Ac 28.15), il y avait déjà de nombreux chrétiens dans la ville avant l'arrivée de l'apôtre.

Si le but de Luc était vraiment de montrer l'expansion de l'Évangile jusqu'à Rome, on ne comprendrait pas pourquoi il n'a pas davantage parlé des missionnaires issus de la dispersion d'Actes 11.19ss ou des autres apôtres. Il faudrait pour le moins avouer que Luc n'explique pas du tout le choix des épisodes qu'il relate. C'est pourquoi, estime van Unnik, l'expression ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς est générale et vise plus que Rome⁷⁰.

Il est peut-être vrai que les hommes de l'époque ne voyaient guère plus loin que Rome. La découverte du « Nouveau Monde » est en effet récente, en 1492-1502 avec le

⁶⁶ F.F. BRUCE (*The Book of the Acts, op. cit.*) par ex. sent cette conclusion logique et s'en dédouane à peine en disant vaguement dans une note qu'il ne faudrait pas limiter les extrémités de la terre à la simple Rome (p. 37, n.34).

⁶⁷ W. C. van UNNIK, *op. cit.*, p. 39.

⁶⁸ Esaïe notamment : ἐσχάτου τῆς γῆς d'Es 49.6 (LXX) cité dans Ac 13.47 ; Es 8.8.

⁶⁹ C'est la thèse d'Alfred WIKENHAUSER [dans *Die Apostelgeschichte*, Rengensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1961, 297 p. (p. 6 pour la citation de l'expression « Siegeslauf des Evangeliums »)], cité par W. C. van UNNIK, *ibid.*, p. 40.

⁷⁰ UNNIK, *ibid.*, p. 40. Cf. aussi MARSHALL, *The Acts of the Apostles, op. cit.*, p. 61. UNNIK (*ibid.*, p. 40) exclut aussi l'idée selon laquelle le but des Actes est de montrer la transition du Judaïsme au christianisme païen. Il faut en effet noter que si Paul s'est séparé trois fois des Juifs (13.46ss ; 18.6 ; 19.9), il avait coutume d'aller en premier à la synagogue dans chaque nouvelle ville.

navigateur d'origine italienne Christophe Colomb⁷¹. Cependant, le Seigneur, lui, n'a pas eu besoin de découvrir les extrémités de la terre dont il parle clairement ici en Actes 1.8...

β- Examen de l'expression ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς

Le génitif singulier ἑσχάτου, dit C.K Barrett, n'est pas à prendre ici au masculin (*jusqu'au dernier homme de la terre*), mais comme un neutre⁷².

γῆς se réfère probablement, comme en 13.47 à toute la terre et non comme le soutient Etienne Trocmé à la terre d'Israël⁷³. C'est pourquoi, C.K. Barrett n'approuve pas entièrement Unnik pour qui le livre des Actes ne manifeste pas un intérêt particulier pour la capitale impériale romaine (cf. 19.21, 23.11 et Ac 28.11ss : le livre se termine à Rome)⁷⁴.

γ- Conclusion sur l'expression

Compte tenu de toutes les considérations ci-dessus, C.K. Barrett trouve judicieux de dire qu'Actes 1.8 se réfère à Rome, non pas comme une fin en soi, mais Rome comme représentant du monde entier⁷⁵. Comme le soutient Gerhard Å. Krodel, Rome n'était pas « les extrémités de la terre », mais le centre de l'Empire à partir duquel toutes les routes conduisaient vers les extrémités de la terre⁷⁶. De cette manière, Luc indique comment il voit le futur : si l'Evangile peut être prêché et l'Eglise établie à Rome, il n'y a aucune limite pour son expansion. Ici, C.K. Barrett rejoint alors ceux qui estiment que l'expression ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς doit viser les extrémités de la terre. A la fin du livre des Actes (ch. 28) en effet, on voit que la mission doit encore faire des progrès vers l'Espagne (cf. Rm 15.23) et d'autres régions européennes que Luc savait non atteintes lorsque Rome fut évangélisée⁷⁷.

⁷¹ Cf. Paul ROBERT, *Le petit Robert des noms propres*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1998 (nouv. éd. refondue, aug. et illustrée, 1974¹), p. 483s. Premier voyage, 3 août 1492 : découverte de l'île de Guanahani, puis des Grandes Antilles, Cuba, Haïti ; 2^e voyage, 1493-1496 : découverte de l'Amérique, Dominique, Guadeloupe, Porto Rico, Jamaïque ; 3^e voyage, 1498-1500 : découverte des îles de la Trinité, de Tobago et de Grenade (p. 483) ; 4^e et dernière expédition, 1502 au cours de laquelle Christophe Colomb longea la côte de l'Amérique centrale du Honduras au Golfe de Darién (p. 484). Pour un aperçu complet des grandes découvertes des autres parties du monde (Drake : 1577-1580 ; Vasco de Gama : 1497-1498 ; Magellan : 1519-1521 ; etc.), cf. par ex. Jacques A. BLOCHER et Jacques BLANDENIER, *L'évangélisation du monde*, Précis d'histoire des missions, vol. 1 : Des origines chrétiennes au XVIII^e siècle, Nogent-sur-Marne/Lavigny (Suisse), Editions de l'Institut Biblique de Nogent/Groupes Missionnaires, 1998, p. 178.

⁷² Charles Kingsley BARRETT, *The Acts of the Apostles*, vol. I, op. cit., p. 80.

⁷³ Il est vrai que γῆ comme ארץ et ארבע sont ambigus et peuvent avoir ce sens : BARRETT, *ibid.*, p. 80.

⁷⁴ Charles Kingsley BARRETT, *The Acts of the Apostles*, vol. I, op. cit., p. 80.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Gerhard Å. KRODEL, *Acts*, Augsburg Commentary on the New Testament, Minneapolis, Minnesota, Augsburg Publishing House, 1986, p. 60.

⁷⁷ Charles Kingsley BARRETT, *The Acts of the Apostles*, vol. I, op. cit., p. 81. Pourquoi n'est-il fait aucune référence à la Galilée ? A la suite de Lohmeyer, BARRETT explique : c'est parce que l'Evangile y était déjà répandu ; les apôtres n'avaient donc pas besoin de s'y rendre pour porter le témoignage.

b- Actes 1.8 : conclusion

A la suite de C.K. Barrett nous concluons par ces deux points :

- Actes 1.8 vise l'évangélisation du monde entier et pas seulement le monde connu de l'époque, avant que ne vienne la fin. En effet, la déclaration des deux anges (hommes) d'Actes 1.11 concerne le retour de Christ, le jour de la fin, lorsque toute la tâche aura été accomplie⁷⁸. La nécessité de cet accomplissement est implicite. Au lieu de perdre du temps, par exemple dans des spéculations eschatologiques, les disciples doivent accomplir leur mission d'être des témoins de Jésus à commencer par Jérusalem puis en continuant par la Samarie, jusqu'aux extrémités de la terre⁷⁹ ;
- Dans le livre des Actes (28.31 notamment), Luc montre comment Paul, pour sa part, a porté l'Évangile jusqu'aux extrémités de la terre connues d'alors, c'est-à-dire Rome⁸⁰, et ceci en parfait accord avec la tâche que le Seigneur lui a confiée (Ac 23.11) dans ce vaste projet qu'est l'annonce de la Bonne Nouvelle à tous les peuples non-juifs.

2- Actes 26.16-23

Dans les versets 16 à 18 d'Actes 26, le Juif converti Paul est explicitement envoyé vers les non-Juifs, par le Seigneur lui-même : « Je t'ai pris du milieu de ce peuple et des

⁷⁸ Si le « rétablissement d'Israël » (v.6) précède la parousie du Seigneur (v.11 ; cf. Rm 11.25s.), il semble lui-même précédé par la mission laissée par le Maître au v.8. La fin de la mission est donc un des derniers événements : Jacques DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 1967, p. 411. Quelques années plus tard cependant, Jacques DUPONT (*Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 1984, p. 377, n.62) ôte tout lien entre l'action missionnaire et la venue du royaume. En parlant de l'envoi par le Seigneur de l'Esprit aux disciples pour accomplir leur tâche, DUPONT s'écrie : « Il ne faut surtout pas en conclure que l'action missionnaire prépare le rétablissement de la royauté davidique ! ».

⁷⁹ Cf. I. Howard MARSHALL, *The Acts of the Apostles*, *op. cit.*, p. 61. La diffusion de l'Évangile est en effet impressionnante à partir de Jérusalem : voir la carte qu'en donnent Jacques A. BLOCHER et Jacques BLANDENIER, *op. cit.*, p. 15.

⁸⁰ On ne peut pas nier le fait que les autres régions de la terre n'étaient pas connues à l'époque.

Comment alors comprendre l'ordre clair du Seigneur en Ac 1.8 ? On pourrait imaginer une conformité du langage de Jésus à la connaissance qu'avaient les disciples de l'époque des extrémités car, Dieu a parlé aux hommes dans leur langage, même si ceux-ci n'ont pas toujours « mesuré toute la portée du sens qu'ils attestaient (1 P 1. 10ss.) » : Henri BLOCHER, *Révélation des origines*, Lausanne, PBU, 1988², p. 21. Cependant, comme nous le verrons, la considération des autres textes nous amène à envisager que, malgré la compréhension limitée (Rome) que certains disciples ont peut-être pu avoir, les propos du Seigneur visent plus loin, dans un sens géographiquement universaliste.

païens (ἔθνῳν), vers qui⁸¹ je t'envoie » (v.17). L'apôtre est chargé d'« être serviteur et témoin » des choses qu'il a vues du Seigneur et de celles pour lesquelles le Maître lui apparaîtra (v.16).

L'objet de la mission que le Seigneur confie à son serviteur est d'« ouvrir les yeux » des non-Juifs (ἀνοιξαι ὀφθαλμοὺς αὐτῶν, v.17).

L'objectif visé est double, ce que soulignent les deux infinitifs aoristes de but

- τοῦ ἐπιστρέψαι : afin que les non-Juifs « se tournent des ténèbres vers la lumière et du pouvoir de Satan vers Dieu » (v.18a),
- et τοῦ λαβεῖν : et qu'ils reçoivent le pardon des péchés et un héritage avec ceux qui sont sanctifiés par la foi en Jésus (v.18b).

En obéissance à l'ordre de son Maître, Paul a annoncé la repentance et la conversion à Dieu à « Jérusalem, dans tous les pays de Judée » (v.20), aux Juifs *et* aux non-Juifs. La portée de la mission de Paul fut ainsi universelle⁸². Son contenu, fondé sur ce qu'ont dit Moïse et les prophètes (v.22 : cf. 24.14s.), dévoile les deux points de conflit – christologique et ecclésiologique – qui dressent le judaïsme contre le christianisme⁸³.

Remarquons qu'aux v.22s., parce que Moïse et les prophètes l'ont déclaré (v.22), Paul établit un lien étroit avec le fait que la lumière, image du salut⁸⁴, soit annoncée aux Païens (v.23). Certes, la précision « avant la fin du monde » n'est pas mentionnée mais, une sorte de nécessité implicite de l'accomplissement de l'annonce est ici suggérée. Tout le livre des Actes semble d'ailleurs porter le désir de montrer la réalisation du projet d'Actes 1.8 dont il sera enthousiasmant de suivre le déploiement. Nous le ferons à partir de l'un des derniers versets du livre des Actes.

⁸¹ Le pronom relatif masculin pluriel οὗς peut renvoyer à la multitude des personnes (Juifs et non-Juifs) mentionnées. Il est toutefois possible qu'il ne renvoie qu'à ἔθνῳν : cf. C. K. BARRETT, *The Acts of the Apostles, vol. II: Introduction and Commentary on Acts XV–XXVIII*, Edimbourg, T&T Clark, 1998, p. 1160. Voir aussi Gerhard Å. KRODEL (*Acts, op. cit.*, p. 463) qui insiste sur la portée universelle de la mission de l'apôtre.

⁸² Gerhard Å. KRODEL (*ibid.*) le souligne déjà au v.18. Voir aussi C. K. BARRETT, *The Acts of the Apostles, vol. II, op. cit.*, p. 1160.

⁸³ En effet, explique KRODEL (*Acts, op. cit.*, p. 465s.), le Judaïsme est incapable de concevoir que Jésus est l'accomplissement de l'espérance d'Israël dans les promesses de Dieu (v.6-8). Pourtant l'activité missionnaire de Paul est le résultat de l'espérance d'Israël en la résurrection inaugurée par Christ. C'est ainsi que la dimension universelle du témoignage chrétien – et donc de l'Eglise – est inacceptable pour les Juifs et devient la raison de l'arrestation de Paul (v.21).

⁸⁴ BARRETT, *The Acts of the Apostles, vol. II, op. cit.*, p. 1166.

3- Actes 28.28 et structuration missionnaire du livre des Actes

a- Actes 28.28 : fin de la mission auprès du peuple juif ?

L'intention déjà suggérée au verset 26s. est ici explicitée : si les Juifs quittent leur place, les non-Juifs la prendront ; ce que les Juifs refusent d'entendre, les non-Juifs le recevront. C.K. Barrett fait remarquer que lorsque Luc écrit ceci, probablement à Rome dans les années 62⁸⁵, plus qu'une position théologique, c'est une observation des faits : les Grecs se pressaient dans l'Eglise et pas les Juifs, de sorte que les judéo-chrétiens devenaient fortement minoritaires. On pourrait tirer de ce constat (cf. Ac 13.46 et 18.6) la fin de la mission auprès du peuple juif, le salut ne devant désormais être proposé qu'aux seuls Païens.

i- Le point de vue radicaliste à récuser

Avec L'Eplattenier, il faut récuser une telle vision radicaliste. En effet,

- dans la Bible, « les *jugements prophétiques* les plus durs sont presque toujours à comprendre comme un *ultime appel* à se convertir ». L'affirmation « eux, ils l'écouteront » semble sonner comme un défi lancé aux Juifs, pour exciter leur jalousie (Rm 11.11-14 ; le texte d'Ac 28 n'est cependant pas explicite) ;

- la discussion vive parmi les Juifs au v.29 après la déclaration ferme de Paul au v.28 montre que le débat reste ouvert ; ce que ne contredit pas la prédication et l'enseignement, sans empêchement (ἀκωλύτως, hapax du NT) de l'apôtre, deux années durant (v.30s.). Pendant ce temps, Paul recevait au domicile qu'il avait loué « tous » (*Juifs* très probablement inclus)⁸⁶ ceux qui venaient le voir (v.30). Ces versets, dit L'Eplattenier, laissent la porte ouverte pour une action auprès des Juifs⁸⁷.

⁸⁵ Les discussions sur la date de rédaction sont âpres pour le livre des Actes. Cependant, il faut noter que les Actes ne disent rien de la mort de Paul (64/65 sous la persécution de Néron) et de Pierre, ni de la guerre des Juifs commencée en 66 qui s'est soldée par la destruction de Jérusalem en 70. C'est pourquoi la proposition la plus convaincante nous semble être avant 64/65, mieux en 61/62 : nous suivons Frederick Fyvie BRUCE [*The Book of the Acts*, NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1989^{rév.}, pp. 10-14] à qui nous renvoyons pour un bon résumé des débats.

⁸⁶ Certains copistes précisent en effet « Juifs et Grecs » : cf. la note 31 de l'apparat critique de NESTLE & ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1998²⁷ (1898¹), p. 408.

⁸⁷ Charles L'EPLATTENIER, *Les Actes des apôtres*, op. cit., p. 252.

ii- v.28 : σωτήριον au lieu de σωτηρία (Lc 3.6-9) : un partage à l'intérieur d'Israël

Dans la même ligne, il faut encore noter avec C.K. Barrett que le nouvel accent sur les non-Juifs (l'insistance est sur τοῖς ἔθνεσιν après ὅτι) n'implique pas que le salut ne soit plus valable pour les Juifs : la préférence de Luc pour l'adjectif neutre σωτήριον plutôt que pour le nom σωτηρία (seulement ici dans les Ac) n'est pas fortuite. En effet, comme le remarque Jacques Dupont, l'emploi de ce mot rare⁸⁸ renvoie aux deux emplois du même terme chez Luc. Siméon avait déjà prophétisé que le salut préparé par Dieu en Jésus, lumière pour éclairer les non-Juifs, serait aussi là « pour la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israël » (Lc 2.34). Comme en Luc 3.6-9, « la perspective d'un salut universel s'allie à celle d'un partage à l'intérieur d'Israël »⁸⁹. Certains Juifs croient, mais la majorité reste incrédule. Alors que la promesse du salut messianique avait été faite aux Juifs, ce sont les non-Juifs qui bénéficient de sa réalisation. Cependant, explique Dupont, « Luc ne veut pas présenter l'un des deux faits comme la conséquence de l'autre : le rapport qu'il établit entre eux n'est pas celui de cause à effet » : l'incrédulité des Juifs aussi bien que l'accession des Païens au salut sont présentées comme accomplissement du dessein de Dieu prédit par les prophètes (Dt 18.18s. cité en Ac 3.23 ; Ha 1.5 cité en Ac 13.40s. ; Es 6.9s. cité en Ac 28.28)⁹⁰. Cette incrédulité, dit Dupont, « prolonge dans le temps présent un endurcissement qui s'est manifesté tout au long de l'histoire » (Ac 7.51)⁹¹.

iii- Conclusion : triomphe assuré de l'Évangile

Si Actes 28.28 n'implique pas un rejet définitif des Juifs⁹² – quelques Juifs individuellement se convertiront encore –, il faut cependant noter avec C.K. Barrett que le texte suggère que « la direction principale de l'activité de l'Église est maintenant du côté des païens »⁹³. Le peuple d'Israël pourra rejeter le salut qui lui était destiné, d'autres le recevront ; le triomphe de l'Évangile est assuré⁹⁴. Rien, ni l'emprisonnement des prédicateurs, ni leur

⁸⁸ L'adjectif σωτήριος n'apparaît que 5 fois (J. DUPONT et BibleWorks) en tout dans le NT : en dehors de Luc (3 fois : ici en Ac 28.28 et 2 fois dans son Évangile en Lc 2.30 et 3.6), le terme n'apparaît qu'en Ep 6.17 (allusion à Es 59.17) et Tt 2.11.

⁸⁹ Jacques DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 1984, p. 509.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 510.

⁹¹ *Ibid.*, p. 511.

⁹² C'est aussi ce que pense I. Howard MARSHALL, *The Acts of the Apostles*, *op. cit.*, p. 425.

⁹³ Charles Kingsley BARRETT, *The Acts of the Apostles*, vol. II, *op. cit.*, p. 1246.

⁹⁴ Selon BARRETT (*ibid.*), c'est là l'intention que poursuit Luc dans le livre des Actes, à savoir : révéler aux lecteurs que le salut accompli par le Christ, bien que particulièrement enraciné dans l'histoire du peuple Juif, concerne tous les autres peuples ; ce qui implique un nécessaire dépassement des simples limites du judaïsme.

persécution, ni leur martyre, ne peut ou ne pourra arrêter l'avancée du royaume de Dieu : la Parole de Dieu n'est pas liée (2Tm 2.9).

Ayant mis en valeur l'intention d'Actes 28.28, il faut encore se demander pourquoi le livre s'achève de manière si abrupte. Comme on va le voir, la question touche notre thème.

b- Prétendue « fin abrupte » et structuration du livre des Actes

D'après L'Eplattenier, parler de « fin abrupte » aurait été justifié si l'ouvrage se voulait une *biographie* de Paul, l'« appel à César » de l'apôtre laissant la curiosité du lecteur en suspens. Mais tel n'est pas le but poursuivi par Luc. Par les v.30 et 31, Luc semble vouloir montrer que l'Évangile est parvenu à sa destination, Rome.

- Il semble y avoir une sorte de nécessité divine à ce que Paul aille à Rome (cf. δέι, Ac 23.11 de la bouche du Seigneur ; ce que présentait probablement Paul en Ac 19.21 : δέι aussi employé)⁹⁵. Paul y ira en effet, mais comme prisonnier (vers 62-63) et on ignore comment il termine sa vie⁹⁶. Certains ont tiré de ce fait que toute l'activité de Paul était tendue vers Rome. Cependant, l'espoir d'aller aussi en Espagne (Rm 15.22-24) montre que le projet final de l'apôtre n'était pas Rome. Et même, au v.24, il signale que c'est en allant en Espagne qu'il passera à Rome. Si nous ne savons pas si ce projet s'est finalement réalisé⁹⁷, il faut dire qu'une intention globale semble sous-entendre cette mission particulière de l'apôtre Paul vers Rome, celle de la propagation de l'Évangile jusqu'aux extrémités géographiques de la terre ;

- Avec l'arrivée de l'Évangile à Rome, le fondement de l'évangélisation du monde est posé de manière irréversible. L'annonce du salut, parti de Jérusalem est arrivée à Rome. « Etant donné le caractère extrêmement cosmopolite de la capitale de l'empire » écrit L'Eplattenier⁹⁸, « on peut déjà affirmer que ce témoignage a atteint en fait "toutes les nations", avant de rayonner dans l'espace *jusqu'aux extrémités de la terre* ». Il est en effet significatif de voir

⁹⁵ C'est l'avis de James W. THOMPSON, « The Gentile Mission... », *op. cit.*, p. 22 : « One may observe here also that the viewpoint expressed in Acts 19:21 is that there is a divine necessity (*dei*) that Paul see Rome (cf. Acts 23:11). This mission of Paul to Rome is to be understood in Acts as the fulfillment of Acts 1:8, representing *heos eschatou tes ges*. The missionary program of Mark 13:10 can best be understood, as in Acts and Romans, as including the Roman empire ».

⁹⁶ Ainsi s'exprime l'historien Jean COMBY, *Deux mille ans d'évangélisation*, Histoire de l'expansion chrétienne, Paris, Desclée, 1992, p. 17.

⁹⁷ Pour, Donald A. HAGNER (*Matthew 14-28*, Word Biblical Commentary, 33B, Dallas, Texas, Word Books Publishers, 1995, p. 696), Paul n'a pas atteint le territoire espagnol alors encore non-évangélisé.

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 253.

Jésus proclamé « Seigneur et Sauveur du monde » à Rome où toutes les routes convergeaient⁹⁹ et où l'empereur s'y faisait vénérer comme Seigneur et se croyait le Maître du monde¹⁰⁰ ! La prédication arrivée à Rome dans ce contexte signifie : « le vrai Maître du monde, celui qui va faire advenir le règne universel de Dieu, c'est ce Jésus, obscur prophète juif, prétendant malchanceux à la royauté, crucifié sous Ponce Pilate voici une trentaine d'années »¹⁰¹. Les trois grandes étapes géographiques de l'extension du témoignage évangélique (Jérusalem, Antioche et Rome) dans le schéma de Luc ont été atteintes. Et ce témoignage personne ne peut l'arrêter comme le montre le dernier mot du livre, « sans entrave ».

Voilà pourquoi, pense L'Eplattenier, l'œuvre de Luc dans les Actes s'achève « d'une façon remarquablement élaborée »¹⁰² :

- Dans l'Évangile, Luc présente le salut comme une longue montée vers Jérusalem où devait s'accomplir le destin de Jésus et celui des hommes ;
- Dans les Actes, en sens inverse, Luc fait partir le salut de Jérusalem, pour en montrer la diffusion par vagues successives : Samarie, Syrie, Asie Mineure, Grèce, Rome.

Le thème du salut est le contenu majeur des deux livres. Si l'on recense l'ensemble des termes se rapportant au salut, *sauver* (σώζω et διασώζω), *salut* (σωτηρία et σωτήριο), *sauveur* (σωτήρ), L'Eplattenier montre qu'on trouve le chiffre identique de 27 occurrences¹⁰³ dans chacun des deux livres ! L'œuvre de Luc se définit bien comme une *double* « Histoire et géographie du salut »¹⁰⁴, décrivant sa réalisation par Jésus-Christ et son annonce par les apôtres.

⁹⁹ Cf. Georges DUBY, *Atlas historique : l'histoire du monde en 334 cartes*, Paris, Larousse/Bordas, 1998 (1987¹ chez Larousse). Sur la carte p. 24s., on constate les nombreuses routes convergeant vers Rome, signe de la domination économique et militaire de l'empire romain à la fin de la république (~ 46 av. J.-C.).

¹⁰⁰ L'historien juif Flavius Josèphe met en lumière l'orgueil de Caligula qui voulut placer sa statue dans le temple de Jérusalem en 40 ap. J.-C. : « Comme empereur, Gaius se montra d'une arrogance inouïe envers la fortune : il exigea de passer pour dieu et d'être appelé dieu, décapita sa patrie de l'élite de ses hommes et étendit son impiété jusqu'à la Judée. Il envoya en effet Pétronius avec une armée à Jérusalem pour installer des statues de lui dans le Temple avec ordre, si les Juifs ne les acceptaient pas, de tuer ceux qui s'opposeraient et de réduire en esclavage tout le reste de la nation » (cf. Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs*, trad. Pierre Savinel, Paris, éd. de Minuit, 1977, p. 245 (II,184s.)).

¹⁰¹ L'EPLATTENIER, *op. cit.*, p. 253.

¹⁰² *Ibid.*, p. 254.

¹⁰³ Avec BibleWorks, nous en trouvons 26 dans Lc (σώζω : 17 ; διασώζω : 1 ; σωτηρία : 4 ; σωτήριο : 2 ; σωτήρ : 2) ; et 27 dans Ac (σώζω : 13 ; διασώζω : 5 ; σωτηρία : 6 ; σωτήριο : 1 ; σωτήρ : 2). Walter de GRUYTER [*Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland, 26. Auflage, und zum Greek New Testament, 3rd edition*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1987 (3^e éd.)] trouve les mêmes chiffres que ceux que nous avons trouvés avec BibleWorks. La différence viendrait du fait qu'en Lc 17.33, L'EPLATTENIER a choisi la leçon du Sinaïticus et de l'Alexandrinus avec σώσαι, au lieu de la leçon περιπολήσασθαι de la GNT sur laquelle s'appuient BibleWorks et GRUYTER.

¹⁰⁴ L'EPLATTENIER, *op. cit.*, p. 256.

Pour ce qui est de l'apostolat réservé tout spécialement à Paul (cf. Ac 13.2), signalons que la dernière montée de Jésus à Jérusalem qui se termine par la Passion (Lc 9.31,51 ; 12.50 ; 13.33 ; 18.31-33) à Golgotha, hors de Jérusalem, est en plusieurs points comparables au dernier voyage de Paul à Jérusalem. Lui aussi se termine par l'arrestation de l'apôtre (Ac 20.3,22-24,37s. ; 21.4,10s.,13) et sa mise à mort hors de Jérusalem, vraisemblablement à Rome¹⁰⁵. Tant de correspondances dit Kuen, ne sauraient être l'effet du hasard. Il faudrait plutôt le génie de Luc « qui a choisi dans la masse des documents à sa disposition, ceux qui soulignaient la parfaite conformité du disciple à son Maître (Lc. 6.40) et son sens artistique qui a élaboré ses deux œuvres sur le modèle du parallélisme typique de la poésie hébraïque ». Sans l'inspiration de l'Esprit de l'Artiste suprême de l'Univers, cela ne saurait être possible, conclut avec raison Kuen¹⁰⁶.

Après avoir dit ceci, nous voulons pousser notre intérêt plus loin en essayant de discerner comment, dans un contexte dominé par la conviction que le salut appartient aux Juifs, le salut en Jésus-Christ a réussi à se frayer un chemin jusqu'aux non-Juifs.

4- Processus d'ouverture du salut aux non-Juifs (Ac 2 ; 8 ; 10s.)

Dans le livre des Actes, le processus d'ouverture du salut aux non-Juifs se voit le mieux en considérant la personne à qui la présidence de cette ouverture a été confiée de manière toute spéciale par le Seigneur, Pierre (cf. Mt 16.18)¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Alfred KUEN (« Structure du livre des Actes » dans F. BASSIN, F. HORTON et A. KUEN, *Introduction au Nouveau Testament : Évangiles et Actes*, Saint-Légier, Emmaüs, 1990, p. 397) met très bien en évidence ces parallèles qu'il reprend de Charles H. Talbert, *Literary patterns, theol. themes and the Genre of Luke-Acts*, Montana, 1974.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 398.

¹⁰⁷ GNT Mt 16.18 : *καὶ γὰρ ἐγὼ σοὶ λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν καὶ πύλαι ᾗδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς.*

La multitude des interprétations données à ce verset est significative de la difficulté des paroles du Seigneur : « Πέτρος ... πέτρα ». Marc Lods (« Le "Tu es petrus" dans l'exégèse patristique », *Église et Théologie*, n°62, décembre 1958, pp. 15-34) résume les débats dont voici les thèses principales :

- πέτρα = Πέτρος (thèse catholique) : « Jésus a fait de l'apôtre Pierre le fondement de son Eglise » (p. 15). Cette primauté accordée à Pierre est transmissible à ses successeurs sur le siège épiscopal de Rome où Pierre, selon la tradition catholique, serait mort ;
- Jésus bâtit sur Pierre, le premier à confesser Jésus, la première pierre de l'édifice (Cullmann, P. Bonnard) ;
- La πέτρα sur laquelle Jésus bâtit est la confession de Pierre (Calvin) ;
- Jésus bâtit sur la Pierre qu'il est lui-même (Augustin).

La subtilité des explications peut perdre, mais Richard T. France (*L'Évangile de Matthieu*, tome 2, *op. cit.*) se révèle un excellent guide pour mettre remarquablement en lumière la vérité évangélique ; nous le suivons. Pour ce qui concerne la thèse catholique, argue FRANCE (p. 62), s'il est vrai que la différence entre Πέτρος (« caillou ») et πέτρα (« rocher ») n'est pas négligeable, cette interprétation, « n'a de toute évidence aucun fondement dans le

Il est en effet frappant de retrouver Pierre particulièrement présent pour l'ouverture de la « porte du royaume des cieux » aux trois catégories explicitées en Actes 1.8 : les Juifs¹⁰⁸, les Samaritains, les ἔθνη. Pour notre sujet, il est utile de considérer les deux derniers groupes.

a- Actes 8.14-17,25

Avec la dispersion des chrétiens (Ac 8.4) sous la menace terrifiante de Saul (v.3), Philippe descend à Samarie pour y prêcher Christ (v.5). L'impact de sa prédication est époustouflant, les foules se convertissent, même Simon le magicien. Et pourtant, malgré cette action puissante et féconde de Philippe, un complément est nécessaire, le baptême du Saint-Esprit¹⁰⁹. Et c'est à Pierre (assisté de Jean ici) que reviendra le privilège d'inaugurer l'accomplissement de la promesse du don de l'Esprit (Ac 1.4) pour les Samaritains. Pierre impose les mains à ceux qui furent baptisés suite à la prédication de Philippe (8.12s.) et alors, ceux-ci reçoivent l'Esprit Saint (v.15)¹¹⁰.

Faut-il en conclure que les apôtres ont le monopole de la prière (v.15) et de l'imposition des mains (v.17) pour que réception du Saint-Esprit se fasse (cf. 9.17 ; 19.3-6) ou qu'il s'écoule forcément un certain temps entre l'adhésion à Jésus-Christ et la réception de l'Esprit ? Certainement non, pensons-nous. Les choses se comprennent très bien dans la perspective suivante : c'est à Pierre qu'il a été donné d'ouvrir le Royaume selon la promesse que le Seigneur lui a faite (Mt 16.19)¹¹¹. L'événement spécial promis devait être marqué de façon particulière pour les Samaritains, comme l'avait été l'accomplissement de cette même promesse pour les Juifs.

texte ». Par réaction excessive à la thèse catholique, les protestants ont affirmé que le « rocher » n'est pas Pierre lui-même mais, la foi qu'il vient de confesser. Cependant, c'est complètement faire table rase du jeu de mot volontaire de Jésus entre Πέτρος et πέτρα car, c'est à Pierre que la métaphore du rocher est appliquée. La métaphore de la construction, cette nouvelle communauté que Jésus bâtit pour lui et contre laquelle les puissances de la mort ne prévaudront point (v.18), « accompagne tout naturellement l'usage du nom *Pétros* » (p. 63). Les clefs de cette communauté, de ce Royaume des cieux, sont données à Pierre (v.19). Il s'agit là d'une autorité « législative », à la manière de celle qu'avaient les rabbins à l'égard de ce qui est permis et de ce qui ne l'est pas. On comprend alors, conclut R. T. France, que « Pierre était le leader reconnu du groupe des disciples ainsi que de l'Eglise primitive dans ses premières années de croissance » (p. 62).

¹⁰⁸ Le jour de la Pentecôte (Ac 2) en effet, c'est Pierre qui prêche aux Juifs.

¹⁰⁹ Charles L'EPLATTENIER (*op. cit.*, p. 106) s'en étonne et n'en trouve aucune explication.

¹¹⁰ Remarquons, contre les thèses « pentecôtisantes », qu'il s'agit de la première réception du Saint-Esprit par les Samaritains. Il ne s'agit donc pas d'une seconde expérience du don du Saint-Esprit.

¹¹¹ Charles L'EPLATTENIER (*op. cit.*) ne semble pas avoir perçu la force de cette explication. Il note simplement (p. 108) que « si Luc associe *Pierre* et *Jean* dans l'action, il met toujours Pierre en avant comme porte-parole ». L'EPLATTENIER mentionne aussi passagèrement la primauté de Pierre que certains évoquent. Mais dit-il, cela reste du « domaine des conjonctures historiques plausibles, mais invérifiables... ». Les données historiques fournies par le livre des Actes nous semblent pourtant nettes, pourvu qu'on les tienne pour authentiques (c'est le cas pour L'EPLATTENIER).

b- Actes 10-11

Pour la troisième fois, nous retrouvons Pierre. Celui-ci va inaugurer le grand tournant historique de l'ouverture du royaume de Dieu aux non-Juifs (Ac 10)¹¹² et faire accepter son principe à Jérusalem par les autres apôtres (Ac 11.1-18).

« Vous savez qu'il est interdit à un Juif de se lier avec un étranger ou d'entrer chez lui ; mais Dieu m'a montré qu'il ne fallait dire d'aucun homme qu'il est souillé ou impur. C'est pourquoi quand vous m'avez envoyé chercher, je suis venu sans faire d'objections » (Ac 10.28s.). Ces deux versets, dans la structure du livre des Actes, dit L'Eplatténier, « occupent une *position théologique centrale* ». Selon ce principe, il faut renverser le mur de séparation qu'érigait la loi juive (interdits alimentaires) entre Juifs et non-Juifs. S'il n'y a plus d'aliments impurs, alors, plus besoin de considérer comme impurs ceux qui les consomment¹¹³. En effet, comprend encore Pierre, « pour Dieu il n'y a pas de considération de personnes, mais en toute nation celui qui le craint et qui pratique la justice lui est agréable » (v.34s.). Non seulement les non-Juifs ne sont plus à considérer comme impurs, mais encore parmi eux, quiconque craint Dieu et pratique la justice, en acceptant l'Évangile qui justifie est agréable à Dieu¹¹⁴. La descente de l'Esprit (v.44-46) sur ces non-Juifs qui ont cru confirme ce fait et révèle « sans équivoque la volonté de salut élargie à toute l'humanité ». C'est une « sorte de seconde pentecôte », clame L'Eplatténier, « qui fonde l'Église des païens »¹¹⁵. Maintenant, comme les Juifs qui avaient cru, les non-Juifs ont accès à la vie nouvelle en Jésus-Christ et reçoivent les mêmes dons (11.17).

La primauté de Pierre dans l'ouverture du salut met merveilleusement en lumière l'intention lucanienne à savoir, montrer comment l'Évangile s'est propagé depuis Jérusalem jusqu'au territoires des peuples non-juifs selon le plan du Seigneur en Actes 1.8. Par cette recommandation, « Jésus distinguait les trois groupes de l'humanité (Juifs, Samaritains et non-Juifs) qui nécessiteront la présence de Pierre pour que le royaume leur soit ouvert »¹¹⁶. Ce privilège historique unique de Pierre ne saurait soutenir la thèse catholique où le rôle de Pierre est déshistoricisé et prolongé en la personne du Pape.

¹¹² L'EPLATTENIER, *ibid.*, p. 127.

¹¹³ *Ibid.*, p. 135. De même, C. K. BARRETT, *The Acts of the Apostles, vol. I, op. cit.*, p. 515s.

¹¹⁴ L'EPLATTENIER, *op. cit.*, p. 136. Cf. aussi C. K. BARRETT, *ibid.*, p. 519.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 139.

¹¹⁶ Cf. la note de la *Bible d'étude Semeur 2000*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2001, p. 1635.

5- Tableau synthétique

Pour le livre des Actes, nous pouvons résumer ci-dessous les données récoltées.

	1- Annonce de la Bonne Nouvelle	2- ἔθνη (non-Juifs)	3- Lien avec la fin du monde	4- Nécessité	5- Renvoi aux Ecritures	Remarques
Ac 1.8	« ...vous serez mes témoins... » (Ac 1.8) implique parler (diffuser le nom) de Jésus-Christ.	« Samarie [des Païens !] ¹¹⁷ , et jusqu'aux extrémités de la terre » : programme de l'« extension géographique » (L'Eplattenier) de la mission tracé par Jésus lui-même.	Le retour de Christ (cf. Ac 1.11), interviendra lorsque toute la tâche aura été accomplie. Il n'y a donc pas de raison de perdre du temps dans « des spéculations apocalyptiques » (I.H. Marshall).	Implicite.		1+2+3+4
Ac 26.22s.	Le Juif converti Paul est chargé d'annoncer la Bonne Nouvelle qui apporte la lumière, le salut ¹¹⁸ .	τῷ τε λαῶ καὶ τοῖς ἔθνεσιν, « au peuple et aux païens », v.23.	-	Implicite.	Cela est conforme à « ce que les prophètes et Moïse ont déclaré devoir arriver », v.22.	1+2+4+5
Ac 28.28	« Eux, ils l'écouteront » : triomphe assuré de l'Evangile (C.K. Barrett).	Le « salut de Dieu » envoyé aux non-Juifs : priorité actuelle du salut pour les Païens. Cependant, porte ouverte pour une action auprès des Juifs: L'Eplattenier	-	Implicite		1+2+4
Ouverture du salut aux non-Juifs par Pierre	L'Evangile est prêché dans la Samarie des non-Juifs et au Centurion Corneille.	Pierre préside à la pentecôte pour les Juifs (Ac 2), les Samaritains (Ac 8) et les non-Juifs (Ac 10s.).	-	-	Tout cela se fait en accomplissement du rôle historique et unique assigné à Pierre par son Seigneur (Mt 16.18).	1+2+4

Des textes considérés dans le livre des Actes, on remarque que, loin d'être un « hasard de l'histoire », l'annonce de la Bonne Nouvelle aux peuples non israélites est conforme à ce que les prophètes et Moïse (AT) ont dit devoir arriver (Ac 26.22s).

¹¹⁷ Pour les raisons mentionnées ci-dessus (cf. notre enquête sur ἔθνη, 2° groupe, p. 61, n°15), les Juifs tenaient à être distincts des Samaritains.

¹¹⁸ Le Christ le fera directement (comme exceptionnellement pour le persécuteur Saul devenu Paul, Ac 9) ou par ses messagers, les prédicateurs de l'Evangile.

Il est frappant de voir que pour l'accomplissement du plan que nous avons découvert dans notre travail, Dieu a choisi des hommes, en particulier Pierre et Paul auxquels il a confié des tâches spécifiques. Ce vaste plan sera souvent mal compris, notamment chez les Thessaloniens dont il convient de considérer maintenant un texte de la deuxième épître qui peut rester hermétique, si on ne lui accorde pas quelques pages.

IV- 2 Thessaloniens 2.6s.

Les propos de Paul en 2 Thessaloniens 2.6s. paraissent mystérieux¹¹⁹. Pour certains, il s'agit de l'un des passages les plus problématiques des lettres de l'apôtre Paul¹²⁰.

On peut se demander de prime abord en quoi ces versets ont un lien avec notre sujet d'étude. Cependant, à y regarder de près comme nous allons le montrer, les traits renvoyant à notre thème se font nets¹²¹. Il vaut donc la peine de s'y arrêter un moment. A ce propos, il est utile d'en donner une traduction presque littérale.

GNT : καὶ νῦν τὸ κατέχον οἶδατε εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ. 7 τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας· μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται.

¹¹⁹ Voir notre travail « Le retenant de 2 Thessaloniens 2.6s. : état des lieux et examen des interprétations, esquisse d'une solution », Mémoire de DEA déposé à la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine, août 2002, 91 p.

¹²⁰ Geerhardus Vos [*The Pauline Eschatology*, Phillipsburg, New Jersey, Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1994³, p. 128] par exemple, trouve le discours de Paul en 2Th 2.5-7 « obscur ».

¹²¹ On peut d'emblée penser à la composante eschatologique.

Et maintenant¹²², vous savez ce qui retient¹²³, pour qu'il soit révélé¹²⁴ en son temps. ⁷Car le mystère de l'impiété agit actuellement¹²⁵. Il faut seulement que¹²⁶ celui qui retient¹²⁷ maintenant disparaisse¹²⁸.

1- Les versets 6 et 7 dans le bloc 1-12

a- Le contexte

La question de l'eschatologie est une préoccupation pour les Thessaloniens. Les déclarations de l'apôtre dans la première lettre (1Th 5.2) ont attisé une certaine fièvre eschatologique conduisant certains à conclure que le jour du Seigneur était tellement imminent qu'il n'y avait plus lieu de travailler et de vaquer à ses occupations quotidiennes, ce jour étant peut-être déjà là. Il était alors nécessaire d'écrire et de rectifier cette erreur : le jour du Seigneur est certes proche, mais pas encore là car, leur dit Paul, « il faut qu'au paravant l'apostasie soit arrivée, et que se révèle l'homme impie, le fils de perdition » (2Th 2.3)¹²⁹.

¹²² Grammaticalement, il est possible de lier *νῦν* (dont le sens est manifestement temporel) soit à *τὸ κατέχων* (« vous savez ce qui retient maintenant »), soit à *οἴδατε* (« vous savez maintenant » ; « Et maintenant, vous savez »). Le premier choix se serait imposé si *νῦν* avait été enclavé (*τὸ νῦν κατέχων*). La deuxième option nous semble respecter l'ordre des mots dans la phrase. Littéralement, on dirait : « Et maintenant, ce qui retient, vous savez » ou dans un français plus fluide « Et maintenant, vous savez ce qui retient ».

¹²³ *τὸ κατέχων* : part. présent act. acc. neutre sing. *ὁ κατέχων* (v.7) : part. présent act. nom. mas. sing. du verbe *κατέχω*. A ce verbe, Bailly (p. 1065) donne 2 sens fondamentaux (*tenir fortement, retenir*) d'où dérivent les autres sens (*contenir, arrêter, garder, conserver ; posséder, détenir, s'emparer de, occuper, soumettre*). Thayer confirme aussi ces sens fondamentaux (*to hold back, detain, retain* : p. 339) et indique plusieurs passages du NT (Lc 4.42 ; Rm 7.6 ; 2Th 2.6 ; 1Co 15.2 ; 1Th 5.21 ; Hé 3.6 ; etc.) où *κατέχω* a le sens de *retenir*.

¹²⁴ *εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν* : même construction (*εἰς τὸ + infinitif*) qu'au v.2 pour indiquer le but (*afin que, pour que...*). Cf. Maurice Carrez, *Grammaire grecque du Nouveau Testament*, 6^e éd., Genève, Labor & Fides, 1985, §205-1 (p. 148).

¹²⁵ *ἤδη* : à partir d'ici, d'où à partir de cet endroit, immédiatement, à partir de maintenant. Déjà (en parlant du passé), actuellement (en parlant du présent), dorénavant (en parlant du futur). Cf. Bailly, p. 891s.

¹²⁶ La mise en valeur en tête de phrase (= anacoluthie : cf. Carrez, *Grammaire...*, *op. cit.*, §194-2) de l'adverbe *μόνον* nous semble indiquer que la phrase est elliptique. C'est ce qui justifie notre adjonction de *il faut*, non exprimé dans le texte grec.

¹²⁷ La conjugaison du verbe est la même que précédemment à la seule différence que le participe est ici au masculin alors qu'il était au neutre au v.6.

¹²⁸ J. H. THAYER (*A Greek-English Lexicon of the New Testament*, éd. rev. et aug., Cambridge, Massachusetts, Harper & Brothers, 1889, p. 402) mentionne que le sens de *γίνομαι ἐκ μέσου* est : *être enlevé, disparaître (to be taken out of the way, to disappear)*. Éloi Ragon (*Grammaire grecque*, Paris, éd. De Gigord, 1998, p. 171, §258-260) signale en outre que le moyen indique une action que le sujet fait *pour* ou *sur* soi, ou que le sujet fait *lui-même*. Le moyen peut aussi avoir un sens causatif (*faire faire* : §262). En tenant compte de ces considérations, *ἕως ἐκ μέσου γένηται*, littéralement « jusqu'à ce qu'il soit hors du milieu », se rendrait par « jusqu'à ce qu'il se mette hors du milieu » (presque littéralement), « jusqu'à ce qu'il disparaisse du milieu », d'où notre traduction *disparaisse*.

¹²⁹ Il n'est pas nécessaire, comme certains voudraient nous le faire penser, de voir une véritable évolution de la position de l'apôtre Paul sur ce point. En effet, l'enseignement d'1Th 4.13-5.6 se situe dans la même ligne que celui de 2Th 2, l'apôtre ajustant des détails et faisant des mises au point. C'est l'avis de nombreux commentateurs sérieux notamment François BASSIN (*Les épîtres de Paul aux Thessaloniens*, Vaux-sur-Seine,

- L'Impie n'a pas encore été révélé (2Th 2.6) parce que *quelque chose retient* (τὸ κατέχων), empêche sa révélation. Cet Antichrist¹³⁰ ne se révélera qu'en son temps et heure fixés par Dieu, le Tout-Puissant dans les mains duquel sont les temps, les circonstances, bref, l'Histoire du monde.
- Si l'apostasie n'a pas encore eu lieu, c'est que *quelqu'un retient* (ὁ κατέχων) son *mystère* (2Th 2.7b). Le mal est certes déjà agissant (2Th 2.7a), mais pour l'instant et dans un but précis, quelqu'un retient son mystère de sorte que l'apostasie ne se produise pas encore.

Le mystère de l'iniquité, hostilité radicale à Dieu et au Christ, opère certes déjà dans l'ombre, mais quelqu'un le retient. Cependant, un jour arrivera où l'obstacle, la puissance retenant, la force anti-satanique sera mise de côté (*disparaîtra*, v.7) et « en contraste avec son action secrète dans le temps présent, le mal se manifestera ouvertement »¹³¹, la puissance satanique éclatera au grand jour. L'Antichrist saisira alors pleinement l'énergie de Satan de qui il doit sa parousie et sa manifestation. Ce n'est qu'après cela que le jour du Seigneur sera là. Le Seigneur Jésus fera alors périr l'Impie *par le souffle de sa bouche et l'anéantira par la manifestation de son avènement* (v.8). Du temps de l'apôtre Paul, les deux signes ne s'étaient pas encore produits. Le Seigneur ne pouvait donc pas encore revenir. Aujourd'hui, bien que ces signes soient en train de se manifester¹³², le Seigneur n'est pas encore là.

b- Versets 6 et 7

Y a-t-il un lien entre *ce qui retient* et *celui qui retient* ? Il semble naturel de comprendre ὁ κατέχων du verset 7 en parallèle avec τὸ κατέχων du verset précédent¹³³. Dans

Édifac, 1991, p. 56) ; B. Rigaux (*Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniens*, Paris, Gabalda, 1956, pp. 207-234) ; Leon MORRIS [*The First and Second Epistles to the Thessalonians*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 1979 (9^e réimp.), 1959¹, p. 30]. C'est aussi l'avis de Larry J. Kreitzer, « Eschatology », *Dictionary of Paul and His Letters*, sous dir. G.F. Hawthorne et Ralph P. Martin, Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press, 1993, pp. 253-269, surtout p. 261. Pour terminer cette note, citons encore le minutieux théologien franciscain qui conclut simplement : « Quant à la contradiction entre *II Thess.*, II, I-12 et *I Thess.*, IV, 13-V, II, elle n'existe pas » (Rigaux, *op. cit.*, p. 140).

¹³⁰ L'identification de l'Impie à l'Antichrist n'est pas explicite dans le texte de 2Th.

¹³¹ I. Howard Marshall, *1 and 2 Thessalonians*, Londres, Marshall Morgan & Scott, 1983, p. 200.

¹³² On ne peut ignorer le progrès actuel du mal (famines dues aux égoïsme des hommes, guerres, crimes absurdes, dissolution des mœurs, ...) qui conduira à l'apostasie. Cependant, il apparaît que en 50 ap. J.-C. au moment où Paul écrit, l'Impie tel que décrit par 2Th 2 n'a pas encore aujourd'hui eu sa parousie. Avec Leon MORRIS (*The First and Second Epistles to the Thessalonians*, *op. cit.*, p. 221) en 1959, nous pouvons faire le même constat aujourd'hui en 2007.

¹³³ Il n'y a pas unanimité sur ce point mais c'est l'avis largement partagé par un grand nombre de commentateurs (François BASSIN, I. Howard Marshall, etc.).

ces deux versets, le participe n'a pas de complément exprimé. En résumant les événements tels que les laisse prévoir 2 Thessaloniens 2, on dirait : *celui qui retient* disparaîtra ; l'iniquité proliférera alors (v.7), conduisant à l'apostasie par laquelle se révélera l'Impie (v.3) qui, lui, était retenu par quelque chose (v.6). Chronologiquement, l'obstacle (τὸ κατέχων) semble levé après (ou avec) la disparition de *celui qui retient* (ὁ κατέχων). Deux questions surgissent alors :

- Qu'est-ce qui retient l'homme de l'impiété (2Th 2.3) pour qu'il ne se révèle qu'en son temps (v.6) ?
- Qui est *celui qui retient* le mystère de l'iniquité (v.7) et empêche par là la prolifération du mal devant conduire à l'apostasie ?

On est frappé de lire que les Thessaloniens connaissaient bien l'obstacle, (« Maintenant, vous savez », v.6). A ce propos, signalons-le tout de suite : nous écartons la solution qui consiste à déclarer rapidement avec Meeks et *al.* « si comme Paul le dit, les premiers lecteurs "connaissaient" la force mystérieuse ou la personne qui tient suspendus les événements de la fin, le secret est mort avec eux »¹³⁴.

2- L'explication du retard

Si pour la majorité des commentateurs, il est naturel de comprendre *ce qui retient* en parallèle avec *celui qui retient*, les opinions ont toujours été divisées sur le sens à donner à ces deux expressions jumelles¹³⁵.

Beaucoup de solutions, assez souvent subjectives, ont été avancées¹³⁶. Nous voulons rendre compte ici des interprétations qui nous semblent en accord avec les Ecritures et qui rendent justice à la pensée de l'apôtre, notamment sur le passage du neutre (v.6) au masculin

¹³⁴ Wayne A. Meeks, *The Writings of St. Paul*, A Norton Critical Edition, New York, W.W. Norton & Company, 1972, p. 111. Dans le même sens, la note de la *Bible de Jérusalem* (Nouvelle éd. rév. et aug., Paris, Cerf, 1977, p. 1712, note a) déclare au sujet de l'obstacle mentionné par l'apôtre : « L'allusion devait être comprise des destinataires de la lettre, mais pour nous elle reste une énigme, malgré les nombreuses explications qui ont été proposées ». Avec le théologien franciscain Béda Rigaux (*Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniens, op. cit.*) nous réagissons et demandons : « Comment l'église primitive, si elle a si bien connu de quoi était composé ce mystère, en a-t-elle perdu si tôt la clef ? » (p. 665). Malheureusement, faisant fi du texte biblique, après un argumentaire minutieux et solide, RIGAUX finit en concluant « avec hésitation » que Paul était lui-même ignorant au sujet de la nature de l'obstacle (p. 665).

¹³⁵ Voir notre article « Le "rétenteur" de 2Th 2,6-7 », *Hokhma*, n°85, 2004, pp. 57-69.

¹³⁶ Pour un résumé, voir les différentes et principales interprétations chez Gregory K. Beale, *1-2 Thessalonians*, The IVP NTC Series (sous dir. G. R. Osborne, D. S. Briscoe et H. Robinson), Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press, 2003, p. 214-216.

(v.7). Avant cela, il convient de s'arrêter un instant sur l'interprétation dispensationaliste qui influence certains théologiens actuels comme René Pache¹³⁷.

a- L'interprétation dispensationaliste de J.N. Darby et R. Pache

i- Le cœur de la position : ὁ κατέχων, c'est l'Esprit-Saint

Dans un élan qui voudrait rendre justice à l'interprétation des Pères, John Nelson Darby (1800-1882), le père du dispensationalisme, soutient que ce qui « bride » (τὸ κατέχων) l'Inique, c'est « la puissance de Dieu agissant en gouvernements ici-bas, comme ayant pouvoir de la part de Dieu »¹³⁸. Celui qui retient (ὁ κατέχων) alors le pouvoir du mal jusqu'à ce que « l'Assemblée (c'est-à-dire l'Assemblée composée de vrais membres de Christ) » ait quitté la terre, c'est le Saint-Esprit¹³⁹. C'est alors qu'arrivera « le temps pour lever la barrière » et « le frein qui restreignait le mal » sera ôté, laissant place à l'homme de péché¹⁴⁰.

René Pache va dans le même sens. En dehors du point concernant la puissance de Dieu agissant en gouvernements ici-bas, René Pache exprime clairement son accord avec Darby dans son livre *Le retour de Jésus-Christ*¹⁴¹.

ii- Evaluation

S'il est aisé de penser au Saint-Esprit comme bridant les forces du mal, il est plus difficile, voire impossible de l'envisager comme devant quitter la terre. Une telle idée n'a aucun soutien scripturaire¹⁴².

¹³⁷ Nous avons déjà mentionné (cf. p. 195, n.Erreur : source de la référence non trouvéeErreur : source de la référence non trouvée) la nouvelle vague dite du dispensationalisme progressif défendue par Robert L. SAUCY et Darrell L. BOCK.

¹³⁸ John Nelson Darby, *Etudes sur La Parole. 5^e partie : Colossiens, Thessaloniciens, Timothée*, Vevey, Imprimerie Säuberlin & Pfeiffer, 1911, p. 222.

¹³⁹ Les notes que Cyrus Ingerson Scofield (1843-1921) a adjointes à la Bible Segond vont clairement dans ce sens. Au sujet du retenant de 2Th 2.7, la Bible Scofield (édition de 1967) mentionne plusieurs faits qui, selon Scofield, prouvent « qu'il ne peut être question ici que du Saint-Esprit ».

¹⁴⁰ John Nelson Darby, *op. cit.*, p. 223. Pour se résumer, Darby déclare : « Je pense bien que c'est Dieu dans la personne du Saint-Esprit, qui, pour le temps appelé "les choses qui sont", retient le mal et garantit l'autorité divine dans le monde. Aussi longtemps que cette autorité subsiste, l'élévation sans frein de l'iniquité ne saurait avoir lieu. Je ne doute pas, par conséquent, que l'enlèvement des saints ne soit l'occasion d'ôter la barrière et le frein qui jusqu'alors avaient contenu l'homme [de l'impunité] » (p. 225).

¹⁴¹ René Pache, *Le retour de Jésus-Christ*, Saint-Légier, éd. Emmaüs, 1958, 2^e éd. rev., surtout p. 101 et p. 106s.

¹⁴² Cf. Leon Morris, *The First and Second...*, *op. cit.*, p. 229.

b- τὸ κατέχον et l'Évangile à toutes les ἔθνη

Nombreux sont les auteurs (Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr, Jean Calvin et actuellement François Bassin et Gregory K. Beale)¹⁴³ qui, avec l'« interprétation traditionnelle », ont vu dans le κατέχον la nécessité de proclamer l'Évangile¹⁴⁴.

Il convient, avant de présenter la thèse et les arguments de ses défenseurs, de se poser la question de la légitimité du lien.

i- τὸ κατέχον et l'annonce de l'Évangile : le lien est-il justifié ?

Si les Thessaloniens connaissaient l'obstacle τὸ κατέχον, ils le savaient vraisemblablement de par les Écritures. Il nous faudrait donc nous demander où dans les Écritures, il est question d'un obstacle empêchant la révélation de l'Impie (2Th 2.6,3).

A cause des nombreuses ressemblances, 2 Thessaloniens renvoie aux Évangiles synoptiques¹⁴⁵. Cependant, voit-on dans ces derniers écrits une référence claire à quelque chose retenant l'Impie ? Matthieu 24.12 parle de la floraison du mal avec le « progrès de l'iniquité » qui refroidira l'amour du plus grand nombre, ce qui est l'état attendu lorsque ὁ κατέχων n'exercera plus son action (2Th 2.7).

¹⁴³ C'est parce qu'ils ont en commun le point de vue que nous mettons ici en valeur que nous soulignons la continuité dans l'interprétation. Les auteurs cités ont leurs particularités théologiques propres et de ce fait, ils ne peuvent pas être placés sur un pied d'égalité.

¹⁴⁴ « Une interprétation traditionnelle y voit l'annonce de l'Évangile (Mc 13.10 et //) » note, dans « La Nouvelle Bible Segond » (édition d'étude, 2002), le rédacteur de la note sur 2Th 2.6. Cf. Gregory K. Beale, *1-2 Thessalonians*, *op. cit.*, p. 215.

¹⁴⁵ David Wenham [« Paul and the Synoptic Apocalypse » in *Gospel Perspectives Vol II : Studies of History and Tradition in the Four Gospels*, sous dir. R.T. France & David Wenham, Sheffield, JSOT Press, 1981, pp. 347-353] met en lumière plusieurs « parallèles solides entre l'enseignement eschatologique des synoptiques et 1&2 Th ». Parmi ceux-ci, mentionnons seulement les 7 parallèles suivants entre 2Th 2 et les synoptiques : 2Th 2.1s. / Mc 13.26s. ; 2Th 2.3 / Mc 13.5 et Mt 24.12 ; 2Th 2.4 / Mc 13.14 ; 2Th 2.7 / Mt 24.12 ; 2Th 2.8-12 / Mc 13.22 ; 2Th 2.13 / Mc 13.27 (Lc 21.8) ; 2Th 2.15 / Mc 13.23,31 (cf. Ben WITHERINGTON III, *Jesus, Paul and the End of the World : A Comparative Study in New Testament Eschatology*, Illinois, USA, Paternoster Press, 1992, p. 160). Certes il faut tenir compte de la polémique entre minimalistes et maximalistes pour ce qui est de la dette de Paul à l'égard de Jésus. Notons simplement qu'il nous semble que le jugement est plus juste si on tient compte du fait qu'au moment où Paul écrit 2Th (50 ap. J.-C.), les Évangiles tels que nous les possédons aujourd'hui ne sont pas encore écrits ; le premier Évangile (Matthieu) date en effet de 63 environ (cf. Philippe Rolland, *L'origine et la date des évangiles*, les témoins oculaires de Jésus, Paris, éd. Saint-Paul, 1994, p. 19). Ce que Paul dit aux Thessaloniens, il le puise dans une tradition existante orale ou écrite (« document écrit » ou « tradition bien structurée transmise oralement » : cf. François Bassin, *Les épîtres de Paul aux Thessaloniens*, *op. cit.*, p. 243, note 1), substrat de nos Évangiles actuels. C'est à cette tradition venant du Jésus terrestre que Paul a recours, l'adaptant au contexte des Thessaloniens, ce qui pourrait expliquer les variations entre 2Th et nos Évangiles actuels (avis de David Wenham, p. 363s., article cité dans la présente note). François Bassin montre dans ce sens (*op. cit.*, pp. 242-245) plusieurs parallèles et parle d'un « faisceau d'indices » qui « permet indubitablement de postuler un lien entre l'apocalypse synoptique et 2 Th 2 ». En effet dit Bassin, « les traditions eschatologiques transmises par Paul aux Thessaloniens et celles qui nous ont été préservées dans les synoptiques se recouvrent de façon significative » (p. 243).

Il ne nous semble pas dénué de sens de faire remarquer la correspondance de genre (neutre) entre le participe τὸ κατέχων et le nom τὸ εὐαγγέλιον. Dans cette ligne, soutient David Wenham, les Evangiles ne présentent aucune allusion manifeste aux propos de l'apôtre, si ce n'est le renvoi à l'Evangile qui doit être proclamé à toutes les ἔθνη avant la fin (Mc 13.10 ; Mt 24.14)¹⁴⁶. Le parallèle des versets suivants décrivant l'« abomination de la désolation » (τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, Mc 13.14 ; Mt 24.15)¹⁴⁷ avec 2 Thessaloniens 2.3 (la venue de l'apostasie) confirme le fait que la fin ne saurait survenir avant que l'Evangile ne soit annoncé à tous les peuples, en particulier non-juifs (Mc 13.10 ; Mt 24.14/2Th 2.6s.). Ainsi, Marc 13.10 (et Mt 24.14) est, selon Cullmann, « un texte tout à fait explicite attestant effectivement la croyance chrétienne selon laquelle l'évangile doit être prêché aux Païens avant que la fin ne puisse arriver »¹⁴⁸. En effet, soutient David Wenham, « le parallélisme d'idées et de langage rendent pratiquement certain » le fait qu'en 2 Thessaloniens 2.6s., Paul puise dans une tradition attestée dans les Evangiles¹⁴⁹.

D'après cet éclairage de Cullmann et David Wenham, le lien de l'obstacle τὸ κατέχων avec l'annonce de l'Evangile avant que vienne la fin nous paraît justifié.

ii- Le cœur de la position

Dès le 5^e siècle, à la suite de son maître Théodore de Mopsueste (350-428)¹⁵⁰, Théodoret de Cyr (393-457)¹⁵¹ déclarait que *ce qui retient*, « c'est ὁ ὅρος τοῦ θεοῦ, c'est-à-dire "le plan de Dieu" ». Théodore de Mopsueste ajoutait que selon la parole du Seigneur (Mc 13.10 ; Mt 24.14), la fin ne pouvait venir avant que l'Evangile eût été prêché aux non-Juifs¹⁵².

Dans le même sens, le grand réformateur Jean Calvin soutient que le propos de S. Paul en 2 Thessaloniens 2.6 est que la lumière de l'Evangile doit « être répandue par toutes les parties du monde, avant que Dieu lâchât ainsi la bride à Satan ». Le retardement était donc, dit Calvin, « jusqu'à ce que le cours de l'Evangile fût accompli »¹⁵³.

¹⁴⁶ David Wenham, *op. cit.*, p. 319.

¹⁴⁷ Il faut voir typologiquement au travers de la figure du roi séleucide Antiochus IV Epiphane, « l'ennemi des tout derniers temps » qui établira un sacrilège similaire.

¹⁴⁸ Cullmann, « Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de Saint Paul : étude sur le κατέχων (-ων) de 2Thess. 2.6-7 » dans *Des sources de l'Evangile à la formation de la théologie chrétienne*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1957, p. 56.

¹⁴⁹ David Wenham, *op. cit.*, p. 319. Oscar Cullmann (*op. cit.*, p. 56) abonde dans ce sens.

¹⁵⁰ Cf. Théodore de Mopsueste, *Homélie catéchétiques*, Paris, Migne, 1996, p. 7.

¹⁵¹ Cf. Théodoret de Cyr, *Correspondances I*, Paris, Cerf, 1955, p. 9,13.

¹⁵² Rapporté par Cullmann, *op. cit.*, p. 57.

¹⁵³ Jean Calvin, *Epîtres aux Thessaloniens, à Timothée, Tite et Philémon*, CJCNT tome 7, Aix-en-Provence/Marne-la-Vallée, éd. Kerygma/Farel, 1991, p. 75.

A la suite des auteurs ci-dessus, Oscar Cullmann estime que la *prédication* de l'Évangile est la nouveauté que le christianisme apporte dans le schème traditionnel juif de la repentance¹⁵⁴. Que cette annonce de l'Évangile à toutes les ἔθνη soit l'obstacle à la venue de l'Antichrist, Cullmann le voit à deux indications des textes des Évangiles :

- L'indication chronologique : « D'abord » (πρῶτον, Mc 13.10), l'Évangile doit être annoncé « et alors viendra la fin » (καὶ τότε ἔξει τὸ τέλος, Mt 24.14) qu'inaugurera l'apparition de l'Antichrist (aussi bien dans les synoptiques que dans 2Th). La prédication de l'Évangile aux non-Juifs, affirme Cullmann, « est donc le dernier événement qui précède la fin »¹⁵⁵.

- La prédication est aussi une nécessité (δεῖ, « il faut », souligne Marc) eschatologique car « avant d'être jugé, le monde entier doit avoir eu l'occasion d'entendre le message » de la Bonne Nouvelle¹⁵⁶.

Voilà pourquoi aux yeux de Cullmann, cette interprétation du κατέχων est la seule qui s'impose. Si l'explication des exégètes d'Antioche et du Réformateur n'a pas connu le succès qu'elle mérite, estime le Professeur Cullmann, « c'est ... parce qu'ils ne l'ont pas suffisamment appuyée sur des textes, ensuite parce qu'ils n'en ont pas tiré la conclusion qui s'impose pour l'interprétation du masculin du v.7 »¹⁵⁷.

iii- Synthèse

Le lien de τὸ κατέχων avec la prédication de l'Évangile aux non-Juifs nous semble assuré de par la plausibilité de la thèse (les Thessaloniciens étaient en mesure de le savoir puisque l'information est disponible en 50 où Paul écrit) et de par l'idée que τὸ κατέχων apparaît comme obstacle à l'apparition de l'Impie.

c- Celui qui retient (ὁ κατέχων) le mystère de l'impiété

L'identification du personnage qui retient (ὁ κατέχων) ne fait pas non plus l'unanimité¹⁵⁸. Deux grandes tendances, toutes en lien avec le plan du salut de Dieu, semblent s'accorder avec la pensée de l'apôtre en 2 Thessaloniciens 2 : il s'agit de la ligne

¹⁵⁴ Cullmann, *op. cit.*, p. 63.

¹⁵⁵ Dans son commentaire sur l'Évangile de Marc, François Bassin (*L'Évangile de Marc*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1984, p. 242) note, au sujet du v.10 : « C'est bien la nécessité de l'évangélisation du monde que Jésus mentionne et présente comme une condition préalable à l'accomplissement final (*cf. prôton : d'abord*) ».

¹⁵⁶ Cullmann, *op. cit.*, p. 57.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 57s. Jusqu'ici nous suivons Cullmann, mais pas plus loin. Nous verrons ci-dessous que Théodoret de Cyr et Calvin ont eu raison de ne pas aller dans le sens voulu par Cullmann.

d'interprétation défendue par François Bassin (à la suite de Théodoret de Cyr) et celle suivie par I. Howard Marshall, G.K. Beale et Henri Blocher.

i- Celui qui réprime (ὁ κατέχων) le mal, c'est finalement Dieu lui-même

Que *celui qui retient le mal* soit en relation étroite avec Dieu, cela ne fait pas de doute si bien que nombreux (Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr, A. Strobel, J. Ernst, R.E. Aus, A.L. Moore, W. Trilling, François Bassin) estiment simplement que *celui qui retient* le mystère de l'impiété ne peut être finalement que Dieu lui-même.

Certes Dieu est le Maître du monde et rien ne se fait sans lui¹⁵⁹ et il est vrai que sous cet angle, c'est lui qui retient l'Antichrist. En s'engageant dans cette voie, on peut être certain de faire route vers la bonne solution. Cependant, si l'on veut tenir compte de la réalité précise que vise l'apôtre, on est bien obligé de reconnaître avec Cullmann, contre le point de vue que nous mentionnons ici, que les mots « jusqu'à ce qu'il ait disparu » s'appliquent difficilement à Dieu. Comment celui qui est « l'Alpha et l'Oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin » (Ap 22.13) pourrait-il *disparaître* ou être mis de côté¹⁶⁰ ? Cette pensée nous semble s'imposer : Paul a en idée un personnage plus précis, instrument direct de Dieu¹⁶¹.

ii- ὁ κατέχων, c'est un Ange

Sur la base d'Apocalypse 14.6, le professeur d'exégèse et théologien évangélique, I. Howard Marshall pense que Paul a en tête une figure angélique qui, pendant le temps de la prédication de l'Évangile, retient le mal captif jusqu'à sa manifestation ouverte et finale, au temps fixé par Dieu¹⁶².

Dans le sens de Marshall, l'allusion la plus nette et la plus claire qui ne force pas le texte de 2Thessaloniens 2 et qui soit encore valide aujourd'hui est celle de l'« Ange puissant »

¹⁵⁸ Pour le sujet qui nous préoccupe, le traitement sur τὸ κατέχων aurait suffi. Cependant, parce qu'une claire perception de l'expression jumelle met davantage en valeur le participe neutre, il n'est pas inutile de considérer les débats qui s'y rapportent.

¹⁵⁹ Ps 96.10 est remarquable à cet égard : « Dites parmi les nations : l'Éternel règne ; Aussi le monde est ferme, il ne chancelle pas ». Mentionnons aussi Ps 115.3 : « Notre Dieu est au ciel, Il fait tout ce qu'il veut ».

¹⁶⁰ Cullmann, *op. cit.*, p. 55,58.

¹⁶¹ Dans une logique imparable, Oscar Cullmann (*op. cit.*, p. 58) pensait que si « *ce qui retient* » c'est la prédication de l'Évangile aux non-Juifs, "*celui qui retient*" ne peut être que l'organe appelé à exécuter cette tâche [...], "*l'apôtre des païens*", c'est-à-dire l'apôtre Paul lui-même ». Outre la hardiesse de la proposition du professeur aux Universités de Paris et Bâle, il faut reconnaître que la pensée n'a aucun soutien biblique. De plus, pour soutenir ses propos, Cullmann est conduit à dire avec Albert Schweitzer que Paul s'est trompé, ce que nous ne trouvons ni fondé, ni juste.

¹⁶² I. Howard Marshall, *1 and 2 Thessalonians*, *op. cit.*, p. 199. La pensée nous semble bibliquement juste (cf. plus bas) mais, le choix du texte d'Ap 14 ne nous paraît pas satisfaisant car ce qu'il atteste – nous le montrerons plus bas, c'est la nécessité de la prédication de l'Évangile.

d'Apocalypse 20.1¹⁶³ qui lie Satan pour mille ans. Les ressemblances qui ressortent du rapprochement de ces deux textes sont frappantes (trad. SER) :

2 Thessaloniens 2 :

³ ...Il faut qu'au paravant vienne l'apostasie et que soit révélé l'homme de l'impiété, le fils de la perdition,
[...] ⁵Ne vous souvenez-vous pas qu'étant encore auprès de vous, je vous disais ces choses ?
⁶Et maintenant, vous savez ce qui retient pour qu'il soit révélé en son temps.
⁷Car le mystère de l'impiété agit actuellement. Il faut seulement que celui qui retient maintenant disparaisse.
⁸Et alors se révélera l'Impie que le Seigneur [Jésus] fera périr par le souffle de sa bouche et anéantira par la manifestation de son avènement.
⁹La venue de l'Impie est selon l'influence de Satan et par toute espèce de puissance et par des signes et prodiges de mensonge
¹⁰et par toute sorte de tromperie de l'injustice...

Apocalypse 20 :

¹ ...Je vis descendre du ciel un ange qui tenait la clef de l'abîme et une grande chaîne à la main.
² Il saisit le dragon, le serpent ancien, qui est le diable et Satan, et il le lia pour mille ans.
³ Il le jeta dans l'abîme, qu'il ferma et scella au-dessus de lui, afin qu'il ne séduise plus les nations, jusqu'à ce que les mille ans soient accomplis. Après cela, il faut qu'il soit délié pour un peu de temps.
[...] ⁷ Quand les mille ans seront accomplis, Satan sera relâché de sa prison,
⁸ et il sortira pour séduire les nations qui sont aux quatre coins de la terre, Gog et Magog, afin de les rassembler pour la guerre. Leur nombre est comme le sable de la mer. ⁹ Ils montèrent à la surface de la terre, et ils investirent le camp des saints et la ville bien-aimée. Mais un feu descendit du ciel et les dévora.

Si on accepte, à la suite de Herman Ridderbos¹⁶⁴, Gregory K. Beale¹⁶⁵ et Henri Blocher¹⁶⁶, de voir en l'« Ange puissant » d'Apocalypse 20.1 ὁ κατέχων, celui que Dieu a spécialement chargé de retenir l'impiété, on ne peut que s'émerveiller de la lecture fluide qui en résulte pour 2 Thessaloniens 2 : l'« Ange puissant » retient le mystère de l'impiété, empêchant l'Impie d'exercer ouvertement et avec virulence son action séductrice sur les ἔθνη¹⁶⁷. Une fois que l'« Ange puissant » se retirera et relâchera Satan de sa prison (Ap 20.7), celui-ci exercera une séduction irrésistible (sauf pour les élus) par des miracles, des signes et prodiges de mensonge (2Th 2.9s.). Des foules seront ainsi dressées pour le grand combat final

¹⁶³ « A strong angel » : cf. Herman Ridderbos (« The Revelation of the Man of Lawlessness » in *Paul : An Outline of His Theology*, Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1975, p. 525) pour qui c'est l'ange d'Ap 20.1 qui retient l'Impie.

Pour Gregory K. Beale (*1-2 Thessalonians, op. cit.*, p. 216ss), l'ange en question est Michel de Da 10.13,21.

¹⁶⁴ *Op. cit.*, p. 525.

¹⁶⁵ Gregory K. Beale, *1-2 Thessalonians, op. cit.*, p. 216. Voir aussi Gregory K. Beale, *The Book of Revelation*, NIGTC, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 989,995.

¹⁶⁶ Henri BLOCHER, « Hâter la parousie du Christ ! », *Tychique*, n°129, 1997, pp. 26-29.

¹⁶⁷ Cette séduction est déjà effective (*le mystère de l'iniquité agit actuellement*, 2Th 2.7) mais, limitée par la grande chaîne avec laquelle l'Ange tient le Dragon lié [pour une image comparable, cf. les chaînes de longueur limitée des deux lions sur le chemin de « Chrétien » dans John BUNYAN, *Le voyage du pèlerin*, La Bégude de Mazenc, CLC, 1992^{rev} (révision du texte de 1982 par Mme Decorvet), p. 71]. De plus, le Dragon a été jeté dans l'abîme que l'Ange a fermé et scellé au-dessus de lui (Ap 20.1-3).

Le livre apocryphe chrétien *Questions de Barthélemy* (7^e ou 8^e siècle) a une lecture remarquablement proche. Dans *Questions de Barthélemy* 4.12s., Béliar (Satan) est retenu dans l'Hadès (cf. 4.60) par 660 anges et entravés par des chaînes de feu : cf. François BOVON et Pierre GEOLTRAIN (sous dir.), *Écrits apocryphes chrétiens I*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1997, p. 282ss.

qui a été révélé à Daniel (10.1). Mais, le Seigneur sera victorieux. Il détruira l'Impie « par le souffle de sa bouche », l'écrasant « par l'éclat de son avènement » (2Th 2.8/Ap 20.9).

L'idée d'une rétentio[n] du mal se voit en Jean 12.31 : « ...maintenant le prince de ce monde sera jeté dehors ». En effet, si on prend Satan pour le Père et l'instigateur de tout ce qui est mal aux yeux de Dieu¹⁶⁸, il va de soi qu'une action sur la source (le diable) a des effets sur le produit (le mal). Si l'Évangile de Jean n'est pas encore disponible en 50 lorsque Paul écrit, l'idée développée par l'auteur du quatrième Évangile est manifeste dans les synoptiques¹⁶⁹. Marc 3.27 souligne « la nécessité d'une puissance supérieure » dépendant de Dieu¹⁷⁰, pour chasser les démons – ferment du mystère du mal – et lier « l'homme fort », le « prince des démons », c'est-à-dire Satan¹⁷¹.

On peut alors ainsi reconstituer les faits tels que fournis par la révélation : le châtement du monstre annoncé en Esaïe 27 est accompli par le Seigneur Jésus : Satan est « lié » (Marc 3.27 et parallèles) ou « jeté dehors » (Jn 12.31). Apocalypse 20 précise les modalités : c'est un « Ange puissant » qui a exécuté et exécute le dessein divin, celui de maintenir le diable lié par une chaîne de longueur limitée pendant le temps de l'annonce de l'Évangile, particulièrement à tous les peuples non-juifs.

Nous pouvons ainsi résumer les propos de l'apôtre tels que les comprenaient les chrétiens de la communauté de Thessalonique :

⁵Ne vous souvenez-vous pas qu'étant encore auprès de vous, je vous disais [qu'avant que n'arrive le jour du Seigneur, il faut que l'apostasie soit venue et que soit révélé l'homme de l'impiété, le fils de la rébellion qui ira jusqu'à se prendre pour Dieu]¹⁷² ?

¹⁶⁸ Les passages bibliques soutenant ce fait sont trop nombreux : Mt 4.1,11, 13.39 ; Lc 8.12, 22.3 ; Jn 8.44 ; Ep 6.11 ; Hé 2.14 ; Ja 4.7 ; 1Pi 5.8 ; 1Jn 3.8 ; Ap 2.10, 12.2, etc.

¹⁶⁹ Plus exactement, dans les sources alors disponibles : Mt 12.22-30 ; Mc 3.23-27 ; Lc 11.14-23. J. Ramsey Michaels (*John*, Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publisher, 1984, p. 227) souligne que dans l'Évangile de Jean, Satan est « jeté dehors » alors qu'il est lié dans les synoptiques. La réalité, dit J.R. Michaels, est cependant la même : Jésus décrit la défaite du « prince de ce monde ». A propos de cette dernière expression, Frédéric GODET [*Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, tome 3, Neuchâtel, éd. de l'imprimerie Nouvelle L.-A. Monnier, 1970, 5^e éd. (4^e éd. revue par l'auteur), p. 202] signale que « les rabbins désignent habituellement Satan comme le *prince du monde* (*Sar haolam*) ». Les Juifs, ajoute GODET (p. 202), « se représentaient que le Messie deviendrait *ici-bas* le successeur de son adversaire, qu'il serait un autre *prince de ce monde* ».

¹⁷⁰ Cette puissance dépend de Dieu (« par le doigt de Dieu », Lc 11.20 ; « par l'Esprit de Dieu », Mt 12.28) et est à la disposition de Jésus (« si c'est par... que moi je chasse les démons », Lc 11.20).

¹⁷¹ C'est l'exégèse de François Bassin (*L'Évangile de Marc*, op. cit., p. 124) que nous rendons ici. Pour François Bassin, cette note allégorique est probablement implicite dans les propos du Seigneur : « Jésus est celui qui a d'abord lié l'homme fort ». En outre, François Bassin mentionne que « la dépendance des démons par rapport à Satan était admise par tous ». Ce dernier fait rend frappants les propos de Jésus face à l'absurdité de l'allégation des scribes du v.22. Robert Horton GUNDRY (*Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 1993) fait un long développement sur Mc 3.27 (pp. 173-175) et montre clairement que Jésus se présente comme celui qui lie « l'homme fort » que représente Satan, avant de piller sa maison (le domaine ou royaume de Satan). Cela implique, dit GUNDRY, que Jésus est « plus fort que l'homme fort » c'est-à-dire « plus fort que Satan » (p. 174).

¹⁷² Littéralement « ces choses » (ταῦτα).

⁶Et maintenant, vous savez [qu'il faut d'abord que la Bonne Nouvelle soit annoncée en particulier à tous les peuples non-juifs (Mc 13.10 ; Mt 24.14)]¹⁷³ pour que [l'Impie]¹⁷⁴ soit révélé en son temps.

⁷Car le mystère de l'impiété agit actuellement. Il faut seulement que [l'Ange puissant (Ap 20.1)] qui retient¹⁷⁵ maintenant [le Diable lié] disparaisse.

⁸Et alors se révélera l'Impie que le Seigneur [Jésus] fera périr par le souffle de sa bouche et anéantira par la manifestation de son avènement.

Que Dieu ait affecté spécialement un « Ange puissant » pour tenir captif le diable, le temps de l'évangélisation du monde, nous pousse à la reconnaissance et à la responsabilité :

- D'abord à la reconnaissance pour la liberté que nous avons pour nous réunir, aller au culte, distribuer des traités. En effet, si Satan n'était pas lié – partiellement, c'est vrai¹⁷⁶ –, il nous aurait peut-être été impossible de faire ces choses.

- Le privilège se mue aussi en responsabilité. Il nous faut en effet faire des projets dans le sens de l'annonce de l'Évangile avant qu'il ne soit trop tard, avant que vienne la nuit – la grande tribulation (Ap 20.8,9a) – « où personne ne ...[pourra] travailler » (Jn 9.4), parce que Satan sera déchaîné.

