

Laval théologique et philosophique



Le peuple de Dieu, sacrement du dessein de Dieu

Julien Harvey

Volume 22, numéro 1, 1966

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020090ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020090ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Harvey, J. (1966). Le peuple de Dieu, sacrement du dessein de Dieu. *Laval théologique et philosophique*, 22(1), 89–108. <https://doi.org/10.7202/1020090ar>

Le peuple de Dieu, sacrement du dessein de Dieu *

La réflexion théologique sur l'Église semble fortement conditionnée par le choix des *images* sous-jacentes à cette réflexion. Et on pourrait écrire une très significative histoire de l'ecclésiologie en classant les théologiens et les périodes selon que leur image fondamentale est empruntée à l'architecture, à la biologie, ou à la sociologie.

Si bien que le simple fait d'intituler cette étude *Le peuple de Dieu, symbole efficace du dessein de Dieu*, l'inscrit dans le mouvement de l'ecclésiologie historique. Depuis le premier traité formel d'ecclésiologie, le *De Regimine christiano* de Jacques de Viterbe en 1301-1302¹ et la *Summa de Ecclesia* de Juan de Torquemada (1353), l'une ou l'autre des images bibliques de l'Église a servi de point d'appui.² Rappelons que le passage des images architecturales familières au XIX^e siècle³ à une image biologique, celle du corps, commence avec Jean Adam Mohler et l'école catholique de Tubingue ;⁴ l'image sera ensuite reprise par l'école romaine, à partir de 1853, avec le *De Ecclesia* de Carlo Passaglia, et spécialement par ses deux disciples immédiats, Clemens Schrader et J.-B. Franzelin. Les *Theses de Ecclesia Christi*⁵ auront une énorme influence, malgré l'échec du schéma *De Ecclesia* au premier concile du Vatican, et placeront nettement l'image du Corps Mystique au centre de la réflexion théologique de la première moitié du XX^e siècle.⁶ Malgré quelques réactions négatives de la première heure,⁷ toute la théologie de l'époque de notre jeunesse, si elle ne demeurait pas attachée à une image architecturale et surtout juridique héritée du début du XIX^e siècle, était une théologie du Corps Mystique.⁸

* Conférence prononcée à la Société canadienne de Théologie, le 30 août 1965.

1. Cf. l'édition de H.-X. Arquillière, Paris, 1926.

2. Cf. J. LECLERCQ, « Histoire des doctrines ecclésiologiques », dans *RSR*, 44 (1956), pp. 443-474.

3. Cf. J. PFAMMATER, *Die Kirche als Bau*, Anal. Gregor. 110, Rome, 1960.

4. *Die Einheit in der Kirche*, Tubingue, 1925 ; éd. fr., Paris, 1938.

5. Publiées après la mort de l'auteur, Rome, 1887.

6. Cf. G. COURTADE, « J.-B. Franzelin. Les formules que le magistère de l'Église lui a empruntées », dans *RSR*, 40 (1952), pp. 317-325 ; E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ*, vol. II, 2^e éd., Paris-Bruxelles, 1936, p. 355.

7. Cf. MANSI, t. 51, col. 731-916.

8. Voir par exemple l'excellente recension de J. J. BLUETT, « The Mystical Body of Christ : 1890-1940 », dans *Th. Stud.*, 3 (1942), pp. 261-289.

Cependant, malgré des travaux de base comme ceux de A. Wikenhauser,¹ T. Soiron,² F. Malmberg,³ des tensions continuaient de se faire sentir ; l'image paraissait pré-théologique, trop partielle, trop exclusivement paulinienne, trop peu liée à l'histoire. C'est en particulier à la violente attaque de M. D. Koster⁴ que l'on songe ici, et, en milieu français, aux critiques de Louis Bouyer.⁵ Le P. Émile Mersch consacra sa vie à l'édification d'une théologie du Corps Mystique,⁶ mais ne réussit pas à réduire la difficulté, spécialement quand il en vint à spiritualiser tellement l'aspect « mystique » qu'on put prendre le *corps* mystique pour l'*âme* de l'Église terrestre.⁷ À sa suite, le P. Sébastien Tromp⁸ continue ensuite le travail ; il établit en particulier la thèse qui identifie rigoureusement le corps mystique à l'Église catholique,⁹ une thèse qui aura un retentissement considérable quand elle sera reprise, avec plusieurs autres du P. Tromp, dans l'encyclique *Mystici Corporis*.

Après juin 1943, la réaction contre un usage pratiquement exclusif de l'image du Corps Mystique continuera de s'exprimer sous la forme d'une opposition discrète aux thèses du P. Tromp. Et ceci nous amène directement à notre propos, maintenant situé dans l'histoire de l'ecclésiologie. Déjà en 1940, le P. Koster avait posé la question : « Quand donc se décidera-t-on à prendre comme formulation fondamentale de la nature de l'Église la notion de *peuple de Dieu* ? ».¹⁰ L'idée, bien peu populaire en 1940, a depuis lors fait tellement de chemin que le deuxième concile du Vatican semble bien avoir ramené au centre de l'ecclésiologie la notion — ou dirons-nous : l'image ? — du peuple de Dieu.¹¹ On sait les grandes lignes de la croissance du schéma de *Lumen Gentium* : 1° le 11 octobre 1962, un premier schéma est présenté, en onze chapitres, très classique, décrivant l'Église « militante » et insistant sur l'autorité hiérarchique ; la discussion relève immédiatement le manque d'attention au mystère, l'absence

1. *Die Kirche als der Mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, 2^e éd., Münster, 1940.

2. *Die Kirche als der Leib Christi*, Düsseldorf, 1951.

3. *Ein Leib-Ein Geist*, Freiburg, 1960.

4. *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn, 1940.

5. « Où en est la théologie du Corps Mystique ? », dans *RSR*, 22 (1948), pp. 313-333.

6. *Le corps mystique du Christ*, 2 vol., Louvain, 1933 ; *La théologie du Corps Mystique*, 2 vol., Paris-Bruxelles, 1944 ; *Morale et corps mystique*, Paris-Bruxelles, 1937.

7. Cf. L. BOUYER, *art. cit.*, pp. 322-323.

8. *Corpus Christi quod est Ecclesia*, tome I, Rome, 1937 ; tomes II-III, Rome, 1960.

9. *Corpus Christi*, I, p. 155.

10. *Ekklesiologie im Werden*, p. 143.

11. Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, ch. 2 ; éd. de J.-M. Dufort et G. Langevin, Montréal, 1965, pp. 14-16.

de perspectives eschatologiques, le durcissement de la notion d'appartenance à l'Église. 2° Dans l'inter-session, un deuxième schéma est élaboré, qui sera présenté le 16 octobre 1963 ; il est en six chapitres, souligne davantage le mystère de l'Église, la signification de l'épiscopat, le sens du peuple de Dieu, la vocation de tous à la sainteté, et le rôle assigné à la Vierge Marie. La discussion commence significativement par le chapitre 3, et elle met définitivement au centre la notion du peuple de Dieu. 3° Un troisième schéma, en huit chapitres, est présenté le 14 septembre 1964, où le chapitre 2, concernant le peuple de Dieu, est nettement dessiné. La discussion s'attardera surtout sur le chapitre 7, regrettant le manque d'insistance sur le caractère cosmique du rôle de l'Église. 4° Enfin, le 21 novembre 1964, le texte de *Lumen Gentium* est accepté (par 2,151 voix contre 5) et presque immédiatement promulgué.

