Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 37 (1987)

Heft: 2

Artikel: "Le peuple de Dieu" : un concept de l'Ancien Testament comme archétype et prototype de l'Église

Autor: Rose, Martin

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381328

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 119 (1987), P. 133-147

«LE PEUPLE DE DIEU»

*Un concept de l'Ancien Testament comme archétype et prototype de l'Eglise**

MARTIN ROSE

Nous aspirons ardemment à une vie en sécurité. A mesure que le tumulte de notre vie moderne augmente et que les mots irritants comme «absolument nouveau!», «jamais vu!», «révolutionnaire!» etc. gagnent sans cesse en importance, un désir ardent s'intensifie, un désir tourné vers l'arrière. A grand renfort de frais, la propagande vante les nouveautés vraies ou prétendues; mais plus profondément encore, l'expérience que nous vivons, nous, contemporains des progrès de plus en plus rapides, elle aussi se trouve sous la contrainte de digérer les nouveautés stimulantes ou effrayantes, les changements, les discontinuités de notre vie. Celui qui fait l'expérience de la multiplication excessive des discontinuités, des ruptures et des changements graves, désirera de plus en plus ardemment trouver une vie en sécurité.

* Leçon inaugurale, prononcée à l'Université de Neuchâtel, le «vendredi treize» décembre 1985. Sans oublier l'aspect superficiel et accidentel de cette date, j'aimerais pourtant signaler qu'à l'occasion d'une leçon *inaugurale,* les auditeurs tout comme le professeur qui vient d'être officiellement agrégé lisent «les augures». J'évoque trois «signes» de cette conférence qui semblent présager les années qui suivront. Une première phase sera celle de mon *adaptation,* p. ex. en ce qui concerne l'habileté à m'exprimer dans une langue qui n'est pas ma langue maternelle (en fait, pour ce qui est du français, je dois une très vive gratitude à mon collègue, M. Pierre Bühler, qui a bien voulu réviser et corriger ces pages). La deuxième phase pourrait être celle d'une *maîtrise,* qui consistera également à maîtriser le sens plus profond de la langue française. Les initiés constateront aisément que cet exposé a été d'abord libellé en allemand avant d'être traduit; ainsi p. ex., le couple «archétype et prototype» reproduit d'une manière imparfaite mon idée première qui s'exprime en allemand par le couple «Urbild und Vorbild», que la traduction française associe trop fortement au langage psychanalytique d'un S. Freud. La maîtrise oubliera les traductions plus ou moins mécaniques et sera entièrement enracinée dans son monde nouveau. Il reste difficile à dire si les «augures» présagent même une troisième phase, celle de la *créativité,* p. ex. une créativité narrative permettant non seulement de s'exprimer à la façon d'un bon intellectuel, mais de vivre l'existence comme un tout harmonieux. Ces trois stades marquent un chemin que j'imagine possible. Cependant, il est évident que je ferai mes pas sur ce chemin en restant l'obligé de la communauté de l'Université (qui m'a aimablement accueilli), de la communauté de l'Eglise neuchâteloise (qui, deux jours avant la leçon inaugurale, a décidé de m'agréger au corps pastoral) et de la communauté de mon village de St-Sulpice («au bout du monde [neuchâtelois]»). Je suis reconnaissant de toute l'inauguration déjà vécue! Je serai reconnaissant de tous les bons augures qui s'ensuivront encore!

Mais l'expérience des *discontinuités* n'est pas uniquement une caractéristique des temps modernes. Quiconque a passé par une expérience de Damas, quiconque a été changé d'un Saul en un Paul et essaie maintenant de réfléchir sur ce changement en relation avec ce qui l'a précédé, posera tout de même la question de la *continuité,* malgré la démarcation profonde d'avec l'ancien. Celui qui éprouve Vendredi Saint dans sa cruauté démesurée et le dimanche de Pâques dans sa gloire tout aussi démesurée, celui qui les éprouve ainsi comme des événements véritablement «apocalyptiques», c'est-à-dire des événements «dé-couvrants», cherchera toujours à se mettre à couvert. Ce sont les *archétypes*[1] qui peuvent procurer un tel refuge, une telle sécurité.

La représentation du «peuple de Dieu» est un tel archétype, fournissant le sentiment d'être à couvert. Cet archétype du «peuple de Dieu» est aussi vrai que l'histoire originelle d'Adam et d'Eve, c'est-à-dire non pas vrai au sens d'une existence datable, d'une donnée à laquelle on peut attribuer une date certaine, mais vrai en tant qu'expérience vécue et réelle, transposée et vivifiée dans la narration archétypique. Ou pour le formuler d'une manière tranchante, il ne nous apparaît *aucune situation historique, unique et concrète dans laquelle Israël pourrait être nettement déterminé comme «peuple de Dieu»; selon toute vraisemblance, le «peuple de Dieu» n'a jamais existé autrement qu'en tant qu'archétype idéal...* mais il est vrai, un archétype qui a profondément marqué l'expérience de la réalité!

Cette thèse n'est pas dérivée de la liberté de Dieu et de son caractère non disponible, qui aurait pour conséquence qu'une expression comme «peuple de *Dieu»,* elle aussi, échapperait à toute attestation objective; il va de soi que dans une relation telle que «Dieu-peuple» Dieu ne peut pas être maîtrisé par une description objective. Mais c'est également le peuple, dans cette relation «Dieu-peuple», qui ne peut être décrit de manière satisfaisante, et c'est là ce qui me conduit à ma thèse; car je ne vois pas de situation historique et concrète dans laquelle le peuple d'Israël donnerait l'impression d'une *unité,* à savoir d'une communauté tribale ou nationale qui se sentirait «peuple de Dieu» de manière unanime. Tel est le sens de ma thèse énoncée tout à l'heure, à savoir qu'aucune situation historique et concrète ne permet une description claire et nette du contenu d'une expression comme celle de «peuple de Dieu»; il nous reste donc la fonction archétypique.

Si vous me permettez une parenthèse, je suis d'avis que nous n'appartenons plus à cette époque, en train de passer, qui identifiait directement tout ce qui est historiquement insaisissable au mensonge, à l'illusion, à l'irréalité et qui le rejetait sur le tas d'ordures de l'irréel. Au contraire, un «peuple de Dieu» qui n'aurait jamais existé autrement qu'en tant qu'archétype ne perd en aucun

[1] J'utilise ce terme dans un sens non-spécifique, cf. *Petit Robert,* p. 96: «Type primitif ou idéal; original qui sert de modèle.»

cas son importance pour l'histoire d'Israël et pour l'histoire de l'Eglise. La parenthèse est fermée.