3- Tableau-résumé

	1- Annonce de la Bonne Nouvelle	2- ἔθνη (non-Juifs)	3- Lien avec la fin du monde	4- Nécessité	5- Renvoi aux Ecritures	Remarques
2Th 2.6s.	Maintenant, τὸ κατέχων retient (partiellement) l'Impie afin que la Bonne Nouvelle (τὸ εὐαγγέλιον) de Jésus-Christ puisse être proclamée.	2Th 2.6s. implique Mc 13.10 et // (« toutes les ἔθνη »), selon la compréhension classique.	Lorsque ὁ κατέχων, l'« Ange puissant » qui retient le Dragon (Ap 20.1) disparaîtra, « alors se révélera l'Impie que le Seigneur Jésus détruira... par l'éclat de son avènement » (2Th 2.8).	L'annonce de la Bonne Nouvelle à toutes les ἔθνη est nécessaire pour la révélation de l'Impie et l'avènement du Seigneur.	« Vous savez » (2Th 2.6), référence au substrat de nos Evangiles actuels et à l'AT (Bassin).	1+2+3+4+5

Si notre compréhension est juste, nos deux versets réunissent remarquablement tous les éléments mis en valeur dans le tableau ci-dessus. Le « vous savez bien » (2Th 2.6) renvoie non pas directement à l'AT, mais au substrat de nos Evangiles actuels, alors disponible en 50

¹⁷³ Litt. « ce qui retient » (τὸ κατέχων).

¹⁷⁴ Litt. « il » (αὐτόν).

¹⁷⁵ Litt. « celui qui retient » (ὁ κατέχων).

¹⁷⁶ Les actes du Diable ne sont que trop manifestes dans le monde.

ap. J.-C. L'Évangile doit être prêché à tous les peuples non-juifs (πάντα τὰ ἔθνη) avant que ne vienne la fin ; voilà ce qu'avaient besoin de se rappeler les Thessaloniens.

Cependant, que représente « tous les peuples non-juifs » ? Qui sont les πάντα τὰ ἔθνη qui doivent être évangélisés ? Dans ce sens, certains se demandent : quel critère indiquera que la fin de l'évangélisation a été atteinte ? Sera-ce lorsqu'il y aura une Eglise établie dans chaque localité ? Si c'est le cas, dans quelles proportions : une pour mille, une pour cinq mille ou dix mille habitants¹⁷⁷... ?

La dernière série de textes que nous voulons maintenant examiner traitera de la question de la totalité des ἔθνη à évangéliser (Jn 10 ; Rm 11) ainsi que son rapport au salut d'Israël dont Galates 3 semble confirmer une modalité déjà rencontrée au chapitre précédent. Ces textes introduiront notre réflexion dogmatique que nous entamerons par la suite.

V- La totalité des ἔθνη à évangéliser et son rapport au salut d'Israël

Afin de bien cerner la *totalité* indiquée par l'expression πάντα τὰ ἔθνη, visée ultime du plan divin d'évangélisation, commençons par regarder de près Jean 10 (la grande Bergerie) et Romains 11 (le πλήρωμα des ἔθνη).

1- La grande Bergerie de Jean 10

En Jean 10, nous sommes enseignés sur la façon dont le Messie forme son troupeau et le fait paître ainsi que sur le mobile qui le presse d'agir de la sorte¹⁷⁸. Afin de mieux mettre en valeur les « autres brebis » (v.16), nous considérerons l'arrière-plan annonçant les fonctions du Messie, le Bon Berger et la Porte de la Bergerie.

¹⁷⁷ Certains raisonnent ainsi, concluant qu'une Eglise établie est un critère pour dire que l'Évangile est parvenu dans une région donnée : cf. Richard T. FRANCE, *The Gospel of Mark*, NIGTC, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2002, p. 517.

¹⁷⁸ Frédéric GODET, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, tome 3, *op. cit.*, p. 75.

a- L'arrière-plan vétérotestamentaire

Le chapitre 10 de l'Évangile de Jean, dont l'interprétation est discutée¹⁷⁹, évoque de nombreux passages de l'AT où plusieurs bergers ont failli à leur mission¹⁸⁰.

En 1 Rois 22.17, sous le règne du roi impie Achab, Michée de Yimla est affligé en constatant qu'Israël est « disséminé sur les montagnes comme des brebis qui n'ont point de berger ». Par la bouche des prophètes (Jr 23.1-2 ; Ez 34.1-10), Dieu proclame le malheur contre les bergers infidèles qui « perdent et dispersent le troupeau (les Israélites) » de son pâturage (Jr 23.1). Bien que Dieu soit le Berger d'Israël (Ps 80.2 : cf. Ps 23 ; Es 40.10s.), il avait nommé des responsables pour faire paître ses brebis, prendre soin d'elles¹⁸¹. A cause de l'irresponsabilité des bergers, le Seigneur avait alors annoncé qu'il établirait sur ses brebis « un seul berger, qui les fera paître », le Nouveau David qui « sera leur berger » (Ez 34.23)¹⁸², le Messie¹⁸³.

b- Jésus, le Bon Berger annoncé, la Porte de la Bergerie

Dans la grande allégorie¹⁸⁴ de Jean 10, Jésus montre qu'il est à la fois la Porte et le Bon Berger¹⁸⁵ des brebis qui lui appartiennent¹⁸⁶.

¹⁷⁹ Cf. William HENDRIKSEN, *The Gospel of John*, Edimbourg (GB)/Carlisle (Pennsylvanie), The Banner of Truth Trust, 1976^{réimp.}, p. 97.

¹⁸⁰ Pour Leon MORRIS (*The Gospel According to John*, NICNT (sous dir. F.F. Bruce), Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1974^{réimp.}, p. 498) c'est à la lumière de l'AT que Jn 10 doit être lu.

¹⁸¹ C.-à-d. fortifier celles qui sont faibles, soigner celle qui est malade, panser celle qui est blessée, ramener celle qui s'égaré, chercher celle qui était perdue (Ez 34.4).

¹⁸² Cf. Leon MORRIS (*The Gospel According to John*, *op. cit.*, p. 498-500) qui met bien en valeur cette atmosphère vétérotestamentaire dans laquelle baigne Jn 10. Voir aussi Charles L'EPLATTENIER, *L'Évangile de Jean*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 214.

¹⁸³ Nous l'avons vu pour Es 53 par ex. Dans ce sens, cf. Frédéric GODET, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, tome 3, *op. cit.*, p. 76.

¹⁸⁴ Leon MORRIS (*The Gospel According to John*, *op. cit.*, p. 500) signale la difficulté rencontrée dans la détermination du genre du discours de Jésus en Jn 10. C'est le terme *παροιμία* (absent des synoptiques), et non *παραβολή*, généralement utilisé pour parabole, qui est utilisé au v.6. Pour Leon MORRIS (p. 501), le style de Jn 10 se rapproche davantage de l'allégorie que de la parabole. Dans le même sens, voir William HENDRIKSEN (*The Gospel of John*, *op. cit.*, p. 99s.) qui en outre renseigne sur ce genre littéraire et sur son mode d'interprétation.

Avec F. BÜCHSEL et F. HAUCK, rappelons que la parabole néotestamentaire établit une similitude entre deux réalités où une vérité tirée de la vie courante est utilisée pour illustrer une autre vérité d'un domaine moins familier. Par l'allégorie, on passe d'une situation historique à une autre réalité en établissant une analogie entre les deux. La réalité analogue peut soit être complètement inventive et différente de la réalité du texte (allégorie philonienne), soit, dans son sens biblique, elle peut être historique et avoir un rapport avec le texte. Par ex. en Ga 4.24, Paul prouve par l'allégorie d'Agar et de Sara que les chrétiens sont libres : cf. F. HAUCK, « *parabolē* », p. 774 et F. BÜCHSEL, « *allēgorēō* », *Theological Dictionary of the New Testament* : Abridged in One Volume, sous dir. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids/Exeter, Eerdmans/The Paternoster Press, 1985, p. 42.

¹⁸⁵ Pour l'identification, cf. William HENDRIKSEN, *ibid.*, p. 100. Ces deux images, difficiles à mettre ensemble, mêlent à la fois un langage littéral et un langage symbolique : cf. Leon MORRIS, *The Gospel According to John*, *op. cit.*, p. 499.

¹⁸⁶ Voir Jean CALVIN [*L'Institution chrétienne*, livre 3^e, Aix-en-Provence/Marne-la-Vallée, Kerygma/Farel, 1978, p. 448 (III, ch. 24, § 11)] qui explique qu'avant d'être appelés, les élus sont tous des brebis égarées.

Dans le texte, les autres symboles sont clairement identifiés par Jésus lui-même :

- la Bergerie, c'est Israël (implicite au v.16 : « cette bergerie »)¹⁸⁷ ;
- les brebis, ce sont ceux qui appartiennent à Christ (v.3s.), ceux pour lesquels il est mort (v.11,15), ceux destinés à être sauvés (v.9), ceux qui reçoivent la vie éternelle (v.10,28), ceux qui connaissent (v.4), entendent la voix de Christ (v.14), ceux qui le suivent (v.4) ;
- le troupeau, c'est l'ensemble des sauvés (v.16)¹⁸⁸.

i- Jésus, Porte de la Bergerie

Jésus se présente comme la Porte. Leon Morris fait remarquer que si l'image de la porte est employée métaphoriquement en d'autres lieux du NT (Lc 13.24 ; Ac 14.27 ; 1Co 16.9, etc.), Jean 10 est le seul endroit où Jésus se désigne lui-même comme la Porte¹⁸⁹.

Jésus ne se présente pas comme étant une des portes mais, *l'unique* Porte de la Bergerie (v.7) par laquelle les brebis doivent entrer pour être sauvées. Par aucune autre porte donc, si ce n'est celle qu'est Jésus, on ne peut accéder au salut¹⁹⁰. La Bergerie ne semble avoir aucune autre porte, si bien que les brigands et mercenaires, inconnus du portier (v.3), ne peuvent envisager l'accès à la Bergerie qu'en essayant d'escalader par un autre côté (v.1).

ii- Jésus le Bon Berger des brebis

Non seulement Jésus est « la Porte » mais encore, déclare-t-il lui-même, il est « le Bon Berger » (v.11)¹⁹¹ qui donne sa vie pour sauver ses brebis (v.9) afin que celles-ci « aient la vie et qu'elle l'aient en abondance » (v.10)¹⁹².

¹⁸⁷ Cf. Herman N. RIDDERBOS, *The Gospel According to John: A Theological Commentary*, Bible Student's Commentary, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans Publishing Company, 1997, p. 363.

¹⁸⁸ C'est l'interprétation de William HENDRIKSEN (*The Gospel of John, op. cit.*, p. 100s.) que nous mettons ici en valeur. Cf. aussi Frédéric Godet, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, tome 3, *op. cit.*, p. 93, qui affirme : « On doit appliquer l'expression *pour les brebis* aux seuls croyants ». D'après Jn 10.16, il nous semble plus juste d'identifier les brebis, non pas directement aux croyants, mais aux élus.

¹⁸⁹ La pensée est cependant proche en Jn 1.51 où Jésus s'identifie à l'échelle reliant ciel et terre et en Jn 14.6 où Jésus déclare qu'il est « le Chemin... » : cf. Leon MORRIS, *The Gospel According to John, op. cit.*, p. 505s.

¹⁹⁰ Cf. *ibid.*, p. 506,508. Notre majuscule dans Porte veut souligner cette unicité.

¹⁹¹ J. Ramsey Michaels (*John*, Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publisher, 1984, p. 175) fait remarquer que l'image des brebis et du berger était courante en Palestine, ce qui justifie son utilisation dans la *παροιμία* de Jn 10.

¹⁹² Comme dans les Synoptiques, le Bon Berger prend soin de ses brebis (Jn 10.9 ; cf. Mt 18.12-14 ; Lc 15.4-7). L'apport spécifique du 4^e Évangile c'est que le Bon Berger donne sa vie pour ses brebis : Leon MORRIS, *The Gospel According to John, op. cit.*, p. 499.

Il semble y avoir une correspondance symétrique entre les brebis et le Bon Berger à qui appartiennent les brebis (v.3) :

Le Bon Berger :	Les brebis :
Connaît ses brebis (v.14)	connaissent le Bon Berger (v.14) ¹⁹³
appelle les brebis par leur nom (v.3)	connaissent (v.4s.) et écoutent (ἀκούω) la voix du Bon Berger (v.3)
marche devant les Brebis (v.4)	suivent le Bon Berger (v.4)
se met en peine, quitte à se sacrifier jusqu'à donner sa vie pour ses brebis (v.15)	reçoivent du Bon Berger la vie en abondance (v.10).

3- Les autres brebis (v.16)

Au verset 16, Jésus déclare :

GNT : καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης· καὶ ἐκεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν, καὶ γενήσονται μία ποίμνη, εἰς ποιμήν

SER : J'ai encore d'autres brebis qui ne sont pas de cette bergerie ; celles-là, il faut aussi que je les amène ; elles entendront ma voix, et il y aura un seul troupeau, un seul berger¹⁹⁴.

a- Des brebis distinctes du cercle immédiat de ses disciples

Les brebis ici désignées sont différentes et distinctes (ἄλλα πρόβατα) des brebis mentionnées dans les versets précédents. Toutes les brebis ne sont donc pas de la bergerie d'Israël, en conclut logiquement William Hendriksen¹⁹⁵. Le Bon Berger a d'autres brebis qui lui ont été données par le Père dans un décret de prédestination, depuis l'éternité (Jn 6.37,39 ; 17.6,24)¹⁹⁶. C'est pour cette raison, explique William Hendriksen, qu'elles peuvent être rassemblées et être appelées ses brebis¹⁹⁷.

¹⁹³ Leon MORRIS (*ibid.*, p. 511) fait remarquer le lien de connaissance mutuelle entre le Bon Berger et les brebis, enraciné dans la connaissance mutuelle de Jésus et son Père : καθὼς γινώσκει με ὁ πατήρ καὶ γὰρ γινώσκω τὸν πατέρα, v.15. Voir aussi Frédéric Godet, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, tome 3, *op. cit.*, p. 92.

¹⁹⁴ Parce que les versets 17s. peuvent facilement se lire à la suite du v.15, certains avancent que le v.16 est une adjonction d'un auteur tardif. Herman N. RIDDERBOS (*The Gospel According to John, op. cit.*, p. 362s) pense que l'argument n'est pas convaincant, car la pensée du v.16 se retrouve en 11.52 et 17.20. Jean aurait donc pu l'insérer ici, lors de la rédaction de son Évangile. Les termes du rassemblement de ce texte font penser à Mi 2.12 (« comme les brebis d'une bergerie »).

¹⁹⁵ *The Gospel of John, op. cit.*, p. 113.

¹⁹⁶ Cf. Richard C.H. LENSKI, *The Interpretation of St. John's Gospel*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1961 (1943 : The Lutheran Book Concern), p. 739. William HENDRIKSEN, *The Gospel of John, op. cit.*, p. 113.

Pour Leon Morris, il est difficile d'interpréter « qui ne sont pas de cette bergerie » autrement qu'une désignation des non-Juifs, la Bergerie désignant les Juifs. L'expression montre la portée universelle de l'Évangile.

Comme en Actes 18.10, « j'ai » (ἔχω) montre que ces autres brebis appartiennent déjà au Christ, mais n'ont pas encore été amenées à lui¹⁹⁸. Cependant, le Seigneur s'est résolument fixé un projet : δὲ μὲ ἀγαγεῖν, il les ramènera certainement.

b- Les autres brebis emmenées dans la Bergerie

Le v.16 annonce une nouvelle période où les brebis ne seront plus seulement issues du judaïsme. Le temps où Satan tenait captifs et aveuglés les peuples non-juifs parce que Dieu avait laissé ces derniers « suivre leurs propres voies » (Ac 14.16) devient révolu¹⁹⁹. Comme dans les versets précédents (v.3,4,5), les autres brebis lointaines²⁰⁰ connaissent la voix du Bon Berger. Ce dernier ira les chercher (cf. Mt 18.12-14 et Lc 15.4-7). Elles entendront sa voix (v.16), répondront et suivront le Bon Berger qui les conduira dans la Bergerie où se trouvent déjà les brebis naturelles d'origine juive qui ont entendu et répondu à la voix du Bon Berger²⁰¹.

Pour Godet, « c'est essentiellement l'œuvre de saint Paul, avec les travaux des missionnaires qui l'ont suivi jusqu'à nos jours », que décrit le verbe *amener* employé par le Seigneur²⁰². Il s'agit du rassemblement (spirituel) des croyants d'origine païenne à la montagne de Sion prédit par les prophètes (Es 2 ; 25 ; etc.)²⁰³.

¹⁹⁷ William HENDRIKSEN, *ibid.* Cf. aussi Jean CALVIN (*Évangile selon Saint Jean*, CJCNT, tome 2, Aix-en-Provence/Fontenay-sous-Bois, Kerygma/Farel, 1978, p. 299) qui en appelle à Ga 4.9 pour soutenir ce point de vue. Frédéric Godet (*Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, tome 3, *op. cit.*, p. 93) attire l'attention sur le présent utilisé (*j'ai* et non *j'aurai*), mais ne veut pas reconnaître avec nous à la suite de MORRIS et CALVIN, une prédestination divine. La pensée de ce verset, affirme vaguement GODET, découle du rapport entre le Logos et l'âme humaine, le Logos n'ayant jamais cessé, même avant l'incarnation, de pousser les hommes à reconnaître Christ au sein du monde pécheur.

¹⁹⁸ Leon MORRIS, *The Gospel According to John*, *op. cit.*, p. 512.

¹⁹⁹ William HENDRIKSEN, *The Gospel of John*, *op. cit.*, p. 113s.

²⁰⁰ Entendons loin (ou hors) du judaïsme.

²⁰¹ L'idée de Jésus, montre Frédéric Godet (*Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, tome 3, *op. cit.*, p. 94), contre Meyer suivi par Luthardt et Weiss, est clairement « celle d'*amener* ces brebis pour les joindre aux premières » : cf. particulièrement Es 56.8.

²⁰² Frédéric Godet (*ibid.*) qui lie les mots « elles entendront ma voix » et la déclaration de Paul à la fin du livre des Actes (28.28) : « Sachez donc que ce salut de Dieu a été envoyé aux païens : eux, ils l'écouteront ». Dans le même sens, cf. Herman N. RIDDERBOS, *The Gospel According to John*, *op. cit.*, p. 363. Voir aussi J. Ramsey Michaels, *John*, *op. cit.*, p. 181.

²⁰³ Cf. Herman N. RIDDERBOS, *The Gospel According to John*, *op. cit.*, p. 363. Pour les passages d'Ésaïe, voir notre traitement *supra*.

Les brebis lointaines retrouvées ne demeureront pas distinctes ou isolées, car chacune appartient au même Berger²⁰⁴. Réunies aux brebis naturelles de la Bergerie d'Israël, l'ensemble constituera l'unique troupeau de la Grande Bergerie dont les membres ont part aux mêmes héritages et avantages. En effet, note Calvin, « bien qu'il semble que ce troupeau soit séparé en diverses bergeries, toutefois les fidèles qui sont épars çà et là dans le monde entier, sont enclos dans des parcs, qui sont communs à tous ceux qui sont du troupeau »²⁰⁵.

Les brebis de la Grande Bergerie, constituée de Juifs et de non-Juifs convertis²⁰⁶, seront alors au complet ; il y aura un seul troupeau que viendra chercher le seul Berger (μία ποιμνῆ, εἰς ποιμήν : v. 16 ; cf. 11.52)²⁰⁷ des âmes, Jésus-Christ.

4- Conclusion : toutes les brebis dans la Bergerie, une nécessité

Nous venons de le voir : les autres brebis (perdues) seront ramenées dans la Bergerie de sorte que celle-ci soit au complet (un seul troupeau). L'allégorie johannique renvoie aux paraboles synoptiques, encore plus bouleversantes. En Matthieu 18.12-14 et Luc 15.4-7 en effet, ce qui meut le Berger vers une recherche si passionnée et déterminée, c'est simplement *une* – peut-être malade – des multiples brebis du troupeau qui s'est égarée. La « folie » (ou sagesse !) du Berger ici est à comprendre avec Jean 10 : la brebis perdue, comme les autres déjà réunies dans la Bergerie (Jn 10.16), appartient au bon Berger ; elle est du nombre de celles pour lesquelles le Berger a donné sa vie (v.11). Voilà pourquoi, contrairement au lâche et insouciant Mercenaire (v.12), le bon Berger n'abandonnera pas au loup la brebis qu'il s'est acquise au prix de sa vie (v.11).

Ainsi, le Berger tient à ce que toutes ses brebis soient au complet : parmi les cent brebis qui doivent entrer dans la Bergerie, s'il en manque une, *une seule*, le Bon Berger ira la chercher.

D'après le code des symboles que nous avons établi ci-dessus avec William Hendriksen, cela signifie que l'allégorie johannique souligne la nécessité de voir la Grande Bergerie pleine de tous ceux qui sont destinés à être sauvés (Jn 10.9). Si un de ceux-là manque (Mt 18 ; Lc 15),

²⁰⁴ Herman N. RIDDERBOS (*The Gospel According to John, op. cit.*, p. 363) note qu'il n'y aura pas d'autre marque d'unité entre les brebis si ce n'est leur appartenance au même Berger. En conséquence, Leon MORRIS (*The Gospel According to John, op. cit.*, p. 512) affirme qu'une Eglise juive distincte d'une Eglise païenne n'a aucune raison d'exister.

²⁰⁵ Jean CALVIN, *Évangile selon Saint Jean, op. cit.*, p. 300.

²⁰⁶ Charles L'EPLATTENIER, *L'Évangile de Jean*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 214.

²⁰⁷ Leon MORRIS (*The Gospel According to John, op. cit.*, p. 512) souligne judicieusement que l'unité en question n'est pas naturelle ; elle est réalisée par le Berger qui ajoute à son Eglise toutes les brebis qui lui appartiennent. Voir aussi William HENDRIKSEN, *The Gospel of John, op. cit.*, p. 114.

par ses messagers qui annoncent de bonnes nouvelles²⁰⁸, le Bon Berger qui le connaît (Jn 10.4), l'enverra chercher, et lui annoncera le salut (Jn 10.14s.), afin que le rescapé reçoive aussi la vie éternelle en abondance (Jn 10.10,28). C'est ainsi que sera constitué l'unique troupeau du Bon Berger, c'est-à-dire l'ensemble des sauvés enfin au complet.

A présent, il nous faut considérer l'enseignement de Romains 11, plus explicite.

2- Romains 10s. et le πλήρωμα des non-Juifs

Les chapitres 10 et 11 de l'épître aux Romains sont d'une importance particulière pour ce qui concerne le salut de l'humanité. Dans la section 10.14-21 Paul souligne la nécessité de la prédication en vue de la foi en Christ (cf. v.4). Et au chapitre 11, c'est la grande perspective divine de l'histoire du salut pour tous (Israël et les non-Juifs) qui est mise en valeur. Il nous faut considérer les lumières que ces deux ensembles jettent sur notre thème.

a- Romains 10.14-21 et la nécessité de la prédication

Pour cette première section qui nous intéresse, se pose d'abord un problème d'identification : « Comment donc invoqueraient-ils celui en qui ils n'ont pas mis leur foi ? Et comment croiraient-ils en celui qu'ils n'ont pas entendu proclamer ? Et comment entendraient-ils, s'il n'y a personne pour proclamer ? » (v.14) Qui sont ces « ils » que Paul vise ?

Ne s'agit-il, comme le soutient A. Fitzmyer, que des Juifs de Palestine qui n'ont pas eu l'occasion d'écouter directement Jésus²⁰⁹ ? Pour de nombreux commentateurs tel Leon Morris, cela est peu probable. Les termes visent large ; la troisième personne du pluriel peut très bien être considérée comme impersonnelle et rendue par « tout le monde »²¹⁰.

²⁰⁸ Voir ci-dessous notre traitement de Rm 10.

²⁰⁹ Cf. Joseph A. FITZMYER, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, Londres, Doubleday, 1993, p. 596. Dans le même sens, voir Matthew BLACK (*Romans*, New Century Bible Commentary, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1973, p. 140) pour qui Paul vise ici les Juifs. Pareillement, en vertu de l'unité de la section 9.30-10.21, C.E.B. CRANFIELD [*Romans* (A Shorter Commentary), Grand Rapids, Eerdmans, 1992, réimp. avec cor. (1985¹ en 3 vol.), p. 261] pense qu'il est plus naturel de considérer que cette 3^e personne pluriel est la même que celle de 9.32 et 10.2, c'est-à-dire les Juifs.

²¹⁰ Leon MORRIS, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, Eerdmans, 1988^{réimp.}, p. 389. Ainsi aussi Richard C. H. LENSKI, *The Interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1961, p. 661s. Pour ce qui est de l'identité de « ces ils, sujets des verbes au v.14 », Samuel BÉNÉTREAU (*L'épître de Paul aux Romains*, tome 2, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1997, p. 90) affirme : « Il faut sans doute conserver la généralité, car Paul décrit un mécanisme... de validité permanente ». La suite du passage montre, dit-il que

Voilà pourquoi, à la suite de Morris, Samuel Bénétreau estime qu'aux versets 14s., Paul entame une série de questions pour affirmer l'universalité de la proclamation du salut en Jésus-Christ aussi bien pour les Juifs que pour les non-Juifs²¹¹, Dieu donnant à tous l'occasion de recevoir sa parole²¹².

La proclamation exige « *un envoi, une mission* » (ἀποστέλλω : cf. Rm 1.1 ; Ga 1.16 ; 2Co 2.17, et ailleurs) dont l'initiative est divine²¹³. Les envoyés en question ne sont pas uniquement les apôtres au sens étroit du terme, c'est-à-dire « ceux directement autorisés par le Seigneur ressuscité ». Les messagers de bonnes nouvelles (litt. « ceux qui évangélisent de bonnes choses », citation d'Esaië 52.7 ; cf. Na 2.1) exaltent « le rôle de ceux que le Seigneur a chargé d'annoncer le salut », qu'il s'agisse d'attester la fin de la captivité babylonienne et la restauration de Jérusalem ou, au premier siècle, de proclamer la rédemption en Jésus, « le bien par excellence » (τὰ ἀγαθά)²¹⁴. L'emploi du verbe εὐαγγελίζομαι, de la même famille que εὐαγγέλιον, Evangile, facilite, explique Samuel Bénétreau, l'application à notre situation chrétienne présente²¹⁵.

Au v.18, Paul réagit à la critique, percevant la dérobaude que pourrait envisager certains esprits : peut-on reprocher à ceux qui n'ont pas entendu d'être incroyables ? Paul répond vigoureusement : ils ont entendu ! L'apôtre reprend les termes du Psaume (19.5) qui montre que l'intention divine est de se faire connaître jusqu'aux extrémités de la terre²¹⁶ pour attester un retentissement du message « des porteurs de la parole du Christ » au monde juif jusqu'aux « extrémités de la terre habitée » (οἰκουμένη)²¹⁷.

« c'est à "ses frères" selon la chair qu'il [Paul] pense avant tout ».

²¹¹ Cf. « *quiconque...* » du v.13 reprenant la prophétie de Joël 3.5.

²¹² Samuel BÉNÉTREAU, *L'épître de Paul aux Romains*, tome 2, *op. cit.*, p. 88.

²¹³ *Ibid.*, p. 88s.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 89.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ Cf. notre traitement de ce Psaume, p.95ss.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 90. James D.G. DUNN (*Romans 9-16*, WBC 38B, Dallas, Word Books Publisher, 1988, p. 624) signale que c'est ici le seul endroit où οἰκουμένη apparaît dans les écrits de Paul. En outre, indique-t-il, 8 des 15 emplois de οἰκουμένη sont dans Luc-Actes (nous obtenons les mêmes chiffres avec BibleWorks). Parmi ces occurrences, nous avons déjà particulièrement signalé Mt 24.14. Pour ce qui est de l'utilisation du Psaume, certains se posent la question de la légitimité du transfert de la révélation naturelle (splendeur de la création) à la révélation spéciale (proclamation du salut en Christ). L'explication la plus simple selon Samuel BÉNÉTREAU (*ibid.*, p. 91) est que, sans se soucier du contexte initial, « Paul se sert d'expressions empruntées au Psaume parce qu'elles décrivent admirablement l'expansion mondiale d'une parole ». C'est ce qui semble justifier l'absence de toute formule introductive de ladite citation. Certains évoquent un « "universalisme par représentation" : un ensemble peut être considéré comme atteint à partir du moment où certains de ses membres l'ont été effectivement ». Dans cette perspective, Israël ayant été atteint par l'Evangile, les non-Juifs le sont également. Rm 1.8 (la foi des Romains est connue *dans le monde entier*) ; Col 1.6 (l'Evangile s'accroît *dans le monde entier*) et Col 1.23 (l'Evangile prêché *à toute créature sous le ciel*) sont d'autres exemples de cette globalisation. Cette théorie d'un universalisme par représentation est séduisante mais, elle ne doit pas faire oublier l'accent principal du verset : les messagers doivent porter l'Evangile jusqu'aux extrémités de la terre...

L'apôtre approfondit son raisonnement avec Romains 11, chapitre riche et controversé, même parmi les théologiens évangéliques²¹⁸. Nous nous intéresserons essentiellement à Romains 11.25s. Dans un premier temps, il convient de situer ces versets dans leur contexte.

b- La logique de Romains 11

Les premiers chapitres de l'épître semblaient poser une séquence temporelle stricte pour ce qui concerne l'annonce de l'Évangile salutaire : le Juif premièrement, puis le Grec (1.16). Au chapitre 11, l'apôtre arrive au terme de l'exposé entrepris depuis le chapitre 9 : la perspective selon laquelle le salut était d'abord réservé aux Juifs et seulement ensuite aux non-Juifs s'inverse : d'abord les Païens, ensuite Israël²¹⁹.

Malgré ce renversement monumental pour le temps présent, Paul annonce que Dieu n'a pas rejeté son peuple qu'il a d'avance connu, c'est-à-dire élu (Rm 11.2)²²⁰. C'est simplement que Dieu a lourdement puni leur désobéissance de sorte que, explique Paul, « par leur chute, le salut a été donné aux Païens²²¹, afin de provoquer leur jalousie » (Rm 11.11).

Le cœur du plan mystérieux de Dieu, dévoile l'apôtre, est le suivant : « Il y a endurcissement partiel d'Israël jusqu'à ce que la totalité des Païens soit entrée. Et ainsi tout Israël sera sauvé... » (v.25-26a). Loin d'être un reniement des promesses faites aux Pères (« les dons gratuits et l'appel de Dieu sont irrévocables » : v.29), ce mystère, à ne pas ignorer (v.25)²²²,

²¹⁸ Cf. Sylvain ROMEROWSKI, « Israël dans le plan de Dieu », *La Revue Réformée*, n°206, 2000/1, p. 51.

²¹⁹ Cf. Samuel BÉNÉTREAU, *L'épître de Paul aux Romains*, tome 2, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1997, p. 112. Ici se retrouve la pensée que nous avons déjà mise en évidence (cf. p. 110ss) en Esaïe 19.24s. où Israël est annoncé comme devant être un troisième à être sauvé, après l'Égypte et l'Assyrie.

²²⁰ Samuel BÉNÉTREAU (*ibid.*, p. 94) note que la précision *qu'il a connu d'avance* est une marque de « l'élection non pas seulement d'un individu tel que Paul, mais d'un peuple, d'une nation ».

²²¹ Paul explique bien le processus (Rm 11.17ss) par l'image de l'olivier (Israël : cf. Jr 11.16) dont les branches ont été retranchées (les Israélites incrédules qui ont rejeté l'Évangile et le Messie) et remplacées par des branches provenant d'un olivier sauvage (les non-Juifs). Les non-Juifs se trouvent ainsi incorporés à l'Israël spirituel de Dieu (c'est une autre façon de parler de la Bergerie de Jn 10.16) par la foi. Sylvain ROMEROWSKI (« Israël dans le plan de Dieu », *La Revue Réformée*, n°206, 2000/1), note judicieusement (p. 56) que « l'image de l'olivier souligne bien qu'il y a continuité entre Israël et l'Église ». L'Église dit-il, c'est Israël « au sein duquel le tri annoncé par les prophètes a été effectué, ... Israël dans lequel... Dieu a intégré les non Juifs qui croient et qui par la foi sont devenus des Israélites véritables ».

²²² Contrairement à l'étymologie du mot *μυστήριον* qui laisse attendre une « réalité inaccessible en elle-même » ou des cérémonies secrètes réservées aux adeptes des religions à mystère, le désir de Paul est de révéler l'enseignement qu'il a reçu probablement dans une « illumination » en relation avec les Écritures (Es 59.19s. ; 45.14-17,20-25 ; Mi 4.1-8, etc.) : cf. Samuel BÉNÉTREAU, *L'épître de Paul aux Romains*, tome 2, *op. cit.*, p. 113s. Pour Douglas MOO également, la « saveur apocalyptique » du mot incline en faveur d'une révélation divine : cf. Douglas MOO, *The Epistle to the Romans*, NICNT (sous dir. Gordon D. Fee), Grand Rapids

répond à une sagesse et à une logique divines nettes : « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance, pour faire miséricorde à tous » (v.32). Voilà pourquoi dans le plan de Dieu, le statut actuel d'Israël, « jusqu'à ce que la totalité des païens soit entrée », est double, antithétique : *aimé* et *ennemi*. Israël est ennemi (en partie : cf. ἀπὸ μέρους du v.25)²²³ et « sous la colère » divine à cause de sa désobéissance à l'Évangile du Messie qu'il refuse et rejette (cf. 11.7-10)²²⁴. Cependant, cet Israël infidèle est aimé, à cause de son élection, à cause des promesses faites aux patriarches (Gn 12.3, etc.). De ce fait, Dieu a non seulement un regard particulier, mais aussi un avenir pour lui : « Et ainsi, tout Israël sera sauvé »²²⁵.

Il nous faut maintenant considérer de plus près les versets qui nous intéressent : « il faut que *la plénitude* des païens soit entrée »²²⁶ (v.25), avant le salut d'Israël (Rm 11.26a).

c- Οὕτως ... καθὼς γέγραπται : le salut des non-Juifs, conforme aux Écritures

Le premier élément qu'il faut souligner c'est que le salut des non-Juifs est conforme aux Écritures (οὕτως ... καθὼς γέγραπται : Rm 11.26). Avant le salut d'Israël, l'entrée de la totalité (πλήρωμα) des non-Juifs doit être achevée²²⁷.

L'endurcissement partiel (cf. ἀπὸ μέρους) des Juifs²²⁸, durera « jusqu'à ce que la totalité des païens soit entrée » (11.25) de sorte qu'il y aura inversion dans l'ordre du salut : la totalité des

(Michigan)/Cambridge (UK), Eerdmans, 1996, p. 715.

²²³ ἀπὸ μέρους a-t-il une connotation temporelle ? Peut-on en espérer une fin éventuelle de l'endurcissement d'Israël ? S'il est vrai, comme le relève O. Palmer ROBERTSON (*The Israel of God: Yesterday, Today, and Tomorrow*, Phillipsburg, New Jersey, Presbyterian and Reformed Publishing, 2000, p. 176), que dans le NT, l'expression n'a jamais une signification temporelle, sauf en Rm 15.24 (cf. W.F. ARNDT et F.W. GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early christian literature*, Londres, The University of Chicago Press, 1957, p. 507), d'autres considérations (cf. *infra*) justifient le débat.

²²⁴ A ce sujet, voir l'exaspération « antijudaïque » de Paul en 1Th 2.15s. : cf. l'excursus de François Bassin « Le caractère de l'antijudaïsme de 1 Thessaloniens 2.15-16 » in *Les épîtres de Paul aux Thessaloniens*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1991, p. 111s.

²²⁵ Samuel BÉNÉTREAU (*L'épître de Paul aux Romains*, tome 2, *op. cit.*, p. 120s.) explique magnifiquement l'antithèse *ennemis / aimés* dont Israël est l'objet. Voir aussi Jean CALVIN, *Épître aux Romains*, CJCNT, tome 4, Aix-en-Provence/Fontenay-sous-Bois, Kerygma/Farel, 1978, p. 279. Dans le même sens, Douglas Moo (*The Epistle to the Romans*, *op. cit.*, p. 717) souligne en Rm 11.25 le mot πώρωσις, endurcissement.

Il nous semble opportun de distinguer Israël comme *olivier* et Israël comme *groupement ethnique* ou *peuple*. A cause des patriarches (Rm 11.28), Israël *ethnique* n'est pas rejeté et il garde une place aux yeux de Dieu (cf. v.2). Cependant, le salut concerne l'Israël spirituel. Ainsi, « tout Israël sera sauvé » s'applique à l'Israël en tant qu'*olivier*.

²²⁶ Samuel BÉNÉTREAU, *ibid.*, p. 115.

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ Qui n'est pas synonyme de rejet : cf. 11.1s.

Païens, puis Israël à la fin²²⁹. Et cela est conforme à ce que stipulent les Ecritures (οὕτως ... καθὼς γέγραπται : *ainsi... comme* il est écrit, v.26a)²³⁰.

Lorsque la totalité des Païens sera entrée (v.25), dit Paul, « tout Israël sera sauvé » (v.26a). Les modalités de salut pour les Israélites seront cependant toujours les mêmes, à travers « l'*épharax*, l'une fois pour toutes de la rédemption accomplie sur la croix et confirmée par la résurrection »²³¹.

d- « ...Jusqu'à ce que la totalité des Païens soit entrée »

Dans l'expression ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ (v.25), il semble y avoir plus que la montée, dans les temps eschatologiques, des peuples non-juifs à Jérusalem « pour reconnaître le vrai Dieu et la supériorité de la religion d'Israël » (Es 2 ; 25 ; 66, etc.). L'« entrée » de la *totalité* (πλήρωμα) des Païens²³² est requise, avant que tout Israël (πᾶς Ἰσραήλ) soit sauvé. Les deux notions mises en valeur dans cette dernière phrase méritent d'être considérées.

i- Le πλήρωμα des non-Juifs

Le terme πλήρωμα (cf. déjà 11.12) que Paul applique ici en Romains 11.25 au salut des non-Juifs se prête à divers types de « remplissage » : contenu, appoint qui permet de remplir, état de plénitude quantitative, totalité numérique, accomplissement²³³. Si quelques

²²⁹ C. E. B. CRANFIELD [*Romans* (A Shorter Commentary), *op. cit.*, p. 280] le souligne en opposition à la Bonne Nouvelle d'abord annoncée aux Juifs et ensuite seulement aux non-Juifs.

²³⁰ James D. G. DUNN (*Romans 9–16*, *op. cit.*, p. 281s.) met bien en évidence l'accent sur les deux -ως, « *ainsi... comme* le dit l'Écriture ».

²³¹ Samuel BÉNÉTREAU, *L'épître de Paul aux Romains*, tome 2, p. 119. James D. G. DUNN (*Romans 9–16*, *op. cit.*, p. 683) va dans le même sens.

²³² Samuel BÉNÉTREAU, *ibid.* Cf. Louis BERKHOF, *Systematic theology*, Londres, The Banner of Truth Trust, 1969^{réimp.}, p. 697-699.

²³³ Pour les divers sens indiqués du mot, cf. W.F. ARNDT et GINGRICH F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early christian literature* (A translation and adaptation of Walter Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur 1952⁴), London/Chicago, The University of Chicago Press, 1971, p. 678. Voir aussi J. H. THAYER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, éd. rev. et aug., Cambridge, Massachusetts, Harper & Brothers, 1889, p. 518.

auteurs²³⁴ retiennent l'idée d'accomplissement ou de pleine participation au salut²³⁵, la plupart, note Samuel Bénétreau, « à juste titre, privilégient l'idée de totalité » numérique²³⁶ : « Paul salue le jour où l'œuvre parmi les Païens sera achevée, où la moisson sera faite, où le nombre (connu de Dieu seul !) des croyants sera complet »²³⁷. Samuel Bénétreau précise que Paul « n'attend pas la conversion de chaque individu issu du paganisme ni une adhésion en masse de la société » (cf. 1Th 5.1-8 ; 2Th 2.3-4 ; etc.), mais « la pleine manifestation de l'Eglise de la gentilité »²³⁸. Ainsi, par l'entrée de la totalité des Païens, ce que l'apôtre a à l'esprit, dit Samuel Bénétreau, c'est « la vision de foules païennes pénétrant enfin dans la maison du père »²³⁹.

Rappelons que ce qui est d'intérêt pour notre sujet c'est que la totalité des Païens précède la fin. Non seulement Romains 11.25 le confirme, mais encore le verset suivant (cf. ci-dessous) indique que cela se produira avant le salut d'Israël. Certes, nous avons vu que le mot ἔθνη se justifie par la distinction même qu'il marque d'avec le peuple juif. Cependant, avons-nous aussi remarqué, en contexte d'évangélisation, ἔθνη place l'accent sur les peuples non-juifs,

²³⁴ Simon LÉGASSE (*L'épître de Paul aux Romains*, mop. cit., p. 699) invite à chercher le sens de πλήρωμα du v.25 dans son « contexte immédiat ». Il oppose ce mot à παράπτωμα et ἥττημα (v.12) pour lui donner un sens moral en voulant le dégager de sa connotation numérique. A son compte, LÉGASSE voudrait aussi invoquer Rm 13.10 et 15.29 où « plērōma suivi du génitif échappe à l'ordre de la quantité ». Il faut d'abord remarquer que Wilckens a montré le contraire de la dernière allégation, à savoir que « plērōma suivi du génitif favorise "la plupart du temps" (zumeist) l'interprétation numérique » (cf. Ga 4.4 ; Ep 1.10 ; 4.13 ; Jn 1.16). Nous trouvons dommage que LÉGASSE ne discute même pas ces textes pensant, d'un revers de main, se débarrasser de la force de la remarque de Wilckens dans une courte note (p. 703, note 31). Au sujet de la thèse, il faut d'abord dire que le « contexte immédiat » que pointe LÉGASSE n'est pas aussi immédiat que cela : entre le v.12 et le v.25, il y a quand même 12 versets ! De plus on se demande qu'est ce qui permet (grammaticalement, syntaxiquement,...) à LÉGASSE de considérer πλήρωμα (v.25) comme opposé à παράπτωμα (chute) et ἥττημα (amoindrissement, diminution : v.12). Le lien nous semble arbitraire et uniquement justifiable par les préférences de l'auteur qui pour le moins ne s'imposent pas.

²³⁵ La TOB (p. 2726, note z) favorise le sens « qualitatif » et invite à voir dans ce verset « la pleine réalisation du dessein de Dieu ».

²³⁶ Samuel BÉNÉTREAU, *L'épître de Paul aux Romains*, tome 2, op. cit., p. 101,115. Voir aussi Gerrit Cornelis BERKOUWER, *The Return of Christ*, Studies in Dogmatics 12, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1975^{réimp.}, p. 343.

A la suite de Matthew BLACK (*Romans*, New Century Bible Commentary, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1973, p. 147), James D. G. DUNN (*Romans 9-16*, WBC 38B, Dallas, Word Books Publisher, 1988, p. 680) signale que l'idée d'un nombre des élus et l'attente que le compte soit complet tel que planifié par Dieu a émergé dans la première moitié du premier siècle : cf. notamment 4Esdras 4.33-37, aussi remarqué par D. Moo (*The Epistle to the Romans*, op. cit., p. 719). Nous reviendrons sur ce texte dans le prochain chapitre.

²³⁷ Samuel BÉNÉTREAU, *ibid.*, p. 115. Cf. aussi Jean CALVIN, *Épître aux Romains*, op. cit., p. 277 ; James D. G. DUNN, *Romans 9-16*, op. cit., p. 680. Dans ce sens aussi Walter L. LIEFELD, *Luke*, p. 1022.

A strictement parler, note Charles Kingsley BARRETT (*The Epistle to the Romans*, Harper's New Testament Commentaries, New-York, Harper & Brothers, 1957, p. 223), « la totalité des païens » pourrait désigner, soit tous les non-Juifs sans distinction (Paul annoncerait alors la conversion de tous les individus non-juifs peuplant la terre), soit tous les non-Juifs élus de Dieu et destinés à être sauvés. Comme en Jn 10, c'est le second sens qui convient ici.

²³⁸ Samuel BÉNÉTREAU, *ibid.* Cf. aussi James D. G. DUNN (*ibid.*) pour qui ἄχρις οὗ « suggère certainement une séquence temporelle » : jusqu'au temps où. Cf. BAILLY, p. 337, 1^{re} col.

²³⁹ Samuel BÉNÉTREAU, *ibid.* Cf. Louis BERKHOF, *Systematic theology*, Londres, The Banner of Truth Trust, 1969^{réimp.}, p. 697-699.

mais il n'y a aucune raison d'exclure le peuple juif²⁴⁰. C'est pourquoi une considération du salut d'Israël se justifie ici²⁴¹, surtout qu'il est lié²⁴² à la constitution du πλήρωμα des non-Juifs, et même, il lui est conditionné, ce que nous verrons avec Galates 3.13s.

ii- Le salut d'Israël : πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται

Avec l'accès jusqu'au remplissage de la « salle du salut » par des non-Juifs, prendra fin l'aveuglement d'Israël et l'heure de son salut sonnera²⁴³. Et ainsi (καὶ οὕτως)²⁴⁴, comme (καθὼς) il est écrit, « tout Israël »²⁴⁵, c'est-à-dire, à ce moment précis et particulier de l'Histoire²⁴⁶, une grande masse d'Israélites, telle qu'on croirait que c'est tout Israël²⁴⁷, sera sauvée (Rm 11.26)²⁴⁸.

²⁴⁰ Dans notre enquête sur le sens du mot ἔθνη, voir le tableau du groupe 2, textes n° 5ss (Mc 13.10 ; Mt 24.14 ; 28.19s.).

²⁴¹ De même que dans la suite de notre travail, comme on le verra.

²⁴² Dans la succession temporelle des événements, le v.26 dépend du v.25 : cf. *infra*.

²⁴³ Le lien de causalité est mis en évidence par καὶ οὕτως au v.26 : Samuel BÉNÉTREAU, *L'épître de Paul aux Romains*, tome 2, *op. cit.*, p. 115. Cf. Jean CALVIN, *Épître aux Romains*, *op. cit.*, p. 277. Signalons dès ici que cette interprétation qui nous semble fondée (cf. notes *infra*) ne fait pas l'unanimité. Par exemple, pour O. Palmer ROBERTSON (*The Israel of God...*, *op. cit.*, p. 182ss.), en utilisant l'expression καὶ οὕτως, Paul n'envisage pas un avenir pour Israël après la plénitude des Païens du v.25. On ne s'en étonnera pas : notre présentation des événements implique qu'avant l'enlèvement, le jugement et la fin, qu'un temps spécial est réservé à Israël, après celui des ἔθνη. Nous nous écartons aussi de la perspective de certains millénaristes qui situent l'évangélisation d'Israël après l'enlèvement.

²⁴⁴ Le lien de οὕτως avec le contexte est discuté. Douglas MOO (*The Epistle to the Romans*, *op. cit.*) analyse les différentes options (cf. p. 719s.). S'il est vrai, comme le met en valeur Fitzmyer, que dans son usage grec, l'adverbe n'a jamais un « sens temporel » (cf. W.F. ARNDT et F.W. GINGRICH, *op. cit.*, p. 602 ; THAYER, *op. cit.*, p. 468s.), il a en Rm 11.26a une « référence temporelle » : Paul y décrit le déroulement nécessaire des étapes conduisant au salut de « tout Israël » (MOO, p. 720). Gerrit Cornelis BERKOUWER (*The Return of Christ*, *op. cit.*, p. 343s.) voit trois « thèmes » dépendants les uns des autres et liés par ἄχρις οὗ et καὶ οὕτως : l'endurcissement d'Israël (cf. ἀποβολή de 11.15), l'entrée des non-Juifs, la repentance d'Israël.

²⁴⁵ Pour Calvin (*Épître aux Romains*, *op. cit.*, p. 277), πᾶς Ἰσραὴλ désigne l'ensemble des élus, Juifs et non-Juifs (cf. Ga 6.16). Paul signifierait qu'après que tous les non-Juifs seront entrés « alors les Juifs aussi, se retirant de leur révolte, se rangeront à l'obéissance de la foi ; et ainsi s'accomplira le salut de tout l'Israël de Dieu ». Karl Barth [*Dogmatique*, II/2*, Genève, Labor et Fides, 1958 (1942¹, original en allemand), p. 299s.] va dans le même sens que CALVIN. Si le sens du verset est préservé, il nous semble juste de voir dans l'expression, avec Sylvain ROMEROWSKI (« Israël dans le plan de Dieu », *op. cit.*, p. 61) et Douglas MOO (*The Epistle to the Romans*, *op. cit.*, p. 723 ; voir dès p. 720), l'Israël national, comme du reste dans tout le chapitre (cf. v.25), ici à un point particulier de l'histoire (MOO). Cf. aussi James D. G. DUNN, *Romans 9–16*, *op. cit.*, p. 681s.

²⁴⁶ Cf. Douglas MOO, *ibid.*, p. 723.

²⁴⁷ En effet, comme le signale la note de la TOB sur le verset, πᾶς Ἰσραὴλ s'oppose à ἀπὸ μέρους τῶ Ἰσραὴλ du v.25 et au λείμμα (reste) du v.5. Simon LÉGASSE (*L'épître de Paul aux Romains*, *Lectio Divina*, Commentaires 10, Paris, Cerf, 2002, p. 699) le fait remarquer.

²⁴⁸ Cf. Louis BERKHOF, *Systematic theology*, Londres, The Banner of Truth Trust, 1969^{réimp.}, p. 699.

Avec Sylvain ROMEROWSKI (« Israël dans le plan de Dieu », *op. cit.*, p. 62s.) et Douglas MOO (*The Epistle to the Romans*, *op. cit.*, p. 723), nous nous écartons de l'interprétation d'Herman Ridderbos [dans le document non publié (cité par S. Romerowski, p. 62, n.5) et de R.B. Gaffin [« Professor Ridderbos on Romans 11.25-32. An informal translation of Herman Ridderbos, 'Israel in het Nieuwe Testament, in het bijzonder volgens Rom 9-11', *Israel* (den Haag: van Keulen, 1955), 57-64 »] pour qui *tout Israël* désigne l'ensemble des Israélites qui se sont convertis tout au long de l'histoire en acceptant Jésus-Christ le Messie promis. H. Ridderbos considère que les v.25s. décrivent des faits dont le déroulement sera analogue [il traduit οὕτως par « de cette manière » ; mais il oublie ἄχρις, « jusqu'à » (et non pas « éôs » comme le fait remarquer S. ROMEROWSKI, p. 64) du v. précédent], parce que, dit-il, dans le NT, on ne rencontre nulle part ailleurs la perspective d'une conversion massive et

Les modalités de salut seront cependant toujours les mêmes, à travers « l'éphapax, l'une fois pour toutes de la rédemption accomplie sur la croix et confirmée par la résurrection » du Sauveur²⁴⁹.

Ainsi, peut-on penser avec James W. Thompson, il est possible de voir en Romains 10-11, un commentaire de Marc 13.10 (et //) soulignant clairement que la mission auprès des non-Juifs est une nécessité eschatologique²⁵⁰. Cette totalité des Païens, ajoute Hans Hübner, est requise pour que le salut de « tout Israël » se manifeste²⁵¹. Il semble avoir là deux moments distincts, ce que semble aussi souligner le dernier texte que nous voulons maintenant considérer.

3- Galates 3 et la dépendance du salut d'Israël au salut des ἔθνη

La deuxième mention néotestamentaire de la bénédiction patriarcale (Ga 3.8) est bien particulière parce qu'à partir d'elle, l'apôtre Paul tire un lien de dépendance du salut des Juifs à celui des Païens (v.13s.). Il convient de bien suivre la pensée de l'apôtre dans ces versets.

générale d'Israël (cf. Rm 9). En outre, H. Ridderbos pense que par le second $\nu\upsilon\nu$, « maintenant » du v.31, Paul parle de la situation présente des Juifs dont il a montré plus haut qu'il n'espérait en sauver, si possible, que quelques-uns (v.14). Ce $\nu\upsilon\nu$, qui n'est pas attesté par tous les grands manuscrits (annotation {C} dans le GNT), peut se comprendre de manière lâche comme visant le futur : ROMEROWSKI, « Israël... », p. 63. Malgré son abondant argumentaire, l'opinion de Chawkat Georges MOUCARRY (« Le mystère de l'histoire du salut des Juifs et des Païens en Romains 11 », Mémoire de maîtrise présenté à la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine, 1981, 59 p.) selon laquelle Rm 11 ne permettrait pas d'attendre une conversion massive d'Israël ne nous paraît pas convaincante. Pour la réplique dans notre sens, voir Antoine FRITZ, « Le poids d'un mot dans une théologie : Le second $\nu\upsilon\nu$ de Romains 11. 31 », Mémoire de maîtrise présenté à la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine, 2002, 69 p.

²⁴⁹ Samuel BÉNÉTREAU, *L'épître de Paul aux Romains*, tome 2, *op. cit.*, p. 119. cf. aussi James D. G. DUNN, *Romans 9–16*, *op. cit.*, p. 683. Dans le même sens, Sylvain ROMEROWSKI, « Israël dans le plan de Dieu », *op. cit.*, p. 61,65.

²⁵⁰ « In Romans Paul spells out most clearly the fact that the Gentile mission is an eschatological necessity. Romans 9-11 can in fact be regarded as a commentary on Mark 13:10 » : James W. THOMPSON, « The Gentile Mission As an Eschatological Necessity », *Restoration Quarterly* (Nashville, Tennessee), 14/1, 1971, p. 27.

²⁵¹ « In Paul πλήρωμα τῶν ἐθνῶν, "the full number of the Gentiles" (so RSV), in Rom 11:25 is a theological concept related to Paul's mission within the framework of the discussion of Israel in Romans 9–11: Within God's salvation plan the *full number* of the Gentiles is the "prerequisite" for the saving of all Israel (vv. 11, 26) » : cf. Hans Hübner, « πλήρωμα, ατος, τό », *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Edimbourg/Grand Rapids, T. & T. Clark/Eerdmans, 1993, vol. 3, p. 110s.

a- Rappel de la bénédiction patriarcale en Galates 3.8

Devant les Galates en proie aux séductions des thèses judaïsantes²⁵², Paul a le souci de répondre dans le troisième chapitre de la lettre qu'il leur adresse par des arguments tirés de l'Écriture²⁵³ : les Païens (et les Juifs) sont justifiés par la foi et non par la loi, en vertu de la promesse divine d'avance faite à Abraham : « Toutes les nations seront bénies (ἐνευλογηθήσονται)²⁵⁴ en toi ! » (Gn 12.3 et //). C'est là une disposition, dit William Hendriksen, prévue et ordonnée depuis la fondation du monde (cf. Ep 1.4,11)²⁵⁵, énoncée avant que la loi ne soit donnée aux Juifs 430 ans plus tard (Ga 3.17)²⁵⁶.

...προευγγελίσατο²⁵⁷ τῷ Ἀβραάμ ὅτι : le choix du verbe en relation avec Abraham, avance Guthrie, montre la conviction de Paul selon laquelle la promesse à Abraham annonçait l'Évangile de Jésus, lequel a déclaré : « Abraham, votre père, a été transporté d'allégresse à la perspective de voir mon jour : il l'a vu, et il s'est réjoui » (Jn 8.56). Par une exégèse et une appropriation de la promesse originelle à la lumière du Christ à venir, l'apôtre reconnaissait donc qu'il y a continuité entre la foi d'Abraham et l'ère chrétienne²⁵⁸.

b- La dépendance du salut des Juifs à celui des Païens (Ga 3.13s.)

3.13 Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρρα, ὅτι γέγραπται, Ἐπικατάρρατος πᾶς ὁ κρεμᾶμενος ἐπὶ ξύλου, ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως.

²⁵² Les judaïsants estimaient que les pagano-chrétiens, pour être de bons chrétiens, devaient se rapporter à Abraham en se faisant circoncire : cf. par ex. Richard N. LONGENECKER, *Galatians*, WBC 41, Dallas, Word Books, 1990, p. 115.

²⁵³ Donald GUTHRIE [*Galatians*, NCBC, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1981, p. 95] le met bien en évidence.

²⁵⁴ Le choix du verbe composé ἐνευλογέω est délibéré. Alors que le sens du verbe simple est large (ευλογέω : louer, célébrer, bénir, honorer, prononcer une imprécation), le verbe composé signifie uniquement bénir : cf. BAILLY, p. 842, 677. W. Beyer (cité par Simon LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Galates*, Lectio Divina Commentaires 9, Paris, Cerf, 2000, p. 226, n.2) voit dans le composé un renforcement du verbe simple.

²⁵⁵ Cf. William HENDRIKSEN, *A Commentary on Galatians*, Londres, The Banner of Truth Trust, 1968, p. 124.

²⁵⁶ Martin LUTHER le fait judicieusement remarquer. Cf. Martin LUTHER, « Commentaire de l'Épître aux Galates », *Œuvres*, tome XV, Genève, Labor et Fides, 1969, p. 249. C'est en vain donc, dit le Réformateur, « que les Juifs se glorifient et qu'ils prétendent être bénis parce qu'ils sont les descendants d'Abraham » [*Cum igitur haec dicta sint ad Abraham, non qualemcumque aut carnalem, sed iam credentem* : cf. *Œuvres de Martin Luther*, « D. Martin Luthers Werke : Kritische Gesamtausgabe », Vol. 2 (2. Band), Weimar, Böhlau, 1884, p. 512]. L'exégèse des Juifs quand ils expliquent et appliquent le texte à la seule bénédiction de la chair n'a donc aucune base.

²⁵⁷ A propos du verbe προευγγερίζομαι qui n'existe pas en grec classique et est un hapax du NT, Simon LÉGASSE (*L'épître de Paul aux Galates*, *op. cit.*, p. 226) parle de « joyeuse annonce et "pré-Évangile" ». Richard N. LONGENECKER (*Galatians*, WBC 41, Dallas, Word Books, 1990, p. 115) indique que le verbe n'apparaît pas dans LXX ou dans les apocryphes juifs ; on le trouve cependant dans les écrits de Philon (1.7, indique BAILLY, p. 1637) et des Philosophes où il signifie « déclarer une bonne nouvelle d'avance ». Cf. W.F. ARNDT et F.W. GINGRICH, *A Greek-English Lexicon...*, p. 712.

²⁵⁸ Donald GUTHRIE, *Galatians*, *op. cit.*, p. 96. Deux périodes dans le temps sont-elles visées ? Si oui, comment concevoir leur enchaînement ? Nous reviendrons plus loin sur cette question.

Des propos de Paul aux v.13s. qui se fondent « sur son expérience d’apôtre et sur le succès de sa mission »²⁵⁹, faisons d’abord remarquer que deux catégories sont clairement désignées :

- les ἡμεῖς, « nous » (v.13s.) auxquelles s’associe naturellement le Juif Paul (« nous a rachetés », « étant devenu malédiction pour nous » : v.13 ; « nous recevions » : v.14)²⁶⁰ ;
- et les non-Juifs (« pour les ἔθνη », v.14).

Il y a comme une opposition voulue par l’apôtre entre les termes « bénédiction pour les païens » (v.14) et « malédiction pour nous », les Juifs (v.13). Et ceci est surprenant : alors que les Juifs conçoivent naturellement les ἔθνη païennes comme devant être bénies au travers d’Israël, Paul perçoit ici la promesse patriarcale dans le sens de la venue de l’Evangile aux non-Juifs, puis pour les Juifs²⁶¹.

En effet, la bénédiction d’Abraham en Jésus-Christ est d’abord sur les peuples non-juifs (14a : « afin que »). C’est ensuite seulement que (14b : « afin que ») les Juifs reçoivent la promesse de l’Esprit (14b). La séquence semble être

- les non-Juifs en premiers comme bénéficiaires de l’œuvre de la croix,
- puis après, en deuxième, les Juifs.

Ceci rappelle le renversement d’Esaïe 19.24s. et celui des Testaments des patriarches (*Test. de Siméon* 7.1s. ; *Joseph* 19.11s., *Benjamin* 3.8) où les ἔθνη précèdent Israël dans la promesse du salut. La Bonne nouvelle annoncée à Abraham (« pré-Evangile ») pour les non-Juifs semble ainsi présentée comme une condition pour que les Juifs entrent dans leur héritage théologique²⁶² et tout ceci, par ricochet, avant que la fin ne vienne²⁶³.

Avec le jeu entre « pour les ἡμεῖς » et « pour les ἔθνη », Paul semble tenir un raisonnement surprenant en présentant la bénédiction des ἔθνη comme nécessaire pour que les Juifs de la fin

²⁵⁹ Simon LÉGASSE, *L’épître de Paul aux Galates*, *op. cit.*, p. 227.

²⁶⁰ Donald GUTHRIE (*Galatians*, *op. cit.*, p. 98) trouve possible l’option que nous soutenons ci-dessus, mais il penche pour le fait que Juifs et non-Juifs sont en cause dans ces versets. L’évocation des non-Juifs au v.14 semble indiquer qu’il y a là deux groupes distincts comme GUTHRIE le relève lui-même (p. 98).

²⁶¹ GUTHRIE (*ibid.*, p. 96) parle de « continuité entre la foi d’Abraham et l’ère chrétienne ».

²⁶² C’est lors de l’une de nos discussions que le Professeur Jacques BUCHHOLD a attiré notre attention sur ce qui semble se dégager de ce passage.

²⁶³ La chronologie qui nous semble transparaitre et sur laquelle nous reviendrons plus loin est la suivante : temps pour les Juifs – temps pour les non-Juifs – temps pour les Juifs – Fin du monde.

des temps héritent eux-mêmes de la bénédiction d'Abraham. Par là-même, il souligne la nécessité de l'évangélisation des ἔθνη.

Cependant, comme le fait valoir Légasse, ces versets ne stipulent pas que tous, indifféremment, sont assurés de la bénédiction divine, mais seuls ceux-là qui ont cru en répondant par la foi à la prédication des apôtres. C'est à ce titre que ces non-Juifs sont associés au « croyant Abraham » et sont bénis comme Dieu l'avait promis « en lui » et deviennent « "fils d'Abraham", non par une descendance charnelle, mais en raison de l'hérédité spirituelle »²⁶⁴.

4- Tableau-résumé et conclusion du chapitre

Nous pouvons résumer les données relatives aux trois textes considérés dans le tableau ci-dessous.

	1- Annonce de la Bonne Nouvelle	2- ἔθνη (non-Juifs)	3- Lien avec la fin du monde	4- Nécessité	5- Renvoi aux Ecritures	Remarques
Jn 10	« Que je les amène » ; « entendront ma voix » (v.16) ; « appelle » (v.3).	« ἄλλα πρόβατα », les non-Juifs (Morris).	« Il y aura un seul troupeau » (v.16).	Nécessité soulignée par δὲι με ἀγαγεῖν.	-	<u>1+2+3+4</u>
Rm 10s.	Nécessité des messagers. Sinon, « comment entendront-ils parler... ? » (10.14).	Le message du salut qui est allé « jusqu'aux extrémités du monde » (10.18), est destiné à tous (Juifs et Païens).		« jusqu'à ce que la totalité des païens soit entrée » (11.25).	Les deux chapitres sont remplis de citations de l'AT : οὕτως ... καθὼς γέγραπτα ι (11.26)	<u>1+2+4+5</u>
Ga 3.8, 13s.	Une Bonne nouvelle (« pré-Evangile » : Simon Légasse) fut annoncée à Abraham pour les non-Juifs et les Juifs.	Les non-Juifs (τὰ ἔθνη) sont explicitement désignés.	Implicite.	« L'écriture, voyant d'avance... » : disposition prévue et ordonnée depuis la fondation du monde (W. Hendriksen).	Citation de la bénédiction patriarcale.	1+ <u>2</u> +3+4+5

D'après ces textes, nous voyons qu'il est nécessaire, dans le plan de Dieu, que la Grande Bergerie du Seigneur soit pleine de « toutes les autres brebis », de tous les élus

²⁶⁴ Simon LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Galates*, op. cit., p. 227. Ainsi aussi Augustin, selon Mark J. EDWARDS, *Galatians, Ephesians, Philippians*, Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VIII, sous dir. Thomas C. ODEN, Downers Grove (Illinois), Inter-Varsity Press, 1999, p. 40.

d'origine non-juive qui sont aussi destinés à être sauvés (Jn 10.9). En ces temps de la fin, la totalité du nombre – connu de Dieu seul – de croyants d'origine païenne doit être complète, pour que la grande masse d'Israël constituée des élus d'origine juive soit sauvée. Toutes ces choses se produiront, comme le prévoit l'Écriture (Rm 11.26), avant que ne vienne la fin.

La nécessité de l'évangélisation des non-Juifs est ainsi soulignée plusieurs fois dans l'Écriture de manière implicite (Luc 2.29ss ; 24.46s. ; Ac 1.8 ; 26.22s. ; 28.28 ; Ac 2 ; 8 ; 10s.) ou explicite (Jn 10 ; Rm 11.25 ; Ga 3.13s.). En 2 Thessaloniens 2.6s., en se basant sur notre reconstitution de ce que les Thessaloniens savaient, on peut considérer que la nécessité est implicite.

Notre thème est donc loin d'être un hasard du NT. Plusieurs passages en effet (Lc 24.46s. ; Ac 26.22s. ; 2Th 2.6s. ; Rm 11.25s. ; Ga 3.13s.) soulignent que tout se déroule de manière conforme au plan de Dieu révélé aux saints prophètes et apôtres. Les formules Οὕτως γέγραπται (Lc 24.46) ou, plus incisif, οὕτως ...καθὼς γέγραπται (Rm 11.26) nous ont paru lumineuses à ce propos.

Afin de dresser des perspectives pour la suite de notre travail, un point sur le chemin parcouru s'avère utile.

C- Bilans et perspectives

I- Bilans

Matthieu 24.14 et Marc 13.10 nous avaient appris que la Bonne Nouvelle devait « d'abord » résonner, particulièrement parmi les non-Juifs, avant que ne vienne la fin. Interpellé par cet enseignement clair, nous nous sommes alors demandé si cette pensée n'était pas une idée propre aux évangélistes et quel était l'enseignement des Écritures sur ce thème.

Comme nous l'avons vu, dans la Bible et la littérature intertestamentaire, notre thème est plusieurs fois bien attesté. L'enseignement que nous y avons recueilli correspond bien à la pensée découverte dans nos deux textes fondateurs.

Pour l'AT et l'IT, deux commentaires complètent notre constat, ce qui aidera à faire ressortir l'évolution chronologique de notre thème dans les testaments :

- Il faut d'abord dire que l'annonce de la Bonne Nouvelle à **tous** les peuples non-juifs n'est pas toujours explicite dans l'AT et l'IT. On peut cependant arguer que lorsque certains peuples significatifs (ex. d'Égypte et d'Assyrie en Es 19.23ss) sont cités, on peut y discerner parfois une volonté de l'auteur de viser tous les peuples non-juifs, de manière représentative (Éthiopie comme représentant l'Afrique en général, Es 18.6s. ; les Philistins comme peuple incirconcis, type des peuples païens, Am 9.7), métaphorique (Rahav renvoyant à l'Égypte : Ps 87.4), métonymique ou par synecdoque (par ex. l'arrivée de l'Évangile à Rome est perçue comme une certitude de son arrivée aux extrémités de la terre)¹.

- En toute rigueur, il faut aussi dire que les textes de l'AT mettent en évidence la promesse divine selon laquelle la Bonne Nouvelle sera annoncée aux peuples non-juifs aux temps de la fin, mais ils n'explicitent pas que cette évangélisation est une *nécessité* pour que vienne la fin², pensée néotestamentaire. Comme nous l'avons vu, il n'est pas déraisonnable d'avancer et soutenir qu'une fois que la promesse est faite par le Seigneur, alors il devient nécessaire que cela s'accomplisse pour que la parole du Seigneur soit vraie. La nécessité de l'évangélisation des peuples non-juifs apparaît donc indirectement dans l'AT et l'IT.

Lié à cette dernière remarque, nous constatons une progression dans le sens de la précision de notre thème : dans l'AT et l'IT, l'annonce de la Bonne Nouvelle aux peuples non-juifs est présentée comme une promesse, une surprise pour les temps de la fin ; dans le NT, cet événement salutaire apparaît comme une nécessité pour qu'arrive la fin.

De même, le discours sur la fin du monde reste en général un peu diffus dans l'AT et l'IT³. En effet, les prédictions pour les temps messianiques (Es 49.6ss ; 53 ; etc.) ou les formules comme « en ce temps-là » (Jr 3.17 par ex.) sont moins précises que « jusqu'à la fin du monde » (Mt 28.20) ou « alors viendra la fin » (Mt 24.14)...

A propos de la dernière expression, faisons remarquer que Matthieu 24.14 nous avait annoncé qu'après l'évangélisation de tous les peuples non-juifs, viendrait la fin (« alors viendra la fin »). Or, ayant touché la fin de cette tâche d'évangélisation dans notre réflexion (constitution du πλήρωμα des non-Juifs), nous voyons qu'une étape devra suivre, notamment le futur salut de « tout Israël » (Rm 11), l'apostasie (2Th 2.5), une grande bataille (Ez 38s.). Nous confirmons ainsi ce que nous avons déjà vu : dans l'esprit du Seigneur, le τέλος de Matthieu 24 (καὶ τότε ἔξει τὸ τέλος, v.14b) après l'évangélisation des ἔθνη (v.14a) ne doit

¹ Cf. notre « α- Extrémités de la terre : Rome ? », p. 202ss.

² Parfois, il est explicité que c'est un événement eschatologique. Comme nous l'avons vu avec Dirk H. Odendaal (ci-dessus, cf. p. 79ss), ce fait inouï situe de toutes les façons la nouvelle pour les temps de la fin.

³ Comme nous l'avons vu, certains textes (cf. Es 66 ; Ez 38.8,16, etc.) sont associés aux événements conduisant à la fin du monde.

pas être envisagé dans le sens d'une fin immédiate des âges. Et en effet, nous avons vu dans l'AT que d'autres événements étaient associés à la fin. C'est comme si nous avions perçu au loin la grande montagne de l'évangélisation censée correspondre à la fin (alors viendra). Arrivant progressivement au sommet de celle-ci, nous nous apercevons alors que de petites autres montagnes sont cachées par la première et que la destination est encore à quelque distance de marche, mais toute proche.

A cause de cette condensation des événements dans le champ de du télescope prophétique⁴, nous trouvons maintenant plus précis de remplacer les mots « la fin », par l'expression « la brève succession d'événements conduisant à la fin »⁵. Le thème de notre sujet d'étude ainsi précisé est alors « L'annonce de la Bonne Nouvelle, en particulier à tous les peuples non-juifs, comme condition à remplir pour déclencher la brève succession d'événements conduisant à la fin ; son pourquoi dogmatique ».

Outre ces remarques, la vérité portée par Marc 13.10 et Matthieu 24.14 est fermement établie : la Bonne Nouvelle doit achever sa course par delà le monde entier, avant que n'ait lieu la fin ; tel est le plan divin. Ce n'est que quand tous les peuples non-juifs auront été évangélisés que la brève succession d'événements conduisant à la fin pourra être déclenchée. Si le mandat missionnaire est ainsi davantage mis en lumière, une question surgit et s'impose chez l'« étudiant de la Bible » penché vers la théologie systématique que nous sommes : pourquoi faut-il qu'il en soit ainsi ? Pourquoi est-il nécessaire que la Bonne Nouvelle parvienne à tous les peuples, en particulier non-juifs, pour que survienne la brève succession d'événements conduisant à la fin ?

2- Perspectives

Comme nous l'avions indiqué, les derniers textes examinés ont introduit notre réflexion sur la nécessité dogmatique de l'évangélisation, en particulier de tous les peuples non-juifs.

⁴ Cf. notre sous-section « 3- Condensation prophétique et Matthieu 24 », p. 43ss.

⁵ Cette conclusion sera encore confirmée plus loin. Dans la suite de notre travail, la formulation « pour que vienne la fin » et celles analogues seront un raccourcis pour dire « pour qu'arrive la suite des événements qui conduiront à la fin ».

Jean 10.16 nous avait laissés sur l'intention ferme et résolue du Maître d'aller à la recherche de ses autres brebis parmi les ἔθνη. Ces moutons-ci, « épars çà et là dans le monde entier » et « enclos dans des parcs » (Calvin), doivent rejoindre la Grande Bergerie de sorte que l'unique troupeau – l'ensemble des sauvés – soit enfin complet. Plus explicitement, Romains 11.25 déclare que la totalité des Païens doit nécessairement entrer pour bénéficier du salut que, pour l'instant, les Juifs refusent, dans leur majorité.

En lisant ensemble avec Lenski les deux textes, on dirait qu'ils soulignent la nécessité de ce que la totalité numérique des Païens soit entrée dans la Grande Bergerie, de sorte que celle-ci soit pleine de toutes les ἔθνη, c'est-à-dire tous les individus issus des peuples non-juifs et destinés à être sauvés (Jn 10.9)⁶. Nous savons que c'est par l'évangélisation que cette totalité numérique se constitue : 100% des « autres brebis »⁷, pas une de moins, seront amenées par le Bon Berger, par l'intermédiaire de ses serviteurs. L'évangélisation de toutes les ἔθνη a donc pour but la constitution du πλήρωμα des brebis de la grande Bergerie du Seigneur, c'est-à-dire la constitution du nombre de tous les élus non-Juifs. Notre thème prend alors de la précision et s'affine : l'évangélisation en vue de l'entrée dans la Grande Bergerie de *tous les élus d'entre* les peuples non-juifs est nécessaire pour que survienne la brève succession d'événements conduisant à la venue du Bon Berger.

Avec cette ligne que nous venons de mettre en valeur, la question du critère de fin d'évangélisation évoquée ci-dessus prend une autre orientation. La réponse est à chercher non pas en termes de proportion d'Eglises établies dans chaque localité⁸, mais en termes de nombre, celui de la totalité des Païens à atteindre dans la Grande Bergerie. C'est un préalable avant la fin, une condition à remplir pour que le Bon Berger revienne prendre son troupeau. Pour le dire plus clairement, le nombre d'individus païens destinés à être sauvés (Jn 10.9) doit être atteint pour que le Seigneur puisse revenir.

L'éclairage apporté soulève de nouvelles questions, plus dogmatiques : l'idée d'une totalité numérique des élus à atteindre est-elle concevable, scripturaire ? A ce propos, y a-t-il un nombre des élus à atteindre ? Dans ce contexte, comment concevoir la nécessité

⁶ A propos de la plénitude de Rm 11.25, LENSKI affirme : « The fulness of the Gentiles = the number of Gentiles believers, all the sheep "not of this fold," which Jesus will also bring (John 10:16). Here, the word refers to number ». Cf. Richard C. H. LENSKI, *The Interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans*, op. cit., p. 720.

⁷ Comme nous l'avons montré, ce sont le sens *individuel* et le sens de *peuple* qui conviennent pour ἔθνη en contexte d'évangélisation. En ce qui concerne les brebis de la Grande Bergerie, c'est davantage le sens individuel qui est sollicité.

⁸ Richard T. FRANCE (*The Gospel of Mark*, NIGTC, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2002, p. 517) mentionne cette opinion de certains et la trouve avec raison déplacée. Cependant, dans l'optique de FRANCE que nous ne suivons pas, la fin en Mt 24 est la destruction de Jérusalem en 70 (cf. notre traitement de Mt 24 en 1^{re} partie).

d'évangéliser ? Comment envisager les questions de l'élection et de la liberté avec la nécessité d'évangéliser ? Plusieurs de ces interrogations nous ramènent à la question déjà broyée : quelles raisons révélées sous-tendent le plan divin de la nécessité de la prédication évangélique, en particulier à tous les élus des peuples non-juifs ? A ce sujet, tous les individus devront-ils entendre la Bonne Nouvelle ? Tous l'auront-ils entendue au moment où le Seigneur reviendra ? Qu'en sera-t-il de ceux en bas âge encore incapables d'entendre l'Evangile ? En effet, cette question naïve peut se poser : les naissances se produisant tous les jours, les nourrissons nés en particulier le jour où le Seigneur reviendra devront-ils aussi entendre l'Evangile ? ...et répondre ?

Nous dévoilons ainsi quelques lignes qui constitueront la prochaine partie, dogmatique, de notre travail.

Deuxième partie : Nécessité dogmatique de l'annonce de la Bonne Nouvelle

Dans les trois chapitres précédents, nous avons acquis l'idée que l'annonce de la Bonne Nouvelle à tous les peuples païens avant que vienne la fin est une nécessité du plan éternel de Dieu même⁹. Pour cela, le Seigneur a prévu plusieurs modalités.

Dans les trois prochains chapitres, nous réfléchirons à propos de ce projet divin d'un point de vue surtout dogmatique : pourquoi faut-il qu'il en soit ainsi ? Pourquoi la Bonne Nouvelle doit-elle (δεῖ) être annoncée à tous les peuples non-juifs avant qu'arrive la suite des événements devant conduire à la fin ?

Dans le prochain chapitre, nous mettrons en valeur la conception du plan divin du salut des élus dès avant la fondation du monde. La réalisation de ce plan dans l'histoire sera abordée dans les deux chapitres suivants. Signalons dès ici que nous sommes conscient de la complexité, assez mystérieuse, du sujet que nous traitons. Nous n'avons pas l'intention de disjoindre en quelque sorte les stades. Comme nous le montrerons dans les deux derniers chapitres, il nous semble y avoir une coordination, une unité organique entre le plan divin éternel et son accomplissement par les hommes et, de manière générale, dans l'histoire humaine.

Ainsi, dans le prolongement de la totalité des élus à évangéliser du chapitre précédent, nous commencerons par examiner l'idée peu commune d'un nombre des élus à atteindre, l'ensemble de ceux-là que Dieu s'est choisis « avant la fondation du monde » (chapitre 4). Ensuite, nous nous pencherons sur l'évangélisation des non-Juifs, en particulier sur le délai

⁹ David B. BARRETT a fait un point sur l'évangélisation dans son Encyclopédie du christianisme mondial (1982). C'est à partir de cet ouvrage que la Rédaction de *Fac-Réflexion* a réalisé en 1997 un dossier livrant quelques aspects historiques du christianisme dans le monde : cf. « Il était une fois... l'évangélisation du monde. », *Fac-Réflexion*, n°4, avril 1987, p. 12-17. D'après D.B. BARRETT, en 1980, de nombreux pays en Afrique et en Asie pouvaient être considérés comme non évangélisés à 50-59% (Egypte, Sri Lanka, etc.) et plusieurs sont à 10-19% non atteints (Lybie, Mauritanie, Yemen, etc.) : cf. David B. BARRETT, *World Christian Encyclopedia: A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World AD 1900-2000*, Nairobi/Oxford/New York, Oxford University Press, 1982, p. 868.

(les « temps propres ») qu'il implique et la tension avec la question de la proximité/imminence de la Parousie qu'il génère ¹⁰ (chapitre 5).

Le temps nécessaire pour le témoignage parmi les Païens donnant lieu à des jours « mauvais » (Ep 5.16) autour de nous, il nous faudra réfléchir plus profondément sur les raisons sous-jacentes justifiant le retard de la Parousie : pourquoi le corps des élus doit-il se constituer uniquement par l'évangélisation ? Dans ce chapitre, nous aborderons la question de l'évangélisation en lien avec les enfants morts en bas âge ou des nourrissons qui naîtront le jour de la Parousie (chapitre 6).

¹⁰ Dans un article sur lequel nous reviendrons, Richard J. BAUCKHAM (*The Delay of the Parousia*, Tyndale Bulletin, 31/1980, p. 3-36) a mis en lumière la tension entre l'imminence et le délai de la Parousie qui accompagne toujours l'espérance eschatologique juive et chrétienne (cf. par ex. p. 7 et 28).

CHAPITRE 4 : Le nombre des élus

Dans ce chapitre, nous examinerons l'idée qui s'est imposée à nous dans le chapitre précédent, à savoir que la conversion de tous les élus d'origine païenne est requise pour que « tout Israël », c'est-à-dire la grande masse juive de la fin des temps, soit sauvé ; et ceci, avant que ne revienne le Seigneur.

Nous sommes conscient du fait que le sujet du présent chapitre, étroitement lié au thème de l'élection, est désagréable pour certains, Emil Brunner notamment. Si Brunner récuse avec raison, nous semble-t-il, l'accent sur le « *numerus reprobatorum* » dans la double prédestination chez Calvin¹¹, il repousse aussi vivement l'idée d'un « *numerus electorum* »¹², faisant fi des passages bibliques traitant du sujet.

Sans négliger les avis des uns et des autres, aussi divergents qu'ils soient, il nous paraît nécessaire de considérer les données scripturaires pour la notion d'un nombre des élus. L'idée étrange mérite d'être considérée. S'agit-il d'un nombre qualitatif comme le pensait saint Anselme ? Est-ce un nombre quantitatif ? Nous considérerons tour à tour ces trois points, le dossier biblique nous aidant à valider ou invalider l'une ou l'autre des options citées¹³.

¹¹ Augustus Hopkins STRONG (*Systematic Theology*, Old Tappan (New Jersey), Fleming H. Revell Company, 3 volumes en 1, 1979, p. 790) fait remarquer avec raison que l'élection divine n'est nullement une sentence de destruction et de réprobation mais uniquement une décision « pour sauver » : « Le Fils de l'homme est venu non pour perdre les âmes des hommes mais pour les sauver » (Lc 9.56, SER) ; c'est ainsi que le Seigneur reprenait fermement ses disciples qui auraient voulu châtier par le feu ces Samaritains qui osent ne pas recevoir le Maître. STRONG fait aussi remarquer que si l'Écriture parle d'élection pour la vie, elle ne parle jamais de réprobation pour la mort. De même, s'il y a un « livre de vie » (ex. Ap 21.27), il n'y a pas dans la Bible de « livre de mort ».