Avant d'essayer de pénétrer plus avant dans la notion du peuple de Dieu, j'ai cru nécessaire de rappeler la séquence des événements historiques, pour éviter d'opposer l'ecclésiologie du Corps Mystique à l'ecclésiologie du peuple de Dieu. Il nous faut maintenant rappeler brièvement les raisons qui expliquent historiquement ce déplacement du centre de gravité de la théologie de l'Église. Le facteur le plus important est la redécouverte de la dimension historique du salut, à partir surtout de la fin du XIX^e siècle. La notion d'« Histoire du salut », introduite par J. A. Bengel et J. T. Beck (1804-1878) n'a cependant rien d'une nouveauté absolue ; elle a d'abord une large base biblique (cf. Ps 33 11, 18-19 ; Jr 19 11 ; etc.) ; elle est familière à la primitive Église, dans les Actes, et chez plusieurs des Pères, en particulier Irénée, Ambroise et Augustin.¹ Saint Augustin avait quelque part admirablement formulé cette catégorie indispensable de la pensée chrétienne : « Caput hujus religionis est historia ». ² Nous disons aujourd'hui, en termes plus techniques, qu'il y a une histoire du salut quand non seulement le salut est donné dans l'histoire, mais quand le retour réflexe sur l'événement salutaire vient à faire partie de l'événement salutaire lui-même et est garanti par Dieu comme tel.³

Dans ce contexte, quelques études patristiques semblent avoir joué un rôle important dans le changement de perspective : citons

1. Cf. J. CHAIX-RUY, *Saint Augustin, Temps et Histoire*, Paris, 1956 ; H. C. PUECH, « La gnose et le temps », dans *Eranos-Jahrbuch*, 20 (1951), pp. 57-113 ; G. QUISPEL, « Zeit und Geschichte im antiken Christentum », *ibid.*, pp. 115-140.

2. *De vera religione*, VII, 13.

3. Sur la notion, cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, Neuchâtel, 1947 ; J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953 ; K. LOWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 3^e éd. Stuttgart, 1956 ; R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg, 1956 ; D. M. STANLEY, « The Conception of our Gospels as Salvation-History », dans *Theol. Stud.*, 20 (1959), pp. 561-589 ; W. BREUNING, « Die Verherrlichung Christi und die Kirche. Ueberlegungen zur heilsgeschichtlichen Struktur der Kirche », dans *Ekklesia. Festschr. M. Wehr*, Trier. theol. Stud. 15, Trier, 1962, pp. 73-94.

celle de J. Eger sur la théologie du peuple de Dieu chez saint Ambroise,¹ de J. Ratzinger sur le peuple de Dieu chez saint Augustin,² de A. Schaut sur la liturgie romaine.³ Il serait par ailleurs inexact de penser que des « intellectuels » sont uniquement responsables du retour à l'ecclésiologie du peuple de Dieu, car certains des grands experts du concile semblent bien avoir toujours préféré compléter de l'intérieur une théologie du Corps Mystique par une théologie du peuple de Dieu ; ainsi M. Schmaus⁴ ou le P. M.-J. Congar,⁵ ou, encore, K. Rahner, dont la notion de peuple de Dieu ne semble pas recouvrir celle du concile.⁶ Plus marquante a dû être l'influence de théologiens comme L. Cerfaux⁷ ou comme le vieux prophète de l'ecclésiologie du peuple de Dieu, M. D. Koster.⁸

Ajoutons que des facteurs œcuméniques ont joué de façon toute spéciale. Il s'agit en effet ici du degré de visibilité de l'Église. Et selon qu'on adopte une visibilité maximum ou minimum, on arrive soit à la définition de Robert Bellarmin que le Petit Catéchisme de Québec nous avait rendue familière : « *Ecclesia est coetus hominum viatorum ejusdem fidei christianae professione et eorumdem sacramentorum participatione adunatus sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue Romani Pontificis* »,⁹ ou à l'*Ecclesia ab Abel* de saint Augustin,¹⁰ une Église qui s'étend jusqu'aux dernières limites où des hommes adhèrent par la foi (*quoquo modo*) à Celui par qui et pour qui toutes choses vivent.¹¹ De ce point de vue, une ecclésiologie du peuple de Dieu risque moins de durcir à l'excès les frontières, sans pour autant perdre son contour.¹²

1. *Salus gentium*. Eine patristische Studie zur Volkstheologie des Ambrosius von Mailand, Munich, 1947.

2. *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Munich, 1957.

3. « Die Kirche als Volk Gottes. Selbstaussagen der Kirche im römischen Missale », dans *Bened. Monatschr.*, 25 (1949), pp.187-196.

4. *Katholische Dogmatik*, III, Munich 1958, p. 204.

5. *Le concile et les conciles*, Paris, 1960, pp. 285-334, spéc. p.204.

6. Cf. « Die Zugehörigkeit zur kirche nach der Enzyklika *Mystici Corporis* », dans *Z. kath. Theol.*, 69 (1947), pp.129-188, spéc. pp.185-188.

7. *La théologie de l'Église selon saint Paul*, Paris, 1942, spéc. pp.1-127.

8. « Zum Leitbild der Kirche auf dem II. vatikanischen Konzil », dans *Trier. theol. Quart.*, 145 (1965), pp.13-41.

9. *Controversiae*, lib. III, c. 2 ; *Opera omnia*, Naples, 1857, II, p. 75.

10. *Sermo* 341, 9, II : *PL* 39, 1499 ; *Enarr. in Ps.* 90, 2, 1 : *PL* 37, 1159.

11. Cf. Y. CONGAR, « *Ecclesia ab Abel* » dans *Abhandlungen über Theol. und Kirche*, Festschr. f. K. Adam, Düsseldorf, 1952, pp. 79-108 ; J. BEUMER, « Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustin », dans *Münchener theol. Zeitschr.*, 3 (1952), pp. 161-175 ; cf. S. THOMAS, *Expositio in Symbolum*, art. 9 ; GRÉGOIRE LE GRAND, *Homil. in Ev.* 1, *Homil.* 19 ; *PL* 76, 1154 ; etc.

12. Cf. P. DACQUINO, « De membris Ecclesiae, quae est Corpus Christi », dans *VD*, 41 (1963) pp. 117-129.

Plus encore qu'au départ d'une ecclésiologie du Corps Mystique, le premier texte biblique qu'il faut considérer pour notre propos est le début de l'*Épître aux Éphésiens*.¹ Paul nous y révèle que le peuple de Dieu, comme prolongement du Christ et organiquement lié à lui, est au point de départ du projet de Dieu sur le créé. Dieu n'a pas voulu alors « une humanité laïque dans un monde profane », mais un peuple saint ; la création apparaît ici comme intrinsèquement chrétienne, ce qui ne compromet en rien le caractère personnel et gratuit des relations qui s'établiront entre Dieu et l'homme.² Comprendre le peuple de Dieu, au niveau de *Éphésiens 1*, c'est donc comprendre que la diction éternelle et nécessaire de Dieu dans un Verbe personnel infini fonde la possibilité d'une diction de lui-même dans le fini, et que, donnée cette diction dans le fini, le Verbe incarné en est le centre, et les hommes sont une extension de la famille ou du peuple qu'est la Trinité.³ En ce sens, Mersch dira avec raison que comprendre le peuple de Dieu, c'est approfondir la liaison qui existe entre Gn 1, Jn 1 et Ep. 1.⁴

Mais comme Adam, commencement du peuple de Dieu (Rm 5-14), a péché, la réalisation du peuple de Dieu se fera maintenant à travers des misères et des lenteurs que le projet initial ne comportait pas. Paul, dans les *Galates*, nous expliquera comment se situe le peuple de Dieu dans le projet tel que le péché le modifie (Ga 3 8-9, 15-16) : la promesse a été faite à Abraham et à sa descendance (*tôî spermati*) au singulier et non au pluriel, indiquant par là, dira Paul, que l'alliance est d'abord faite avec le Christ (Jo 5, 39, 46 ; Ga 4 21-31 ; etc.), ce qui explique qu'elle soit absolument irrévocable et infrangible de la part du Père comme de la part des hommes du peuple de Dieu. Donc, au niveau du projet total, tout ce qui est dit du peuple de Dieu est d'abord dit du Christ et de ceux qui s'incorporent à lui par la foi (Ga 3 29).