Ainsi donc le «peuple de Dieu», même dans la fonction d'un simple archétype, a été un facteur d'une portée immense dans l'histoire d'Israël. Et pourtant quelques-uns parmi vous auront peut-être de la peine à se familiariser avec l'idée que, en traitant de la notion de «peuple de Dieu», on abandonne résolument le domaine d'une réalité historiquement objectivable.

C'est pourquoi j'aimerais, en quelques lignes, tracer l'histoire d'Israël sous cet angle de l'archétype du «peuple de Dieu».

1) *L'histoire d'Israël sous l'angle de l'archétype du «peuple de Dieu»*

(1.1) Quand nous entendons l'expression «peuple de Dieu», nous pensons aux *douze tribus d'Israël;* ce sont elles qui constituent, d'après l'Ancien Testament, le «peuple de Yahvé» ('am YHVH — expression stéréotypée que l'on rencontre fréquemment dans la Bible hébraïque). Mais on sait, d'un point de vue historique, qu'un tel «peuple de Yahvé» composé de douze tribus ne peut pas avoir vécu en Egypte;[2] ce n'était qu'un petit groupe tribal qui a fait l'expérience de l'événement de l'Exode, et néanmoins c'est avec cet événement de la sortie d'Egypte qu'on fait commencer l'histoire du «peuple de Dieu»[3]. Ce qu'un petit groupe tribal a d'abord formulé comme sa propre confession, célébrant avec reconnaissance l'acte salutaire de Yahvé, fut adopté plus tard, dans le pays de Canaan, par un cercle plus grand de tribus[4]. Elles se sont laissé intégrer dans la louange du Dieu puissant de l'Exode; le cercle plus grand, lui aussi, a loué Yahvé, le Dieu dès le pays d'Egypte (Os 12, 10; 13, 4), comme s'il avait lui-même vécu l'événement fondamental de l'Exode.

(1.2) Cela étant, n'avons-nous pas tout de même trouvé la dimension du «peuple de Dieu» dans une réalité historique précise, à savoir dans le groupement des tribus qui s'unissaient dans la louange du Dieu de l'Exode, qui se coalisaient contre les habitants dits cananéens, contre ceux qui refusaient donc de se joindre à la vénération de Yahvé? En fait, il semble bien que l'idée du

[2] Cf. M. NOTH, *Geschichte Israels* (1950), pp. 111-113; S. HERRMANN, *Israels Aufenthalt in Ägypten (SBS* 40), 1970; R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël* I: *Des origines à l'installation en Canaan* (1971), p. 275ss (pp. 352-353: «interprétation historique»).

[3] Cf. p. ex. 2 Sam 7,6: «depuis le jour où j'ai fait monter d'Egypte les fils d'Israël et jusqu'à ce jour».

[4] Cf. p. ex. R. DE VAUX, *Histoire* (voir n.2), p. 303: «Il n'est pas besoin, et il n'est pas vraisemblable, qu'ils aient été des groupes nombreux, mais ils pouvaient mettre leurs souvenirs en commun. Cependant, le facteur essentiel dans la formation de la tradition unifiée fut que les expériences que le groupe conduit par Moïse connut lors de l'exode et au Sinaï devinrent décisives pour la constitution du peuple d'Israël et la fondation de sa religion: liées au souvenir d'un séjour en Egypte, ces expériencs devinrent le patrimoine de ‹tout Israël›.»

«peuple de Dieu» se rapproche de sa réalisation concrète au moment des coalitions tribales et des guerres dites de Yahvé («Jahwe-Kriege»)[5] à l'époque des Juges, aux temps de la consolidation dans le pays conquis[6]; en conformité avec ces considérations, on signalera aussi que le terme «'am YHVH», «peuple de Yahvé», semble apparaître dans le vieux chant de Débora, de la femme charismatique classée parmi les «Juges»[7].

Mais il est impossible de parler d'une *unité* effectivement perceptible de ce peuple dit de Dieu: les coalitions changent, les scissions quelquefois meurtrières (p.e. Juges 19 et 20!) entre les tribus de ce «peuple de Dieu» sont manifestes, et surtout les tribus du sud, avant tout Juda, se trouvent, selon toute vraisemblance, absolument à l'écart de ces coalitions du «'am YHVH» à l'époque des Juges[8]. Il n'y a pas l'ombre d'une unité et d'une totalité!

A plusieurs reprises, on a proposé comme solution l'idée que l'unité du «peuple de Dieu» se rapportait uniquement à la religion, à la vénération du dieu commun appelé Yahvé[9]; bien que les domaines de la politique et de la culture fussent extrêmement divergents, l'unité, dit-on, aurait son fondement dans le seul Dieu «Yahvé».

Mais que signifie «l'unité de la religion»? En quoi consiste cette «unité de la religion»? Vraisemblablement pas en une uniformité du culte, et encore moins en une dogmatique commune, en une doctrine commune sur Dieu. Certes, il existait des tribus au sein du «peuple de Dieu» qui se sont largement adaptées à la religiosité habituelle dans le pays de Canaan et à ses formes de vie, une pratique religieuse très rapidement assimilée[10]. A côté, nous connais-

[5] J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte* (1894), p. 27: «Das Kriegslager, die Wiege der Nation, war auch das älteste Heiligtum. Da war Israel und da war Jahve» (le camp de guerre, étant le berceau de la nation, était également le sanctuaire le plus ancien. C'est là qu'Israël se trouvait et Yahvé lui aussi). Cf. G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (*AThANT* 20), 1951; F. STOLZ, *Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israels* (*AThANT* 60), 1972.

[6] Cf. R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël II: La période des Juges,* 1973.

[7] Juges 5,13 (txt. em.; un certain nombre de manuscrits du texte massorétique ainsi que certains témoins de la LXX font de YHVH le génitif de 'am devant lequel ils transfèrent l'atnaḥ): «le peuple de Yahvé est descendu vers moi parmi les héros».