¹² Emil BRUNNER, *Dogmatique, tome 1 : La doctrine chrétienne de Dieu*, trad. française de F. Jaccard, Genève, Labor et Fides, 1964, p. 350ss. Dans les pages 364-374, BRUNNER fournit une utile histoire de la doctrine de la prédestination.

¹³ Dans ce chapitre, tout comme de manière générale, nous prôtons une dogmatique qui découle de la théologie biblique dont Brian S. ROSNER (« La théologie biblique » dans *Dictionnaire de théologie biblique*, sous dir. T. Desmond Alexander & Brian S. Rosner, Cléon d'Andran, Excelsis, 2006, p. 3) dit qu'elle « a logiquement la priorité sur la systématique et les autres théologies spécialisées ». Plus loin dans ce même ouvrage, Donald A. CARSON (« Théologie systématique et théologie biblique », p. 113s.) souligne le lien entre les deux disciplines ainsi que leur spécificité.

A- L'idée d'un nombre des élus : le dossier biblique

Précisons ceci d'emblée : ce qui intéresse notre sujet c'est que la totalité des Païens précède la brève succession des événements conduisant à la fin, ce qui sera prouvé par la démonstration du simple fait que parmi les élus à constituer par l'évangélisation, il y a des non-Juifs. En effet, s'il est prouvé que parmi l'ensemble de ce ceux que Dieu a choisis pour le salut, il y a des élus non-juifs, il devient alors nécessaire que le πλήρωμα et donc le nombre des élus non-juifs soit atteint. Pour constituer le nombre total de l'ensemble des élus (juifs et non-juifs), le nombre des élus d'entre les Païens doit être atteint, avant que vienne la fin¹.

Ainsi, dans cette grande section, nous nous arrêterons sur les passages suggérant clairement qu'il y a un nombre des élus à atteindre. Indépendamment de leur origine (juive ou non) et de leur situation dans le temps, les passages mentionnant des élus établiront la véracité de l'idée même d'un nombre d'élus (a). La présence de non-Juifs parmi les élus isolera le sous-ensemble des élus non-Juifs (b) dont le πλήρωμα doit être constitué par l'évangélisation. Dans les textes que nous explorerons, si nous rencontrons des élus qui soient d'Israël, cela ne nous gênera pas parce que cela prouvera le point (a) ; de plus, comme nous l'avons souligné, il y a un lien entre la totalité des élus non-juifs à atteindre et la totalité des élus juifs de la fin des temps, le dernier ensemble dépendant du premier². Le contexte du passage permettra de situer³ les élus en question dans l'un des ensembles de la séquence chronologique : élus des temps divers – totalité des non-Juifs (Rm 11.25) – totalité de la masse des Juifs de la fin (Rm 11.26) – Fin du monde⁴.

Nous tiendrons ici pour acquises les bases bibliques de la doctrine de l'élection *inconditionnelle* de ligne calviniste dans laquelle nous nous situons⁵.

¹ Plus exactement pour que la totalité de la masse des élus juifs de la fin des temps soient constituée et que se réalise la brève succession d'événements menant à la fin proprement dite : en p. 245, voir notre note Erreur : source de la référence non trouvée.

² D'autre part, nous avons vu que l'annonce de la Bonne Nouvelle, en particulier aux non-Juifs, n'exclut pas l'évangélisation des Juifs.

³ Ce qui ne sera pas notre principal souci.

⁴ Nous avons déjà indiqué une séquence analogue *supra* (à la note Erreur : source de la référence non trouvée, p. 242). Nous y reviendrons dans notre chapitre suivant. Par « élus des temps divers », nous voulons désigner l'ensemble des croyants israélites (comme David) et non-israélites (comme Ruth la Moabite) qui n'appartiennent pas à la période où la totalité des élus non-juifs est constituée par l'évangélisation, ni à celle des Juifs où « tout Israël sera sauvé ».

⁵ Pour un bon tour de la question, voir Millard J. ERICKSON, « The Antecedent to Salvation : Predestination » in *Christian Theology*, éd. en 1 vol., Grand Rapids, Baker Book House, 1987^{réimp.} (1983-1985, original en 3 vol.), p. 907-928. Pour Jean CALVIN, cf. *L'Institution chrétienne*, livre 3^e, Aix-en-Provence/Marne-la-Vallée, Kerygma/Farel, 1978, p. 392-456 (III, ch. 21 à 24).

Signalons que nous ne suivons pas Calvin dans sa doctrine de la double prédestination, notamment son insistance sur la damnation des réprouvés [dans, *L'Institution chrétienne*, voir pp. 449-456 (III, ch. 24, §12-16)]. En effet,

Nous examinerons successivement les données de l'Ancien et du Nouveau Testament ainsi que celles de la littérature intertestamentaire⁶.

I- Le nombre des élus dans l'Ancien Testament

Nous ne prendrons pas en compte les textes se référant aux Israélites comme appartenant au peuple élu (Ps 105 et 106 notamment)⁷, choisi par Dieu d'entre tous les peuples non-israélites (Ex 19.4-6). En effet, comme nous l'avons signalé, au sein de ce peuple, il y a un Israël, l'Israël spirituel⁸. Nous ne nous arrêterons pas non plus sur la désignation collective d'Israël en tant que peuple élu, à moins que celle-ci soit précise dans le sens d'un nombre.

Dans cet élan, nous avons trouvé que c'est par un thème assez fréquent, celui d'un certain « livre » où sont inscrits des noms, que l'idée d'un nombre des élus se dessine. Aussi, allons-nous examiner les textes s'y rapportant.

1- L'Ancien Testament et le « livre de vie »

Quelques textes, certains pas toujours probants, sont mis en avant pour soutenir l'existence d'un « livre de vie ». Nous voulons les examiner.

bien que le choix *inconditionnel* de Dieu implique la perdition de ceux qui ne sont pas élus (et donc l'idée d'un « *numerus reprobatorum* »), l'accent de l'Écriture nous semble placé sur le salut et non sur la perdition. C'est l'insistance sur les réprouvés (« Dieu est l'auteur de leur damnation » : III, ch. 23, §3, p. 423 de notre édition) que nous dénonçons chez CALVIN. Si, de nombreuses fois, l'Écriture répète clairement que le salut des élus est pure grâce divine, elle n'affirme pas que Dieu a prédestiné certains à la mort, même si, il faut le reconnaître, c'est la conséquence inéluctable de la non-élection des réprouvés. Cependant, parce que l'Écriture ne nous semble pas s'y étendre, il nous semble convenable d'en faire autant. Nous reviendrons plus loin sur certaines questions relatives notamment à la responsabilité et au libre arbitre.

⁶ Nous avons déjà signalé (cf. note Erreur : source de la référence non trouvée, p. 166) avec Claude TASSIN (« Intertestament », *Dictionnaire critique de théologie*, sous dir. Jean-Yves Lacoste, Paris, PUF, 1998, p. 580) que la littérature intertestamentaire « ne se situe pas "entre" l'AT et le NT », mais empiète sur les deux ères. Ce chevauchement et la perspective évangélique dans la quelle nous nous situons expliquent le choix que nous avons fait dans le texte principal en considérant l'IT après l'AT et le NT.

⁷ Voir en particulier dans la SER, Ps 105.43 : « Il fit sortir son peuple dans l'allégresse, Ses élus (בְּחִירָיו) au milieu des acclamations ».

Ps 106.5 : « Afin que j'arrête ma vue sur le bonheur de tes élus (בְּחִירָיו), Que je me réjouisse de la joie de ta nation, Et que je m'en félicite avec ton héritage ! »

Ces deux textes font allusion à l'exode ; le terme « élus » ici est général pour distinguer les Israélites d'avec les Égyptiens. Cf. par ex. Willem A. VAN GEMEREN, *Psalms*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 5, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1991, p. 671,673s.

⁸ Au ch. 2, cf. p. 94.

a- Exode 32.32 : « Efface-moi de ton livre que tu as écrit »

Dans ce texte, Moïse adresse au Seigneur des paroles surprenantes : מִסְפָּרֶךָ אֲשֶׁר כָּתַבְתָּ, « Efface-moi de ton livre que tu as écrit ».

i- Le contexte

On se souvient de l'épisode du veau d'or... Alors que Moïse est sur la montagne et s'entretient avec Dieu pendant de nombreux jours (40 jours et 40 nuits : Ex 24.18) en vue de la conclusion de l'alliance, le peuple, impatient (32.1) est entraîné à l'idolâtrie, en se faisant mouler par Aaron un veau d'or.

Après ce péché, se développent entre Moïse et Dieu des pourparlers intenses dans lesquels Moïse apparaît comme un intercesseur déterminé⁹. Afin d'obtenir le rétablissement de l'alliance, le fils d'Amram (Nb 26.59) est prêt à se substituer pour son peuple, et même plus. En effet, déclare-t-il à son Seigneur : « Pardonne maintenant leur péché ! Sinon, je t'en prie, efface-moi de ton livre que tu as écrit » ; ce à quoi Dieu répond : « C'est celui qui a péché contre moi que j'effacerai de mon livre (מִסְפָּרַי) » (v.33)¹⁰.

Pourquoi Moïse dit-il cela ? Est-il las de vivre ? Est-ce du chantage pour obtenir ce qu'il désire ? Les interprétations divergent, selon le rapport que l'on établit entre la protase et l'apodose. Toujours est-il que Moïse mentionne « un livre » que Dieu a écrit¹¹. Moïse a donc connaissance, probablement par l'enseignement reçu de ses parents¹² ou de Dieu lui-même sur la montagne, de l'existence d'un tel livre (סְפָרֶךָ : *ton livre*)¹³, ce que Dieu ne nie pas dans sa réponse, au contraire il le mentionne également (סְפָרַי : *mon livre*).

ii- La nature du livre

⁹ La figure de Moïse intercesseur est importante aux yeux de Dieu si bien qu'en Jr 15.1, pour indiquer le caractère irrévocable d'une sentence, Dieu le mentionne : « Quand Moïse et Samuel se tiendraient devant moi, je resterais insensible à l'égard de ce peuple. Chasse-le de ma vue, qu'il s'en aille ! »

¹⁰ Nous avons déjà mentionné ce verset dans notre traitement d'Es 52s. à propos du Serviteur, sacrificateur et sacrifice pour les non-Israélites (cf. p. 128, n. Erreur : source de la référence non trouvée).

¹¹ C'est la première fois que l'Écriture fait mention d'un tel livre : cf. Willem Hendrik GISPEN, *Exodus*, Bible Student's Commentary, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1982 (original en allemand : *s.d.*), p. 301.

¹² Peut-être sa mère : cf. *ibid.*

¹³ Le verset, note Nahum M. SARNA (*Exodus שמות*, The JPS Torah Commentary, New York/Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1991, p. 209), semble admettre l'existence, dans la croyance populaire proche-orientale, de livres célestes. L'idée était-elle prise littéralement ou non dans l'Israël de la période vétérotestamentaire ? Pour SARNA (p. 210), il est difficile de trancher.

Le Talmud (*RH* 16b) distingue trois registres qui sont ouverts à *Roch ha-chanah*, le Nouvel An (septembre ou octobre¹⁴) :

- le premier registre concerne les méchants certainement destinés à la mort ;
- un second registre contient les noms des justes destinés à la vie ;
- le troisième rassemble les « gens "intermédiaires", ni bons ni méchants dont les destinées restent en suspens jusqu'à Yom Kippour » où la prière « inscris-nous dans le livre de Vie » est récurrente. Pour conclure la prière de ce grand événement, les Juifs disent : « Scelle-nous dans le livre de Vie ». D'après une tradition kabbalistique, le jugement du Seigneur est définitivement scellé à *Hochana Rabba*, le « jour du grand sceau » où, dit la légende, « des morceaux de papier tombent du ciel » portant la « mention du destin de chaque individu ». C'est de là que vient la formule de salutation « bon sceau » ou « bon billet » que les Ashkénazes s'échangent en ce jour¹⁵.

Parmi les commentateurs bibliques, plusieurs hypothèses sont avancées quant à la nature du livre auquel Moïse fait référence :

- Certains comme Rachi pensaient qu'il s'agit de la « Tora tout entière »¹⁶ dont certains textes rabbiniques (*Pes* 54a ; *GnR* 1.4 ; *LvR* 19.1), basés sur Proverbes 8.22-31, affirment la préexistence, avant la création du monde¹⁷. Outre la lecture orientée de ce texte sapiential¹⁸, contre cette thèse, il faut faire valoir le fait que les deux tables de la loi (cf. *Dt* 9.10) rédigées « du doigt de Dieu » sur la montagne (*Ex* 31.18), ne portaient pas le nom de Moïse. De plus, quel avantage aurait eu Moïse à insister pour que l'on efface son nom d'un document maintenant détruit (*32.19*) ?
- Pour d'autres comme Calvin, le livre, ce « catalogue secret dans lequel les élus sont inscrits »¹⁹, doit être pris métaphoriquement comme représentant le décret de Dieu. Pour le

¹⁴ Cf. le calendrier juif pour 1942-2022 dans le *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme* (sous dir. Geoffrey WIGODER et al.), Paris, Cerf, 1993, pp. 1389-1551.

¹⁵ Dans le *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, *op. cit.*, voir « Livre de vie », p. 1045s. et « Hochana Rabba », p. 475.

¹⁶ Moïse demanderait ceci, pour qu'on ne dise pas de lui qu'il n'a « pas été capable de demander pour eux miséricorde » : RACHI, *Le Pentateuque avec commentaires de Rachi et notes explicatives. Tome II : l'Exode*, trad. Elie Munk et al., Paris, Fondation Samuel et Odette LÉVY, 1972², p. 293.

¹⁷ Voir l'article « Torah », dans *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, *op. cit.*, p. 1015. L'éternité de la Torah est aussi affirmée (p. 1016).

¹⁸ L'auteur de l'article cité *ibid.* indique comment les Rabbins comprennent *Pr* 8 : « L'Éternel m'a créée [la Sagesse, identifiée à la Torah], principe de sa voie... » (crochets de l'auteur).

¹⁹ « Arcanus catalogus in quo scripti sunt electi » : cf. Jean CALVIN, *Mosis reliqui libri quatuor in formam harmoniae digesti a Ioanne Calvino : cum eiusdem commentariis*. Pars II, Brunswick (DE), Schwetschke et Filium, Calvini opera, vol. 25, 1882, p. 99. Pour la traduction anglaise, voir Jean CALVIN, *Commentaries on the Four Last Books of Moses: Arranged In the Form of A Harmony*, vol. III (trad. de l'original latin par C.W. Bingham), Grand Rapids, Baker Book House, 1979^{réimp.}, p. 361 : « The secret catalogue in which the elect are

Réformateur, la requête de Moïse à être ôté du nombre des justes est une demande impossible à satisfaire, car dit Calvin, Moïse ne peut assumer le rôle du Bien-aimé de Dieu élu mais châtié²⁰.

La position de Calvin semble davantage marquée par sa théologie sur la prédestination que par les seules données d'Exode 32. Il convient et il nous suffit ici d'examiner ce que le texte dit et de s'y tenir.

iii- Les données du texte

Si Exode 32.32 ne révèle pas à quoi ressemblait le livre en question, une chose est claire : Moïse savait que son nom y figurait²¹.

Le contexte d'Exode 32 indique cependant que celui dont le nom était effacé du livre périrait²², comme Israël s'il ne recevait pas le pardon de son péché. De ceci, nous pouvons conclure avec Willem Hendrik Gispén que ceux dont les noms étaient inscrits dans le livre par le Seigneur n'avaient pas de raison de craindre sa colère, mais avaient part à son amour et ses bénédictions²³. Le livre contenait donc les noms des Amis du Seigneur, ses élus qui avaient obtenu sa faveur, idée que d'autres passages de la Bible développent davantage²⁴.

iv- Conclusion

Il nous semble qu'en Exode 32.32, la proposition de Moïse d'être l'offrande substitutive pour l'expiation du peuple²⁵ va plus loin que la simple demande de mort qu'il avait formulée en Nombres 11.15 (הֲרִגֵנִי נָא הָרֶג) : « tue-moi donc... »²⁶. Ainsi, pensons-nous

written... ».

²⁰ *Ibid.*

²¹ Moïse en a peut-être eu connaissance par une révélation du Seigneur ou peut-être, l'a-t-il déduit de ce qu'on lui a appris au sujet du livre mystérieux (cf. Hé 11.26b) : Willem Hendrik GISPEN, *Exodus, op. cit.*, p. 301.

²² Une coutume égyptienne est probablement sous-jacente : Willem Hendrik GISPEN, *ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ Nous y reviendrons.

²⁵ Bien que la substitution ne soit pas explicite dans le texte, la réplique de Dieu (v.33) montre que Moïse envisageait une mort substitutive. Ainsi le comprennent Henri BLOCHER (*La doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2001, p. 159) et Gerrit Cornelis BERKOUWER, *The Return of Christ*, Studies in Dogmatics 12, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1975^{réimp.}, p. 388.

²⁶ C'est l'interprétation de Abrabanel pour qui, déçu par le peuple obtus, Moïse est las de vivre et veut être effacé du « livre des vivants », le registre des vivants : cf. Elie MUNK, *La voix de la Thora. Commentaire du Pentateuque : l'Exode*, Paris, Fondation Samuel et Odette LÉVY, 1977², p. 386. Voir aussi Willem Hendrik GISPEN, *Exodus, op. cit.*, p. 301.

avec Alan Millard²⁷, précédé par C.F. Keil²⁸ : dans notre texte, Moïse demande d'être ôté du « livre (de vie) »²⁹ dans lequel les noms des élus de Dieu sont dits inscrits³⁰, au contraire de ceux qui abandonnent le Seigneur et qui sont dits « inscrits dans la poussière » (Jr 17.13)³¹.

Le serviteur de Dieu proposerait donc ici sa damnation si le peuple n'est pas pardonné.

A propos de notre texte, la *Bible annotée* signale que « l'image d'un livre dans lequel Dieu inscrit les noms de ceux qu'il connaît comme siens », est empruntée à l'Ancien Testament où étaient inscrits « dans un registre les noms des membres du peuple, par tribus, branches, familles, maisons (Jos VII,16-18). Est privé du salut celui dont Dieu efface le nom de ce livre »³².

Remarquons que le texte ne précise pas si les inscrits en question sont Israélites ou non-Israélites.

b- Psaume 69.29 : « Qu'ils soient effacés du סֵפֶר חַיִּים »

i- Le contexte du Psaume imprécatoire

Dans le Psaume 69, le roi se tourne vers Dieu dans une plainte, le cœur lourd et chargé. En effet, le déshonneur et les calomnies de ceux qui ne craignent pas Dieu atteignent David jusque dans les profondeurs de son être au point de le rendre malade (v.21a). Et David le supporte à cause du Seigneur (v.8). Non seulement la haine de ses nombreux oppresseurs puissants est injustifiée (חֵנֶם, « sans cause » : v.5), mais encore, elle est persistante et surtout virulente : assis à la porte, ils bavardent contre David (v.13) qui devient pour eux « une fable » (v.12). Ils sont rudes avec David : même ce qu'il n'a pas dérobé, il doit le restituer (v.5). Ils vont jusqu'à envisager des stratégies pour supprimer le juste en mettant du poison

²⁷ Alan MILLARD, « Writing » in *The New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, sous dir. W. A. VanGemeren, vol. 4, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1997, p. 1288.

²⁸ Carl Friedrich KEIL, *The Pentateuch*, Biblical Commentary on the Old Testament, vol. II, Grand Rapids, Eerdmans, s.d. (trad. James Martin, 1861¹ en Allemand), p. 231.

²⁹ Ainsi le comprenaient certains Juifs comme Rachban : cf. RACHI, *Le Pentateuque...*, op. cit., p. 390 qui emploie « livre de la vie ». Nous maintenons entre parenthèse la précision « de vie » car elle n'est pas explicite mais fortement suggérée par le contexte.

³⁰ Samuel Rolles DRIVER (*The Book of Exodus*, Cambridge, University Press, 1911, p. 356), tout en favorisant le sens « livre de vie », mentionne comme possible « livre des vivants » (Ps 69.28, cf. Es 4.3). Nahum M. SARNA (*Exodus* חַיִּים, op. cit., p. 210) pense qu'il s'agit du livre de vie, mais il propose de concevoir métaphoriquement l'expression. Moïse demanderait alors, au cas où Israël ne serait pas pardonné, la mort.

³¹ Cf. Hossfeld REUTER et DOHMEN, « סֵפֶר » in *Theological Dictionary of the Old Testament* (sous dir. G. Johannes Botterweck et al.), vol. 10 (trad. Douglas W. Stott), Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1999, p. 339s.

³² Cf. Frédéric GODET (sous dir.), *La Bible annotée. A.T. I : Genèse-Exode*, St-Légier, Emmaüs, 1985, p. 515.

dans sa nourriture. Le malheur de David à cause du Seigneur est tel qu'il pourrait rendre honteux et confus ceux qui espèrent en Dieu, ce qui, principalement³³, fait de la peine au roi (v.7). Dans le jeûne, il en pleure (v.11).

ii- Au summum de l'imprécation...

Malgré tout cela, le zèle de Dieu ne quitte pas David. Il déverse toute son amertume devant le Seigneur et l'appelle au secours (v.15ss) ; il réclame justice (v.23-29) pour tous les préjudices subis. En effet, le roi ne trouve personne de sa famille ou parmi ses amis auprès de qui il pourrait trouver un signe de pitié ou de compassion (v.21)³⁴. Au plus fort de son appel à la vengeance, David demande à Dieu de répandre sa fureur sur eux et que l'ardeur de sa colère les atteigne (v.25) de sorte qu'ils soient sans maison, sans enfants (v.26). « Qu'ils n'aient pas accès à ta justice ! » ajoute-t-il encore (v.28). Dans cet élan, au verset suivant, David met le comble à son courroux et demande à Dieu contre ces iniques :

יִמְחוּ מִסֵּפֶר חַיִּים וְעַם צְדִיקִים אֶל־יִנְכַחבוּ: WTT Psaume 69.29

SER : « Qu'ils soient effacés du livre de vie, Et qu'ils ne soient point inscrits avec les justes ! »

NBS, TOB, Darby : « Qu'ils soient effacés du livre de vie, et qu'ils ne soient pas inscrits avec les justes ! »

Français Courant (FC) : « Efface leurs noms de la liste des vivants, ne les compte pas au nombre des fidèles. »

Bible de Jérusalem (BJ) : « Qu'ils soient rayés du livre de vie, retranchés du compte des justes. »

Deux groupes de traduction sont ici en présence : SER, NBS/TOB/Darby et BJ sont unanimes pour traduire « livre de vie » ; FC se démarque en choisissant « liste des vivants ».

α- Le mot יִנְכַחבוּ

³³ D'après le v.6, les péchés de David sont aussi en cause.

³⁴ Cf. Willem A. VAN GEMEREN, *Psalms, op. cit.*, p. 460.

Comment traduire סֵפֶר חַיִּים ? Tout dépendra de la façon dont on concevra le mot חַיִּים, pluriel de חַי, terme qui apparaît 245 fois dans 223 versets différents de l'AT³⁵.

חַי peut être pris comme un substantif (existence, vie) mais aussi comme un adjectif (vivant, d'où les vivants)³⁶.

Le pluriel חַיִּים ici peut surprendre. Cependant, indique Paul Joüon, il est assez souvent utilisé pour « désigner des choses composées qui, tout en ayant une véritable unité, éveillent cependant, une certaine idée de pluralité »³⁷. En particulier, montre Paul Joüon, certains noms abstraits comme חַיִּים peuvent se servir du pluriel (« pluriel d'abstraction ») pour viser « les diverses manifestations concrètes... d'un état »³⁸.

Le pluriel d'abstraction חַיִּים désignerait alors soit « vie » en tant qu'ensemble composé de plusieurs jours, soit « vivants » en tant qu'ensemble constitué de plusieurs personnes vivantes : « les vivants ».

C'est ce second sens qui nous paraît approprié pour le Psaume 69.29. Il s'agit des « vivants » en tant qu'ensemble de personnes vivantes ou devant vivre.

β- *Le סֵפֶר חַיִּים*

Le mot סֵפֶר est courant. De manière générale, il désigne un « document écrit » : *lettre, livre, les Ecritures, écriture*³⁹. Il nous semble donc approprié, en composant avec les deux groupes de traduction (SER/FC), de rendre סֵפֶר חַיִּים par « livre des vivants ».

iii- Sens du verset

³⁵ Ce sont les chiffres obtenus avec BibleWorks. Abraham EVEN-SHOSHAN (*A New Concordance of the Old Testament Using the Hebrew and Aramaic Text*, Jérusalem, « Kiryat Sefer » Publishing House, 1989².^{cor.}) trouve 246 occurrences de חַי (cf. p. 360s. : n°1-239 + 1-5.) dont 151 de חַיִּים (cf. p. 364 : n°1-150).

³⁶ Pris comme *substantif*, חַי signifie « existence », « vie » : durée de vie, vie éternelle, qualité de vie, temps de vie. Plus rarement, il désigne « le clan, la parenté » (1S 18.18). Comme *adjectif*, il signifie « vivant » (d'où חַיִּים, « les vivants »), « en vie » : cf. Ludwig KOEHLER et Walter BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. I, Leyde/New York/Köln, E. J. Brill, 1994 (éd. rév. par L. Baumgartner et J. Jacob Stamm), p. 307-309. Voir aussi John ELWOLDE et al., *The Dictionary of Classical Hebrew* (sous dir. David J. A. Clines), Sheffield, Sheffield Academic Press, vol. III, 1996, p. 210-212.

³⁷ Paul JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996^{réimp.}, §136a.

³⁸ *Ibid.*, §136h.

³⁹ Cf. par exemple Ludwig KOEHLER et Walter BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. II, Leyde/New York/Köln, E. J. Brill, 1995 (éd. rév. par L. Baumgartner et J. Jacob Stamm), p. 766s.

Qu'ils soient effacés (יִמְחָרוּ) du livre des vivants ! Que demande David ? On peut hésiter entre deux options : David demande soit la simple mort, soit la damnation de ces injustes.

α- David demande simplement la mort de ses ennemis

On pourrait d'abord penser que David demande à ce que, par l'intervention de Dieu, les iniques soient supprimés de la terre des vivants (cf. 1S 25.29) comme une expédition armée « rayerait de la carte » un pays.

Mais alors, comment expliquer l'utilisation du mot « livre » ?

On pourrait le comprendre dans le sens de registre où le nombre des personnes actuellement vivantes est inscrit. Dans ce cas, cela signifierait que Dieu tient un registre pour chaque génération et que selon les comportements ou les circonstances (vieillesse), des personnes en sont ôtées. Ici, David demanderait alors que les impies soient supprimés par Dieu du nombre de ceux qui sont maintenus en vie, du registre des vivants⁴⁰.

Si cette compréhension n'est pas impossible, il faut avouer qu'elle ne rend pas la pensée fluide :

- si David demandait simplement la mort de ses ennemis, il faudrait avouer qu'il prend beaucoup de détours et de complications. Comparé à l'épisode de Datan et à Abiram engloutis vivants (Nb 16.32), le contraste serait fort ahurissant.

- Si cette pensée peut s'accorder avec le v.26 où une punition du temps de David est attendue de manière visible⁴¹, les v.28b et 29b apparaissent comme des trouble-fêtes car dans ces deux versets, le roi semble demander quelque chose en plus de la punition méritée (cf. « ajoute cette faute à leurs fautes » : v.28a, LXX⁴²).

- De plus, des considérations textuelles (cf. *infra*) portent à envisager une autre solution.

⁴⁰ Dans ce sens va l'auteur de *La Bible annotée* sur les Psaumes : cf. Frédéric GODET (sous dir.), *La Bible annotée. A.T. 6 : Psaumes*, St-Légier, Emmaüs, 1996^{réimp.}, p. 174 : « *Le livre de vie*, c'est-à-dire où sont inscrits les vivants ».

Dans ce sens, voir Marvin E. TATE, *Psalms 51–100*, WBC 20, Waco, Texas, Word Books, 1990, p. 199. A la page suivante, TATE nuance son propos : « Le contexte eschatologique » implique, dit-il, de ne pas exclure totalement qu'il puisse s'agir de vie éternelle et de l'immortalité (conception de Dahood). De même, le langage général renvoyant à l'existence humaine terrestre, avance encore TATE, ne devrait pas non plus, comme le pense Cohen, limiter l'exclusion du registre des vivants à la seule perte de l'appartenance des membres à la communauté Israélite. Dans le sens de Cohen, voir la note de *The NET Bible* (New English Translation with 57875 notes, Dallas, Biblical Studies Press, 2001, p. 982). Pour le rédacteur de cette note, David demande vivement la mort de ses ennemis.

⁴¹ C'était le souhait que le châtimement des ennemis soit visible : Hans-Joachim KRAUS, *Psalms 60–150*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, p. 63.

⁴² Πρόσθετε ἀνομίαν ἐπὶ τὴν ἀνομίαν αὐτῶν.

L'autre option se résume à ceci : David prie que les noms des ignobles « soit ôtés du "livre de vie", qui est le registre divin des "justes" » (cf. v.28)⁴³.

Pour Willem A. VanGemerén, le parallélisme structurel des versets 28s. plaide en faveur de cette interprétation où la pensée est parallèle :

- alors que le premier hémistiche de chaque verset en appelle à la punition divine (punition de la faute : v.28 / damnation : v.29),

- la seconde fait allusion à ce que Dieu fera pour les justes (בְּצִדְקָתְךָ, à ta justice : v.28 / צְדִיקִים, les justes : v.29)⁴⁴.

La forme du jugement est plus explicite au v.29 qu'au v.28. Hans-Joachim Kraus relève aussi le parallélisme synonymique entre les termes « vie » ou « vivants » (חַיִּים) et « justice » du v.28 et soutient que l'expression סֵפֶר חַיִּים souligne le fait que les צְדִיקִים de la place sainte étaient enregistrés par leur nom⁴⁵.

iv- Conclusion

Les relations de symétrie et de correspondance dans la pensée des versets 28s. du Psaume 69 militent en faveur du fait que סֵפֶר חַיִּים désigne le livre des vivants, c'est-à-dire ceux qui ont la faveur divine. Dieu tiendrait donc un registre où sont inscrits des noms, ceux des justes (29b)⁴⁶.

Ici encore, aucun élément ne semble indiquer l'appartenance juive ou non-juive de ceux qui sont inscrits.

⁴³ VANGEMEREN, *Psalms, op. cit.*, p. 460 qui cite en outre de nombreux textes vétéro et néotestamentaires contenant l'idée d'un « livre de vie ».

⁴⁴ VANGEMEREN, *ibid.*

⁴⁵ Hans-Joachim KRAUS, *Psalms 60–150, op. cit.*, p. 63. Dans le sens de VANGEMEREN et KRAUS, voir Jean CALVIN, *Commentaire de Jehan Calvin sur le Livre des Pseaumes*, tome 2nd : Psaumes LXIX à CL, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, 1859, p. 14. CALVIN lie le livre de vie à l'élection : « Le livre de vie n'est autre chose que le conseil éternel de Dieu, par lequel il a ordonné et prédestiné les siens à salut. » Au Psaume 69.29, dit Calvin, David demande vengeance et désire « la réprobation de ses ennemis ».

⁴⁶ Signalons simplement Mitchell DAHOOD (*Psalms II : 51-100*, The Anchor Bible, Garden City, New York, Doubleday, 1968, p. 164), pour qui le livre contient les noms de ceux qui ont la vie éternelle. Il rend סֵפֶר חַיִּים par « registre de la vie éternelle » (« *the scroll on life eternal* » : p. 164, cf. p. 155). Cette traduction nous semble plutôt être une interprétation (à laquelle nous souscrivons).

Les Pères ont diversement compris סֵפֶר חַיִּים. Pour Origène, le « livre des vivants = la connaissance de Dieu qui exige un cœur pur » ; pour Théodoret, le « "livre des vivants" rappelle Dan 7, 10 : "les livres furent ouverts" » ; pour S. Hilaire, ce « livre des vivants » est à comprendre en lien avec la justice justificante de Christ. Se basant sur Ps 69.29, Jérôme distinguait « livre des vivants = celui des Patriarches (Ex 32...) » du « livre des justes = celui de Lc 10 (Vos noms sont inscrits...) » : cf. Claude Jean-Nesmy, *La Tradition médite le psautier chrétien : Psaumes 1-71*, Paris, éd. Téqui, 1973, p. 353.

Signalons ici Psaume 139.16 où il est aussi question d'un livre : « Quand je n'étais qu'une masse informe, tes yeux me voyaient ; et sur ton livre étaient tous inscrits les jours qui furent façonnés, (וְעַל-סֵפֶרְךָ כָּל־יָמַי יִכְתָּבוּ יְצָרוּ) avant qu'aucun d'eux n'existe ».

Il faut cependant reconnaître que le contexte n'est pas explicite pour dire que le livre ici en question est le livre de vie⁴⁷. On pourrait y voir l'idée du « livre de la destinée » telle qu'elle est présente en Mésopotamie⁴⁸.

Le texte souligne davantage l'omniscience, la souveraineté de Dieu dans ses dispositions pour la vie des siens. Leurs jours ne sont en effet pas simplement connus à l'avance, comme avec des jumelles puissantes ; les jours sont dits « inscrits » (Nifal יִכְתָּבוּ) et « façonnés » (NBS) (Poual יִצָּרוּ) avant qu'aucun d'eux n'existe. Ces verbes au passif mettent en évidence la disposition divine.

Ainsi, on ne peut pas considérer Psaume 139.16 comme relatif au nombre des élus.

c- Esaïe 4.3 : tous ceux « inscrits pour la vie (כָּל-הַפְּחוּבִים לַחַיִּים) à Jérusalem »

Après le Psaume 69, examinons maintenant Esaïe 4.3.

i- Le contexte

Le verset qui nous intéresse se situe dans la partie relative à la restauration d'Israël⁴⁹, en particulier celle qui concerne Jérusalem (4.2-6)⁵⁰.

Le contexte montre que le « souffle d'équité » et de « destruction » fondra sur Jérusalem (v.4s.) pour purifier le pays, pour laver les ordures des filles de Sion et « nettoyer Jérusalem du sang qui est au milieu d'elle » (v.4).

⁴⁷ Contre Willem A. VAN GEMEREN, *Psalms, op. cit.*, p. 838.

⁴⁸ Cf. Hossfeld REUTER et DOHMEN, « סֵפֶר », *op. cit.*, p. 339.

⁴⁹ Cf. John N. OSWALT, *The Book of Isaiah : Chapters 1-39*, NICOT, Grand Rapids (Michigan)/Cambridge (UK), Eerdmans, 1986, p. 143.

⁵⁰ J. Alec MOTYER, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*, Downers Grove (Illinois), InterVarsity Press, 1993, p. 64.

Malgré cette grande calamité, montre le v.3, quelques-uns subsisteront (הַנִּשְׁאָר) et il y aura un reste (וְהַנוֹתָר) : « Celui qui restera à Sion et celui qui sera laissé à Jérusalem seront appelés saints, tous ceux qui seront inscrits pour obtenir la vie à Jérusalem » (NBS)⁵¹.

ii- Ceux qui échapperont

Le verset ne décrit pas comment ceux-là échapperont. Avec la mention des habitants de Jérusalem, on pourrait penser que les survivants sont simplement le reste des habitants restés vivants une fois le désastre passé (cf. 1.9)⁵². Cependant, le contexte eschatologique suggère qu'il ne faut pas s'en tenir là. Pour G. W. Grogan, « la vie éternelle est en vue »⁵³.

Dans cette direction, montre J. Alec Motyer, l'adjectif קָרוֹשׁ introduit une réalité spirituelle parmi les survivants : il s'agit de ceux qui ont été spirituellement et individuellement changés, sanctifiés par la présence divine. Ce sont ces rescapés qui, tous spirituellement changés, « seront inscrits pour obtenir la vie (כָּל-הַכָּתוּב לַחַיִּים) » (NBS) à Jérusalem. Les termes *inscrits pour/obtenir la vie* témoignent de l'existence d'un « livre du destin » ou d'un registre de personnes connu dans le monde ancien⁵⁴. Ainsi, la survie du désastre ne doit pas être considérée comme un hasard, mais comme un signe de l'élection du Seigneur, décision exprimée par l'inscription des noms dans le livre de vie. Ceux qui auront part à ce salut à Jérusalem sont ceux qui sont « "inscrits parmi les vivants" dans le livre de vie »⁵⁵. En effet, remarque judicieusement Motyer, à l'arrière-plan des expériences personnelles, se trouve l'Esprit du Dieu prédestinant⁵⁶.

iii- Conclusion

Dans ce texte donc, nous voyons que ceux qui échappent au jugement sont spirituellement changés, transformés par le Seigneur. En effet, ils sont inscrits par le Seigneur pour la vie éternelle.

⁵¹ La traduction « tous ceux que le Seigneur a inscrits dans son livre comme vivants » de la Bible en Français Courant introduit le mot סָפָר, absent de l'hébreu.

⁵² C'est l'opinion du rédacteur de la note sur le verset de *The NET Bible*, *op. cit.*, p. 1232.

⁵³ Geoffrey W. GROGAN, *Isaiah*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 6, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1986, p. 46.

⁵⁴ J. Alec MOTYER, *The Prophecy of Isaiah...*, *op. cit.*, p. 65.

⁵⁵ Jan RIDDERBOS, *Isaiah*, Grand Rapids, Zondervan, 1985¹, p. 65.

⁵⁶ J. Alec MOTYER, *The Prophecy of Isaiah...*, *op. cit.*, p. 65. Dans le même sens, John N. OSWALT, *The Book of Isaiah : Chapters 1-39*, *op. cit.*, p. 147.

Signalons que la mention de l'Esprit n'est pas explicite, mais indirecte au v.5 : « nuée », « fumée », « feu embrasé pendant la nuit » qui sont des allusions au séjour au désert.

Esaië 4.3 témoigne donc de l'existence d'un registre où Dieu a inscrit ceux (Israélites)⁵⁷ qui sont changés et transformés par son Esprit et qui, à Jérusalem, ont la vie éternelle.

d- Ezéchiel 13.9 : les listes de la maison d'Israël

i- Le contexte

Ezéchiel 13.9 se situe au summum de la réprimande que le Seigneur livre contre les faux prophètes, lesquels prophétisent à leur guise, « selon leur propre cœur » (v.2) et suivent leur propre esprit (v.3). « Oracle de l'Eternel ! », disent-ils, or le Seigneur n'a point parlé (v.7). Ils égarent le peuple en le berçant de propos paisibles (v.10) pourtant, la captivité du roi Sédécias et la dispersion du peuple a été arrêtée (ch. 12).

A cause de tous ces égarements, Dieu annonce, par une série d'actions démontrant qu'il est « le Seigneur, l'Eternel » (SER), qu'il va s'en prendre aux prophètes de mensonge. Sa main va s'appesantir sur eux (13.9a). « Ils ne demeureront pas dans l'intimité » de son peuple, promet Dieu, et ils n'arriveront pas jusqu'au territoire d'Israël » et « ne seront pas inscrits sur les listes de la maison d'Israël » (וּבְכֹתֵב בֵּית־יִשְׂרָאֵל לֹא יִכְתְּבוּ).

ii- L'inscription aux « listes de la maison d'Israël »

De quelles listes s'agit-il ?

Certains comprennent le mot כְּתָב comme se référant au « livre de vie ». Cependant le mot est vague et désigne simplement un « document », un « écrit », une « liste »⁵⁸. Aucun élément du contexte ne suggère non plus qu'il faille comprendre ainsi l'expression.

Selon une autre ligne d'interprétation, le rédacteur de la note de *The NET Bible* sur le verset pense qu'il s'agit probablement ici d'une liste civile telle que celle rencontrée en Esdras 2.62 et Néhémie 7.64 et qu'il ne faut pas y voir une allusion à un livre de vie⁵⁹.

Pour Ralph H. Alexander, cette dernière solution paraît la meilleure au regard du contexte qui met en avant la perte de l'influence des faux prophètes et l'impossibilité pour eux d'arriver jusqu'au territoire d'Israël après la captivité. L'essentiel du jugement des faux prophètes

⁵⁷ D'après le v.2 (« pour les rescapés d'Israël »), il s'agit très probablement d'Israélites.

⁵⁸ Cf. Ludwig KOEHLER et Walter BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. II, *op. cit.*, p. 504.

⁵⁹ Cf. *The NET Bible*, *op. cit.*, p. 1545. Pour le livre de vie, le rédacteur de la note renvoie à plusieurs références vétérotestamentaires : Ex 32.32 ; Es 4.3 ; Ps 69.29 ; Dn 12.1. Il note en outre que la liste en question serait probablement celle établie par David lors du recensement (2S 24.2,9).

consiste donc en leur exclusion de la communauté d'Israël, ils ne feront pas partie du cercle intime des représentants de Dieu parmi le peuple. De la sorte, ces faux prophètes reconnaîtront Dieu non seulement comme la source à laquelle ils prétendaient tirer leur fausses prophéties (cf. 14.9), mais encore comme celui qui accomplit la parole d'Ezéchiel⁶⁰. Peut-être, n'auront-ils pas non plus part à la vie éternelle, mais tel n'est pas le propos du texte⁶¹.

iii- Conclusion

Ezéchiel 13.9 ne soutient pas l'idée d'un livre de vie. La notion d'un certain nombre des élus inscrits n'y est donc pas sous-jacente.

e- Daniel 12.1s : les survivants « inscrits dans le livre »

i- Contexte

La révélation eschatologique faite à Daniel en 12.1-4 est impressionnante. La scène se situe « en ce temps là » (בְּעֵת הַהֵיאָה), à « la fin » des temps et/ou de l'histoire⁶². Si on lit le v.2 dans une continuité chronologique (rien n'indique le contraire), les rescapés du v.1 sont la dernière génération de l'histoire humaine qui connaîtront la grande tribulation dernière⁶³, celle annoncée par Jésus (Mt 24.21s.)⁶⁴.

⁶⁰ C'est Daniel I. BLOCK qui relève cette pointe d'humour de Dieu : cf. Daniel Isaac BLOCK, *The Book of Ezekiel, Chapters 1-24*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1997, p. 405. Cf. aussi William H. BROWNLEE, *Ezekiel 1-19*, WBC 28, Waco, Texas, Word Books, 1989, p. 189.

⁶¹ Ralph H. ALEXANDER, *Ezekiel*, EBC (sous dir. Frank E. Gæbelein), vol. 6, Grand Rapids, Zondervan, 1986, p. 802.

⁶² Cf. Gleason L. ARCHER, *Daniel*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 7, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1985, p. 149 qui met en avant la formule « en ce temps là » pour soutenir que les événements se situent pendant la période de l'oppression virulente et brutale de l'Antichrist. A la page suivante, ARCHER écrit que le contexte de ce passage est eschatologique et les événements liés à la fin des temps. Edward J. YOUNG (*Daniel*, The Geneva Series of Commentaries, Edimbourg (GB)/Carlisle (Pennsylvanie), The Banner of Truth Trust, 1978^{réimp.}, p. 255) montre que les événements du v.1 ne se réfèrent pas à Antiochus, mais à Christ dont Michel est le grand guerrier et celui qui vient protéger les croyants de la persécution du roi du Nord.

⁶³ Gleason L. ARCHER (*ibid.*, p. 149) montre que l'oppression brutale de l'Antichrist est politique. On se souvient de Mt 24 où nous avons mis en valeur le fait que la destruction de Jérusalem de 70 ap. J.-C. préfigurait la destruction du monde. Cette période de douleurs, prédite par le Christ, était le type de ce qui arrivera à la fin du « temps de la fin », avec les combats entre deux Royaumes (Dn 10.1 ; 11.5,25 : cf. v.13), les combats de Gog et Magog (Ez 38s. : cf. notre traitement de ces textes, p. 148ss ; voir aussi ARCHER, p. 150). Nous pensons que c'est à cette grande tribulation finale que renvoie Celui (« Quelqu'un qui ressemblait aux fils des hommes » : 10.16) qui parle à Daniel depuis 10.18s.

⁶⁴ Cf. Gleason L. ARCHER, *Daniel*, *op. cit.*, p. 149 : « Quite evidently Jesus took the prophecy [Mt 24.21] in Daniel as relating to the Last Days and particularly to the Great Tribulation with which our present church age is destined to close ».

ii- Les survivants de la période de détresse inédite

La fin du v.1 montre qu'il y aura des survivants. Qui sont ceux-ci ?

α- Ils font partie du peuple de Daniel

En effet, est-il dit à Daniel, « ton peuple échappera » (12.1d). Cette indication montre que les rescapés font partie des Israélites (עַמִּי, par opposition à גּוֹי)⁶⁵. Cependant, s'agit-il de simples Israélites sans distinction ? Echappent-ils au hasard comme un feu de forêt laisserait au hasard quelques pousses qui survivront ? Ou alors, s'agit-il là d'une disposition divine spéciale ?

Le texte penche en faveur de la seconde option, comme on va le voir.

β- Rescapés et miraculés du Seigneur !

Une évidence mérite d'être relevée : pour échapper à ce grand « temps de détresse » inégalée depuis que le monde existe (Dn 12.1), il faut un miracle du Seigneur.

Si rien de ce qui se passe n'échappe à Dieu⁶⁶, il faut dire que ceux du peuple de Dieu qui échapperont seront de grands miraculés du Seigneur. Ils auront bénéficié d'une protection divine *spéciale*, pendant ce temps de déferlement des forces diaboliques⁶⁷.

Dans ce sens, la mention כָּל־הַנִּמְצָא כְּחוּב בַּסֵּפֶר, « quiconque sera trouvé inscrit dans le livre » précise que les survivants ne sont pas seulement quelques accidentels rescapés. Ils échapperont⁶⁸ par une disposition spéciale du Seigneur⁶⁹.

γ- A quoi les rescapés échapperont-ils ?

Nous pouvons maintenant nous poser cette question : de quoi ceux inscrits dans le livre seront-ils délivrés ? Echapperont-ils à la première mort, physique ? En d'autres termes, échapperont-ils des griffes terrifiantes de la Bête pendant la grande tribulation ? Probablement

⁶⁵ Pour la distinction entre les deux termes, cf. le début de notre enquête sur τὰ ἔθνη, au ch. 1, p. 57s.

⁶⁶ Il connaît le compte même de tous les cheveux de notre tête : Mt 10.30.

⁶⁷ Cf. Gleason L. ARCHER, *Daniel, op. cit.*, p. 150 qui fait le lien avec Ap 17.6. Pour ce qui concerne le déferlement du mal, voir aussi ci-dessus notre traitement de 2Th 2, p. 215ss.

⁶⁸ En traduisant « échappera », la NBS opte pour la traduction faible du Nifal יִפְלֹט : s'échapperont / se sauveront / seront sauvés : cf. Ludwig KOEHLER et Walter BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. II, *op. cit.*, p. 589.

⁶⁹ La position pré-millénariste de Walvoord par exemple ne s'impose pas car elle ne tient pas suffisamment compte des données de Dn 12. D'après ce texte en effet, les croyants sont sur terre pendant la tribulation et non enlevés, puisqu'un reste parmi eux survit en triomphant par la foi. Pour plus développements, voir Gleason L. ARCHER, *Daniel, op. cit.*, p. 151.

non, pense Archer. En effet, de nombreux chrétiens véritables pourront, tel l'héroïque Eliezer le frère de Juda Maccabée⁷⁰, être martyrisés lors des grandes persécutions.

Conformément à la suite du texte, il est logique de ranger les rescapés du côté des nombreux croyants⁷¹ décédés qui se réveillent « pour la vie éternelle » (v.2). Les rescapés sont donc des élus de Dieu qu'il a marqués dans « le livre » pour qu'ils « soient délivrés du pouvoir de Satan et de la malédiction de la seconde mort (Ap 21.8) »⁷².

Si les croyants décédés ont connu la première mort physique (celle du « sommeil dans la poussière de la terre » : **מִיְשְׁנֵי אֶרְצֵת-עָפָר**) et ont été enterrés, ils ne connaîtront cependant pas la seconde mort (« l'abjection éternelle » : **דֶּרְאוֹן עוֹלָם**).

iii- Conclusion

De ces considérations, il découle que le **סֵפֶר** de Daniel 12.1 a un lien avec le « livre de vie » jusqu'ici considéré. Il y est question, pensons-nous avec Archer et John E. Goldingay, de la « liste de ceux qui appartiennent à Dieu, la liste des citoyens de la vraie Jérusalem »⁷³.

Daniel 12.1s. milite donc en faveur du fait que Dieu tient un livre, où il a inscrit ses élus qui échapperont à la seconde mort et auront la vie éternelle.

La considération des versets 1 et 2 laisse entrevoir un certain nombre, celui des élus (ici israélites : cf. « ton peuple », v.1) destinés pour « la vie éternelle » et « les autres pour la honte, pour l'abjection éternelle » (Dn 12.2, SER)⁷⁴.

⁷⁰ Gleason L. ARCHER, *ibid.*, p. 150.

⁷¹ « Pas nécessairement la majorité de la race humaine », comme le voudraient certains commentateurs : *ibid.*, p. 151.

⁷² Gleason L. ARCHER, *ibid.* Edward J. YOUNG, *Daniel, op. cit.*, p. 255. Voir Jean HADOT, « Apocalypse Syriaque de Baruch » [dans *La Bible : Ecrits intertestamentaires* (sous dir. André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1987, p. 1506, n.2] qui lie 2Baruch 30.2, 4Esdras 8.16-19 et 1Th 4.15 pour dire que « la résurrection première dans l'*Apocalypse de Jean*, xx, 4-6 » est « réservée aux élus, alors que la seconde résurrection est une "seconde mort" ».

⁷³ C'est la définition de John E. GOLDINGAY, *Daniel*, WBC 30, Dallas, Word Books, 1989, p. 306. GOLDINGAY distingue en outre le livre de 12.1 du livre du déroulement des événements futurs du monde de 10.21 ou « des livres » de 7.10. Dans ce dernier texte, Dieu consigne les actions passées en vue du jugement. Gleason L. ARCHER, *Daniel, op. cit.*, p. 150 pense qu'il s'agit ici, du « Livre de vie », comme en Ex 32, Ps 69, MI 3.16 et en d'autres textes néotestamentaires (Lc 10.10 ; Ap 20.12). Voir aussi Hossfeld REUTER et DOHMEN, « **סֵפֶר** », *op. cit.*, p. 339.

⁷⁴ La résurrection sera donc universelle, que l'on soit sauvé ou perdu. Par ce renvoi scripturaire, la théorie annihilationniste ou celle d'un emprisonnement permanent par les liens de la mort de certains est battue en brèche : Gleason L. ARCHER, *Daniel, op. cit.*, p. 152. En outre, ARCHER fait remarquer que le mot **עוֹלָם** pour « éternel » est aussi celui qui est appliqué à Dieu comme en Ps 90.2 : **אֵל אֶתֶּר עוֹלָם וְיָמֵי עוֹלָם אֶתֶּר אֵל**, « d'éternité en éternité, tu es Dieu » (SER). Edward J. YOUNG, *Daniel, op. cit.*, p. 256 fait remarquer que c'est ici la première fois que l'AT fait mention des peines éternelles.

f- Malachie 3.16 : le livre du souvenir (סֵפֶר זְכוֹרֹן)

i- Le Contexte

Le texte de Malachie 3.16 se situe dans un contexte de relâchement spirituel où plusieurs serviteurs infidèles et cupides ne craignant pas le Seigneur⁷⁵ se mettent à parler durement contre Dieu (Ml 3.13). Ils trouvent que c'est en vain qu'on sert le Seigneur en se fatiguant à observer ses commandements (v.14). Ceux-là commencent à envier les présomptueux qui ont pratiqué la méchanceté et ont prospéré ou ceux qui ont mis Dieu à l'épreuve et ont échappé.

Cependant, tous n'agissent pas de cette manière. « Ceux qui craignent Dieu et respectent son nom » tiennent un autre discours (v.16). Que se disent-ils les uns aux autres ? Le texte ne le précise pas, mais on peut présumer, dit Robert L. Alden, qu'ils expriment leur amour et leur adoration au Seigneur⁷⁶, ce que le Seigneur voit, ce à quoi il est sensible, comme le fait remarquer le v.16 :

יְהוָה וַיִּשְׁמַע וַיִּכְתֹּב סֵפֶר זְכוֹרֹן לְפָנָיו לְיִרְאֵי יְהוָה וּלְחֹשְׁבֵי שְׂמוֹ Malachie 3.16

ii- Nature du סֵפֶר זְכוֹרֹן

D'après le v.16, les actes de loyauté des fidèles envers le Seigneur sont consignés devant Dieu, dans le « livre du souvenir ». Le geste rappelle le beau passage d'Ésaïe 49.15s. où le Seigneur rassure Sion qu'il ne saurait l'oublier parce qu'il l'a « gravée » sur ses mains.

Que désigne le « livre du souvenir » (סֵפֶר זְכוֹרֹן) ici mentionné ?

Ralph L. Smith rappelle que les rois perses consignaient les événements se déroulant dans leur royaume dans des livres. C'est le cas dans le livre d'Esther (2.23) où l'épisode des deux eunuques pendus à une potence est « enregistré dans le livre des chroniques » du roi en la présence de ce dernier. L'incident sera lu plus tard et Mardochée en sera récompensé (6.1ss)⁷⁷.

A l'image des rois perses et israélites (cf. 1R 11.41), le Seigneur a entendu ceux qui lui portaient un témoignage favorable et il a marqué leurs actes loyaux dans le סֵפֶר זְכוֹרֹן, son

⁷⁵ Cf. Brian TIDIMAN, *Les livres d'Aggée et de Malachie*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1993, p. 240s. Contre J.G. BALDWIN, Brian TIDIMAN montre que ces serviteurs ne peuvent pas être de fidèles du Seigneur. Ce ne sont pas non plus des Samaritains (contre Elliger et Botterweck). Il s'agit « des Israélites qui tournent le dos à Dieu pour parler entre eux, c'est-à-dire comploter » (p. 240).

⁷⁶ Robert L. ALDEN, *Malachi*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 7, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1985, p. 723.

⁷⁷ Ralph L. SMITH, *Micah-Malachi*, WBC 32, Waco, Texas, Word Books, 1984, p. 338.

livre du souvenir, ce qui témoigne de l'attention et de la vigilance constantes du Seigneur⁷⁸. L'adjonction זָכָרוֹן (*souvenir, mémorial, événement marquant*)⁷⁹ implique que « Dieu ne récompense pas immédiatement : il enregistre en prévision de la récompense future »⁸⁰. Et Dieu promet qu'au dernier jour, ces fidèles seront son bien propre (סְגוּלָה, : v.17).

iii- Conclusion

Le « livre du souvenir » contient les actes des justes que Dieu a notés devant lui⁸¹.

Dans ce grand document céleste, on doit trouver plusieurs « dossiers » affectés à différentes personnes « craignant Dieu et respectant son nom ».

Ainsi, par les actes justes notés dans le livre du souvenir, on peut reconnaître un certain nombre de personnes craignant véritablement Dieu. Le Seigneur a en effet indiqué que c'est à leurs fruits qu'on les reconnaîtra (Mt 7.20).

2- Tableau récapitulatif

Présentons dans le tableau ci-dessous les résultats et les implications obtenus pour les textes examinés :

Verset	Mot ou expression en cause	Sens saillant	Lien au nombre des élus
Exode 32.32	מִסְפָּרָךְ אֲשֶׁר כָּתַבְתָּ	« Livre (de vie) » dans lequel les noms des amis de Dieu sont dits inscrits (C.F. Keil, A. Millard).	Le verset milite en faveur d'une liste contenant les noms des élus qui auront le salut, en vertu de leur inscription dans ce livre.
Psaume 69.29	סֵפֶר חַיִּים	« Livre des vivants », ceux qui ont la faveur divine.	Dieu tiendrait donc un registre où sont inscrits les noms des justes (v.29b) : (H.-J. Kraus ; W. A. VanGemeren).

⁷⁸ *Ibid.* Dans ce sens, voir Louis BERKHOF [*Systematic Theology*, Grand Rapids, The Banner of Truth Trust, 1969^{réimp.}, p. 734] qui plaide qu'il ne faudrait pas voir en Mt 3.16, le livre de prédestination. Dans la tradition d'Israël, dit Brian TIDIMAN (*Les livres d'Aggée et de Malachie*, *op. cit.*, p. 243), le livre porte « les noms des justes (Ps 69.29 ; Dn 12.1), leur sort futur (Ps 139.16 ; Dn 10.21), ainsi que leurs actes passés (Es 65.16 ; Né 13.14) ». Voir aussi Jean CALVIN, *Commentaries on the Twelve Minor Prophets*, vol. IV: Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi (trad. de l'original latin par John Owen), Grand Rapids, Baker Book House, 1979^{réimp.}, p. 603s.

⁷⁹ Cf. Ludwig KOEHLER et Walter BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. I, *op. cit.*, p. 271.

⁸⁰ Brian TIDIMAN, *Les livres d'Aggée et de Malachie*, *op. cit.*, p. 243.

⁸¹ Pour Hossfeld REUTER et DOHMEN (« סֵפֶר », *op. cit.*, p. 349), les notions de « livre du souvenir » (cf. Ex 17.14 ; Job 19.23) et « livre de vie » appartiennent au même « horizon conceptuel ».

Psaume 139.16	על־ספרך	Livre des projets de Dieu	-
Esaïe 4.3	כָּל־הַכְּתוּב לַחַיִּים : ceux « inscrits pour la vie » à Jérusalem.	Les personnes spirituellement transformées par le Seigneur sont inscrites par lui pour « la vie éternelle » (J.A. Motyer, J. Ridderbos).	Existence d'un registre où Dieu a inscrit ceux qui ont la vie éternelle.
Ezéchiel 13.9	בֵּית־יִשְׂרָאֵל וּבְכֹתֵב : l'inscription aux « listes de la maison d'Israël ».	Liste civile (Esd 2.62 ; Né 7.64) ; pas de renvoi à un livre de vie (<i>The NET Bible</i> ; R.H. Alexander).	-
Daniel 12.1	כָּל־הַנִּמְצָא כְּתוּב בְּסֵפֶר , « quiconque sera trouvé inscrit dans le livre échappera ».	Liste de ceux qui appartiennent à Dieu, « liste des citoyens de la vraie Jérusalem » (Archer et John E. Goldingay).	Le verset implique qu'un certain nombre, celui des élus ira à « la vie éternelle » (לְחַיֵּי עוֹלָם) : cf. v.2 (E.J. Young).
Malachie 3.16	סֵפֶר זְכוֹרֹן : livre du souvenir.	Le « livre du souvenir » contient les actes des justes.	Les dossiers étant nominatifs dans ce grand document céleste, se dessine un certain nombre, celui des « craignant Dieu et respectant son nom ».

A l'exception de deux passages (Ez 13.9 et Ps 139.16), remarque-t-on, l'idée d'un nombre des élus peut être perçue dans les quatre principaux textes examinés.

Il y a quelques autres allusions vétérotestamentaires dans le sens d'un nombre des élus dans l'AT. Parce qu'ils introduisent d'autres notions (qualitative et quantitative) que nous mettrons en valeur plus loin au sujet du nombre des élus, ces textes seront examinés à cet endroit. Pour l'instant il convient que nous poursuivions nos recherches sur le livre de vie dans le Nouveau Testament.

II- Le nombre des élus dans le Nouveau Testament

Ici, nous considérerons les développements néotestamentaires sur la notion du livre de vie, avant d'aborder les autres textes qui suggèrent l'idée d'un nombre des élus.

1- Le « livre de vie » dans le Nouveau Testament

Comme pour l'Ancien Testament, nous n'examinerons que les textes les plus probants, en commençant par l'Évangile de Luc.

a- Luc 10.20 : χαίρετε δὲ ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγγέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς

Dans l'Évangile de Luc, le texte de 10.20 concerne particulièrement notre sujet.

i- Le contexte

Désignés, équipés⁸² et envoyés par le Christ comme prémices de la grande moisson (Lc 10.2), les soixante-douze⁸³ disciples (v.1) reviennent tout joyeux vers le Maître pour présenter leur rapport. Seigneur, lui disent-ils, « même les démons nous sont soumis par ton nom ». Et en effet, les puissances de l'ennemi étaient ébranlées et Jésus voyait « Satan tomber du ciel comme un éclair » (v.18).

Cependant, si l'œuvre des disciples peut porter du fruit et si toute la puissance même de l'ennemi ne peut nuire aux disciples que le Seigneur a envoyés (v.19), c'est pour une raison plus profonde : « Ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont soumis », dit Jésus, « mais réjouissez-vous de ce que vos noms sont inscrits dans les cieux ». Plus que l'autorité visible sur les démons, là est le véritable et suprême motif de réjouissance⁸⁴.

ii- Les noms « inscrits dans les cieux »

Par l'indication τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγγέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς, Jésus montre que les noms des 72 disciples (ici probablement tous Juifs) étaient consignés dans les cieux, ce qui définit l'existence d'une liste et donc fixe un certain nombre. Dans la liste en question, figurent non seulement les noms des 72, mais aussi les noms de tous les élus de Dieu⁸⁵.

⁸² De « l'autorité pour marcher sur les serpents et les scorpions, et sur toute la puissance de l'ennemi » (Lc 10.19), ce qui doit être pris au sens figuré, car comme le signale Leon MORRIS (*L'Évangile selon Luc*, Paris, Sator, 1985, p. 165), « il n'y a aucun récit de prédicateur chrétien marchant littéralement sans avoir de mal, sur des serpents ou des scorpions (bien que Paul ait été sauvé d'une vipère qui s'était enroulée autour de son bras, Ac. 28:3-5) ».

⁸³ Avec François BOVON (*L'Évangile selon Saint Luc (9.51 – 14,35)*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 54), nous avons trouvé préférable de suivre la leçon 72 : cf. p. 188, n. Erreur : source de la référence non trouvée.

⁸⁴ Cf. Darrell L. BOCK, *Luke 9.51–24.53*, BECNT, Grand Rapids, Baker Books, 1996, p. 1008. Voir aussi Frédéric GODET *Commentaire sur l'Évangile de saint Luc*, tome 2, Neuchâtel, éd. de l'Imprimerie Nouvelle L.-A. Monnier, 1969, p. 37.

⁸⁵ La notion d'élection ne nous semble pas expresse puisque les notions d'approbation divine ou de possession de la vie éternelle – qui ne sont pas sans lien avec l'élection divine – pourraient être aussi en cause.

Ainsi, ce texte met en évidence le fait que l'enregistrement est individuel, ce qui suppose que le nombre doit être défini⁸⁶.

b- Philippiens 4.3 : ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς

Dans la lettre aux Philippiens, Paul parle en 4.2 de deux femmes (Evodie et Syntyche) avec bienveillance car elles ont combattu avec lui pour l'Évangile. C'est pourquoi l'apôtre exhorte son fidèle collègue (γνήσιε σύζυγε)⁸⁷ à les assister, parce que leur noms et celui de Clément sont écrits « dans le livre de vie » (ἐν βίβλῳ ζωῆς), le « registre où Dieu inscrit les noms des siens »⁸⁸.

Karl Barth donne raison à Thomas d'Aquin et Calvin⁸⁹ qui lisent ce passage « en relation avec la notion *d'élection* »⁹⁰.

Ce passage atteste donc que le nom de certains chrétiens de Philippi (non-Juifs) figure aussi dans le livre de vie. Ces élus non-juifs appartiennent à l'ensemble du πλήρωμα des élus d'entre les Païens qui se constitue par l'évangélisation.

c- Hébreux 12.23 : Ἡ ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς

i- Contexte

Pour bien mettre en évidence les réalités glorieuses qui attendent les croyants de la nouvelle alliance, l'auteur de la lettre aux Hébreux dévoile aux fidèles un aspect de la « cour céleste » (cf. Job 2.1ss ; Dn 7.10 ; etc.). En effet, déclare-t-il, les croyants se sont « approchés de la montagne de Sion et de la cité du Dieu vivant, la Jérusalem céleste ; de dizaines de milliers d'anges » (Hé 12.22). Pour le croyant, cette cour céleste n'est plus inaccessible, terrifiante comme le fut la montagne mosaïque envahie de la présence divine et de laquelle

⁸⁶ Cf. Leon MORRIS, *L'Évangile selon Luc*, op. cit., p. 167.

⁸⁷ L'identité du fidèle collègue n'est pas indiquée par Paul. Plusieurs noms sont avancés (Clément, Epaphrodite, Syzyge, la femme de Paul, etc.), mais aucune proposition n'est satisfaisante. Moisés Silva (*Philippians*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1992, p. 222), pense que la deuxième personne du singulier dans ce verset pourrait être impersonnelle, Paul invitant chacun des membres de l'Église qui lirait la lettre à s'occuper des deux sœurs. Il faut cependant reconnaître que la désignation « fidèle compagnon » est trop précise pour une visée que SILVA voudrait générale.

⁸⁸ C'est la définition de Rose-Marie Morlet, *L'Épître de Paul aux Philippiens*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1985, p. 146.

⁸⁹ *Épître aux Philippiens*, CJCNT, tome IV, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, 1855, p. 49.

⁹⁰ Karl Barth, *Commentaire de l'Épître aux Philippiens*, trad. André Goy, Genève, Labor et Fides, s.d. (1933¹ pour l'édition allemande), p. 118.

même une bête ne pouvait approcher sous peine de mort (v.18-20, cf. Ex 19). En effet, s'y trouvent réunis et assemblés, les « premiers-nés inscrits dans les cieus » (v.23a).

ii- Les premiers-nés inscrits dans les cieus

Qui sont-ils ? Certains modernes (Käsemann, Spicq, Montefiore) y voient une nouvelle appellation de la cohorte angélique du verset précédent⁹¹.

Cependant, la plupart s'accordent pour soutenir qu'ici, c'est « la foule des saints qui est visée » : il s'agit des croyants dont les noms sont inscrits dans les cieus⁹².

S'ils sont appelés « premiers-nés », ce n'est pas en vertu du privilège paradoxal de Jacob, indirectement évoqué plus-haut lors de la mention de la faute d'Esau (v.16) mais, c'est à cause du Fils. En effet, le Christ Jésus étant appelé « premier-né » (1.6), « "ses frères" le deviennent avec lui et par lui »⁹³.

Faut-il limiter les croyants désignés par cette expression aux hommes pieux de l'ancienne alliance (Calvin, Héring) ou à la première génération chrétienne (Bleek-Windrath), ou encore aux chrétiens décédés ? Faut-il y voir l'ensemble des chrétiens actuellement vivants (W. Michaelis)⁹⁴. Avec Samuel Bénétreau et F.F. Bruce, il nous semble judicieux de voir plus large : l'auteur vise toute la communauté, la « réunion et l'assemblée » des saints comprenant « l'Eglise militante sur la terre et les fidèles entrés définitivement dans le "repos" »⁹⁵.

iii- Conclusion

Hébreux 12.23 soutient donc implicitement l'existence d'un registre céleste où (ont été et) sont inscrits (ἀπογεγραμμένων) les noms de tous les élus (Juifs et non-Juifs)⁹⁶ qui (ont été et) seront justifiés par l'œuvre de Christ et de ce fait, (ont été et) seront approuvés par Dieu et introduits dans la communauté des justes⁹⁷.

⁹¹ Samuel BÉNÉTREAU, *L'épître aux Hébreux*, tome 2, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1990, p. 196.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Cf. W. MICHAELIS, « *Prōtōtokos* » in *Theological Dictionary of the New Testament* : Abridged in One Volume, sous dir. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids/Exeter, Eerdmans/The Paternoster Press, 1985, p. 968.

⁹⁵ Samuel BÉNÉTREAU, *L'épître aux Hébreux*, tome 2, *op. cit.*, p. 196.

⁹⁶ Il n'y a aucune raison de restreindre le verset à l'une ou l'autre catégorie.

⁹⁷ Conformément à notre interprétation, nous pensons que ce ne sont pas la justification et l'approbation divines qui entraînent l'inscription des noms dans les cieus ; ce dernier acte divin est antérieur.

d- Apocalypse 3.5 ; 13.8 ; 17.8 ; 20.12,15 ; 21.27

Dans le livre des révélations faites à Jean, six passages font référence au livre de vie :

i- Les expressions

3.5 : « Ainsi le vainqueur sera habillé de vêtements blancs ; je n'effacerai jamais son nom du *livre de la vie* (οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς), je reconnaitrai son nom devant mon Père et devant ses anges. »

13.8 : « Tous les habitants de la terre, ceux dont le nom n'a pas été inscrit sur *le livre de la vie de l'agneau* (οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου) immolé depuis la fondation du monde, se prosterneront devant elle [la bête]. »

17.8 : « La bête que tu as vue ...va monter de l'abîme et s'en aller à la perdition. Les habitants de la terre, ceux dont le nom n'a pas été inscrit dans le livre de la vie (ὧν οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα ἐπὶ τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς) depuis la fondation du monde, seront étonnés à la vue de la bête, parce qu'elle était, qu'elle n'est plus et qu'elle reparaitra. »

20.12,15 : « Alors je vis les morts, les grands et les petits, debout devant le trône. Des livres furent ouverts, et un autre livre fut ouvert, qui est *le livre de la vie* (καὶ ἄλλο βιβλίον ἠνοίχθη, ὃ ἐστὶν τῆς ζωῆς). Les morts furent jugés d'après ce qui était écrit dans les livres, selon leurs œuvres » ; v.14s. : « La mort et le séjour des morts furent jetés dans l'étang de feu. L'étang de feu, c'est la seconde mort. Quiconque ne fut pas trouvé inscrit dans *le livre de la vie* (εἴ τις οὐχ εὐρέθη ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ζωῆς) fut jeté dans l'étang de feu. »

21.27 : « Il n'y entrera jamais rien de souillé, ni faiseur d'abomination ou de mensonge, mais ceux-là seuls qui sont inscrits dans *le livre de la vie de l'agneau* (οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου). »

ii- Le sens du βιβλίον τῆς ζωῆς dans l'Apocalypse

D'après ses six usages dans l'Apocalypse, montre G.K. Beale, l'expression βιβλίος/βιβλίον τῆς ζωῆς est utilisée métaphoriquement pour les élus dont le salut a été déterminé : leur nom a été inscrit dans la liste du registre de la nouvelle Jérusalem (cf. Es 4.3) avant le commencement de l'Histoire⁹⁸.

⁹⁸ Gregory Kimball Beale, *The Book of Revelation*, NIGTC, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 1102.

Le « livre », dit Beale, est une « image de la sécurité dans la cité éternelle de Dieu » et le génitif « de vie » (τῆς ζωῆς) indique la nature du bienfait offert. Les élus ont été inscrits dans le livre de l'Agneau avant le commencement du monde comme devant être au bénéfice du sacrifice expiatoire de l'Agneau qui leur donne la vie éternelle⁹⁹. C'est ce lien éternel avec l'Agneau qui les protégera des mensonges du monde et les préservera du culte de la Bête (13.8 ; 17.8). C'est ce qui leur permet d'être prêts à franchir les portes de la cité céleste (21.27) afin d'hériter enfin de la vie à laquelle ils sont destinés¹⁰⁰.

iii- L'éventuelle perte du salut de 3.5

La possibilité de voir le nom d'un élu effacé du livre qui semble suggérée en 3.5 (« je n'effacerai jamais son nom du *livre de la vie* ») pourrait apparemment indiquer que des noms écrits peuvent être supprimés.

α- La spéculation de R.L. Thomas

A cause de la formulation du verset, R.L. Thomas a avancé que le livre désigné en 3.5 contient les noms de tous ceux pour lesquels le Christ est mort *potentiellement*, l'œuvre expiatoire ne devant être effective que pour ceux qui croiront. Ceux qui ne croiront pas verront alors leur nom ôté du « livre de vie ».

La grande difficulté avec cette opinion, c'est que 13.8 et 17.8 montrent clairement que c'est l'inscription dans le livre de vie qui préserve de la séduction idolâtre et fatale de la bête. Ceux qui n'ont pas été inscrits ne sont pas protégés. L'inscription dans le livre de vie n'offre pas seulement un salut *potentiel* mais, il est la garantie d'un salut *effectif*¹⁰¹.

β- Considérations décisives

La spéculation de Thomas étant écartée, il faut d'abord noter qu'en dehors de 3.5, aucun autre passage ci-dessus mentionné ne suggère une perte possible du salut pour les élus une fois le salut obtenu. Au contraire, les autres passages sont décrits en termes positifs : s'ils sont de véritables croyants, alors leur nom a déjà été inscrit dans le livre de vie et ils sont destinés à l'héritage du salut. Ainsi, plaide Beale, 3.5 pourrait donc être compris comme

⁹⁹ *Ibid.* Cf. aussi Pierre PRIGENT, *L'apocalypse de saint Jean*, Commentaire du Nouveau Testament XIV, Genève, Labor et Fides, 2000 (éd. rev. et aug. ; 1980¹), p. 152.

¹⁰⁰ Gregory K. Beale, *ibid.*, p. 1102. Avec BEALE, nous suivons Augustin, Luther, etc. (cf. p. 1100).

¹⁰¹ Gregory K. Beale, *ibid.*, p. 282.

exprimant l'espérance positive des autres passages en termes négatifs : « je n'effacerai pas leur nom »¹⁰².

De plus, montre encore Beale, les noms de ceux qui ne sont pas sauvés au bout du compte ne sont jamais positivement associés au « livre de vie », mais toujours négativement. Leur nom « n'a pas été inscrit dans le livre de vie ». La pensée que les noms soient effacés n'effleure donc pas l'esprit de l'apôtre Jean, car ils n'y ont jamais été marqués (13.8 et 17.8). Ceux-ci revendiquent probablement le nom de chrétien et sont connus comme tels, mais ils ne marchent pas conformément à la croix du Christ et de ce fait, ils montrent qu'ils ne sont pas de véritables chrétiens. C'est justement qu'ils se verront dire par le Christ « je ne vous ai jamais connus » (Mt 7.21-23) et seront jetés dans l'étang de feu (Ap 20.14s.)¹⁰³.

γ- Registres terrestres des professants, livre céleste de la vie éternelle

L'explication de Beale est certainement juste mais, la difficulté de 3.5 demeure. Si certains noms ne seront jamais effacés, cela suggère que d'autres, chrétiens en apparence, peuvent voir leur noms effacés. Il faut reconnaître qu'à vues humaines, hormis quelques indices peut-être suspects¹⁰⁴, rien ne permet de dire d'eux qu'ils ne sont pas chrétiens. Ayant confessé leur foi devant l'Eglise et peut-être fait des miracles, ceux-ci ont été admis comme membres et inscrits dans les registres terrestres de l'Eglise qui ont une certaine importance aux yeux de Dieu (cf. Mt 16.19 ; 18.18). Seulement, ces manœuvres hypocrites des « faux frères » (Ga 2.4 ; 1Jn 2.19) ne sont pas ignorées du Seigneur (cf. 2Tm 2.19) qui n'a pas pu confirmer leur inscription et leurs noms dans son registre céleste, comme c'est le cas de ceux qui sont réellement régénérés et qui ont la vie éternelle¹⁰⁵.

Le possible effacement que laisse entendre 3.5 ne peut nullement se situer au niveau céleste puisque les hypocrites n'ont jamais été inscrits : comparés au livre céleste, des noms seront effacés du registre constitué sur terre. A la lumière divine, la liste terrestre sera ajustée

¹⁰² *Ibid.*, p. 279s.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 280.

¹⁰⁴ Presque rien n'aurait permis de dire de Judas qu'il n'était pas chrétien. Il avait tout quitté comme les autres pour suivre Jésus (Mt 19.27), il avait peut-être confessé le Seigneur, et pourtant, son collègue Jean discernait en lui des signes de non-régénération. Au sujet du précieux parfum de Marie répandu sur Jésus, si certains se souciaient effectivement des pauvres, l'apôtre Jean discernait déjà que Judas Iscariot était scandalisé par le gaspillage, non pas parce qu'il se mettait en peine des pauvres, « mais parce qu'il était voleur et que, tenant la bourse, il prenait ce qu'on y mettait » (Jn 12.6).

Dans ce sens, il faut faire remarquer dans la parabole des noces (Mt 22.1-14) que sur l'ensemble des invités tirés des places et coins de rue, un seul a pu passer à travers les filets de sécurité. On peut admirer la vigilante compétence des gardiens et personnels de service. Les pasteurs, prophètes et docteurs de l'Eglise auraient ici un modèle de discernement et de vigilance.

¹⁰⁵ Ainsi Gleason L. ARCHER, *Daniel*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 7, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1985, p. 150.

et rendue conforme à la liste étalon divine où les noms des élus sont inscrits – voire gravés – depuis l'éternité.

iv- Conclusion

Si certains peuvent réussir par hypocrisie à se faire inscrire dans les registres de l'Eglise, ayant donné l'impression d'une régénération véritable, ils ne sont pas pour autant inscrits dans les cieux, au contraire des vrais croyants. L'enregistrement individuel de ces derniers étant confirmé par le Seigneur au moment de leur conversion, ils ne verront jamais leurs noms effacés du livre de vie écrit de toute l'éternité. En effet, l'inscription dans le livre de vie ne souffre pas d'erreur, puisque c'est Dieu qui préside à l'inscription. Ce fait donne non seulement de l'assurance mais aussi, pour ceux qui chancellent, sert d'avertissement et d'exhortation à vivre d'une manière conséquente à l'Évangile de leur salut¹⁰⁶.

2- Autres textes

Nous avons déjà considéré la totalité de Romains 11.25 et la Grande Bergerie de Jean 10 qui indiquent une totalité numérique des élus.

Deux autres textes (Ac 18.10 et Ap 6.11) méritent d'être observés sous cette rubrique où nous nous intéressons aux textes suggérant l'idée d'un nombre des élus.

a- Actes 18.10 : Le peuple nombreux du Seigneur à Corinthe

i- Le contexte

Au cours de son deuxième voyage missionnaire, l'apôtre Paul rencontre à Corinthe, une opposition violente de la part des Juifs (Ac 18.6). Malgré l'intérêt et l'impact nets de la Parole de Dieu sur plusieurs (v.8), le serviteur apeuré et tremblant à cause des adversaires (cf. 1Co 2.3) a besoin d'encouragement pour continuer l'œuvre. Pendant la nuit en effet, le Seigneur lui dit dans une vision : « N'aie pas peur ! Parle, ne te tais pas, car moi, je suis avec toi. Personne ne mettra la main sur toi pour te faire du mal » (v.9s.). Pourquoi Paul devra-t-il persévérer dans la prédication de l'Évangile, la raison en est donnée par le Seigneur à la fin du

¹⁰⁶ Gregory K. Beale, *The Book of Revelation, op. cit.*, p. 280. Cf. aussi Pierre PRIGENT, *L'apocalypse de saint Jean, op. cit.*, p. 479s.

v.10 : « parce que j'ai un peuple nombreux dans cette ville »
(διότι λαός ἐστὶ μοι πολὺς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ).

ii- Quel est ce « peuple nombreux » ?

Manifestement, le peuple nombreux que le Seigneur indique à Paul ne connaît pas encore le Maître. Comme en Jean 10 et Actes 15.14 (λαός), toutes ces personnes sont connues de Dieu (Jn 10.14) et ont besoin d'être ramenées dans la Bergerie (Jn 10.16) par le Bon Berger conformément à sa promesse (Jn 10.16)¹⁰⁷. En d'autres termes, ce sont des élus de Dieu qui ont besoin d'entendre le message de la Bonne Nouvelle de la régénération en Jésus-Christ. Ce service, l'apôtre l'assurera fidèlement pendant « un an et six mois » (Ac 18.11) et encore pendant longtemps (v.18), malgré le soulèvement des Juifs hostiles (v.12-17), avant d'embarquer pour la Syrie¹⁰⁸.

iii- Conclusion

En Actes 18.10, il s'agit des élus de Dieu qui, en 50 ap. J.-C.¹⁰⁹, avaient besoin d'entendre la Bonne Nouvelle pour être sauvés. Ces non-Juifs dont le nombre était connu de Dieu ont entendu l'Évangile et se sont convertis au Seigneur¹¹⁰ s'ajoutant à la liste des élus d'origine non-juive déjà sauvés (cf. Ac 2.47).

Au regard de ce texte, on peut avancer que pour chaque époque, le Seigneur a un certain nombre d'élus devant être sauvés.

b- Apocalypse 6.11

L'ouverture du cinquième sceau révèle les martyrs dont les âmes « avaient été immolées à cause de la Parole de Dieu et du témoignage qu'ils avaient porté » (Ap 6.9).

Souffrant encore du souvenir de leur martyre, les Saints crient d'une voix forte : « Jusqu'à quand, Maître saint et vrai, tardes-tu à juger, à venger notre sang en le faisant payer aux

¹⁰⁷ Cf. Gerhard Å. KRODEL, *Acts*, Augsburg Commentary on the New Testament, Minneapolis, Minnesota, Augsburg Publishing House, 1986, p. 345.

¹⁰⁸ Cf. Charles L'ÉPLATTENIER, *Les Actes des apôtres*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 197.