Nous avons donc situé brièvement le peuple de Dieu dans l'ensemble du projet divin. Comme le dessein de Dieu commence par le Christ, comme les hommes sont voulus comme frères possibles du Christ, l'histoire du peuple de Dieu déjà dans l'Ancien Testament nous apparaîtra comme l'histoire de la formation de l'Église. Augustin pourra dire : « La chose même qui s'appelle la religion chrétienne existait déjà autrefois, et depuis le commencement du genre humain elle n'a pas fait défaut » ;⁵ et de même : « La loi, quand on la comprend dans son sens spirituel, devient l'Évangile ».⁶ Si bien que, sans

1. Ep. 13-14 ; cf. E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ*, I, Paris-Bruxelles, 1951, pp.4-7.

2. Cf. Ep 2 22 ; Col 1 15-20 ; 1 Co 8 6.

3. « De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata », dira Cyprien, *De dominica oratione*, c. 23 : PL 4, 536.

4. *Op. cit.*, I, p. 6.

5. *Retract.* I, 13 : PL 32, 603.

6. *Sermo* 25, PL 38, 68.

rien enlever à l'originalité du Nouveau Testament le projet concernant le peuple de Dieu étant unique et invincible, il pourra ajouter que « Les prophètes ont moins clairement parlé du Christ que de l'Église ».¹

Nous pouvons maintenant reprendre l'histoire du peuple de Dieu à son début pour en mieux voir la structure et le développement. La conscience d'une élection est au centre de la foi du peuple de Dieu : « Heureux le peuple dont Yahvé est le Dieu, la nation qu'il a élue comme son héritage » (Ps 33 12 ; cf. 144 15 ; Dt 32 8-9).

Cette élection est comprise, dès les textes très anciens, comme une relation personnelle : « Je ne connais que vous de tous les peuples de la terre » (Am 3 2 ; cf 9 7).

Elle est fondée sur une libre décision de Yahvé : « Il a plu à Yahvé de faire de vous son peuple » (1 S 12 22).

Et elle est personnellement acceptée par Israël : « Choisissez aujourd'hui qui vous voulez servir . . . Vous êtes témoins contre vous-mêmes que vous avez vous-mêmes choisi de servir Yahvé » (Jos 24 15, 22).

Et cette relation, comprise comme une relation d'amour, ne cesse pas pour autant d'être un facteur de la réalisation d'un projet : « Ce n'est pas parce que vous êtes plus nombreux que les autres peuples que Yahvé vous a remarqués et vous a choisis, car vous êtes le plus petit des peuples, mais parce qu'il vous aime et qu'il est fidèle au serment qu'il a juré à vos pères » (Dt 7 7-8 ; Os 11 1, 8, 3 1, 14 5 ; Jer 31 2-3 ; Is 41 8).

Et ce lien du peuple de Dieu à un projet total de Yahvé se manifeste par le caractère fonctionnel de l'élection : « C'est vous qui êtes mes témoins et mes serviteurs que j'ai élus, pour que vous me connaissiez et me croyiez et compreniez que Je Suis » (Is 43 10 ; cf. 12).

Enfin, c'est à partir d'un événement historique précis, survenu aux environs de 1275 av. J.-C. qu'Israël a eu conscience d'être devenu le peuple de Dieu. Le texte de proposition de l'alliance du Sinaï prend ici une signification fondamentale, spécialement depuis que les recherches récentes sur la « Formule de l'Alliance » ont garanti son antiquité :² « Désormais, si vous m'obéissez et respectez mon alliance, je vous tiendrai pour miens parmi tous les peuples — car toute la terre m'appartient —, je vous tiendrai pour un fief sacerdotal et un peuple saint » (Ex 19 5).

Plus précisément encore, Israël a eu conscience d'avoir été constitué comme peuple par cet événement de l'*Exode* (Ex 12 38 ; Dt 7 6, 29 11-12), et à ce titre la parole de Van der Leeuw est exacte, qu'« Israël est le premier exemple historique d'une nation ».³

1. *Enarr. 2a* in Ps. 30 : *PL* 36, 244.

2. Cf. G. FOHRER, « *Priesterliches Königtum (Ex 19 6)* », dans *Theol. Zeitschr.*, 19 (1963), pp. 359-362 ; W. L. MORAN, « *A Kingdom of Priests* », dans *The Bible in Current Catholic Thought*, N. T., 1963, pp. 7-20.

3. *Phänomenologie der Religion*, 1933, p. 250.

Le peuple de Dieu a d'abord accepté simplement ce fait, avec ses exigences progressivement découvertes. Mais il a aussi cherché à s'expliquer ce mode d'agir de Yahvé. Et sa plus profonde explication est certainement celle du rédacteur sacerdotal, qui précise une intuition du Jahviste en regroupant les traditions antérieures ; il oppose le bloc formé par l'histoire de Babel (Gn 10-11) à l'histoire d'Abraham (Gn 12-15). Le sens du peuple de Dieu dans le projet divin total apparaît soudain clairement : Yahvé, présent au début de l'histoire (Gn 1-2), en est écarté par le péché (Gn 3-8), mais il maintient un « reste » en Noé (Gn 9). Et maintenant le péché, en particulier l'orgueil de l'homme qui veut « se faire un nom » (Gn 11 4), continue de disloquer l'univers, si bien que l'unique peuple de Dieu initial est remplacé par le chaos des peuples d'après Babel (Gn 11 1-9). Yahvé ne peut que recommencer par le milieu de l'histoire. Ce recommencement, dans la pensée du rédacteur sacerdotal, se fait à partir d'un homme, Abraham, à qui Yahvé lui-même « fera un nom » (Gn 12 2), mais en vue d'un peuple (Gn 12 2a), et d'un peuple qui doit servir de réunisseur de l'univers (Gn 12 2-3). C'est donc seulement à cause du péché que ce peuple, cette plus grande unité avec laquelle Yahvé peut recommencer le dialogue, n'est pas coextensive à l'humanité. Et le rôle de cette unité, choisie non pas à cause de sa limitation mais à cause de sa cohésion, est de refaire l'unité de l'humanité (Gn 12 3 ; cf. Ep 1 9-10). Cette révélation du caractère sacramentel du peuple de Dieu est en fait l'essentiel du kérygme du Jahviste.¹

Avant d'aborder l'examen diachronique du peuple de Dieu, il est utile d'observer les diverses formulations que l'iconographie littéraire de la Bible a découvertes pour exprimer cette unité mystérieuse qu'est maintenant le peuple de Yahvé.

Parmi les organismes infra-humains, la *vigne* est l'image la plus centrale, celle dont l'approfondissement théologique a été le plus méthodiquement suivi, d'Osée à Ezéchiel.² On remarquera que cette image présente de façon originale le problème de l'unité, la vigne ayant plusieurs têtes ! La logique des symboles élabore toute une série de conséquences : la vigne peut être mutilée considérablement sans cesser de vivre, les parties retranchées meurent si on ne les replante, la bouture peut y annexer des vies auparavant étrangères, l'émondation la rend plus féconde, la génétique patiente peut l'améliorer, l'abandon la fait retourner à l'état de sauvageon, son bois ne vaut rien sinon pour porter des fruits.