[8] Cf. R. SMEND, «Gehörte Juda zum vorstaatlichen Israel?» *Fourth World Congress of Jewish Studies, Papers,* Vol. I. (1967), pp. 57-62; S. HERRMANN, «Autonome Entwicklungen in den Königreichen Israel und Juda», VTS 17 (1969), pp. 139-158.

[9] P. ex. CL. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament* (1985), p. 34: «Mais qu'est-ce qui donne une continuité à cette profusion événementielle, si inconcevablement multiforme, qui s'étend du commencement à la fin? Qu'est-ce qui donne en fait une histoire cohérente? C'est l'unicité du Dieu qu'Israël confesse...»; cf. H. GRAF REVENTLOW, *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert* (*Erträge der Forschung* 173), 1982, pp. 138ss, ch. IV: Die «Mitte» des Alten Testaments.

[10] Cf. R. DE VAUX, *Histoire II,* pp. 107-113 (p. 107: «il est vraisemblable que la population devint vite mélangée»).

sons dans ce même peuple dit de Dieu, des tribus non assimilées ou moins assimilées[11]. Il existait des tribus et des sanctuaires dédiés à Yahvé qui, par exemple, ont facilement intégré des éléments du culte de la fertilité de la population établie depuis longtemps dans le pays, alors que d'autres se refusaient de manière plus persistante à ces tentations d'une culture supérieure. Comment définir le «peuple de Dieu» face à une telle divergence? Les uns formaient-ils le «véritable» «peuple de Dieu», tandis que les autres n'étaient que des «paroissiens de nom», des «membres selon le fichier»?

(1.3) Vous voyez les problèmes auxquels se trouve confrontée, aux débuts de l'histoire d'Israël, l'idée d'un «peuple de Dieu» au sens d'une unité historiquement descriptible. Même si vous admettiez ces difficultés relatives à l'histoire d'Israël décrite jusqu'ici, vous ne manqueriez certainement pas d'objecter: «Mais à l'époque de *David* et de *Salomon,* là assurément, on pourrait finalement et clairement constater une telle unité du 'peuple de Dieu!' En effet le royaume du nord nommé Israël et le royaume du sud nommé Juda se trouvent maintenant tous deux unifiés dans une union personnelle garantie par le roi commun, David, et après lui par son fils Salomon. Une époque brillante commence, si impressionnante que ce roi David, même des siècles plus tard, figurera comme prototype dans les représentations d'un avenir de salut, comme modèle dans les attentes messianiques[12]. Et pourtant, en ce qui concerne cette époque brillante, comment se présenterait la définition du «peuple de Dieu»? Ne comprend-il que le peuple souverain? Ou englobe-t-il également les peuples tributaires du royaume de David («cuius regio eius religio»)? Yahvé devint le dieu d'Etat, résidant dans le temple royal de Jérusalem; est-ce que le «peuple de Dieu» fut identifié au peuple d'Etat? Même si nous demeurons réservés sur ce point et limitons le domaine d'application du terme «peuple de Dieu» uniquement à Israël et Juda, en excluant les autres peuples tributaires de l'Etat davidique, quelle unité extrêmement fragile, contenant dès le début de nombreuses forces centrifuges! Même sous David, les efforts de quitter l'union personnelle ne cessèrent jamais[13]; et après Salomon, l'unité du royaume ne pourra pas être maintenue[14]. L'unité ne fut guère plus qu'un bref épisode, par rapport à l'ensemble de l'histoire d'Israël et de Juda. Dans la suite, il existera le temple de Yahvé à Jérusalem et les temples de Yahvé dans le territoire du royaume du nord, surtout celui de Béthel, légitimé par les traditions vénérables de Jacob. Ainsi il y aura un temple de Yahvé s'opposant à un temple de Yahvé, un temple royal s'opposant à un temple royal[15]. Où pouvons-nous chercher ici le «peuple de Dieu»? En tous

[11] Jérémie (ch. 35) s'empare de l'exemple des Rékabites, qui restent fidèles à leur tradition ancestrale: refus de la civilisation urbaine, notamment de l'usage du vin.
[12] P. ex. Osée 3,5; Jér 30,9s; Ez 34,23s; 37,24s.
[13] 2 Sam 15-19 (19, 42-44!); 20.
[14] 1 Rois 11, 14-40; 12, 1-24.
[15] 1 Rois 12, 26-33.

cas pas dans le domaine national, ni dans celui du culte; car sur ces deux plans, l'unité a sombré dans l'intransigeance et la diffamation réciproques.

Ainsi l'*histoire* d'Israël ne permet guère un accès à la représentation du «peuple de Dieu». A mon avis, ce n'est pas surprenant et cela confirme simplement la supposition d'une fonction archétypique de cette expression. L'histoire d'Israël, pleine de divergences et de scissions, ne permet pas de reconnaître l'unité d'un «peuple de Dieu» et ne permet pas sa description de manière satisfaisante.

(1.4) Un livre biblique, tout particulièrement, est profondément empreint de l'idée du «peuple de Dieu»: le Deutéronome. G. von Rad, l'un des meilleurs spécialistes de l'Ancien Testament de notre siècle, a fait de cette notion le titre d'un travail de 1929: «Le peuple de Dieu dans le Deutéronome»[16]. Le Deutéronome est un livre juridique — l'archétype du «peuple de Dieu» dans le Deutéronome et ailleurs serait-il à comprendre en fonction du domaine du *droit?* De plus, le Deutéronome essaie, en un temps de crises nationales, d'activer, resp. de *ré*-activer, le domaine de la *famille* pour la piété yahviste, et ce sont des dispositions familiales qui forment le contenu essentiel du Deutéronome — l'archétype du «peuple de Dieu» serait-il à comprendre à partir du domaine de la *famille?*

Il y a toujours eu dans la recherche vétérotestamentaire des tentatives de marquer les dispositions juridiques du Deutéronome de l'empreinte de l'utopie, comme si une telle loi n'avait jamais été réellement pratiquée, mais seulement élaborée dans le cercle d'une école théologique comme une conception purement théorique de l'avenir[17]. Par conséquent, l'idée du «peuple de Dieu», elle aussi, pourrait être comprise comme un concept utopique, comme une ontologie du «pas encore», comme un «principe espérance», pour l'exprimer avec le philosophe Ernst Bloch[18]. En effet, le Deutéronome est un livre de l'espérance, et il y a des couches littéraires et des passages dans ce livre qui expriment un sentiment qu'on pourrait effectivement qualifier d'optimiste; mais pour l'essentiel, le Deutéronome, contrairement à la tendance majeure de la littérature p. ex. apocalyptique, ne cherche pas son orientation dans un «ou-topos», un «non-lieu», ou un «pas-encore-lieu», donc dans l'utopie, mais au contraire dans un lieu concrètement racontable de la tradition, donc dans un prototype de l'histoire, qui reçoit une fonction archétypique.