¹⁰⁹ Gerhard Å. KRODEL, *Acts*, *op. cit.*, p. 346.

¹¹⁰ Nous pouvons le dire avec certitude puisque le Seigneur les appelle son peuple, par opposition aux Juifs contredisants et farouchement opposés à Paul.

habitants de la terre ? » D'après Beale, ce cri représente la souffrance de tous ceux qui sont persécutés à cause du témoignage de Jésus¹¹¹.

Les réponses données à ces saints décédés sont instructives pour notre propos.

i- Première réponse

A ces victimes criant à la vengeance (v.10)¹¹², une consolation est apportée, une « première réponse »¹¹³ est d'abord offerte : « Une robe blanche fut donnée à chacun d'eux ». L'acte céleste n'est pas une récompense¹¹⁴, mais une déclaration de la pureté et de la justice des saints. C'est aussi un signe d'annulation de la culpabilité dont le monde les a accusés en les faisant mourir. Puis, les saints sont assurés qu'après « quelques temps encore » où il leur est demandé « de se tenir en repos » (v.11b), la culpabilité qui leur était faussement imputée sera transférée sur le compte des accusateurs impies du monde¹¹⁵.

ii- Deuxième réponse

La deuxième consolation est une réponse exacte à la préoccupation des Saints au v.10. A la question « jusqu'à quand, Maître saint et vrai », devrions-nous nous tenir en repos ? la réponse venant de la cour céleste est claire et précise : « Jusqu'à ce que soient au complet leurs compagnons d'esclavage et leurs frères (ἕως πληρωθῶσιν καὶ οἱ σύνδουλοι αὐτῶν καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν) qui allaient être tués comme eux » (v.11c).

A la fin de cette période d'attente, Dieu jugera ceux qui persécutent les Saints, justifiant ces derniers par ce même acte¹¹⁶. C'est ici une assurance pour persévérer dans le témoignage en dépit des souffrances terrestres, quitte à subir le martyre de la part du monde pécheur ; c'est ainsi qu'ils ont traité le Maître (cf. Jn 15.20 et //).

iii- Jusqu'à ce que soient au complet...

¹¹¹ « The picture of martyrs here is figurative generally for those who are persecuted »: Gregory K. Beale, *The Book of Revelation, op. cit.*, p. 395.

¹¹² 1Hénoch 47.1s. a une tonalité étrangement proche (cf. plus loin).

¹¹³ Pierre PRIGENT, *L'apocalypse de saint Jean, op. cit.*, p. 211.

¹¹⁴ Gregory K. Beale, *The Book of Revelation, op. cit.*, p. 394.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ La même pensée est exprimée en 1Hénoch 47.1-4 ; 97.3-4 ; 102.5 ; 105.3 : *Ibid.* 1Hénoch 47.3 parle notamment « des livres des vivants ».

La raison principale de la nécessaire attente imposée aux martyrs soupirant après le jugement est qu'il faut que « soient au complet (έως πληρωθώσιν)¹¹⁷ leurs compagnons d'esclavage et leurs frères »¹¹⁸.

Pour que soit complet le nombre des compagnons et des frères que le monde déteste, persécute et parfois tue, un temps est nécessaire. Cela ressort de la mention « quelque temps encore » (έτι χρόνον μικρόν) dans la seconde partie de la première réponse.

Comme en Apocalypse 12.12 (όλίγον καιρόν) ou 20.3 (mille ans), la petite période ici indiquée ne doit pas être estimée à quelques mois ou quelques années, du point de vue de l'homme. L'échelle céleste du temps est différente de l'échelle terrestre (cf. 2Pi 3.8)¹¹⁹.

iv- Conclusion

D'après Apocalypse 6.11, le plan divin prévoit donc que « le nombre des élus » (Juifs et non-Juifs) persécutés et/ou martyrisés à cause de Jésus¹²⁰ doit être atteint avant que justice ne soit rendue à tous ceux qui, souffrants de diverses façons, lancent des cris devant le trône divin.

Malgré la persécution et le martyre de certains, ce n'est que lorsque le plan de la rédemption de tous les élus aura eu lieu que pourra venir le jugement de la fin¹²¹.

Ainsi, Dieu contrôle toutes choses. Son plan est à l'œuvre, même au travers des martyrs qui y ont une place spéciale (cf. Ap 2.13 ; 7.14 ; 12.11 ; 20.4) et dont le sang « est la semence de l'Eglise », selon la formulation de Tertullien¹²².

¹¹⁷ Certains manuscrits ont un subjonctif présent actif ou un futur actif à la place du subjonctif aoriste passif πληρωθώσιν. Le choix du subjonctif présent πληρωσώσιν est une leçon tellement minoritaire (soutenue quand même par le Sinaïticus) que l'apparat critique de la 4^e éd. du GNT de NESTLE & ALAND ne la signale même pas. De plus, le principe de la « *lectio difficilior probabilior* » étant du côté du verbe passif retenu, les variantes méritent d'être écartées. Dans tous les cas, le sens n'est pas altéré et l'intention divine reste clairement perceptible si l'on opte malgré tout en faveur de l'un des verbes actifs : cf. Gregory K. Beale, *The Book of Revelation*, *op. cit.*, p. 395.

¹¹⁸ Philip Edgcumbe HUGHES (*The Book of the Revelation*, Grand Rapids/Leicester, Eerdmans/Inter-Varsity Press, 1990, p. 89) met bien en valeur ce point.

¹¹⁹ Cf. Gregory K. Beale, *ibid.*, p. 395. George Eldon Ladd (*A Commentary on the Revelation of John*, Grand Rapids, Eerdmans, 1979^{réimp.}, p. 106) met bien en évidence le délai nécessaire mais refuse, sans donner d'explication objective, d'y voir l'indication d'un nombre à atteindre.

¹²⁰ C'est la conclusion de Pierre PRIGENT (*L'apocalypse de saint Jean*, *op. cit.*, p. 211) qui restreint cependant « le nombre des élus » visés en Ap 6.11 aux seuls martyrs. Cette limitation ne semble pas s'imposer : cf. Gregory K. Beale, *The Book of Revelation*, *op. cit.*, p. 395.

¹²¹ Cf. Charles BRÜTSCH, *La clarté de l'Apocalypse*, Genève, Labor et Fides, 1966⁵, p. 129.

¹²² Cf. Philip Edgcumbe HUGHES, *The Book of the Revelation*, *op. cit.*, p. 90.

3- Tableau récapitulatif

Comme précédemment, présentons dans le tableau ci-dessous les résultats obtenus, en relevant le lien au nombre des élus :

Textes	Mot ou expression en cause	Sens saillant	Lien au nombre des élus
Luc 10.20	τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγγέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς	Jésus invite à regarder les réalités éternelles (Morris).	Comme les noms des 72, les noms des disciples (élus) sont inscrits dans les cieus.
Ph 4.3	τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς	Livre de vie.	Certains chrétiens de Philippes font partie du nombre des élus non-juifs dont les noms sont inscrits dans le registre de Dieu.
Hé 12.23	ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐνούρανοῖς	L'ensemble des fidèles « entrés définitivement dans le "repos" » (S. Bénétreau).	Les noms des élus (Juifs et non-Juifs) sont inscrits dans les cieus.
Ap 3.5 ; 13.8 ; 17.8 ; 20.12,15 ; 21.27	βιβλίον τῆς ζωῆς	Livre de vie qui désigne les élus dont le salut a été déterminé de toute éternité (G.K. Beale).	Assurance du salut pour tous les élus (juifs et non-juifs), mais aussi avertissement pour les élus chancelants.
Actes 18.10	λαός ἐστὶ μοι πολὺς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ	Il s'agissait là d'élus non-juifs et non encore convertis.	En 50 ap. J.-C., au moment où Paul passait à Corinthe, il y avait un certain nombre d'élus non-juifs connus du Seigneur. Ceux-ci avaient besoin d'entendre la Bonne Nouvelle qu'annonçait l'apôtre Paul pour être sauvés. Ils l'ont entendue et ont été sauvés avant leur mort.
Ap 6.11	ἕως πληρωθῶσιν καὶ οἱ σύνδουλοι αὐτῶν καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν	Les martyrs représentent tous ceux qui sont persécutés et/ou martyrisés à cause du témoignage de Jésus (Beale).	« le nombre des élus » doit être atteint avant que justice ne soit rendue.

De ce tableau, nous pouvons tirer les conclusions suivantes :

- Dans le Nouveau Testament, la notion de « livre de vie » est attestée ; elle y est beaucoup plus précise que dans l'Ancien Testament. Dans neuf versets (Lc 10.20 ; Ph 4.3 ; Hé 12.23 ; Ap 3.5 ; 13.8 ; 17.8 ; 20.12,15 ; 21.27), le lien avec l'élection est clair et net.
- En plus de ces neuf passages qui impliquent l'idée d'un nombre des élus, il faut ajouter deux autres versets (Ac 18.10 et Ap 6.11) encore plus explicites.

L'idée d'un nombre des élus est donc attestée au moins onze fois dans le Nouveau Testament.

Parce qu'ils introduisent les notions déjà signalées (qualitative et quantitative), d'autres textes du Nouveau Testament seront examinés plus loin, en un lieu plus approprié.

Avant de conclure, il nous faut encore considérer la notion du nombre des élus dans la littérature intertestamentaire.

III- Le nombre des élus dans la littérature intertestamentaire

Nous sommes ici conscient du fait que dans les travaux académiques, la période intertestamentaire est abordée après l'Ancien Testament et avant le Nouveau Testament. Cependant, comme nous l'avons déjà signalé, à cause du chevauchement des écrits intertestamentaires sur l'époque chrétienne (jusqu'à 100 ap. J.-C.) et à cause de la non normativité de cette littérature dans notre perspective évangélique, nous les abordons ici, après les deux Testaments canoniques.

Pour cette partie, notre présentation sera beaucoup plus descriptive. Outre les références déjà annoncées, nous voulons recenser ici les principaux textes se rattachant à l'un ou l'autre groupe (« livre de vie », autres textes) de l'Ancien ou du Nouveau Testament déjà évoqué¹²³.

1- Le « livre de vie »

De nombreux textes de la littérature intertestamentaire renvoient au « livre de vie ». Signalons ici quelques uns des plus frappants.

a- 3Hénoch 28.7

3Hénoch 28.7 fait allusion au livre de vie : « Chaque jour lorsque Celui qui est Saint, béni soit-il, s'assied sur le trône du jugement et juge toute la terre, les livres des vivants et les livres des morts ouverts devant lui, toutes les créatures célestes sont devant lui dans la crainte, l'effroi, la terreur et le tremblement »¹²⁴.

¹²³ Pour la méthode, nous avons pris comme base les nombreuses références indiquées ici et là chez divers auteurs, en particulier Gregory K. Beale (*The Book of Revelation, op. cit.*, p.1033) et Douglas Moo, *The Epistle to the Romans*, NICNT (sous dir. Gordon D. Fee), Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1996, p. 719.

¹²⁴ Cf. Pat ALEXANDER, « 3 Enoch » in *The Old Testament Pseudepigrapha* (sous dir. James H. Charlesworth), vol. 1 : Apocalyptic Literature & Testaments, Londres, Darton Longman & Todd, 1983, p. 283.

b- Jubilés

Jubilés 30.20 parle de Lévi qui « a été inscrit sur les tables célestes en qualité de juste et d'ami (de Dieu) »¹²⁵. Cependant, continue le texte, si les enfants d'Israël « transgressent [l'alliance] et agissent selon toutes les méthodes de l'impureté, ils seront inscrits sur les tables célestes en qualité d'ennemis. Ils seront effacés du livre de vie et inscrits dans le livre de ceux qui périront et avec ceux qui seront extirpés de la terre » (v.22).

Dans le même sens, avant de mourir, Isaac met en garde dans son testament quiconque veut nuire à son frère : au jour de la perturbation et du malheur, « un feu flamboyant et dévorant embrasera son pays, sa ville et tout ce qui est à lui, comme il a embrasé Sodome. Il sera effacé du livre de <vie> <et inscrit sur le livre du> châtiment des hommes, il ne sera pas porté sur le livre de vie, mais sur celui de ce qui passe et périt pour une éternelle malédiction » (*Jubilés* 36.10 ; cf. *Odes de Salomon* 9.11s.).

Pour le rédacteur de la note sur *Jubilés* 30.22, « le "livre de vie" est la liste de ceux qui sont destinés à vivre soit en ce monde, soit dans l'autre »¹²⁶.

c- Apocalypse de Sophonie 3.6 et Aséneth

Apocalypse de Sophonie 3.6 présente des anges qui du ciel, écrivent dans leurs registres toutes les bonnes actions des justes. Dans ce texte également, il est montré que Dieu inscrit des noms dans le « livre de vie »¹²⁷ (cf. *Testament de Jacob* 7.27).

De même, avec Aséneth affligée, l'Ange est rassurant et dit : « Courage, Aséneth, voici, ton nom est écrit dans le livre de vie et il ne sera jamais effacé » (*Joseph et Aséneth* 15.3)¹²⁸.

¹²⁵ André Caquot, « Jubilés », dans *La Bible : Ecrits intertestamentaires* (sous dir. André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1987, p. 753. Pour la suite, sauf indication contraire, c'est au texte de *La Bible : Ecrits intertestamentaires* que nous nous référons.

¹²⁶ *Ibid.*, n.22.

¹²⁷ « Book of the Living » : O.S. WINTERMUTE, « Apocalypse of Zephaniah » in *The Old Testament Pseudepigrapha*, op. cit., p. 511.

¹²⁸ Voir aussi Martyre et Ascension d'Esaië 9.26.

2- Textes se référant ou mentionnant un nombre des élus

Certains textes suggèrent particulièrement et explicitement un nombre des élus.

a- *4Esdras 4.35-36* et *2Baruch 23.5*

En lien à Apocalypse 6.11, il faut d'abord mentionner le dialogue d'Esdras avec l'ange Ouriel en *4Esdras 4.35-37*, impressionnant. En effet, à l'ange Ouriel (cf. 4.1) qui parle en ce siècle de tristesse d'un temps nécessaire jusqu'à la moisson, tels les Martyrs (cf. Ap 6.10), Esdras gémit : « Jusques à quand ? car nos années sont courtes et mauvaises » ; ce à quoi l'ange Ouriel répond :

Ne va pas plus vite que le Très-Haut. Toi, tu te presses à cause de toi seul mais le Très-Haut pense à la multitude. Les âmes des justes dans leurs demeures n'ont-elles pas posé les mêmes questions que toi : « Jusques à quand serons-nous ici¹²⁹ ? Quand récolterons-nous les fruits de notre récompense ? » Et l'archange Jérémie¹³⁰ leur répondit : « Jusqu'à ce que soit atteint le nombre de vos semblables. Car il a pesé le monde à la balance et il a mesuré les temps à la mesure. D'un nombre Il les a comptés. Il ne troublera ni ne suscitera rien, jusqu'à ce que la mesure déterminée soit remplie. »

Dans le même sens, il est déclaré à Baruch au sujet des derniers temps :

Quand Adam pécha et que fut décrétée la mort contre ceux qui naîtraient, alors fut comptée la multitude de ceux qui naîtraient, et pour ce nombre-là fut préparé un lieu, où les vivants habiteraient et où les morts seraient gardés. Donc, avant que soit complet le nombre que j'ai dit, la créature ne vivra pas, car mon esprit crée la vie et le Shéol recueille les morts (*2Baruch 23.4s.*).

Au sujet de ces deux textes, Jean Hadot indique que ce qui est visé, « c'est le nombre des justes que Dieu a fixé et dont lui seul connaît le montant, comme il connaît celui des pécheurs et de tous les hommes »¹³¹.

b- *2Baruch 30.2s.*

2Baruch 30.2s parle semblablement :

Il arrivera en ce temps-là que s'ouvriront les trésors, dans lesquels était gardé le nombre des âmes des justes ; elles sortiront et la multitude des âmes apparaîtra, toutes ensemble en une seule assemblée, en

¹²⁹ On peut soupçonner ici une influence chrétienne.

¹³⁰ Probablement le même ange « Ramiel » qui parle dans « l'Apocalypse syriaque de Baruch » ou *2Baruch* que nous évoquons ci-dessous : *La Bible : Ecrits intertestamentaires, op. cit.*, p. 1405.

¹³¹ Jean Hadot, « Apocalypse Syriaque de Baruch », dans *La Bible : Ecrits intertestamentaires, op. cit.*, p. 1501. Cf. aussi Pierre PRIGENT, *L'apocalypse de saint Jean, op. cit.*, p. 211. Pour le nombre des hommes, voir *2Baruch 21.10* : « Car toi seul es vivant, immortel et incompréhensible, tu sais quel est le nombre des hommes » (cf. *2Baruch 48.46*).

un seul esprit, et les premières se réjouiront et les dernières ne s'attristeront pas, car elles sauront que le temps est venu, dont il fut dit qu'il est la fin des temps.

La mention du « nombre des âmes des justes » est ici frappante. « Les premières » sont les élus, morts ou « endormis » au moment de la résurrection, qui ressuscitent et n'ont pas part à la seconde mort (éternelle) ; « les dernières » sont les justes encore vivants au moment de la Parousie qui n'ont part ni à la première (physique), ni à la seconde mort¹³².

c- *1Hénoch* 104.1s.

Au cours de ses exhortations aux justes, Hénoch mentionne des noms des élus inscrits dans les cieus :

Je vous jure que dans le ciel les anges font de vous une mention favorable devant la gloire du Grand [et que vos noms sont écrits devant la gloire du Grand]¹³³. Ayez donc courage, puisque vous avez lutté dans l'adversité et les tourments. Vous apparaîtrez brillants comme les luminaires célestes, et les fenêtres du ciel s'ouvriront pour vous.

Ici, comme en Luc 10.20, l'inscription des noms établit une liste et donc fixe un certain nombre.

3- Synthèse et conclusion

Textes	Élément mis en valeur
<i>3Hénoch</i> 28.7 ; <i>Jubilés</i> 30.20,22 ; 36.10 (cf. Odes de Salomon 9.11s.) ; <i>Apocalypse de Sophonie</i> 3.6 ; <i>Joseph et Aséneth</i> 15.3 (cf. <i>Martyre et Ascension d'Esaië</i> 9.26).	« Livre des vivants » ou « de vie ».
<i>4Esdras</i> 4.35-36 et <i>2Baruch</i> 23.5 ; <i>2Baruch</i> 30.2s. ; <i>1Hénoch</i> 104.1s.	Nombre des élus.

De ce tableau, il appert que les deux thèmes envisagés dans ce chapitre ne se sont pas perdus pendant la période intertestamentaire. La notion du livre de vie est manifeste dans cinq textes, voire six ; l'idée d'un nombre des élus est explicitement rappelée quatre fois dans la littérature intertestamentaire.

¹³² Voir notre traitement de Dn 12.1s., p. 265ss. C'est aussi l'explication de Jean HADOT, « Apocalypse Syriaque de Baruch », dans *La Bible : Ecrits intertestamentaires*, op. cit., p. 1506, n.2.

¹³³ C'est la leçon éthiopienne qui porte la précision entre crochets : cf. *La Bible : Ecrits intertestamentaires*, op. cit., p. 618.

IV- Conclusion

Au sujet des deux groupes liés à notre sujet du nombre des élus, nous pouvons ainsi conclure :

1- Le livre de vie

Avec Calvin, il nous apparaît justifié de concevoir le livre de vie en lien avec l'élection. Dans cet élan cependant, un texte, Apocalypse 3.5, présente une difficulté majeure. En effet le texte laisse entendre que des noms peuvent être effacés du livre de vie, à l'image du malheureux de Matthieu 22.11ss dont les noces tournèrent au tourment, dans « des pleurs et des grincements de dents » des « ténèbres du dehors » (v.13)¹³⁴.

C'est à cause de cet obstacle qu'Archer propose de concevoir le « le livre de vie » ou « des vivants » pour la vie éternelle comme contenant non seulement les noms des élus *mais aussi* (en apparence) les noms de ceux qui professent la foi en Jésus mais qui, par leur attitude et leurs actions renient l'autorité et la volonté de Dieu dans leurs vies. Ce sont ces derniers, dit Archer, qui seront ôtés du nombre des rachetés¹³⁵.

Beale quant à lui soutient que les noms écrits dans le livre de vie sont les noms des élus¹³⁶ ; les noms dont il est dit qu'ils seront ôtés n'ont jamais été écrits dans le livre de vie, et c'est pour cela que l'idée d'en être effacés ne se justifie pas.

Il nous semble que la même réalité est décrite sous deux angles. Beale présente les choses du point de vue de Dieu : les noms inscrits dans le livre de vie ne seront jamais ôtés, puisque ce n'est pas par erreur qu'ils y ont été enregistrés. Du point de vue divin, Archer tient compte de ce qui apparaît à vues humaines où un registre des membres confessants de l'Eglise avait aussi été dressé sur terre.

C'est lorsque le point de vue des hommes rencontre celui de Dieu que lumière est faite. Si les hypocrites ont réussi à déjouer la vigilance et le discernement des pasteurs, docteurs et responsables de l'Eglise, devant Dieu, la vérité est rétablie.

¹³⁴ Notre malheureux partage ici le sort de Moab, l'auto-suffisante et l'orgueilleuse qui ne voulut pas se mettre dans des dispositions adéquates afin de prendre part aux bénédictions salutaires de Dieu : cf. notre traitement d'Es 25.10b-12.

¹³⁵ Gleason L. ARCHER, *Daniel, op. cit.*, p. 150.

¹³⁶ Cf. ci-dessus notre d-iii « L'éventuelle perte du salut de 3.5 », p. 275s.

Les hypocrites avaient prétendu croire au Christ et sur leur profession de foi, ils ont été admis comme membres et ont été inscrits dans le registre de l'Eglise¹³⁷. Cette liste terrestre n'est pas décisive, mais elle a un certain poids aux yeux de Dieu. Cependant, c'est à l'ouverture des registres célestes que la vérité sera révélée.

2- Attestation du thème du nombre des élus

Plus particulièrement en lien avec le sujet de ce chapitre, nous avons vu que les textes se référant au « livre de vie » ou des « vivants » impliquent une liste des personnes qui hériteront de la vie éternelle. Et de ce fait, ils soutiennent l'idée d'un nombre des élus.

Plus précisément, nous avons découvert de nombreux textes (AT : 5 textes ; NT : 11 ; littérature intertestamentaire : 10¹³⁸) qui font allusion parfois explicitement au nombre des élus. Dans l'AT, les élus mentionnés sont en général Israélites. Dans le NT, il est question des élus non-juifs en Philippiens 4.3 ; Actes 18.10 et probablement en Hébreux 12.23 et Apocalypse 6.11.

A ces seize (+10) textes marquants, il faudra ajouter ceux évoquant un nombre précis des élus que nous considérerons plus loin. Nous pouvons donc conclure que la Bible et l'IT attestent l'idée d'un nombre des élus. Que parmi ceux-ci, il y a des non-Juifs montre qu'au sein du gros ensemble que constitue l'ensemble des élus, il y a le sous-ensemble des élus non-Juifs dont le πλήρωμα et le nombre doivent être atteints avant la fin pour compléter l'ensemble des élus.

L'idée – étrange – d'un nombre des élus (Juifs et non-Juifs) étant clairement établie dans l'Ecriture, il nous faut pousser plus loin nos investigations en nous demandant : quel est-il ? L'Ecriture donne-t-elle des indications à ce propos ? En effet, Deutéronome 29.28 nous autorise à sonder « les choses révélées » qui « sont à nous et à nos fils, à perpétuité, afin que nous mettions en pratique toutes les paroles de cette loi ». Cependant, nous nous arrêterons net devant ces « choses cachées » qui « sont à l'Éternel » et que, dans sa divine sagesse, notre Seigneur n'a pas jugées capitales pour notre salut et notre vie ici bas (cf. 2Pi 1.3).

¹³⁷ Le cas du magicien Simon en Ac 8.9ss peut être instructif : à la prédication de Philippe, Simon a répondu et a cru (v.13). Cependant, marqué par ses pratiques magiques, Simon était davantage intéressé par les grands signes et miracles que l'Esprit Saint opérait par les prédicateurs, comme le montre la réprimande de Pierre (v.21-23). La foi de Simon était-elle authentique ou pas ? Remarquons simplement que si elle ne l'était pas, cela a échappé au discernement de Philippe qui n'a pas éprouvé de réticence majeure à baptiser Simon.

¹³⁸ En plus des 4 références explicites au nombre des élus (*4Esdras* 4.35-36 et *2Baruch* 23.5 ; *2Baruch* 30.2s. ; *1Hénoch* 104.1s.), nous incluons les 6 versets mettant en valeur la notion du livre de vie : *3Hénoch* 28.7 ; *Jubilés* 30.20,22 ; 36.10 ; *Apocalypse de Sophonie* 3.6 ; *Joseph et Aséneth* 15.3.

B- Nombre des élus : quel est-il ?

Dans cette grande section, nous voulons nous pencher sur la nature du nombre des élus : faut-il en avoir une interprétation quantitative ou qualitative ? Si c'est l'interprétation quantitative qui l'emporte, on peut se demander quel est ce nombre des élus ?

I- Nombre des élus : une interprétation qualitative ?

Nous nous concentrerons ici sur la thèse originale de saint Anselme (et ses antécédents)¹ avant d'apporter une appréciation critique sur sa pensée. Par ce travail, nous verrons comment la pensée d'Anselme contribue à l'éclaircissement de notre sujet.

1- L'originalité de saint Anselme

Anselme est né en 1033 ou 1034 à Aoste (Italie) et est mort le 21 avril 1109. Dans son ouvrage *Cur Deus Homo* dont il acheva la rédaction entre l'été 1099 et l'été 1100², l'intention de l'archevêque de Cantorbéry, par le moyen de la « démonstration rationnelle », est de démontrer aux « infidèles » qu'il était « nécessaire que Dieu se fît homme pour acquitter la dette du péché de l'homme » afin de réconcilier l'homme avec Dieu³.

L'originalité d'Anselme⁴ est de soutenir que le rachat des hommes était nécessaire parce qu'il déborde sur l'univers angélique : « Des hommes sauvés doivent compléter le nombre des anges bienheureux entamé par la chute des démons »⁵.

¹ Nous y avons été aiguillonné par notre directeur de thèse.

² Anselme de Cantorbéry, *Pourquoi Dieu s'est fait homme* (trad. de l'original latin *Cur Deus Homo* et notes : René Roques), Paris, Cerf, 1963, p. 44. Pour la suite, nous utiliserons les initiales de la traduction française (*PDFH*) suivi du numéro de la page. Les renvois (livre, chapitre, ligne) à l'original latin (*CDH*) seront indiqués entre parenthèses.

³ *PDFH*, p. 66.

⁴ Selon Hans Urs von BALTHASAR [*La dramatique divine. III. L'action*, trad. R. Givord et C. Dumont, Namur (Belgique), éd. Culture et Vérité, 1990, p. 232], ANSELME reprend cette idée d'Augustin, mais BALTHASAR ne donne malheureusement pas de référence chez ce dernier.

⁵ *PDFH*, p. 66.

A cet effet, Anselme définit avec son élève « curieux et vif » Boson une « méthode strictement rationnelle » où « une seule règle » préside au dialogue : « Suivre la raison, ne rien avancer qui ne soit prouvé par des raisons nécessaires »⁶.

Il convient de bien cerner la pensée, directement rattachée à notre présente préoccupation du nombre des élus.

a- Le cœur de la pensée

Nous considérerons trois aspects de la pensée de saint Anselme qui touchent de près au problème du nombre des élus.

i- La nécessité du rétablissement du nombre des anges déchus avec des hommes

Alors qu'ils réfléchissent sur l'incarnation de Dieu, Anselme est poussé par Boson à discourir sur les raisons profondes qui ont conduit Dieu à se faire homme.

Selon Anselme, il a été prévu par la science divine pour les anges « un nombre déterminé, rationnel et parfait, un nombre qu'il ne convient ni de dépasser ni de réduire »⁷. Avec la chute de certains de ces êtres célestes, le nombre parfait a été amputé. C'est pourquoi il est maintenant nécessaire que « ce nombre soit rétabli en prenant dans la nature humaine » car les anges déchus ne peuvent être réconciliés, et d'autres anges ne peuvent pas se substituer à ces anges déchus. Ce sont les hommes élus qui se chargeront de compléter ce nombre amputé⁸.

Cependant, pour Anselme, les hommes n'ont pas été créés à la seule fin de remplacer les anges déchus. Déjà au commencement, dit Anselme, les anges étaient créés en nombre imparfait⁹, la perfection souhaitée par Dieu devant être complétée par l'ensemble des élus¹⁰.

Dans son plan éternel donc, dit l'archevêque de Cantorbéry, Dieu prévoyait que le nombre total des élus contribue à la perfection de la cité céleste¹¹.

ii- Le nombre total des élus doit être supérieur au nombre des anges déchus

Pour saint Anselme,

⁶ *Ibid.*, p. 75.

⁷ *PDFH*, p. 283,285 (*CDH*, I, ch. 15, 381B).

⁸ *PDFH*, p. 285 (*CDH*, I, ch. 16, 382B).

⁹ *PDFH*, p. 293 (*CDH*, I, ch. 18, 384C).

¹⁰ *PDFH*, p. 297 (*CDH*, I, ch. 18, 385C).

¹¹ *PDFH*, p. 291, cf. p. 289 (*CDH*, I, ch. 18, 383).

- Si avant la chute, le « nombre parfait »¹², tel que voulu par Dieu devait être complété par l'ensemble des élus, et si de plus des anges ont chuté, il est « nécessaire que les hommes élus remplacent les anges réprouvés »¹³ ;

- Il en résulte que le nombre des élus est supérieur au nombre des anges déchus : « Il y aura plus d'hommes élus qu'il n'y a d'anges réprouvés »¹⁴.

En effet, montre Anselme à son élève Boson, « la masse corporelle de notre univers doit être renouvelée pour un état meilleur » et « cette rénovation n'aura pas lieu avant qu'ait été complété le nombre des hommes élus et porté à sa perfection cette cité bienheureuse, et qu'une fois cette perfection atteinte, cette rénovation ne sera pas retardée »¹⁵.

iii- La complétude du nombre parfait : nécessité du plan divin

Pour Anselme, même si Adam n'avait pas péché, Dieu aurait toujours différé « de donner sa perfection à cette cité jusqu'au moment où, la nature humaine ayant permis de compléter le nombre (parfait) attendu par Dieu, les hommes eux-mêmes pourraient subir à leur tour cette transformation qui leur conférerait ... l'immortalité de leur corps »¹⁶. De cette manière les élus doivent être promus à l'état d'« égalité avec les anges »¹⁷.

Voilà pourquoi « les multitudes d'hommes élus », dit encore Anselme, « ne cesseront pas d'être recrutés (pour la cité céleste) ou de substituer dans ce monde, jusqu'à ce qu'avec des hommes soit porté à sa plénitude le nombre prédestiné et encore imparfait de cette cité (céleste) »¹⁸.

Il convient de remarquer que pour l'archevêque de Cantorbéry, deux notions à bien distinguer se rencontrent en ce qui concerne le nombre des élus :

- Anselme n'affirme pas seulement, comme nous l'avons montré, qu'il y a un certain nombre des élus à atteindre. Il donne la raison du pourquoi et de ce fait, il va plus loin.

- Pourquoi faut-il qu'il y ait tel nombre d'élus ? C'est afin que soit complété le nombre parfait, beau en lui-même car c'est le Dieu parfait dans toutes ses œuvres qui l'a fixé. Ainsi pour Anselme, « nombre des élus » rime avec nombre « parfait », « beau » et admirable en

¹² PDFH, p. 289,291 (CDH, I, ch. 18, 383A, 384A).

¹³ PDFH, p. 305 (CDH, I, ch. 18, 387C).

¹⁴ PDFH, p. 303 : cf. p. 297,309 (CDH, I, ch. 18, 387B, 385C, 389C).

¹⁵ PDFH, p. 297,299 (CDH, I, ch. 18, 385C).

¹⁶ PDFH, p. 299 (CDH, I, ch. 18, 386A). Les parenthèses sont du traducteur René Roques, de même que ci-dessous.

¹⁷ PDFH, p. 301 (CDH, I, ch. 18, 386, 387).

¹⁸ PDFH, p. 307 (CDH, I, ch. 18, 388C).

lui-même et qui se donne à être contemplé¹⁹. L'aspect *qualitatif* du nombre des élus semble ici prendre le pas sur l'interprétation quantitative, bien qu'il ne l'exclut pas.

D'après Deutéronome 32.8 Anselme pense que « les peuples dureront jusqu'à ce que les hommes puissent compléter le nombre des anges de Dieu » ou que « des peuples subsisteront assez longtemps dans ce monde pour que puisse être recruté le nombre requis des hommes saints »²⁰.

b- Les antécédents de la pensée d'Anselme

Nous n'allons pas nous étendre sur ce point. Nous voulons simplement souligner que l'accent sur les nombres (« nombre parfait », égalité du nombre avec les anges, « nombre prédestiné ») chez saint Anselme fait penser à une grande figure du 6^e siècle, Pythagore (né vers 570 à l'île grecque de Samos)²¹, à qui Anselme emprunterait, via saint Augustin²².

Si les découvertes de Pythagore en mathématiques furent prodigieuses, avec notamment l'harmonie des nombres, on se rappelle aussi que Pythagore a fondé une école, « une secte »²³ de type chamanique, courant que le pythagorisme a développé²⁴.

Outre les propriétés physiques des nombres, le fait que tous les phénomènes naturels « semblaient être régis par une logique supérieure » frappa Pythagore. En particulier, « la découverte de l'existence d'un rapport constant entre la longueur des cordes d'une lyre et les accords fondamentaux de la musique (1/2 pour l'octave, 3/2 pour la quinte et 4/3 pour la

¹⁹ PDFH, p. 283 (CDH, I, ch. 16, 381C) : « La nature raisonnable que la contemplation de Dieu rend ou doit rendre heureuse, a été prévue par la science divine selon un nombre déterminé, rationnel et parfait, un nombre qu'il ne convient ni de dépasser ni de réduire : cela ne peut être mis en doute ». En effet poursuit Anselme, Dieu sait parfaitement « quel nombre convient le mieux à la constitution de cette nature » et il la « constituera selon le nombre qu'il estimera le plus favorable à cette fin » (p. 285).

²⁰ PDFH, p. 309 (CDH, I, ch. 18, 389).

²¹ Cf. Luciano De CRESCENZO, *Les grands philosophes de la Grèce Antique. Les présocratiques I*, Paris, Julliard, 1988 (1983¹ original italien), p. 62. Théodore GOMPERZ donne une fourchette très large pour la naissance de Pythagore : « entre 590 et 570 à l'île de Samos » : cf. Théodore GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce*, Lausanne, Payot, 1904, p. 109.

²² Chez AUGUSTIN, on trouve en effet beaucoup de spéculations sur les nombres. Voir par exemple les démonstrations d'AUGUSTIN pour prouver la perfection du nombre six qui, dit AUGUSTIN, « signifie la perfection des œuvres divines » : cf. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Formation des deux cités (Livres XI-XIV), trad. française de G. Combès, *Œuvres de Saint Augustin*. Vol. 35, 5^e série, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, XI, 30 (p. 129 de l'édition citée). Sur cette base du chiffre six, voir aussi dans le Livre XV, l'explication d'AUGUSTIN sur la formation du chiffre 360 des jours de l'année. AUGUSTIN explique que « six fois six, nombre qui fait le carré de six, donne trente six jours ; et trente-six multiplié par dix donnent trois cent soixante, c'est-à-dire douze mois lunaires » : cf. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Lutte des deux cités (Livres XV-XVIII), trad. française de G. Combès, *Œuvres de Saint Augustin*. Vol. 36, 5^e série, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, XV, 12 (p. 81).

²³ Luciano De CRESCENZO emploie le mot dans *Les grands philosophes...*, *op. cit.*, p. 66.

²⁴ Selon cette secte ascétique, l'âme quitte le corps pour aller à la découverte des horizons et des secrets et miracles. Chez Luciano De CRESCENZO (*ibid.*, p. 66), voir les règles assez étranges instituées par Pythagore.

quarte) » marqua fortement Pythagore au point de lui faire penser que « Dieu était un ingénieur exceptionnel et qu'une loi mathématique, nommée harmonie, avait la tâche de gouverner la nature »²⁵. Les deux mots, leitmotifs étaient ainsi tout trouvés pour les pythagoriciens qui prenaient goût à s'exclamer : « Qu'est-ce qui est le plus sage ? Le nombre. Et qu'est-ce qui est le plus beau ? L'harmonie. »²⁶

C'est ainsi que le nombre prend de l'importance pour les pythagoriciens (carrés magiques, etc.)²⁷. Tout dans l'univers devient nombre, les nombres (le chiffre 10 en particulier) permettant d'apprécier la beauté et l'ordre du cosmos²⁸.

Il nous semble fort probable²⁹ que ce soit sur cette corde que tire saint Anselme de Cantorbéry, en liant ensemble l'harmonie du nombre et l'élection, d'où il trouve un nombre parfait des élus à atteindre, un nombre beau en lui-même, parce que divinement établi. Il nous faut maintenant voir si la musique qui en résonne s'accorde à celle que diffuse l'Écriture sainte.

2- Appréciation critique

Nous nous en tiendrons à deux éléments : ce que nous appelons l'« axiome anselmien » et l'aspect qualitatif du nombre des élus.

a- L'« axiome anselmien » et le mutisme de l'Écriture

Certes, l'Écriture parle des anges qui avec Satan ont sombré dans la révolte (2Pi 2.4 ; Jude 1.6, etc.)³⁰. Cependant, au sujet de la nécessité du rétablissement du nombre des anges déchus avec des hommes, il nous faut constater le mutisme de l'Écriture.

²⁵ Luciano De CRESCENZO, *ibid.*, p. 75.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Luciano De CRESCENZO (*ibid.*, p. 77) indique qu'il est même possible de « déduire une sorte de clef des songes pythagoricienne où le 1 représente l'intelligence, le 2 l'opinion (toujours double), le 4 la justice, le 5 le mariage, le 7 la période critique (sans doute parce qu'il y a sept jours dans la semaine) et ainsi de suite ».

²⁸ Cf. *ibid.*, p. 79s. Voir aussi Théodore GOMPERZ, *op. cit.*, p. 129ss.

²⁹ Outre l'emprunt à Augustin que signale Hans Urs von BALTHASAR (*op. cit.*, p. 232), on peut, sans grand risque de se tromper, penser que saint Anselme (12^e siècle ap. J.-C.) connaissait les travaux de Pythagore (6^e siècle av. J.-C.) et des pythagoriciens.

³⁰ Voir à ce sujet, Henri BLOCHER, « Le royaume du mal », cours donné à l'Université d'été, Vaux-sur-Seine, 1993, 25 p.

Cela nous semble n'être qu'un axiome, l'« axiome anselmien », posé à la base de la théorie de l'archevêque de Cantorbéry et que ce dernier ne démontre pas. Bien que Matthieu 22.30 (« à la résurrection, les hommes ne prendront pas de femmes, ni les femmes de maris, mais ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel ») semble à l'arrière-plan, il est frappant qu'en dehors de Deutéronome 32.8 (nous l'examinerons plus bas), Anselme ne cite aucun texte pour soutenir son opinion.

Au sujet de Matthieu 22.30, il faut souligner que la comparaison établie par le Seigneur entre les hommes et les anges ne semble pas se situer sur le plan de l'égalité de la nature (il est dit ὡς, « comme » et non pas ἴσος, « égal ») et ne traite pas non plus d'un remplacement des anges déçus.

L'axiome étant fragile, la déduction, à savoir que le nombre total des élus doit être supérieur à celui des anges réprouvés, l'est également.

b- L'aspect qualitatif du nombre des élus

Comme nous l'avons vu, pour Anselme, le nombre des élus est qualitativement beau et se donne à être contemplé, car divinement fixé³¹. Commençons par considérer le verset qui fait office de ressort pour la pensée d'Anselme.

i- Deutéronome 32.8

Il faut d'abord se demander si Anselme a raison de conclure de Deutéronome 32.8³² que « les peuples dureront » jusqu'à ce que les élus aient complété « le nombre des anges de Dieu ». En effet, le texte est discuté.

α- Un problème textuel

La leçon בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (« fils d'Israël ») du Texte Massorétique (TM) suivie par la SER et la NBS est contestée.

A Qumran (Q), on a lu comme LXX (de même la version grecque de Symmaque) : κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ, « selon le nombre des anges de Dieu » c'est-à-dire, d'après l'interprétation classique, « selon le nombre des fils de Dieu ». C'est sur cette dernière

³¹ Remarquons que cela n'exclut aucunement l'aspect quantitatif.

³² « Quand le Très-Haut donna un héritage aux nations, quand il sépara les uns des autres les fils d'Adam, Il fixa les limites des peuples d'après le nombre des fils d'Israël » (SER).

interprétation que s'appuie Anselme. Certains manuscrits hébreux (H) portent « fils de Dieu », ce qui appuie l'interprétation d'Anselme.

Entre les deux groupes d'interprétations, le poids des témoins [1 (TM) contre 2 (Q, LXX) voire 3 (Q, LXX et H)]³³ est en faveur d'Anselme. De plus le principe de la *lectio difficilior probabilior* est de son côté.

Il semble donc justifié de traduire « fils de Dieu »³⁴.

β- Une interprétation qui ne s'impose pas

La modification du TM comme ci-dessus fait qu'il est possible de rendre « fils de Dieu » par « anges », mais cela ne s'impose pas. En effet, pour Genèse 6.2, la note de la NBS résume les débats en signalant que l'expression « fils des dieux » ou « fils de Dieu » désigne en général « des êtres divins ou célestes » (cf. Jb 1.6 ; Dn 3.25), mais aussi « des êtres humains » (Ps 2.7, etc.).

Si l'interprétation d'Anselme se justifie d'après le point de vue traditionnel, elle ne s'impose pas comme seule compréhension possible.

ii- Délit d'abus de chiffres

Il faut encore dénoncer l'accent abusivement placé sur les chiffres chez Anselme (et les Pythagoriciens).

S'il est vrai que les chiffres ont une place importante dans la Bible, notamment dans l'Apocalypse, il faut reconnaître que le culte du nombre (dont il faut contempler la perfection, admirer la beauté) n'est pas l'intonation majeure de l'Écriture.

3- Conclusion

Il nous faut admettre que l'insistance anselmienne pour une interprétation qualitative du nombre des élus, nombre beau à atteindre, propose une réponse à la question « pourquoi un

³³ Notons qu'ANSELME discute ces deux leçons et allégorise : cf. *PDFH*, p. 307,309 (*CDH*, I, ch. 18, 388C-389A). Pour ce qui concerne l'ordre et le poids des manuscrits les uns par rapport aux autres, cf. Thomas RÖMER et Jean-Daniel MACCHI, *Guide de la Bible hébraïque. La critique textuelle dans la Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 31.

³⁴ Après y avoir consacré tout son long chapitre 2 (« L'exégèse de Deutéronome 32.8 » : pp. 35-123), c'est à cette conclusion que parvient aussi David E. STEVENS, « La notion juive des "anges des nations" à la lumière du texte biblique », Thèse de Doctorat présentée à la Faculté Libre de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine, février 1999, 423 p. Voir en particulier p. 66,364.

nombre (fixé par le Seigneur) ? » Cependant, bien que l'Écriture déclare tout acte divin parfait, merveilleux (Ps 139.14) « beau en son temps » (Ec 3.11), cet aspect de la beauté qualitative d'un nombre (des élus) ne nous semble pas être l'accent de la Bible. Et un devoir de réserve s'impose à nous.

En revanche, il faut reconnaître que la question « pourquoi tel nombre parfait, beau ? » suppose que l'on soit renseigné sur le nombre en question. C'est pourquoi il nous faut explorer la piste *quantitative* du nombre des élus. Cette entreprise est stimulée par le fait que nous avons rencontré plusieurs textes mentionnant un nombre (7000, 144 000) pour les élus.

II- Nombre des élus : une interprétation quantitative

Dans cette section, nous considérerons trois passages qui parlent ou suggèrent un nombre précis des élus.

1- « Beaucoup d'appelés mais peu d'élus » (Mt 22.14)

On se souvient de la question naïve, mais sur les lèvres de tous, de l'inconnu de la foule en Luc 13.23 : « Seigneur, n'y aura-t-il que peu de gens sauvés ? »

A cette question, les réponses varient entre les partisans pessimistes d'un minimum de personnes pour le salut (Jean Gerhard, Abraham Kuyper !) et les universalistes (K. Barth, malgré son refus de l'apocatastase)³⁵.

Matthieu 22.14 est surprenant et semble de prime abord donner raison aux minimalistes. En effet, au cours d'une fête des noces rendues publiques (v.9s.) par le roi pour cause de désistement généralisé des premiers invités (v.3-6), le roi entre dans la salle pour voir les convives. Là malheureusement, se distingue nettement un homme qui n'avait pas revêtu un

³⁵ Henri Blocher, « Le nombre des élus : Tous, quelques uns, une multitude ? », *Ichtus*, n° 92, 1980, p. 19. Chez BARTH, on trouve des affirmations qui montrent qu'il refuse d'aller jusqu'au bout de sa logique. Malgré cela, il y est entraîné : chez le non-croyant, dit BARTH, l'aveuglement et la surdité « se dressent bien encore comme une digue contre les flots impétueux de la marée montante. Mais la marée est beaucoup trop forte et la digue beaucoup trop faible pour qu'il soit sage d'envisager autre chose que la rupture de celle-ci et l'invasion irrésistible de celle-là. C'est en ce sens que Jésus-Christ est aussi l'espérance des non-chrétiens ». La digue de l'incrédulité, « beaucoup trop faible », peut-elle tenir un instant de plus en face de la forte « invasion irrésistible » de la marée de la grâce ? Pour Barth, la chose n'est pas vraiment concevable (cf. Karl Barth, *Dogmatique*, IV/3*, Genève, Labor et Fides, 1972, 1959¹ en allemand, p. 392). Nous revenons sur cet universalisme barthien au chapitre suivant.

habit de noces (v.11). Puisque le rebelle n'a rien à dire pour justifier sa tenue inconvenante – il se reconnaît donc coupable³⁶, le roi ordonne de jeter ce récalcitrant dans les ténèbres du dehors.

L'interprétation de la parabole (cf. v.1) ne cause pas grand problème. Se trouvera exclu des noces de l'Agneau tout invité qui n'a pas voulu se conformer à la règle qui prévaut et régit l'entrée dans le royaume de Dieu, à savoir la repentance³⁷. La conclusion de la parabole (cf. v.1), le Seigneur la donne : πολλοὶ γὰρ εἰσιν κλητοὶ, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί, « il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus » (SER).

Cela signifie-t-il alors qu'il n'y aura que peu de personnes sauvées ?

Henri Blocher fait remarquer que le verset conclut une section (1-14) adressée aux Juifs. De ce fait, on peut considérer que la déclaration de Jésus concerne en particulier Israël à cette époque où il rejette le Messie, et donc le salut. Dans ce sens, Benjamin B. Warfield (1851-1921) et de nombreux théologiens (Charles Hodge³⁸, etc.) plaidaient « pour la thèse du grand nombre »³⁹.

Ici, les invités-élus de la salle des noces sont probablement composés de Juifs et non-Juifs que les serviteurs, sur ordre du Roi, ont recrutés aux carrefours.

Ainsi, dans le sens d'un grand nombre (la totalité des brebis de la Grande Bergerie, dirions-nous), Henri Blocher conclut qu'il est plus sage de nous efforcer d'entrer, en croyant à la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ et de nous efforcer, à la suite de Paul (1Co 9.22), « de gagner et d'en sauver de toute manière quelques-uns ».

³⁶ Herman N. RIDDERBOS, *Matthew*, Bible Student's Commentary, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1987, p. 407.

³⁷ Craig S. KEENER, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, p. 522. Herman N. RIDDERBOS, *ibid.* Donald A. CARSON (*Matthew*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, Vol 8, Michigan, Zondervan, 1984, p. 457) trouve sage de laisser quelque peu vague l'allusion, à savoir simplement que l'invité ne s'est pas préparé de manière conséquente pour la fête.

³⁸ Charles HODGE est partisan du « très grand nombre ». Il est persuadé que comparé à la multitude des rachetés, le nombre des réprouvés sera négligeable : « We have reason to believe... that the number of the finally lost in comparison with the whole number of the saved will be very inconsiderable ». Cf. Charles HODGE, *Systematic Theology*, vol. 3, Grand Rapids, Eerdmans, 1986^{réimp.}, p. 879s.

³⁹ Henri Blocher, « Le nombre des élus... », *op. cit.*, p. 23. Cf. Benjamin Breckinridge Warfield, « Are They Few That Be Saved ? » in *Biblical and Theological Studies*, Philadelphie, Presbyterian and Reformed Publishing, 1968, p. 349s.

2- Les 7000 d'1Rois 19.18 et 20.15

Alors qu'abattu, Elie se croit seul, Dieu lui annonce qu'il y a en Israël 7000 hommes qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal. Qui sont ces 7000 ?

a- L'interprétation universaliste de Karl Barth

i- La pensée

Pour Karl Barth, les 7000 d'1Rois 19.18 ne sont pas le signe que la majorité d'Israël est infidèle ; mais la suite du texte montre, dit-il, que ces 7000 de 19.18 sont « 7000 hommes » qui représentent « tout le peuple, tous les enfants d'Israël » (20.15)⁴⁰. D'après le théologien suisse alémanique, les 7000 ne sont pas ceux qui subsisteront après le jugement et la colère de Dieu qui pèsent sur Israël⁴¹. Ce sont 7000 « vaillants »⁴² hommes capables de s'engager dans la guerre qui opposera quelques temps plus tard (1R 20.15) Achab à Ben-Hadad de Syrie⁴³.

C'est ainsi que Barth a une interprétation universaliste d'1Rois 19.18 : les 7000, soutient-il, loin d'être un petit reste fidèle, élus d'entre la majorité des Israélites apostats, sont le signe de l'élection de toute la communauté d'Israël et de tous ceux, croyants et impies qui sont hors d'Israël⁴⁴. En effet, essaie d'expliquer Barth, « du point de vue christologique et eschatologique, ...l'Eglise est en fait chaque fois Israël tout entier : elle comprend les 7000, comme la catégorie des endurcis et les ressortissants du monde païen lui-même – les gens déjà croyants, comme ceux qui le deviendront un jour »⁴⁵.

ii- Objections

Avouons-le, l'interprétation est astucieuse, mais, nous semble-t-il, purement sophistique, à des fins universalistes.

Il faut d'abord dire que les 7000 n'étaient pas aussi « vaillants » que ce que voudrait faire croire Barth : ils n'ont même pas osé publiquement dire non à Jézabel et ses prophètes⁴⁶. Si

⁴⁰ Cf. Karl Barth, *Dogmatique*, II/2*, Genève, Labor et Fides, 1958 (1942¹ en allemand), p. 273.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 275.

⁴³ *Ibid.*, p. 273.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 278s.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 281.

⁴⁶ Le point n'est pas explicite dans le texte. Mais, pensons-nous, si Elie s'est cru pratiquement le seul fidèle de reste en Israël, c'est bien probablement parce qu'aucun ne s'opposait courageusement à Jézabel et ses prophètes.

ces 7000 étaient vaillants et représentaient la totalité d'Israël, on ne voit pas comment Jézabel aurait pu établir son pouvoir. A moins d'imaginer une soumission volontaire et généralisée de ces hommes virils à la femme Jézabel ; mais ce serait ignorer expressément la prééminence de l'homme dans l'Ancien Testament.

Dans le texte, l'interprétation de Barth a pour ressort principal l'assimilation des 7000 d'1Rois 19.18 aux 7000 de 20.15 et la traduction dans ce dernier texte de כָּל־הָעָם par « tout le peuple ». Si « peuple » est en effet le sens habituel de עָם, il faut dire que ce mot désigne d'abord un groupe indéfini d'hommes⁴⁷ et de ce fait, il peut bien se traduire par « groupe » ou « troupe »⁴⁸, sens qui convient le mieux en 20.15 (« toute la troupe »). En faire donc la totalité de la population mâle d'Israël, ce n'est pas, nous semble-t-il, conforme à une juste exégèse d'1Rois 20.15.

Ainsi, ce n'est donc pas la totalité de la population qui est en cause en 1Rois 20.15.

b- Les 7000 sont de vrais croyants, élus de Dieu

Barth ne nous ayant pas avancé, notre question demeure : qui sont donc ces Israélites dont parle le Seigneur à son prophète ? Ces personnes sont 7000 « vrais croyants »⁴⁹, 7000 « serviteurs fidèles » du « reste d'Israël »⁵⁰ qui appartiennent au Seigneur. En d'autres termes, ce sont 7000 élus de Dieu⁵¹.

Le nombre d'élus Israélites de l'époque d'Elie rappelle le « peuple nombreux » (probablement des non-Israélites) du Seigneur d'Actes 18.10⁵². On pourrait dire que pour chaque période, il existe un certain nombre d'élus connus de Dieu et destinés au salut.

Il nous faut encore considérer un autre chiffre que donne l'Apocalypse.

⁴⁷ Dans notre enquête sur ἔθνη (ch. 1), voir notre « 2- Situation dans l'AT21 » au sujet des termes עָם et גֵּוִי, p. 57s.

⁴⁸ Cf. R. L. HARRIS, G. L. ARCHER & B. K. WALTKE, *Theological Wordbook of the Old Testament*, Moody Bible Institute, Chicago, 1981 (2^e réimp. de 1980¹), vol. II. Notre texte d'1R 20.15 nous semble être l'un des ces passages où pour HARRIS et *al.*, le mot signifie troupes (« troops » : p. 676).

⁴⁹ Cf. Richard D. PATTERSON et Hermann J. AUSTEL, *1, 2 Kings*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 4, Grand Rapids, Zondervan, 1988, p. 151.

⁵⁰ Cf. John GRAY, *1 & 2 Kings*, Old Testament Library, Londres, SCM Press, 1985³, révisé, p. 412.

⁵¹ En Rm 11.4 en effet, Paul parle des 7000 en lien avec l'élection. Cf. v.5 : « De même aussi [comme les 7000 de l'époque d'Elie], dans le temps présent, il y a un reste selon le choix de la grâce ».

⁵² Cf. notre traitement p. 277ss.

3- Les 144 000 d'Apocalypse 7.4

Comment comprendre les 144 000 indiqués par Apocalypse 7.4 ? Les réponses données au cours de l'histoire divergent. Abstraction faite de la compréhension mouvante des Témoins de Jéhovah, Beale note cinq groupes principaux qui se partagent le spectre des interprétations.

a- Cinq interprétations généralement proposées

1. Le chiffre est à prendre littéralement. Pour les littéralistes, 144 000 est le nombre du reste fidèle d'Israélites marqués du sceau de Dieu. Les partisans (Walvoord par ex., dispensationaliste) de cette solution présupposent en général que le langage de Jean doit être pris littéralement, sauf contre-indication explicite.

2. Pour d'autres (O.P. Robertson), 144 000 représente une partie du « tout Israël » de Romains 11.26 devant être sauvé à la fin des temps.

3. Pour Feuillet, il s'agit du reste fidèle des Israélites qui ont survécu après la destruction de 70 ap. J.-C.⁵³.

4. Comme les autres chiffres du livre, de nombreux auteurs, par ex. P.E. Hughes, pensent qu'il faut donner à ce nombre, un sens figuré. Selon les défenseurs de cette position, les 144 000 marqués représentent l'ensemble des rachetés du peuple de Dieu : $144\ 000 = 12^2 \times 1000$ ou $12^2 \times 10^2 \times 10$. Ici, 12^2 peut représenter soit 12 tribus d'Israël x 12 tribus soit 12 tribus x 12 apôtres (cf. Ap 21.12-22.5)⁵⁴.

5. 144 000 décrit l'ensemble du peuple de Dieu à l'image d'un corps d'armée.

Pour Beale, l'interprétation précédente, si elle contient des éléments pertinents, n'est pas la plus satisfaisante⁵⁵. A la suite de R.J. Bauckham, il propose de voir dans le chiffre 144 000, une figure de l'ensemble des sauvés appartenant au peuple de Dieu, constitué comme un corps d'armée conduisant une guerre sainte.

⁵³ Cf. André FEUILLET, « Les 144.000 Israélites marqués d'un sceau », *Novum Testamentum*, vol. 9/3, 1967, p. 211ss,221s.

⁵⁴ Cf. Philip Edgcumbe HUGHES, *The Book of the Revelation*, op. cit., p. 94.

⁵⁵ Cf. Gregory K. Beale, *The Book of Revelation*, op. cit., p. 417-422.

b- Considération décisive : Apocalypse 7.9 et 14.2ss

Les trois premières solutions ne nous paraissent pas assez prendre en compte les données de la section et de la suite du texte.

En effet, après avoir parlé des 144 000 au v.4, Jean parle d'« une grande foule que nul ne pouvait compter », issue de « toute nation, de toutes tribus, de tous peuples et de toutes langues » (v.9). Debout devant le trône et devant l'Agneau, ceux-ci ont son nom et le nom de son Père écrits sur leur front, ce qui correspond au marquage des versets 3s.

Plus loin, « debout devant le trône et les quatre êtres vivants et les anciens » (14.3), cette grande foule (cf. v.2) chantait « un cantique nouveau » que nul ne pouvait apprendre « sinon les 144 000 » (v.3)⁵⁶.

Ainsi, les deux dernières explications (Beale et Hughes) nous paraissent faire justice au texte : « prémices pour Dieu et pour l'Agneau » (Ap 14.4), les 144 000 représentent l'ensemble des élus rachetés, cette grande foule des rachetés d'entre les hommes (Ap 14.2s.) par le sang de l'Agneau. Comme il est dit, ces 144 000 sont « vierges » et ne se sont « pas souillés avec des femmes » (v.4). Prémices pour Dieu et pour l'Agneau, ils suivent l'Agneau partout où il va.

4- Conclusion

En plus des seize textes mis en valeur au début du chapitre⁵⁷, nous avons vu que cinq passages supplémentaires (Mt 22.14 ; 1R 19.18, Ap 7.4,9 et 14.2ss) soulignent l'idée d'un nombre des élus. Nous obtenons un total de vingt et un textes soulignant directement ou non l'idée d'un nombre des élus dans l'Ancien et le Nouveau Testaments. Quatre passages (1R 19.18, Ap 7.4,9 et 14.2ss) mentionnent des chiffres d'un nombre précis des élus pour des périodes données.

A ce compte, il faut ajouter que la pensée d'un nombre des élus est présente dix fois dans la littérature intertestamentaire.

Les textes attestent l'idée qu'un nombre (quantitatif) d'élus (israélites ou non-israélites) fixé par Dieu est requis avant que ne vienne la fin.

⁵⁶ Philip Edgcumbe HUGHES (*The Book of the Revelation, op. cit.*, p. 94s.) met bien en valeur ce point.

⁵⁷ 16 textes dans les deux Testaments et 10 dans la littérature intertestamentaire : Cf. p. 287.

Si au cours de l'histoire, la masse des sauvés peut paraître infime (ex. 7000 à l'époque d'Elie, vers 870 av. J.-C.), si bien que certains peuvent penser qu'il n'y aura « que peu de gens sauvés » (Lc 13.23), le nombre total des élus (juifs et non-juifs), cumulé au fil des âges, sera immense⁵⁸. La salle des noces de l'Agneau sera pleine à craquer si cela était possible ; pas un seul élu ne manquera. A la table d'honneur des noces de l'Agneau avec son Epouse (l'Eglise), sera assis le Sauveur avec son Père (Ap 4.3 ; 5.6). Devant le trône, 144 000 rachetés qui représentent l'ensemble de la « grande foule » de frères et sœurs lavés par le sang de Christ (Ap 7.14) chanteront le chœur magnifique de louange et de reconnaissance à l'Agneau Sauveur.

Alors, sur cette montagne festive (Es 25.6-9), garnie de « mets succulents, pleins de moelle » et des vins vieux, « clarifiés » (Es 25.6) rappelant la dernière Pâques (Lc 22.18), le Seigneur essuiera toutes les larmes des souffrances terrestres des yeux de ses rachetés (Ap 21.4). Assurément, la fête sera belle... et pour l'éternité !

C- Conclusion et perspectives

Ce que notre travail sur le nombre des élus a établi c'est que dans son plan éternel, Dieu prévoit de sauver ses élus dont il a constitué la liste et fixé le nombre. S'il ne nous est pas révélé quel est le nombre des élus, une chose est sûre : comme Moïse (Ex 32.32), les élus israélites et non-israélites ont leurs noms inscrits sur la liste du livre divin (Ap 21.27). Et ceci, bien avant qu'ils ne reconnaissent, n'entendent et ne suivent le Maître (Jn 10.14,16,27). La reconnaissance se fera lorsque le Seigneur les appellera et alors les élus entendront la voix du Maître et répondront¹ et se convertiront de sorte que soit constituée la totalité de tous ceux que Dieu a choisis pour qu'ils lui appartiennent. Aucun ne manquera, la multitude innombrable des élus devant le Seigneur remplira Sion, la Nouvelle Jérusalem.

⁵⁸ Cette foule considérable ne doit pas nous remplir d'illusions sur la réalité, en nous conduisant à l'optimisme démesuré d'un Charles HODGE par ex. pour qui le nombre des réprouvés sera insignifiant. Nous aimerions bien que tous s'intéressent et répondent à l'appel de l'Evangile et soient sauvés. Cependant, la réalité montre que tel n'est pas le cas. Samuel ESCOBAR (« Les Églises et la Mission aujourd'hui », *Théologie Évangélique*, 2/3, 2003, p. 183), constatant avec André Walls « le déclin du christianisme chez les peuples européens » et le « net déplacement du centre de gravité du monde chrétien vers le sud », rapporte les statistiques de Houston : dans le monde, les chrétiens représentaient « 30% en 1960, 28% en 1995 ». Sur cette lancée, affirme Houston, les chrétiens ne représenteront plus que 27% de la population mondiale en 2010.

En accord avec le reste de l'Écriture (2Th 2, etc.), il faut donc considérer la foule immense des rachetés comme étant le cumul des élus sauvés au cours des âges.

¹ Voir notre développement sur Jn 10, en particulier p. 229.

Nous avons ainsi mis en évidence le plan divin du salut de tous les élus avant le commencement du monde. Dans les deux chapitres suivants, nous pencherons sur la réalisation de ce plan divin pour le salut des élus dans l'Histoire.

Nous avons déjà annoncé la complexité du sujet traité. Ajoutons par conséquent que nous ne pensons pas devoir résoudre toutes les difficultés. Avançons encore ici notre hypothèse de travail : il semble y avoir une unité organique assez mystérieuse entre le plan divin et son accomplissement.

En vue de la constitution du πλήρωμα numérique des élus, en particulier non-juifs, dans le chapitre qui va suivre, nous nous pencherons sur le temps spécialement réservé à cet effet, avec le délai que cela implique.

CHAPITRE 5 : Temps pour l'évangélisation des non-Juifs et proximité/imminence de la Parousie

La préoccupation générale du sens (ou non-sens pour certains) de l'Histoire a occupé beaucoup de théologiens : l'Histoire a-t-elle une direction ? La succession d'événements est-elle une série de processus chaotiques, aléatoires ? Les réponses sont fort variées même parmi ceux qui découvrent un sens dans l'Histoire². Selon que l'on est pessimiste voire défaitiste ou optimiste, les initiatives et les théories varient.

Dans cette large question, nous voulons ici nous pencher sur le siècle présent, le temps entre les deux Parousies, jusqu'au retour du Seigneur³. En effet, si « tout a été accompli » (τετέλεσται : Jn 19.30) par le Seigneur Jésus-Christ et pourtant l'Histoire continue, la question se pose : quelle signification faut-il donner au temps présent, jusqu'à la fin du monde⁴ ? Dans cet intervalle de temps où plusieurs événements se déroulent, comment situer et comprendre « l'accomplissement du temps des nations » indiqué par Jésus en Luc 21.24 ?

Jusqu'ici, nous avons mis en évidence le fait que la nécessité de l'évangélisation de tous les peuples non-juifs est une condition à remplir pour que survienne la brève succession d'événements conduisant à la fin du monde, ce qui pourrait impliquer un certain temps pour l'évangélisation. C'est ce dernier point qui sera l'objet de nos investigations : l'Écriture atteste-t-elle la nécessité d'un temps dévolu à l'évangélisation ? Si c'est le cas, comment concilier le délai impliqué avec l'imminence annoncée de la Parousie ? Dans ce chapitre, nous nous pencherons particulièrement sur ces deux questions.

² Cf. Gerrit Cornelis BERKOUWER, *The Return of Christ*, Studies in Dogmatics 12, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1975^{réimp.}, p. 96.

³ Le sens du temps présent peut être séparé de la question générale du sens de l'histoire : Berkouwer, *ibid.*, p. 97, n.3.

⁴ C'est John Marsh qui pose cette question (*ibid.*, p. 96).

A- Accomplissement des temps et évangélisation

Dans cette grande section, nous voulons considérer le temps assigné pour l'évangélisation dont il conviendra de faire ressortir sa distinction d'avec le « temps des nations ». A titre préparatoire, nous jetterons un bref regard sur le sens de l'accomplissement des temps dans le Nouveau Testament, point que Berkouwer¹ a particulièrement travaillé.

I- L'accomplissement des temps dans le Nouveau Testament

Dans le NT, si la voie est préparée par Jean-Baptiste, le salut est entièrement accompli par le Christ, tout en restant encore à venir.

1- La préparation

Comme nous l'avons vu, le regard de l'alliance vétérotestamentaire est essentiellement porté sur l'attente de ce que Dieu accomplira dans le futur. Avec Marie, Anne et Siméon, le summum de cette attente est atteint. A Siméon en particulier, cet homme « juste et pieux » qui « attendait la consolation d'Israël » (Lc 2.25), la grâce a été accordée de voir le salut promis (v.29)².

« Dès le moment » (Ἀπὸ τότε, Mt 4.17, SER) de l'arrestation de Jean-Baptiste, le précurseur du Messie, Jésus montre que l'Histoire est entrée dans une autre phase, que les temps sont accomplis³.

Ce moment historique crucial est indissolublement lié à la venue dans le monde de Jésus-Christ, le salut, la délivrance et le rédempteur du peuple, la lumière qui brille au sein des ténèbres (Lc 1.68s.,78s.). C'est ici la réalisation de la promesse donnée aux pères (v.55,70), à savoir que le Christ est l'accomplissement de la loi (Mt 5.17 ; cf. 3.3 ; 4.14), ce qu'atteste le Seigneur lui-même en citant l'Écriture (Lc 4.21 ; cf. Es 61).

¹ *Ibid.*, p. 98ss.

² *Ibid.*, p. 98. Pour Lc 2.25ss, cf. notre traitement p. 195ss.

³ *Ibid.*, p. 99.

2- L'accomplissement des temps en Jésus-Christ

La réalité, l'aujourd'hui du temps du salut, le moment de l'année de grâce du Seigneur⁴, Paul les exprime clairement : « Lorsque les temps furent accomplis, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme et sous la loi, afin de racheter ceux qui étaient sous la loi, pour que nous recevions l'adoption filiale » (Ga 4.4s.)⁵.

L'insistance néotestamentaire est cependant sur le présent : « Voici maintenant le temps favorable (καιρὸς εὐπρόσδεκτος), voici maintenant le jour du salut » (2Co 6.2). En effet, les « choses cachées depuis la création du monde » (Mt 13.35 : cf. Ps 78.2 ; Rm 16.25) sont maintenant – d'après l'ordre du Dieu éternel – portées « à la connaissance de toutes les nations » en vue de l'obéissance par la foi en Jésus-Christ (Rm 16.26). Tenu caché « de tout temps et dans tous les âges », Jésus-Christ maintenant révélé (Col 1.26) est l'accomplissement de la promesse faite par Dieu à ses prophètes⁶.

C'est ici que gît la profonde différence entre les temps anciens et le « maintenant » des temps présents. Ce temps messianique du salut est « d'une importance capitale et décisive » dans la continuité des temps que dirige le « roi des siècles » (1Tm 1.17)⁷. Voilà qui justifie l'énigmatique déclaration de Jésus : « Depuis les jours de Jean le Baptiseur jusqu'à présent, le royaume des cieux se fraie la voie avec violence (βιάζεται), et ce sont les violents qui s'en emparent » (Mt 11.12)⁸.

Jean-Baptiste est ainsi un point capital⁹ qui subdivise l'Histoire du salut en un « autrefois » (Hé 1.1) et le *maintenant* de la révélation, la nouvelle période qui a commencé avec le Baptiste (Lc 16.16 ; cf. Mt 11.13). Maintenant, le voile a été ôté et la réalité du grand

⁴ Cf. Lc 4.19 (κηρύξαι ἑναιαυτὸν κυρίου δεκτὸν) qui est une citation presque parfaite d'Es 61.2 (καλέσαι ἑναιαυτὸν κυρίου δεκτὸν) avec le seul changement de καλέσαι de LXX (hébreu : קָרָא) en κηρύξαι.

⁵ Cette plénitude des temps est bien mise en évidence par Emil BRUNNER, *Dogmatique, tome 2 : La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, trad. française de F. Jaccard, Genève, Labor et Fides, 1965, p. 263-271.

⁶ Berkouwer, *The Return of Christ, op. cit.*, p. 100.

⁷ *Ibid.*

⁸ Comme le montre Gottlob SCHRENK [« βιάζομαι, βιαστής » in *Theological Dictionary of the New Testament* (trad. G.W. Bromiley), Grand Rapids, Eerdmans, 1965^{réimp.}, vol. 1, pp. 609-613], le verset est d'interprétation discutée. Voir aussi J. A. BENDEL, *New Testament Word Studies*, Grand Rapids, Kregel Publications, vol. 1, 1971, p. 167. La NBS privilégie le sens passif pour le verbe βιάζεται : « le royaume des cieux est soumis à la violence ». Cependant, avec le parallèle de Lc 16.16 (qui est l'autre texte du NT utilisant le verbe), il nous semble que le moyen (se fraie la voie avec violence) correspond le mieux : il s'agit de l'œuvre de libération (expulsion des démons) et ceux qui s'emparent vraiment du royaume sont ceux qui se laissent gagner par cette violence du royaume qui se fraie la voie. Voir Richard C.H. LENSKI (*The Interpretation of St. Luke's Gospel*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1961, p. 840) qui plaide pour le sens moyen de βιάζεται dans les deux passages.

⁹ En effet, tous les prophètes et la loi « ont subsisté jusqu'à Jean » (Mt 11.13).

mystère de la piété, « celui qui a été manifesté dans la chair » et « justifié par l'Esprit » nous a été révélée (1Tm 3.16).

Avec le sacrifice du Christ, événement décisif et unique (Hé 10.18), pour quiconque croit en lui, le péché est ôté définitivement et une fois pour toutes (Hé 9.26).

3- Le « déjà » et le « pas encore » du salut

Selon l'Écriture, le Royaume est-il déjà arrivé ou encore à venir ? Entre les partisans de « l'eschatologie réalisée » principalement conduits par Charles Harold Dodd (1884-1973)¹⁰ et les futuristes de « l'eschatologie conséquente » du D^r Albert Schweitzer (1875-1965) et de ses successeurs¹¹, le désaccord est net. Nous ne rentrerons pas ici dans ce débat fort intéressant. Il nous faut ici simplement signaler les évidences.

Notons d'abord que l'accomplissement historique du salut en Jésus-Christ abolit le péché et « réduit à rien la mort » (2Tm 1.10). Il fait *déjà* (ἤδη) briller la vraie lumière (1Jn 2.8) dans les cœurs des enfants du Très-Haut et les sauve *dès à présent* (ἄρτι : 1Pi 3.21 ; 1Jn 3.2 ; Rm 5.9), en les justifiant par le sang de l'Agneau (Ap 7.14)¹².

Cependant, bien que la lumière du Royaume brille déjà et s'éprouve déjà en esprit dans le cœur du croyant¹³, la plénitude de la manifestation de notre salut reste *encore* future : elle « ne s'est pas encore (οὐπω) » manifestée (1Jn 3.2). Ce que nous serons se révélera pleinement en ces « temps (χρόνος) ou moments (καιρός) » fixés de la propre autorité du Père (Ac 1.7 ; cf.

¹⁰ Il a été auparavant stimulé par les observations de Rudolf Otto, et suivi par John A.T. Robinson et de nombreux auteurs surtout britanniques. Dans cette ligne, on retrouve aussi à certains égards, par l'effet de sa « concentration christologique », Karl Barth. Joachim Jeremias et Werner-Georg Kümmel penchent un peu aussi de ce côté du « déjà » : cf. Henri BLOCHER, *Le mal et la croix*, Méry-sur-Oise, Sator, 1990, p. 157ss,176. Voir aussi Dale C. ALLISON, « Eschatology », *Dictionary of Jesus and the Gospels*, sous dir. J. B. Green, Scot McKnight et I. H. Marshall, Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press, 1992, pp. 206s.

¹¹ Parmi les successeurs d'A. Schweitzer, Henri BLOCHER (*ibid.*, p. 168) cite Martin Werner et Fritz Buri. Au nombre des futuristes, il faudrait mentionner les dispensationalistes (J.N. Darby, Lewis Sperry Chafer, C.C. Ryrie, John F. Walvoord) promoteurs de l'« ajournement imprévu » qui, parce que le Royaume tel que le prévoit leur découpage n'a pas été établi, ils en supposent l'ajournement : Henri BLOCHER, *ibid.*, p. 164.

¹² Pour ce qui est du passé, futur et présent du salut dans les Évangiles, voir Dale C. ALLISON, « Eschatology », *op. cit.*, p. 207-209.

¹³ Cf. Ac 15.23 ; Rm 8.23 ; 2Co 1.22 ; 5.5 ; Ep 1.14. Afin de distinguer les « temps et les moments », Henri BLOCHER (*Le mal et la croix*, *op. cit.*, p. 178) propose qu'on appelle « eschatologie "anticipée" l'introduction du Royaume à partir de Jean-Baptiste, quand il s'est avec force frayé la voie (*biazetai*, Mt 11.12) » et, d'après la formule de Georges Florovsky, « eschatologie "inaugurée" le régime en vigueur depuis Pâques et Pentecôte ». Sur les effets de la mort et de la résurrection de Christ dans la vie du croyant dont nous parlons, cf. George R. BEASLEY-MURRAY, « Dying and Rising With Christ », *Dictionary of Paul and His Letters*, sous dir. G.F. Hawthorne et Ralph P. Martin, Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press, 1993, p. 219s.

1 Th 5.1)¹⁴. Pleinement accompli par la venue de Jésus (Mc 1.15), ce *καιρός* est un « point spécifique » et important¹⁵ qui se situe dans la continuité du *χρόνος*, l'étendue générale du temps historique¹⁶. Le *καιρός* exige de l'homme une décision de la foi (cf. Lc 19.44)¹⁷, ce qui ne porte aucune dépréciation sur le *χρόνος*.

De ces considérations surgissent plusieurs interrogations : quelle est la signification du temps entre les deux Parousies ? Pourquoi le plan divin du salut en ces temps revêt-il un aspect de « déjà » et de « pas encore » ? Comment expliquer le fait que tout soit accompli (*déjà*) et que pourtant l'Histoire continue ? Pourquoi faut-il marcher par la foi et non par la vue (2Co 5.7) ? Quoique le Saint-Esprit régénérateur constitue la garantie du salut du croyant (2Co 1.22 ; 5.5), pourquoi la vie du chrétien reste-t-elle encore marquée d'imperfections, de tentations, de crises, de peurs et de péchés ? Comment expliquer la période de temps qui nous sépare du jour de l'accomplissement des temps où toutes choses sur la terre et dans les cieux seront réunies en Christ (Ep 1.10)¹⁸ ?

A ces questions, nos deux prochaines sections apporteront des éléments de réponse qui éclaireront notre thème d'étude.

II- Les « temps propres » pour l'évangélisation des non-Juifs

Nous nous intéresserons particulièrement ici aux propos de l'apôtre Paul en 1 Timothée 2.6 qui semblent indiquer la disposition divine d'un temps spécialement affecté à l'évangélisation des non-Juifs. L'idée paraît cependant déjà présente dans les Evangiles.

¹⁴ Le NT, indique Berkouwer (*The Return of Christ, op. cit.*, p. 102), ne semble pas opposer *χρόνος* à *καιρός*. En Ac 1.7 notamment, les deux sont simplement juxtaposés dans une perspective eschatologique. *καιρός* indique plus le *moment* alors que *χρόνος* désigne une *période*. Dans ce sens, Sevenster (cité par Berkouwer, p. 102) perçoit les *καιροὶ* comme « des points essentiels dans le plan divin du salut ».

¹⁵ Cf. Gerhard DELLING, « *καιρός* in the NT », *Theological Dictionary of the New Testament, op. cit.*, vol. III, 1965, p. 460.

¹⁶ « Span of time » : Gerhard DELLING, « *χρόνος* in the New Testament », *Theological Dictionary of the New Testament, op. cit.*, vol. IX, 1974, p. 591.

¹⁷ Berkouwer, *The Return of Christ, op. cit.*, p. 102. Voir aussi Gerhard DELLING, « *καιρός* in the NT », *op. cit.*, p. 461.

¹⁸ Berkouwer (*ibid.*, p. 110s.) met en bien en lumière les questions ici posées.

1- L'enseignement évangélique

a- Jésus envisageait-il un temps pour l'évangélisation des peuples non-juifs ?

Dans son ouvrage déjà mentionné, Joachim Jeremias soutient que « Jésus a limité son activité à Israël et a interdit, de son vivant, à ses disciples de franchir les limites d'Israël ». S'il a constamment et paradoxalement promis aux non-Juifs la participation au royaume de Dieu, c'est seulement « comme un acte eschatologique de la puissance de Dieu » qu'il faudrait attendre pour la fin des temps. L'appel à Israël et l'incorporation des non-Juifs dans le royaume de Dieu, déclare Jeremias, sont « deux événements consécutifs de l'histoire du salut »¹⁹.

Si cette distinction nette des événements est conforme au principe paulinien « premièrement pour le Juif », il ne faudrait pas, comme le fait Jeremias, durcir le trait plus que ne le font les Evangiles. Mû par son élan, Jeremias est en effet conduit à déduire que l'annonce de l'Evangile aux non-Juifs ne viendrait pas de Jésus mais, serait une adjonction des apôtres et de l'Eglise primitive²⁰. Les démonstrations de Jeremias nous semblent n'avoir d'autres appuis que son acharnement à tout vouloir faire rentrer dans son schéma prédéfini.

Si on évite l'écueil du schéma réducteur de Jeremias, on ne peut négliger les actes du Seigneur accomplis en faveur des non-Juifs (Lc 7.1-10 ; Mt 15.21-28 ; cf. Mt 8.10ss ; etc.), tel l'entretien de Jésus avec la femme syro-phénicienne.

b- Jésus et la femme syro-phénicienne

Comment comprendre les propos du Seigneur à la femme syro-phénicienne (Mt 15.21-28 ; Mc 7.24-30) ?

Certains auteurs modernes (suivis par Georges Casalis et certains féministes) arguent que la rencontre avec la femme cananéenne « a opéré une mutation » en Jésus. Le Seigneur aurait été conduit, disent-ils, à abandonner l'étroitesse nationaliste de ses compatriotes, conception encore bornée de sa mission, pour se tourner vers des perspectives plus larges, universelles.

¹⁹ Joachim JEREMIAS in *Jésus et les païens*, trad. française de Jean Carrère, Paris, Delachaux et Niestlé, 1956, p. 63s.

²⁰ *Ibid.*, p. 19,64.

Henri Blocher démontre qu'un tel changement de perspective est loin de la pensée de Jésus qui avait déjà auparavant proclamé l'ouverture aux non-Juifs (Mt 8.5-7,10ss ; Lc 4.25-27)²¹. En effet, soutient le remarquable systématiseur évangélique français, la christologie classique a eu raison de mettre en valeur la figure de Jésus, le Seigneur jamais pris au dépourvu. Il sait avec une maîtrise parfaite « où il va, et il l'annonce aux disciples incapables de le comprendre »²².

Dans l'épisode de la femme syro-phénicienne, on découvre une « duplicité » intentionnelle de Jésus, proche de ce que l'on trouve en Genèse 43-45. A la femme, Jésus « avait montré, comme Joseph à ses frères, une apparence de sévérité ; mais, comme Joseph, il n'a pas pu la conserver longtemps – ou, plutôt, il n'a pas voulu la conserver un instant de plus qu'il n'était nécessaire ». Ainsi, comme en Genèse 32, « la femme a conquis la force que Jacob avait conquise autrefois, par son combat, toute la nuit, avec l'Ange »²³. C'est pourquoi Henri Blocher conclut qu'« elle a vaincu la résistance de Dieu par la force même de Dieu, et sa foi rayonne de l'éclat même de la Gloire »²⁴.

c- Conclusion

Il est vrai que l'annonce de la Bonne Nouvelle aux non-Juifs ne constitua pas l'essence de la mission de Jésus (« Je n'ai été envoyé qu'aux moutons perdus de la maison d'Israël », Mt 15.24). Cependant, certains textes évangéliques montrent le Seigneur agissant en faveur des non-Juifs. Ces faits soulignent l'irruption de la période dévolue au témoignage parmi les Païens, déjà au temps de Jésus. C'est ce qu'on perçoit clairement dans les paroles du Seigneur à la femme syro-phénicienne²⁵.