Mais c'est aux images venues des relations humaines que s'attache davantage la réflexion du peuple de Dieu : le peuple se comprend

1. Cf. H. W. WOLFF, « Das Kerygma des Jahwisten », dans *Ev. Theol.*, 24 (1964), pp. 73-97. Cf. aussi R. MARTIN-ACHARD, « La signification théologique de l'élection d'Israël », dans *TZ*, 16 (1960), pp. 333-341.

2. Os 10 1-2 ; Is 5 1ss, 27 2 ; Jr 2 21, 12 10 ; Ps 79 9-20 ; Ez 15 6, 19 10-14 ; cf. l'olivier en Jr 11 16 ; le cèdre en Ez 17 22.

comme épouse de Yahvé, fils, serviteur. Le peuple considéré comme jeune fille, fiancée, *épouse* est une image aussi ancienne que la tradition de l'Alliance.¹ Les textes juridiques se méfient en général de cette métaphore, pour éviter les contaminations de la théologie cananéenne, chez qui la génération naturelle des hommes, et surtout des rois, par les dieux, est un thème fréquent ; les prophètes, par ailleurs, utilisent abondamment cette image significative.² Osée semble bien avoir poussé à la limite cette intuition de l'unité d'Israël dans l'amour : « Je te fiancerai à moi dans la fidélité, et tu connaîtras Yahvé » (Os 2 22).

Les traditions du droit international du deuxième millénaire où les relations d'amitié sont comprises comme relations de filiation ou d'adoption, invitaient Israël à se comprendre comme *fils* de Yahvé.³ Dans ce contexte, la cause de Yahvé est la cause d'Israël-fils (Ps 73 22, 78 9, 12 ; Jr 14 21 ; etc.), la réussite terrestre d'Israël est celle de Yahvé (Is 2 2-4 ; Mi 4 1-5 ; Jr 16 19 ; etc.), et cette filiation impose à Israël des vertus « familiales » dont il ne peut déchoir (Dt 32 5-6, 18-20 ; Jr 32 33 ; etc.)⁴

Apparemment moins personnaliste, mais à beaucoup de points de vue plus profondément théologique est la désignation d'Israël comme *serviteur*.⁵ Israël, image de Dieu, et à ce titre représentant de l'autorité royale de Yahvé dans l'univers, se sait devenu roi-pénitent, de par le péché et la grâce, si bien que l'homme de l'ancien testament après l'exil, se comprend *in servo Yahveh* comme le chrétien se comprend *in Christo Jesu* (Is 49 3).

Nous préférons passer sous silence la désignation qui, philologiquement, semble la plus technique pour désigner le peuple de Dieu comme « Église » de l'Ancien Testament, c'est-à-dire *q'hal YHWH*, « rassemblement de Yahvé » ou groupe de ceux qui répondent à la convocation au nom de Yahvé. Le terme se rencontre dans trois contextes : militaire, culturel et juridique. Mais du point de vue qui nous occupe ici il n'ajoute aucune lumière nouvelle sur la conscience qu'a de soi le peuple de Dieu.⁶

1. Cf. C. WIENER et J. COLSON, *Un roi fit des noces à son fils*, Bruges, 1962 ; A. NÉHER, « Le symbolisme conjugal », dans RHPH 34 (1954), pp.30-47.

2. Os 1 2-3 ; Is 1 2-3 ; Jr 2 2, 3 2, 30 17 ; Is 49 14ss, 51 17, 54 1, 4, 7, 11, 60 1, 62 4-5 ; Ez 16, 23 ; Zac 1 14, 8 2 ; et sans doute, au moins au sens transposé selon lequel il a été accueilli dans le canon, le Cantique tout entier.

3. Os 11 1, 3, 9 ; Jr 3 4, 19-20, 31 9-10, 18-20 ; Is 49 14, 63 16, 64 8 ; Mi 2 10-11 ; Sg 12 21 ; Si 36 12 ; et, déjà, Ex 4 22-23.

4. Cf. W. MARCHEL, *Abba, Père*. La prière du Christ et des chrétiens, Rome, 1963.

5. Jr 46 27 ; Is 41 8, 43 10, 44 21, et les « chants » d'Is 42 1-9, 49 1-6, 50 4-11, 52 13 - 53 12.

6. Cf. G. VON RAD, *Der heilige Krieg im alten Israel*, 2^e éd., Göttingen, 1952.

Pour mieux comprendre le peuple de Dieu comme signe actif du projet divin, quelques moments de son devenir historique méritent d'être relevés.

1° *La préhistoire de l'alliance :*

Même si l'expérience du peuple de Dieu comme tel commence avec l'*Exode*, il est significatif de remarquer les traits de sa préhistoire, telle qu'il l'a comprise par la suite. L'aspect le plus fortement souligné est constamment la faiblesse des hommes choisis, leur pauvreté. Même le prospère Abraham sera compris comme un « reste » (Is 51 1-3). Et alors que pratiquement tous les peuples se donnent des ancêtres puissants dans leurs mythes d'origine, Israël a toujours rappelé, même dans son « credo historique » (Dt 26 5ss), l'« Araméen errant » de ses origines.¹ Cette insistance sur la pure grâce dans la constitution du peuple de Dieu s'explique maintenant beaucoup mieux dans la perspective des études récentes sur la « Formule de l'Alliance », de Mendenhall,² K. Baltzer³ et N. Lohfink,⁴ pour ne citer que les plus significatifs.

2° *L'Exode et le peuple de Dieu :*

Israël a eu très tôt conscience d'avoir été constitué comme peuple par l'exode (Ex 12 38 ; Nb 11 4 ; Dt 29 12) et soulignera de plus en plus le caractère de création que revêt à ses yeux sa libération (Is 48 15 ; cf. 44 2, 24). Peuple constitué par une libération, Israël continuera de se comprendre comme créé par la libération d'Égypte et pour la liberté ; le résumé essentiel de la préhistoire de l'Alliance sera toujours : « Yahvé, qui a fait sortir Israël d'Égypte »,⁵ et dans ce contexte le Ps 81 demeure une des expressions les plus existentielles de la signification du peuple de Dieu. Le peuple se sait maintenant « acquis »,⁶ « racheté ».⁷

Dans ce contexte, le mode de vie nouveau du peuple de Dieu est défini par la « Déclaration fondamentale » de la formule de l'alliance : « Je serai votre Dieu et vous serez mon peuple » (cf. Jr 7 23, 11 4 ; Dt 4 20 ; etc.) et les stipulations du Décalogue, comprises

1. Cf. G. A. DANELL, « The Idea of God's People in the Bible », dans *The Root of the Vine*, Westminster, 1953, pp.23-36.

2. « Ancient Oriental and Biblical Law », dans *BA*, 17 (1954), pp.26-46 ; 50-76.

3. *Das Bundesformular*, Neukirchen, 1960.

4. *Das Hauptgebot*, Rome, 1963.

5. Ex 20 2, 29 46 ; Lv 11 45, 25 38 ; Nb 15 41 ; Dt 4 37, 5 6, 15, 6 12, 21 ; Jg 2 12 ; 2 R 17 36 ; Os 12 10, 13 4 ; etc.