L'archétype maintient plus fortement que l'utopie le lien à l'histoire. Et l'histoire ne consiste pas seulement en des forces nationales, politiques, cultuelles, culturelles, et toutes les autres émanations des grands domaines

[16] «Das Gottesvolk im Deuteronomium», 1929; réédité dans: *Gesammelte Studien zum Alten Testament II* (*ThB* 48), 1973, pp. 9-108.

[17] P. ex. G. HÖLSCHER, «Komposition und Ursprung des Deuteronomiums», in: *ZAW* 40 (1922), pp. 161-255.

[18] *Das Prinzip Hoffnung,* 1959; traduction française partielle. *Le Principe Espérance,* 1982.

officiels; elle se développe également au sein des familles. C'est pourquoi j'aimerais reprendre maintenant la question formulée tout à l'heure: l'archétype «peuple de Dieu» serait-il à comprendre à partir du domaine de la *famille*?

2. *Le «peuple de Dieu» serait-il à comprendre à partir du domaine de la famille?*

(2.1) D'un point de vue étymologique, il faut répondre affirmativement à cette question; le mot hébraïque «peuple» ('am) utilisé dans la combinaison «peuple de Dieu» est sans aucun doute un terme qui a son origine dans le champ des liens de parenté[19]. Il désigne, au sens le plus étroit, le frère du père, au sens plus large, la famille du côté paternel, et enfin toute la parenté (le clan), dont la cohésion se maintient dans la société patriarcale à travers la lignée *paternelle* de descendance et d'appartenance. Cet aspect de l'appartenance à une *famille,* primitivement inhérent au terme hébraïque de «'am», pouvait s'affaiblir au cours de l'histoire. Il arrivait que des compréhensions territoriales, politiques et nationales associées à ce mot de «peuple» ('am) fussent mises au premier plan. Pourtant l'idée fondamentale d'une «corrélation du dedans»[20], et même directement d'une consanguinité, ne s'est jamais totalement perdue. L'Ancien Testament a gardé quelques tournures et des expressions stéréotypées qui réclament pour le mot «'am» la traduction de «parenté» ou de «famille» au lieu de la traduction normale de «peuple»[21]. En fait, le champ sémantique a donc pu, au cours du développement linguistique, englober successivement les significations de formes communautaires de plus en plus élargies, jusqu'au sens final de «peuple», mais le lien associatif et émotionnel de la composante parentale n'a jamais été coupé; et même dans la littérature sacerdotale de l'époque post-exilique, cette composante redevient très clairement visible[22].

Il y eut des temps où la parenté était tout: elle ne dépeignait pas seulement la descendance commune, mais elle constituait la culture commune et la religion. Le clan, c'était pour chacun son monde propre, c'était *le* monde des hommes primitifs. Tout le reste était le «non-monde» (Un-Welt), la puissance du chaos et une menace pour l'ordre. La parenté donnait une sûreté à chacun en particulier, une sûreté au sens d'une sécurité d'ordre matériel, à savoir la certitude d'être défendu et protégé, et une sûreté d'ordre moral, au

[19] A. R. HULST, «'am/goy», in: *THAT* II (1976), col. 290-325; R. DE VAUX, *Histoire I,* p. 151: «le ‹peuple› est conçu comme une extension de la famille, de la famille paternelle, et il est fondé comme elle sur les liens du sang.»

[20] «Zusammengehörigkeit von innen her» (A. R. HULST, *THAT* II, col. 293).

[21] P. ex. Gen 25,8: «Abraham expira et mourut, et il fut recueilli auprès de son 'am (= enseveli dans la sépulture familiale)»; cf. A. R. HULST, *THAT* II, col. 296-298.

[22] P. ex. Lév. 21, 1.4: cf. A. R. HULST, *THAT* II, col. 298.

sens d'une orientation qui pose des normes, et il va de soi qu'une telle sûreté procurée par la parenté se référait au dieu communément vénéré.

(2.2) Peut-être sommes-nous même autorisés à saisir la relation entre la famille et son dieu comme plus étroite encore. L'étymologie du mot hébraïque traduit par «peuple» et le champ d'association dominé par le domaine de la famille peuvent tous deux nous conduire à l'idée que le terme «peuple de Dieu», lui aussi, laisse supposer une relation primitivement comprise comme lien de parenté entre Dieu et le peuple, resp. entre Dieu et la famille. Cette supposition est étayée par la constatation que partout dans les noms de personnes des langues sémitiques occidentales, on trouve très souvent un élément théophorique «ʿam»[23]. Cela signifie que là où les noms propres mentionnent normalement un nom divin (comme «*Baal* a sauvé» ou «*El* a sauvé» ou «*Yahvé* a sauvé»), on peut aussi lire «ʿam»: «*ʿam* a sauvé», pour ainsi dire: «le grand parent divin» ou «le parent par excellence», «le fondement de tout ce qui s'appelle parenté» ou toute autre expression traduisant ce mot de parenté utilisé ici pour la divinité. Une question reste très controversée dans la recherche: cette façon de caractériser son dieu (à savoir le dieu comme un parent: ʿam) a-t-elle pu conduire à un nom propre divin, à la figure individuelle d'un dieu «ʿAmmu»? Cette question[24] n'est pas si importante; ce qui en revanche est absolument essentiel pour notre étude, c'est que l'emploi de cette désignation parentale «ʿam» transposée au dieu témoigne très clairement de la relation étroite de la famille avec sa divinité. On conçoit le dieu comme son proche parent; on attend de sa part des actions de protection et d'aide, analogues à celles que chacun dans sa parenté est prêt à accomplir, l'un à l'égard de l'autre; il s'agit donc de la protection et de l'aide que se portent les membres d'une même famille et d'un même clan.