Il nous faut maintenant considérer de plus près un texte cher à Henri Blocher²⁶ et qui nous semble plus clairement indiquer un temps alloué pour l'évangélisation des non-Juifs.

²¹ Henri BLOCHER, « Le Seigneur et la femme syro-phénicienne », *Fac-Réflexion*, n°44/3, 1998, pp. 26-29.

²² *Ibid.*, p. 29.

²³ Nous rapportons ici les propos de Richard Chenevix Trench dans son « ouvrage admirable autant qu'oublié » *Notes on the Miracles of Our Lord* (Londres, Trench & Co, 1889¹⁴, p. 371s.) qu'Henri BLOCHER (*ibid.*, p. 27, n.1) nous a permis de retrouver.

²⁴ *Ibid.*, p. 29.

²⁵ Cf. Gerrit Cornelis BERKOUWER, *The Return of Christ*, Studies in Dogmatics 12, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1975^{réimp.}, p. 131,133.

²⁶ Confiance faite lors de l'un de nos nombreux échanges.

2- Les καιροὶ ἴδιοι d'1 Timothée 2.6

Dès le verset 5, commençons par rendre les propos de l'apôtre : εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς, ὃ δούς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων, τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις.

C'est l'expression τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις que nous voulons particulièrement mettre en lumière parce qu'elle justifie le temps associé à notre thème. Afin de pouvoir dégager le sens, la considération du contexte dans lequel l'expression s'insère sera fort utile.

a- Le contexte

Dans sa lettre écrite loin de Laodicée²⁷ à son disciple bien-aimé Timothée, l'apôtre Paul fait parvenir des instructions pour régler quelques hérésies qui se font jour chez les Ephésiens²⁸. Dans le deuxième chapitre de sa première lettre, Paul commande que des « requêtes, des prières, des supplications et des actions de grâces » soient faites en tout lieu pour toute personne, et tout particulièrement pour « les princes et magistrats », car Dieu veut « que tous les hommes soient sauvés » (v.4,6a)²⁹. Ce salut, le seul Dieu l'accorde à quiconque par le « seul médiateur (μεσίτης)³⁰ entre Dieu et les humains, l'humain Jésus-Christ » (v.5). L'apostolat de Paul, explique ce dernier, vise à faire connaître cette intention divine-là, particulièrement pour les non-Juifs (v.7).

²⁷ Soit en chemin pendant son voyage pour la Macédoine, soit après celui-ci : voir le plaidoyer de Jean Calvin, *Epîtres aux Thessaloniens, à Timothée, Tite et Philémon*, CJCNT tome 7, Aix-en-Provence/Marne-la-Vallée, éd. Kerygma/Farel, 1991, p. 98.

²⁸ Cf. William D. Mounce, *Pastoral Epistles*, WBC 46, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 2000, p. 75s. Paul ne dit explicitement pas en quoi l'hérésie d'Ephèse consistait, mais il signale que l'enseignement des hérétiques est différent de son Evangile (cf. 1Tm 1.3 ; 6.2ss) et opposé à la vérité (2Tm 3.8). Calvin pense que les hérésiarques « étaient des Juifs ... zélés de la loi » soucieux de disputes de simple curiosité plutôt que de l'édification des fidèles de l'Eglise : Jean Calvin, *ibid.*, p. 96. Dans le même sens, voir William D. Mounce, *Pastoral Epistles...*, p. lxxiv.

²⁹ Cf. Jean Calvin, *Epîtres aux Thessaloniens, à Timothée...*, *op. cit.*, p. 97.

³⁰ Dans le NT, le mot ne se rencontre que 6 fois : 3 fois chez Paul (Ga 3.19,20 et 1Tm 2.5) et 3 fois sous la plume de l'auteur de l'épître aux Hébreux (8.6 ; 9.15 ; 12.24).

b- τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίαις (6b)

Après avoir déclaré que le seul médiateur qu'est Jésus-Christ entre Dieu et les hommes s'est donné lui-même en rançon (ἀντίλυτρον, v.6a)³¹ pour tous, l'apôtre précise que c'est là τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίαις.

Comment comprendre ces derniers mots qui concluent le v.6 ? Les commentateurs y reconnaissent une grande difficulté. En plus du fait que ces mots semblent perturber la structure du passage, le langage est propre aux Pastorales³². En effet, καιροῖς ἰδίαις apparaît encore en deux autres endroits de ce corpus,

- en 1Timothée 6.15 où Paul déclare que la seconde venue de Christ se produira « en son temps » propre (καιροῖς ἰδίαις) ;
- et en Tite 1.3 où l'apôtre constate qu'« en son temps » (καιροῖς ἰδίαις), Christ « a manifesté sa parole dans la proclamation » qui lui a été confiée³³.

L'expression suscite plusieurs questions qu'il nous faut examiner pour dégager le sens du verset.

i- Quel est le contenu du témoignage à rendre ?

A la suite de Scott et Kelly, Mounce estime que puisque les mots ὑπὲρ πάντων dominent les versets 5-6a, il est préférable de les lier à τὸ μαρτύριον. L'offre du salut est universelle car le Christ a payé la rançon pour tout homme : tel est le témoignage que l'Eglise d'Ephèse devra rendre à quiconque³⁴.

³¹ Le mot λύτρον et ses dérivés, note Henri BLOCHER (*La doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2001, p. 136), « évoque la libération (*luein*), par paiement d'un prix » (cf. Ep 1.7,14 ; Col 1.14 ; 1Pi 1.18, etc.). La préposition ἀντί met en relief la « substitution ou l'échange » : Henri BLOCHER, p. 137. Voir aussi Millard J. ERICKSON, « The Second Coming and Its Consequents » in *Christian Theology*, éd. en 1 vol., Grand Rapids, Baker Book House, 1987^{réimp.} (1983-1985, original en 3 vol.), p. 814 et 830 où le verset 6a est bien expliqué.

³² Cf. William D. Mounce, *Pastoral Epistles...*, *op. cit.*, p. 90. Ceslas SPICQ (*Les Épîtres pastorales*, tome I, Paris, Gabalda, 1969⁴, rév., p. 368) estime que ces derniers mots « sont tellement elliptiques qu'ils... sont presque inintelligibles ».

³³ L'expression apparaît aussi sous la plume de Josèphe, dans *Antiquité* 11.5 : cf. Luke Timothy JOHNSON, *The First and Second Letters to Timothy*, The Anchor Bible, New York/Londres/Toronto/Sydney/Auckland, Doubleday, 2001, p. 192.

³⁴ William D. Mounce, *Pastoral Epistles...*, *op. cit.*, p. 91. Dans le même sens, Dibelius, Conzelmann, Houlden (cf. Mounce, p. 90).

Le témoignage à rendre comprend donc le seul Dieu, le médiateur (v.5) et la rançon substitutive du médiateur (6a)³⁵.

ii- Quand ce témoignage fut-il porté ?

Comme en 1Timothée 6.15 (cf. 2Th 2.6 : ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ), le temps en cause pourrait se situer dans le futur. Cependant, dit Mounce, le contexte (Paul vise l'Eglise d'Ephèse) requiert un témoignage pour le temps présent de l'apôtre, comme en Tite 1.3 où καιροῖς ἰδίους désigne la prédication de l'Evangile dans le temps présent³⁶.

Dans ce cas, la distinction classique καιρός (« moment opportun ») / χρόνος (« durée ou succession du temps ») serait présente à l'esprit de Paul³⁷. Le pluriel καιροῖς ἰδίους est ici probablement idiomatique se référant à un moment particulier de l'Histoire, comme en 1 Timothée 6.15 et Tite 1.3 (Parousie et proclamation apostolique, respectivement)³⁸.

iii- Quel est le sujet de l'action au v.6 ?

Qui est chargé de rendre le témoignage aux « temps propres » ? Le sujet n'étant pas explicite au v.6, la solution est à rechercher dans les versets environnants.

α- Le lien aux versets précédents

En remontant aux versets précédents, deux solutions sont en général avancées :

- La lecture de la variante qui insère le relatif οὗ avant μαρτύριον fait de Jésus le sujet du témoignage actif de Dieu au monde.
- En remontant aux v.3 (σωτήρος ἡμῶν θεοῦ) et 4 (pronom relatif ὅς), certains pensent que le sujet de l'action du v.6 est (comme en 6.15 et Tite 1.3) Dieu. Parce que Dieu est celui qui sauve, le moment pour le salut dépend de son programme temporel³⁹.

³⁵ Cf. I. Howard MARSHALL, *The Pastoral Epistles*, The International Critical Commentary, Edimbourg, T&T Clark, 1999, p. 433.

³⁶ La pensée est proche de Ga 4.4 qui indique que lorsque les temps furent accomplis (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου), Dieu a envoyé son Fils (cf. Ep 1.10 : πληρώματος τῶν καιρῶν). Rm 5.6 [« lorsque nous étions encore sans force, Christ, au temps marqué (κατὰ καιρὸν), est mort pour des impies »] peut être évoqué.

³⁷ I. Howard MARSHALL, *The Pastoral Epistles*, *op. cit.*, p. 433. Cf. William D. Mounce, *Pastoral Epistles...*, *op. cit.*, p. 91.

³⁸ Avec Ga 6.9 (mais, expression au singulier : καιρῷ... ἰδίῳ), ce sont les seuls endroits du NT où l'expression a ce sens : cf. William D. Mounce, *Pastoral Epistles...*, *op. cit.*, p. 91. Voir aussi I. Howard MARSHALL (*The Pastoral Epistles*, *op. cit.*, p. 433) et George William KNIGHT III (*Commentary on the Pastoral Epistles*, NIGTC, Carlisle/Grand Rapids, The Paternoster Press/Eerdmans, 1992, p. 124).

³⁹ C'est l'opinion de Mounce (*ibid.*). Il s'oppose ainsi à Bernard pour qui l'expression signifie seulement « au temps convenable » (pareillement, Luke Timothy JOHNSON, *op. cit.*, p. 188 : « at the right time »).

Dans les deux cas, le v.6 se traduirait « ...qui s'est donné lui-même, [et ce don était] le témoignage [de Christ ou de Dieu] [rendu] aux temps propres »⁴⁰.

Il est vrai que le Seigneur Jésus est l'objet et le centre du témoignage évangélique, et que les temps sont entre les mains du « roi des siècles » (1Tm 1.17)⁴¹. Cependant, il faut avouer que les arguments invoqués par ces solutions, si justes soient-ils, ne conviennent pas pour répondre à notre préoccupation principale, celle de savoir qui est le sujet du témoignage ici rendu aux « temps propres ». En effet,

- les nombreuses variantes proposées⁴² montrent que la lecture de la variante choisie ne s'impose pas forcément ;
- par les versets qu'il cite, Mounce fait lui-même remarquer, contre sa solution, que le μαρτύριον n'est jamais porté par Dieu mais toujours par un sujet humain⁴³. Le seul endroit où il s'agit de Dieu, c'est le témoignage de Jésus-Christ homme, devant Pilate (1Tm 6.13)⁴⁴.

L'une des grosses difficultés de la solution de Mounce, c'est le lien des versets 5s. au verset 7. Pourquoi Paul a-t-il besoin d'insister (« je dis la vérité, je ne mens pas ») sur le fait qu'il a été établi « docteur des païens » si, comme tout disciple de Christ, il était simplement appelé à porter la Bonne Nouvelle de l'envoi du Fils par le Père « lorsque les temps furent accomplis » (Ga 4.4) pour payer notre rançon ?

L'« auto-justification » peut paraître superflue si on ne mesure pas assez le lien des v.5s. au v.7, en particulier le poids de ce qui vient d'être affirmé au v.6.

⁴⁰ I. Howard MARSHALL, *The Pastoral Epistles*, op. cit., p. 433.

⁴¹ Ceslas SPICQ (*Les Épîtres pastorales*, tome I, op. cit., p. 368) écrit que « ἰδίους doit garder une référence de "propriété" divine ». Voir aussi I. Howard MARSHALL, *The Pastoral Epistles*, op. cit., p. 432.

⁴² Cf. NESTLE & ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1998²⁷ (1898¹), p. 544. En plus du pronom relatif déjà signalé, certains manuscrits (D* par ex.) proposent d'insérer ἑδόθη après ἰδίους. Le Sinaiticus* (dans sa leçon supposée originelle) propose de lire καὶ μαρτύριον et l'Alexandrinus propose purement et simplement de supprimer les mots τὸ μαρτύριον, gênants. L'auteur de la 4^e éd. du GNT de NESTLE & ALAND juge ces variantes mineures et ne les signale même pas. En effet, elles veulent toutes remplacer le texte difficile, pourtant le plus probable : « *lectio difficilior probabilior* ! »

⁴³ Dans les 19 passages (BibleWorks : Mt 8.4 ; 10.18 ; 24.14 ; Mc 1.44 ; 6.11 ; 13.9 ; Lc 5.14 ; 9.5 ; 21.13 ; Ac 4.33 ; 7.44 ; 1Co 1.6 ; 2Co 1.12 ; 2Th 1.10 ; 1Tm 2.6 ; 2Tm 1.8 ; Hé 3.5 ; Ja 5.3 ; Ap 15.5) où apparaît le mot μαρτύριον, le sujet n'est jamais Dieu, mais toujours un homme sauf en 5 versets (Ac 7.44 et Ap 15.5 : « tabernacle du témoignage » ; 1Co 1.6 : « témoignage de Christ » ; 2Co 1.12 : « témoignage de notre conscience » ; Ja 5.3 : argent et or des riches « en témoignage contre » eux). Dans les Pastorales, l'autre lieu (en plus d'1Tm 2.6) où apparaît μαρτύριον, c'est 2Tm 1.8 où Paul exhorte Timothée à ne pas avoir honte du témoignage à rendre au Seigneur, ni de lui, Paul, prisonnier pour la cause du Maître.

De même, dans les deux passages des Pastorales où le substantif μαρτυρία apparaît (1Tm 3.7 et Tite 1.13), le sujet est humain. Le même constat peut être fait au sujet des deux occurrences pastorales du verbe μαρτυρέω (1Tm 5.10 et 6.13). Comme dans les textes ci-dessus évoqués, il est plausible qu'en 1Tm 2.6 Dieu ne soit pas le sujet du témoignage.

⁴⁴ Nous avons signalé Ap 14.6 où l'Évangile éternel est annoncé par un sujet angélique.

En considérant le v.6b comme lié aux v.5-6a et auxquels suit le v.7, l'on place l'accent sur le témoignage τὸ μαρτύριον justifiant le besoin d'explication de Paul :

[Le Christ] « s'est donné lui-même en rançon pour tous : c'est le témoignage [rendu] en son temps propre » (v.6, SER) pour lequel le prédicateur et apôtre Paul a été établi « docteur des païens dans la foi et la vérité » (v.7). L'accent sur le témoignage établit un lien étroit entre la proclamation de l'« auto-don » historique de Christ et *celui* chargé de manifester en avant-première ce don aux non-Juifs : l'apôtre Paul.

Il faut signaler avec Lenski que c'est pour cette raison explicite que le Seigneur est apparu à Paul sur le chemin de Damas (Ac 26.16-18 ; cf. 9.15s.)⁴⁵. C'est pourquoi, Marshall parle « d'identification » entre l'appel au ministère parmi les non-Juifs et l'apôtre Paul⁴⁶.

3- Conclusion et implications de l'expression τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίους

Notre examen de τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίους nous conduit à dire que dans son programme du temps (χρόνος et καιρός), Dieu a réservé un temps (καιρός)⁴⁷ pour l'évangélisation en particulier des non-Juifs. Le datif locatif καιροῖς ἰδίους est ici temporel, indiquant ce « gros point dans le temps »⁴⁸, le début du ministère de l'apôtre Paul parmi les non-Juifs⁴⁹.

Ces « temps propres », inaugurés pour les non-Juifs (comme pour les Juifs et les Samaritains) par l'apôtre Pierre⁵⁰, ont été placés sous la tutelle du serviteur Paul que Dieu a nommé prédicateur et apôtre « titulaire » de la Bonne Nouvelle aux non-Juifs (1Tm 2.7)⁵¹. Afin

⁴⁵ Cf. Richard C.H. LENSKI, *The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Colossians, to the Thessalonians, to Timothy, to Titus and to Philemon*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1961 (1937 : The Lutheran Book Concern), p. 550.

⁴⁶ Cf. I. Howard MARSHALL, *The Pastoral Epistles*, *op. cit.*, p. 433.

⁴⁷ Oscar Cullmann (*Christ et le temps*, Paris/Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, p. 29) soutient que « sur la même ligne du salut divin, les *kairoi* à venir » sont mis en rapport avec « un *kairos* déjà survenu » en Christ. Avec cette thèse, on aborderait une pente glissante dont il faut se garder car la succession temporelle devient une disposition supérieure à Dieu lui-même. Cf. Henri BLOCHER, « Yesterday, Today, Forever : Time, Times, Eternity in Biblical Perspective », *Tyndale Bulletin*, 52/2, 2001, p. 185s.

⁴⁸ C'est ainsi que Joëlle BERTRAND [*Nouvelle grammaire grecque*, Paris, éd. Ellipses, 2002, (2^e éd rév. et cor.), §66 (p. 66)] définit le datif locatif (« période dans le temps pendant laquelle a lieu une action »). Cf. aussi James Hope MOULTON, *The Vocabulary of the Greek Testament*, vol. III : Syntax, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1930, ch. 17, §3 ii (p. 243).

⁴⁹ Ainsi par exemple Richard C.H. LENSKI, *The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Colossians...*, *op. cit.*, p. 550.

⁵⁰ Cf. notre traitement (p. 211ss.) d'Ac 2, 8 et 10.

d'éviter le soupçon d'une quelconque arrogance, Paul a eu besoin de préciser qu'il s'agit simplement là d'une question de vérité : « Je ne mens pas ».

Ce fait, les apôtres « considérés comme des colonnes » l'ont très vite compris et accepté comme une directive venant de Dieu même, en n'imposant rien à Paul (Ga 2.6). Au contraire, voyant que la Bonne Nouvelle avait été confiée à Paul « pour les incirconcis, comme à Pierre pour les circoncis » (v.7), ils ont reconnu cette grâce qui avait été accordée à Paul. C'est pourquoi Jacques, Céphas et Jean ont donné la main droite, à Barnabé et à Paul, « en signe de communion » pour un travail bien ciblé : Paul et Barnabas « vers les non-Juifs », et « eux vers les circoncis » (v.9).

Historiquement, par la grâce du Seigneur, l'apôtre Paul a abondamment répandu l'Évangile parmi les non-Juifs en Asie, en Illyrie, en Syrie, en Grèce, jusqu'à Rome. L'étendue du ministère de Paul fut remarquable, à tel point que certains ont conclu, à tort que l'Évangile, parvenu à Rome, avait achevé sa course parmi les Païens⁵².

Les « temps propres » pour l'évangélisation des non-Juifs que nous venons de mettre en lumière font penser à d'autres temps, « les temps des nations » de Luc 21.24, liés au « foulement » de Jérusalem. Que représente ce « temps des nations » ? Quel est son lien aux « temps propres » pour l'évangélisation des non-Juifs ? Parce qu'une confusion est possible, il nous faut considérer ce point maintenant.

III- « Temps des nations » et temps pour l'évangélisation

Il nous faut commencer par cerner le « temps des nations » (début, sens, étendue et fin). En effet, une bonne perception de celui-ci mettra en évidence son rapport aux « temps propres » pour l'évangélisation des non-Juifs.

⁵¹ Cf. I. Howard MARSHALL, *The Pastoral Epistles, op. cit.*, p. 433. Dans ce sens aussi, cf. George William KNIGHT III, *Commentary on the Pastoral Epistles, op. cit.*, p. 124.

⁵² Dans notre première partie, voir p. 207ss.

1- Le « temps des nations »

Ezéchiel 30.3 avait déjà annoncé un « temps des nations » (יְמֵי גוֹיִם), un « Jour de nuée » où Dieu interviendrait dans l'histoire humaine pour juger soit « son peuple » (Ez 7), soit « une puissance païenne », l'Égypte et ses alliés (Ez 29s., cf. Jl 4.14ss)⁵³.

Dans cette ligne du jugement, Jésus annonce en Luc 21 que Jérusalem sera « investie par des armées » (κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων : v.20) puis, « foulée aux pieds » (πατουμένη : v.24) par les « nations » et ceci, « jusqu'à ce que les temps des nations soient accomplis » (ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν, v.24).

i- Le sens de « foulée aux pieds » (πατουμένη : v.24)

D'où à où s'étend le « temps des nations » ? Quel est son sens ?

La signification de « foulée aux pieds » (πατουμένη : v.24) est déterminante pour ces questions. Bailly atteste que le verbe πατέω (ici employé au passif) a deux sens principaux en grec classique : I) *fouler au pied* et II) *fouler le sol*⁵⁴.

Dans son sens principal (sens I), πατέω peut être appliqué au raisin qu'on foule pour le *pressuriser* ; il peut aussi signifier *traiter avec mépris, traiter outrageusement*. Appliqué à une ville, le verbe signifie *pillier, saccager*⁵⁵. Il nous semble que ce sont ces deux derniers sens qui conviennent au v.24, sens qui avaient été préparés par ce qui avait été dit auparavant : Jérusalem sera *investie* ou *encerclée* par des armées (v.20), puis *pillée, saccagée* (v.24).

ii- Le « début » du « temps des nations » et son sens d'après Lenski

Selon Lenski, le « temps des nations » commence avec la chute historique de Jérusalem en 70 ap. J.-C., manifestation de la colère de Dieu contre son peuple rebelle et signe de son rejet par le Seigneur, parce que le peuple juif a refusé l'Évangile du Messie⁵⁶.

⁵³ Cf. Brian TIDIMAN, *Le livre d'Ézéchiel*, tome 2, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1987, p. 79.

⁵⁴ Autres sens pour le II) : *s'avancer, marcher, fouler en marchant, mettre sur pied, parcourir sans cesse, fréquenter*.

⁵⁵ Cf. BAILLY, p. 1498.

⁵⁶ Richard C.H. LENSKI, *The Interpretation of St. Luke's Gospel*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1961 (1946 : The Wartburg Press), p. 1022. Pour Raymond CHASLES [*Israël et les nations*, Nancy (imprimerie Grandeville), éd. Patmos, 1960², p. 65], « la prise de Jérusalem, par Nabuchodonosor, en 587, et la captivité à Babylone marquent le début du "temps des nations" » et « la prise de Jérusalem par les légions romaines de Titus, en 70 ap. J.-C., et la dispersion des Juifs "parmi tous les peuples" ...en marquant la plénitude ». S'il est vrai que Jérusalem a maintes fois été investie par des armées étrangères, dont l'invasion de 70 de notre ère, la question est cependant de savoir ce que vise Jésus. Le contexte immédiat chez Luc, avec notamment les verbes au futur (πεσοῦνται et αἰχμαλωτισθήσονται : Lc 21.24), suggère qu'il s'agit d'un événement prochain, ce que

Quel est le sens de l'expression ? Pour Lenski, sans qu'il soit purement et simplement assimilé au « temps de l'Évangile », le « temps des nations » est la période pendant laquelle « Dieu cherche son peuple et construit son Église parmi les Païens ou non-Juifs avec, à l'heure actuelle, seulement un reste retiré des Juifs »⁵⁷.

Le souci de garder une distinction entre le « temps des nations » et le temps de l'Évangile nous semble juste. Cependant, il faut dire que la définition avancée par Lenski nous semble correspondre exactement aux « temps propres » pour l'évangélisation des non-Juifs. Nous demandons par conséquent en quoi les deux notions ne devraient-elles pas être assimilées. Lenski nous semble malheureusement tomber dans la confusion qu'il voulait pourtant éviter.

Nous rendons la définition de Lenski ici pour montrer la confusion que nous voulons combattre. La considération de l'étendue, de la fin du « temps des nations » et du contexte du verset nous guideront vers une meilleure définition.

iii- Son étendue

Lenski pense que l'expression « temps des nations » n'est pas à lier avec l'influence (de 70 ou actuelle) des « royaumes païens » sur Jérusalem. Parce que ces royaumes ont existé avant et continueront à agir dans le monde après l'an 70 de l'ère chrétienne jusqu'à la Parousie, le théologien luthérien estime que l'accomplissement des temps en question ne saurait s'appliquer à eux⁵⁸. Dans cette logique, Lenski écarte comme n'ayant aucun soutien scripturaire le discours des millénaristes qui pensent que le foulement de Jérusalem durera « jusqu'au millénium », lorsque le peuple juif se convertira et prendra une place importante dans l'Église chrétienne⁵⁹.

A cette thèse, deux reproches méritent d'être faits :

- D'abord, comment imaginer autrement ἄχρι οὗ sinon comme liant ce qui précède (le foulement aux pieds de Jérusalem) à ce qui suit (l'accomplissement du temps des nations) ? Tous les exégètes reconnaissent ce lien logique (cf. Lc 1.20 ; 17.27 ; Rm 11.25s. ; Ga 3.19)⁶⁰.

confirme le v.20 où la prise de Jérusalem est clairement présentée comme à venir (en rendant, avec la NBS, le subjonctif aoriste second ἴδῃτε précédé de ὅταν par « lorsque vous verrez... »). Comme nous le soutiendrons plus bas, il nous semble que 70 est l'événement qui rend manifeste le foulement, déjà préparé du temps de Jésus.

⁵⁷ Richard C.H. LENSKI, *ibid.*, p. 1022.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 1022s.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 1022.

⁶⁰ Cf. Alfred PLUMMER, *The Gospel According to S. Luke*, The International Critical Commentary, Edimbourg, T&T Clark, 1989^s, p. 483.

- Ensuite, il faut invoquer les faits : au moment où le Seigneur parle en Luc 21.24, Jérusalem est certes sous colonisation romaine, mais n'est pas « foulée aux pieds » ou « saccagée ». Cet état de colonisation nous semble être la préparation du foulement aux pieds⁶¹ dont le début sera manifeste avec l'événement de 70 ap. J.-C. où la ville sera détruite⁶². Ensuite, il faut remarquer qu'à un certain moment de l'histoire, Jérusalem ne fut plus foulée aux pieds, tout comme aujourd'hui en 2007 elle ne l'est *pratiquement* plus⁶³.

L'expression implique qu'un certain temps est nécessaire pour que l'accomplissement en question ait lieu. Pendant ce « temps des nations », Dieu abandonnera la nation juive dont Jérusalem est le symbole, la capitale, sous le contrôle des royaumes païens⁶⁴.

iv- Sa « fin »

Quand s'achèvera le « temps des nations » ? Sera-ce avec la fin des « temps propres » pour l'évangélisation des non-Juifs, lorsque la totalité des Païens sera entrée (Rm 11.25) ? Toute réponse que l'on donnerait sans tenir compte des données textuelles serait spéculative et approximative.

⁶¹ A cause de la réalité de la domination politique romaine de Jérusalem, on pourrait soutenir que le début du foulement de Jérusalem remonte déjà au temps de Jésus. Cependant, parce que les Juifs se considèrent comme une nation (Jn 11.48) et que Jérusalem existe encore, en tant que capitale religieuse au moins, on peut avancer qu'Israël existe encore en tant que nation. Il nous semble préférable d'associer le début du foulement de Jérusalem avec l'événement de 70 ap. J.-C.

⁶² Plus exactement le 28 septembre 70 : cf. Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs*, trad. Pierre Savinel, Paris, éd. de Minuit, 1977, p. 513 (VI,10,1). On se rappelle (voir aussi notre note Erreur : source de la référence non trouvée ci-dessus) que le bilan de la guerre des Juifs contre les Romains (66-73 ap. J.-C.) fut catastrophique pour les Juifs : la ville et le temple furent brûlés et de nombreux Juifs tués (1 100 000) ou faits prisonniers (97 000) par les troupes romaines de Titus : cf. Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs*, p. 511s. (VI,9,3). Ce fut la fin d'Israël en tant que nation, car le sujet de fierté des Juifs (Jérusalem et le temple) était anéanti. La dispersion des Juifs parmi les nations les a privés de leur nation, et les premières tentatives des Juifs de retrouver un territoire commencent au début du mouvement sioniste. Né au 19^e siècle suite aux persécutions des Juifs en Europe (les Juifs avaient déjà été expulsés d'Angleterre en 1290, de France en 1394 et d'Espagne en 1492), le sionisme a ses bases dans une vision théologique juive alimentée par le rêve du retour à la terre d'Israël, avec le refrain pascal « l'année prochaine à Jérusalem » devenu courant parce que chanté pendant de nombreux siècles. C'est en 1897 que le mouvement sioniste s'organisa en Suisse avec Théodore Herzl et un plan d'expropriation et d'expulsion des Arabes. Le seul obstacle au plan de Herzl pour le retour des Juifs en Israël était cependant la domination de l'empire ottoman, ce qui rendait la guerre inévitable : cf. Gary M. BURGE, *Whose Land? Whose Promise?*, Grande Bretagne (s.l. précis), Paternoster Press, 2003 (d'abord publié aux USA par The Pilgrim Press, s.d.), p. 36s.). Le livre est un ouvrage de vulgarisation, mais nous trouvons remarquablement bien faite la partie historique.

⁶³ C'est à cause de Jérusalem-Est actuellement occupé que nous nous exprimons ainsi. Voir par ex. le site <http://www.monde-diplomatique.fr/cartes/jerusalem2000>, consulté le 12 mars 2007.

⁶⁴ Cf. Walter L. LIEFELD, *Luke*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, Vol 8, Michigan, Zondervan, 1984, p. 1022. Pour LENSKI (*The Interpretation of St. Luke's Gospel*, op. cit., p. 1022), ce temps est nécessaire pour le déploiement de l'action évangélisatrice de Dieu parmi les non-Juifs.

Au regard de Luc 21, cette considération simple s'impose : le « temps des nations » s'achèvera avec la fin du foulement aux pieds de Jérusalem (« jusqu'à ce que »)⁶⁵. La question déterminante est alors la suivante : depuis la colonisation romaine du temps de Jésus dont l'apogée fut l'invasion romaine en 70 à ce jour en 2007, quand Jérusalem cessa-t-elle d'être foulée aux pieds par les puissances païennes ?

Comme le suggèrent Reicke et Fitzmyer suivis par Peter W. L. Walker, faut-il limiter le foulement aux pieds à la « petite période » qui conduisit les Romains à mettre Jérusalem à feu et sang⁶⁶ ? Et si on le fait, quel sens donner à l'histoire d'Israël depuis 70 ? En effet, de nombreux événements se sont depuis déroulés⁶⁷. Parce que les premières espérances d'un retour des Juifs dans leur territoire commencent avec le début du mouvement sioniste organisé en 1897 par Théodore Herzl, il semble bien que la période de foulement a été plus longue⁶⁸.

Pour le point que nous touchons, il nous semble que la difficulté ne se résout qu'en considérant les deux visées de Jésus en Luc 21. Conformément au principe de la prophétie à condenser, il nous semble que Jésus parle du foulement de Jérusalem en 70, signe de la fin de l'âge juif, comme type d'un autre foulement par les nations⁶⁹ à la fin des temps (Ap 20.7-9 : cf. Ez 38s. et Za 14.16-21)⁷⁰, ce qui suppose auparavant, dit E. Earle Ellis, que les Juifs auront repossédé Jérusalem⁷¹.

⁶⁵ Pour la dimension temporelle de l'expression ἄχρις οὗ, cf. à la page 238, notre note Erreur : source de la référence non trouvée.

⁶⁶ Cf. Peter W. L. Walker, *Jesus and the Holy City : New Testament Perspectives on Jerusalem*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1996, p. 100. Dans ce sens, voir aussi Scot McKNIGHT, « Gentiles », *Dictionary of Jesus and the Gospels*, sous dir. J. B. Green, Scot McKnight et I. H. Marshall, Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press, 1992. McKNIGHT mentionne au passage la position que nous défendons mais sans s'y arrêter : Lc 21.24, dit-il (p. 263), suggère « soit que (1) la ville sera dominée pour un temps seulement limité et que pendant cette période, les Gentils seront convertis au Messie (cf. Dan 8.13-14 ; 12.5-13 ; Mc 13.20 ; Rm 11.25-27) soit que (2) la mission aux Gentils achèvera sa course prédestinée et Dieu se tournera alors une fois encore pour œuvrer avec la nation d'Israël ».

⁶⁷ Il est vrai que le point est délicat, avec notamment les tensions persistantes au Proche-Orient. Cependant, le silence des commentateurs ou l'insatisfaction de leurs explications sur ce point nous ahurit car il donne, à tort, l'impression que depuis 70, l'histoire d'Israël s'est arrêtée. Même dans un dictionnaire de référence comme le *Dictionary of Paul and His Letters* [sous dir. G.F. Hawthorne et Ralph P. Martin, Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity, 1993], le même constat peut être fait : dans son article « Jerusalem » (pp. 463-474, surtout p. 473s.), Robert H. STEIN ne mentionne rien au-delà de la destruction de 70 ap. J.-C. Plus récent, Peter W. L. Walker (« Jerusalem », *Dictionnaire de théologie biblique*, sous dir. T. Desmond Alexander & Brian S. Rosner, Cléon d'Andran, Excelsis, 2006, pp. 679-683) ne signale rien non plus.

⁶⁸ La domination de Jérusalem par les forces étrangères semble constante : l'histoire de l'Eglise montre qu'en 638, Jérusalem était tombé aux mains des Arabes musulmans. Ce n'est qu'en 1099 que Jérusalem fut prise par les croisés, lors de la première croisade. On sait que les croisades ont continué. Jérusalem a été reprise par le sultan d'Egypte Saladin en 1187 : cf. Jean COMBY, *Deux mille ans d'évangélisation*, Histoire de l'expansion chrétienne, Paris, Desclée, 1992, p. 128,163,199, etc.

⁶⁹ Voir notre « 3- Condensation prophétique et Matthieu 24 », p. 43s. Rappelons que les deux événements dont nous parlons ci-dessus sont ceux auxquels répond la double question introductive de Mt 24.3 : « Quand » arrivera la destruction du temple (cf. Lc 21.7) ? Quand arriveront la parousie et la fin du monde ?

⁷⁰ Pour Ez 38s. et Za 14.16-21, voir notre traitement p. 148ss et p. 159s. respectivement.

⁷¹ Cf. E. Earle ELLIS, *The Gospel of Luke*, NCBC, Londres/Grand Rapids, Marshall, Morgan & Scott/Eerdmans, 1981, p. 245.

La repossession de Jérusalem a historiquement eu lieu après la guerre d'indépendance de 1948 et plus précisément en juin 1967 avec la « guerre des six jours » où les Juifs ont repris Jérusalem⁷². C'est pourquoi, avec certains auteurs, nous pensons justifié de considérer la fin du foulement de Jérusalem en 1967 comme une empreinte de l'accomplissement du « temps des nations » et comme marquant le début du temps qui conduira au salut de « tout Israël »⁷³.

2- Le lien du « temps des nations » au temps pour l'évangélisation des non-Juifs

Il appert que le « temps des nations » est distinct des « temps propres » pour l'évangélisation des non-Juifs. Alors que ce dernier a commencé en 38 ap. J.-C. avec Paul ⁷⁴, le « temps des nations » a débuté, lui, avec la destruction de Jérusalem en 70, mais préparé dès le temps de Jésus avec la domination romaine. La fin du foulement de Jérusalem par les

⁷² On se souvient alors que, « convaincu qu'il était menacé d'extermination, Israël bouscula les armées qui l'encerclaient. En moins d'une semaine, il occupa la vieille ville de Jérusalem et toute la rive Ouest du Jourdain, Gaza, tout le Sinaï jusqu'au Canal de Suez et le massif du Golan en Syrie dominant la Haute Galilée » : cf. l'article « Israël », dans le *Nouveau dictionnaire biblique* (sous dir. Alfred KUEN et René PACHE), Saint-Légier, Émmaüs, 1992, éd. rév. et aug., p. 618.

Historiquement, 1967 est la seule date à nos yeux qui a vu l'Etat d'Israël reconstitué et Jérusalem rendue aux Juifs. Pour un bref aperçu historique, cf. Gary M. BURGE, *Whose Land?...*, *op. cit.*, pp. 17-63 (présentation schématique : p. 63).

⁷³ Pour l'auteur de l'article « Israël » (dans le *Nouveau dictionnaire biblique*, *op. cit.*, p. 619), le fait que la population d'Israël soit passée de 41 000 Juifs en 1908 à 3 590 000 Juifs et 785 000 Musulmans en 1987 est un signe qui fait certainement penser à Ez 36.10s.,33-38 : si longtemps le tronc du figuier (Israël) a semblé sec et mort, « maintenant, de toutes parts, les bourgeons éclatent et les feuilles poussent ». C'est là, suggère l'auteur de l'article, « un signe de la proximité du retour de Christ » (p. 619).

La population d'Israël qui était de ~4 400 000 en 1987 est estimée aujourd'hui à 7 026 000 habitants, d'après les études du Bureau central des statistiques israélien (<http://www.cbs.gov.il/engindex.htm>), cité par le journal *Haaretz* du 31/08/2006 (http://fr.wikipedia.org/wiki/D%C3%A9mographie_d'Isra%C3%AB).

Voir aussi le site <http://www.col.fr/breve-2304.html> qui détaille ce chiffre [5 333 000 Juifs (76%), 1 387 000 (20%) d'Arabes et 306 000 (4%) d'autres populations] et signale que la population d'Israël a été multipliée par 8.7 depuis l'établissement de l'Etat d'Israël en 1948. Les téléchargements de cette note ont été effectués le 5 mars 2007.

⁷⁴ F.F. BRUCE (« Paul in Acts and Letters », *Dictionary of Paul and His Letters*, *op. cit.*, p. 687) situe la conversion de l'apôtre Paul à 33 ap. J.-C., c'est-à-dire l'année de la mort du Seigneur [cf. Harold W. HOEHNER « Chronology », *Dictionary of Paul and His Letters*, sous dir. G.F. Hawthorne et Ralph P. Martin, Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press, 1993, p. 122]. A la considération de tous les événements qui se sont déroulés entre Ac 1 et Ac 9, cette date nous semble assez improbable. Entre l'ascension de Jésus et Ac 9 en effet, la première communauté chrétienne a eu le temps de s'agrandir (rapidement certes : cf. Ac 2.41 ; 4.4) et s'organiser (Ac 6) ; les opposants et les persécuteurs ont aussi eu le temps de s'organiser et passer à l'offensive avec un certain Saul, mandaté par le souverain sacrificateur et les anciens des Juifs (cf. Ac 22.4s.). La riposte est allée jusqu'au supplice d'Etienne (Ac 7). Ainsi, argue Stanley B. MARROW (*Paul: His Letters and His Theology*. An introduction to Paul's Epistles, Mahwah, New-Jersey, Paulist Press, 1986, p. 49), si le « jeune homme [~25ans] appelé Saul » d'Ac 7.58 est le futur apôtre (MARROW parle de la chose comme une éventualité ; possibilité rendue certaine par le témoignage de l'apôtre Paul lui-même en Ac 22.20), celui-ci devait avoir ~28-30 ans à sa conversion intervenue « 3 à 5 ans après la crucifixion de Jésus » (p. 48). La mort et résurrection du Sauveur étant intervenues en 33, notre date 38 ci-dessus suppose que Paul a commencé son ministère quelques temps après (l'année suivant) sa conversion que, en tenant compte des 3 ou 5 ans de MARROW, nous situons entre 36 et 38 ap. J.-C. (MARROW : 35 ap. J.-C.).

armées non-juives de 1967 est le signe de la fin du temps accordé aux nations pour investir Jérusalem, comme annoncé par Jésus en Luc 21.24. Comme nous l'avons montré⁷⁵, la marque de la fin des « temps propres » pour l'évangélisation des peuples non-juifs est la conversion massive d'Israël⁷⁶, distincte de la fin du temps de foulement de Jérusalem par les nations qui a eu lieu en 1967. Ainsi, le « temps des nations » est une période incluse dans notre ère, c.-à-d. les « temps propres » pour l'évangélisation des non-Juifs.

Nous pouvons alors ainsi définir le « temps des nations » en le situant par rapport au « temps de l'Évangile » : compris à l'intérieur des *temps propres* pour l'évangélisation où les non-Juifs sont en vedette dans le plan de Dieu, le « temps des nations » est lié au foulement de Jérusalem par les armées païennes (Lc 21.24) et s'étend de 70 de notre ère à 1967, période pendant laquelle, comme prédit par le Seigneur, Jérusalem a été foulée aux pieds, en signe de jugement, par les armées païennes.

Le temps actuel depuis 1967 est un temps intermédiaire, un temps de passage entre l'attente que la dernière vague des derniers élus issus des peuples non-juifs soient sauvés afin que le πλήρωμα des élus non-juifs soit constitué⁷⁷. Lorsque cette totalité sera entrée, alors suivra une période brève qui verra la conversion massive de nombreux Juifs de sorte qu'on pourra dire que c'est tout Israël qui sera sauvé (Rm 11.26a). Il nous semble aussi que de même que les autorités (le Sanhédrin : Mt 26.59 ; Mc 15.1 et //) ont condamné Jésus, de même ce mouvement de regreffe n'aura pas simplement un aspect statistique, mais concernera au moins des autorités représentatives de la nation, par lesquelles une sorte d'identité israélite peut s'exprimer de manière reconnaissable⁷⁸.

⁷⁵ Cf. notre traitement de Rm 11, en particulier les deux sous-paragraphes « i- Le אמורהלפ » et « ii- Le salut d'Israël : אהאקהקסלהארששפאם », p. 237ss.

⁷⁶ Raymond CHASLES (*Israël et les nations*, op. cit., p. 65) pense que c'est « la dernière guerre de l'âge actuel, la prise de Jérusalem par les nations coalisées, après leur victoire d'Harmaguédon, suivie de l'apparition du Christ et de leur écrasante défaite » qui « marquera la fin du "temps des nations" ». S'il est vrai que les événements semblent se suivre de très près et que l'endurcissement d'Israël n'est que partiel, entre l'entrée de la totalité des Païens (Rm 11.25) et le moment où « tout Israël sera sauvé » (v.26), il semble y avoir un temps, assez bref, mais un temps quand même. Deux moments chronologiquement très rapprochés semblent en présence et il convient de les distinguer, d'où notre position ci-dessus. De même contre Raymond CHASLES (p. 71-75) et les prémillénaristes, signalons que nous ne trouvons aucune raison exégétique pour séparer la 70^e semaine de Dn 9.24-27 des 69 autres. Pour les « 69 semaines qui aboutissent au 2 avril 30 », nous sommes frappés par l'extrême précision des calculs dont Raymond CHASLES s'émerveille en remarquant qu'elle « correspond à une précision d'environ 5 millionnièmes [sic] » (p. 74). Lorsqu'il s'agit de la 70^e semaine, les prémillénaristes montrent une souplesse (« un intervalle » correspondant « au temps des Actes et à celui de l'Eglise » : R. CHASLES, p. 75) aussi impressionnante que leurs précédents calculs précis : cf. Henri BLOCHER, *La doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2001 (nouvelle éd. rév. en un vol.), p. 110.

⁷⁷ Il est possible, pouvons-nous spéculer, que la fin de ce temps des nations soit marquée par un événement historique d'envergure, tout comme la destruction de Jérusalem fut le signe de la fin de l'âge juif.

⁷⁸ Dans ce sens, cf. Sylvain ROMEROWSKI (« Israël dans le plan de Dieu », *La Revue Réformée*, n°206, 2000/1) qui parle de « d'un réveil national du peuple juif » (p. 62), de la « conversion massive des Israélites à Christ à la fin de l'ère présente » (p. 66) qui « se produira juste avant le retour de Christ » (p. 62).

IV- Conclusion

Comme nous l'avons vu, l'accomplissement des temps en Christ revêt dans le Nouveau Testament une dimension de « déjà » mais aussi de « pas encore » jusqu'à la seconde Parousie. Entre les deux Parousies, si l'Histoire se prolonge, c'est, comme nous l'avons indiqué, pour que tous les élus aient l'occasion d'entendre la Bonne Nouvelle, avant que ne survienne la brève succession d'événements conduisant à la fin.

Dieu a plus particulièrement fixé un temps pour l'évangélisation des non-Juifs. Le Seigneur a établi l'apôtre Paul comme le prédicateur en chef pour ce temps réservé à l'évangélisation des non-Juifs. Le temps présent, révèle le Nouveau Testament, ne se justifie donc que par la proclamation de l'Évangile par tout le monde comme un témoignage jusqu'aux extrémités de la terre (Mt 25.19 ; Ac 1.8). Cette réponse n'est pas seulement théorique, c'est une réponse « concrète et existentielle »⁷⁹.

Plus particulièrement pour les non-Juifs, on peut conclure avec Joachim Jeremias que l'évangélisation, la mission parmi les non-Juifs, « action eschatologique de Dieu », est la « marque distinctive de l'époque qui va de la Pâques à la Parousie »⁸⁰. En effet, comme nous l'avons montré, après la fin du « temps propre pour l'évangélisation des païens », temps principalement désigné pour l'entrée des élus d'origine païenne dans le Royaume (Jn 10) par le moyen de la prédication de l'Évangile, il restera peu de temps. Pendant ce temps bref, pendant que les élus d'origine juive entreront en masse dans le Royaume, les nations païennes, entraînés par les manœuvres séductrices de Satan, se coaliseront en masse des quatre coins de la terre pour livrer une guerre sans merci contre les saints et investir la « ville bien-aimée », Jérusalem (Ap 20.9). C'est alors que le Seigneur les détruira par le souffle de sa bouche, faisant enfin retentir le coup de trompette final (2Th 2.8 / Ap 20.9)⁸¹.

Il faut ici dire que les périodes délimitées par les différents temps ne sont pas cloisonnées. Pendant le temps présent où se constitue le πλήρωμα des non-Juifs, des Juifs se

⁷⁹ Berkouwer, *The Return of Christ*, *op. cit.*, p. 129. Voir tout le paragraphe « Calling and mission » (pp. 129-139) du chapitre « The Meaning of the Time Between ».

⁸⁰ Joachim JEREMIAS, *Jésus et les païens*, *op. cit.*, p. 66.

⁸¹ Pour le traitement des textes mentionnés, cf. p. 227ss (pour Rm 11 et Jn 10) et p. 215ss (pour 2Th 2 et Ap 20).

convertissent⁸², en nombre réduit comparé au nombre des non-Juifs, certes, mais quand même. De même, pendant le temps où les Juifs entreront en masse dans le royaume, on peut espérer que quelques non-Juifs se convertiront encore. Les prédicateurs annonceront le même message de salut en Jésus-Christ, mais répondent de manière majoritaire ceux pour lesquels le temps de l'évangélisation correspond. Il n'y a donc pas de sélection humaine à faire ; l'appel de l'Évangile reste universel, pour tous.

Les événements tels que nous venons de les décrire semblent nécessiter un certain délai, le temps entre les deux Parousies, le « propre (*idios*) temps du témoignage (1Tm 2.6), établi par Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés »⁸³, avant que ne survienne la brève succession d'événements conduisant à la fin. Si tel est le cas, comment concevoir l'accent sur l'imminence de la Parousie souligné par le Seigneur Jésus dans les Évangiles ? Le troisième chapitre de la deuxième épître de Pierre nous sera instructif à ce propos.

B- Imminence et apparent retard de la Parousie

La nécessité d'un certain délai pour l'évangélisation peut être perçue – c'est le cas par certains en 2 Pierre 3 – comme un désaveu de l'imminence de la fin soulignée maintes fois par le Seigneur dans les Évangiles. En effet, le Maître y recommande à ses disciples de veiller pour attendre son retour soudain, tel un voleur (ex. Mt 24.36ss).

Les railleries des moqueurs de 2 Pierre 3 semblent basées sur une réalité qu'il nous faut honnêtement considérer.

⁸² Il est en effet significatif que depuis début 2001, date du commencement en France de la campagne « Voici ton Dieu ! » avec *Juifs pour Jésus*, parmi les « 3 367 personnes qui ont donné leurs vies à Jésus », 729 sont juives (plus de 8 500 000 tracts ont été distribués et 41 600 personnes sont suivies par *Juifs pour Jésus*) : cf. José TURNIL, « Monte sur une haute montagne... », *Les nouvelles de Juifs pour Jésus*, avril 2004, p. 2.

⁸³ Henri BLOCHER, *Le mal et la croix*, Méry-sur-Oise, Sator, 1990, p. 190.

I- Les contradicteurs de 2 Pierre 3.9

Devant la thèse des « moqueurs des derniers jours »¹ qui disent² que Dieu n'intervient pas dans le monde comme le prouve l'apparent retard de la Parousie (2Pi 3.3-4), Simon Pierre³ explique dans sa troisième réplique que le prétendu retard du Seigneur n'est que l'expression de sa patience (v.9)⁴ :

Afin de considérer la question de l'imminence de la Parousie éveillée par ce verset, il faut commencer par élucider un point, celui de l'identité des *τινες* et des *ὄμᾶς* (v.9) désignés par Pierre⁵ : appartiennent-ils ou non à la communauté chrétienne ?

1- Les *τινες*, *ὄμᾶς* et *πάντας* et la communauté chrétienne

Qui sont les *τινες* soutenant que le Seigneur retarde l'accomplissement de sa promesse ?

Samuel Bénétreau pense que ces *τινες* peuvent bien être des chrétiens « exprimant leur trouble, un trouble vraisemblablement amplifié par la raillerie des adversaires ». Au v.9, Paul prendrait alors les devants pour dire qu'il ne s'agit nullement de lenteur divine, mais d'une volonté de salut du Dieu de Jésus-Christ⁶.

¹ L'expression est de Samuel BÉNÉTREAU, *La deuxième épître de Pierre et l'épître de Jude*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1994, p. 175.

² Le futur du v.3 (*ἐλεύσονται*, viendront), dit Samuel BÉNÉTREAU (*ibid.*), ne doit pas faire illusion : c'est un futur « eschatologique », visant l'ensemble des *derniers temps* dans lesquels l'Eglise est dès maintenant entrée ».

³ L'authenticité de 2Pi est assez discutée. Samuel BÉNÉTREAU (*ibid.*, p. 28) pense sage « de maintenir entre l'œuvre qui porte son nom et l'apôtre Pierre un lien de nature personnelle ». On peut envisager une utilisation par Pierre d'un secrétaire pour l'une des lettres ou de deux secrétaires différents ou une rédaction *post mortem* par un proche qui, soit disposait de documents, soit a reçu la consigne par Pierre de le faire. La thèse du procédé pseudépigraphique que favorise si facilement Richard J. BAUCKHAM (*Jude, 2 Peter*, WBC 50, Waco, Texas, Word Books, 1983, p. 158-163) ne se justifie, d'après Samuel BÉNÉTREAU (*ibid.*, p. 37), que par sa conviction que 2Pi et les Pastorales sont des testaments.

La mention de « Simon Pierre » en 2Pi 1.1 et surtout le témoignage de 1.16-18 (texte très fort en faveur de l'authenticité) font paraître la thèse de la pseudonymie comme un mensonge. Dans ce sens, les chrétiens évangéliques sont d'avis qu'il n'y a pas eu d'écrits pseudépigraphiques parmi les livres retenus dans le Canon. Edwin A. BLUM [*1, 2 Peter*, EBC, vol. 12, sous dir. Frank E. Gæbelein, Grand Rapids, The Zondervan Corporation, 1981] qui consacre plusieurs pages (257-261) à l'examen rigoureux et honnête de cette question montre l'inconsistance des arguments avancés par les tenants de la pseudépigraphie et conclut clairement à l'authenticité pétrinienne de 2Pi.

⁴ Répliques précédentes contre la thèse des railleurs : la Parole de Dieu gouverne le monde (v.5-7) ; un jour est comme mille ans et mille ans comme un jour devant Dieu (v.8) : Samuel BÉNÉTREAU, *La deuxième épître de Pierre...*, *op. cit.*, pp. 193-200.

⁵ D'après Edwin A. Blum (*1, 2 Peter*, *op. cit.*, p. 286), le débat arminiens/calvinistes est à l'arrière-plan de la discussion.

⁶ Samuel BÉNÉTREAU, *La deuxième épître de Pierre...*, *op. cit.*, p. 200.

Pour ce qui est de l'identité des ὑμᾶς, bénéficiaires de la patience et de la volonté de Dieu, Fuchs et Reymond plaident en faveur de l'extension maximale du champ d'application des dispositions divines : la patience de Dieu est un appel à salut de tous (πάντας de la fin du verset) les hommes⁷. Cette lecture universaliste ne convainc pas Samuel Bénétreau qui, par rigueur exégétique, estime judicieux, à la suite de Bauckham⁸, de limiter πάντας à ὑμᾶς. Il ne s'agit pas dans ce verset d'évangélisation, mais de conviction juive ancienne⁹ qui stipule que Dieu accorde un délai à son peuple afin qu'il se repente. En effet, réplique Samuel Bénétreau, - μὴ βουλόμενός explique logiquement l'objet de la patience de Dieu et « interdit de supposer deux champs d'application, les *quelques uns* (*tinés*) et les *tous* (*pantas*) appartenant à la communauté chrétienne » ;

- de plus, l'exhortation du verset 15 (« Considérez que la patience de notre Seigneur est votre salut ! ») stipule clairement que « le salut des chrétiens, en danger du fait de l'action des faux docteurs et des sceptiques, est un des motifs de la patience qui retarde la fin »¹⁰.

Bauckham ne nie pas que le principe d'un temps laissé pour permettre la repentance puisse être étendu au-delà de l'Eglise, mais en 2 Pierre 3.9, soutient-il, le délai en question s'applique au peuple chrétien¹¹.

2- Examen de la thèse

La lecture selon laquelle τινες et πάντας appartiennent à la communauté chrétienne¹² présente quelques problèmes logiques qu'il faut considérer.

⁷ Eric FUCHS et Pierre REYMOND, *La deuxième épître de saint Pierre ; l'épître de saint Jude*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1980, p. 116.

⁸ Richard J. BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter...*, *op. cit.*, p. 313.

⁹ Le vieux débat entre Rabbi Eliézer ben Hyrcan et son adversaire farouche Rabbi Josué ben Hanania remonte vers la fin du 1^{er} siècle ap. J.-C. Contre Rabbi Eliézer qui en appelait fermement à la responsabilité morale des Israélites en les conviant à la repentance et aux bonnes œuvres pour hâter la venue du Messie, Rabbi Josué a réagi pour mettre en valeur le fait que la fin arriverait par décret divin, indépendamment de l'attitude d'Israël. Cf. Oscar Cullmann, « Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de Saint Paul : étude sur le κατέχον (-ων) de 2Thess. 2.6-7 » dans *Des sources de l'Evangile à la formation de la théologie chrétienne*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1957, p. 59-64. Cf. également Samuel BÉNÉTREAU, *La deuxième épître de Pierre...*, *op. cit.*, p. 201.

¹⁰ Samuel BÉNÉTREAU, *ibid.*, p. 202.

¹¹ Richard J. BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter...*, *op. cit.*, p. 313s.

¹² En d'autres termes, τινες et πάντας sont des chrétiens.

a- L'hypothèse πάντας-chrétiens

Il faut d'abord noter que si les πάντας sont des chrétiens, cela voudrait dire que Dieu invite des chrétiens à la μετάνοια salutaire¹³, ce qui semble absurde¹⁴ : si les πάντας sont déjà chrétiens, pourquoi Dieu les convie-t-il encore au salut ? Si le Dieu omniscient appelle les πάντας à la μετάνοια salutaire, cela implique en toute rigueur logique que les πάντας ne sont pas chrétiens.

Il est vrai que le chrétien pêche malheureusement encore et de ce fait, a besoin de la repentance (cf. 1Jn 1.8s.) ; mais il est ici question de la repentance à salut puisque μετάνοιαν est opposé (cf. ἀλλὰ) au verbe ἀπολέσθαι (périr, être perdu)¹⁵.

On aurait pu imaginer une issue en avançant que le chrétien a continuellement besoin de se repentir à salut. Or ceci n'est pas la repentance biblique, acceptation une fois pour toutes de l'œuvre accomplie une fois pour toutes par Christ¹⁶.

Si les πάντας ne sont pas chrétiens, l'absurdité est levée, l'appel à repentance s'explique convenablement à leur égard.

Ainsi donc, les πάντας que vise Pierre ne peuvent être (en tout cas pas encore) de la communauté chrétienne. Ils appartiennent (encore) à la « communauté des incroyants » de laquelle font partie les railleurs du v.3.

De plus, dit Clark, « tous » ne vise pas tous les hommes mais « les élus ». Pierre voudrait simplement ici dire « que Christ ne reviendra pas avant que tous les élus n'aient accédé à la repentance »¹⁷. Plus modéré, Calvin pense que ce texte ne vise point « le conseil secret de Dieu, par lequel les réprouvés sont destinés à leur ruine ». L'accent, dit-il, porte sur la volonté divine manifestée dans l'Évangile. Dieu, dit judicieusement le Réformateur, « tend la main

¹³ Dans les 22 endroits du NT où μετάνοια est employé, il n'est jamais explicitement appliqué à des croyants. Voir par ex. Lc 5.32 : « Je ne suis pas venu appeler à la repentance des justes, mais des pécheurs ». Certes, le croyant est toujours pécheur [*simul peccator et justus et poenitens* : disait Luther ; cf. par ex. *Œuvres de Martin Luther*, « D. Martin Luthers Werke : Kritische Gesamtausgabe », Vol. 56, Weimar, Böhlau, 1938 (Unveränderter Abdruck 1970 des bei Hermann Böhlhaus, Weimar), p. 70, 272] mais, ce dont nous parlons ici c'est la repentance initiale à salut, ce détour des idoles (1Th 1.9) et œuvres mortes qui ouvre une nouvelle vie dans le service du Dieu vivant et l'attente de son Fils (v.10).

¹⁴ Cf. Gordon H. CLARK, *II Peter*, Nutley, New Jersey, Presbyterian and Reformed Publishing, 1975, p. 71.

¹⁵ Mis en valeur par Eric FUCHS et Pierre REYMOND, *La deuxième épître de saint Pierre...*, op. cit., p. 116.

¹⁶ Pour ce qui est de la particularité de la « "μέτανοια" biblique », sa distinction du « sentiment de regret » et de la pénitence, cf. Henri BLOCHER, « Les caractères de la vraie repentance », *La doctrine du péché et de la rédemption*, op. cit., pp. 269-272.

¹⁷ Gordon H. CLARK, *II Peter*, Nutley, New Jersey, Presbyterian and Reformed Publishing, 1975, p. 71.

indifféremment à tous : mais il ne prend par la main pour amener à soy, sinon ceux qu'il a élus devant la fondation du monde. »¹⁸

b- Les τινες peuvent-ils être chrétiens ?

Dans l'optique de Samuel Bénétreau, l'appel des τινες à la repentance aurait pour origine le glissement de ces derniers vers les railleries des moqueurs du v.3. L'apôtre Pierre les appellerait alors au v.9 à se ressaisir afin de revenir à la raison de l'enseignement biblique.

Si les τινες sont des chrétiens, il faudrait reconnaître comme ci-dessus, que l'appel à la μετάνοια salutaire est mal appropriée à leur égard. Voilà pourquoi, pensons-nous avec Spicq, les « quelques-uns » pourraient être les railleurs du v.3 qui assimilent le *prétendu* retard à une sorte d'impuissance de Dieu à réaliser ses desseins. Pour ces derniers, de même les incroyants de nos temps modernes, Spicq renvoie à la prière de 2Baruch 21.20 : « Accomplis tout ce que tu as dit... Fais connaître ta puissance à ceux qui pensent que ta longanimité est faiblesse »¹⁹.

3- Conclusion

Une identification adéquate des contradicteurs rend pertinents et actuels les propos de l'apôtre. Contre l'opinion de certains sceptiques qui se moquent de l'espérance chrétienne tendue vers l'avènement du Seigneur, Pierre affirme que le Seigneur ne retarde pas sa promesse. La patience divine doit être comprise comme une invitation à la repentance (εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι)²⁰, pour le salut de tout homme incrédule (cf. 1Tm 2.4)²¹. En effet, le Seigneur ne souhaite pas que le pécheur se perde, mais au contraire qu'il se détourne de sa voie et qu'il vive (Ez 18.23 ; 33.11)²², qu'il se repente et saisisse la vie éternelle (2Pi 3.9).

C'est dans cette ligne qu'il semble possible de « hâter » (2Pi 3.12) la Parousie²³.

¹⁸ Cf. Jean CALVIN, *II^e épître de S. Pierre*, CJCNT, tome 4^e, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, 1855, p. 775.

¹⁹ Ceslas SPICQ, *Les Épîtres de Saint Pierre*, Source bibliques, Paris, Gabalda, 1966, p. 251.

²⁰ Litt. « faire une place pour la repentance ».

²¹ Eric FUCHS et Pierre REYMOND, *La deuxième épître de saint Pierre...*, *op. cit.*, p. 116. Ainsi Norman HILLYER, *1 and 2 Peter, Jude*, New International Commentary, Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1992, p. 216.

²² Le salut éternel ne semble pas être la préoccupation d'Ez 18 et 33. Ces textes nous paraissent annoncer le souhait général de Dieu pour tout homme : se détourner du mal et vivre.

²³ Nous reviendrons sur l'idée surprenante de ce verset dans notre dernier chapitre.

Ayant dit ceci, il faut reconnaître que la question de l'imminence de la Parousie reste entière : depuis que son retour a été annoncé, voici plus de 2000 ans, toujours rien ! Il est vrai que classiquement, avec l'événement de la croix, l'Histoire est entrée dans les temps de la fin et que depuis, nous gravitons autour de cette fin²⁴. Seulement, cela dure... La boucle du circuit gravitationnel est-elle fermée ? Le mouvement rotatif est-il infini ? Malgré leurs motivations notoirement mauvaises²⁵, les railleurs auraient-ils quelque peu raison ?

Il nous faut maintenant nous pencher honnêtement sur ces interrogations et essayer d'en résoudre les difficultés.

II- La question de l'imminence de la Parousie

Maintes fois, le Seigneur a invité ses disciples à veiller pour l'attendre car il viendra à l'improviste, « comme un voleur dans la nuit » (Mt 24.43s. ; Lc 12.39s. ; cf. 1Th 5.2,4 ; 2Pi 3.9 ; Ap 3.3 ; 16.15). Quel est le sens de cette imminence ?

Le problème qu'il faut affronter est le suivant : le Seigneur Jésus a-t-il dépeint son retour soudain, personnel, physique, visible²⁶ et unique²⁷ au dernier jour, comme immédiat, imminent ou proche²⁸ ?

²⁴ C'est l'opinion évangélique classique : cf. par ex. H. HÜBNER, « τέλος, ους, τὸ », *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol.3, *op. cit.*, p. 348 (« the end time inaugurated by Christ »).

²⁵ Ce que Pierre dit de leurs motivations est très clair : c'est la vie de convoitise des railleurs (3.3) à l'image des faux docteurs éthiquement peu recommandables du ch.2 qui les pousse à ironiser et se moquer : « Où est la promesse de son avènement ? » (3.4a). Les moqueurs préféreraient se façonner leur propre doctrine de la fin des temps afin de mener à loisir la vie qui leur convient : cf. Samuel BÉNÉTREAU, *La deuxième épître de Pierre...*, *op. cit.*, p. 176 ; voir déjà p. 131ss.

²⁶ Louis BERKHOF (*Systematic theology, op. cit.*, p. 704-706) met bien en évidence ces caractéristiques. Voir aussi Augustus Hopkins STRONG [*Systematic Theology*, Old Tappan (New Jersey), Fleming H. Revell Company, 3 volumes en 1, 1979, p. 1004] qui met en avant Ac 1.11 : le Christ Jésus reviendra de la même manière qu'il est allé au ciel. Voir aussi Donald G. BLOESCH, *Essentials of Evangelical Theology. Vol. 2, op. cit.*, p. 180.

²⁷ Les dispensationalistes conçoivent en général 2 retours de Christ : la première venue du Christ dans les airs pour prendre les *saints* (1Th 4.15s.), *secrète* et imminente, peut arriver à tout instant ; la seconde venue, 7 ans (ou 3ans ½) plus tard, *avec* les saints, après l'évangélisation du monde (Mt 24.14) et la conversion d'Israël (Rm 11.26), la grande tribulation (Mt 24.21s.) et la venue de l'Antichrist ou de l'Impie (2Th 2.8-10).

Contre les dispensationalistes satisfaits de cette construction, Louis BERKHOF (1873-1957) démontre admirablement que selon les données scripturaires (Mt 24.22 ; Lc 21.36 ; 2Th 2.3 ; 1Tm 4.1-3 ; 2Tm 3.1-5 ; Ap 7.14), il n'y a pas lieu de concevoir 2 retours séparés de 7 ans. La seconde venue est un événement unique. Il faut noter que certains prémillénaristes récusent ce schéma ; c'est le cas par ex. de Frost qui y voit une invention moderne introduite à partir d'Irving et Darby : Louis BERKHOF, *Systematic theology, op. cit.*, p. 695s.

²⁸ C'est l'un des problèmes théologiques complexes et actuels de l'eschatologie : cf. Dale C. ALLISON (« Eschatology », *op. cit.*, p. 209).

1- Imminent ou immédiat ?

Il faut d'abord disculper un malentendu possible : *imminent* (« pour bientôt ») ne veut pas dire *immédiat*²⁹. Faire passer l'un pour l'autre peut être catastrophique³⁰. Plusieurs Thessaloniens mal inspirés avaient déjà glissé sur cet écueil. Leur zèle mal placé les avait en effet conduits à affirmer que le Jour du Seigneur était déjà là (2Th 2.2). Certains, estimant alors qu'il n'y avait plus lieu de travailler et de vaquer aux occupations quotidiennes, se mettaient à vivre aux dépens d'autrui, ce qui a obligé l'apôtre à un rappel à l'ordre (2Th 3.8).

Les déclarations de Jésus, plaide Millard J. Erickson, ne signifient aucunement que sa seconde venue était immédiate³¹, pour les jours suivant son propos, certains événements devant avant tout se produire. En Jean 21.18 par exemple, continue Millard J. Erickson, Jésus annonce à Pierre qu'il vieillirait jusqu'à devenir dépendant, ce qui implique un certains temps, quelques années, avant le retour du Seigneur³².

Voilà pourquoi, soutient Louis Berkhof, présenter la Parousie comme immédiate serait faire le Seigneur menteur, car il aurait dit qu'il viendrait de suite alors que 2000 ans se sont maintenant écoulés et qu'il n'est toujours pas là³³ !

En tout cas et pour consoler les défenseurs de l'imminence, on peut relever cette évidence logique : si pour certains Thessaloniens, la fin était déjà imminente en 50 ap. J.-C.³⁴, elle l'est davantage aujourd'hui.

2- Les deux dimensions de la Parousie

Il nous paraît judicieux de distinguer deux dimensions, objective et subjective de la Parousie. La dimension *objective* (« proximité *objective* ») correspondrait à la venue effective

²⁹ Un orage imminent (par ex.) tarde parfois et met souvent plusieurs heures avant de se manifester ! Certes, il ne met pas plusieurs mois non plus...

³⁰ A ce propos (cf. *supra*), Richard J. BAUCKHAM (*The Delay of the Parousia*, Tyndale Bulletin, 31/1980, p. 7, 28) a mis en lumière la tension entre l'imminence et le délai qui accompagne l'expectative de la Parousie, et en général l'espérance eschatologique juive et chrétienne, ce qui s'explique facilement par la tendance de la prophétie à condenser des événements qui sont en réalité éloignés dans le temps.

³¹ Millard J. ERICKSON, « The Second Coming and Its Consequents », *op. cit.*, p. 1193.

³² *Ibid.* Voir aussi J. Stafford WRIGHT, « Times and Seasons » in *Dreams, Visions & Oracles*, sous dir. Carl Edwin Armerding et al., Grand Rapids, Baker Book House, 1977, p. 165,170.

³³ Louis BERKHOF, *Systematic theology*, *op. cit.*, p. 697. Voir aussi J. Stafford WRIGHT, « Times and Seasons », *op. cit.*, p. 165.

³⁴ C'est la date généralement retenue pour la rédaction de 2Th, lettre rédigée par Paul « quelques semaines » (Leon MORRIS, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 1979, p. 26) ou « mois » (Rigaux, (*Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniens*, Paris, Gabalda, 1956, p. 25) après 1Th : cf. François Bassin, *Les épîtres de Paul aux Thessaloniens*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1991, p. 55.

du Seigneur que tous verront d'une extrémité de la terre à l'autre. La dimension *subjective* (« imminence *subjective* ») se rapporterait à chaque personne dont la durée de la vie est de 70 voire 80 ans de manière générale³⁵.

a- Justification de la distinction

En vertu de quoi pouvons-nous distinguer ou faire un lien entre Parousie *objective* et Parousie *subjective* ? Dans le deuxième cas, n'est-ce pas simplement jeter un pont entre la Parousie *objective* pour le monde et la Parousie *subjective* pour chacun ? Est-ce juste un tour de passe-passe pour parler de la mort de chacun ? De quels appuis bibliques dispose-t-on ?

Il nous semble que le lien se justifie en raison du principe de la préfiguration. En effet,

- dans l'Ancien Testament déjà, le jour du Seigneur peut être un jour qui clôt une période particulière. Le « jour de l'Éternel » (SER) contre l'Égypte qui approche (Ez 30.3ss) par exemple³⁶ est une manifestation concluante du Seigneur mais, pour une tranche d'histoire particulière et pour une entité définie (l'Égypte) et non pas universelle³⁷. Dans la mesure où le jour de l'intervention du Seigneur contre l'Égypte est ici donné comme anticipateur et préfigurateur du jour universel du Seigneur, on peut plaider que le même principe s'applique pour clore la tranche de vie d'un individu.

- Dans le Nouveau Testament, le même principe joue pour la guerre des Juifs de 70 : dans Matthieu 24 (Lc 21 et //), nous avons montré avec plusieurs commentateurs que la fin du monde Juif comme système basé sur l'Ancien Testament se surimprime comme une préfiguration de la fin du monde.

³⁵ Pour la terminologie, nous nous inspirons de la formule « eschatologie *individuelle* » de Karl RAHNER (*Traité fondamental de la foi*, trad. Gwendoline Jarczyk, Paris, Le Centurion, 1983, p. 491s.). Déjà plus proche de notre propos, Wolfhart PANNENBERG [*Systematic Theology*, vol. 3, trad. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids/Edimbourg, Eerdmans/T&T Clark, 1998 (1993, original allemand), p. 546-555] qui s'inspire de RAHNER parle d'« eschatologie individuelle et eschatologie universelle ». De même Jürgen Moltmann [*La venue de Dieu, Eschatologie chrétienne*, trad. Joseph Hoffmann, Paris, Cerf, 2000 (1997, original allemand),] avec les termes « eschatologie personnelle » (p. 71ss) et « eschatologie historique » (p. 165). Louis BERKHOF (*Systematic theology, op. cit.*) parle d'« eschatologie individuelle » (p. 661ss) et « eschatologie générale » (p. 695ss). Ces terminologies sont classiques : cf. Wayne Grudem (*Systematic theology*, Leicester/Grand Rapids, Inter-Varsity Press/Zondervan Publishing House, 1994, p. 1091 (« *personal eschatology* ») / « *general eschatology* »).

³⁶ Cf. Es 13.6,9 pour le jour du Seigneur contre Babylone. Le texte d'Ez 7 (v.7 : « Il approche le jour », v.10) décrit aussi le jour du Seigneur contre Israël historiquement accompli par Neboukadnetsar.

³⁷ Cf. Brian TIDIMAN (*Le livre d'Ézéchiel*, tome 2, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1987, p. 80) pour qui le « jour de l'Éternel » ici pour l'Égypte est un « jugement partiel qui anticipe le jugement final, ...celui des nations succédant au jugement d'Israël (ch. 7) ». La *Bible Annotée* comprend semblablement. Pour ce qui est du jour final du Seigneur, cf. Jl 1.15 ; 2.1,11 ; 4.14 ; Am 5.8,20 ; Ab 1.15 ; So 1.7,14 ; MI 3.23.

Ainsi, il nous semble que le principe de préfiguration justifie l'expression même de Parousie *subjective* dans le sens que c'est une Parousie préfiguratrice, anticipatrice de la Parousie finale, mais qui concerne une entité plus restreinte et une période plus définie au sein de l'Histoire universelle. On le voit, le principe de la tendance prophétique à condenser déjà évoqué³⁸ s'applique ici. En le réalisant, on comprend que l'Écriture semble parler du retour futur du Seigneur d'après ces deux dimensions, comme si leurs plans étaient « très rapprochés dans le temps voire simultanés », alors que dans leur accomplissement, ils peuvent être séparés par des années voire des siècles.

b- Proximité objective de la Parousie

Pour ce qui est du « jour J », l'Écriture semble parler du retour du Seigneur, non en termes d'immédiateté, mais en terme de *proximité*³⁹.

Avec Frost, Louis Berkhof rejette la doctrine dispensationaliste classique de l'imminence⁴⁰. Bibliquement en effet, il est plus correct de parler du retour du Seigneur en terme de proximité (Ap 1.3 : ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς), puisqu'il revient après un certain temps. Jésus a en effet enseigné que son retour est « proche » : « Je viens bientôt (ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ : Ap 22.7). Et l'épître aux Hébreux déclare dans ce sens : « Encore un peu – bien peu ! (μικρὸν ὅσον ὅσον) – et celui qui doit venir viendra : il ne tardera pas (καὶ οὐ χρονίσει) » (Hé 10.37), ce qui signifie que le temps de l'attente, *aux yeux de Dieu*, ne sera pas long⁴¹, comme va le montrer le prochain sous-paragraphe.

i- Un jour comme mille ans aux yeux de Dieu

Comme le dit Pierre au v.8, il est un point que nous nous ne devons pas oublier : c'est que, « devant le Seigneur, un jour est comme mille ans et mille ans sont comme un jour ». Bien que Dieu soit le Maître du temps, l'emploi de comme (ὡς) n'autorise pas à établir une relation d'égalité entre 1 jour et 1000 ans pour Dieu. Comme dans le Psaume 90.4 que Pierre cite ici « librement », cela montre que Dieu a sa propre évaluation de la durée du temps,

³⁸ Voir p. 43ss.

³⁹ Louis BERKHOF, *Systematic theology, op. cit.*, p. 696s.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 696,698.

⁴¹ L'idée du verset vient probablement d'Es 26.20 (LXX : μικρὸν ὅσον ὅσον ἕως... ; apparaît aussi dans des textes extra-bibliques) et très certainement d'Ha 2.3 (ἐὰν ὑστερήσῃ ὑπόμεινον αὐτόν ὅτι ἐρχόμενος ἤξει καὶ οὐ μὴ χρονίση) : cf. Simon J. KISTEMAKER, *Hebrews*, NTC, Grand Rapids, Baker Book House, 1984, p. 302. L'auteur montre (p. 302s.) que l'Anonyme qui écrit aux Hébreux applique directement au Christ la citation d'Ha 2.

différente de la nôtre⁴². Contre « toute impatience eschatologique..., contre toute spéculation gnostique qui toutes refusent d'accorder au temps présent une valeur », il doit être clair pour nous que « le Seigneur finira bien par venir » : ce temps de l'attente que le Seigneur maîtrise totalement « n'est pas sans valeur »⁴³.

ii- Signes précurseurs

Parce que de nombreux signes annonciateurs⁴⁴ sont déjà présents, plusieurs sont ceux qui, avec Wayne Grudem⁴⁵ et les prétribulationnistes, pensent que le Seigneur peut revenir à tout instant⁴⁶.

Cependant, au regard de la liste et des événements décrits, Louis Berkhof⁴⁷ pense exactement le contraire⁴⁸. Berkhof mentionne entre autre Matthieu 25.19 qui montre que le maître dans la parabole des talents revient « longtemps après » (μετὰ δὲ πολὺν χρόνον). De plus, signale Berkhof, Luc (19.11) avertit expressément que la « parabole des mines » (proche de celle des

⁴² Notre formulation implique que nous récusons avec Henri BLOCHER la conception de la théologie orthodoxe, héritée de Platon, suivie par Augustin jusqu'à Louis BERKHOF (cf. *Systematic theology*, Londres, The Banner of Truth Trust, 1969^{réimp.}, p. 131s.) et Karl Barth, où l'éternité est conçu comme un pur présent immobile, sans changement ni succession. Pour faire concorder cette thèse avec la sphère humaine, Frédéric Godet et certains arminiens concluent à une pure négation du temps, la succession passé-présent-futur n'étant perçue que comme une sorte d'illusion d'optique. Pourtant, montre Henri BLOCHER (« Yesterday... », *op. cit.*, p. 197ss), il n'est pas juste bibliquement de concevoir l'éternité et le temporel en termes de contraste ou de négation. Certes nos mesures humaines du temps sont relatives pour Dieu, mais cela n'implique pas un effacement du temps dans l'éternité puisqu'à l'image du Dieu Un et Trine, l'éternité est une et multiple. Dans le même sens, voir Donald G. BLOESCH [*Essentials of Evangelical Theology. Vol. 2: Life, Ministry, & Hope*, Grand Rapids/Londres/Singapore/Sydney/Tokyo/Toronto, Harper & Row, 1982, p. 183] qui s'appuie sur Quenstedt. Signalons cependant que nous nous gardons de la synthèse que voudrait opérer BLOESCH entre le néo-évangélique Barth et les évangéliques (rappelons que les « néo-évangéliques » ne sont pas évangéliques, alors que les « néo-calvinistes » sont calvinistes) : cf. l'ouvrage *Christianity and Barthianism* [Philadelphie (Pennsylvanie), Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1962, 450 p.] de Cornelius VAN TIL qui met en valeur ce point. Voir aussi Samuel BÉNÉTREAU, *La deuxième épître de Pierre...*, *op. cit.*, p. 199.

⁴³ Eric FUCHS et Pierre REYMOND, *La deuxième épître de saint Pierre...*, *op. cit.*, p. 115. Ces auteurs expliquent judicieusement qu'aux yeux de Dieu (παρὰ κυρίῳ), il y a des jours (ex. l'importance qualitative infinie de la brève vie de Christ, et plus particulièrement certains de ses jours), qui « en valeur, en intensité », peuvent « être plus importants que 1000 ans ».

⁴⁴ Mt 24 et // : faux christes, guerres et bruits de guerres, famines, tremblements de terre, épidémies, persécution des chrétiens, trahison parmi les chrétiens et affaiblissement de la foi, prédication de l'Évangile dans le monde entier, apostasie, etc.

⁴⁵ *Systematic theology*, Leicester/Grand Rapids, Inter-Varsity Press/Zondervan Publishing House, 1994, p. 1095ss (surtout p. 1097). Ainsi aussi Emile NICOLE, « Les signes des temps », *Ichthus*, n°91, 1980, p. 32. Avec Anthony Hoekema [*The Bible and the Future*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991^{réimp.}, p. 137ss], Donald G. BLOESCH (*Essentials of Evangelical Theology. Vol. 2, op. cit.*, p. 182) mentionne de nombreux signes (cf. note ci-dessus), tout en signalant leur intensification avant le jour final. Ainsi également J. Stafford WRIGHT, « Times and Seasons », *op. cit.*, p. 171.

⁴⁶ Pour les prétribulationnistes (J. Barton Payne, Walvoord, etc.), voir Millard J. ERICKSON, « The Second Coming and Its Consequents », *op. cit.*, p. 1193s.

⁴⁷ *Systematic theology, op. cit.*, p. 697.

⁴⁸ Millard J. ERICKSON (« The Second Coming and Its Consequents », *op. cit.*, p. 1193), pense qu'examinées attentivement, les raisons invoquées par les partisans d'une parousie imminente ne sont pas convaincantes.

talents) vise à corriger les vues de ceux qui « imaginaient que le règne de Dieu allait se manifester à l'instant même »⁴⁹.

Berkhof énumère alors les principaux grands événements futurs, annonciateurs de son retour⁵⁰ :

- l'évangélisation de la totalité des élus qui sont issus des peuples non-juifs (Mt 24.14 ; Mc 13.10 ; Rm 11.25, etc.)⁵¹ ;
- la conversion de toute la grande masse de l'Israël spirituel de la fin des temps (Za 12.10 ; 13.1 ; 2Co 3.15s. ; Rm 11.26-29)⁵² ;
- la grande apostasie et la grande tribulation (Mt 24.21-24 ; 2Th 2.3 ; 1Tm 4.1 ; 2Tm 3.1-5)⁵³ ;
- la révélation future de l'Antichrist (ἠκούσατε ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται : 1Jn 2.18, cf. 2Th 2.3s. ; etc.)⁵⁴ ;
- les grands signes et miracles inédits opérés par l'activité des faux prophètes (Mt 24.29s.,33 ; Lc 21.25s. ; etc.) ;
- enfin, la Parousie elle-même (seconde venue), le jour de la fin du monde avec le jugement dernier (Mt 25.31-46 ; 2Th 2.8 ; etc.)⁵⁵.