6. Avec le verbe *qānā* : Ex 15 16 ; Ps 74 2 ; etc.

7. Avec le verbe du droit familial, *gā'al* : Ex 6 6, 15 13 ; etc. ; et le verbe du droit civil : *pādā* : Dt 7 8, 13 6, 24 18 ; 2 S 7 23 ; etc.

comme un devoir de reconnaissance pour la libération.¹ Une morale de la reconnaissance vient ainsi se superposer à la morale de l'image de Dieu, et les deux continueront d'influer l'une sur l'autre jusqu'au Nouveau Testament alors que la suite de Jésus deviendra le plus grand cadre dans lequel les deux autres seront dorénavant contenues.

L'événement de l'exode n'aurait pas d'influence réelle sur la vie du peuple de Dieu s'il ne se prolongeait et ne se ré-actualisait constamment dans la *liturgie* et dans le *jugement*. La mémoire du peuple de Dieu devient une faculté théologique ; le credo d'Israël devient essentiellement un rappel des *magnalia Dei* centré sur l'exode (Dt 26 5-10 ; cf. 6 21-25) ; et la rénovation de l'alliance replace sans cesse le peuple dans la situation sinaïtique (Jos 24). C'est là le sens de l'« aujourd'hui » liturgique du *Deutéronome*, qui demeure une des bases de toute la liturgie de la *Bible* (Dt 4 34, 9 11, 11 7, 27 9, 29 1, 9-14 ; etc). Le jugement est également réactualisation de l'alliance, et l'activité des prophètes se situera en très grande partie à l'intérieur des bénédictions et malédictions de l'alliance, que ce soit dans l'application juridique du droit sacré² ou dans l'exhortation à la fidélité.³

Ainsi donc, dès le moment de sa constitution, le peuple de Dieu se sait un peuple libéré, mais en raison même de ce fait, se sait interpellé sans cesse, sans cesse voué à la reconnaissance et au témoignage.

3° *La vie sous l'alliance : la terre, le temple, le créé :*

En entrant dans l'Alliance, Yahvé s'est non seulement lié à un peuple, mais aux exigences concrètes de son existence. Et d'abord à une *terre*, qui est à la fois « terre d'Israël » et « terre de Yahvé » (Dt 4 21, 38, 12 9 ; Jos 11 23 ; Jg 20 6 ; etc.) ; cette terre est possession de Yahvé et donc « terre sainte » (Ex 15 16-17 ; Ps 78 54 ; etc.). Cette terre ne doit plus être profanée par personne, païen (Lv 18 26ss ; Dt 9 4-5) ; ou Israélite (Lv 18 26ss ; Nb 35 33-34 ; Dt 21 23 ; etc.). Pour notre propos, il importe de remarquer que ce lien à une terre est déjà, pour le peuple de Dieu, une conséquence du péché. La terre tout entière est le domaine de Yahvé (Ex 19 5 ; Ps 115 16, 24 1 ; etc.). Mais parce que le péché l'a profanée (Gn 3 18-19), elle n'est plus le lieu où Yahvé, ni l'homme selon son projet initial, peut vivre (Am 7 17 ; 1 S 26 19 ; Is 52 11 ; Os 9 3 ; Esd 6 20-21 ; etc.). En adoptant une terre, Yahvé n'établit pas un « rideau de fer », mais recommence un mouvement qui doit devenir coextensif à l'univers (Is 19 19-25 ; Ps 87 4-5).

1. Cf. W. L. MORAN, « The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy », dans *CBQ*, 25 (1963), pp.77-87.

2. Cf. J. HARVEY, « Le *RIB-Pattern*, réquisitoire prophétique sur la rupture de l'alliance », dans *Biblica*, 43 (1962), pp.172-196.

3. Am 2 10, 3 2 ; Os 11 1ss ; Mi 6 1ss ; Jr 2 1ss ; Ps 50 ; Is 1 2ss ; etc ; cf. H. HUFFMON, « The Covenant Lawsuit in the Prophets », dans *JBL*, 78 (1959), pp.285-295.

En se liant à un peuple, Yahvé devient son roi ; mais les exigences de la vie sous l'alliance rendent pratiquement nécessaire, malgré quelques réticences (1 S 8 10-22 ; Dt 17 4-20), l'établissement d'un *roi*. Il ne faut pas comprendre la royauté comme un deuxième axe de l'Ancien Testament mais comme une conséquence de l'alliance, comme vient de le démontrer plus nettement le P. de Vaux.¹ Le roi sera dorénavant compris comme une incarnation du peuple lui-même, un médiateur responsable, et à ce titre on lui appliquera presque tous les titres du peuple de Dieu : élu (Ps 78, 70, 89 4, 20 ; 1 S 10 24 ; etc.) fils de Yahvé (Ps 2 7, 89 27-28 ; 2 S 7 14), serviteur (2 S 3 18, 7 26 ; 1 R 8 24 ; etc.). Et il est important pour notre propos de noter au passage que c'est l'abus de l'autorité royale qui causera le premier schisme du peuple de Dieu, sous Roboam, et en partie à cause des ambitions démesurées de Salomon (1 R 12 22-23 ; 2 Ch 10). Dorénavant, et jusqu'à une réunion sous une autorité étrangère, l'unité du peuple de Dieu demeurera une unité analogique, où s'exercera un ecuménisme souvent difficile.

Yahvé s'est aussi lié, dans l'alliance, à une *cit* et à une *demeure*. C'est la « maison de Yahvé » (Jr 7 10 ; Ps 23 6, 27 4 ; etc.), sa demeure parmi les hommes (Ex 15 13 ; 1 R 8 13 ; etc.), et la tradition sacerdotale, dans un texte très significatif, verra dans cette habitation de Yahvé au milieu des hommes le but ultime de tout le dessein de Dieu (Ex 29 43-46 ; cf. Lv 26 11 ; Nb 35 34 ; Ez 43 7). Mais les prophètes verront très tôt que la cit et la demeure ne sont telles qu'en raison de l'alliance, et que Sion n'a rien d'un cercle magique ; la Présence peut quitter Sion, sans pour autant quitter l'univers (Jr 7 2-15 ; Ez 10 18-22, 11 11, 24 1-14 ; etc.).

La vie sous l'alliance permet maintenant au peuple de Dieu de constituer son *image du monde*, une nécessité absolue de toute pensée religieuse. La libération d'Égypte, premier des *magnalia* historiques, sera projetée en arrière et deviendra le schéma d'explication de la création, déjà chez le Jahviste (Gn 2-3) puis surtout dans la tradition P. Cette image du monde est claire et complète : le centre du projet est la Présence, présence de Yahvé, réelle, dans sa parole créatrice, personnelle et irrévocable, présence dans sa parole d'alliance, concrétisée par les tables du traité. Les hommes ont été voulus comme partenaires d'alliance. Le péché a brisé le projet initial, si bien qu'il doit être recommencé à travers un reste, le peuple, choisi en vue d'une mission de rassemblement des hommes. Autour de ce peuple choisi, sacramentel parce que sans cesse objet de l'intervention libératrice de Yahvé, s'étend le monde des « nations », qui ne connaissent pas encore Yahvé et qu'il dirige par des anges (Dt 32 8-9 ; Ps 89 6ss ; etc.). Finalement, la création matérielle forme le

1. « Le roi d'Israël, vassal de Yahvé », dans *Mélanges E. Tisserant*, vol. I, Rome, 1964, pp.119-133.

cadre dans lequel une vocation de partenaire d'alliance peut se développer.