En ce qui concerne cette onomastique sémitique occidentale, Israël ne fait pas exception; dans l'Ancien Testament, on trouve plusieurs noms propres formés exactement de la même manière à l'aide de l'élément théophorique «ʿam»: ʿAm-ram, ʿAmmi-nadab, ʿAmmi-Šadday etc.[25] Et plus généralement, tout comme les Moabites sont appelés «le peuple de Qamoš» (ʿam q^{e}moš)[26], Israël, de son côté, est le «peuple de Yahvé» (ʿam YHVH). Donc l'idée de la relation étroite entre le dieu et son peuple n'est pas du tout spécifiquement israélite, ou pour le formuler en démarcation par rapport à l'autre extrême possible: cette idée n'est pas un corps étranger spécifiquement non israélite, infiltré dans la foi vétérotestamentaire. Partout, «le peuple du dieu» signifie «la famille du dieu»; les données de la communauté familiale ont été évidentes pour chacun sans que l'on ressente le besoin de définir leur raison.

[23] H. B. HUFFMON, *Amorite Personal Names in the Mari Texts* (1965), pp. 196-198.

[24] Cf. A. R. HULST, *THAT* II, col. 291.

[25] Ex 6, 18; Ex 6, 23; Nb 1, 12 etc.; cf. A. R. HULST, *THAT* II, col. 292.

[26] Nb 21,29; cf. A. R. HULST, *THAT* II, col. 306.

(2.3) Les théologiens, les docteurs de Dieu de l'Ancien Israël, ont faussé cette attitude naturelle; ils cherchaient à faire dériver les données premières en expliquant comment elles étaient advenues. Ainsi les théologiens de la cour faisaient ressortir une relation spéciale («relatio specialis») pour le roi: «C'est toi qui es mon fils. Je t'ai engendré aujourd'hui» (Psaume 2,7). Les théologiens du temple travaillaient à une relation de lieu («relatio localis»): le saint des saints comme l'habitation de Dieu, absolument inaccessible à tout compatriote qui n'est pas prêtre. Les théologiens appartenant à d'autres écoles théologiques mettaient en évidence une relation spirituelle («relatio spiritualis»): même la possibilité, disaient-ils, de comprendre la «famille de Dieu» au sens d'une descendance tout à fait concrète et consanguine de la divinité, doit être éliminée.

(2.3.1) Dans l'Ancien Testament on trouve de nombreuses tentatives visant à déterminer la relation entre Dieu et le peuple d'une manière nouvelle en excluant résolument l'aspect des liens de parenté. Ainsi, p. ex., la théologie de l'élection *(Erwählungstheologie)*, avec son terme technique de «baḥar». Le sens primitif de ce mot hébraïque «baḥar — choisir» a son origine, selon toute vraisemblance, dans le domaine militaire, et il y désigne l'appartenance aux troupes d'élite[27]. Une telle caractérisation, d'abord comprise comme une qualification et une marque de dignité éminente, peut devenir la cellule germinale d'une séparation élitaire. Les théologiens, eux, en se servant de l'idée de l'élection pour décrire la relation «Dieu — peuple», n'ont pas eu en priorité le souci d'accentuer la différence qualitative entre Israël comme peuple élu et les autres peuples, les «goyim», les peuples non élus; leur intérêt premier portait sur la relation de *Yahvé* avec son peuple: l'élection devenait l'expression toute nouvelle de la sollicitude comme un acte absolu de la grâce divine[28]. C'est Dieu seul qui constitue la communauté «Dieu — peuple», mais cette communauté exige ensuite l'obéissance fidèle du peuple de Dieu. On remarque très clairement qu'en ce qui concerne cette nouvelle description, la souveraineté de Dieu reçoit une accentuation beaucoup plus forte qu'avant, sous l'ancien aspect des liens de parenté. Quiconque parle de l'élection, fait l'expérience de la souveraineté et de la majesté absolues de Dieu.

(2.3.2) Une deuxième description théologique visant à faire dériver la communauté de Dieu et du peuple se cristallise autour du terme de «b^{e}rît — alliance»[29]. Selon toute vraisemblance, il est essentiellement empreint de

[27] Cf. M. Rose, *Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit* (*BWANT* 106), 1975, p. 82.

[28] Cf. H. Wildberger, «bḥr», in: *THAT* I (1971), col. 275-300, ici col. 286; les articles de H. Seebass («bāḥar», in *ThWAT* I, 1973, col. 592-608) et de B. E. Shafer «The Root *bḥr* and Pre-Exilic Concepts of Chosenness in the Hebrew Bible», in: *ZAW* 89, 1977, pp. 20-42) sont moins satisfaisants.

[29] Cf. E. Kutsch, «b^{e}rît», in: *THAT* I (1971), col. 339-352; M. Weinfeld, «b^{e}rît», in *ThWAT* I (1973), col. 781-808.

représentations de la politique internationale, plus particulièrement des traités de suzeraineté entre le grand-roi assyrien et ses rois vassaux[30]. Si à l'origine dans ces traités l'idée de la réciprocité des conditions peut être implicitement supposée, ce qui passe maintenant au premier plan, c'est, dans l'usage théologique également, l'accentuation claire de la vassalité inconditionnelle. Et cela d'une manière telle que l'on a parfois même proposé dans la recherche vétérotestamentaire une autre traduction fondamentale du mot hébraïque «b^{e}rît», à savoir «obligation» au lieu de «alliance»[31]. Or, dans cette relation «Dieu — peuple», c'est Dieu seul qui impose les obligations, il n'existe plus l'ombre d'une relation entre de vrais partenaires[32].

On ne peut pas dire que l'intérêt des théologiens de l'Ancien Israël qui, à l'aide de la théologie de l'élection ou de celle de l'alliance, ont essayé de décrire la relation «Dieu — peuple» d'une manière nouvelle, était tout simplement injustifié. En fait, ils ont cherché à parer à une tendance qui conduit à s'emparer de Dieu et à l'enfermer dans le domaine du monde. Par là, Dieu n'était plus distingué du monde d'une manière claire et satisfaisante. Contre de telles tendances à absorber Dieu, à le fondre dans ses propres intérêts, on lit dans les paroles de Dieu retransmises par les prophètes l'expression très distancée «ce peuple-là»[33] au lieu de «mon peuple». Les prophètes annoncent ainsi un Dieu qui se débarrasse de ceux qui abusaient de leur relation étroite avec lui; la distance entre Dieu et son peuple augmente.