Ainsi, soutient Louis Berkhof, lorsque le Seigneur parle de son retour proche, il énumère aussi en d'autres endroits les événements qui précéderont ce retour. Il n'a par conséquent pas l'intention de suggérer que son retour physique est imminent⁵⁶.

C'est pourquoi, au lieu de l'unique événement lui-même, Millard J. Erickson trouve plus approprié de dire que c'est « la succession d'événements entourant la seconde venue » qui est imminente. Cette suite d'événements, dit-il est « imminente » (*imminent*), alors que le retour du Seigneur est « proche » (*impending*)⁵⁷.

⁴⁹ BERKHOF, *Systematic theology, op. cit.*, p. 697. Dans la parabole des 10 vierges, Mt 25.5 montre aussi que l'époux tarde. Le possible retard du maître est aussi explicite en Mt 24.48,50 : cf. Millard J. ERICKSON, *ibid.*, p. 1193.

⁵⁰ BERKHOF, *ibid.*, p. 697-704.

⁵¹ *Ibid.*, p. 697,699.

⁵² *Ibid.*, p. 699.

⁵³ Pour ces trois points, la pensée de BERKHOF va dans le sens de ce que nous avons indiqué jusqu'ici. Voir en particulier notre traitement de Mt 24 et Mc 13 ; Rm 11.25 ; 2Th 2.3.

⁵⁴ BERKHOF (*Systematic theology, op. cit.*) s'arrête (p. 701-703) sur le débat concernant l'identité de l'Antichrist (singulier en 1Jn 2.18 ; 4.3 ; 2Jn 7).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 704.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 697. Idem Millard J. ERICKSON, « The Second Coming and Its Consequents », *op. cit.*, p. 1193.

⁵⁷ Millard J. ERICKSON, *ibid.*, p. 1194.

Cependant, devons-nous dire, le retour du Seigneur est d'une certaine manière, pour chacun, imminent ; ce que le prochain paragraphe va montrer.

b- De l'imminence *subjective* de la Parousie

Parallèlement à la proximité du jour, la soudaineté de la Parousie est également mise en valeur : « Je viens comme un voleur » (2Pi 3.10, cf. Ap 16.15 et //). C'est pourquoi nous avons à veiller afin que ce jour ne fonde pas sur nous à l'improviste car, dit le Seigneur, « vous ne connaissez ni le jour, ni l'heure » (Mt 25.13) où « votre Seigneur viendra » (24.42). L'exhortation à veiller est *personnelle* et doublée d'un appel à la repentance : « Change radicalement. Si tu ne veilles pas, je viendrai comme un voleur et tu ne sauras pas du tout à quelle heure je viendrai te surprendre » (Ap 3.3).

Avec ces traits personnels, la dimension *subjective* de l'imminence de la Parousie est soulignée. En effet – l'évidence vaut la peine d'être rappelée, notre vie sur terre n'est pas infinie : soixante-dix voire quatre-vingts ans en moyenne pour les plus robustes (Ps 90.10)⁵⁸, au meilleur des cas⁵⁹. Si l'on tient compte du fait que le cours normal jusqu'à la vieillesse peut

⁵⁸ Il est vrai que de manière générale, l'espérance de vie ne cesse d'augmenter, comme en témoignent les données ci-dessous que nous avons consultées sur Internet le 6 mars 2007.

D'après les données de l'INSEE (http://www.credes.fr/En_ligne/Chiffres) et l'Office Statistique des Communautés Européennes EUROSTAT (http://statbel.fgov.be/figures/d23_fr.asp#Esperance), l'espérance de vie à la naissance en France est passé de 69,2 ans pour les femmes (63,4 ans pour les hommes) en 1950 à 83,6 ans pour les femmes (76,4 pour les hommes) en 2005. En Belgique, les chiffres sont similaires (en 2005 : 81,9 ans pour les femmes et 75,8 ans pour les hommes). D'après le Rapport de l'ONU 2004 sur l'épidémie mondiale du sida (cf. <http://www.un.org/french/pubs/chronique/2004/numero3/0304p54.html>), c'est en Afrique subsaharienne (République centrafricaine, Lesotho, Malawi, Mozambique, Zimbabwe, etc.) que l'espérance de vie à la naissance est la plus basse, principalement à cause du SIDA : moins de 40 ans.

Il est vrai que l'âge habituel (70/80 ans) est souvent exceptionnellement dépassé. C'est le cas de l'ex-doyenne des français et de l'humanité Mme Jeanne Calmant, maintenue longtemps artificiellement en vie jusqu'à sa mort le 4 août 1997, à 122 ans et 165 jours (née à Arles le 21 février 1875) : cf. par exemple sur Internet, le site *Au Tour du monde* (<http://www.au-tour-du-monde>), consulté le 22 avril 2004.

⁵⁹ Avec Willem A. VAN GEMEREN (*Psalms*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 5, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1991, p. 595) et Arnold Albert ANDERSON [*The Book of Psalms, Vol. II: Psalms 73-150*, NCBC, Londres/Grand Rapids ; Marshall, Morgan & Scott/Eerdmans, 1981, p. 653], nous comprenons Ps 90.10 littéralement. Le verset, dit VAN GEMEREN, montre la vie humaine marquée par la brièveté et le trouble. Marvin E. TATE (*Psalms 51-100*, WBC 20, Waco, Texas, Word Books, 1990, p. 442) cite le texte de *Jubilés* 23.8-15 qui lui semble expliquer les centaines d'années des patriarches : «⁹Le temps de vie des anciens avait été de dix-neuf jubilés [950 ans (969 pour Mathusalem : Gn 5.27)]. Après le déluge on commença à vivre moins de dix-neuf jubilés, à vieillir (plus) vite et à voir diminuer le temps de vie, à cause de maux nombreux et d'une mauvaise conduite. Abraham faisait exception, ¹⁰car Abraham fut parfait dans tous ses actes et légitimement agréable au Seigneur tout le temps de sa vie. [...] ¹¹Toutes les générations qui se lèveront dès lors, jusqu'au jour du grand Jugement vieilliront hâtivement, avant d'accomplir deux jubilés. » A cause de l'inconduite et du progrès de l'iniquité des hommes dans les dernier jours, déclare l'auteur (v.15), on dira : « Les anciens avaient des jours nombreux – jusqu'à mille ans –, et (ces jours) étaient bons, tandis que ceux de notre vie, si l'on vit longtemps, sont de soixante-dix ans – quatre-vingts ans si l'on est vigoureux –, et ils sont mauvais ».

être précipité par quelques événements malheureux et brusque⁶⁰, la vie humaine peut paraître bien courte. Voilà pourquoi le Seigneur souligne l'urgence de la repentance : « Si vous ne vous repentez pas, vous périrez tous de même » (Lc 13.3,5). Ainsi, avec le Psalmiste, il convient de demander à Dieu : « Enseigne-nous à bien compter nos jours, afin que nous conduisions notre cœur avec sagesse » (Ps 90.12, SER).

Celui qui meurt⁶¹ avant le retour de Jésus, traverse le sommeil semi-conscient de l'état intermédiaire (cf. Dn 12.2 ; Lc 16 ; etc.) auprès *ou* loin du Seigneur⁶² pour être transporté au dernier jour afin de rendre compte de sa vie terrestre⁶³. En effet, dit l'Écriture, « il est réservé aux hommes de mourir une seule fois, – après quoi vient le jugement » (Hé 9.27, SER)⁶⁴.

Les cartes décisives (près *ou* loin du Seigneur) se jouant sur cette terre, la Parousie revêt alors pour chacun un caractère imminent, l'espace de ses 70/80 ans auquel s'ajoute la brève période – aux yeux de Dieu – de l'état intermédiaire.

III- Conclusion

Comme nous l'avons vu des railleurs et sceptiques qui parlent d'un retard de la Parousie, accusant le Seigneur d'une sorte d'incapacité à réaliser sa promesse, il faudrait souligner deux éléments :

D'après les indications fournies par André Caquot (« Jubilés », dans *La Bible : Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1987, p. 629s.), l'ancienneté du livre des Jubilés dont l'original était hébreu est attestée. Le texte devait exister « dans le haut moyen âge » et était connu de certains midrashim tardifs. Des fragments du manuscrit original ont été découverts à Qumran et certains ont été retrouvés dans une chronique anonyme syriaque du 12^e siècle. Ce livre est reconnu pour canonique par l'Église éthiopienne qui a édité, entre le 4^e et le 6^e siècle, la traduction grecque en même temps que la Bible. On a retrouvé une importante traduction latine qu'avait conservée « un palimpseste milanais du VI^e siècle ».

Toutes ces considérations nous font prendre au sérieux l'explication et la lumière que jettent *Jubilés* 23.8-15 sur Ps 90.10. Comme en Ps 90, nous ne voyons aucune raison de ne pas considérer littéralement l'âge des patriarches indiquée en Gn 5 et 11.

⁶⁰ On se rappelle par ex. des 18 morts ensevelis sous les décombres de la tour de Siloé : Lc 13.4.

⁶¹ C'est le sort normal de tout homme, à moins d'être enlevé au ciel comme Hénoch ou Elie (cf. Gn 5.21-24 ; 2R 2.1-18). Plusieurs exemples de résurrection de personnes mortes sont présentés dans la Bible (2R 13.21 ; Jn 11.43s. pour Lazare ; etc.), mais les cas d'Hénoch et Elie sont des exemples uniques de personnes n'ayant pas connu la mort.

⁶² Pour un développement de la doctrine de l'état intermédiaire, état de sommeil semi-conscient auprès du Seigneur, voir par ex. Louis BERKHOF (*Systematic theology, op. cit.*, p. 679-694), Augustus Hopkins STRONG (*Systematic Theology, op. cit.*, pp. 998-1003). Plus récent, voir Larry J. Kreitzer, « Intermediate State », *Dictionary of Paul and His Letters, op. cit.*, p. 440.

⁶³ Notre formulation indique que nous pensons que dans l'état intermédiaire, l'écoulement du temps est différent du nôtre. Dans cet état, l'échelle de la mesure du temps nous semble identique ou proche de l'échelle divine signalée par 2Pi 3.8 : voir notre « i- Un jour comme mille ans aux yeux de Dieu », p. 331.

⁶⁴ Cf. R. McL. WILSON, *Hebrews*, NCBC, Basingstoke/Grand Rapids, Marshall Morgan & Scott/Eerdmans, 1987, p. 168. Voir aussi Augustus Hopkins STRONG, *Systematic Theology, op. cit.*, p. 1001.

- d'abord dénoncer une erreur : le Seigneur n'a jamais laissé penser que le « jour J » historique de son retour était immédiat, mais « proche » (Berkhof, Erickson) ;
- de plus, il faut dire que le prétendu retard n'est qu'« apparent », car dit explicitement Pierre, « le Seigneur ne retarde pas l'accomplissement de la promesse » (2Pi 3.9). Le temps présent est prévu de Dieu pour permettre le retour d'un plus grand nombre à lui dans un « changement radical » (v.10), ce qui implique un délai que le Seigneur même a prévu pour réaliser son projet⁶⁵.

L'erreur des railleurs de 2 Pierre 3, bien qu'instructive pour les sceptiques d'aujourd'hui, est donc grande. S'il convient de dire du retour effectif du Seigneur dans les airs qu'il est *proche*, il faut aussi signaler que ce jour est *subjectivement* imminent. L'invitation du Maître à « veiller » garde toute sa force pour chacun dont la durée des jours est « comme un rien » devant Dieu et le souffle comme une vapeur qui passe (Ps 39.6s.), le temps de ces 70 voire 80 ans de vie en moyenne (Ps 90.10).

C- Conclusion du chapitre et perspectives

A la question « Le Nouveau Testament prévoit-il un temps dévolu à l'évangélisation ? », notre réponse, bien que principalement fondée sur 1Timothée 2.6, est un oui franc. Non seulement Dieu a prévu dans son plan éternel du salut que tous les élus des peuples non-juifs (cf. ch. 4) entendraient la Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ pour être sauvés, mais encore, il a affecté un temps pour cette évangélisation. C'est ce temps que, par une disposition divine, le serviteur Paul, l'apôtre « en chef » des non-Juifs, fut chargé d'inaugurer¹.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'apparent retard de la Parousie. Si dans sa patience, dit Henri Blocher, Dieu consent « à paraître négligent quant à ses promesses, à essuyer les railleries sur l'ajournement de la Parousie », c'est « pour que tous puissent accéder au salut (2 P 3.9) »². Pour l'heure présente, c'est donc l'évangélisation des non-Juifs qui

⁶⁵ Bien mis en valeur par Richard J. BAUCKHAM (*The Delay of the Parousia, op. cit.*, p. 27) qui établit (cf. p. 36) une relation entre la souffrance que le monde pécheur et rebelle inflige aux disciples qui évangélisent dans la communion au Crucifié. Cette souffrance que rencontre tout disciple qui porte la croix de Christ, BAUCKHAM la dit positive car voulue de Dieu (cf. Ap 6.10).

¹ Pierre ouvre la porte du salut pour les non-Juifs et Paul inaugure ce temps : en p. 209ss, voir notre développement d'Ac 13ss.

² Henri Blocher, *Le mal et la croix, op. cit.*, p. 189.

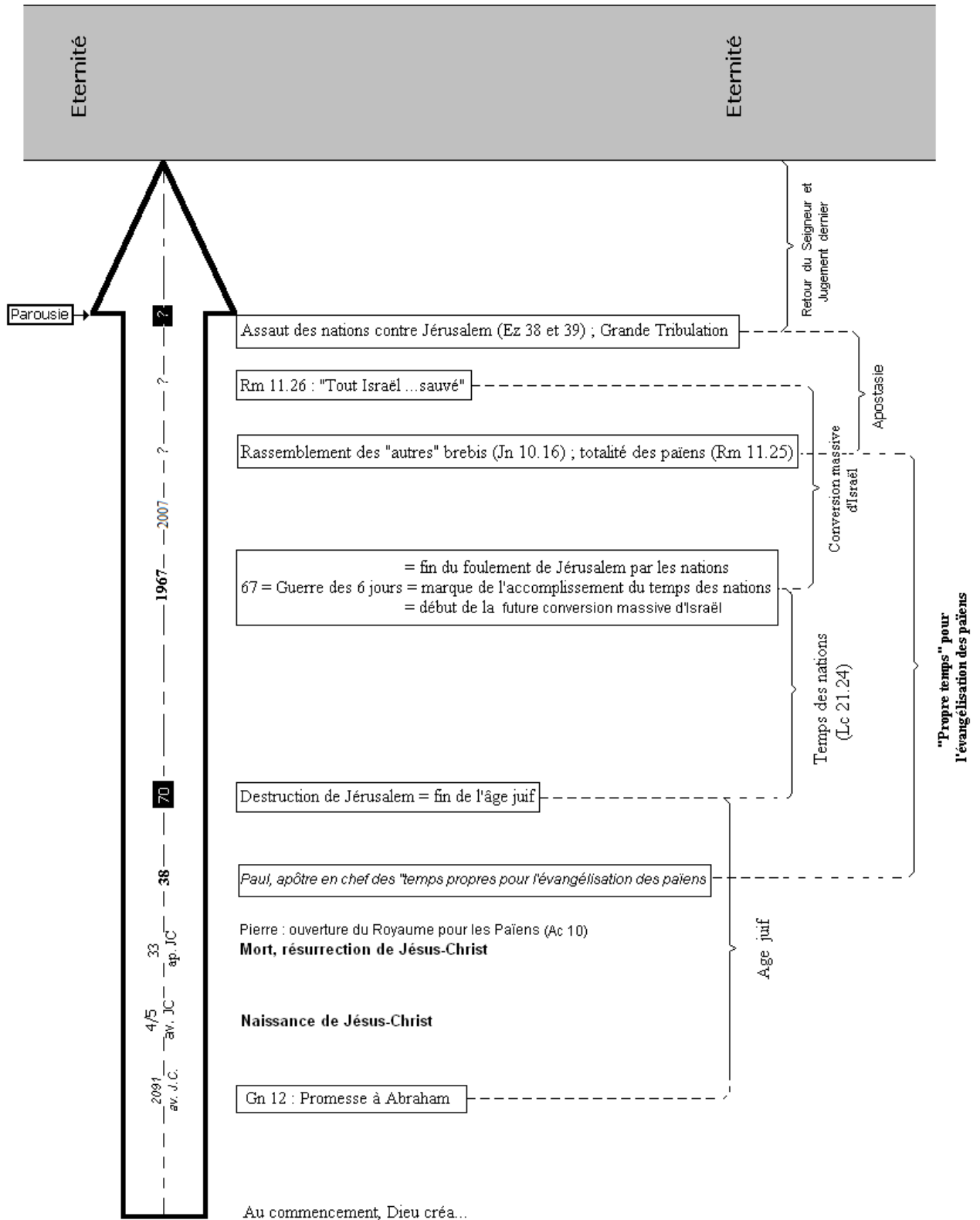
justifie et fait obstacle à la succession des autres événements ultimes que nous a annoncés le Seigneur. Cependant, parce que la vie de chacun ne dure que 70-80 ans environ, et que c'est pendant cette vie que nous avons à nous décider pour le Seigneur, la seconde venue du Roi est aussi, pour chacun, imminente.

Comme nous l'avons vu, rappelons que l'annonce de la Bonne Nouvelle, en particulier aux non-Juifs, n'exclut pas l'évangélisation des Juifs. Parallèlement, on peut avancer que pendant le temps où la totalité d'Israël accèdera au salut, il y aura encore quelques non-Juifs qui seront ratissés en croyant, de manière à rendre vraiment complet le nombre total des élus non-juifs.

En tenant en compte l'erreur de 4/5 ans de nos calendriers (Jésus serait né en 4/5 ap. J.-C.)³ et de ce que l'appellation « juif » (âge juif) ne se justifie qu'à partir d'Esdras et Néhémie, nous pouvons situer le « propre temps » pour l'évangélisation dans l'histoire du salut. Selon les données jusqu'ici récoltées, la chronologie des événements pourrait ainsi se présenter⁴ :

³ En effet, montre Harold W. HOEHNER (« Chronology », *op. cit.*, pp. 118-122), Hérode étant mort entre le 12 mars et le 11 avril de l'an 4 av. J.-C., Jésus serait né soit en décembre de l'an 5 av. J.-C. ou en janvier de l'an 4 av. J.-C. (cf. p. 118). Il aurait commencé son ministère en 29 ap. J.-C. et ce ministère a duré soit 3ans ½, soit 3ans ¾ (p. 119). Jésus serait mort le vendredi 14 du mois de Nisan ou le 3 avril de ce même mois de l'an 33 de notre ère (cf. p. 122). Les dates d'Abraham (env. 2166-1991 av. J.-C.) nous viennent de l'auteur de l'introduction au livre de la Genèse dans la *Archaeological Study Bible: An Illustrated Walk Through Biblical History and Culture* (sous dir. Walter C. Kaiser et Duane Garrett), Grand Rapids, The Zondervan Corporation, 2005, p. 2. En comptant qu'Abraham avait 75 ans lorsqu'il sortit de Haran (Gn 12.4), la promesse de Gn 12 se situe en 2091 env. av. J.-C. Les spécialistes s'accordent pour dire qu'en général, « la période patriarcale s'étend de 2100 à 1500 avant J-C environ » : David F. PAYNE et al., *Chronologie Biblique de l'étudiant de la Bible*, Marne-La-Vallée, Farel, 1994, p. 1.

⁴ Par le fait que l'axe du temps ne soit pas en ligne continue, nous voulons signifier que nous ne prétendons pas indiquer une échelle du temps. Sur cet axe cependant, nous inscrivons les dates de certains événements mentionnés dans notre travail.



Le "propre temps" dans l'histoire du salut

Les considérations de ce chapitre soulignent donc l'importance et la nécessité de l'instant présent pour que chacun – pendant le temps de sa vie – puisse entendre et répondre à l'appel de l'Évangile de Jésus-Christ.

Pourquoi un tel temps réservé à l'évangélisation est-il nécessaire pour le salut des élus, en particulier non-juifs⁵ ? Dieu n'aurait-il pas pu faire autrement, par exemple une entrée automatique des élus dans le royaume ? Sans oser « donner des ordres » au Seigneur⁶, l'intelligence qui se soumet à la foi aimerait réfléchir à ce propos.

⁵ Avec Millard J. ERICKSON (« For Whom Did Christ Die? » in *Christian Theology, op. cit.*, p. 828), Charles HODGE (« For Whom Did Christ Die? » in *Systematic Theology*, vol. 3, Grand Rapids, Eerdmans, 1986^{réimp.}, p. 562), nous soutenons l'expiation définie : l'œuvre salutaire du Christ s'applique à ses élus, aussi bien juifs que non-juifs qui sont et ont été en tous lieux de la terre. C'est le point de vue infralapsaire (création de l'humanité – permission du péché et de la chute – élection – rédemption des élus : cf. M. J. ERICKSON, p. 826) qui nous semble répondre au schéma création-péché-chute-rédemption que nous voyons dans l'Écriture (Gn 1-3).

⁶ De toutes les façons, par la bouche du prophète, Dieu a déjà pris les devants : « Ainsi parle le Seigneur, le Saint d'Israël... : Veut-on m'interroger sur ce qui est à venir, me donner des ordres sur mes fils et sur l'œuvre de mes mains ? C'est moi qui ai fait la terre et qui sur elle ai créé l'homme ; ce sont mes propres mains qui ont déployé le ciel, et c'est moi qui commande toute son armée » (Es 45.11s.).

CHAPITRE 6 : Pourquoi faut-il que le corps des élus se constitue par l'évangélisation ?

Dans le chapitre précédent, nous avons mis en lumière la disposition divine selon laquelle le Seigneur a réservé un temps pour l'évangélisation des non-Juifs.

Dans ce chapitre, nous voudrions sonder la raison profonde de la nécessité de cette évangélisation des élus qui justifie l'apparent retard de la Parousie. En effet, le chrétien désireux et pressé de voir son Seigneur pourrait se demander pourquoi le corps du nombre des élus doit se constituer par le moyen de l'évangélisation⁷. La virulence du mal parfois dans le monde pendant le délai qu'impose cette nécessité stimule notre interrogation.

La réponse à apporter à cette interrogation principale nous conduira à la problématique de la liberté humaine en lien avec l'élection divine. L'évangélisation des élus étant un facteur déterminant pour que survienne la brève succession d'événements conduisant à la fin, faut-il en conclure que notre diligence au témoignage à rendre peut influencer, voire « hâter » la fin ? Comment concevoir le rapport du plan de Dieu à la volonté humaine ?

A- Pourquoi un délai entre les deux Parousies ?

Comme nous l'avons établi, c'est par l'évangélisation que le corps du nombre des élus se constitue, ce qui demande un certain temps. Seulement, pendant ce délai nécessaire, le mal dure et s'aggrave¹, si bien qu'on pourrait se demander ce qui a changé avec Pâques où la victoire sur les forces des ténèbres (Col 2.15) a été remportée par le Christ, en particulier pour le bénéfice des élus.

Pourquoi la mort et résurrection du Seigneur n'ont-elles pas d'influence beaucoup plus visible dans le monde ? Cette préoccupation fut déjà celle de Karl Barth. Parce que la

⁷ Nous comprenons évangélisation dans le sens d'annonce de la Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ. Dans un certain sens, on peut y inclure l'enseignement des enfants par leurs parents chrétiens ou l'instruction reçue à l'école du dimanche.

¹ Cf. nos précisions ci-dessous.

raison profonde de la nécessité de l'évangélisation y est étroitement liée, nous accompagnerons le théologien suisse-alsacien dans son questionnement. Par la suite, avec G. C. Berkouwer et Henri Blocher, il sera nécessaire d'évaluer la construction barthienne afin de l'épurer et recueillir l'essentiel de la réponse à notre question.

I- Trois vérités cardinales

Avec Henri Blocher, il faut commencer par souligner ces « trois vérités cardinales » :

- L'événement de Pâques a une portée manifeste sur le mal. Si « le Règne qui *est* » englobe mystérieusement le mal, le « Règne qui *vient* » l'expulsera définitivement de sorte que la nouvelle création de Dieu en sera complètement purgée. Alors toute sa volonté s'accomplira « sur la terre comme au ciel »².
- Le Royaume n'est pas seulement proche, il est advenu en Jésus-Christ et est présent en Esprit dans le cœur du croyant³.
- Cependant, le mal dure et même, après la croix, il s'aggrave dans une riposte virulente. Aucune théorie d'ajournement du Royaume, ni aucun eschatologue ne peut occulter cette réalité⁴.

Devant ces trois vérités, la réalité quotidienne pousse au questionnement et à la réflexion.

II- Le questionnement barthien

Les événements du temps entre les deux Parousies étonnent. On s'attendrait à ce que le mal vaincu s'effondre, mais rien de tel ne se produit... Malgré l'édification de l'Eglise, le mal s'intensifie et ceci en conformité avec les prédictions de quelques-unes des prophéties⁵ !

² Cf. Henri BLOCHER, *Le mal et la croix*, Méry-sur-Oise, Sator, 1990, p. 154ss.

³ *Ibid.*, p. 157-160, 179.

⁴ *Ibid.*, p. 160.

⁵ « Le mal depuis Christ a-t-il progressé dans le monde ? » se demande Henri BLOCHER (*ibid.*, p. 181). Nous résumons ici sa réponse. S'il ne faut pas céder rapidement à la forte pression psychologique du pessimisme appelant une réponse affirmative (« le vrai prophète doit condamner, pense-t-on dans les milieux évangéliques »), il ne faudrait pas céder au théologien réformé Loraine Boettner qui affirme (dans l'ouvrage collectif *The Meaning of Millennium. Four Views*, cité *ibid.*, p. 182) « un "progrès merveilleux" réalisé en dix-neuf siècles d'histoire dans les domaines matériel et spirituel ».

C'est pourquoi on peut s'interroger au sujet du sens du temps présent.

1- Pourquoi, pourquoi...

Après avoir affirmé le mal déjà supprimé à cause de « l'événement de Pâques », la réconciliation par le Christ vainqueur déjà accomplie « pour chaque homme, pour le monde créé dans son ensemble »⁶, l'Esprit déjà donné et le Royaume déjà établi « avec puissance »⁷, Karl Barth, le « prédicateur du "tout-accompli" »⁸ s'écrie aussitôt : « Sommes-nous en pleine rêverie ? »⁹ Barth se demande alors : « Pourquoi, puisque nous devons sans aucun doute attribuer à la révélation de Pâques une force totale, universelle, définitive, l'efficacité de cette révélation n'est-elle pas toute différente dans l'aspect du monde et de notre propre existence ? pourquoi n'est-elle pas indubitable et indiscutable de tous les côtés, parce que directement connaissable ? »¹⁰

Pourquoi, demande aussi Henri Blocher, « Dieu a-t-il choisi de faire attendre la manifestation de son Règne... ? Pourquoi ne l'a-t-il instauré que sous une forme cachée, et dans l'Esprit ?... Pourquoi Dieu n'a-t-il pas d'un coup ôté le mal du monde ? Pourquoi ne l'a-t-il pas empêché de se raffiner, pour le malheur de tant d'êtres humains ? Pourquoi a-t-il laissé au diable le temps de sa riposte, avec toutes les séductions d'un faux christianisme ? »¹¹

En lien avec notre thème, on peut aussi se demander : pourquoi est-il besoin d'évangéliser les élus à qui pourtant il a plu au Père de donner le Royaume (Lc 12.23) ? Si le Seigneur Jésus a accompli son œuvre parfaite pour le salut de ses élus, pourquoi est-il encore nécessaire de leur annoncer cette bonne nouvelle ? Certes, c'est pour que chacun des élus non-juifs en particulier puisse croire, pendant le temps dévolu pour l'évangélisation des non-Juifs. Et en effet, grâce à l'activité des messagers annonçant de bonnes nouvelles (Rm 10.14ss ; cf. Es 52.7), tous ceux pour lesquels Christ est mort croiront. Cependant, à la considération du délai nécessaire pour ce travail d'évangélisation, et surtout de toutes les horreurs commises depuis et qui se

L'affirmation est courageuse et admirable ; cependant, le courage seul n'a pas valeur de vérité ! Le verdict de la Parole de Dieu est nuancé : après les semailles du Fils de l'Homme qui profitent aussi au monde (cf. 1Tm 4.10), l'ivraie pousse, et le blé aussi (Mt 13.24-30). Malgré la contrefaçon et la riposte de l'ennemi (Mt 13.28), le Règne de Dieu avance. Le progrès dans le monde qui en découle est aussitôt corrompu et perverti par l'ivraie : « la corruption du meilleur c'est le pire » (cité en latin par Henri BLOCHER, *ibid.*, p. 184).

⁶ Karl Barth, *Dogmatique*, IV/3*, Genève, Labor et Fides, 1972 (1959¹ en allemand), p. 319s.,331s.,348.

⁷ *Ibid.*, p. 332.

⁸ Henri BLOCHER, *Le mal et la croix*, *op. cit.*, p. 187.

⁹ *Dogmatique*, IV/3*, p. 332.

¹⁰ *Ibid.*, p. 337.

¹¹ Henri BLOCHER, *Le mal et la croix*, *op. cit.*, p. 186s.

commettront encore, on se demande encore pourquoi Dieu n'a pas choisi un autre moyen que l'évangélisation. Pourquoi le Seigneur Jésus n'a-t-il pas directement et immédiatement transféré la rédemption opérée aux élus ? Pourquoi l'événement de la croix n'a-t-il pas directement et immédiatement inondé de ses bienfaits tous les élus, de sorte que ceux-ci n'aient plus besoin de se placer sous les bénéfices de l'œuvre accomplie et que ne soit plus nécessaire un temps pour l'évangélisation ? Cela aurait abrégé les temps présents mauvais, aurait écourté les douleurs et souffrances des martyrs. Cela aurait évité aux railleurs de se moquer, déjà au premier siècle du temps de Pierre et encore aujourd'hui, de la Parousie.

Le théologien suisse surenchérit : « Pourquoi une telle distance nous sépare-t-elle sans cesse de lui, en sorte que nous sommes réduits à croire ce qui a été pourtant visible et en fait contemplé à Pâques ? Pourquoi, à la différence de Thomas (Jean 20, 29), sommes-nous proclamés heureux parce que nous ne voyons pas et que nous croyons ? N'est-il pas permis de se demander tout cela ? »¹²

Pour toutes ces interrogations, pensons-nous avec Henri Blocher¹³, si la réponse fait partie des choses cachées que Dieu se réserve (Dt 29.28), « nous nous inclinons paisiblement ; mais si les choses révélées jettent quelque lueur sur la question, il nous incombe de la recueillir ».

2- Quelques solutions « très justes » mais non satisfaisantes

Certaines réponses justes et d'importance¹⁴ ont été apportées. Cependant, laissent-elles l'âme apaisée et surtout celle de Karl Barth ?

a- L'absence apparente de la victoire pascale du Seigneur

Il est possible d'avancer que la réalité de la victoire pascale n'est *pas apparente* aux regards ordinaires et qu'elle devra être contemplée par des moyens adéquats. Avec la résurrection de Jésus-Christ, « le salut à venir est devenu un présent... pour le monde entier et pour nous tous ». Seulement, il faut percevoir cette réalité « avec les yeux de Dieu ». Si nous pouvions, expliqueraient certains, « voir avec les yeux de Dieu, nous verrions qu'à l'encontre

¹² Karl Barth, *Dogmatique*, IV/3*, p. 349.

¹³ *Le mal et la croix, op. cit.*, p. 187.

¹⁴ *Dogmatique*, IV/3*, p. 348.

de toutes les apparences, toutes choses sont en réalité déjà devenues nouvelles, que tout est transformé et remis en ordre. Sauf que nous ne pouvons pas voir avec les yeux de Dieu ! » En effet, soutient-on, « cette transformation nous est dissimulée comme par un voile impénétrable pour nos yeux » (cf. 2Co 5.7)¹⁵.

Cette réponse, rétorque Barth, ne supprime cependant pas la question posée : « Pourquoi sommes-nous encore sous un voile puisque, dans l'événement de Pâques, il s'est agi justement de l'éloignement du voile cachant la réconciliation opérée en Jésus-Christ et son fruit ? Pourquoi notre vie et celle du monde ne participent-elles pas en toute clarté, visiblement et tangiblement, au fruit de la réconciliation, pourquoi ne sont-elles pas tout simplement la vie sous les nouveaux cieux et la nouvelle terre ? »¹⁶

b- La réconciliation amorcée à Pâques s'accomplira pleinement

A Pâques, argue-t-on, nous avons seulement affaire à un commencement de la révélation de la réconciliation et pas encore à cette révélation telle qu'elle s'épanouira complètement (cf. 1Jn 3.2). Nous avons donc encore à attendre patiemment et avec espérance, la manifestation de la clarté de sa plénitude au jugement dernier¹⁷.

Cette tension fait réapparaître sous un aspect nouveau le trouble et l'impatience de Barth : « Pourquoi le retour de Jésus-Christ sous sa première forme avait-il encore besoin de se manifester sous une dernière forme... ? [...] Pour quelle raison Jésus-Christ n'est-il pas revenu [*sic*]¹⁸ la première fois de manière à n'avoir plus besoin de revenir encore ? »

Il est vrai qu'on peut se demander : pourquoi le Seigneur a-t-il besoin de venir une seconde fois ? La première venue a-t-elle été insuffisante ?

c- L'expérience de l'Eglise

Quelqu'un pourrait prétendre que la victoire de Pâques est constamment expérimentée dans l'Eglise (baptême, sainte cène, prière, entreprises personnelles et communautaires, souffrances) comme une anticipation du salut à venir.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 349.

¹⁷ *Ibid.*, p. 349s.

¹⁸ *Ibid.*, p. 351. C'est « venu » qui convient ici avec « première fois ».

Cependant, dit Barth, il est difficile de convaincre quiconque, « chrétien ou non », que ce qu'il a sous les yeux est une anticipation du salut futur. Plus que jamais, les hommes et l'Eglise semblent appeler et crier : « Seigneur, aie pitié de nous ! Amen ! Viens Seigneur Jésus ! »¹⁹

Si les solutions mentionnées sont « sans doute très justes et même importantes, à leur manière et à leur place »²⁰, elles ne satisfont pas un esprit aussi productif et perspicace que celui de Karl Barth qui les trouve toutes non satisfaisantes.

2- La thèse essentielle de Barth

Pourquoi malgré la « gloire du Médiateur »²¹ manifestée à Pâques, l'Histoire se continue-t-elle, pourquoi le mal dure-t-il ? Les insuffisances des solutions précédentes conduisent Barth à sa « thèse essentielle »²².

Si l'humanité et le peuple de Dieu traversent encore le désert c'est, soutient Barth, que Christ n'en est « pas encore au but » ; il y a encore « devant lui une étape à parcourir pour y parvenir »²³. Voilà pourquoi dans sa bonne volonté, le Seigneur se donne lui-même « de la marge et du temps pour son combat »²⁴. Et ce Seigneur engage le monde et son peuple « à parcourir, mener avec lui le combat qu'il veut encore mener, le suivre, en un mot »²⁵.

Cependant, ne peut s'empêcher Barth²⁶ :

Pourquoi a-t-il donc voulu intercaler, entre le commencement et le but qui sont les siens, un cheminement à suivre, un combat à livrer, un temps à remplir, avec tous leurs « encore » et « pas encore » ? [...] Pourquoi a-t-il voulu encore une fois être lui-même un pèlerin et un combattant, ce qui a eu pour conséquence qu'avec le monde et l'Eglise, nous ne sommes pas encore dans la paix, à la maison, mais que nous nous trouvons toujours, dévorés d'inquiétude, à l'étranger – obligés « d'attendre et de hâter la venue du jour de Dieu » (II Pierre 3, 12), du jour de la victoire finale ?

N'y a-t-il pas, demande Barth, « meilleure volonté » que celle-là « qui puisse rentrer en ligne de compte »²⁷ ?

¹⁹ *Ibid.*, p. 353.

²⁰ *Ibid.*, p. 348.

²¹ *Ibid.*, p. 354.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 362.

²⁴ *Ibid.*, p. 363.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 364.

²⁷ *Ibid.*

Lorsque l'on considère les 2000 ans d'histoire après Christ, nous pouvons être fortement tentés, dit Barth en un autre lieu, de nous demander

s'il valait vraiment la peine que la seconde Parousie de Jésus-Christ soit retardée, que commence et dure à n'en plus finir, un autre temps, le temps insolitement intermédiaire qui est le nôtre. N'aurait-il pas été plus indiqué, pour la gloire de Dieu et le salut de l'humanité, que tout ce qui s'est passé depuis deux mille ans ne se fût pas passé, que Pâques eût été réellement le début du sabbat éternel ? Parce que cet « après » n'était vraiment pas nécessaire, parce qu'il ne pouvait qu'obscurcir et rendre douteux le changement qui s'est produit en Jésus-Christ, et qu'en fait il l'a passablement obscurci et rendu douteux²⁸.

A cette question essentielle pour notre propos, Barth répond abondamment et de manière détaillée :

a- La volonté bonne du Seigneur de faire participer la créature à son œuvre

Barth note d'abord que la volonté bonne de Jésus est « d'accorder, à côté de lui-même, de la marge et du temps à la créature réconciliée avec Dieu en lui – pour qu'elle n'assiste pas simplement "en spectateur" à la moisson qui suit les semailles de la réconciliation, mais pour qu'elle y participe activement »²⁹.

Ceci est bon parce que précisément, Jésus-Christ « veut cela »³⁰.

b- « Responsables, actifs, libres », Dieu nous veut coopérants à son œuvre

Pour ce qui concerne la grande moisson qui suit les semailles de la réconciliation en lui, Jésus-Christ veut, dit Karl Barth, « que le monde, son peuple, nous tous, en un mot, soient non seulement des objets pour lui, mais bien des sujets responsables, actifs, libres ». S'il est clair et acquis que c'est le Seigneur Jésus qui dira le dernier mot, il ne le dira pas « sans donner auparavant la parole également à la créature réconciliée en lui ! » S'il n'a pas encore dit « le dernier mot, le mot décisif », c'est « qu'il ne veut pas être seul, sans nous, agissant en quelque sorte par-dessus notre tête, mais parce qu'il veut, au contraire, nous faire participer à

²⁸ Karl Barth, *Dogmatique*, IV/1***, Genève, Labor et Fides, 1967 (1953¹ en allemand), p. 103.

²⁹ *Dogmatique*, IV/3*, p. 364. BARTH voit cela sous le prisme de sa concentration christologique : « Jésus-Christ se confirme lui-même, ratifie tout son être et son faire. De toute éternité déjà, il est non pas un solitaire, mais l'élu de Dieu en qui et avec qui la créature est également élue : non pour disparaître et s'absorber en lui, non pas pour être seulement l'objet de son action, mais bien pour être, en lui et par lui, une libre créature de Dieu » (p. 364s.).

³⁰ *Ibid.*, p. 364.

son œuvre, en tant que nous sommes des créatures de Dieu appelées à la liberté, justifiées et sanctifiées en lui. Et c'est pourquoi, il nous laisse et nous donne de la marge et du temps »³¹.

c- La réponse humaine attendue et désirée du Seigneur

La réponse humaine semble avoir une grande importance aux yeux de Dieu.

i- Une réponse attendue

Barth exprime ainsi la « réponse positive » que le Seigneur attend :

Dieu n'a pas voulu prononcer son dernier mot jusqu'au bout, ni laisser s'accomplir jusque dans sa forme dernière la réconciliation décidée, réalisée et proclamée, sans avoir reçu une réponse humaine, une adhésion, un oui de l'homme... sans qu'il ait perçu, déjà ici et maintenant, avant l'avènement du sabbat éternel, la louange qui lui est due. [...] Dieu ne veut pas simplement avoir été et devenir notre Rédempteur sans nous, les hommes, en passant en quelque sorte par-dessus notre tête. [...] Il veut que la justification opérée en Jésus-Christ n'ait pas simplement eu lieu, mais qu'elle soit proclamée et trouve la foi. Voilà pourquoi il permet encore un sursis au monde ; voilà pourquoi il permet que dure encore le temps de la fin qui a commencé³².

ii- Une réponse désirée

La réponse humaine, dit Barth, est désirée de Dieu. Le Seigneur pourrait se passer de l'écho de l'homme, mais ce n'est pas là son désir. Conformément à sa « philanthropie » (Tit 3.4), il ne veut pas « renoncer à l'adhésion, à la louange et à la reconnaissance de l'homme ». Il ne veut « l'avoir réconcilié » et sauvé « sans l'avoir appelé à lui répondre et sans lui avoir donné l'occasion de le faire ». Ceci, malgré le fait que ceux qui répondront « seront une minorité ... parmi les générations du temps de la fin »³³.

iii- Le Dieu biblique n'agit pas en dictateur

Sans la réponse humaine, dit Barth, « l'accomplissement de l'alliance... aurait été une décision unilatérale, appliquée par la force, et la révélation de la miséricorde divine, une sorte de proclamation dictatoriale ; en un mot, toute l'œuvre du salut aurait été une contrainte majestueuse, imposée à l'humanité ». Cela aurait été « une sorte d'oukase³⁴, une manière de

³¹ *Ibid.*, p. 365.

³² *Dogmatique*, IV/1***, p. 105.

³³ *Ibid.*

³⁴ Ou « Oukase » : mot russe désignant « un édit promulgué par le tsar » et qui au figuré, est une décision arbitraire, un ordre impératif, une décision forcée. Cf. Paul Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Dictionnaires LE ROBERT, 1973, p. 1857.

"carte forcée" » ignorant l'homme pour son bien et pour la gloire de Dieu. Par conséquent, cet « acte souverain de la grâce toute-puissante » n'aurait pas désiré la moindre reconnaissance³⁵.

Le Dieu qui aurait agi de cette sorte, « en tyran », écrit Barth,

même bienveillant, ne serait pas le vrai Dieu, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Père de Jésus-Christ. Même s'il avait mis le comble à sa gloire et signifié pour le monde le plus grand bienfait, un acte de ce genre eût été celui d'une grâce abstraite, impie, et non pas l'acte de sa grâce tournée vers l'homme en Jésus-Christ... Une grâce qui n'attendrait aucune réponse, aucune gratitude ? Une grâce qui n'impliquerait et ne réclamerait rien qui lui corresponde du côté de l'homme ? Même transfiguré par elle et élevé à la perfection éternelle, le monde n'aurait pas pu l'empêcher d'être une grâce profondément inhumaine, c'est-à-dire le contraire de la grâce – une disgrâce ! Et même si l'on exaltait la souveraineté que Dieu exercerait ainsi, cela ne changerait rien au fait que sa grâce eût été un acte de brutalité – une grâce comme l'homme brutal lui-même peut se l'imaginer, mais qui n'a rien à voir avec celle du vrai Dieu, du Dieu vivant, le Père, le Fils et le Saint-Esprit³⁶.

d- Le Seigneur n'a pas voulu faire coïncider sa résurrection avec le dernier jour

Si le Seigneur avait fait coïncider sa résurrection avec le dernier jour, il n'y aurait pas eu de distance entre le commencement et l'accomplissement, et donc « pas de progression de l'histoire de la prophétie de Jésus-Christ »³⁷. Le monde n'aurait pas participé à son œuvre ; il n'y aurait pas eu de communauté le reconnaissant et le confessant. Nous aurions été « non pas ses témoins, mais seulement des objets et des spectateurs de son faire ». Dans ce cas, Dieu serait

majestueusement passé à l'œuvre sans tenir compte de la liberté de la créature, et il aurait souverainement privé celle-ci de l'occasion de faire ses preuves parce que cela n'aurait présenté pour lui aucun intérêt. Décision admirable, majestueuse, souveraine ? C'est possible, mais en tout cas pas miséricordieuse, gracieuse. Car, loin d'être conforme à l'élection qui a eu lieu en Christ, à la réconciliation qui s'est produite en lui et à l'alliance qu'il a accomplie, elle les aurait contredites ; elle aurait été un bienfait imposé de force, pour ainsi dire, au monde et à l'homme, comme les bienfaits que, par exemple, les Européens ont voulu apporter naguère aux peuples de leurs colonies, sans trop leur demander leur avis³⁸.

³⁵ *Dogmatique*, IV/1***, p. 104.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Dogmatique*, IV/3*, p. 365.

³⁸ *Ibid.*, p. 365s. Les traits de la concentration christologique de BARTH sont patents ici. A propos de la dernière phrase, si nous souscrivons, nous nuancions en demandant à BARTH : imposer quelque chose de bon signifie-t-il forcément irrespect de sa créature (cf. ἐπιτελείσθαι d'1Pi 5.9) ? Par quelle loi extérieure à lui, Dieu est-il tenu de respecter le vase qu'il a fait ? Le Créateur aurait très bien pu décréter le statut de l'homme inférieur à celui de l'animal ou des poissons. Il nous faut par conséquent estimer l'élévation que Dieu porte à l'homme comme étant une grâce et non un dû ! En effet, c'est selon son bon vouloir, qui est en effet bon, que le Seigneur en a décidé ainsi et non par une certaine peur ou un certain respect démesuré de l'homme. « Qu'est-ce que l'homme ? », reconnaissons-nous avec le Psalmiste (Ps 8.5), étonnés de ce que Dieu lui donne tant de place et d'importance.

e- Du temps est laissé à la créature pour répondre

Parce que Jésus-Christ a voulu que les hommes accomplissent librement leur propre œuvre, il a voulu faire route avec eux en les précédant. Le cheminement entre les deux Parousies, distance qu'il parcourt et que la créature a à parcourir avec lui, est « la grande occasion qu'il donne à celle-ci d'entrer librement à son service ». A cet effet, le Seigneur accorde à sa créature « la marge et le temps qui lui sont nécessaires »³⁹. Pendant ce temps, souligne Barth, le Seigneur Jésus-Christ est lui-même à nos côtés⁴⁰.

3- En résumé...

D'après Karl Barth donc, si « la révélation de la réconciliation du monde et des hommes n'a pas été d'emblée celle de leur rédemption totale »⁴¹, si le Seigneur Jésus n'a pas immédiatement fait suivre l'événement de Pâques de son retour, si délai il y a entre les deux Parousies et que liberté est laissée au mal, c'est « pour que l'homme réponde librement ; la gloire du Dieu de la grâce l'exigeait »⁴².

III- Appréciation de la construction barthienne

Comment évaluer la proposition de Karl Barth ?

Si G.C. Berkouwer trouve l'explication de Barth efficace contre les partisans de l'eschatologie réalisée, elle lui paraît impropre à dégager le sens de la période présente⁴³. Malheureusement, Berkouwer, « peu amateur de transparence rationnelle »⁴⁴, abandonne la recherche de la réponse qui nous intéresse.

C'est avec Henri Blocher qui a passé au crible la solution barthienne que nous poursuivrons l'analyse.

³⁹ *Ibid.*, p. 366.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 362.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² C'est le résumé d'Henri BLOCHER, *Le mal et la croix*, *op. cit.*, p. 188.

⁴³ Cf. Gerrit Cornelis Berkouwer, *The Return of Christ*, *Studies in Dogmatics* 12, Grand Rapids, Eerdmans, 1975^{réimp.}, p. 137.

⁴⁴ Henri BLOCHER, *Le mal et la croix*, *op. cit.*, p. 188.

1- Nécessaires corrections

A coup sûr, la référence à « la libre réponse de l'homme » tombe dans le champ de l'Écriture, surtout que loin de « l'errement [*sic*]⁴⁵ arminien ou pélagien », Barth se garde de faire de la liberté « un facteur indépendant de Dieu », ce qu'Henri Blocher ne manque pas d'apprécier⁴⁶. Dieu, dit Henri Blocher, réclame clairement cette libre réponse de sa créature, dans le temps présent. Or, « la manifestation immédiate du Royaume en eût exclu la possibilité »⁴⁷.

A la construction barthienne cependant, deux remarques correctives doivent être apportées.

a- Ce que Dieu « aurait dû faire »

Henri Blocher relève d'abord à juste titre qu'il paraît « présomptueux de définir ce que Dieu aurait "dû" faire »⁴⁸.

En effet, pensons-nous, si le Créateur a voulu accorder tant d'importance à l'homme, les rôles restent bien distincts : ce n'est pas à la créature de suggérer au Créateur ce qu'il aurait pu ou dû faire. L'être créé veut-il questionner celui qui l'a façonné sur l'avenir, veut-il donner des ordres au Créateur sur l'œuvre de ses mains (cf. Es 45.11) ?

b- La grâce majestueusement contraignante de Barth

En accord avec sa concentration christologique, Barth affirme en un autre lieu qu'« en vertu du droit de Dieu instauré par la mort de Jésus-Christ et de la justification dont ils ont été l'objet dans sa résurrection », les « hommes vivant à des époques toutes différentes »⁴⁹ ne sont « plus ennemis de Dieu, mais ses amis », ses « enfants qui ont été détournés de leur passé

⁴⁵ Henri BLOCHER (*ibid.*) emploie le singulier du mot, ce que le dictionnaire de Microsoft Word 2002 souligne comme une faute. En effet, Paul ROBERT [*Le Grand Robert de la langue française*, Paris, Les Dictionnaires Robert, 1989 (2^e éd. entièrement revue et enrichie par André Rey), tomes IV (Entr-Gril), p. 103], indique que ce nom n'est usité qu'au masculin pluriel. Cf. aussi Jean-Paul COLIN, *Les difficultés du français*, Paris, Le Robert, 1979, p. 262. Cependant, Paul-Emile Littré [*Dictionnaire de la langue française*, Monte-Carlo, éd. du Cap, 1970, tome 2 (d-i), p. 2206], rapporte plusieurs emplois (12^e et 13^e siècles) du singulier.

⁴⁶ *Le mal et la croix*, *op. cit.*, p. 188s.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 188.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Karl Barth, *Dogmatique*, IV/1*, Genève, Labor et Fides, 1966¹⁷ (1953¹ en allemand), p. 333s.

pour être tournés vers lui ». Ainsi, pour Barth, tous les hommes, chrétiens ou non⁵⁰, ne sont « plus des hommes pécheurs mais des hommes sauvés »⁵¹.

i- La marée irrésistible de Barth

On est en droit de se demander avec Henri Blocher si cette grâce barthienne n'est pas « quand même "dictatoriale", "contrainte majestueuse", voire (*horrible dictu*) "brutalité" »⁵² ?

Avec quelques arguments, Barth essaierait certainement de s'en défendre. Cependant, là où il soumet la liberté de la réponse de l'homme à l'« invasion irrésistible » de la marée « beaucoup trop forte » de la grâce, on ne voit pas comment lui-même soutiendrait la digue de l'incrédulité, « beaucoup trop faible »⁵³, de façon à n'être pas emporté vers cette conclusion.

ii- Raison du contraste (voilement/dévoilement) entre les deux venues

Il est cependant une direction vers laquelle le point soulevé par Barth peut être exploité. Il s'agit de la raison du contraste entre les deux venues, notamment la nécessité du voilement de la première venue, humiliée, « discrète comme une semence »⁵⁴. En effet, alors que la première venue se fait dans l'humiliation avec un triomphe réservé à quelques témoins choisis d'avance, la seconde venue sera glorieuse.

Il faut d'abord dire que si Dieu s'était montré dans toute sa force, nul n'aurait pu vivre (cf. Ex 33.20) ; or Dieu ne veut pas la mort du pécheur (cf. Ez 18.23 ; 33.11). En revanche, la deuxième venue du Messie dans la gloire se justifie en ce que c'est l'heure du jugement pour tous avec la sanction de la seconde mort pour les impénitents.

Si Dieu avait voulu la première venue de son Messie glorieuse, en l'adaptant de sorte qu'elle n'extermine pas l'homme, il nous aurait amené à croire en lui par la force écrasante de l'évidence. Or, ce consentement par l'évidence plaît moins au Seigneur⁵⁵. Il désire notre

⁵⁰ BARTH est explicite dans l'absence de différence entre chrétiens et non-chrétiens : cf. IV/3*, p. 390s.

⁵¹ *Dogmatique*, IV/1*, p. 334.

⁵² *Le mal et la croix*, *op. cit.*, p. 189.

⁵³ Les expressions citées sont de Barth, *Dogmatique*, IV/3*, p. 392.

⁵⁴ C'est l'expression d'Henri BLOCHER, *Le mal et la croix*, *op. cit.*, p. 179.

⁵⁵ La chose est assez ancienne. Le fait date déjà de l'époque de Moïse où on se souvient que la présence vive du Seigneur avait embrasé la montagne de feu et que de la fumée s'en élevait « comme celle d'un fourneau » et « toute la montagne tremblait avec violence » (Ex 19.18). Si Moïse en fût « épouvanté et tout tremblant » (Hé 12.21), les Israélites quant à eux, impressionnés et atterrés par le spectacle terrifiant, demandèrent que plus jamais Dieu ne parle semblablement (Dt 5.25 ; cf. Ex 20.19). Cette réaction qui montre la crainte de Dieu (cf. Dt 5.29), le Seigneur l'approuve : « Tout ce qu'ils ont dit est bon » (Dt 5.28).

Depuis cet épisode, Dieu semble se révéler habituellement à sa créature pécheresse, de manière cachée, voilée (cf. les paraboles), pour ne pas la contraindre à la force éblouissante de sa puissance et vérité ; ce qu'il fera au dernier jour, contraignant en signe de jugement ses ennemis et les rebelles à plier les genoux devant lui (Es

adhésion, notre reconnaissance de sa souveraineté et de son autorité, non pas par la force (fût-elle celle de l'éblouissement de l'évidence de la grâce en Christ), mais de manière volontaire, libre.

Ainsi, le fait que la grâce du Seigneur ne soit pas majestueusement contraignante sert et donne lieu à l'exercice de la libre volonté de la créature.

Les branches barthiennes compromettantes étant ôtées, il nous faut retenir l'essence de la réponse du théologien suisse alémanique.

2- Synthèse de la réponse épurée

Pourquoi le corps du nombre des élus doit-il se constituer uniquement par le moyen de l'évangélisation ? La réponse épurée par Henri Blocher est la suivante : « Dieu ne veut pas d'autre entrée dans son Royaume que celle de la foi : non par incorporation automatique, mais par la foi qui répond à la Parole et reçoit l'Esprit, la foi qui naît par la Parole et que suscite l'Esprit »⁵⁶.

Si l'œuvre du Christ à Pâques est efficace et suffisante pour les élus qui viendront certainement au salut⁵⁷, cependant, chacun d'eux doit entendre et librement répondre à l'appel de l'Évangile parce que le recrutement dans la Bergerie est personnel, individuel. Ensuite, il faudra du temps pour la sanctification de ces élus pour qu'ils puissent voir le Seigneur (Hé

45.23 ; Rm 14.11 ; Ph 2.10). Pour ces rebelles, il sera trop tard. La contrainte seigneuriale de Dieu ainsi exercée au dernier jour sera juste jugement.

A côté du trait général tiré, il faut signaler que le Seigneur s'est parfois révélé de manière majestueuse à ses prophètes et apôtres : 1R 19 ; Es 6 ; Ez 1 ; 3.12-14 ; Dn 10.15-19 ; Ap 1.12-17... Mais là, les manifestations n'avaient pas valeur de preuve par la terreur et l'éblouissance de la vérité puisque ces hommes connaissaient déjà le Seigneur. Par contre, on peut citer le cas de Neboukadnetsar (Dn 4), contraint malgré lui (v.1, cf. 3.32s.) à reconnaître la royauté suprême de Dieu, la véracité et la justesse des voies du Seigneur (4.34). La force de la démonstration l'a-t-elle amené à la repentance ? La question reste posée. André LACOCQUE (*Le livre de Daniel*, Paris/Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1976, p. 75) est affirmatif et loue l'expérience « du fond de l'abîme » qui a conduit le roi à la « repentance » et « maintenant à un sommet de la foi ». Edward J. YOUNG (*Daniel*, Edimbourg/Carlisle, The Banner of Truth Trust, 1978^{réimp.}, p. 112) reconnaît qu'une fois la raison retrouvée, le roi tourne les regards vers le Dieu des cieux de qui il reconnaît *seulement* la source de sa délivrance. Joyce G. BALDWIN (*Le livre de Daniel*, Cergy-Pontoise/Fontenay-sous-Bois, Sator/Farel, 1986, 112) tranche plus nettement et dit au sujet du geste du roi : « Cette référence impersonnelle à Dieu le maintient à distance, et cette dernière parole de Nabuchodonosor, bien qu'elle reconnaisse formellement la puissance et la justice de Dieu, ne procède pas de la repentance et de la foi véritable ».

⁵⁶ *Le mal et la croix*, op. cit., p. 190.

⁵⁷ Techniquement, on parle de « grâce efficace » ou « irrésistible », mais non pas comme une contrainte ignorant la volonté humaine : cf. Augustus Hopkins STRONG, *Systematic Theology*, Old Tappan (New Jersey), Fleming H. Revell Company, 3 volumes en 1, 1979, p. 792.

12.14). Ce temps est aussi nécessaire pour que les élus accumulent leurs « trésors » dans le ciel (Mt 6.20) et réalisent les « œuvres justes » (Ap 19.8) qui suivent les rachetés (Ap 14.13). Sur un plan communautaire, il faut aussi reconnaître que du temps est nécessaire pour « l'édification du corps de Christ » (Ep 4.12).

Pour toutes ces raisons, voilà pourquoi « il faut du temps pour la foi, donc un sursis pour le vieux monde, pendant lequel se diffusera la Parole, puissance de Dieu ridiculement faible aux yeux du monde : "Ni par la puissance ni par la force, mais par mon Esprit, dit Yahvé *çebàôt*" (Za 4.6) »⁵⁸.

Au sujet de l'évangélisation qui consiste à dire aux autres qui diront à d'autres, notons ici ce point qui nous a frappé : la diffusion de la Parole se fait de manière étrangement semblable à ce qui s'est passé en Eden. En effet, Satan a parlé à Eve qui a parlé à Adam et ainsi, diffusion a été faite parmi les hommes qui s'enseignent mutuellement à perpétrer le mal. Semblablement, l'œuvre du Christ s'effectue en « remontant le courant » : Jésus a parlé à quelques-uns qui ont à leur tour parlé à d'autres (ex. Mc 5.19) et ainsi de suite. Contrairement aux hommes de la première file, les témoins de la file de Jésus s'incitent à pratiquer le bien (« Venez, montons à la montagne du Seigneur... ! Il nous enseignera ses voies, et nous suivrons ses sentiers », Es 2.3 ; Mi 4.2), de manière à redonner vie à ceux affectés par la mort satanique (Gn 2.17).

Parce que dans ce temps-ci, la responsabilité de l'homme est engagée dans la réponse que le Dieu souverain attend de lui, il nous faut nous poser la question du rapport de la liberté humaine dans la réponse à l'élection : comment la liberté biblique est-elle conçue ? Quel est son rapport à la souveraineté de Dieu ?

⁵⁸ Henri BLOCHER, *Le mal et la croix, op. cit.*, p. 190. S'exprimant sur un autre sujet, Henri BLOCHER [« Le christianisme face aux religions : une seule voie de salut ? », *Conviction et dialogue. Le dialogue interreligieux* (sous dir. Louis Schweitzer), Cléon d'Andran/Meulan/St-Légier, Excelsis/Édifac/IEM, 2000] écrit dans le sens de notre thème : « Le sursis donné au monde relève d'un *dessein de salut*. Si le Dieu de miséricorde et de justice prend du temps, ce doit être qu'il projette de liquider, dans le temps, le mal, sans léser sa justice, de rendre la vie aux pécheurs et de les recréer pour son alliance ! » (p. 164).

B- Liberté et élection

Parce que Dieu souhaite une réponse libre engageant la liberté de l'homme, il nous faut nous réfléchir à son propos.

Que reste-t-il de la volonté et de la liberté humaine après le péché¹ ? La liberté biblique est-elle serf ou libre-arbitre ? Est-elle autonomie, neutralité, indifférence², indépendance ou filiation ? Plus précisément, avec le choix divin de certains, l'homme est-il responsable de sa destinée ?

Le point que nous voulons ici toucher est délicat et débattu entre arminiens et calvinistes. En lien avec notre thème, nous voulons l'aborder principalement sous cet angle : si le Dieu souverain³ a choisi les siens qu'il a aimés et élus « avant la fondation du monde » (Jn 17.24 ; Ep 1.4), faut-il en conclure que le oui que ceux-ci donneront certainement, du fait de leur élection, est opéré par une « contrainte majestueuse » (Barth) sommant la liberté et la volonté des élus de lui répondre positivement ?

Pour cela, nous aborderons la question de la responsabilité humaine ce qui nous permettra de mettre en évidence les caractéristiques de la liberté biblique. Par la même occasion, nous toucherons à la question de la raison de l'évangélisation des non-élus.

I- Serf arbitre et responsabilité humaine

Avec l'élection et l'asservissement de la volonté au péché, la liberté humaine subsiste-t-elle ?

¹ Si les conséquences de la faute d'Adam s'étendent sur toute l'humanité (y compris la volonté et la liberté humaines), il nous semble que la doctrine augustinienne de l'imputation du péché d'Adam à sa postérité ne s'impose pas. Henri BLOCHER, qui nous a convaincu, le démontre pp. 88-92 dans *La doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2001.

² Parce que nous n'y reviendrons pas, signalons ici que la « liberté d'indifférence » était enseignée par le pélagianisme, le semi-pélagianisme et le molinisme : cf. par ex. Gaston DELUZ, *Prédestination et liberté*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1942, p. 31ss,68ss.

³ Nous considérons acquise la question de la souveraineté de Dieu dans son acte d'élire, malgré son aspect choquant parce qu'il heurte l'esprit humain (cf. Emil BRUNNER, *Dogmatique, tome 1 : La doctrine chrétienne de Dieu*, trad. française de F. Jaccard, Genève, Labor et Fides, 1964, p. 324,334 : « Par ailleurs, combien effrayante et paralysante sonne la parole de la prédestination, d'une décision de Dieu qui, par avance, fixe de toute éternité ce qui doit arriver ! »). Sur cette question et les discussions qui s'y rapportent, cf. Jean CALVIN, *L'Institution chrétienne*, livre 3^e, Aix-en-Provence/Marne-la-Vallée, Kerygma/Farel, 1978, p. 392 (III, ch. 21-24) ; A. H. STRONG, *Systematic Theology, op. cit.*, p. 779ss.

1- Election et responsabilité de l'homme

Le fait que certains soient inconditionnellement élus est-il une entrave à la responsabilité de l'homme, comme voudraient le faire penser les arminiens ?

On ne trouve dans les Ecritures nulle affirmation de ce genre⁴. Au contraire, aux côtés de la souveraineté de Dieu, les deux premiers chapitres de l'épître aux Romains soulignent la responsabilité de l'homme devant le témoignage rendu au Dieu qui sauve le pécheur. Parce que les exigences de Dieu sont manifestes (1.18-21), les hommes sont « inexcusables » (ἀναπολόγητος : 1.20 ; 2.1) de ne pas glorifier Dieu.

La question semble se compliquer lorsqu'on prend en compte le péché entré dans le monde depuis Genèse 3.

2- « Serf arbitre » mais responsabilité humaine !

L'Écriture témoigne clairement que la volonté humaine est radicalement orientée vers le mal (Jr 17.9), de sorte que l'homme « naturel » (NBS), « livré à lui-même » (ψυχικὸς ἄνθρωπος)⁵, ne peut ni recevoir, ni connaître « les choses de l'Esprit de Dieu » (1Co 2.14).

C'est pour cette raison que Luther a conçu l'expression « serf arbitre » pour mettre en lumière, contre le « libre arbitre » de l'humaniste Erasme de Rotterdam⁶, l'asservissement de la liberté au péché, de sorte que la volonté humaine, existante mais corrompue, ne peut faire que ce qui est contraire à la volonté de Dieu⁷.

⁴ Voir les objections à la question posée ci-dessus chez Jean CALVIN, *L'Institution chrétienne*, livre 3^e, *op. cit.*, p. 425-428 (III, ch. 23, 6-9). Voir aussi A.H. STRONG, *Systematic Theology*, *op. cit.*, p. 788ss.

⁵ C'est la traduction dynamique de la *Bible d'étude Semeur 2000*. La traduction *Semeur 1992* avait « réduit à ses seules forces ».

⁶ Cf. Martin LUTHER, *Du serf arbitre* (suivi de Désiré Erasme, *Diatribes : Du libre arbitre*), trad. et notes Georges Lagarrigue, Paris, Gallimard, 2001, 714 p. Voir aussi la préface de Martin LUTHER, dans « Du Serf Arbitre », *Œuvres*, tome V, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 17. Rappelons avec Wolfgang Thönissen (« Liberté », *Dictionnaire critique de théologie*, sous dir. Jean-Yves Lacoste, Paris, PUF, 1998, p. 654) que « par "libre arbitre", Érasme entend "l'action efficace de la volonté humaine qui permet à l'homme de s'attacher à ce qui le mène au salut éternel ou de s'en détourner (*Diat. De lib. arb. I b*, 10) ». S'il admet que la volonté humaine est corrompue et obscurcie par le péché, l'optimisme d'Érasme le pousse à penser que la grâce permet et soutient constamment la volonté de l'homme pour l'ouvrir à la vie éternelle.

⁷ Cf. Martin LUTHER, *ibid.*, p. 33ss. Voir aussi Wolfgang Thönissen, « Liberté », *op. cit.*, p. 654.

Pour ce qui est des discussions médiévales entre le « *liberum arbitrium* » et le « *servum arbitrium* », cf. Emil BRUNNER, *Dogmatique, tome 2 : La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, trad. française de F. Jaccard, Genève, Labor et Fides, 1965, p. 139s. Voir également Henri HUBERT-CLAUDE, *Érasme et Luther. Leur polémique sur le libre arbitre*, Thèse de Doctorat d'histoire ecclésiastique, présentée à l'Université de Fribourg, Paris, Bloud et C^{ie}, 1909, 297 p.

Cependant, bien que sans une action divine, l'homme livré à lui-même soit incapable de répondre favorablement à l'appel de l'Évangile⁸, l'Écriture ne l'en excuse pour autant pas. Au contraire, elle le renvoie devant ses responsabilités. Il subsiste chez l'homme une liberté formelle qui permet la responsabilité : « J'ai mis devant toi la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction. Choisis la vie, afin que tu vives, toi et ta descendance » (Dt 30.19)⁹.

Ce paradoxe, mystérieux à nos yeux, Emil Brunner le rend par une « double antithèse », identique, dit-il, pour tout le genre humain : « Tout homme est pécheur, tout homme est responsable »¹⁰.

II- Fausse et vraie liberté

En ce qui concerne la liberté, Jean 8.36 est déterminant pour notre propos. En effet, aux Juifs esclaves du péché, obstinés et ignorants au sujet de la vérité libératrice, Jésus déclare : « Si donc le Fils vous rend libres, vous serez réellement libres » (Jn 8.36).

« Réellement libres (ὄντως ἐλεύθεροι, Jn 8.36b) » implique qu'il y a deux types de liberté :

- une liberté formelle, de surface, qui n'est en fait pas liberté, au contraire de ce que pensaient les Juifs ;
- la véritable liberté que seul donne le Fils qui est La Vérité (cf. Jn 14.6)¹¹.

1- Esclave du péché / esclave de Christ

Si les deux libertés ci-dessus ne s'excluent pas, le Seigneur appelle le pécheur à la liberté véritable. Pour cela, il ne devra plus suivre l'obstination de son raisonnement

⁸ Sur les conséquences du péché d'Adam pour sa postérité, cf. A.H. STRONG, *Systematic Theology, op. cit.*, et notamment le paragraphe « *Ability or inability ?* » (p. 640ss).

⁹ Quoiqu'il y ait un lien, *vie et mort* ici ne renvoient forcément pas aux destinées éternelles. Il s'agit simplement des bénédictions terrestres, dans le pays que les Israélites devront bientôt hériter (fin v.16), attachées à l'obéissance aux commandements du Seigneur (début v.16). La désobéissance (v.17) quant à elle entraîne destruction et mort physique et par conséquent la non entrée dans le pays promis : Earl S. KALLAND, *Deuteronomy*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 3, Grand Rapids, Zondervan, 1992, p. 189.

¹⁰ Emil BRUNNER, *Dogmatique, tome 2, op. cit.*, p. 142.

¹¹ Cf. Emil BRUNNER, *Dogmatique, tome 2, op. cit.*, p. 142 : « L'homme a, par conséquent, même comme pécheur, la liberté, c'est-à-dire la liberté de créer en soi une œuvre de caractère culturel, mais il n'a pas la liberté, une liberté véritablement humaine, pour créer une œuvre culturelle qui plaise vraiment à Dieu ».

autosuffisant (Jn 8.33), mais accepter d'être affranchi des liens asservissants du péché par le Fils Sauveur (v.32,36).

Au fond, il n'y a qu'une alternative : soit en rester à la liberté formelle qui n'affranchit pas du péché, soit choisir d'être « esclave de Dieu » (Rm 6.22), de la justice de Christ¹². Alors que l'esclavage au péché conduit à la mort (v.16), l'esclavage de Christ conduit à la vie éternelle (v.22s.).

2- Indépendance et filiation

Selon les dictionnaires modernes, la notion de *liberté* est associée à une *absence de contrainte*, à de l'*indépendance*¹³. Est-il légitime de concevoir ainsi la liberté ? Comment parle l'Écriture ?

a- Contrainte de l'esclave ou contrainte du Fils ?

Dans le texte de Jean 8 déjà évoqué, Jésus ne semble pas donner plus d'indépendance au fils de la maison qu'à l'esclave (v.35). Tous les deux sont dépendants et soumis aux mêmes règles édictées par la même autorité. Cependant, à la différence de l'esclave, le fils est chez lui. Le fils est soumis à une règle qui vient de chez lui et correspond à son être. L'esclave quant à lui est soumis à une règle étrangère (celle de son maître), extérieure¹⁴.

C'est la qualité de la dépendance qui semble donc faire la différence. Alors que l'esclave est soumis à son maître, le fils est soumis à son père. Dans le premier cas, la relation peut être

¹² Cf. Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, op. cit., p. 312.

Certains ont prétendu que l'action du don de Dieu tire le pécheur de son esclavage du péché pour *hisser* sa liberté à un état de neutralité, un état de suspens où il peut dire oui ou non. Le langage de la Bible semble cependant tout autre. Ph 2.13 affirme clairement que c'est Dieu qui donne à l'homme la capacité de *vouloir* venir à lui, mais aussi la capacité de le *faire*, de venir effectivement. Pareillement, Jn 6.44 : « Personne ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire (ἐλκω) ». Le verbe grec souligné signifie littéralement *tirer*, *hisser*, *traîner* avec l'idée de violence : cf. BAILLY, p. 647.

¹³ Paul-Emile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Monte-Carlo, éd. du Cap, 1969, tome 3 (j-p), p. 3512 : « Condition de l'homme qui n'appartient à aucun maître » ; p. 3514 : « Etat d'une personne qui n'a aucun assujettissement, qui garde son indépendance » ;

Jean GIRODET, *Dictionnaire de la langue française*, I-Z, Paris, Bordas, 1976, p. 1809 : « État de celui qui n'est pas captif, qui ne subit aucune contrainte physique, aucune coercition » ;

Paul ROBERT, *Le Grand Robert de la langue française*, op. cit., tome V (Grim-Lil), p. 1030 : « État d'indépendance, d'autonomie par rapport aux causes extérieures ; absence, suppression ou affaiblissement d'une contrainte » ; « État, situation de la personne qui n'est pas sous la dépendance absolue » de quelqu'un.

¹⁴ Cf. Herman N. RIDDERBOS, *The Gospel According to John: A Theological Commentary*, Bible Student's Commentary, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans Publishing Company, 1997, p. 310.

asservissante, alors que dans le cas du Fils de Jean 8, la relation est volontaire, épanouissante¹⁵.

Ainsi, contrairement à l'esclave, l'obligation à laquelle est soumis le fils n'est pas extérieure, mais intérieure, de chez lui ; elle lui vient de son père. C'est à cet effet que le fils choisit de plein gré d'être soumis aux règles (lois de l'amour, justice conduisant à la vie éternelle : Rm 6.22) de la maison de son père et d'approuver sa volonté en lui disant oui, lorsque par l'évangélisation, il est appelé à son Père.

b- La liberté biblique

La liberté biblique apparaît donc comme assez différente de l'autonomie ou de l'indépendance que prônent les dictionnaires et les pensées modernes¹⁶.

Si le pécheur reste libre, en revanche, montre Gaston Deluz, incapable d'actes salutaires, il « *n'a de liberté que pour pécher* » (cf. Jn 8.34)¹⁷.

La liberté qu'a le fils, qui est héritier, au contraire de l'esclave, n'est pas une contrainte majestueuse, mais elle est une obligation filiale qui pousse le fils libre à dire volontairement et librement oui à la volonté salutaire du Père. C'est là la volonté bonne de Dieu, ce que le fils reconnaît en lui-même (cf. Jn 8.28 ; 10.18 ; 14.10), puisqu'il est « de la maison ». La capacité de dire non n'est pas liberté, mais rébellion à Dieu, et par conséquent esclavage au péché¹⁸.

¹⁵ Donald A. CARSON (*The Gospel According to John*, Leicester/Grand Rapids, Inter-Varsity Press/Eerdmans, 1991, p. 350) fait remarquer que le Fils ici n'est personne d'autre que le Christ lui-même. Il en va de même pour les fils, frères du Fils, qui partagent avec ce dernier un lien étroit de filiation épanouissante.

¹⁶ Les motifs d'autonomie, d'autarcie (*autarkeia* : Socrate) et d'indépendance dans le choix (*proairesis* : Aristote) ont toujours été présents dans le concept de la liberté. C'est cependant avec Emmanuel Kant que « l'idée de liberté humaine trouve...son expression appropriée dans le concept d'autonomie » : Wolfgang Thönissen, « Liberté », *op. cit.*, p. 654.

¹⁷ Pour la démonstration de cette thèse, cf. l'ouvrage de l'auteur *Prédestination et liberté*, *op. cit.*, p. 175s.

¹⁸ Ici, nous ne suivons pas Gaston DELUZ (*ibid.*, p. 184-187) qui s'en réfère à Karl Barth, lequel affirme que la liberté de la créature pourrait consister à entrer « en opposition mortelle » avec Dieu. Dans ce sens, Barth conclut que « la possibilité pour la créature de déchoir et de se perdre ne constitue donc pas une imperfection de la création et du créateur » (cité par DELUZ, p. 187).

III- La prédication de l'Évangile et les non-élus

Nous l'avons déjà souligné : la prédication de l'Évangile est dirigée vers tous, élus ou non¹⁹ car, Dieu aime aussi bien l'un que l'autre (cf. Mt 5.45), pas d'un amour équivalent certes, mais quand même²⁰ !

Comment imaginer que l'appel à la repentance puisse être adressé à des personnes, qui livrées à elles-mêmes, n'auront sans doute aucune force pour être sauvées ? Quel est le rôle de l'évangélisation pour les non-élus ?

En effet, si ceux qui se perdent en 2 Thessaloniens 2 sont impressionnés et éblouis par la puissance et les prodiges de mensonge basés sur la vérité de l'Impie (v.9), c'est, explique clairement Paul, « parce qu'ils n'ont pas reçu l'amour de la vérité pour être sauvés » (v.10).

La considération de la puissance de séduction de l'Antichrist, l'anti-Dieu, l'« ennemi de l'humanité », le fils de la perdition qui « engendre la perte, la ruine de ses adeptes »²¹ est surprenante. Si les élus sont rassurés de ce que les séductions de l'Impie et de l'Antichrist n'entraîneront « que ceux qui seront déjà sur la voie de la perdition »²², on est frappé que cette séduction soit doublée d'une *puissance d'égarement* donnée par Dieu lui-même à ceux qui périssent pour qu'ils *croient au mensonge* et aillent à la perdition (v.11)²³.

¹⁹ Par cette affirmation, nous mènerions le même combat que Charles Haddon Spurgeon contre les hypercalvinistes [cf. par ex. Iain H. MURRAY, *Spurgeon v. Hyper-Calvinism, The Battle for Gospel Preaching*, Edimbourg (GB)/Carlisle (Pennsylvanie), The Banner of Truth Trust, 1995, p. 48ss] qui soutenaient que les pécheurs devaient montrer des signes de leur élection avant que l'Évangile ne leur soit proposé.

Il faut relever que si nous sommes invités par Jésus à ne pas jeter nos perles aux porcs (Mt 7.6), il nous est aussi demandé de prêcher la parole, « en toute occasion, favorable ou non » (2Tm 4.2) et ceci à tout homme. Cela, dit Paul, « est beau et agréé de Dieu, notre Sauveur, qui veut que *tous les humains* (πάντας ἀνθρώπους) soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1Tm 2.3s.), texte que Spurgeon aimait à citer.

Signalons que les hypercalvinistes ne sont pas ici fidèles à Calvin. Commentant 1Tm 2.3, CALVIN affirme en effet que « Dieu veut que l'Évangile soit proposé à tous indifféremment, et sans exception » : cf. Jean Calvin, *Épîtres aux Thessaloniens, à Timothée, Tite et Philémon*, CJCNT tome 7, Aix-en-Provence/Marne-la-Vallée, éd. Kerygma/Farel, 1991, p. 118.

²⁰ Andrew SWANSON, « The Love of God for the Non-Elect », *Reformation Today*, n°51, mai-juin 1976, pp. 2-13 le montre très bien. C'est ici une des raisons qui nous éloigne de la double prédestination : pour ceux qui ne sont pas élus, Dieu ne les élit pas pour damnation (cela est une conséquence de leur non-élection), mais il les aime aussi puisqu'il fait luire son soleil et tomber sa pluie sur les bons et sur les méchants. L'accent de l'Écriture porte sur le fait que quand le Dieu biblique déploie ses mains, c'est pour sauver.

²¹ Béda Rigaux, *Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniens*, Paris, Gabalda, 1956, p. 675.

²² Charles Masson, *Les deux épîtres de Saint Paul aux Thessaloniens*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1957, p. 102. Les Thessaloniens et les élus n'ont aucun mérite quelconque pour être ainsi immunisés : cela provient du choix divin en Jésus-Christ, dès le commencement, qui les a « destinés au salut, à la sanctification et à la foi, à l'action de l'Esprit [de Christ] et à la réception de la vérité » (v.13s.).

²³ Le contraste entre le sort des impies (v.9-12) et celui des croyants est clairement marqué par le *quant à nous* (ἡμεῖς δε) du v.13 : Paul, commente CALVIN (*Épîtres aux Thessaloniens, à Timothée, Tite et Philémon*, Aix-en-Provence/Marne-la-Vallée, éd. Kerygma/Farel, 1991, p. 79), « sépare maintenant plus ouvertement les Thessaloniens d'avec les réprouvés, afin que ... par cette comparaison, il magnifie mieux la grandeur de la grâce de Dieu envers eux » car, si nous l'aimons, c'est « parce que lui nous a aimés le premier » (1Jn 4.19).

Pourquoi ce double malheur leur arrivera-t-il ? C'est qu'ils *n'ont pas reçu l'amour de la vérité* mais *ont pris plaisir à l'injustice*, conséquence inévitable du choix d'une vie sans Dieu. Et pourquoi n'ont-ils pas reçu l'amour de la vérité ? Sont-ils responsables ? La chose semble ne pas faire de doute dans l'esprit de l'apôtre car s'ils avaient reçu la vérité en recevant la Parole de Dieu, ils auraient reçu du même coup l'amour de la vérité²⁴.

Comme aux élus, la prédication de l'Évangile à ceux qui refusent est donc une nécessité, l'acceptation ou le refus responsable de la Bonne Nouvelle étant le seul élément déterminant la destinée de l'une ou l'autre catégorie (cf. Jn 3.36). Avant d'être jugé, souligne Cullmann, « le monde entier doit avoir eu l'occasion d'entendre le message » de la Bonne Nouvelle²⁵ et de se décider librement pour ou contre elle.

Nous reconnaissons ici qu'il y a mystère. Cependant, voyons-nous, si la condamnation des blasphémateurs qui n'ont pas reçu la grâce pour être sauvés peut maintenant être paradoxale, le jugement de ces personnes responsables est admiré et loué dans l'Apocalypse comme étant juste (Ap 16.5,7).

IV- Conclusion : la liberté biblique est déterminée, mais déterminante

La conclusion à laquelle nous parvenons est paradoxale et mystérieuse.

D'un point de vue biblique, la liberté humaine apparaît comme déterminée, mais aussi déterminante, notamment dans la réponse que l'homme apporte à l'appel évangélique.

Si le choix des élus par Dieu détermine leur liberté qui s'exerce et s'exercera à salut au moment décisif, les réprouvés restent responsables du rejet de la Bonne Nouvelle, objet de leur condamnation.

Ce paradoxe soulève la question du rapport entre le plan divin et les initiatives humaines, ce à quoi nous consacrons notre dernière grande section.

²⁴ Masson, *op. cit.*, p. 103.

²⁵ Oscar Cullmann, *Des sources de l'Évangile à la formation de la théologie chrétienne*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1957, p. 57.

C- Le rapport entre le plan divin et les entreprises humaines

Quel est le rapport entre le plan de Dieu et sa réalisation dans l'Histoire ? Dans ce plan, y a-t-il place pour la liberté et les initiatives humaines ? En lien avec l'évangélisation, nous examinerons ces questions en particulier pour la Parousie qu'il semble possible de *hâter* (2Pi 3.12). Nous toucherons aussi le problème de l'évangélisation concernant les enfants en bas âge dans les jours de la fin.