On voit que nous sommes très près de l'image totale du monde, telle que nous la présente l'*Épître aux Éphésiens* (Ep 1 3-14 ; cf. Col 1 15-20), sauf en ceci que la Présence au centre du dessein de Dieu est devenue le Verbe fait chair.¹

4° *La vie sous l'alliance : le peuple de Dieu et le péché :*

L'expérience personnelle du péché est sans doute aussi ancienne que l'alliance. Mais il faudra l'expérience de la vie en Canaan, et l'intervention des prophètes pré-exiliques, pour que le peuple de Dieu comprenne qu'il est, collectivement, pécheur. Il comprendra alors tout spécialement deux données de son existence qui sont significatives pour notre propos : d'abord, que l'alliance du Sinaï, *bipartite*, ne peut se comprendre qu'à l'intérieur de l'alliance avec Abraham, entièrement *donnée* (Gn 15) : le seul partenaire fidèle est Yahvé. C'est le point essentiel de la compréhension de l'alliance dans la tradition *P*. Ensuite, il comprendra que Yahvé non seulement peut mais doit châtier son peuple, lorsque son Nom n'est plus manifesté devant les nations, ce qui est la fonction même de l'élection (cf. Am 2 13-16, 3 11-15, 5 1-2, 8 11-13 ; Os 1 6, 8 ; Ez 12 20, 14 8, 15 7 ; etc.). On constatera peu à peu que le jugement est, lui aussi, une rencontre de Dieu, et que sa présence vengeresse est infiniment préférable à son absence (Am 4 12, 3 2). L'histoire du salut se modifie profondément ; elle apparaît faite des *magnalia Dei* et des infidélités du peuple, si bien que le salut se fait à travers le jugement, un jugement dont la foi est le critère (Is 7 9, 28 16-17 ; etc.). Ceci a pour effet de corriger un certain triomphalisme de l'élection, à partir surtout du *Deutéronome*, et qui fait de plus en plus approfondir le sens de la souffrance et de la mort, comme instruments nécessaires du salut dans un monde du péché (cf. Ps 78, 106 ; Esd. 9 6ss ; Ne 9 6ss ; Dn 9 8ss). En même temps, cette expérience tourne le peuple de Dieu vers le futur ; la foi ne tremble plus devant le jugement, car la parole de Dieu « demeure éternellement » (Is 40 8) et elle est parole de salut.

5° *Le peuple de Dieu et le futur : l'eschatologie :*

La tension dialectique entre la royauté et le prophétisme, entre l'expérience de la bénédiction et l'expérience du jugement atteint

1. Sur la création et l'image du monde du peuple de Dieu : N. LOHFINK, « Genesis 2f als geschichtliche Aetiologie », dans *Schol.*, 38 (1963), pp.321-334 ; L. ALONSO-SCHÖKEL, « Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3 », dans *Biblica*, 43 (1962), pp.295-316 ; K. RAHNER, art. *Aetiologie* dans *LTk*, I (1957), pp.1011-1012 ; G. VON RAD, « Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglauben », dans *BZAW*, 66 (1936), pp.138-147 ; H. RENCKENS, *Israel's Concept of the Beginning*, N. Y. 1964.

son paroxysme au moment de l'exil. Le jugement semble emporter vers le néant tous les points d'appui de la foi : la Terre sainte est aux mains de l'ennemi, la ville incendiée, le temple détruit. En même temps, le peuple de Dieu ressent son état présent comme profondément anormal. C'est alors qu'on se retourne vers le futur, pour y pré-voir le succès du projet divin qui ne peut échouer. C'est l'eschatologie. À travers le 2-Isaïe et Ézéchiél, le peuple se comprend dans son accomplissement final : par une nouvelle création, un nouvel Exode et une nouvelle entrée dans une Terre Promise, le peuple redeviendra plus profondément peuple de Yahvé (Jr 27 4, 30 22, 31 1, 33, 32 38; Ez. 11 20, 14 11, 36 28, 37 23, 27; Za 8 8, 13 9; Is 54 5-6, 62 4-5, 12; Jr 23 7-8; 16 14-15; etc.).¹

C'est à ce moment que naît vraiment la typologie, comme instrument de connaissance et de direction du peuple de Dieu. Elle naît de la reconnaissance de faits certains : la certitude de la réalisation infaillible de la parole de Dieu, la certitude de l'existence d'un projet cohérent et engagé dans l'histoire. Si bien qu'un type est *le point de départ d'un mouvement* dans l'histoire, mouvement qui ne s'achève pas avant d'avoir été accompli dans l'antitype parfait eschatologique. Le nouveau, dans l'action divine, n'est jamais une répétition, mais il est qualitativement plus grand. On peut par conséquent voir les grandes lignes du développement futur, mais on ne peut prévoir les dimensions de la nouveauté : nouvel exode, nouvelle terre, nouveau messie, nouveau sauveur, nouveau peuple de Dieu, tout sera dans la ligne du projet, mais en même temps au-delà de l'espérance.² La pensée eschatologique prendra une place de plus en plus grande et se diversifiera.³ Soulignons ici un aspect important pour notre propos : le peuple de Dieu aurait été depuis longtemps englouti dans le courant de l'histoire s'il n'était dirigé que par en arrière, par sa mémoire et sa tradition ; s'il demeure, c'est parce qu'il possède une « histoire de son futur », parce qu'il sait les lignes indispensables de son état terminal et de sa réussite totale. Ainsi rattaché aux deux termes de l'histoire, il peut marcher en heurtant les murs du couloir, mais cette marche douloureuse dans l'obscurité va infailliblement à son but.⁴

1. Sur cette question, cf. R. BEAUDET, « La typologie de l'Exode dans le Second Isaïe », dans *Études théologiques*, Hommage pour le Tricentenaire du Séminaire de Québec, 1963, pp.11-21 ; W. ZIMMERLI, « Le nouvel exode dans le message des deux grands prophètes de l'exil », dans *Maqqél shaqqédh*, Montpellier, 1960, pp.216-227.

2. Cf. J. HARVEY, « La typologie de l'Exode dans les Psaumes », dans *Sc. Eccl.*, 15 (1963), pp.384-405.

3. Sur le détail, cf. N. A. DAHL, *Das Volk Gottes*, 2^e éd., Darmstadt, 1963, pp. 38-42.

4. Sur les lois de l'herméneutique théologique de l'eschatologie, cf. K. RAHNER, « Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen », dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 82 (1960), pp.137-158.

6° *Le désarroi du peuple de Dieu : la fin de l'A.T. :*

Il est difficile d'évaluer, dans une perspective théologique, la signification de cette obscure fin de l'Ancien Testament que constituent ses quatre derniers siècles. Il est pourtant indispensable de le faire. Se contenter ici d'intuitions invérifiables est en fait se tourner vers des préjugés, qui nous feraient considérer le judaïsme naissant comme une généralisation du péché et une décomposition nationale. De telles généralisations ont servi de bouillon de culture à l'antisémitisme, ont favorisé la dissociation entre histoire mondiale et histoire du salut, ont fait oublier que si l'alliance nouvelle est infrangible ce n'est nullement parce que nous sommes plus forts que nos pères dans la foi mais parce que l'Alliance nouvelle est faite entre Jésus-Christ et son Père, ont poussé à l'identification du christianisme à l'adoption d'une morale, alors qu'il est adhésion à une Personne.