Plus la communion présente entre Israël et son dieu était ressentie — p. ex. par les prophètes — comme distante et menacée, plus le langage archétypique s'est développé dans le champ sémantique du domaine familial: «D'Egypte j'ai appelé mon *fils*» (Os 11, 1); «vous êtes les *enfants* de Yahvé, votre Dieu» (Dtn 14, 1) etc. Le langage de la description *familiale* de la relation avec Dieu n'avait jamais cessé d'exister en Israël; car à aucun moment les familles n'avaient cessé de chercher leur propre relation avec le Dieu d'Israël. «Mon Dieu», ce n'est pas seulement le roi qui s'adresse ainsi à Yahvé, ou le grand prêtre ou le théologien, mais *chacun* de ceux qui faisaient l'expérience de la reconnaissance ou de la détresse; chacun en Israël continuait de dire «*mon* Dieu». Le père de famille (pater familias) disait «*mon* Dieu» par procuration pour sa famille, pour sa parenté, pour son «'am». Son clan, son «'am» avait donc continué d'être «'am YHVH», la famille de Yahvé; *son* dieu était resté celui qui n'a pas quitté la famille — même si les théologiens voyaient Yahvé particulièrement présent dans le temple et particulièrement secourable dans la royauté. La piété familiale avec son «Yahvé est notre Dieu» (YHVH 'èlohê-

[30] Cf. M. WEINFELD, *ThWAT* I, col. 794-801.

[31] E. KUTSCH, «Gesetz und Gnade. Probleme des alttestamentlichen Bundesbegriffs», in: *ZAW* 79 (1967), pp. 18-35.

[32] E. KUTSCH, *THAT* I (1971), col. 350.

[33] Es 6,9; 9,15; 28,11.14; 29,14; Jér 4, 10.11; 6,21; 7,16.33 etc.; cf. Ex 32,9; 33,12; «Lo-'Ammi, car vous n'êtes pas mon peuple» (Os 1,9).

nou)[34] restait ainsi un facteur stable qui influençait la vie en Israël et la vie comme «peuple de Dieu» d'une manière beaucoup plus profonde que cela ne nous apparaît maintenant quand nous prenons l'Ancien Testament comme point de repère, l'Ancien Testament qui est le témoignage de la foi israélite figé dans un livre qui porte la marque des théologiens et de leurs réflexions sur la foi beaucoup plus que celle de la relation des familles avec Dieu.

(2.3.3) Mais même l'Ancien Testament, ce livre des théologiens, a finalement respecté l'importance du champ sémantique de la famille pour le langage archétypique du «peuple de Dieu», puisqu'il ramène[35] l'histoire des origines du «peuple de Dieu» à l'histoire d'une famille, à savoir celle de la famille de Jacob avec ses 12 fils — voilà vraiment une famille, avec tous ses hauts et ses bas! —, mais l'aspect de la famille domine tout autant le personnage d'Isaac et, pour remonter encore un peu plus haut, surtout celui d'Abraham. Celui qui pose la question du «peuple de Dieu», ne reçoit *finalement* qu'une seule réponse: «Regardez Abraham!»[36] Il n'y a là rien d'éminemment national, et la sphère cultuelle ne s'y trouve pas non plus du tout accentuée. Là, on vit simplement, la famille et son dieu, le «Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob», comme l'exprime fréquemmnent la formule stéréotypée[37]. C'est le dieu qui accompagne une famille, qui s'associe à elle pour aller où elle va, qui la guide, en prend soin et l'entoure de sa sollicitude[38]. Voilà où s'enracine l'archétype du «peuple de Dieu».

Les théologiens du Deutéronome ont entrepris d'utiliser ce domaine primitif de l'aspect familial pour féconder à nouveau le langage et les représentations dans la sphère de l'archétype du «peuple de Dieu». Mais dans la théologie ultérieure, sur le chemin de l'Ancien au Nouveau Testament, c'est un autre aspect qui est devenu prépondérant: l'aspect cosmologique et universel. Dieu, en tant que dominateur des mondes et des temps, se retire, selon ces théologiens ultérieurs, s'éloigne du monde dans sa majesté distante. A tel point que dans la littérature apocalyptique juive (entre les deux Testaments) l'impression s'accentuera de plus en plus que le monde actuel qui nous entoure est dominé par d'autres puissances que celle de Dieu et que le «peuple de Dieu» n'est qu'une catégorie de l'avenir réservée au petit nombre de ceux qui

[34] P. ex. Dtn 6,4.

[35] Cf. mon exégèse «rétrospective» qui commence par la fin du Pentateuque et recule tout en avançant vers ses débuts: *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (*AThANT* 67), 1981, et «La croissance du corpus historiographique de la Bible — une proposition», in: *RThPh* 118 (1986), pp. 217-236.

[36] Es (Dt-Es) 51,2.

[37] Gn 50,24; Ex 3,6.15 etc.

[38] A. ALT, «Der Gott der Väter», in: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I* (1953), pp. 1-78 (p. 62: «eine Religion... ohne starre Bindung an einen Ort»); R. MARTIN-ACHARD, *Actualité d'Abraham* (1969), pp. 51-53.

résistent à l'éon actuel et adverse en restant purs et fidèles pour être finalement acceptés par le grand juge comme les vrais justes[39].

(2.4) L'Eglise chrétienne, par contre, est revenue aux origines de la notion «peuple de Dieu»; au lieu d'accumuler de nombreuses références, je n'aimerais mentionner ici que le «Notre-*Père*» commun à tous les chrétiens. Dieu est invoqué avec le mot de la famille: «père»; en se sentant les «enfants de Dieu», tous ceux qui s'adressent à Dieu par une telle prière confiante, trouvent refuge dans l'amour et la sollicitude paternels. Quand l'apôtre Paul, le grand théologien de l'Eglise primitive, parle du nouveau «peuple de Dieu», il enracine sa réflexion dans Abraham et sa famille, et non pas dans Moïse et le peuple traversant le désert[40]. C'est là un trait, un symptôme révélateur. Mais plus tard, quand une «*Mère* Eglise» ou un «Saint-*Père*», eux aussi, usurpent le champ sémantique de la famille, l'archétype du «peuple de Dieu» perd un peu, me semble-t-il, de son idée primitive; ou encore, si l'on considère le mouvement «*Children of God*», des «enfants de Dieu»: quand on exploite les pulsions sexuelles inconsciemment ou consciemment au profit d'une pratique religieuse et communautaire, il me semble que s'impose alors l'ancienne protestation véhémente des prophètes contre l'absorption de Dieu dans les choses terrestres, ici dans la sexualité. Bref, l'aspect familial primitivement inhérent à la notion du «peuple de Dieu» est évidemment exposé à de multiples abus et malentendus possibles, dans quelque direction que ce soit; l'ancienne *évidence* première d'un lien parental entre le dieu et la famille, entre Dieu et ses fidèles, n'est plus simplement transférable de l'Ancien Testament à nos temps, de même que la famille en général est devenue, dans notre société occidentale du XXe siècle, une chose très fragile, quand bien même indispensable, à mon avis.