I- Hâter la Parousie ?

Parce que le jour du Seigneur arrivera à l'improviste (2Pi 3.10), Pierre exhorte ses auditeurs à une conduite et une piété saintes (v.11) et déclare :

SER : Attendez et hâtez l'avènement du jour de Dieu, où les cieux enflammés se dissoudront et où les éléments embrasés se fondront¹.

En rapport avec notre thème, l'invitation à hâter est davantage surprenante : l'évangélisation des élus étant le facteur déterminant pour la fin, une action sur la première, aurait-elle des répercussions sur la dernière ? Notre diligence au témoignage à rendre à la Bonne Nouvelle peut-elle influencer voire « hâter » la brève succession d'événements conduisant à la fin ?

Au verset 12, Pierre utilise deux verbes qui paraissent contradictoires² : nous sommes non seulement invités à *attendre* (προσδοκάω) le jour de Dieu, mais aussi à le *hâter* (σπεύδω), ce qui suggère une collaboration à l'œuvre divine.

1- Attendre : jour fixé

D'abord, il faut attendre. Ce qui est beaucoup plus compréhensible, puisque Dieu est le maître du temps et c'est lui qui décidera du moment final (Ac 1.7, par ex.).

¹ 2Pi 3.12 GNT προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας δι' ἣν οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται καὶ στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται.

Nous avons commencé à examiner le v.9 au chapitre précédent ; nous avons volontairement relégué à ce lieu, plus approprié, la considération du v.12.

² Henri BLOCHER (« Hâter la parousie du Christ ! », *Tychique*, n° 129, 1997, p. 26) écrit que la formule « peut passer pour une des plus paradoxales de l'Écriture ».

Cependant, il nous est demandé non pas d'attendre passivement (le verbe est à l'actif : προσδοκῶντας) mais, en menant une vie sainte et paisible. Cette exhortation à mener une vie agréable à Dieu est formulée à l'aide d'adjectifs de type négatif : « sans tache » et « sans défaut » (2Pi 3.14), par contraste avec l'attitude des faux docteurs du chapitre précédent « qui ne sont que défauts et taches, ...qui ont les yeux pleins d'adultère et le cœur exercé à la cupidité » (2Pi 2.13-14)³.

S'il est vrai que c'est l'œuvre de l'Esprit du Seigneur Jésus-Christ dans le croyant qui fera ces choses, ce dernier a cependant à mettre sa volonté en action, au point de « hâter » le Jour.

2- Hâter « l'avènement du jour de Dieu »

Edwin A. Blum estime que lorsque Pierre parle de « hâter » la venue du Seigneur, il pense certainement à la prière (Mt 6.10 ; 9.38) et à la prédication (Mt 24.14), les deux manières principales de hâter ce jour⁴. Cette pensée continue l'idée de Pierre en Actes 3.19s.

a- Comment hâter ce qu'il a fixé ?

Henri Blocher met en lumière le paradoxe du verset en posant cette question : « Comment donc hâter ce qu'il a fixé ? »⁵

Si cela est possible avec le Grand Dieu, explique Henri Blocher, c'est parce que « le dessein de Dieu est plus vaste, tout englobant. Il ne comprend pas seulement le Jour attendu, mais aussi nos démarches, efforts et entreprises, par lesquels Dieu le fait venir, et vite »⁶.

Avec ce thème, on rejoint sous une autre forme la dialectique eschatologique du déjà et du pas-encore, en particulier ce que l'illustre théologien catholique Yves Marie-J. Congar (1904-1995)⁷ appelle la « *dialectique du "donné" et de l'"agi"* ».

³ Voir Edwin A. BLUM, *1, 2 Peter*, EBC vol. 12, sous dir. Frank E. Gæbelein, Grand Rapids, The Zondervan Corporation, 1981, p. 287s.

⁴ *Ibid.*, p. 287. Cf. Henri BLOCHER, « Hâter la parousie du Christ ! », *op. cit.*, p. 27.

⁵ Henri BLOCHER, *ibid.*, p. 27.

⁶ *Ibid.*

⁷ Cf. Jean Rigal [« CONGAR, Yves-Marie (1904-1995) », *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne* (sous dir. Gérard Reynal), Paris, Bayard/Centurion, 1998] qui signale (p. 118) l'impressionnante bibliographie d'Yves M.-J. Congar : 1790 titres (livres et articles) !

i- La dialectique du « donné » et de « l'agi » d'Yves M.-J. Congar

Pour Yves Marie-J. Congar, le « mystère du Corps mystique... comme celui du Royaume » revêt une « double et dialectique vérité ». En effet, développe Congar, si « tout est déjà accompli dans le Christ » dont l'Église est la « manifestation », la « réalité visible animée par son Esprit », cependant « il nous faut encore réaliser le Christ et construire son corps »⁸.

La synergie entre Dieu et l'homme est pour Congar une réelle « collaboration » de l'homme à l'œuvre de Dieu si bien que l'homme ajoute vraiment quelque chose au Christ⁹. C'est dans ce contexte que Congar apporte une critique au Protestantisme : certes le Nouveau Testament proclame le grand don, l'ἑφάπαξ de la grâce (le *donné*) que les chrétiens doivent accueillir¹⁰. Cependant, rétorque Congar, l'attitude des chrétiens ne doit pas seulement se réduire à cet accueil. Il faut un *agir* de ce donné. Il faut que le donné soit mis en œuvre, développé par l'activité humaine (l'*agi*)¹¹. C'est ainsi que Congar comprend l'Église comme « à la fois don de Dieu venu d'en haut et collaboration des hommes, réalité acquise et réalisation active, Corps mystique et société »¹².

Aux yeux de Congar, cette collaboration à l'œuvre de Dieu, cette réalisation active en vue de la « constitution du corps mystique » de l'Église et « la réalisation de son unité »¹³ ne sont pas assez prises en considération chez les protestants. Pourtant, argue Congar, le Saint-Esprit et le Corps apostolique « œuvrent ensemble, dans l'entre-deux des deux venues du Christ : ils sont envoyés comme les réalisateurs propres de son œuvre dans cet entre-deux »¹⁴ pour faire croître le donné, tel un corps biologique, vers celui qui est la tête, Christ¹⁵.

ii- « Agi du donné » et évangélisation

Si en bon protestant évangélique convaincu, nous rejetons tout élément que Congar voudrait ajouter¹⁶ à l'ἑφάπαξ de la grâce (le *donné* une fois pour toute) scripturaire – « *Sola Gratia !* », maintenons-nous fermement avec les Réformateurs –, dans la ligne de ce que nous

⁸ Yves Marie-J. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église*, Unam Sanctam 8, Paris, Cerf, 1953 (nouv. éd.), p. 26 ; cf. p. 28, 145.

⁹ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰ Yves Marie-J. CONGAR, *La tradition et les traditions. II : Essai théologique*, Paris, Fayard, 1963, p. 140ss.

¹¹ *Ibid.*, p. 220-223 (surtout 222). Cf. aussi *Esquisses du mystère de l'Église, op. cit.*, p. 29s.

¹² *Esquisses du mystère de l'Église, op. cit.*, p. 30.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 143.

¹⁵ *Ibid.*, p. 144. Faisons simplement remarquer que l'ombre du sémi-pélagianisme (théologie des mérites qui souligne le libre-arbitre), étrangère à la doctrine calvinienne que nous professons, plane dans les propos du théologien catholique.

¹⁶ Ces « choses "catholiques" », Congar les énumère lui-même : « Vie religieuse, sacrements, Vierge Marie, culte des saints... » (*Esquisses du mystère de l'Église, op. cit.*, p. 165).

avons montré jusqu'ici, Congar nous semble avoir raison, de dire qu'il doit y avoir dans le plan de Dieu une signification à ce temps qui coule entre la première et la seconde venue. Avec Henri Blocher, il nous semble que c'est l'activité évangélisatrice qui remplit le vide dénoncé dans la théologie protestante entre le donné et l'agi. Et ce rôle actif de coopérateur avec Dieu (θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί : 1Co 3.9)¹⁷ est considéré comme une grâce plus grande qu'un salut qui nous est donné tout fini, tout complet¹⁸.

C'est pourquoi, dans le sens d' Edwin A. Blum, Henri Blocher affirme que l'accent majeur du Nouveau Testament porte sur la mission : « C'est par l'évangélisation du monde que Dieu fait avancer son projet et porte l'Histoire à son accomplissement »¹⁹.

b- Comment hâtons-nous concrètement le jour ?

Plus en lien avec la prédication évangélique, nous reconnaissons avec Henri Blocher que si selon Matthieu 24.22, « Dieu abrège les délais à cause des élus », il « le fait par eux, moyens et fins organiquement unis dans le Projet ». En effet, notre liberté, œuvre de son Esprit, est *réellement* consistante pour Dieu et elle rentre « dans l'élaboration trinitaire » de son dessein, de sorte que notre action contribue étonnamment mais « réellement à l'approche du Jour ».

Ainsi, conformément au plan divin, notre liberté positivement stimulée dans notre diligence au témoignage « hâte vraiment la Parousie du Seigneur »²⁰.

c- Conclusion

Aussi étrange que cela puisse paraître, Dieu tient compte de la liberté humaine, si bien que celle-ci peut s'exercer et avoir de l'influence sur le jour de la Parousie !

Dès avant la fondation du monde, dans l'établissement du nombre des élus, Dieu a donc prévu et intégré dans son plan le libre arbitre de chacun. C'est en fonction de cela qu'il a aussi fixé le jour de la Parousie, incluant et englobant à l'avance toutes les initiatives humaines, des élus en particulier, qui contribueront à *hâter* le jour fixé.

¹⁷ Parmi les 13 occurrences néotestamentaires de συνεργός, il est plusieurs fois employé en association avec Dieu ou Christ : Rm 16.3,9 ; 1Co 3.9 ; Col 4.11 ; 1Th 3.2.

¹⁸ Henri BLOCHER, « Hâter la parousie du Christ ! », *op. cit.*, p. 27.

¹⁹ *Ibid.*, p. 28.

²⁰ *Ibid.*

Ci-dessus, nous avons mis en valeur que Dieu ne souhaite pas d'incorporation automatique des élus dans son Royaume, mais il désire leur réponse positive suscitée par son Esprit à l'Évangile qu'ils entendent. Si nos efforts d'évangélisation se conçoivent sans grande peine auprès des personnes capables de décider, le cas des nourrissons, Juifs et non-Juifs, en bas âge et apparemment incapables de répondre à l'appel évangélique au moment de la Parousie peut mériter une dernière attention.

II- L'évangélisation et les enfants en bas âge au moment de la Parousie

Si la voix normale du salut est la prédication de l'Évangile qui produit chez l'auditeur conscient la régénération et la repentance par l'Esprit du Seigneur²¹, le cas des enfants qui seront présents au moment de la Parousie (objective) nous interroge. Il nous semble que ce cas est semblable au cas exceptionnel des enfants qui meurent en bas âge (parousie « subjective » précoce), notamment dans les « temps propres » que nous vivons²², ce que nous verrons et considérerons²³.

²¹ Cf. par ex. Jonathan Edwards, *Miscellanies* 27b [relevé par Gerald R. McDERMOTT (« Response to Gilbert: "The Nations Will Worship: Jonathan Edwards and the Salvation of the Heathen" », *Trinity Journal*, 23/1, 2002, p. 77) et disponible en accès libre sur le site de Yale University, à l'adresse http://edwards.yale.edu/archive/documents/page?document_id=10391&search_id=&source_type=edited&pagenumber=1, téléchargé le 18 mars 2007]. Voir aussi Henri BLOCHER, « Le christianisme... », *op. cit.*, p. 165.

²² Signalons simplement ici que trois autres cas exceptionnels (cf. Gerald R. McDERMOTT, « Response... », *op. cit.*, p. 77-79) sont généralement relevés par les théologiens : 1- les nombreux croyants juifs de l'AT (Abraham, David, etc.) sauvés par avance par le Christ à travers le pré-Évangile vétérotestamentaire (cf. notre traitement d'Es 52s. par ex., p. 125ss) ; 2- les Païens craignant Dieu (à l'exemple de Corneille dans le NT) de l'AT qui ont bénéficié par avance de l'Évangile de Christ et se sont convertis ; 3- et enfin les saints non-juifs comme Melkisédec, Job, les 3 amis de Job et tous les non-Juifs qu'on peut considérer comme régénérés sans avoir eu l'Évangile ni la loi juive. Par la suite, nous ne considérons pas les trois cas de cette note, car ils se situent tous grosso modo avant les « temps propres » pour l'évangélisation des Païens et les instants futurs que vise notre thème. Nous aurions pu laisser de côté ce sujet des enfants en bas âge et nous contenter d'une note. Mais le point vaut la peine d'être considéré car si l'on dit comme certains que les enfants accèdent directement au salut, la nécessité de l'évangélisation que nous défendons en prendrait un coup. La tentation est en effet grande d'avancer à ce moment que ce n'est pas la peine d'évangéliser les tout-petits, en particulier élus, puisqu'il suffirait qu'ils meurent en bas âge. De plus, il faut dire que l'on retomberait dans cette contrainte « majestueuse » et « dictatoriale » que nous combattons avec Karl Barth. Il vaut donc la peine d'examiner le point et essayer de proposer une solution qui tienne compte des données mises en valeur *supra*.

²³ Si nous portons notre attention sur ce cas, c'est parce que dans le temps présent (« temps propres »), il est beaucoup plus courant que ce qu'on peut penser. C'est le constat qui s'impose lorsqu'on considère les enfants morts à/avant la naissance, ceux avortés ou ceux morts avant l'âge de raison. Seulement en ce qui concerne les interruptions volontaires de grossesse (IVG) en France, depuis leur autorisation en 1975, à en croire les systèmes d'information hospitaliers, le nombre est en constante augmentation : 210 700 IVG en 2004 (203 000 en 2003 ; une moyenne de 180 000 par an depuis 1990 : cf. p. 2) : cf. le document du DREES (Direction de la Recherche des Etudes de l'Évaluation et des Statistiques), n°522, Septembre 2006, p. 1, consultable sur le site <http://www.sante.gouv.fr/drees/etude-resultat/er522/er522.pdf>, téléchargé le 7 mars 2007.

Ce point est certain : des enfants meurent en bas âge et il y aura des enfants en bas âge le jour de la Parousie. Pour ce dernier point, Matthieu 24.37ss (et //) stipule en effet que les hommes mangeront, boiront, se marieront et se donneront en mariage jusqu'à la fin (v.39). Un arrêt sur image de la surface de la terre au moment de la Parousie montrera alors des enfants et des nourrissons de tous âges :

- des fœtus à différents stades germinaux dans le ventre de leur mère ;
- des « petits enfants » en deçà ou au-delà de l'âge de raison.

Comment imaginer le salut de ces enfants ? Sera-ce uniquement par leur réponse à la nécessaire prédication de l'Évangile et sa réception²⁴ ? Faut-il imaginer pour eux tous un accès direct au salut ? Ne serait-ce pas imposer majestueusement à leur volonté embryonnaire le salut pour leur bien et pour la gloire de Dieu (cf. Barth) ? Y a-t-il une solution qui respecte les données jusqu'ici mises en valeur ?

Il vaut la peine de commencer par considérer le moment où on peut espérer de l'enfant une réponse consciente.

1- L'âge de raison

Le fœtus dans le ventre de sa mère est déjà pécheur et coupable *en Adam*, ce que sont tous les hommes (hormis Jésus-Christ) dès qu'ils commencent d'exister (Gn 8.21 ; Ps 51.7 ; 58.4 ; Es 48.8 ; etc.)²⁵. Il est vrai, comme le montrent les mots « *en Adam* », que la transmission universelle du péché à toute la race humaine est une conséquence de la chute du premier homme Adam. Pour briser cette dépendance pécheresse de la nature humaine à Adam (Jb 14.4 ; Jn 3.6 ; Ep 2.3 ; 1Pi 1.18), il est nécessaire que le pécheur se place sous la chefferie du Nouvel Adam, Jésus-Christ (Rm 5.12ss)²⁶, ce qui implique un choix responsable de la voie de la justification *en Christ*.

²⁴ Notre question implique que nous reconnaissons avec Henri BLOCHER (« L'individu commence dès l'origine de l'embryon », *Réforme* n°2858, 20-26 janvier 2000), à travers tous les textes bibliques, « une continuité entre la vie intra-utérine ou prénatale et l'existence humaine future ».

²⁵ L'entrée du péché dans le monde par Adam a pour corrélat que « dès le sein maternel » (מִבֶּטֶן, מִרְחֵם) : Ps 58.4), les actions du nourrisson, sont orientées vers le mal : cf. Benjamin Breckinridge Warfield, in *Biblical and Theological Studies*, Philadelphie, Presbyterian and Reformed Publishing, 1968, p. 353. Voir aussi notre note Erreur : source de la référence non trouvée. De manière générale, au sujet des transgressions personnelles, voir A.H. STRONG, *Systematic Theology*, op. cit., p. 648s.

²⁶ Cf. Henri BLOCHER, *La doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2001, p. 90ss.

A cause de ce choix nécessaire, Dieu semble tenir à ce que chaque enfant arrive à « refuser ce qui est mauvais et choisir ce qui est bon » (Es 7.16). Le moment de ce choix-là est donc important²⁷, notamment pour ce qui est de l'écoute de l'Évangile et de la réponse qui en est attendue par Dieu. Les tout-petits et les enfants ont en effet aussi besoin d'être sauvés et ne le peuvent que par Christ, l'unique sauveur de tous les hommes (Ac 4.12)²⁸.

Une fois parvenus à l'âge de raison (environ 6-7 ans)²⁹, si la réponse des enfants est considérée comme consciente, et donc pas forcée ou dictatoriale, qu'en est-il des tout-petits ?

2- Accès direct des tout-petits au salut ?

Faut-il penser comme certains que les enfants en bas âge accéderont directement au salut ? Ce point touche notre sujet, il est bon d'examiner cette thèse. En effet, il nous semble que l'état des enfants en deçà de l'âge de la raison au moment de la parousie est comparable à celui des tout-petits qui meurent en bas âge, en particulier pendant les « temps propres ».

a- Régénération dès le ventre maternel

Les théologiens réformés sont particulièrement attachés à la doctrine de la régénération des tout-petits enfants. Pour Louis Berkhof par exemple, la prédication de la Parole précède en général ou coïncide avec la régénération, œuvre de l'Esprit saint. Cependant, soutient Berkhof, le cas des nourrissons est une exception car « dans le cœur » de

²⁷ Dans ce sens, Dieu semble préserver les tout-petits, en particulier les élus, depuis la mamelle où des dangers peuvent les guetter comme ce fut le cas pour Moïse sous la menace de mort de l'édit de Pharaon (Ex 1.22ss). Il l'a également fait pour le Nouveau Moïse, son Messie, alors pareillement menacé de mort par Hérode (Mt 2.13,16).

²⁸ A. H. STRONG [(*Systematic Theology*, *op. cit.*, p. 661, (a)] met bien en évidence ce point. Il cite plusieurs passages (Jn 14.4 ; Ps 51.5 ; Jn 3.6 ; Rm 5.14 ; Ep 2.3) prouvant la culpabilité et le besoin de régénération des petits. Pour STRONG, 1Co 7.14 (« ...autrement, vos enfants seraient impurs ») établit clairement la nature impure des enfants en bas âge. Cependant, comparé à ceux qui pèchent consciemment, STRONG reconnaît aux tout-petits une « relative innocence » [p. 661, (b)] et une compassion divine spéciale qui leur confère la certitude du salut par Jésus-Christ [p. 661, (c)]. C'est avec cette conviction que STRONG lit Mt 18.5s.,10,14 ; 19.13s., en présumant que les petits enfants désignés sont chrétiens, ce qui n'est pas dit explicitement. Voir aussi B.B. Warfield, *Biblical and Theological Studies*, *op. cit.*, p. 368ss.

²⁹ Pour l'enfant, Paul ROBERT [*Le Grand Robert de la langue française*, *op. cit.*, tome VIII (Raiso-Sub), p. 2] situe l'âge de raison aux « environs de sa septième année ». Dans ce sens, Armelle de La Tribouille (« L'enfant et la vie dans l'Esprit », *Tychique*, n° 138, mars 1999, p. 40), écrit que « vers 9-10 ans, une certaine liberté personnelle que n'avait pas le tout-petit commence à exister : l'enfant va pouvoir faire des choix et poser certains actes », comme se décider « pour Jésus seul », choisir de faire ou pas sa première communion.

ces derniers, « la vie nouvelle est souvent implantée... longtemps avant qu'ils soient capables d'entendre l'appel de l'évangile »³⁰.

Dans cette lancée, les partisans de cette thèse présupposent une régénération des tout-petits dès le sein maternel.

b- Les difficultés de la thèse

Contre la pensée ci-dessus, il faut d'abord remarquer au sujet de Luc 1.15 où Jean-Baptiste est dit « rempli d'Esprit-Saint dès le sein de sa mère », texte sur lequel les Réformés s'appuient, qu'il n'y aucune base biblique solide pour soutenir une régénération des nourrissons. L'invitation de Jésus à laisser les petits enfants venir à lui (Mt 19.14 et //) ne vise pas forcément le salut³¹. Si le Royaume des cieux est explicitement dit pour ceux qui sont *tels* (τοιούτων) des petits enfants, « la question est de savoir s'il y a de tout-petits enfants parmi eux »³². En effet, Jésus ne semble pas aller au-delà de la bénédiction escomptée par ceux qui apportent ces enfants³³.

De plus, il faut ajouter que dans le cas de Luc 1.15, la plénitude de l'Esprit nous semble très probablement se rapporter à la fonction prophétique particulière de Jean-Baptiste (cf. Lc 1.41)³⁴ et non pas à sa régénération.

Rendre donc « rempli d'Esprit-Saint dès le ventre de sa mère » par « régénéré dès le sein de sa mère » n'a aucune justification ni biblique, ni logique. Rien n'est dit et ne suppose une régénération de Jean-Baptiste dès le sein de sa mère. De même, les promesses de sainteté faites aux croyants pour leur conjoint non-croyant et leurs enfants (1Co 7.14) n'impliquent pas nécessairement une régénération³⁵.

Il faut encore voir que supposer une régénération des tout-petits dès le sein maternel reviendrait à passer au-dessus de leur volonté et liberté, ce qui remettrait en question le principe de libre réponse indispensable et attendue par Dieu que nous avons souligné plus

³⁰ Louis BERKHOF, *Systematic theology*, Londres, The Banner of Truth Trust, 1969^{réimp.}, p. 471. Cf. Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, op. cit., p. 262.

³¹ Cf. Benjamin Breckinridge Warfield, *Biblical and Theological Studies*, op. cit., p. 362ss.

³² Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, op. cit., p. 262.

³³ L'intention de ces personnes pour les enfants est clairement chaque fois soulignée : « afin qu'il leur impose les mains et prie pour eux » (Mt 19.13) ; « pour qu'il les touche de la main » (Mc 10.13 et Lc 18.15 où il est question de « nouveau-nés »).

³⁴ Comme le dit le texte, Jean-Baptiste sursaute dans le sein maternel, vraisemblablement mû par le Saint-Esprit. Nous pensons que le texte n'exige pas une régénération dans le sein maternel ; nous pensons qu'il ne l'inclut pas.

³⁵ Henri BLOCHER, *La doctrine du péché et de la rédemption*, op. cit., p. 262.

haut. L'on retomberait alors sous la tyrannie de l'« acte souverain de la grâce toute-puissante » imposée qui répugne à Barth, à bon droit, nous semble-t-il.

c- Conclusion

Parce que Jean-Baptiste est un cas exceptionnel préparant la voie au Messie, il ne nous paraît ni sage, ni justifié de bâtir une théorie à partir d'une exception, en général censée confirmer la règle³⁶. Devant cette exception discutable³⁷, la règle que nous avons établie ci-dessus nous semble l'emporter et demeurer : « Dieu ne veut pas d'autre entrée dans son Royaume que celle de la foi... qui répond à la Parole et reçoit l'Esprit ».

3- Vers une solution...

Comme indiqué, une solution acceptable, en particulier pour les enfants en deçà de l'âge de la raison au moment de la parousie (objective ou subjective précoce), devra tenir en compte la réponse qui est attendue par le choix conscient du bien de l'Évangile reçu.

a- La régénération des tout-petits par la Parole reçue

A cause des difficultés ci-dessus, tout en recommandant de se garder des exceptions que l'Écriture ne considère pas, certains (comme John Murray, A. H. Strong et leurs successeurs)³⁸ admettent une régénération des tout-petits, à condition d'envisager « qu'il y ait un minimum de réceptivité consciente à l'égard de la Parole » de Dieu³⁹. Cette affirmation suppose une réponse de ces tout-petits, appropriée à leur stade de développement germinal.

³⁶ C'est aussi le conseil d'Henri Blocher, *ibid.*, p. 263.

³⁷ Il faut reconnaître que le texte ne parle ni de régénération, ni de salut, mais de plénitude du Saint-Esprit. Il n'est pas impossible de penser que lorsque Jean-Baptiste, comme Jésus [Es 7.16 : cf. de Henri BLOCHER, « Le signe pour la maison de David (És 7.14ss) », *Théologie Évangélique*, 2/3, 2003, p. 198s.] et tous les enfants, fut capable de choisir le bien et rejeter le mal, il a choisi à ce moment radicalement le bien. La régénération de Jean-Baptiste serait alors intervenue à ce moment et non pas depuis le ventre de sa mère. Dans ce sens, il est possible de comprendre la plénitude de l'Esprit dès le sein maternel comme une protection toute spéciale que Dieu a accordée au précurseur de Son Messie, à l'image de l'« aura de protection » divine spéciale qui, à cause du conjoint chrétien, repose sur le conjoint non-chrétien. En effet, Paul dit que ce conjoint non-chrétien marié à un(e) chrétien(ne) est « sanctifié(e) » [et pas justifié(e) ou régénéré(e)] par le conjoint chrétien (1Co 7.13-14).

³⁸ Cf. John MURRAY, *Collected Writings*, vol. II, Edimbourg, Banner of Truth, 1977, p. 199s.; A.H. STRONG, *Systematic Theology*, *op. cit.*, p. 822s.

³⁹ Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, *op. cit.*, p. 262s.

Il est vrai que le nourrisson a une vie dès sa conception ; de ce fait, il est sensible aux paroles et faits extérieurs, y compris les sons du prédicateur. Cependant, peut-il, même proportionnellement à son stade germinal, comprendre ces faits ? Sa conscience germinale peut-elle recevoir, analyser et répondre à la prédication évangélique ? Nous en doutons fort.

Comment concevoir une réponse des nourrissons, même adaptée à leur état germinal de développement⁴⁰ ? Cela nous semble bien difficile à imaginer. Répondre que « pour Dieu tout est possible » nous semble un usage trop facile et rapide de la puissance de Dieu et/ou des textes (Mt 19.26 et //).

b- La réponse d'une conscience rendue quasi-instantanément mature

Comment les nourrissons et les petit-enfants dont les consciences seront germinales le jour de la parousie ou qui meurent en bas âge pourront/peuvent-ils répondre de manière responsable ?

Pour le cas de ces tout-petits, on suppose classiquement « une maturation quasi-instantanée de leur conscience au moment où ils quittent cette vie »⁴¹ ; ainsi ils pourront répondre.

Bien que ce ne soit là qu'une supposition nulle part attestée dans l'Écriture, cette hypothèse nous paraît prendre en compte le principe de la foi de chacun des élus que Dieu requiert. C'est de ce côté-ci que nous paraît se trouver la solution.

Pour les enfants mourant en bas âge ou pour ceux en deçà de l'âge de la raison au moment de la parousie, nous supposons qu'avant de quitter cette vie, tout s'accélère : les consciences de ces tout-petits subissent une maturation qui les propulse quasi-instantanément à leur état d'âge de raison. De la sorte, le petit enfant, s'il est élu et donc prédisposé au salut⁴², il peut alors choisir le bien de l'Évangile qui lui est présenté sous une forme adaptée à sa conscience rendue mature, de manière à recevoir le Sauveur et sa grâce salvatrice. Par ce « moyen extraordinaire », ce petit enfant élu donne l'occasion à Dieu de transformer son

⁴⁰ STRONG (cf. *Systematic Theology, op. cit.*, p. 823s.) admet une régénération des enfants en raison de la « conjonction avec quelque influence de la vérité sur l'esprit, si floue qu'en puisse être la reconnaissance » : cf. Henri BLOCHER, *ibid.*, p. 262.

⁴¹ Henri Blocher, *ibid.*, n.4.

⁴² C'est Jonathan Edwards (dans « The Reality of Conversion », p. 28 sur le site indiqué ci-dessus ; cf. Gerald R. McDERMOTT, « Response... », *op. cit.*, p. 78) qui parle d'enfants en bas âge mais ayant des dispositions au salut (« saving dispositions »).

cœur, siège de sa conscience (cf. Dt 8.5)⁴³. De son côté, le non-élu trouve toutes sortes de raisons pour s'entêter dans son refus du bien et de la grâce du Sauveur⁴⁴.

Si les développements ci-dessus nous paraissent dans la droite ligne du principe biblique que nous avons établi⁴⁵, nous reconnaissons que cela reste des suppositions pour lesquelles l'Écriture ne donne pas un enseignement net.

Dans la solution que nous envisageons, il n'y a pas de prédicateur classique humain⁴⁶. On peut penser que « c'est peut-être pour atténuer notre tentation de négligence » à l'égard de la prédication ordinairement voulue de Dieu « que l'Écriture n'enseigne pas plus nettement l'existence du moyen extraordinaire »⁴⁷.

D- Conclusion

Parce que l'évangélisation de tous les élus doit s'effectuer de manière ordinaire par les élus, du temps est laissé entre les deux Parousies. De la sorte, le projet divin fixé à l'avance inclut dans sa réalisation la liberté déterminée mais déterminante des initiatives humaines en vue du recrutement, par l'évangélisation, de tous les élus dans la Grande Bergerie¹.

Comme nous le voyons, le *projet* divin et sa réalisation dans l'Histoire ne peuvent pas être dissociés. Ce que Dieu a *donné* doit encore *agir* : de même que « notre élection "en Christ" » est une « union projetée, dont la futurition est décidée mais qui n'est pas encore »², de même le conseil de Dieu est décidé mais encore à réaliser par les hommes, pour les élus.

⁴³ Cf. Henri Blocher, *La doctrine du péché...*, p. 263.

⁴⁴ Cf. Jean CALVIN, *L'Institution chrétienne*, livre 3^e, *op. cit.*, p. 423 (III, 23, § 3) qui ne parle cependant pas des bébés.

⁴⁵ Dieu ne veut pas d'entrée automatique dans son Royaume, sinon que par la foi qui réponde librement à l'appel évangélique.

⁴⁶ Dans la ligne des voies extraordinaires, Henri BLOCHER (cf. « Le christianisme face... », *op. cit.*, p. 164s.) mentionne qu'il a souvent fallu à l'Esprit un miracle pour ouvrir les cœurs en illuminant les yeux des cœurs d'hommes, de femmes et enfants sous la révélation générale, « mais, exactement comme pour l'accueil de la Parole du missionnaire ».

⁴⁷ *Ibid.*, p. 165.

¹ Cf. Henri BLOCHER, « Hâter la parousie du Christ ! », *op. cit.*, p. 28.

² Henri BLOCHER, *La doctrine du péché...*, *op. cit.*, p. 184.

Conclusion de la deuxième partie

De la seconde partie de notre travail nous sommes instruits au sujet de plusieurs points concernant la nécessité de l'évangélisation dans le plan divin pour le salut de ses élus, juifs et non-juifs.

Nous étions sorti de la première partie avec la pensée que le πλήρωμα des élus à évangéliser, en particulier parmi les non-Juifs, est requis avant que ne survienne la brève succession d'événements conduisant à la fin.

Ceci nous a alors amené, dans notre deuxième partie, à commencer par scruter le plan divin au sujet du nombre des élus. Dans ce quatrième chapitre, nous avons découvert que de nombreux textes dans l'AT et le NT de même que dans l'IT font allusion parfois explicitement au nombre des élus. L'abondance de la quête attestant l'idée qu'un nombre d'élus a été fixé par Dieu avant la fondation du monde et que ce nombre est requis avant que ne vienne la fin, nous avons osé poursuivre l'investigation en nous demandant, au cas où on peut le savoir, quel est ce nombre ?

Sur ce chemin, l'insistance d'Anselme sur la beauté *qualitative*³ du nombre (des élus) ne nous a pas semblé être l'accent porté par l'Écriture. Avec celle-ci, nous avons exploré la piste *quantitative*. Si nous n'avons pas eu d'indications fermes sur la nature du nombre des élus, en revanche, nous avons rencontré quatre passages qui mentionnent un nombre précis d'élus, petit échantillon de l'ensemble de la grande foule des rachetés d'entre les hommes (14.2s.) par le sang de l'Agneau. Ceci montre que le nombre des élus connu de Dieu seul sera complet dans la salle des noces de l'Agneau qui sera pleine avant que ne vienne la fin. Si au cours de l'Histoire, la masse des sauvés peut paraître infime (ex. 7000, à l'époque d'Elie, vers 870 av. J.-C.), si bien que certains peuvent penser qu'il n'y aura « que peu de gens sauvés » (Lc 13.23), le nombre total des élus, cumulé au fil des âges, sera immense, « comme le sable de la mer ». Les élus qui ont leurs noms inscrits sur la liste du livre divin (Ap 21.27) entendront et suivront le Maître (Jn 10.14,16,27) et ainsi sera constituée la totalité de tous ceux que Dieu a

³ Beau en soi, soutient saint ANSELME, car fixé par le Dieu parfait dont toutes les œuvres sont des merveilles (Ps 139.14).

choisis pour qu'ils lui appartiennent. Fait surprenant, le Seigneur attendra le dernier venu (Lc 15.4-7) pour donner le banquet paradisiaque (Es 25.6-9) sur sa montagne sainte.

Le processus d'inscription des élus dans le livre de vie, qui a lieu au moment de la réponse positive à l'appel évangélique, indique qu'un certain temps est nécessaire pour l'évangélisation. Et en effet, avons-nous vu au chapitre 5, Dieu a réservé un temps pour l'évangélisation en particulier des peuples non-juifs dont il a chargé son serviteur Paul, l'apôtre en chef des non-Juifs, pour l'inauguration de ces « temps propres » (καίροῖς ἰδίους, 1Tm 2.6) où l'Évangile doit être répandu, principalement parmi les non-Juifs⁴. Ainsi, avons-nous montré, c'est ce témoignage qui justifie l'apparent retard de la Parousie ; c'est à cause de l'évangélisation que Dieu consent « à paraître négligent quant à ses promesses, à essuyer les railleries sur l'ajournement de la Parousie »⁵. Cependant, on doit se rendre compte que la vie de chacun est bien courte (en général 70-80 ans pour les plus vigoureux : Ps 90.10). C'est pourquoi, à cause d'autres considérations (Ez 30.3ss ; Mt 24 et //), la distinction « Parousie *objective* » et « imminence *subjective* » nous a paru légitime et propre à bien rendre compte des données scripturaires soulignant la proximité et l'imminence de la Parousie.

Notre quatrième et dernier chapitre nous a permis de sonder la raison profonde de la nécessité de l'évangélisation des élus justifiant le retard de la Parousie.

Avec Karl Barth, nous avons vu que l'évangélisation est le moyen que Dieu a choisi pour recueillir la réponse humaine libre et responsable. S'il est indiscutable que le salut est grâce de Dieu, néanmoins la réponse humaine (qui est aussi don divin ! Cf. Ph 2.13) est non seulement attendue et désirée mais encore consistante aux yeux du Dieu biblique qui n'a pas voulu que l'incorporation des élus dans le royaume soit automatique, mais passe par une réponse volontaire de l'homme. En effet, comme nous l'avons montré, la liberté humaine si elle est déterminée par le choix divin, est aussi, *secondairement*, déterminante.

C'est dans ce sens que nous avons été conduit à examiner le rapport entre le plan divin et les initiatives humaines. La considération du texte paradoxal de 2 Pierre 3 nous a permis de nous rendre compte que s'il faut *attendre* le jour fixé pour la Parousie, il est aussi possible de *hâter* l'avènement de ce jour de Dieu, *par l'évangélisation*. C'est cette activité évangélisatrice qui nous a semblé remplir le vide qu'Yves M.-J. Congar dénonce dans la théologie protestante entre le salut « donné » une fois pour toutes et l'activité humaine (« l'agi »). Nous avons

⁴ C'est à l'intérieur de ces temps pour l'évangélisation que sont compris les « temps des nations » (70 ap. J.-C. à 1967) annoncés par Jésus en Luc 21.24 (cf. notre traitement p. 316ss).

⁵ Henri BLOCHER, *Le mal et la croix*, Méry-sur-Oise, Sator, 1990, p. 189.

marqué nos distances avec Congar lorsqu'il croit possible d'ajouter par « l'agi » quelque chose au « donné ».

Pour achever notre chapitre, nous nous sommes laissé interroger par la question de l'évangélisation des enfants en bas âge qui seront présents au moment de la parousie. La solution que nous avons esquissée est désireuse de tenir compte de la nécessité de l'évangélisation et de la réponse consciente et volontaire suscitée, mais aussi attendue par Dieu, en vue de l'entrée dans le Royaume.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Parvenu au terme de notre travail, il nous faut conclure en considérant les acquis sur notre thème d'étude, avant de tracer quelques pistes pour la mission de l'Eglise.

A- Principaux acquis sur le thème d'étude

Commençons par résumer les acquis de la première partie.

I- Fondements et théologie bibliques du thème

Nous avons commencé notre travail, stimulé par l'affirmation suivante : « Il faut d'abord » (πρῶτον δέι : Mc 13.10) que la bonne nouvelle soit proclamée à tous les peuples non-juifs, et alors, et seulement « alors viendra la fin » (Mt 24.14). Les questions suscitées par cette déclaration étant nombreuses, nous avons avant tout voulu nous assurer du sens présumé. Notre examen de ces deux versets (chapitre 1) a montré que nos craintes sur la méprise du sens patent étaient injustifiées. Par ces lignes, le Seigneur déclarait formellement son projet missionnaire : en dépit de toute opposition, la Bonne Nouvelle doit d'abord (πρῶτον) retentir parmi tous les peuples non-juifs pour que commence la brève succession d'événements conduisant à la fin¹. Avant que l'Évangile n'ait achevé sa course à travers le monde entier, avait fait remarquer audacieusement, mais judicieusement Herman N. Ridderbos, « l'œuvre de Dieu sur terre reste inaccomplie et le Christ ne peut pas encore venir »². Ainsi, l'annonce de la Bonne Nouvelle en particulier à tous les peuples non-juifs est réellement présentée comme une « condition à remplir avant que vienne la fin ». Dans ce

¹ Richard C. H. LENSKI, *The Interpretation of St. Mark's Gospel*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1964 (1946 : The Wartburg Press), p. 568. Cf. aussi Gerrit Cornelis BERKOUWER, *The Return of Christ*, Studies in Dogmatics 12, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1975^{réimp.}, p. 130.

² Herman N. RIDDERBOS, *Matthew*, Bible Student's Commentary, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1987, p. 440.

chapitre et à partir de nos deux textes fondateurs, nous avons aussi pu définir les mots clé de notre thème (évangélisation, ἔθνη, nécessité et fin). En particulier nous avons vu qu'employé dans un contexte d'évangélisation, ἔθνη a en général le sens de « peuples non-juifs » ou « individus non-juifs ».

La poursuite de l'examen de notre thème dans l'AT et l'IT (chapitre 2) puis dans le NT (chapitre 3) nous a révélé que l'idée de l'annonce (souvent de la nécessité) était loin d'être un thème isolé. Dans le NT, parmi les douze textes soulignant la nécessité³ de l'évangélisation, cinq nous ont signalé que ce projet divin était conforme aux prédictions des Ecritures (ex. Οὕτως γέγραπται, « comme il est écrit », Lc 24.46)⁴. Et en effet, avons nous trouvé, l'annonce de la Bonne Nouvelle aux ἔθνη en lien avec la fin du monde est attestée dans dix passages de l'AT⁵, ce que certifient aussi neuf ensembles de textes la littérature intertestamentaire⁶. Parce que ce qu'a annoncé le Seigneur arrivera certainement, nous avons conclu à la nécessité implicite des prédictions dans l'AT et l'IT.

Nous avons ainsi été surpris par le résultat de nos recherches bibliques qui, en plus de nous donner une assurance statistique quant aux fondements bibliques du thème, nous ont éclairé sur de nombreux points concernant le salut des peuples non-juifs, en particulier la conversion des peuples de l'Egypte, de l'Ethiopie et des Iles lointaines. Dans la tonalité d'Esaië 19.16-25 et certains passages de l'IT⁷, nous avons été saisi par le renversement dans l'ordre du salut développé particulièrement en Romains 11.25s. : la totalité (πλήρωμα) des élus non-juifs est requise dans la Grande Bergerie (Jn 10) pour que les Juifs de la fin des temps puissent avoir massivement accès au salut (Rm 11.26a).

Ainsi, la première partie a véritablement préparé la seconde.

³ Explicite (Jn 10 ; Rm 11.25 ; Ga 3.13s.) ou implicite (Luc 2.29ss ; 24.46s. ; Ac 1.8 ; 26.22s. ; 28.28 ; Ac 2 ; 8 ; 10s. ; 2Th 2.6s.).

⁴ Les autres références : Ac 26.22s. ; 2Th 2.6s. ; Rm 11.25s. ; Ga 3.13s.

⁵ Ps 22.28-32 ; Es 2.2-4 ; Mi 4.1-3 ; Es 19.16-25 ; 66 ; Ez 38 et 39 ; Am 9.7-8a,11s ; So 3.9s. ; Za 9.1-8 ; 14.16-21.

⁶ *IHénoch* (48.2-7 ; 63.1-12 ; 50) ; *Test. de Juda* 24.4-6 ; *Test. de Joseph* 19.11s. ; *Test. de Benjamin* 3.8 ; *Test. de Lévi* 18.8s. ; *Test. de Dan* 6.5-7 ; *Test. de Siméon* 7.1s. ; *Ps de Salomon* 17.34-36. ; *2Baruch* 72.2-6.

⁷ *Test. de Siméon* 7.1s. ; *Test. de Joseph* 19.11s. ; *Test. de Benjamin* 3.8 ; *Test. de Lévi* 18.8s. ; *Test. de Dan* 6.5-7.

II- Nécessité dogmatique de l'évangélisation

Le souvenir des conclusions pour cette partie étant encore frais, nous signalons simplement les traits principaux de nos conclusions.

Dans notre chapitre 4, nous avons mis en évidence que dès avant la fondation du monde, Dieu a fixé un nombre (quantitatif) d'élus (juifs ou non-juifs) et que ce nombre est requis avant que ne vienne la fin. Si nous ne savons pas quel est le nombre des élus que Dieu seul connaît, nous savons qu'il est quantitativement important. Dans le projet divin, l'annonce de la Bonne Nouvelle à toutes les brebis non-juives du Seigneur qui sont pour l'instant, « épars çà et là dans le monde entier » et « enclos dans des parcs » (Calvin)⁸ est nécessaire pour que soit constitué le πλήρωμα des élus parmi les non-Juifs de sorte que tous ces élus non-israélites entendent l'Évangile salutaire et y répondent par la foi. En effet, avons-nous mis en évidence avec Henri Blocher (cf. ch. 6), « Dieu ne veut pas d'autre entrée dans son Royaume que celle de la foi : non par incorporation automatique, mais par la foi qui répond à la Parole et reçoit l'Esprit, la foi qui naît par la Parole et que suscite l'Esprit »⁹.

Parce que l'Évangile est le moyen ordinaire de salut que le Seigneur a choisi, Dieu a prévu un temps, les « temps propres » (1Tm 2.6), pour l'annonce de l'Évangile parmi les non-Juifs (cf. ch. 5). Pour l'inauguration de ces « temps propres » commencés en 38 ap. J.-C., le Seigneur a établi son serviteur Paul au titre d'apôtre en chef des non-Juifs, de la même manière qu'il avait choisi Pierre pour présider l'accomplissement de la promesse du don de l'Esprit (Ac 1.4) pour les Juifs (Ac 2), les Samaritains (Ac 8) et les non-Juifs (Ac 10s.). Ainsi, le temps présent ne se justifie que par la volonté divine de sauver tous les élus d'origine non-israélite pendant le temps que Dieu a alloué à cet effet.

Lorsque tous ceux-ci seront entrés dans la Bergerie (Jn 10), alors Dieu se tournera une dernière fois vers son peuple (juif) actuellement rebelle. Alors que pendant ces « temps propres » pour l'évangélisation parmi les non-Juifs, un très petit reste croit au Messie, en ces temps là, les fidèles Israélites croyant à Jésus le Messie seront tellement nombreux que l'on pensera que c'est « tout Israël [qui] sera sauvé » (Rm 11.26)¹⁰.

⁸ Jean CALVIN, *Évangile selon Saint Jean*, CJCNT, tome 2, Aix-en-Provence/Fontenay-sous-Bois, Kerygma/Farel, 1978, p. 300.

⁹ *Le mal et la croix*, Méry-sur-Oise, Sator, 1990, p. 190.

¹⁰ Comme nous l'avons signalé (p. 239), parce que nous avons considéré Israël comme étant en en général dehors des ἔθνη (ἔθνη = peuples non-juifs), nous aurions pu ne pas mentionner le sort d'Israël. Cependant, dans la succession temporelle des événements, Rm 11.26 dépend étroitement de Rm 11.25.

Tel est le projet divin que nous avons trouvé comme justifiant le délai entre les deux Parousies. Parce qu'elle requiert la réponse de l'homme responsable, l'universelle Bonne Nouvelle doit être proclamée à tous. Par ce moyen les élus, à qui la grâce de croire a été donnée, seront sauvés. Les réprouvés quant à eux, en refusant « l'amour de la vérité » (2Th 2.10) de la Bonne Nouvelle salvatrice, accueilleront la puissance de l'égarement pour croire aux mensonges de l'Impie (v.11) pour leur propre ruine éternelle (cf. Mc 16.16).

Quant aux enfants en bas âge qui seront présents au moment de la Parousie, ou qui sont mort en bas âge, du fait de leur incapacité à donner une réponse conscience et responsable, nous pensons qu'au moment de quitter cette terre, il y a maturation quasi instantanée de leur conscience de sorte que ceux-ci puissent choisir ou non le bien de l'Évangile sauveur.

B- Quelques pistes pour l'Église et la mission

Nous pensions aboutir à une exhortation ferme pour l'Église. Cependant, à la considération des textes, une recommandation assurée n'est pas aisée. En effet, si les instruments pour l'accomplissement sont humains, le projet, lui, est divin et les initiatives qui en découlent doivent venir de son Esprit¹.

I- Attendre une action qui doit partir de l'Esprit de Dieu

Qu'est-ce qui, à un moment donné, fait que des peuples se réveillent et s'ouvrent à la lumière de l'Évangile ?

Pourquoi en Esaïe 49 par exemple, alors que les « Iles », les « peuples lointains » (v.1), les peuples non-israélites (עַמֵּי : v.6) n'ont dans un premier temps aucun intérêt pour la personne du Serviteur, le Messie (v.7)² et pour la grâce qu'il voudrait leur apporter (v.6), subitement un jour, « en ce jour-là », leurs esprits changent d'attitude ? Les mêmes rebelles d'alors deviendront bienveillants et réceptifs au message de la grâce et se tourneront vers le Serviteur

¹ Cf. Samuel ESCOBAR, « Les Églises et la Mission aujourd'hui », *Théologie Évangélique*, 2/3, 2003, p. 184.

² Cf. notre « a- Son rapport à Cyrus et sa personne », p. 118.

du Seigneur (v.20ss) ! Nous nous en réjouissons déjà et nous nous réjouirons davantage ce jour-là mais, nous nous interrogeons...

A cet effet, *Oracles Sibyllins 5*, texte impressionnant de la littérature intertestamentaire considéré *infra*³, est instructif et quelques éléments méritent d'être rappelés. En effet, l'un des prêtres d'Isis et Sérapis (v.484ss) se rendra enfin compte que les « déesses » adulées (v.489) ne sont que néant, ne pouvant pas conduire à la connaissance du Dieu immortel (v.490s.). Il invitera alors à l'abandon des traditions obscurantistes des ancêtres et déclenchera un grand mouvement de repentance :

Venez, abandonnons l'horrible loi qui nous vient de nos pères et à cause de laquelle ils étaient privés de sens, ceux qui menaient des pompes solennelles, célébraient des fêtes en l'honneur de dieux de pierre ou d'argile. Détournons-en nos cœurs et célébrons le Dieu immortel, lui qui est le Père, qui existe éternellement, le Gouverneur de l'Univers, le Dieu véritable, le Roi, le Père qui maintient la vie, le Grand Dieu qui toujours existe (*Oracles Sibyllins 5.493-499*).

Ce texte n'est pas canonique ; cependant, il appuie une pensée bien établie dans l'Écriture, par exemple Esaïe 49 où rien ne semble à la base du mouvement excepté l'Esprit de Dieu qui attire et suscite un radical retour vers le Seigneur (cf. Es 2.3).

Dans ce sens, il nous semble qu'il faut *attendre* (cf. 2Pi 3.12) que l'Esprit de Dieu agisse.

II- *Hâter le jour* : une responsabilité de l'Église

Cependant, il ne faudrait pas que l'Église et les chrétiens ignorent que c'est la nécessité de l'évangélisation qui empêche la parousie de l'homme Impie et que, par leur diligence au témoignage, ils peuvent *hâter* le jour du retour du Seigneur⁴.

En effet, si c'est « la lumière de la ville de Dieu, le "kabhodh" rayonnant de l'Éternel » qui est le « signe qui appelle les peuples au pèlerinage eschatologique » (Joachim Jeremias)⁵, ne peut-on pas prier le Seigneur pour qu'il allume vivement cette lumière jusqu'aux extrémités de la terre afin d'éclairer tant de peuples qui ne se meuvent qu'au rythme de « l'obstination de leur cœur mauvais » (Jr 3.17) ? Ne peut-on pas prier le Maître de la moisson pour qu'il envoie des ouvriers dans sa moisson (Mt 9.38) ? Les chrétiens ne peuvent-ils pas supplier pour que le Seigneur les équipe personnellement pour y aller ?

³ Voir p. 181ss. Pour ces textes, comme nous l'avons signalé précédemment en plusieurs endroits, il faut tenir compte des possibilités d'interpolations chrétiennes.

⁴ Pour 2Pi 3, voir notre « I- Hâter la Parousie ? », p. 362ss.

⁵ Joachim JEREMIAS, *Jésus et les païens*, trad. française de Jean Carrère, Paris, Delachaux et Niestlé, 1956, p. 59.

Dans cette optique, faut-il chercher à porter l'Évangile au loin, aux extrémités, afin de « hâter le jour » ? Pourquoi ne pas travailler là où le Seigneur nous a placés à rechercher le bien et la paix du pays d'accueil (cf. Jr 29.7) ? Les Réformateurs n'ont-ils pas été efficaces où le Seigneur les avait placés ?

1- Négligence des Réformateurs pour l'appel à évangéliser au loin ?

Pourquoi les Réformateurs, hormis Bucer qui a sauvé l'honneur par son action missionnaire portée sur l'Europe⁶, n'ont-ils pas le sentiment de devoir porter immédiatement l'Évangile à la connaissance des non-Juifs de leur temps⁷ ? A cette question, certains répondent que c'est la théologie, en particulier la doctrine de l'élection, qui a sérieusement entamé le zèle missionnaire chez les Réformateurs.

Cependant, Auguste Lecerf montre bien que la négligence des Réformateurs à porter jusqu'aux extrémités de la terre l'Évangile aux Païens de leur temps ne peut se justifier par leurs accents particularistes⁸. En effet, dit Lecerf, « Calvin a toujours invariablement maintenu que le particularisme de l'élection ne doit pas empêcher l'universalisme de l'offre du salut »⁹.

De plus, explique Lecerf, Calvin « a pleinement l'intelligence de l'ordre donné aux apôtres de prêcher partout l'Évangile »¹⁰. Cependant, spécialement sensible à la « souveraineté exclusive

⁶ Voir par ex. Hartmut JOISTEN [*Martin Bucer. Un Réformateur européen*, Strasbourg, Oberlin, 1991 (trad. de Christiane Koch de l'original allemand *Der Grenzgänger Martin Bucer. Ein europäischer Reformator*, 1991), 162 p.] qui loue ce « réformateur sans frontières », qui bien que mû par son combat pour la sauvegarde de l'unité de l'Église (cf. p. 145,150) a « voyagé entre les différentes régions de l'Europe », donnant « des impulsions à la Réforme en Allemagne, en Suisse, en Angleterre, mais aussi aux Vaudois d'Italie, aux Frères moraves en Tchécoslovaquie et aux protestants de Suède » (p. 148s.). Chez Martin Bucer, voir son plaidoyer [dans *Du Royaume de Jésus-Christ (De Regno Christi)*, éd. critique de François Wendel à partir de la traduction française de 1558, *Martin Bucer Opera Latina*, vol. XV bis, Paris, PUF, 1954] pour l'annonce de l'évangile « par toutes les contrées du royaume » (p. 102). Voir aussi p. 288ss.

⁷ Nous avons été surpris de voir que la mission avait très peu de place chez LUTHER. Dans les Tomes 1-24 des *Œuvres*, (Genève, Labor et Fides), aucune référence à Ac 1.8 ou Mt 28 ! Deux siècles plus tard, on se rappelle du zèle missionnaire de William Carey (1761-1834) dont l'action résolue et obstinée était de « porter l'Évangile parmi les païens » et qui passa le reste de sa vie aux Indes (arrivé à 32 ans, il y mourra âgé de 73 ans) : cf. Robert FAREL, *William Carey : esquisse biographique*, Paris, S.P.B., 1961, p. 40, 60ss.

⁸ Le « sophisme paresseux » ne se justifie aucunement car, explique LECERF : « Il n'y a rien ... dans la doctrine de l'élection elle-même qui puisse contribuer à assoupir le zèle missionnaire ». En effet, continue LECERF, « le décret d'élection, comme tous les décrets divins comporte les moyens nécessaires à sa réalisation ». Cf. Auguste LECERF, « Calvin et les Missions » dans *Les précurseurs de l'idée missionnaire en France aux XVI^e et XVII^e Siècles*, Les Cahiers Missionnaires n°6, Paris, Société des Missions Évangéliques, 1923, p. vi.

⁹ *Ibid.* Contre ceux qui brandissent 1Tm 2.3 pour attaquer la doctrine de la prédestination, Calvin tranche : « L'Apôtre entend simplement qu'il n'y a ni peuple, ni État au monde, quel qu'il soit, qui soit exclu du salut, d'autant que Dieu veut que l'Évangile soit proposé à tous indifféremment, et sans exception » : cf. Jean Calvin, *Épîtres aux Thessaloniens, à Timothée, Tite et Philémon*, CJCNT tome 7, Aix-en-Provence/Marne-la-Vallée, éd. Kerygma/Farel, 1991, p. 118.

¹⁰ Auguste LECERF, « Calvin et les Missions », *op. cit.*, p. ix.

et absolue »¹¹ de Dieu, Calvin « croit que cette commission générale suppose des modalités particulières d'exécution »¹². Dieu étant le maître de l'Histoire, espérait aussi Calvin, « dans les cas douteux, il saura donner à ses fidèles les indications nécessaires »¹³.

Une difficulté gît ici : quelles sont les indications et les occasions qu'il faut considérer comme divines et qu'il faut saisir ? Sur ce point, voici la conviction de Calvin : « Quand quelque moyen d'édifier apparoist, estimons que l'huis nous est ouvert par la main de Dieu, pour introduire là Christ, et ne refusons point de nous employer en ce que nous pourrons servir, quand nous voyons que Dieu nous y invite si libéralement »¹⁴. On comprend alors pourquoi Calvin se cantonnait à Genève. Si « l'activité apostolique de Calvin s'est tournée tout entière vers l'Europe », explique Lecerf, c'est parce que « de ce côté seulement "l'huis" était ouvert »¹⁵. On ne peut donc pas blâmer Calvin de n'avoir pas su discerner les signes des temps. Loin de délaissier la mission jusqu'aux extrémités, Calvin savait aussi « que ce n'est pas "par cas fortuit" que l'Évangile est prêché à une nation »¹⁶.

Ces faits nous semblent expliciter pourquoi l'activité des Réformateurs était essentiellement tournée vers l'Europe¹⁷.

2- La tâche de l'Église

Si l'époque des Réformateurs est révolue, l'ordre missionnaire demeure et, aux disciples de Christ, reste adressé. Pour les chrétiens de la fin du second millénaire et du début du troisième, comment savoir que « l'huis » est ouvert ? Quelles indications nécessaires nous donne le Seigneur ?

Si, dit Lecerf, « hier au XVI^e siècle, il fallait s'arrêter », les portes étant fermées alors sur le monde païen, « aujourd'hui, elles s'ouvrent de toutes parts »¹⁸.

Il nous semble par conséquent, que l'Église et les chrétiens doivent considérer les différentes possibilités que l'Esprit de Jésus-Christ permet pour mener à bien la mission de porter

¹¹ *Ibid.*, p. xv.

¹² *Ibid.*, p. ix.

¹³ *Ibid.*, p. xii

¹⁴ Jean CALVIN, *Sur les Épîtres de S. Paul aux Romains, Corinthiens, Galatiens et Ephésiens*, CJCNT, tome 3^e, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, 1855, p. 541.

¹⁵ Auguste LECERF, « Calvin et les Missions », *op. cit.*, p. xii.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Calvin se contenait à Genève « où l'huis est ouvert ». De son côté, LUTHER se considérait lui-même comme « l'évangéliste des Allemands ».

¹⁸ Auguste LECERF, « Calvin et les Missions », *op. cit.*, p. xii.

l'Évangile jusqu'aux extrémités géographiques de la terre, à partir de Jérusalem en l'an 33 (Actes 1.8).

Suivant les « indications nécessaires » que Dieu avait fournies pour son temps, Calvin a travaillé de son côté à Genève où « "l'huis" était ouvert ». Aujourd'hui, l'intérêt pour l'Évangile diminuant en Europe, il nous faut considérer que le Seigneur donne des indications pour l'Église, en ces temps, les derniers, qui coulent vers la fin des « temps propres » pour l'évangélisation. Le « "centre de gravité" de l'Évangile »¹⁹ semble actuellement se déplacer ailleurs, notamment vers les pays du Sud où on note un intérêt croissant pour l'Évangile²⁰ rappelant Esaïe 49 ou *Oracles Sibyllins* 5.493-499. Pour paraphraser et actualiser la pensée de C.K. Barrett, il semble que « la direction principale de l'activité de l'Église est maintenant du côté » des extrémités de la terre²¹. De même qu'autrefois beaucoup de Juifs étaient enthousiastes pour l'Évangile (Ac 2)²², ainsi était l'Europe au début du siècle dernier : « Les chrétiens prédominaient en Europe »²³. De même que progressivement les Juifs n'écoutèrent plus cet Évangile, ainsi semble être l'attitude des Européens²⁴. Alors que Dieu avait été amené à envoyer ce salut aux non-Juifs, sous la responsabilité de l'apôtre Paul (Ac 28.28)²⁵, l'Évangile semble avoir été envoyé au Sud (où l'Afrique, l'Amérique latine, etc. sont actuellement des champs assoiffés), ce que le spécialiste catholique suisse de la mission Walbert Bühlmann interprète comme étant « l'arrivée de la Troisième Église »²⁶. Il ne faudrait pas oublier les champs fertiles que sont les pays de l'Est, après la chute du mur de Berlin et

¹⁹ Samuel ESCOBAR (« Les Églises et la Mission aujourd'hui », *op. cit.*, p. 183) cite Andrew Walls, spécialiste écossais de la mission, qui parle du « centre de gravité du monde chrétien ». C'est nous qui appliquons le centre de gravité en question à l'Évangile parce que c'est lui qui est « producteur » du monde chrétien.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Charles Kingsley BARRETT, *The Acts of the Apostles, vol. II: Introduction and Commentary on Acts XV–XXVIII*, Edimbourg, T&T Clark, 1998, p. 1246 : « La direction principale de l'activité de l'Église est maintenant du côté des païens ».

²² Les trois mille convertis « en ce jour-là » d'Ac 2.41 sont Israélites (cf. v.22), en tout cas des Juifs immigrés (v.5), pour la plupart.

²³ Samuel ESCOBAR, « Les Églises et la Mission aujourd'hui », *op. cit.*, p. 182.

²⁴ Alors qu'« en 1900 et par rapport au reste du monde », les chrétiens étaient dominants en Europe, note Samuel ESCOBAR (*ibid.*), « un siècle plus tard, les proportions se sont inversées ».

²⁵ Pour le point touché dans nos trois dernières phrases, voir tout notre traitement d'Ac 28.28, p. 207ss.

²⁶ Walbert BÜHLMANN, *The Coming of the Third Church*, Maryknoll, Orbis, 1982. Walbert BÜHLMANN, qui fut missionnaire en Afrique, montre qu'alors que « l'axe de l'Évangile » passa respectivement en Orient puis en Occident, il se fixe actuellement vers les extrémités. BÜHLMANN fait remarquer qu'alors que le premier millénaire de l'histoire de l'Église était dominé par la résistance de l'Église d'Orient dans la partie orientale de l'Empire romain, le second millénaire fut dominé par le développement de l'Église d'Occident dans la partie occidentale de l'Empire Romain. Durant le troisième millénaire, ajoute BÜHLMANN, « l'Église sera dominée par la Troisième Église, l'Église du Sud ». Pour cette Troisième Église, Samuel ESCOBAR (« Les Églises et la Mission aujourd'hui », *op. cit.*, p. 184) rend grâce à Dieu, reconnaissant dans l'œuvre des Sociétés bibliques, une initiative et un instrument du Saint-Esprit pendant les deux derniers siècles « pour répandre l'Évangile de Jésus-Christ jusqu'aux extrémités de la terre », au-delà de toutes les frontières géographiques et culturelles. Signalons aussi que le mouvement décrit par Walbert BÜHLMANN nous semble correspondre avec l'historique de la logique du schéma laissé par le Seigneur : Jérusalem, toute la Judée, Samarie, jusqu'aux extrémités de la terre (Ac 1.8).

l'effondrement du Communisme. C'est pourquoi, pensons-nous, il nous faut considérer que c'est de ce côté que Dieu nous ouvre « l'huis » pour introduire là Christ²⁷. Ne refusons pas cette invitation si libérale de Dieu, cet honneur du Roi fait délibérément à sa créature avec laquelle il désire travailler²⁸.

Ici, il ne faudrait pas se laisser aveugler par l'effet de la mondialisation qui, par la multiplication des échanges et voyages entre les continents qu'il rend possible, semble brouiller l'idée d'une avancée géographique de l'Évangile. En effet, comme on le voit des propos de Bühlmann et Escobar (cf. *supra*), la constitution générale des Églises reflète bien la réalité selon laquelle l'Évangile fait chemin vers les extrémités.

En ces « derniers temps » (1Pi 1.5) et dans cette optique, pensons-nous, il faudrait que les Églises d'Occident, très riches, redoublent leur zèle missionnaire et s'organisent pour aider matériellement les Églises du Sud, trop pauvres²⁹, à l'annonce de l'Évangile afin de rassembler aussi les autres brebis (les élus d'origine non-israélite) dispersées dans ces parcs-là. Par cette activité missionnaire ultime, les brebis nouvelles rejoindront les autres déjà réunies dans l'unique « Bergerie » afin que soit constitué le « seul troupeau » que viendra prendre le « seul Berger » (Jn 10.16).

C'est ainsi, croyons-nous, que par l'annonce de l'Évangile à tous les peuples, en particulier non-juifs, les chrétiens et les églises pourront *hâter* la brève succession d'événements conduisant à ce jour tant attendu (2Pi 3.12,14).

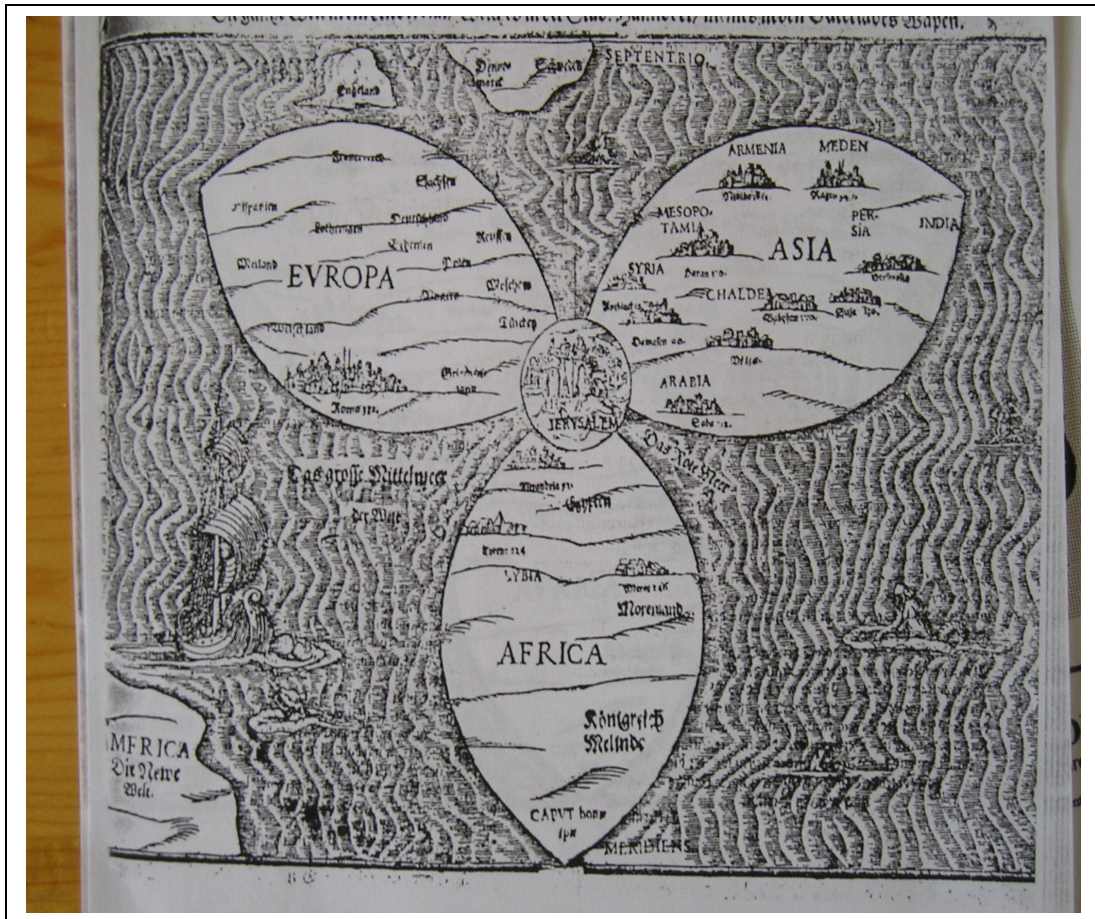
Μαρινα θα, Viens Seigneur Jésus !

²⁷ Comme Calvin à Genève, nous sommes sensible au domaine de la formation biblique et théologique.

²⁸ Nous ne voulons évidemment pas dire qu'il n'y aura plus de chrétiens issus d'Occident, mais que la proportion en sera maigre (Walls fait remarquer que le déclin du christianisme chez les Européens se confirme : cf. Samuel ESCOBAR, *op. cit.*, p. 183) comme c'est le cas actuellement pour nombre de judéo-chrétiens, comparés aux pagano-chrétiens.

²⁹ Samuel ESCOBAR (« Les Églises et la Mission aujourd'hui », *op. cit.*) met en lumière le déséquilibre matérielle scandaleux entre les chrétiens des deux hémisphères : « Il est assurément honteux que 750 millions de chrétiens très riches laissent 195 millions de frères en Christ vivre dans une misère noire » (p. 189).

ANNEXE : « Jérusalem, centre du monde » »



Pour les Juifs, Jérusalem était considéré comme le « centre du monde » : cf. Benjamin GROSS, « Messianisme et eschatologie » dans *Encyclopédie de la mystique juive*, sous dir. Armand Abecassis et Georges Nataf, Paris, Berg, 1977, col.1081s.

BIBLIOGRAPHIE³⁰

I- Editions de textes

Bible « Colombe », Nouvelle version Segond révisée, avec notes, références, glossaire et index, de l'Alliance Biblique universelle, 1996, 946 (AT) + 292 (NT) + 24 (Glossaire et Index) p.

Bible d'étude Semeur 2000, Cléon d'Andran, Excelsis, 2001, 2137 p.

The NET Bible, New English Translation with 57875 notes, Dallas, Biblical Studies Press (Dallas Theological Seminary), 2001, 2396 p.

Archaeological Study Bible: An Illustrated Walk Through Biblical History and Culture (sous dir. Walter C. Kaiser et Duane Garrett), Grand Rapids, The Zondervan Corporation, 2005, xxvii-2306 p.

HERMENEUTIKA, CD Rom « ΑΩ, 8π », *BibleWorks™ Windows™* Version 4.00.95 ; Hermeneutika™ Computer Bible Re-search Software™ ; Big Fork, MT 59911-2200 USA ; ©1995 Michael S. Bushell. Cela correspond pour l'hébreu à la 4^e éd. cor. (1990, 1966¹) de la BHS de K. Elliger et W. Rudolph (Deutsche Bibelgesellschaft) ; pour LXX, à l'éd. de Rahlfs (1935) ; et pour le grec, à la 4^e éd. rév. de Nestlé-Aland (1994, 1966¹).

La Bible de Jérusalem (sous dir. R. de Vaux, P. Benoit et al.), Paris, Cerf, 1977 (nouvelle éd. en un vol., rev. et aug.), 1844 p.

La Bible Thompson avec chaîne de références, Version Louis Segond révisée, dite à la Colombe, sous dir. Frank Charles Thompson, Miami, Floride, Vida, 1991² (1983¹), 2046 p.

La Bible, Traduction Œcuménique, édition intégrale, Paris/Villiers-le-Bel, Cerf/Société Biblique française, 1998⁸, 3096 p.

La Nouvelle Bible Segond, Edition d'étude, Villiers-le-Bel, Société Biblique Française, 2002, 1886 p.

NESTLE & ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1998^{27, rév.} (1898¹), 810 p.

NESTLE & ALAND, *The Greek New Testament*, 4^e éd. rév., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, (1966¹), 918 p.

II- Dictionnaires, concordances, atlas et grammaires

ALEXANDER, T. Desmond & ROSNER, Brian S. (sous dir.), *Dictionnaire de théologie biblique*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2006, xviii-1005 p.

BETZ, O. ; COLE, R.A. ; DJABALLAH, Amar et al., *Le Grand Dictionnaire de la Bible* (ouvrage collectif sans indication de directeur de publication, partiellement traduit du *New Bible Dictionary*, 1996³ et du *Das grosse Bibellexikon*), Cléon d'Andran, Excelsis, 2004, xx-1777 p.

³⁰ Nous avons réparti les ouvrages de notre bibliographie en 5 catégories : I- Edition de textes ; II- Dictionnaires, concordances, atlas et grammaires ; III- Commentaires et articles ; IV- Autres ouvrages ; V- Sites Internet. A l'intérieur de chaque division, les auteurs sont classés par ordre alphabétique.

- ABECASSIS, Armand et NATAF, Georges (sous dir.), *Encyclopédie de la mystique juive*, Paris, Berg, 1977, 1528 p.
- ALEXANDRE, C., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1859¹¹ (éd. rev. et aug., 1830¹), 1632 p.
- ARNDT, W.F. et GINGRICH, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early christian literature*, A translation and adaptation of Walter Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur 1952⁴, Londres, The University of Chicago Press, 1957, 909 p.
- BAILLY, Anatole, *Dictionnaire Grec-Français*, 27^e éd. rev. par L. Séchan & P. Chantraine, Paris, Hachette, 2000 (1894¹), 2230 p.
- BALZ, Horst et SCHNEIDER, Gerhard (sous dir.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Edimbourg/Grand Rapids, T. & T. Clark/Eerdmans, vol. 1 : 1990 (1978-1980¹ en allemand), 463 p. ; vol. 3 : 1993 (1982-1983¹ en allemand), 566 p.
- BARR, James et al, *The Dictionary of Classical Hebrew* (sous dir. David J. A. Clines), Sheffield, Sheffield Academic Press, vol. II, 1995, 660 p.
- BARRETT, David B., *Word Christian Encyclopedia: A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World AD 1900-2000*, Nairobi/Oxford/New York, Oxford University Press, 1982, 1010 p.
- BERTRAND, Joëlle, *Nouvelle grammaire grecque*, Paris, éd. Ellipses, 2002 (2^e éd. rév. et cor.), 543 p.
- BOGAERT, Pierre-Maurice, MARTIN-ACHARD Robert et al. (éd.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, sous dir. Centre Informatique et Bible (Abbaye de Maredsous), Turnhout (Belgique), Brepols, 1987, 1363 p.
- BOTTERWECK, G. Johannes et al. (sous dir), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 10 (trad. Douglas W. Stott), Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1999 (1986¹ en allemand), 392 p.
- BROMILEY, Geoffrey W. (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament : Abridged in One Volume*, Grand Rapids/Exeter, Eerdmans/The Paternoster Press, 1985, 1356 p.
- BROWN, Francis, DRIVER, S.R. et BRIGGS Charles A., *The New Brown, Driver, and Briggs Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Based on the lexicon of William Gesenius as translated by Edward Robinson, Indiana, Associated Publishers and Authors, 1907, 1118 + 58 p. d'index.
- CARREZ, Maurice, *Grammaire grecque du Nouveau Testament*, 6^e éd., Genève, Labor & Fides, 1985, 180 p.
- DAVIDSON, A. B., *An Introductory Hebrew Grammar*, Edimbourg, T. & T. Clark, 1892, 200 p.
- DUBY, Georges, *Atlas historique : l'histoire du monde en 334 cartes*, Paris, Larousse/Bordas, 1998 (1987¹ chez Larousse), 331 p.
- ELWOLDE, John et al, *The Dictionary of Classical Hebrew* (sous dir. David J. A. Clines), Sheffield, Sheffield Academic Press, vol. III, 1996, 424 p.
- ELWOLDE, John et al, *The Dictionary of Classical Hebrew* (sous dir. David J. A. Clines), Sheffield, Sheffield Academic Press, vol. IV, 1998, 642 p.
- EVEN-SHOSHAN, Abraham, *A New Concordance of the Old Testament Using the Hebrew and Aramaic Text*, Jérusalem, « Kiryat Sefer » Publishing House, 1989^{2, cor.}, 1242 p.
- FREEDMANN, David Noel (éd.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York/Londres/Toronto/Sydney/Auckland, Doubleday, vol. 4, 1992, 1162 p.
- FRIEDRICH G. et KITTEL G., *Theological Dictionary of the New Testament* (trad. Bromiley G.W. du *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*), Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1964-1976, 10 vol. (vol. 1, Kittel : 793 p. ; vol. 2, Kittel : 955 p. ; vol. 3, Kittel : 1104 p. ; vol. 4, Kittel : 1126 p. ; vol. 5, Friedrich : 1031 p. ; vol. 6, Friedrich : 1003 p. ; vol. 7, Friedrich : 1104 p. ; vol. 8, Friedrich : 620 p. ; vol. 9, Friedrich : 684 p. ; vol. 10, Pitkin, index : 661 p.).
- GESENIUS, William, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, translated by Samuel Prideaux Tregelles, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1949, 884 + 35 p. d'index.
- GESENIUS, Wilhelm, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin/Heidelberg/New-York/Londres/Paris/Tokyo, Springer-Verlag, 18 éd., vol. 1, 1987, 233 p.

- GESENIUS-KAUTZSCH-COWLEY, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford, Oxford University Press, 1985 (1898¹ de G. W. Collins), 616 p.
- GIRODET, Jean, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Bordas, 1976, 3113 p.
- GREEN, Joel B., MCKNIGHT, Scot et MARSHALL, I. Howard (ed.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press, 1992, 933 p.
- GRUYTER, Walter de, *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland, 26. Auflage, und zum Greek New Testament, 3rd edition*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1987 (3^e éd.), 1964 p.
- HARRIS, R. L., ARCHER, G. L. & WALTKE, B. K., *Theological Wordbook of the Old Testament*, Moody Bible Institute, Chicago, 1981 (2^e réimp. de 1980¹), en deux volumes : xvii + 1124 p. (pour les 2 vol.).
- HAWTHORNE, Gerald F., MARTIN, Ralph P. et REID, Daniel G. (éd.), *Dictionary of Paul and His Letters*, Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press, 1993, 1038 p.
- HOLLADAY, William L., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leyde/New York, E. J. Brill/Grand Rapids, 1988 (1971¹ chez Brill et Eerdmans), 425 p.
- JENNI, ERNST & WESTERMANN, Claus (sous dir.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, trad. de l'original allemand par Mark E. Biddle, Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers, vol. 2, 1997 (original en 2 vol., 1971, 1976), pp. 896-919.
- JOÛON, Paul, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996 (2^e éd. réimp., 1923¹), 542 p. + 46 + 79 p. d'index.
- KOEHLER, Ludwig et BAUMGARTNER, Walter, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leyde/New York/Köln, E. J. Brill, (éd. rév. par L. Baumgartner et J. Jacob Stamm). vol. I : 1994, 365 p. ; vol. II : 1995, 906 p.
- KUEN, Alfred/PACHE, René (éd.), *Nouveau dictionnaire biblique*, Saint-Légier, Émmaüs, 1992, éd. rév. et aug. (1961¹), 1364 p.
- LÉON-DUFOUR, Xavier, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1975 (2^e éd. rev.), 569 p.
- LITTRÉ, Paul-Emile, *Dictionnaire de la langue française*, Monte-Carlo, éd. du Cap. Tome 2 (d-i) : 1970, pp. 1407-3319. Tome 3 (j-p) : 1969, pp. 3323-5110.
- MARTIN, Ralph P. et DAVIDS, Peter H. (éd.), *Dictionary of the Later New Testament & His Developments*, Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press, 1997, 1289 p.
- PAYNE, David F. et al., *Chronologie Biblique de l'étudiant de la Bible*, Marne-La-Vallée, Farel, 1994 (1993¹ pour l'original anglais), 15 p.
- Ragon, Éloi, *Grammaire grecque*, Paris, éd. De Gigord, 1998, 282 p.
- REYNAL, Gérard (sous dir.), *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, Paris, Bayard/Centurion, 1998, 507 p.
- ROBERT, Paul, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Dictionnaires LE ROBERT, 1973, 1969 p.
- ROBERT, Paul, *Le Grand Robert de la langue française*, Paris, Dictionnaires LE ROBERT, 1989 (2^e éd. entièrement revue et enrichie par André Rey), tomes IV (Entr-Gril : 1058 p.) ; V (Grim-Lil : 1055 p.) ; VI (Lim-oz : 1046 p.) ; VII (P-Raisi : 1025 p.) ; VIII (Raiso-Sub : 1012 p.).
- ROBERT, Paul, *Le petit Robert des noms propres*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1998 (nouv. éd. refondue, aug. et illustrée, 1974¹), 2259 p.
- ROBERTSON, A. T., *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Nashville, Tennessee, Broadman Press, 1934, lxxxvi-1454 p.
- THAYER, Joseph Henry, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, éd. rev. et aug., Cambridge, Massachusetts, Harper & Brothers, 1889, 727 p.
- VAN GEMEREN, Willem A. (sous dir.), *The New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, sous dir., Vol. 4, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1997, 1322 p.

WALTKE, Bruce K. et O'CONNOR, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1990, 765 p.

WIGODER, Geoffrey (sous dir.) et al., *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme* (adaptation française : Sylvie Anne Goldberg et al.), Paris, Cerf, 1993 (1989¹, éd. originale en anglais), 1635 p.

WILLIAMS, Ronald J., *Hebrew Syntax: An Outline*, Toronto, University of Toronto Press, 1967, xii-122 p.

III- Commentaires et articles

ALDEN, Robert L., *Malachi*, EBC, sous dir. F. E. Gæbelein, vol. 7, Grand Rapids, Zondervan, 1985, pp. 699-725.

ALEXANDER, Joseph Addison, *Commentary on the Prophecies of Isaiah*, Grand Rapids, Zondervan, 1983^{réimp.}, vol. II, p. 437.

ALEXANDER, Pat, « 3 Enoch » in *The Old Testament Pseudepigrapha* (sous dir. James H. Charlesworth), vol. 1 : Apocalyptic Literature & Testaments, Londres, Darton Longman & Todd, 1983, pp. 223-302.

ALEXANDER, Ralph H., *Ezekiel*, EBC (sous dir. Frank E. Gæbelein), vol. 6, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1986, pp. 735-996.

ALLEN, Leslie C., *Psalms 101–150*, WBC 21, Waco, Texas, Word Books, 1983, 342 p.