Essayons donc d'examiner quelques grandes lignes. Disons d'abord qu'avec les « Chants du Serviteur » (Is 42 1-9, 49 1-6, 50 4-11, 52 13 - 53 12), Israël est arrivé à la plus profonde image de soi-même qu'il ait jamais pu percevoir : personne-peuple, à la fois royale et torturée, révélation du vrai visage de l'homme créé, pécheur et sauvé, portant le salut par la souffrance acceptée au nom des hommes.¹ Cette image continue de marquer la vie du peuple de Dieu, mais l'engagement dans l'histoire semble soudainement se perdre, maintenant que l'autonomie religieuse est perdue et que le peuple de Dieu doit se fondre dans l'empire des diadoques et bientôt dans l'*oecumène* romaine. Le vrai Israël est de plus en plus une notion disputée : ce sont ceux qui sont revenus d'exil (Esd 8 35, 9 2, 10 12 ; etc.), ce sont les « pauvres de Yahvé » (Ps 35 20 ; Is 57 15, 61 1 ; etc.). On anticipe de plus en plus sur l'eschatologie, aboutissant aux sectes, toutes certaines de constituer le véritable Israël, mais brisant l'unité et la charité. On souligne de plus en plus l'absence de nouveaux *kairoï*, le fait que la création a atteint sa perfection avec la construction du temple, le peuple de Dieu ne faisant plus qu'assurer une liturgie perpétuelle devant Yahvé, liturgie sans doute très exigeante sur le plan moral, mais en même temps dangereusement menacée de ritualisme. L'opposition des nations durcit le sens national, réduisant à un minimum le sens missionnaire.

L'exil a donné naissance à la Synagogue, et ses chefs, les savants de la loi, ont remplacé les prêtres. Cela n'a pas empêché la Synagogue de revenir au Temple, mais sans se laisser remplacer par lui. Quand le Temple aura disparu, la Synagogue continuera son existence autonome ; « quand deux, ou trois, ou dix sont rassemblés pour prier et étudier la Loi, la Schekinâ, la Présence, est au milieu d'eux » (bBera-

1. Cf. C. R. NORTH, *The Suffering-Servant in Deutero-Isaiah* ; G. JOHNSTON, « The Servant-Image in the NT », dans *Theol. Today*, 15 (1959), pp.321-332 ; H. HAAG, « Ebed-Jahweh-Forschung 1948-1958 », dans *BZ* 3, (1959), pp.174-204.

kôt 6a ; bAbôt 3, 6 ; etc.). La Synagogue comme telle n'a pas d'histoire, elle vit de l'histoire des *magnalia* passés ; la connaissance de la loi devient le critère par excellence de la sincérité de la foi, le culte se réduit à une célébration de la parole. En même temps les grandes lignes de la fidélité à l'alliance sont toujours soulignées : miséricorde, générosité, chasteté.¹

La spéculation eschatologique se développe considérablement ; « ce monde-ci est comme une antichambre du monde à venir » (bAbôth 4 16). Le risque est donc de plus en plus de sortir totalement de l'histoire ; l'apocalyptique elle-même qui, depuis Daniel, rattachait l'histoire du salut à l'histoire mondiale, a peu d'influence. Et la pensée grecque sur la *polis* idéale introduit la « *societas perfecta* »², la loi devient *nomos*, amenant un idéal juridique de perfection.³ Si bien que chez Philon et Josèphe, le peuple de Dieu n'apparaît plus guère comme un projet divin sacramentalisé, mais comme un cas admirable mais souvent sujet à critique de la Providence générale de Dieu envers les peuples. Philon ira jusqu'à distinguer une *ekklèsia* visible et une invisible, l'une et l'autre ayant leurs lois concrètes, ce qui ne peut que pulvériser la communauté historique et la sortir davantage de l'histoire.

Nous ne pouvons entrer ici dans le problème des sectes à l'intérieur du peuple de Dieu. L'époque de Jésus nous les présente de façon singulièrement vivante, et les découvertes de Qumrân sont venues leur redonner une actualité ; nous les rencontrerons un moment plus loin, au niveau du peuple de Dieu du Nouveau Testament.⁴

Mais en même temps, le reste demeure, sans doute surtout à travers le courant des « pauvres de Yahvé », toujours visible à travers les écrits rabbiniques anciens et privilégié dans le raccord du Nouveau Testament à l'Ancien (cf. *Benedictus* et *Magnificat*). C'est par lui que le projet divin sur le peuple de Dieu persiste dans l'histoire au moment où son accomplissement eschatologique survient. Quant aux autres aspects, plus décevants, du désarroi final du peuple de Dieu dans l'Ancien Testament, il est aussi écrit « pour notre instruction » (1 Co 10 6) que non seulement les réussites mais aussi les misères du peuple de Dieu doivent nous servir de lumière ! Le peuple de Dieu de la nouvelle alliance peut aussi avoir son exil et sa période post-maccabéenne !

1. Cf. N. A. DAHL, *op. cit.* pp.72-73.

2. Cf. *Ps. Aristée*, nn.83-171.

3. Cf. DAHL, *op. cit.*, pp.98-101.

4. Sur le peuple de Dieu dans les sectes et à Qumrân, cf. M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus*, Paris, 1940, pp.42-73 et 114-135 ; J. SCHMITT, « L'organisation de l'Eglise primitive et Qumrân », dans *La secte de Qumrân et les origines du christianisme*, Bruges, 1959, pp.217-231 ; H. H. ROWLEY, « Comparison and Contrast, Qumrân and the Early Church », dans *Interpr.*, 16 (1962), pp.292-304 ; D. FLUSSER, « The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity », dans *Aspects of the Dead Sea Scrolls*, Jerusalem, 1958, pp.215-266.

Nous ne pouvons cependant nous contenter d'examiner la signification du peuple de Dieu dans l'Ancien Testament. Si en effet le peuple de Dieu est signe efficace du projet de Dieu sur l'univers, il doit exister une *réelle continuité* entre le peuple d'Israël et l'Église. Et réelle continuité signifie qu'une simple analogie de nom ne suffit pas. Nous devons donc examiner si l'Église, en se disant peuple de Dieu et du Christ, croyant et sacramental, serviteur de Dieu et des hommes dans l'histoire, conduit à la fois par l'Esprit et par son évêque suprême ainsi que par le collège des évêques comme représentants du Christ, se dit « peuple de Dieu » au même sens et en *continuité réelle* avec le peuple de Dieu de l'Ancien Testament.

Il est sûr d'une part que la primitive Église s'est sentie comme plus que la somme des individus qui croient au Christ ; elle se comprend comme une réalité à part, *ekklèsia tou Theou*. Elle se sait l'« Israël de Dieu » (Ga 6 16), la descendance spirituelle d'Abraham (Ga 3 7-8 ; Rm 4 13-14), le groupe héritier des promesses (Ga 4 7). Elle se dit enfin, de façon toute spéciale, *laos tou Theou* dans une série de textes très significatifs (Ac 15 14, 18 10 ; Rm 9 25 ; Tt 2 14 ; He 4 9 ; 1 P 2 9-10 ; Ap 18 4). Paul ajoutera toute une série d'images, dans son ministère auprès des gentils, celles du « temple de Dieu » (1 Co 3 16-17), de « l'édifice de Dieu » (Ep 2 20-22), celle enfin du « corps du Christ » (1 Co 12 ; Rm 12 ; Ep 4 12-13). On peut par conséquent en conclure que l'Église primitive ne se considère jamais comme une secte, mais comme *l'unique peuple de Dieu*, constitué définitivement par la mort et la résurrection du Christ. Paul, par ailleurs, ne semble jamais exclure, sauf une fois (Ga 6 16), Israël historique du peuple de Dieu : Israël demeure l'unique peuple de Dieu dans lequel les païens sont greffés.