Ce qui allait de soi pour l'ancien Israël est pour nous perdu sans retour. Pourtant, l'archétype du «peuple de Dieu» est indispensable à la foi chrétienne. Elle ne peut toutefois le saisir que par l'intermédiaire du Christ ressuscité, c'est-à-dire par l'événement dans lequel toute continuité *humaine* trouve sa fin pour nous (dans la mort et la résurrection), uniquement donc par l'intermédiaire de Jésus-Christ qui a parlé du «*père* qui est dans les cieux». C'est pourquoi *toutes* les possibilités de dérivation de cet archétype à partir de l'Ancien Testament, l'ensemble de toutes les tentatives de le fonder dans ce dernier, tout cela est abandonné, considéré comme dépassé, renvoyé à la discontinuité. La continuité est marquée dans le langage de la métaphore et sa vivacité, à savoir l'amour, la sollicitude, la protection, la communion. C'est là ce qui appartient *par essence* à l'archétype du «peuple de Dieu».

[39] Cf. p. ex. CL. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament* (1985), pp. 189-193.

[40] Rm 4 et Ga 3; la mention de la génération du désert (1Co 10) sert d'*anti*-typos, «d'exemples écrits pour notre instruction» (v. 11).

J'aimerais clore ici mes réflexions visant à expliciter tout d'abord l'archétype du «peuple de Dieu» à l'aide du domaine *familial.* Mais je vous dois encore quelques remarques concernant le domaine *juridique;* car j'avais également posé la question: «L'archétype du 'peuple de Dieu' serait-il à comprendre à partir du domaine du *droit*?»

3. *Le «peuple de Dieu» serait-il à comprendre à partir du domaine du droit?*

Je ne vais ajouter maintenant que quelques indications pour ne pas abuser de votre patience.

(3.1) Sans aucun doute, les textes juridiques les plus anciens de l'Ancien Testament nous renvoient au domaine de la famille et du clan[41]. Cela vaut aussi et tout particulièrement pour les parties les plus anciennes du Décalogue: «Tu ne commettras pas d'adultère» concernait en toute brièveté et sans restriction le domaine de la famille; par contre, des contacts avec des prisonnières de guerre ou d'autres femmes étrangères n'entraient pas dans la catégorie de l'adultère[42]. De même pour le commandement «Tu ne commettras pas de vol»: à l'intérieur du clan, le vol était un délit pénal de mort; à l'extérieur du clan, on a été moins catégorique sur ce point[43]. Par conséquent, on n'a pas d'abord posé de grandes normes éthiques d'une validité générale. Le champ d'application n'était autre que le clan. Le fonctionnement d'un clan nécessite certaines limites que l'on ne pourra transgresser en aucun cas[44].

Plus tard, lorsque la signification de la notion du «'am YHVH», «la parenté de Yahvé», s'est trouvée élargie de la famille et du clan au peuple au sens d'une nation, le prochain dont il ne faut pas convoiter «la maison, la femme, le serviteur, la servante, le bœuf et l'âne»[45], restait néanmoins le compatriote. Le commandement «Tu aimeras ton prochain comme

[41] A. ALT, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts (1934). Kleine Schriften zur Geschichte Israels I* (1953), pp. 278-332; E. GERSTENBERGER, *Wesen und Herkunft des «apodiktischen Rechts»* (*WMANT* 20), 1965; M. ROSE, *Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes,* pp. 23-33, 165, 269.

[42] Ex 20,14; Dt 5,18; W. KORNFELD, «L'adultère dans l'Orient antique», *RB* 57 (1950), pp. 92-109; H. GRAF REVENTLOW, *Gebot und Predigt im Dekalog* (1962), pp. 77-79; cf. Gn 38; Jg 16.

[43] Ex 20,15; Dt 5,19; H. SCHULZ *Das Todesrecht im Alten Testament* (*BZAW* 114), 1969, pp. 36-40, p. 38: «sippenrechtliche Bedeutung».

[44] Cf. G. FOHRER, «Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog», in: *KuD* 11 (1965), pp. 49-74, p. 54: «Es sind (halb)nomadische Sittenregeln für die Grossfamilie, die man 'Sippenethos' nennen kann. In einem umfassenderen Sinn lassen sie sich als Lebens- und Verhaltensregeln bezeichnen, die das tägliche Leben normativ bestimmen sollen.»

[45] Ex 20, 17; Dt 5,21.

toi-même» n'avait pratiquement de valeur, au temps vétérotestamentaire, qu'à l'*intérieur* de son propre peuple[46].

Mais si nous n'associons avec l'idée du «droit» que des prescriptions et des interdictions («tu dois», «tu ne dois pas», «si tu commets tel ou tel délit, tu seras puni de telle ou telle façon»), si le droit nous apparaît comme une *limitation* de nos libres possibilités de la vie, alors nous manquons le sens essentiel et l'intention profonde du droit, à savoir de *rendre possible* la vie au sens le plus large. Pour vivre conformément au droit, il ne suffit pas de ne pas se rendre coupable de quelque chose, mais *le droit n'existe que là où chacun se trouve dans son droit.*