ALLISON, Dale C., « Eschatology », *Dictionary of Jesus and the Gospels*, sous dir. J. B. Green, Scot McKnight et I. H. Marshall, Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press, 1992, pp. 206-209.

ANDERSON, Arnold Albert, *The Book of Psalms, Vol. II: Psalms 73-150*, NCBC, Londres/Grand Rapids ; Marshall, Morgan & Scott/Eerdmans, 1981 (1972¹), pp. 529-966.

ANDERSON, Hugh, *The Gospel of Mark*, NCBC, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1976, 366 p.

ARCHER, Gleason L., *Daniel*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 7, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1985, pp. 1-157.

AUVRAY, Paul, *Isaïe 1–39*, Paris, Gabalda, 1972, 338 p.

BALDWIN, Joyce G., « Malachi 1:1 and the Worship of the Nations in the Old Testament », *Tyndale Bulletin*, n°23, 1972), pp. 117-124.

BALDWIN, Joyce G., *Le livre de Daniel*, Cergy-Pontoise/Fontenay-sous-Bois, Sator/Farel, 1986 (trad. de Jacques-E. Blocher de l'éd. de 1977¹ en anglais), 206 p.

BARKER, Kenneth L., *Zechariah*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 7, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1985, pp. 593-697.

BARNES, Albert, *Matthew and Mark*, Notes on the New Testament, Michigan, Baker Book House, 1946, 400 p.

BARR, James, « La foi biblique et la théologie naturelle », *Etudes théologiques et religieuses*, 64/3, 1989, pp. 355-368.

BARRETT, Charles Kingsley, *The Acts of the Apostles, vol. I: Preliminary Introduction and Commentary on Acts I–XIV*, Edimbourg, T&T Clark, 1994, 693 p.

BARRETT, Charles Kingsley, *The Acts of the Apostles, vol. II: Introduction and Commentary on Acts XV–XXVIII*, Edimbourg, T&T Clark, 1998, pp. i-cxx + pp. 695-1272.

BARRETT, Charles Kingsley, *The Epistle to the Romans*, Harper's New Testament Commentaries, New-York, Harper & Brothers, 1957, 294 p.

BARTH, Karl, *Commentaire de l'Épître aux Philippiens*, trad. André Goy, Genève, Labor et Fides, s.d., 1933¹ (éd. allemande), 126 p.

BASSIN, François, *L'Évangile de Marc*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1984, 304 p.

BASSIN, François, *Les épîtres de Paul aux Thessaloniens*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1991, 282 p.

- BAUCKHAM, Richard J., *Jude, 2 Peter*, WBC 50, Waco, Texas, Word Books, 1983, 357 p.
- Beale, Gregory Kimball, *1-2 Thessalonians*, The IVP NTC Series (sous dir. G. R. Osborne, D. S. Briscoe et H. Robinson), Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press, 2003, 279 p.
- BEALE, Gregory Kimball, *The Book of Revelation*, NIGTC, Carlisle/Grand Rapids, The Paternoster Press/Eerdmans, 1999, 1245 p.
- BEASLEY-MURRAY, George R., « Dying and Rising With Christ », *Dictionary of Paul and His Letters*, sous dir. G.F. Hawthorne et R.P. Martin, Downers Grove/Leicester, Inter-Varsity Press, 1993, pp. 218-222.
- BECKWITH, Roger T., « Le canon de l'Écriture », dans *Dictionnaire de théologie biblique*, sous dir. T. Desmond Alexander & Brian S. Rosner, Cléon d'Andran, Excelsis, 2006, pp.30-37.
- BÉNÉTREAU, Samuel, *L'épître de Paul aux Romains*, tome 1, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1996, 256 p.
- BÉNÉTREAU, Samuel, *L'épître de Paul aux Romains*, tome 2, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1997, 280 p.
- BÉNÉTREAU, Samuel, *L'épître aux Hébreux*, tome 2, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1990, 277 p.
- BÉNÉTREAU, Samuel, *La deuxième épître de Pierre et l'épître de Jude*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1994, 320 p.
- BERTRAM, Georg et SCHMIDT, Karl Ludwig, « ἔθνος, ἔθνικός » in *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing Company, vol. II, 1964, pp. 364-372.
- BERTRAM, Georg et SCHMIDT, Karl Ludwig, « *ἔθνος* [people, nation], *ethnikós* [Gentile] » in *Theological Dictionary of the New Testament : Abridged in One Volume*, sous dir. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids/Exeter, Eerdmans/The Paternoster Press, 1985, pp. 201-202.
- BIRD, Michael, « Mission as an apocalyptic event: reflections on Luke 10:18 and Mark 13:10 », *The Evangelical Quarterly*, LXXVI, 2, 2004, pp. 117-134.
- BLACK, Matthew, *Romans*, New Century Bible Commentary, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1973, 191 p.
- BLOCHER, Henri, « Glorious Zion, our Mother : Readings in Isaiah », *European Journal of Theology*, 11/1, 2002, pp. 5-14.
- BLOCHER, Henri, « Hâter la parousie du Christ ! », *Tychique*, n°129, 1997, pp. 26-29.
- BLOCHER, Henri, « L'individu commence dès l'origine de l'embryon », *Réforme* n°2858, 20-26 janvier 2000.
- BLOCHER, Henri, « Le nombre des élus : Tous, quelques uns, une multitude ? », *Ichtus*, n° 92, 1980, pp.19-23.
- BLOCHER, Henri, « Le sacrifice de Jésus-Christ : la situation théologique présente », *Hokhma*, 71, 1999, pp. 15-35.
- BLOCHER, Henri, « Le Seigneur et la femme syro-phénicienne », *Fac-Réflexion*, n°44/3, 1998, pp. 26-29.
- BLOCHER, Henri, « Le signe pour la maison de David (És 7.14ss) », *Théologie Evangélique*, 2/3, 2003, pp. 195-199.
- BLOCHER, Henri, « Utiles ou nocifs ? Les "Apocryphes" et la théologie évangélique », *Théologie Evangélique*, 3/3, 2004, pp. 253-270.
- BLOCHER, Henri, « Plantation de Térébinthes ! » (article-recension du livre de Pierre Courthial, *Le jour des petits recommencements*), *Fac-Réflexion*, n°38, 1997/1, pp. 30-35.
- BLOCHER, Henri, « Yesterday, Today, Forever: Time, Times, Eternity in Biblical Perspective », *Tyndale Bulletin*, 52/2, 2001, pp. 183-202.
- BLOCK, Daniel Isaac, *The Book of Ezechiel: Chapters 25-48*, NICOT, sous dir. R. K. Harrison (1968-1993) et Robert L. Hubbard (1994-), Grand Rapids (Michigan)/Cambridge (UK), Eerdmans, 1998, 826 p.
- BLOCK, Daniel Isaac, *The Book of Ezekiel, Chapters 1-24*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1997, 887 p.
- BLUM, Edwin A., *1, 2 Peter*, EBC, vol. 12, sous dir. Frank E. Gæbelein, Grand Rapids, The Zondervan Corporation, 1981, pp. 207-254.
- BOCK, Darrell L., *Luke 1:1-9:50*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Baker Books, 1994, 987 p.

- BOCK, Darrell L., *Luke 9.51–24.53*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Baker Books, 1996, pp. 987-2148.
- BOCK, Darrell L., *Luke*, The IVP NTC Series, Leicester, Inter-Varsity Press, 1994, 412 p. (l'ouvrage est un résumé du commentaire en 2 volumes).
- BONNARD, P.-E., *Le Second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs : Isaïe 40-66*, Paris, Gabalda, 1972, 560 p.
- BONNARD, Pierre, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1963, 420 p.
- BONNET, Louis & SCHROEDER, Alfred, *Matthieu, Marc, Luc*, Bible annotée, Lausanne, Emmaüs, 1994 (réimp. éd. de 1895), 662 p.
- BOVON, François, *L'Évangile selon Saint Luc (9.51 – 14.35)*, Genève, Labor et Fides, 1996, 492 p.
- BROWNLEE, William H., *Ezekiel 1-19*, WBC 28, Waco, Texas, Word Books, 1989, 320 p.
- BRUYLES, Craig C., « Gospel (Good News) », *Dictionary of Jesus and the Gospels*, sous dir. J. B. Green, Scot McKnight et I. H. Marshall, Downers Grove/Leicester, Inter-Varsity Press, 1992, pp. 282-286.
- BRUCE, Frederick Fyvie, « Paul in Acts and Letters », *Dictionary of Paul and His Letters*, sous dir. G.F. Hawthorne et Ralph P. Martin, Downers Grove/Leicester, Inter-Varsity Press, 1993, pp. 679-692.
- BRUCE, Frederick Fyvie, *The Book of the Acts*, NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1989^{rév.} (réimp. éd. de 1988, 1954¹), 541 p.
- BRUCE, Frederick Fyvie, *The Epistle to the Galatians*, NIGTC, Grand Rapids, Eerdmans, 1982, 305 p.
- BRÜTSCH, Charles, *La clarté de l'Apocalypse*, Genève, Labor et Fides, 1966 (5^e éd. enrichie et complétée ; 1940¹), 507 p.
- BRYANT, Henry, *Commentaire biblique sur l'Évangile selon Matthieu*, Lugny (71), éd. Clé, 1986, 373 p.
- BUCHHOLD, Jacques, « Jésus ou l'énigme du Fils de l'homme », *Théologie Evangélique*, 1/3, 2002, pp. 3-26.
- BÜCHSEL, F., « *allégoréō* », *Theological Dictionary of the New Testament : Abridged in One Volume*, sous dir. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids/Exeter, Eerdmans/The Paternoster Press, 1985, pp. 42-43.
- CALVIN, Jean, *Commentaire de Jehan Calvin sur le Livre des Pseaumes*, tome 1^{er} : Psaumes I à LXVIII, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, 1859, 558 p.
- CALVIN, Jean, *Commentaire de Jehan Calvin sur le Livre des Pseaumes*, tome 2nd : Psaumes LXIX à CL, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, 1859, 593 p.
- CALVIN, Jean, *Commentaries on the Four Last Books of Moses: Arranged In the Form of A Harmony*, vol. III (trad. de l'original latin par C.W. Bingham), Grand Rapids, Baker Book House, 1979^{réimp.}, 463 p.
- CALVIN, Jean, *Épître aux Philippiens*, CJCNT, tome IV, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, 1855, pp. 1-56.
- CALVIN, Jean, *Épître aux Romains*, CJCNT, tome 4, Aix-en-Provence/Fontenay-sous-Bois, Kerygma/Farel, 1978, 380 p.
- CALVIN, Jean, *Épîtres aux Thessaloniens, à Timothée, Tite et Philémon*, CJCNT, tome 7, Aix-en-Provence/Fontenay-sous-Bois, Kerygma/Farel, 1991, 301 p.
- CALVIN, Jean, *Évangile selon Saint Jean*, CJCNT, tome 2, Aix-en-Provence/Fontenay-sous-Bois, Kerygma/Farel, 1978, 588 p.
- CALVIN, Jean, *II^e épître de S. Pierre*, CJCNT, tome 4^e, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, 1855, pp. 743-779.
- CALVIN, Jean, *Le livre de la Genèse*, CJCNT, tome I, éd. nouvelle publiée par la Société Calviniste de France, Genève, Labor et Fides, 1961, 686 p.
- CALVIN, Jean, *Les Actes des Apôtres*, CJCNT, tome 2^e, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, 1854, pp. 419-993.
- CALVIN, Jean, *Sur les Épîtres de S. Paul aux Romains, Corinthiens, Galatiens et Ephésiens*, CJCNT, tome 3^e, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, 1855, 867 p.

- CAQUOT, André, « *Martyre d'Esaië* », dans *La Bible : Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade (sous dir. André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO), Paris, Gallimard, 1987, pp. 1017-1033.
- CAQUOT, André et PHILONENKO, Marc, « Introduction générale » dans *La Bible : Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade (sous dir. André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO), Paris, Gallimard, 1987, p. xv-cxli.
- CAQUOT, André, « 1Hénoch », dans *La Bible : Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade (sous dir. André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO), Paris, Gallimard, 1987, p. 463-625.
- CAQUOT, André, « Jubilées », dans *La Bible : Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1987, pp. 627-810.
- CARAGOUNIS, Chrys C., « Kingdom of God/Kingdom of Heaven », *Dictionary of Jesus and the Gospels*, sous dir. J. B. Green, Scot McKnight et I. H. Marshall, Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press, 1992, pp. 417-430.
- CARROLL, Robert p., *Jeremiah : A Commentary*, The Old Testament Library, Philadelphie (Pennsylvanie), The Westminster Press, 1986, 874 p.
- CARSON, Donald A., *Matthew*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, Vol 8, Michigan, Zondervan, 1984, pp. 1-599.
- CARSON, Donald A., *The Gospel According to John*, Leicester/Grand Rapids, Inter-Varsity Press/Eerdmans, 1991, 715 p.
- CARSON, Donald A., « Théologie systématique et théologie biblique », *Dictionnaire de théologie biblique*, sous dir. T. Desmond Alexander & Brian S. Rosner, Cléon d'Andran, Excelsis, 2006, pp. 98-115.
- CARSON, Donald A., « Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology » in *Scripture and Truth* (sous dir. Donald A. Carson & John D. Woodbridge), Grand Rapids, Zondervan, 1983, pp. 65-95.
- CHILDS, Brevard S., *Isaiah*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2001, 555 p.
- CHRISTENSEN, Duane L., « Nations », *The Anchor Bible Dictionary*, sous dir. David Noel Freedmann, New York/Londres/Toronto/Sydney/Auckland, Doubleday, vol. 4, 1992, pp. 1037-1049.
- CHRYSOLOGUE, Pierre, « L'aumône (Mt 6, 1-3) » (Sermon 9) dans *L'Évangile selon Matthieu commenté par les Pères*, textes choisis par A.-G. Hamman, trad. Sœur Baptista Landry, collection « Les Pères dans la foi », Paris, Desclée de Brouwer, 1985, pp. 49-53 (170 p.)
- CLARK, Gordon H., *II Peter*, Nutley, New Jersey, Presbyterian and Reformed Publishing, 1975.
- COLLINS, J. J., « Sibylline Oracles » in *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1 : Apocalyptic Literature & Testaments, Londres, Darton Longman & Todd, 1983, pp. 317-472.
- COLLINS, John J., « Apocalyptique », *Dictionnaire critique de théologie*, sous dir. Jean-Yves Lacoste, Paris, PUF, 1998, pp. 68-70
- CRAIGIE, Peter C. (1938-1988), KELLY, Page H. et DRINKARD, Joel F., *Jeremiah 1-25*, WBC 26, Dallas, Texas, Word Books, 1991, 388 p.
- CRAIGIE, Peter C. (1938-1988), *Psalms 1-50*, WBC 19, Waco, Texas, Word Books, 1983, 375 p.
- CRANFIELD, C. E. B., *Romans (A Shorter Commentary)*, Grand Rapids, Eerdmans, 1992, réimp. avec cor. (1985¹ en 3 vol.), 388 p.
- CRANFIELD, C. E. B., *The Gospel According to Saint Mark*, The Cambridge Greek Testament Commentary, Londres, Cambridge University Press, 1959, 499 p. (format poche).
- DAHOOD, Mitchell, *Psalms II : 51-100*, The Anchor Bible, Garden City, New York, Doubleday, 1968, 399 p.
- DARBY, John Nelson, *Études sur La Parole. 5^e partie : Philippiens, Colossiens, Thessaloniens, Timothée*, Vevey, Imprimerie Säuberlin & Pfeiffer, 1911, 335 p.
- DAUTZENBERG, Gerhard, « Das Wort von der weltweiten Verkündigung des Evangeliums (Mk 13,10) und seine Vorgeschichte », *Stuttgarter Biblische Aufsatzbände*, 19, 1995, pp. 240-262.
- DAVIES, W. D. et ALLISON, Dale C., *The Gospel According to Saint Matthew, vol. III: Commentary on Matthew XIX-XXVIII*, Critical and Exegetical Commentary, Edimbourg, T&T Clark, 1997, 789 p.

- DELITZSCH, Franz, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, vol. II, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1965 (trad. James Martin de l'éd. allemande de 1877³), 524 p.
- DELLING, Gerhard, « χρόνος in the New Testament », *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing Company, vol. IX, 1974, pp. 591-593.
- DELLING, Gerhard, « καιρός in the NT », *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing Company, vol. III, 1965, pp. 459-462.
- DONAHUE, John R., « Mark » in *Harper's Bible Commentary*, sous dir. James Luther Mays et al, Cambridge, Harper & Row, 1988, pp. 983-1009.
- DRIVER, Samuel Rolles, *The Book of Exodus*, Cambridge, University Press, 1911, 443 p.
- DUNN, James D. G., *Romans 9–16*, WBC 38B, Dallas, Word Books Publisher, 1988, pp. vii-xxxviii + pp. 517-976.
- DUPONT, Jacques, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 1967, 573 p.
- DUPONT, Jacques, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 1984, 535 p.
- DUPONT-SOMMER, André, « Hymnes », dans *La Bible : Ecrits intertestamentaires* (sous dir. André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1987, pp. 227-299.
- EDWARDS, Mark J., *Galatians, Ephesians, Philippians*, Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VIII, sous dir. Thomas C. ODEN, Downers Grove (Illinois), Inter-Varsity Press, 1999, 322 p.
- ELLIS, E. Earle, *The Gospel of Luke*, NCBC, Londres/Grand Rapids, Marshall, Morgan & Scott/Eerdmans, 1981 (1966¹ par les éd. Thomas Nelson & Sons), 300 p.
- ELLISON, H. L., *Jonah*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 7, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1985, pp. 359-391.
- ESCOBAR, Samuel, « Les Églises et la Mission aujourd'hui », *Théologie Evangélique*, 2/3, 2003, pp. 179-193.
- EVANS, Craig A., *Mark 8:27-16:20*, WBC, vol. 34B, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 2001, 594 p.
- FERRY, Bertrand-Marie, « Gentil », *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, sous dir. Centre Informatique Bible (Abbaye de Maredsous), Turnhout (Belgique), Brepols, 1987, pp. 526-527.
- FEUILLET, André, « Les 144.000 Israélites marqués d'un sceau », *Novum Testamentum*, vol. 9/3, 1967, pp. 191-224.
- FEUILLET, André, « La synthèse eschatologique de Saint Matthieu (XXIV-XXV) », *La Revue Biblique*, tome LVI, 1949, pp. 340-364.
- FITZMYER, Joseph A., *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, Londres, Doubleday, 1993, 793 p.
- FRANCE, Richard T., *L'Évangile de Matthieu*, tome 2, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2000 (1985¹ : original en anglais en un vol.), 240 p.
- FRANCE, Richard T., *L'Évangile selon Matthieu*, tome 1, Cergy-Pontoise, Sator, 1987 (1985¹, original en anglais en un vol.), 202 p.
- FRANCE, Richard T., *The Gospel of Mark*, NIGTC, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2002, 719 p.
- FRIEDRICH, Gerhard, « *Euangelizomai, euangélion, proeuangelizomai, euangelistēs* » in *Theological Dictionary of the New Testament* : Abridged in One Volume, sous dir. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids/Exeter, Eerdmans/The Paternoster Press, 1985, pp. 267-273.
- FUCHS, Eric et REYMOND, Pierre, *La deuxième épître de saint Pierre ; l'épître de saint Jude*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1980, 194 p.
- FURTER, Daniel, *Les épîtres de Paul aux Colossiens et Philémon*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1987, 271 p.
- GISPEN, Willem Hendrik, *Exodus*, Bible Student's Commentary, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1982 (original allemand : s.d.), 335 p.
- GODET, Frédéric (sous dir.), *La Bible annotée. A.T. 1 : Genèse-Exode*, St-Légier, Emmaüs, 1985 (réimp. De 1981²; 1889¹), 544 p.

- GODET, Frédéric (sous dir.), *La Bible annotée. A.T. 6 : Psaumes*, St-Légier, Emmaüs, 1996 (réimp. de 1982²; 1898¹), 388 p.
- GODET, Frédéric, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, tome 3, Neuchâtel, éd. de l'imprimerie Nouvelle L.-A. Monnier, 1970, 5^e éd. (la 4^e éd. a été complètement revue par l'auteur), 554 p.
- GODET, Frédéric, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, tome 3, Neuchâtel, éd. de l'imprimerie Nouvelle L.-A. Monnier, 1970, 5^e éd. (4^e éd. revue par l'auteur), 554 p.
- GODET, Frédéric, *Commentaire sur l'Évangile de saint Luc*, tome 1, Neuchâtel, éd. de l'Imprimerie Nouvelle L.-A. Monnier, 1969, 623 p.
- GODET, Frédéric, *Commentaire sur l'Évangile de saint Luc*, tome 2, Neuchâtel, éd. de l'Imprimerie Nouvelle L.-A. Monnier, 1969, 625 p.
- GOLDINGAY, John E., *Daniel*, WBC 30, Dallas, Texas, Word Books, 1989, 351 p.
- GOULD, Ezra p., *The Gospel According to St. Mark*, The International Critical Commentary, New-York, Charles Scribner's Sons, 1896, 317 p.
- GRANT, Frederick C. & LUCCOCK, Halford E., *The Gospel According to St. Mark*, The Interpreter's Bible, Nashville, Pierce and Smith, vol. VII (12 vol.), 1951, 917 p.
- GRAY, John, *I & II Kings*, Old Testament Library, Londres, SCM Press, 1985³, révisé (1964¹), 813 p.
- GRESHAKE, Gisbert, « Eschatologie », *Dictionnaire critique de théologie*, sous dir. Jean-Yves Lacoste, Paris, PUF, 1998, pp. 396-400.
- GROGAN, Geoffrey W., *Isaiah*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 6, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1986, pp. 1-354.
- GROSS, Benjamin, « Messianisme et eschatologie », *Encyclopédie de la mystique juive*, sous dir. Armand Abecassis et Georges Nataf, Paris, Berg, 1977, colonnes 1077 à 1294.
- GRUNDMANN, Walter, « δεῖ, δέον ἐστὶ » in Gerhard KITTEL/Gerhard FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament*, sous dir. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing Company, vol. II, 1964, pp. 21-25.
- GUILLET, Stéphane, « Louer Dieu dans la détresse : analyse rhétorique et interprétation du Psaume 22 », *Hokhma*, n°57, 1994, pp. 1-16.
- GUNDRY, Robert Horton, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 1993, 1069 p.
- GUNDRY, Robert Horton, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1982, 652 p.
- GUTHRIE, D. et MOTYER, J. A. *et al.*, *Nouveau Commentaire biblique* (traduit du *New Bible Commentary Revised*, Londres, Inter-Varsity Press, 1970, 1310 p.), Saint-Légier (Suisse), Editions Emmaüs, 1978, 1378 p.
- GUTHRIE, Donald, *Galatians*, NCBC, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1981, 164 p.
- HADOT, Jean, « Apocalypse Syriac de Baruch », dans *La Bible : Ecrits intertestamentaires* (sous dir. André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1987, p. 1471-1557.
- HAGNER, Donald A., *Matthew 14-28*, WBC, vol. 33B, Dallas, Texas, Word Books Publishers, 1995, 935 p.
- HAGNER, Donald A., *Matthew 14-28*, WBC, vol. 33B, Dallas, Texas, Word Books Publishers, 1995, 935 p.
- HAGUE, Stephen T., « בָּשָׂר » in *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 1, sous dir. Willem A. VanGemeren, Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House, 1997, pp. 775-777.
- HAMILTON, Victor p., *The Book of Genesis : chapters 18-50*, The New International Commentary of the Old Testament, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1995, 774 p.
- HARRIS, W. Hall, recension des commentaires de D.L. BOCK (*Luke 1:1-9:50 et Luke 9.51-24.53*), *Bibliotheca Sacra*, 154/613, janvier-mars 1997, pp. 109-111.

- HAUCK, F., « *parabolē* », *Theological Dictionary of the New Testament* : Abridged in One Volume, sous dir. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids/Exeter, Eerdmans/The Paternoster Press, 1985, pp. 773-776.
- HENDRIKSEN, William, *A Commentary on Galatians*, Londres, The Banner of Truth Trust, 1968, 260 p.
- HENDRIKSEN, William, *The Gospel of John*, Edimbourg (GB)/Carlisle (Pennsylvanie), The Banner of Truth Trust, 1976 (5^e réimp. de 1959¹ ; 1954¹ chez William Hendriksen), 507 p.
- HERTZ, J. H., *The Pentateuch and Haftorahs*, Hebrew Text, English Translation and Commentary, 2nd éd. complète en un volume, Londres, Soncino Press, 1960, x-1067 p.
- HILLYER, Norman, *1 and 2 Peter, Jude*, New International Commentary, Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1992, 297 p.
- HOEHNER, Harold W., « Chronology », *Dictionary of Paul and His Letters*, sous dir. G.F. Hawthorne et Ralph P. Martin, Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press, 1993, pp. 118-122.
- HOFFMEIER, James K., « "The Heavens Declare the Glory of God": The Limits of General Revelation », *Trinity Journal*, vol. 21/1, 2000, pp. 17-24.
- HÜBNER, Hans, « τέλος, ους, τὸ », *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Edimbourg/Grand Rapids, T. & T. Clark/Eerdmans, 1993 (1982-1983¹ en allemand), vol. 3, pp. 347-348.
- Hübner, Hans, « πλήρωμα, ατος, τό », *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Edimbourg/Grand Rapids, T. & T. Clark/Eerdmans, 1993 (1982-1983¹ en allemand), vol. 3, pp. 110-111.
- HUGEDÉ, Norbert, *Commentaire de l'Épître aux Colossiens*, Genève, Labor et Fides, 1968, 187 p.
- HUGHES, Philip Edgcumbe, *The Book of the Revelation*, Grand Rapids/Leicester, Eerdmans/Inter-Varsity Press, 1990, 242 p.
- HULST, A. R., « מַעֲרִיבָה », in *Theological Lexicon of the Old Testament*, sous dir. Ernst Jenni & Claus Westermann, trad. de l'original allemand par Mark E. Biddle, Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers, vol. 2, 1997 (original en 2 vol., 1971, 1976), pp. 896-919.
- HURTADO, Larry W., *Mark*, Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1989², (1983¹), 306 p.
- JOHNSON, Luke Timothy, *The First and Second Letters to Timothy*, The Anchor Bible, New York/Londres/Toronto/Sydney/Auckland, Doubleday, 2001, 494 p.
- JUNOD, Eric, « Apocryphes », *Dictionnaire critique de théologie*, sous dir. Jean-Yves Lacoste, Paris, PUF, 1998, pp. 72-73.
- KALLAND, Earl S., *Deuteronomy*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 3, Grand Rapids, Zondervan, 1992, pp. 1-235.
- KALTENBACH, J., *Le livre qui chante la gloire de Dieu : études sur les Psaumes*, Strasbourg, Oberlin, 1949, 303 p.
- KEE, H. C., « Testaments of the Twelve Patriarchs », in *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1 : Apocalyptic Literature & Testaments, Londres, Darton Longman & Todd, 1983, pp. 775-828.
- KEENER, Craig S., *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, 1040 p.
- KEIL, Carl Friedrich, *The Pentateuch*, Biblical Commentary on the Old Testament, vol. II, Grand Rapids, Eerdmans, s.d. (trad. James Martin, 1861¹ en Allemand), 486 p.
- KENFACK, E. Charles, « Le "rétenteur" de 2Th 2,6-7 », *Hokhma*, n°85, 2004, pp. 57-69.
- KINSELLA, Sean Edward, « St. Augustine's Prayerful Reading of the Psalms », *Melita Theologica*, vol. 48/2, 1996, pp. 37-51.
- KISTEMAKER, Simon J., *Hebrews*, NTC, Grand Rapids, Baker Book House, 1984, 464 p.
- KLIJN, A. F. J., « 2 (Syriac Apocalypse of) Baruch » *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1 : Apocalyptic Literature & Testaments, Londres, Darton Longman & Todd, 1983, pp. 615-652.
- KNIGHT III, George William, *Commentary on the Pastoral Epistles*, NIGTC, Carlisle/Grand Rapids, The Paternoster Press/Eerdmans, 1992, 514 p.

- KÖSTENBERGER, Andreas J., « Nations » dans *Dictionnaire de théologie biblique*, sous dir. T. Desmond Alexander & Brian S. Rosner, Cléon d'Andran, Excelsis, 2006, pp. 778-781.
- KRAUS, Hans-Joachim, *Psalms 1–59*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1988 (1978¹ en allemand), 559 p.
- KRAUS, Hans-Joachim, *Psalms 60–150*, Minneapolis, Fortress Press, 1993 (1978⁵ en allemand), 587 p.
- Kreitzer, Larry J., « Eschatology », *Dictionary of Paul and His Letters*, sous dir. G. F. Hawthorne et Ralph P. Martin, Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press, 1993, pp. 253-269.
- Kreitzer, Larry J., « Intermediate State », *Dictionary of Paul and His Letters*, sous dir. G.F. Hawthorne et Ralph P. Martin, Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press, 1993, pp. 438-441.
- KRODEL, Gerhard Å., *Acts*, Augsburg Commentary on the New Testament, Minneapolis, Minnesota, Augsburg Publishing House, 1986, 527 p.
- L'ÉPLATTENIER, Charles, *L'Évangile de Jean*, Genève, Labor et Fides, 1993, 421 p.
- L'ÉPLATTENIER, Charles, *Les Actes des apôtres*, Genève, Labor et Fides, 1992, 278 p.
- La Rédaction de *Fac-Réflexion*, « Il était une fois... l'évangélisation du monde. », *Fac-Réflexion*, n°4, avril 1987, pp. 12-17.
- LA TRIBUILLE, Armelle de, « L'enfant et la vie dans l'Esprit », *Tychique*, n° 138, mars 1999, pp. 33-48.
- LACOCQUE, André, *Le livre de Daniel*, Paris/Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1976, 188 p.
- LADD, George Eldon, *A Commentary on the Revelation of John*, Grand Rapids, Eerdmans, 1979 ^{5e réimp.} de 1972¹, 308 p.
- LAGRANGE, M.-J., *Evangile selon Saint Marc*, Paris, Gabalda, 1942 (6^e éd. cor. et aug.), 480 p.
- LAMARCHE, Paul, *Zacharie IX-XIV : Structure littéraire et messianisme*, Paris, Gabalda, 1961, 168 p.
- LANE, William L., *The Gospel according to Mark*, NICNT, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, Eerdmans, 1974, 652 p.
- LECERF, Auguste, « Calvin et les Missions » dans *Les précurseurs de l'idée missionnaire en France aux XVI^e et XVII^e Siècles* (sous dir. Auguste Lecerf et Jean de Visme), Les Cahiers Missionnaires n°6, Paris, Société des Missions Evangéliques, 1923, pp. v-xv.
- LÉGASSE, Simon, *L'épître de Paul aux Galates*, Lectio Divina, Commentaires 9, Paris, Cerf, 2000, 496 p.
- LÉGASSE, Simon, *L'épître de Paul aux Romains*, Lectio Divina, Commentaires 10, Paris, Cerf, 2002, 992 p.
- LÉGASSE, Simon, *L'Évangile de Marc*, tome II, Paris, Cerf, 1997, 1047 p.
- LENSKI, Richard C. H., *The Interpretation of St. John's Gospel*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1961 (1943 : The Lutheran Book Concern), 1444 p.
- LENSKI, Richard C. H., *The Interpretation of St. Mark's Gospel*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1964 (1946 : The Wartburg Press), 775 p.
- LENSKI, Richard C. H., *The Interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1961 (1936 : Lutheran Book Concern; 1945 : The Wartburg Press), 933 p.
- LENSKI, Richard C.H., *The Interpretation of St. Luke's Gospel*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1961 (1946 : The Wartburg Press), 1212 p.
- LENSKI, Richard C.H., *The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Colossians, to the Thessalonians, to Timothy, to Titus and to Philemon*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1961 (1937 : The Lutheran Book Concern), 974 p.
- LEWIS, W. Sunderland & BOOTH, Henry M., *Commentary on the Gospel According to St. Matthew*, The Preacher's Complete Homiletic, Grand Rapids, Baker Book House Company, 1996, 679 p.
- LIEFELD, Walter L., *Luke*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, Vol 8, Michigan, Zondervan, 1984, pp. 795-1059.
- LIGHTNER, Robert p., recension de l'ouvrage de Keith Mathison (*Dispensationalism*, Phillipsburg, P & R Publishing Co., 1995), *Bibliotheca Sacra*, 153/609, janvier-mars 1996, p.112.

- LONGENECKER, Richard N., *Galatians*, WBC 41, Dallas, Word Books, 1990, 323 p.
- LONGENECKER, Richard N., *The Acts of the Apostles*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, Vol 9, Michigan, Zondervan, 1981, pp. 205-573.
- LUTHER, Martin, « Commentaire de l'Épître aux Galates », *Œuvres*, tome XV, Genève, Labor et Fides, 1969, 319 p.
- MANN, Christopher Stephen, *Mark*, A New translation with Introduction and Commentary, The Anchor Bible vol. 27, New-York, Doubleday & Company, 1986, 714 p.
- MARSHALL, I. Howard, *1 and 2 Thessalonians*, Londres, Marshall Morgan & Scott, 1983, 240 p.
- MARSHALL, I. Howard, *Commentary on Luke*, NIGTC, Grand Rapids, Eerdmans, 1983^{réimp.} (1978¹) 928 p.
- MARSHALL, I. Howard, *The Acts of the Apostles*, Tyndale New Testament Commentaries, Grand Rapids (MI)/Leicester (GB), Eerdmans/IVP, 1991 (réimp. éd de 1980¹), 427 p.
- MARSHALL, I. Howard, *The Pastoral Epistles*, The International Critical Commentary, Edimbourg, T&T Clark, 1999, 869 p.
- MARTIN, Ralph p., *Colossians and Philemon*, NCBC, Londres/Grand Rapids, Marshall, Morgan & Scott/Eerdmans, 1981, 174 p.
- MASSON, Charles, *Les deux épîtres de Saint Paul aux Thessaloniens*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1957, 116 p.
- McCOMISKEY, Thomas Edward, *Amos*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 7, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1985, pp. 267-357.
- McCOMISKEY, Thomas Edward, *Micah*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 7, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1985, pp. 393-445.
- McDERMOTT, Gerald R., « Response to Gilbert: "The Nations Will Worship: Jonathan Edwards and the Salvation of the Heathen" », *Trinity Journal*, 23/1, 2002, pp. 77-80.
- McFALL, Leslie, « Has the Chronology of the Hebrew Kings Finally Been Settled ? », *Themelios*, 17/1, 1991, pp. 6-11.
- McKNIGHT, Scot, « Gentiles », *Dictionary of Jesus and the Gospels*, sous dir. J. B. Green, Scot McKnight et I. H. Marshall, Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press, 1992, pp. 259-265.
- McKNIGHT, Scot, « Gentiles, Gentile Mission » in *Dictionary of the Later New Testament & His Developments*, sous dir. Ralph P. Martin et Peter H. Davids, Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press, 1997, pp. 388-394.
- McLOUGHLIN, S., « Les accords mineurs Mt-Lc contre Mc et le problème synoptique : vers la théorie des deux sources », in *De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques* (sous dir. Ignace De La Potterie), Gembloux (Belgique), éd. J. Duculot, 1967, pp. 17-40.
- MEULEMAN, G.-E., « Inspiration et interprétation », *Etudes évangéliques*, avril-juin 1958, n°2, pp. 1-43.
- MICHAELIS, W., « *Prōtōtokos* », *Theological Dictionary of the New Testament : Abridged in One Volume*, sous dir. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids/Exeter, Eerdmans/The Paternoster Press, 1985, pp. 965-968.
- MICHAELS, J. Ramsey, *John*, Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publisher, 1984, 386 p.
- MILLARD, Alan, « Writing » in *The New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, sous dir. W. A. VanGemeren, vol. 4, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1997, pp. 1286-1295.
- MITCHELL, T. C., « Génération » dans *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2004, xx-1777 p.
- MOO, Douglas, *The Epistle to the Romans*, NICNT (sous dir. Gordon D. Fee), Grand Rapids (Michigan)/Cambridge (UK), Eerdmans, 1996, 1012 p.
- MOORE, A. L., *The Parousia in the New Testament*, Leyde, Brill, 1966, 248 p.
- Morlet, Rose-Marie, *L'Épître de Paul aux Philippiens*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1985, 160 p.
- MORRIS, Leon, *L'Évangile selon Luc*, Paris, Sator, 1985 (1983¹ en anglais chez IVP), 318 p.

- MORRIS, Leon, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, Eerdmans, 1988 (réimp., 1914¹), 578 p.
- MORRIS, Leon, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing, 1979 (9^e réimp.), 1959¹, 274 p.
- MORRIS, Leon, *The Gospel According to John*, NICNT (sous dir. F.F. Bruce), Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1974^{réimp.} (1971¹ chez Eerdmans), 936 p.
- MORRIS, Leon, *The Gospel According to Matthew*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995^{réimp.} (1992¹), 781 p.
- MOTYER, J. Alec, *Amos : Le rugissement de Dieu*, Collection « Parole pour vivre », Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1982 (trad. de *The Day of the Lion, The Message of Amos*, par P. Gervais et A.-C. Bücheler), 176 p.
- MOTYER, J. Alec, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*, Downers Grove (Illinois), Inter-Varsity Press, 1993, 544 p.
- Mounce, William D., *Pastoral Epistles*, WBC 46, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 2000, cxxxvi + 641 p.
- NICOLE, Emile, « La bénédiction des nations », *Fac-Réflexion*, n°34, 1996, pp. 27-32.
- NICOLE, Emile, « Les signes des temps », *Ichthus*, n°91, 1980, pp. 27-28,32.
- NICOLE, Jules-Marcel, « Cette génération ne passera pas que tout cela n'arrive », *Ichthus*, n° 61, 1976, pp. 28-30
- NIKIPROWETZKY, Valentin, « Oracles Sibyllins », dans *La Bible : Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade (sous dir. A. DUPONT-SOMMER et M. PHILONENKO), Paris, Gallimard, 1987, pp. 1035-1140.
- ONANA, Jean-Baptiste, « Falachas : l'autre tribu, noire, d'Israël », revue *Outre-Terre*, n°9, 2004/4, pp. 233-239.
- OSWALT, John N., *The Book of Isaiah : Chapters 1-39*, NICOT, Grand Rapids (Michigan)/Cambridge (UK), Eerdmans, 1986, 746 p.
- OSWALT, John N., *The Book of Isaiah : Chapters 40-66*, NICOT, sous dir. R. K. Harrison (1968-1993) et Robert L. Hubbard (1994-), Grand Rapids (Michigan)/Cambridge (UK), Eerdmans, 1998, 755 p.
- PACHE, René, *Le retour de Jésus-Christ*, Saint-Légier, éd. Emmaüs, 1958 (1948¹), 2^e éd. rev., 375 p.
- PACKER, James I., « Infallible Scripture and the Role of Hermeneutics », in *Scripture and Truth* (sous dir. Donald A. Carson & John D. Woodbridge), Grand Rapids, Zondervan, 1983, pp. 325-356.
- PATTERSON, Richard D. et AUSTEL, Hermann J., *1, 2 Kings*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 4, Grand Rapids, Zondervan, 1988, pp. 1-300.
- Petersen, Norman R., « When is the End not the End? Literary Reflections on the Ending of Mark's Narrative », *Interpretation*, 34/2, 1980, pp. 151-166.
- PLUMMER, Alfred, *The Gospel According to S. Luke*, The International Critical Commentary, Edimbourg, T&T Clark, 1989⁵ (1896¹), lxxxviii-592 p.
- PHILONENKO, Marc, « Avant-propos » dans *La Bible : Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade (sous dir. André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO), Paris, Gallimard, 1987, p. xv-cxli.
- PHILONENKO, Marc, « Testament des douze patriarches », dans *La Bible : Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade (sous dir. André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO), Paris, Gallimard, 1987, pp. 811-944
- POND, Eugène W., « Who Are the Sheep and Goats in Matthew 25:31-46 ? », *Bibliotheca Sacra*, Juin-sept. 2002, pp. 288-301.
- PRIGENT, Pierre, *L'apocalypse de saint Jean*, Commentaire du Nouveau Testament XIV, Genève, Labor et Fides, 2000 (éd. rev. et aug. ; 1980¹), 507 p.
- PRIGENT, Pierre, « Psaumes de Salomon », dans *La Bible : Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade (sous dir. André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO), Paris, Gallimard, 1987, pp. 945-992.
- REUTER, Hossfeld et DOHMEN, « סְפָרָה » in *Theological Dictionary of the Old Testament* (sous dir. G. Johannes Botterweck et al., trad. Douglas W. Stott), vol. 10, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1999 (1986¹ en allemand), pp. 326-341.
- RIDDERBOS, Herman N., *Matthew*, Bible Student's Commentary, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1987 (1950-1951¹ en allemand), 556 p.

- RIDDERBOS, Jan, *Isaiah*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1985¹ (1950¹ en allemand), 580 p.
- RIDDERBOS, N. H., « Isaiah », *The New Bible Dictionary*, sous dir. J. D. Douglas, Londres, Inter-Varsity Press, 1962, pp. 569-570.
- RIDDERBOS, N. H., « The Book of Isaiah », *The New Bible Dictionary*, sous dir. J. D. Douglas, Londres, Inter-Varsity Press, 1962, pp. 570-577.
- RIGAL, Jean, « CONGAR, Yves-Marie (1904-1995) », *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne* (sous dir. Gérard Reynal), Paris, Bayard/Centurion, 1998, pp. 118-119.
- RIGAUX, Béda, *Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniens*, Paris, Gabalda, 1956, 753 p.
- ROBERTSON, O. Palmer, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, NICOT (sous dir. R. K. Harrison), Grand Rapids, Eerdmans, 1990, 357 p.
- ROMEROWSKI, Sylvain, « Israël dans le plan de Dieu », *La Revue Réformée*, n°206, 2000/1, pp. 51-68.
- ROMEROWSKI, Sylvain, *Les livres de Joël et d'Abdias*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1989, 302 p.
- ROSNER, Brian S., « La théologie biblique » dans *Dictionnaire de théologie biblique*, sous dir. T. Desmond Alexander & Brian S. Rosner, Cléon d'Andran, Excelsis, 2006, pp. 3-12.
- ROYSE, James R., « Scribal Tendencies in the Transmission of the Text of the New Testament », in *The Text of the New Testament in Contemporary Research* (sous dir. Bart D. EHRMAN et Michael W. HOLMES), Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1995, pp. 239-252.
- SAILHAMER, John H., *Genesis*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, Michigan, Zondervan, 1990, vol. 2, pp. 1-284.
- SARNA, Nahum M., *Exodus* תורת, The JPS Torah Commentary, New York, Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1991, 278 p.
- SARNA, Nahum M., *Genesis* בראשית, The JPS Torah Commentary, New York/Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1989, 414 p.
- SCHIBLER, Daniel, *Le livre de Michée*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1989, 152 p.
- SCHIBLER, Daniel, « קהה », in *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3, sous dir. W.A. VanGemeren, Grand Rapids, Michigan, ZondervanPublishingHouse, 1997, pp. 892-896.
- SCHILLING, O., « בשר » in *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 2, sous dir. G. Johannes Botterweck et Helmer Ringgren (trad. de l'allemand par John T. Willis), Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1975, pp. 313-316.
- SCHNABEL, Eckhard J., « L'Écriture », dans *Dictionnaire de théologie biblique*, sous dir. T. Desmond Alexander & Brian S. Rosner, Cléon d'Andran, Excelsis, 2006, pp. 37-47.
- SCHRENK, Gottlob, « βιάζομαι, βιαστής » in *Theological Dictionary of the New Testament* (trad. G.W. Bromiley), Grand Rapids, Eerdmans, 1965 (2^e réimp. de 1964¹), vol. 1, pp. 609-614.
- SELMS, Adrianus van, « Gentile », *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. II, sous dir. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1982^{rév.} (1915¹), pp. 443-444.
- SILVA, Moisés, *Philippians*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1992, 255 p.
- SMITH, Gary D., « Mark 13.9-13; Mission in Apocalyptic, with Special Reference to Jesus's Gentile Mission in Mark », *Dissertations Abstracts International. A: The Humanities and Social Sciences*, Ann Arbor (Michigan), University Microfilms International, octobre 1981, 42/4, pp. 1689-A-1690-A.
- SMITH, Ralph L., *Micah-Malachi*, WBC 32, Waco, Texas, Word Books, 1984, 358 p.
- SPICQ, Ceslas, *Les Épîtres de Saint Pierre*, Source bibliques, Paris, Gabalda, 1966, 269 p.
- SPICQ, Ceslas, *Les Épîtres pastorales*, tome I, Paris, Gabalda, 1969^{4, rév.}, 584 p.
- STEIN, Robert H., « Jerusalem », *Dictionary of Paul and His Letters*, sous dir. G. F. Hawthorne et Ralph P. Martin, Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press, 1993, pp. 463-474.
- STENSCHKE, Christoph, recension du livre de Walter C. KAISER, *Mission in the Old Testament*, in *European Journal of Theology*, 11/1, 2002, pp. 53-56.

- SWANSON, Andrew, « The Love of God for the Non-Elect », *Reformation Today*, n°51, mai-juin 1976, pp. 2-13.
- TATE, Marvin E., *Psalms 51–100*, WBC 20, Waco, Texas, Word Books, 1990, 578 p.
- TAYLOR, Vincent, *The Gospel According to St. Mark*, Londres, The Macmillan Press, 1987 (1966²), 700 p.
- THISELTON, Anthony C., *The First Epistle to Corinthians*, NIGTC, Grand Rapids et Cambridge/Carlisle, Eerdmans/The Paternoster Press, 2000, 1446 p.
- THOMPSON, John A., *The Book of Jeremiah*, NICOT, sous dir. R. K. Harrison (1968-1993), Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 1981 (réimp. éd. de 1980), 819 p.
- Thönnissen, Wolfgang, « Liberté », *Dictionnaire critique de théologie*, sous dir. Jean-Yves Lacoste, Paris, PUF, 1998, pp. 652-654.
- TIDIMAN, Brian, *Le livre d'Ézéchiel*, tome 2, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1987, 271 p.
- TIDIMAN, Brian, *Le livre de Zacharie*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1996, 301 p.
- TIDIMAN, Brian, *Les livres d'Aggée et de Malachie*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1993, 255 p.
- TROCMÉ, Étienne, *L'Évangile selon Saint Marc*, Genève, Labor et Fides, 2000, 413 p.
- TURNIL, José, « Monte sur une haute montagne... », *Les nouvelles de Juifs pour Jésus*, avril 2004, 2 p.
- UNNIK, Willem Cornelis van, « The “Book of Acts” – the Confirmation of the Gospel », *Novum Testamentum*, IV/1, 1960, pp. 26-59.
- VAN GEMEREN, Willem A., *Psalms*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, vol. 5, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1991, pp. 1-880.
- Viberg, Åke, « Wakening a Sleeping Metaphor: A New Interpretation of Malachi 1:11 », *Tyndale Bulletin*, n°45/2, 1994, pp. 297-319.
- Walker, Peter W. L., « Jerusalem », *Dictionnaire de théologie biblique*, sous dir. T. Desmond Alexander & Brian S. Rosner, Cléon d'Andran, Excelsis, 2006, pp. 679-683.
- WALL, Robert W., *Colossians & Philemon*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1993, 225 p.
- WALTER, Nikolaus, « ἔθνος, οὐς, τὸ », *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Edimbourg/Grand Rapids, T. & T. Clark/Eerdmans, 1990 (1978-1980¹ en allemand), vol. 1, pp. 381-383.
- WALVOORD, John F., *Daniel : The Key to Prophetic Revelation*, Chicago, Moody Press, 1971, 320 p.
- WATTS, John D. W., *Isaiah 1–33*, WBC 24, Waco, Texas, Word Books, 1985, 448 p.
- WATTS, John D. W., *Isaiah 34–66*, WBC 25, Waco, Texas, Word Books, 1987, 385 p.
- WEISER, Artur, *The Psalms*, Philadelphie, The Westminster Press, 1962⁵ (1959¹ en allemand), 841 p.
- WELLS, Paul, « Eschatologie », *Dictionnaire de théologie biblique*, sous dir. T. Desmond Alexander & Brian S. Rosner, Cléon d'Andran, Excelsis, 2006, pp. 561-571.
- WENHAM, David, « Paul and the Synoptic Apocalypse » in *Gospel Perspectives Vol II : Studies of History and Tradition in the Four Gospels*, sous dir. R.T. France & David Wenham, Sheffield, JSOT Press, 1981, pp. 347-353.
- WENHAM, David, « Recent Study of Mark 13: Part 1 », *TSF Bulletin*, n°71, 1975, pp. 6-15.
- WENHAM, Gordon J., *Genesis 1-15*, WBC 1, Waco, Texas, Word Book, 1987, 352 p.
- WESSEL, Walter W., *Mark*, EBC, sous dir. Frank E. Gæbelein, Vol 8, Michigan, Zondervan, 1984, pp. 607-793.
- WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1985 (1981¹ en Allemand), 604 p.
- WILSON, R. McL., *Hebrews*, NCBC, Basingstoke/Grand Rapids, Marshall Morgan & Scott/Eerdmans, 1987, 268 p.
- WINTERMUTE, O.S., « Apocalypse of Zephaniah » in *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1 : Apocalyptic Literature & Testaments, Londres, Darton Longman & Todd, 1983, pp. 497-516.
- WITHERINGTON III, Ben, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids et Cambridge/Carlisle, Eerdmans/The Paternoster Press, 1998, 874 p.

YOUNG, Edward J., *Daniel*, The Geneva Series of Commentaries, Edimbourg (GB)/Carlisle (Pennsylvanie), The Banner of Truth Trust, 1978 (réimp. de 1972¹; 1949¹ chez Eerdmans), 330 p.

IV- Autres ouvrages

- ALAND, Kurt, *Synopsis Quattuor Evangeliorum: Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1967⁶ (1963¹), 590 p.
- ANSELME de Cantorbéry, *Pourquoi Dieu s'est fait homme* (trad. de l'original latin *Cur Deus Homo* et notes : René Roques), Paris, Cerf, 1963, 524 p.
- ARCHER, Gleason L., *Introduction à l'Ancien Testament*, trad. de l'Américain par Jean Cruvellier et al., Saint-Légier, éd. Emmaüs, 1991^{réim cor.} (1978¹ pour l'éd. française ; 1964¹ pour l'éd. américaine), 640 p.
- ARMERDING, Carl Edwin & GASQUE, W. Ward (sous dir.), *Dreams, Visions & Oracles: The Layman's Guide to Biblical Prophecy*, Grand Rapids, Baker Book House, 1977, 262 p.
- AUDET, Jean-Paul, *La Didachè : Instructions des apôtres*, Paris, Gabalda, 1958, 498 p.
- AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Formation des deux cités (Livres XI-XIV), trad. de française de G. Combès, *Œuvres de Saint Augustin*. vol. 35, 5^e série, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, 570 p.
- AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Lutte des deux cités (Livres XV-XVIII), trad. française de G. Combès, *Œuvres de Saint Augustin*. Vol. 36, 5^e série, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, 823 p.
- AUWERS, Jean-Marie, *La composition littéraire du psautier : un état de la question*, Cahiers de la revue biblique 46, Paris, Gabalda, 2000, 230 p.
- BAKER, David L., *Two Testaments, One Bible: A Study of the Theological Relationship Between the Old & New Testament*, Downers Grove (Illinois), Inter-Varsity Press, 1991^{2, rév.} (1976¹), 302 p.
- BALTHASAR, Hans Urs von, *La dramatique divine. III. L'action*, trad. R. Givord et C. Dumont, Namur (Belgique), éd. Culture et Vérité, 1990¹ (1980¹ en allemand), 477 p.
- BARTH, Karl, *Dogmatique*, II/2*, Genève, Labor et Fides, 1958 (1942¹, pour l'éd. originale en allemand), 516 p.
- BARTH, Karl, *Dogmatique*, IV/1***, Genève, Labor et Fides, 1967¹⁹ (1953¹, original en allemand), 158 p.
- BARTH, Karl, *Dogmatique*, IV/1*, Genève, Labor et Fides, 1966¹⁷ (1953¹ en allemand), 391 p.
- BARTH, Karl, *Dogmatique*, IV/3*, Genève, Labor et Fides, 1972²³ (1959¹, original en allemand), 417 p.
- BASSIN, François, HORTON, F. et KUEN, Alfred, *Introduction au Nouveau Testament : Évangiles et Actes*, Saint-Légier, Emmaüs, 1990, 431 p.
- BEASLEY-MURRAY, George R., *Jesus and the Future. An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark 13, with Special Reference to the Little Apocalypse Theory*, Londres, Macmillan, 1954, XI-288 p.
- BENGEL, J. A., *New Testament Word Studies*, Grand Rapids, Kregel Publications, vol. 1, 1971 (1864¹ chez Perkinpine & Higgins), xlii + 925 p.
- BERKHOF, Louis, *Systematic theology*, Londres, The Banner of Truth Trust, 1969^{réimp.} (1939¹ éd. américaine chez Eerdmans à Grand Rapids ; 1958¹ éd. britannique), 784 p.
- BERKOUWER, Gerrit Cornelis, *The Return of Christ*, Studies in Dogmatics 12, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1975^{réimp.} (1972¹ : trad. de l'éd. neerlandaise de 1963²), 477 p.
- BLOCHER, Henri Arthur, « A study of Melchizedek's significance », A Dissertation Presented to the Faculty of Gordon Divinity School As a Requirement for the Degree Bachelor of Divinity, Beverly Farms, Massachusetts, December 1, 1958, 110 p.
- BLOCHER, Henri, « Le royaume du mal », cours donné à l'Université d'été, Vaux-sur-Seine, 1993, 25 p.
- BLOCHER, Henri, BLANDENIER, Jacques et al., *Conviction et dialogue : le dialogue interreligieux* (sous dir. Louis Schweitzer), Cléon d'Andran/Meulan/St-Légier, Excelsis/Édifac/IEM, 2000, pp. 156-170.

- BLOCHER, Henri, *La doctrine du Christ*, Collection « Didaskalia », Vaux-sur-Seine, Édifac, 2002, 317 p.
- BLOCHER, Henri, *La doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2001 (nouvelle éd. rév. en un vol.), 367 p.
- BLOCHER, Henri, *Le mal et la croix*, Méry-sur-Oise, Sator, 1990, 200 p.
- BLOCHER, Henri, *Révélation des origines*, Lausanne, PBU, 1988^{2. rev. et aug.} (1979¹), 263 p.
- BLOCHER, Henri, *Songs of the Servant*, Londres, Inter-Varsity Press, 1975, 79 p.
- BLOCHER, Jacques A. et BLANDENIER, Jacques, *L'évangélisation du monde*, Précis d'histoire des missions, vol. 1 : Des origines chrétiennes au XVIII^e siècle, Nogent-sur-Marne/Lavigny (Suisse), Editions de l'Institut Biblique de Nogent/Editions des Groupes Missionnaires, 1998, 382 p.
- BLOESCH, Donald G., *Essentials of Evangelical Theology. Vol. 2 : Life, Ministry, & Hope*, Grand Rapids/Londres/Singapore/Sydney/Tokyo/Toronto, Harper & Row, 1982 (1978¹), 315 p.
- BOVON, François et GEOLTRAIN, Pierre (sous dir.), *Écrits apocryphes chrétiens I*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1997, lxvi-1782 p.
- BROMILEY, Geoffrey W. (éd.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. II, Grand Rapids, Eerdmans, 1982^{rév.} (1915¹), 1175 p.
- BRUCE, Frederick Fyvie, *Israel and Nations. From exodus to the Fall of the Second Temple*, Sydney/Toronto/Auckland/Cape Town (Afrique du Sud)/Exeter, The Paternoster Press, 1969³ (éd. illustrée, 1963¹), 254 p.
- BRUNNER, Emil, *Dogmatique, tome 1 : La doctrine chrétienne de Dieu*, trad. française de F. Jaccard, Genève, Labor et Fides, 1964 (1946¹ en allemand), 379 p.
- BRUNNER, Emil, *Dogmatique, tome 2 : La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, trad. française de F. Jaccard, Genève, Labor et Fides, 1965 (1950¹ en allemand), 427 p.
- BUCER, Martin, *Du Royaume de Jésus-Christ (De Regno Christi)*, éd. critique de François Wendel à partir de la traduction française de 1558, *Martin Bucer Opera Latina*, vol. XV bis, Paris, PUF, 1954, viii-304 p.
- BUCHHOLD, Jacques, « La ville détruite d'Ésaïe 24 à 27 », Mémoire de maîtrise présenté à la Faculté Libre de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine, juin 1985, 182 p.
- BUNYAN, John, *Le voyage du pèlerin*, La Bégude de Mazenc, CLC, 1992^{rév.} (révision du texte de 1982 par Mme Decorvet), 250 p.
- BURGE, Gary M., *Whose Land? Whose Promise?*, Grande Bretagne (s.l. précis), Paternoster Press, 2003 (d'abord publié aux USA par The Pilgrim Press, s.d.), 285 p.
- CALVIN, Jean, *Commentaries on the Twelve Minor Prophets*, vol. IV: Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi (trad. de l'original latin par John Owen), Grand Rapids, Baker Book House, 1979^{réimp.}, 712 p.
- CALVIN, Jean, *Mosis reliqui libri quatuor in forman harmoniae digesti a Ioanne Calvino : cum eiusdem commentariis*. Pars II, Brunswick (DE), Schwetschke et Filium, Calvini opera, vol. 25, 1882, 722 p.
- CARMIGNAC, Jean et al., « Le monde Juif », *Introduction à la Bible, vol.1 : Au seuil de l'ère chrétienne* (sous dir. A. George et Pierre Grelot), Paris, Desclée, 1976, pp. 55-261.
- CARSON, Donald A. & WOODBRIDGE, John D. (sous dir.), *Scripture and Truth*, Grand Rapids, Zondervan, 1983, 446 p.
- CHARLESWORTH, James H. (éd.) et al., *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1 : Apocalyptic Literature & Testaments, Londres, Darton Longman & Todd, 1983, xlix-995 p.
- CHASLES, Raymond, *Israël et les nations*, Nancy (imprimerie Grandeville), éd. Patmos, 1960² (éd. rev. et aug. éd. 1945¹), 201 p.
- COLIN, Jean-Paul, *Les difficultés du français*, Paris, Le Robert, 1979, 857 p.
- COMBY, Jean, *Deux mille ans d'évangélisation*, Histoire de l'expansion chrétienne, Paris, Desclée, 1992, 327 p.
- Comité de Lausanne pour l'évangélisation mondiale, *Évangéliser... comment ? Exemples divers de stratégie : Rapport de la Consultation tenue à Pattaya, en Thaïlande du 16 au 27 juin 1980*, Comité de Lausanne pour l'évangélisation mondiale, Paris, Alliance Évangélique Française, 1983, 104 p.

- CONGAR, Yves Marie-J., *Esquisses du mystère de l'Église*, Unam Sanctam 8, Paris, Cerf, 1953 (nouv. éd.), 179 p.
- CONGAR, Yves Marie-J., *La tradition et les traditions. II : Essai théologique*, Paris, Fayard, 1963, 364 p.
- COURTHIAL, Pierre, *Le jour des petits recommencements. Essai sur l'actualité de la Parole (Evangile-Loi) de Dieu*, Lausanne, L'Age d'homme, 1996, 276 p.
- Cullmann, Oscar, « Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de Saint Paul : étude sur le κατέχον (-ων) de 2Thess. 2.6-7 » dans *Des sources de l'Evangile à la formation de la théologie chrétienne*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1957, pp. 51-75.
- Cullmann, Oscar, *Christ et le temps*, Paris/Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, xvi + 182 p.
- DE CRESCENZO, Luciano, *Les grands philosophes de la Grèce Antique. Les présocratiques I*, Paris, Julliard, 1988 (1983¹ original italien), 241 p.
- DE LA POTTERIE, Ignace (sous dir.), *De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques*, Gembloux (Belgique), éd. J. Duculot, 1967, 271 p.
- DELUZ, Gaston, *Prédestination et liberté*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1942, 207 p.
- DJABALLAH, Amar, *Les paraboles aujourd'hui*, Québec, La Clairière, 1994, 343 p.
- DUPONT, Jacques, *Les trois apocalypses synoptiques*, Paris, Cerf, 1985, 153 p.
- DUPONT-SOMMER, André et PHILONENKO (éd.) et al., *La Bible : Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1987, cxlix-1905 p.
- EHRMAN, Bart D. et HOLMES, Michael W. (sous dir.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, Studies and Documents vol. 46, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1995, xiv-401 p.
- ERICKSON, Millard J., *Christian Theology*, éd. en 1 vol., Grand Rapids, Baker Book House, 1987^{réimp.} (1983-1985, original en 3 vol.), 1302 p.
- FARELLY, Robert, *William Carey : esquisse biographique*, Paris, S.P.B., 1961, 121 p.
- FRITZ, Antoine, « Le poids d'un mot dans une théologie : Le second $\nu\upsilon\nu$ de Romains 11. 31 », Mémoire de maîtrise présenté à la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine, 2002, 69 p.
- GOMPERZ, Théodore, *Les penseurs de la Grèce*, Lausanne, Payot, 1904, 544 p.
- GRAHAM, Billy, « Pourquoi le Congrès de Berlin ? », CONGRÈS MONDIAL SUR L'ÉVANGÉLISATION (Berlin, 25 oct. – 4 nov. 1966), *Un seul monde, un seul Evangile, un seul devoir*, Genève, Labor et Fides, [1967], pp. 11-19.
- GRELOT, Pierre, *Les poèmes du Serviteur : de la lecture critique à l'herméneutique*, Lectio Divina 103, Paris, Cerf, 1981, 282 p.
- GRONINGEN, Gerard van, *Messianic Revelation in the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1990, 1018 p.
- GRUDEM, Wayne, *Systematic theology*, Leicester/Grand Rapids, Inter-Varsity Press/Zondervan Publishing House, 1994, 1290 p.
- GUNDRY, Robert Horton, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel With Special Reference to the Messianic Hope*, Leyde, Brill, 1975² (1967¹), 252 p.
- GRÜNEBERG, Keith N., *Abraham, Blessing and the Nations: A Philological and Exegetical Study of Genesis 12:3 in its Narrative Context*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2003, xii-296 p.
- HARRINGTON, Daniel J. (sous dir.), *New Testament Abstracts*, Cambridge/Massachusetts, Weston Jesuit School of Theology.
- HARRISON, R. K., *Introduction to the Old Testament (With a Comprehensive Review of Old Testament Studies and a Special Supplement on the Apocrypha)*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company/Inter-Varsity Press, 1977 (réimp. de 1969¹), 1325 p.
- HAYS, J. Daniel, *From Every People and Nation. A Biblical Theology of Race*, New Studies in Biblical Theology 14 (sous dir. D.A. Carson), Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press/Apollos, 2003, 240 p.

- HESSELGRAVE, David J., « The Millennium and Missions: Six Theologians Tell How Their Millennial Views Affect Their Understanding of Missions », *Evangelical Missions Quarterly*, vol. 24/1, 1988, pp. 70-77.
- HODGE, Charles, *Systematic Theology*, vol. 3, Grand Rapids, Eerdmans, 1986^{réimp.}, 880 p.
- Hoekema, Anthony, *The Bible and the Future*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991^{réimp.} (1979¹), 343 p.
- HUMBERTCLAUDE, Henri, *Erasme et Luther. Leur polémique sur le libre arbitre*, Thèse de Doctorat d'histoire ecclésiastique, présentée à l'Université de Fribourg, Paris, Bloud et C^{ie}, 1909, 297 p.
- Jean-Nesmy, Claude, *La Tradition médite le psautier chrétien : Psaumes 1-71*, Paris, éd. Téqui, 1973, 388 p.
- JEREMIAS, Joachim, *Jésus et les païens*, trad. française de Jean Carrère (original en allemand : *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1956), Paris, Delachaux et Niestlé, 1956, 70 p.
- JOISTEN, Hartmut, *Martin Bucer. Un Réformateur européen*, Strasbourg, Oberlin, 1991 (trad. de Christiane Koch de l'original allemand *Der Grenzgänger Martin Bucer. Ein europäischer Reformator*, 1991), 162 p.
- JosÈphe, Flavius, *De l'ancienneté du peuple Juif (Contre Apion)*, Collection *Œuvres complètes de Flavius JosÈphe*, tome 7^e, 1^{er} fascicule, traduction de Léon Blum, Paris, Ernest Leroux, 1902, 116 p.
- JosÈphe, Flavius, *Josephus : Complete Works*, trad. William Whiston, Grand Rapids, Michigan, Kregel Publications, 1960, xxi-770 p.
- JosÈphe, Flavius, *La guerre des Juifs*, trad. Pierre Savinel, Paris, éd. de Minuit, 1977, 602 p.
- JosÈphe, Flavius, *Les antiquités juives, vol. I et II : livres I à III*, trad. Etienne Nodet, Paris, Cerf, 2000 (3^e éd. ; 1992¹), xlv-208 p.
- JosÈphe, Flavius, *Les antiquités juives, vol. II : livres IV et V*, trad. Etienne Nodet, Paris, Cerf, 1995, 202 p.
- KAISER, Walter C., *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations*, Grand Rapids, Baker Books, 2001 (réimp. de 2000¹), 101 p.
- KAISER, Walter C., *More Hard Sayings of the Old Testament*, Downers Grove (Illinois), Inter-Varsity Press, 1992, 272 p.
- KAISER, Walter C., *Toward An Old Testament Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 1978, 303 p.
- KENFACK, Emmanuel Charles, « Le retenant de 2 Thessaloniens 2.6s. : Etat des lieux et examen des interprétations, esquisse d'une solution », Mémoire de DEA déposé à la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine, août 2002, 91 p.
- KÖSTENBERGER, Andreas J. et O'BRIEN, Peter T., *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission*, New Studies in Biblical Theology 11 (sous dir. D. A. Carson), Downers Grove (Illinois)/Leicester, Inter-Varsity Press/Apollos, 2001, 351 p.
- LADD, George Eldon, *Théologie du Nouveau Testament* (Supplément R.T. France et David Wenham), Cléon d'Andran, Excelsis, 1999 (1974¹ en Anglais sous le titre *A Theology of the New Testament*), 814 p. (éd. en un seul volume).
- LAMBRECHT, Jan, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse: Literarische Analyse und Strukturuntersuchung*, Analecta Biblica 28, Rome, Pontifical Biblical Institute, 1967, xxix-321 p.
- LAUBIER, Patrick de, *L'eschatologie*, collection « Que sais-je ? », Paris, Presses Universitaires de France, 1998, 127 p.
- LEE, Pilchan, *The New Jerusalem in the Book of Isaiah. A Study of Revelation 21-22 in the Light of its Background in Jewish Tradition*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, 342 p.
- LODS, Marc, « Le "Tu es petrus" dans l'exégèse patristique », *Église et Théologie*, n°62, déc. 1958, pp. 15-34
- LUTHER, Martin, *Œuvres*, tome V : « Du Serf Arbitre », Genève, Labor et Fides, 1958, pp. 1-236.
- MARROW, Stanley B., *Paul: His Letters and His Theology. An introduction to Paul's Epistles*, Mahwah, New-Jersey, Paulist Press, 1986, 278 p.
- MARTIN, François et al., *Le livre d'Hénoch*, Traduit de l'éthiopien, Milan, Archè Milano, 1975 (reproduction éd. de Paris de 1895), 319 p.
- MARTÍNEZ, Florentino García & TIGCHELAAR, Eibert J. C., *The Dead Sea Scrolls, vol.1 (1Q1 – 4Q273)*, Study Edition, Leyde/Boston/Köln/Grand Rapids, Brill/Eerdmans, 1997, 627 p.

- Meeks, Wayne A., *The Writings of St. Paul*, A Norton Critical Edition, New York, W.W. Norton & Company, 1972, 454 p.
- METZGER, Bruce M., *The Text of the New Testament, Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford, Clarendon Press, 1968, 284 p.
- MOLTMANN, Jürgen, *La venue de Dieu*, Eschatologie chrétienne, trad. Joseph Hoffmann, Paris, Cerf, 2000 (1997, original allemand), 412 p.
- MORRIS, Leon, *Apocalyptic*, Londres, Inter-Varsity Press, 1973¹ (1972¹ chez Eerdmans), 105 p.
- MOUCARRY, Chawkat Georges, « Le mystère de l'histoire du salut des Juifs et des Païens en Romains 11 », Mémoire de maîtrise présenté à la Faculté Libre de Théologie Evangélique, Vaux-sur-Seine, 1981, 59 p.
- MOULTON, *The Vocabulary of the Greek Testament*, vol. III, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1930, 417 p.
- MUNK, Elie, *La voix de la Thora. Commentaire du Pentateuque : l'Exode*, Paris, Fondation Samuel et Odette LEVY, 1977², 457 p.
- MURRAY, Iain H., *Spurgeon v. Hyper-Calvinism, The Battle for Gospel Preaching*, Edimbourg (GB)/Carlisle (Pennsylvanie), The Banner of Truth Trust, 1995, 164 p.
- NEIRYNCK, F., « La rédaction matthéenne et la structure du premier Évangile », in *De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques* (sous dir. Ignace De La Potterie), Gembloux (Belgique), éd. J. Duculot, 1967, p. 52.pp. 41-73.
- NGAYIHEMBAKO, Samuel, *Les temps de la fin : approche exégétique de l'eschatologie du Nouveau Testament*, Le monde de la Bible n°29, Genève, Labor et Fides, 1994, 430 p.
- NORTH, Robert, *Elenchus bibliographicus biblicus*, de la revue *Biblica*, Rome, Pontifical Biblical Institute Press.
- O'BRIEN, Peter T., *Gospel and Mission in the Writings of Paul: An exegetical and Theological Analysis*, Grand Rapids/Carlisle, Baker Books/Paternoster Press, 1995 (1993¹), 161 p.
- ODENDAAL, Dirk H., *The Eschatological Expectation of Isaiah 40-66 With Special Reference To Israel And The Nations*, Biblical and Theological Studies (sous dir. Robert L. Reymond), Nutley, New Jersey, Presbyterian and Reformed Publishing, 1970, 202 p.
- Œuvres de Martin Luther*, « D. Martin Luthers Werke : Kritische Gesamtausgabe », Vol. 2, Weimar, Böhlau, 1884, 758 p.
- Œuvres de Martin Luther*, « D. Martin Luthers Werke : Kritische Gesamtausgabe », Vol. 56, Weimar, Böhlau, 1938, 528 p.
- OSBORNE, Grant R., *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, Downers Grove, IVP, 1991, 499 p.
- LUTHER, Martin, *Du serf arbitre* (suivi de Désiré Erasme, *Diatribes : Du libre arbitre*), trad. et notes Georges Lagarrigue, Paris, Gallimard, 2001, 714 p.
- PANNENBERG, Wolfhart, *Systematic Theology*, vol. 3, trad. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids/Edimbourg, Eerdmans/T&T Clark, 1998 (1993, original allemand), 713 p.
- Pascal, Blaise, *Pensées et opuscules*, introduction et notes de Léon Brunschvicg, Paris, Librairie Hachette, [1934], 806 p.
- PLOEG, J. S. van der, *Les chants du Serviteur de Jahvé dans la seconde partie du livre d'Isaïe (cha p. 40-55)*, Paris, J. Gabalda, 1936, 223 p.
- PIPER, John, *Let the Nations be Glad, The Supremacy of God in Missions*, Leicester, IVP, 1993, 239 p.
- PUECH, Emile, *La croyance des Esséniens en la vie future : Immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, Etudes bibliques n°21 et 22, Paris, Gabalda, 1993, 2 vol. (vol. 1 : La résurrection des morts et le contexte scripturaire, pp. 1-324 ; vol. 2 : Les données qumraniennes et classiques, pp. 325-956).
- RACHI, *Le Pentateuque avec commentaires de Rachi et notes explicatives. Tome II : L'Exode*, trad. Elie Munk et al., Paris, Fondation Samuel et Odette LEVY, 1972², 394 p.
- RAHNER, Karl, *Traité fondamental de la foi*, trad. Gwendoline Jarczyk, Paris, Le Centurion, 1983 (1976, originale en allemand), 517 p.

- RIDDERBOS, Herman, *Paul: An Outline of His Theology*, Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1975 (1966¹ pour l'original en néerlandais), 587 p.
- ROBERTSON, O. Palmer, *The Israel of God: Yesterday, Today, and Tomorrow*, Phillipsburg, New Jersey, Presbyterian and Reformed Publishing, 2000, 204 p.
- ROLLAND, Philippe, *L'origine et la date des évangiles*, les témoins oculaires de Jésus, Paris, éd. Saint-Paul, 1994, 177 p.
- ROLLAND, Philippe, *Les premiers évangiles*, un nouveau regard sur le problème synoptique, Paris, Cerf, 1984, 260 p.
- RÖMER, Thomas et MACCHI, Jean-Daniel, *Guide de la Bible hébraïque. La critique textuelle dans la Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Genève, Labor et Fides, 1994, 78 p.
- RYRIE, Charles et PAYNE, Homer, *1000 ans de paix. Le millénium, image ou réalité ?* (traduction de *The Basis of the Premillennial Faith*), Paris/Genève/Bienne, La Maison de la Bible/Éditions Promesse, 1982, 192 p.
- SANDY, D. Brent, *Plowshares & Pruning Hooks: Rethinking the Language of Biblical Prophecy and Apocalyptic*, Downers Grove/Leicester, Inter-Varsity Press, 2002, 263 p.
- SAUCY, Robert L., *The Case for Progressive Dispensationalism : the Interface Between Dispensational & Non-Dispensational Theology*, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1993, 336 p.
- SCHWARZ, Hans, *Eschatology*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, Eerdmans, 2000, 431 p.
- SHENK, Wilbert R. et PARKER, David, *The Realities of the changing expressions of Church*, Pasadena (Californie), William Carey Library, 2005, pp. 57-114.
- STANTON, Graham N. (sous dir.), *The Interpretation of Matthew*, Edimbourg, T&T Clark, 1995² (1983¹ chez Fortress Press and SPCK), 219 p.
- STEVENS, David E., « La notion juive des "anges des nations" à la lumière du texte biblique », Thèse de Doctorat présentée à la Faculté Libre de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine, février 1999, 423 p.
- STRONG, Augustus Hopkins, *Systematic Theology*, Old Tappan (New Jersey), Fleming H. Revell Company, 3 volumes en 1, 1979 (1907¹), 1166 p.
- TASSIN, Claude, « Intertestament », *Dictionnaire critique de théologie*, sous dir. Jean-Yves Lacoste, Paris, PUF, 1998, pp. 580-583.
- Théodore, de Mopsueste, *Homélie catéchétiques*, Paris, Migne, 1996, 322 p.
- Théodoret, de Cyr, *Correspondances I*, Paris, Cerf, 1955, 137 p.
- THOMPSON, James W., « The Gentile Mission As an Eschatological Necessity », *Restoration Quarterly* (Nashville, Tennessee), 14/1, 1971, pp. 18-27.
- Trench, Richard Chenevix, *Notes on the Miracles of Our Lord*, Londres, Trench & Co, 1889¹⁴, 512 p.
- VAGANAY, Léon et AMPHOUX, Christian-Bernard, *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1986 (2^e éd. rév. et actualisée), 300 p.
- VAN TIL, Cornelius, *Christianity and Barthianism*, Philadelphie (Pennsylvanie), Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1962, 450 p.
- VIOLETTE, Jean-Claude, *Les Esséniens de Quomrân*, Paris, éd. Robert Laffont, 1983, 219 p.
- VOS, Geerhardus, *The Pauline Eschatology*, Phillipsburg, New Jersey, Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1994³, 374 p.
- Walker, Peter W. L., *Jesus and the Holy City : New Testament Perspectives on Jerusalem*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1996, 370 p.
- WALLACE, D. H., « Apocrypha, Old Testament », *Evangelical Dictionary of Theology*, sous dir. Walter A. Elwell, Grand Rapids, Baker Book House, 1984, pp. 66-67.
- Warfield, Benjamin Breckinridge, « Are They Few That Be Saved ? » in *Biblical and Theological Studies*, Philadelphie, Presbyterian and Reformed Publishing, 1968, pp. 334-350 (580 p.).
- WATSON, Francis, *Text and Truth: Redefining Biblical Theology*, Edimbourg, T&T Clark, 1997, 344 p.

WELLS, Paul, *Dieu a parlé*, Québec, La Clairière, 1997 (1985¹ aux éd. LLB sous le titre *Quand Dieu a parlé aux hommes*), 276 p.

WIKENHAUSER, Alfred, *Die Apostelgeschichte*, Rengensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1961, 297 p.

WITHERINGTON III, Ben, *Jesus, Paul and the End of the World : A Comparative Study in New Testament Eschatology*, Illinois, USA, Paternoster Press, 1992, 306 p.

WRIGHT, J. Stafford, « Times and Seasons » in *Dreams, Visions & Oracles*, sous dir. Carl Edwin Armerding et al., Grand Rapids, Baker Book House, 1977, pp. 165-173.

V- Sites Internet

- *4 Maccabées* en français : <http://cf.geocities.com/dssqumran/4macc.htm> (consulté le 23 mai 2003)
- « The NET Bible » : www.netbible.com (consulté le 7 mars 2007)
- Sites sur l'espérance de vie dans le monde (consultés le 6 mars 2007) :
 - o INSEE : http://www.credes.fr/En_ligne/Chiffres ;
 - o Institut National de Statistiques Belge : http://statbel.fgov.be/figures/d23_fr.asp#Esperance ;
 - o Rapport de l'ONU 2004 : <http://www.un.org/french/pubs/chronique/2004/numero3/0304p54.html>
- *Au Tour du monde* : <http://www.au-tour-du-monde> (consulté le 22 avril 2004) ;
- Démographie d'Israël (consulté le 5 mars 2007) :
 - o Bureau central des statistiques israélien : <http://www.cbs.gov.il/engindex.htm>
 - o Autres sites : http://fr.wikipedia.org/wiki/D%C3%A9mographie_d'Isra%C3%AB ;
<http://www.col.fr/breve-2304.html>
- Document du DREES (Direction de la Recherche des Etudes de l'Evaluation et des Statistiques), n°522, Septembre 2006, 8 p. consultable sur le site <http://www.sante.gouv.fr/drees/etude-resultat/er522/er522.pdf>, (consulté le 7 mars 2007).
- Jérusalem-Est : <http://www.monde-diplomatique.fr/cartes/jerusalempl2000>, consulté le 12 mars 2007.
- Revue Outre-Terre : <http://www.diploweb.com/outre-terre/sommaire4.htm>, consultée le 12 mars 2007.
- Œuvres de Jonathan Edwards disponibles sur le site de Yale University, à l'adresse http://edwards.yale.edu/archive/documents/page?document_id=10391&search_id=&source_type=edited&pagenumber=1, téléchargé le 18 mars 2007.

TABLE DES MATIÈRES

Sigles et abréviations.....	2
Introduction	4
Première partie : Enracinement et théologie bibliques du thème	16
Chapitre 1 : Matthieu 24.14, Marc 13.10 et la proclamation de la Bonne Nouvelle à toutes les ἔθνη.....	17
A- Contexte des deux versets et aperçu de l'histoire de l'interprétation du discours.....	18
B- Organisation de Matthieu 24.1-25.46	24
C- Interprétation du contenu et structure	29
D- Examen de Matthieu 24.14 et Marc 13.10.....	38
E- La Bonne Nouvelle à toutes les ἔθνη.....	52
F- Bilans et perspectives	71
Chapitre 2 : L'annonce de la Bonne Nouvelle aux non-Israélites dans l'AT et l'IT.....	75
A- Critères de sélection des textes dans l'AT et l'IT	76
B- Inventaire et examen des versets dans l'AT	81
C- Textes de la littérature intertestamentaire.....	166
D- Conclusion : nécessité implicite dans l'AT et l'IT	184
Chapitre 3 : L'annonce de la Bonne Nouvelle à tous les peuples non-juifs dans le NT	185
A- Inventaire des textes.....	186
B- Examen des textes.....	190
C- Bilans et perspectives	244
Deuxième partie : Nécessité dogmatique de l'annonce de la Bonne Nouvelle.....	249
Chapitre 4 : Le nombre des élus	251
A- L'idée d'un nombre des élus : le dossier biblique	252
B- Nombre des élus : quel est-il ?.....	288
C- Conclusion et perspectives.....	301
Chapitre 5 : Temps pour l'évangélisation des non-Juifs et proximité/imminence de la Parousie	303
A- Accomplissement des temps et évangélisation	304
B- Imminence et apparent retard de la Parousie	323
C- Conclusion du chapitre et perspectives	336
Chapitre 6 : Pourquoi faut-il que le corps des élus se constitue par l'évangélisation ?.....	341
A- Pourquoi un délai entre les deux Parousies ?	341
B- Liberté et élection.....	355
C- Le rapport entre le plan divin et les entreprises humaines	362
D- Conclusion	372
Conclusion de la deuxième partie.....	373
Conclusion générale	376
A- Principaux acquis sur le thème d'étude.....	376
B- Quelques pistes pour l'Eglise et la mission.....	379
Annexe : « Jérusalem, centre du monde ».....	385
Bibliographie.....	386
Table des matières.....	408