(3.2) Vous pouvez vous imaginer qu'une telle idée devient d'autant plus difficile à réaliser que les limites de la forme sociale s'élargissent. Dans une famille, dans un clan, il est peut-être possible d'obtenir que chacun soit dans son droit, mais dans un peuple, la chose est déjà plus difficile; et si, aujourd'hui, l'on parle d'une politique intérieure *mondiale,* la prise en charge du droit du prochain est une tâche qui peut presque nous écraser. Il est frappant de voir qu'il y a dans l'Ancien Testament un certain nombre de passages qui mentionnent expressément les faibles et les nécessiteux dans la hiérarchie sociale de l'ancien Israël comme les «parents de Yahvé», comme le «ʿam YHVH»[47]. Plus généralement, il est significatif que l'Ancien Testament abonde en références à la notion du «peuple de Yahvé» là où apparaissent des proclamations de la délivrance divine, là où Yahvé prend la décision d'une intervention salvatrice[48]. Ce n'est pas un hasard si par exemple l'introduction du Décalogue, dont j'ai parlé tout à l'heure, commence par une référence à l'action salvatrice fondamentale de l'Exode: «C'est moi, Yahvé, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte, de la maison de servitude: Tu ne dois pas...»[49] etc. Le droit commence à exister quand ce n'est plus le droit du poing qui domine, le droit du plus fort et de la sélection naturelle par la force brutale, mais quand la protection du faible se trouve intégrée dans l'ordre de la vie. Une communauté qui ne sait plus intégrer les délaissés, les infirmes et les handicapés, n'est plus un peuple, du moins plus un peuple au sens de l'Ancien Testament.

(3.3) Un «peuple de Dieu» est un peuple dans lequel le droit divin et le droit des hommes s'unissent l'un à l'autre. Les Dix Commandements ne sont pas des dispositions religieuses particulières, et pourtant, ils sont le cœur du droit divin pour le peuple de Yahvé. Et le «peuple de Dieu», c'est un peuple

[46] Lv 19,18: J. KÜHLEWEIN, «rēʿa» in: *THAT* II (1976), col. 788: «Volksgenosse».

[47] «Yahvé va rendre justice à son peuple, il se ravisera en faveur de ses serviteurs, quand il verra que leurs mains faiblissent» (Dt 32,36; cf. Ps 135,14); cf. A. R. HULST, *THAT* II, col. 303.

[48] P. ex. dans les récits de la libération de l'Egypte (Ex 3,7; 5,1. 22.23; 7,16 etc.); dans le livre du Dt-Es (Es 49,13; 52,9 etc.); dans les Psaumes (14,7; 85,9 etc.).

[49] Ex 20,2; Dt 5,6.

dans lequel l'activité salvatrice de Dieu et l'activité sociale des hommes correspondent l'une à l'autre. Il est vrai qu'au cours de leur histoire, les Israélites ont souvent manqué à de tels actes sociaux et salvateurs; il suffirait de lire sur ce point la critique rigoureuse des prophètes. Très souvent, Israël ne peut pas servir d'exemple. Mais la fonction prototypique d'Israël pour l'Eglise consiste en ce qu'Israël a toujours tenu ferme en la foi en *Dieu,* plus précisément en les actes justes et certains de *Dieu.* Et la ligne de l'Ancien Testament s'est maintenue fermement jusqu'au Nouveau Testament: «Le Fils de l'Homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu» (Lc 19,10). «Ce ne sont pas les bien-portants qui ont besoin de médecin, mais les malades» (Lc 5,31). Le commandement vétérotestamentaire «Tu aimeras ton prochain comme toi-même» se trouve repris dans le Nouveau Testament, certes; mais en subissant une extension radicale: le prochain ne se trouve plus uniquement au sein de son propre peuple. L'interprétation néotestamentaire est donc marquée à la fois par la continuité et par la discontinuité. Pour l'exprimer d'une manière plus générale, je dirais de la manière suivante: la *discontinuité* touche à la loi, celle surtout qui s'est développée dans le milieu des subtilités pharisiennes et rabbiniques; pour nous, par exemple, la loi juive de la circoncision est discontinue, coupée dans sa validité. La *continuité,* par contre, concerne le droit dans sa fonction prototypique, à savoir le droit à la vie («vie» au plein sens des moyens matériels et spirituels), même pour ceux qui sont socialement faibles. L'Eglise de Jésus-Christ dit: ce prototype d'un droit à la vie s'exprime le plus clairement dans la vie et la passion de Jésus-Christ; dès lors, le «peuple de Dieu» n'existera que dans l'orientation vers ce prototype de Jésus-Christ, et cela d'une manière indépassable.

«Le peuple de Dieu» est un concept-clef pour l'Eglise qui part à la recherche de son archétype et de son prototype dans l'Ancien Testament. L'archétype ne se trouve pas dans le domaine national; certes, l'idée fondamentale de la corrélation familiale peut toujours dégénérer en une consanguinité exagérée et en une théorie présomptueuse de la descendance, que ce soit dans le judaïsme ou dans le racisme national-socialiste. *L'archétype du «peuple de Dieu» ne culmine pas dans l'agression extérieure, mais dans le fonctionnement intérieur du champ de relations dans lequel nous nous trouvons.*

En ce qui concerne par ailleurs le *prototype* du «peuple de Dieu», l'Ancien Testament illustre une histoire de la quête et des échecs, il manifeste une piété exemplaire, profondément conforme à la loi et pourtant en même temps profondément méprisante à l'égard du droit. S'agissant du prototype du «peuple de Dieu», l'Eglise ne trouvera donc à l'avenir qu'un seul critère: ceux qui appartiennent à Jésus-Christ forment le «peuple de Dieu». Le «nouveau peuple de Dieu», l'Eglise, n'élèvera jamais la prétention à être elle-même un prototype. En ce sens, nous ne serons le «peuple de Dieu» que dans la mesure où *Dieu,* en Jésus-Christ, garantit lui-même le centre et la qualité de ce que peut être un «peuple de Dieu».

ÉTUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES
13, rue Louis Perrier, F-34000 Montpellier

(France: 110 f.f. — Etranger: 130 f.f. — C.c.p. 268-00 Montpellier)

SOMMAIRE
1987/2

M. Bouttier: *Georges Casalis (1917-1987).*

D. Bourguet: *La métaphore de la ceinture: Jérémie 13, 1-11.*

E. Fouilloux: *Catholicisme et protestantisme en France contemporaine.*

O. Abel: *Biologie et éthique.*

J. Ansaldi: *Entre l'interdit et la complicité: la place de l'homosexualité dans l'éthique chrétienne.*

P.-L. Dubied: *Le rôle de l'officiant dans la liturgie.*

NOTES ET CHRONIQUES

O. Vallet: *Quand les mots changent de sens.*

J.-C. Ingelaere: *L'inspiration prophétique dans le judaïsme: le témoignage de Flavius Josèphe.*

D. Lys: *Bulletin d'Ancien Testament (2).*

PARMI LES LIVRES