Si nous remontons maintenant au Christ lui-même, la question devient plus complexe. Comment Jésus a-t-il lui-même conçu l'Église qu'il fondait ? Des études très soignées sur la conscience de sa vocation en Jésus ont voulu prendre comme point de départ la notion de Fils de l'Homme (au sens de Dn 7, en s'appuyant sur l'apocryphe éthiopien d'Enoch) ; ainsi F. Kattenbusch,¹ T. W. Manson,² V. Taylor,³ J. Betz.⁴ Dans cette explication, le Christ apparaît comme le chef d'un « reste », recommençant une communauté. Il devient alors séduisant d'identifier le nouveau peuple de Dieu et le Royaume de Dieu ; et comme le Royaume est une nouveauté absolue, la continuité entre l'ancien Israël et l'Église s'amenuise considérablement. Cette explication a soulevé plusieurs objections qui nous semblent

1. *Der Quellort der Kirchenidee*, dans *Festgabe A. von Harnack*, 1921, pp.160-162.

2. *The Teaching of Jesus*, 1931, pp.211-284 ; *The Servant-Messiah*, 1953, pp.72-74

3. *The Names of Jesus*, 1953, pp.31-34.

4. « Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus », dans *Theol. Quartal.*, 138 (1958), pp.152-183 ; voir maintenant B. F. MEYER, « Jesus and the Remnant of Israël », dans *JBL*, 84 (1965), pp.123-130 ;

fondées.¹ Des études comme celles de E. Sjöberg,² H. E. Todt,³ ont démontré que l'interprétation collective du Fils de l'Homme a contre elle la tradition synoptique (cf. Mc 2 10, 28 ; Mt 8 20, 11 19 ; etc., et même Mc 14 62 que les partisans de l'interprétation collective considéraient comme probant). Par conséquent, Peuple de Dieu et Royaume sont deux réalités diverses. Le Royaume n'est pas fait de l'intervention divine eschatologique *plus* la réponse des hommes, mais seulement de l'action divine. La conversion et la foi sont requises pour y entrer, mais pas du tout pour le constituer. Le Royaume est le don de Dieu, le peuple de Dieu est celui qui le reçoit. Et donc le Royaume de Dieu n'est jamais identifié à l'Église ; l'Église a la force de la *basileia* en soi, elle ne l'est pas.

Pour mieux cerner maintenant la notion de Peuple de Dieu dans la pensée de Jésus, c'est vers ses affirmations concernant sa vocation qu'il faut se tourner. Un *logion* apparaît alors dans une situation centrale : Mt 15 24 : « Je suis envoyé aux brebis perdues de la maison d'Israël ». ⁴ Donc, pour Jésus, Israël est le Peuple de Dieu. Et Vögtle souligne avec raison que cette affirmation a paru si surprenante après que l'Église fut entrée chez les gentils, que le *logion* n'a pas de parallèle en Mc et Lc. Cette volonté de Jésus est d'ailleurs confirmée par d'autres textes (Mt 8 11-12 ; Lc 13 16, 19 9). Ce qui n'empêche pas Jésus de constater l'échec présent de ce peuple de Dieu, brebis sans pasteurs (Mt 10 6, 15 24). C'est toutefois cette communauté perdue qu'il veut conquérir et ramener, par la pénitence qui convient à des pécheurs (Mt 19 28, 21 28-32, 22 1-5, 8-10). Et, donc, c'est vers Israël, et seulement vers Israël, que se tournent Jésus et ses apôtres,⁵ afin de ramener tout Israël. Le choix de douze apôtres semble clairement lié à ce fait, tout comme le fait qu'il ne sépare jamais les siens de la synagogue, et donc du peuple.

Par conséquent, il ne faut pas concevoir l'Église comme un Royaume de Dieu en croissance sur la terre, hors d'Israël, dont le noyau serait Pierre et les douze. Jésus ne voulait pas d'abord constituer par isolement un reste saint. Il sait que sa venue est jugement (Lc 12 8), que le peuple d'Israël refusera en grande partie de l'accueillir (Mt 20 16, 22 14), mais son petit troupeau sera tel *malgré* son effort contraire (Lc 12 32). D'où sa difficulté à retrancher, à rejeter (Mt 13 24-30, 25 3-46 ; Mc 14 27-30 ; Lc 22 31-32). Sur ce point, une fois de plus, Jésus se sépare tout à fait de Qumran : ce n'est nullement une

1. À la suite de A. VÖGTLE, « Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung », dans *Sentire Ecclesiam*, Festschr. H. Rahner, Freiburg, 1961, pp. 50-91.

2. *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, 1955, spec. p. 241.

3. *Der Menschensohn in der synoptischen Ueberlieferung*, 1959, spec. pp. 280-282.

4. Cf. J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung für die völker*, 1956, pp. 16-17.

5. Cf. toutefois M. MEINERTZ, « Zum Ursprung der Heidenmission », dans *Biblica*, 40 (1959), 762-777.

secte qu'il fonde. Et donc les douze sont d'abord les représentants de l'Israël fidèle, et des responsables chargés de mission auprès des autres, chargés de les amener à la *metanoia*.

La conclusion est donc simple : le peuple de Dieu de la nouvelle alliance *est le même* que celui de l'Ancien Testament. Si le refus presque global du peuple de l'Ancien Testament d'entrer dans le Royaume nous donne l'impression d'une discontinuité, ce n'est pas en raison de la volonté de Jésus ni de la première Église ; c'est en raison du péché et du refus de la *metanoia*.¹

Deux questions me semblent mériter un moment notre attention à la fin de cette étude du Peuple de Dieu. D'abord, le fait que *Peuple de Dieu* ne comporte pas de référence explicite au Christ, alors que *Corps Mystique* du Christ la comporte. Faudrait-il en conclure, comme par exemple J. Sartory² que l'ecclésiologie du peuple de Dieu ne représente qu'un changement d'accent, requis par le *kairos* présent et en particulier par le sens moderne de l'histoire et le souci œcuménique ? Je ne crois pas qu'il s'agisse simplement d'un passage d'une image directrice à une autre, mais d'un véritable approfondissement. Avec quelques exégètes et théologiens récents, je préférerais préciser l'expression *peuple de Dieu* sous la forme suivante : l'Église est le *Peuple de Dieu dans l'unité du Corps du Christ*.³

Une deuxième question, déjà soulevée au cours de la discussion du schéma au concile, est la suivante : pourquoi se remettre à pied d'œuvre et placer au centre de l'ecclésiologie une autre image de l'Église, alors que plus de cinquante ans de théologie du Corps Mystique avaient déjà fait profondément entrer cette image dans la conscience chrétienne et avaient élevé un véritable monument d'ecclésiologie savante, de Passaglia à Mersch et Malmberg ? Ceci est certainement une question sérieuse ; mais elle s'adresse d'abord à notre courage. Si l'ecclésiologie du peuple de Dieu marque une avance par rapport à un usage exclusif du Corps Mystique comme image directrice, il serait regrettable que nous ne nous engagions pas avec le même courage que nos prédécesseurs dans l'exploration de l'ecclésiologie du peuple de Dieu. Or, il me semble qu'une telle ecclésiologie marque une indubitable avance. En particulier, le problème de la *sainteté* de l'Église et celui de l'*unité* des chrétiens dans le Christ me semblent mieux abordables qu'auparavant, dans la perspective du peuple de Dieu.

1. Cf. A. VÖGTLE, *art. cit.*, pp.89-91.

2. *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche*, Meitingen, 1955, p.130.

3. Cf. J. BEUMER, « Die Kirche, Leib Christi oder Volk Gottes ? » dans *Th. u. Glaube*, 53 (1963), 255-268 ; *id.* « Das für das erste vatikanische Konzil entworfene Schema De Ecclesia im Urteil der Konzilväter », dans *Schol.*, 38 (1963), pp.393-401 ; O. SEMMELROTH, « Um die Einheit des Kirchenbegriffes », dans *Fragen der Theologie heute*, Zürich-Cologne, 1957, pp.319ss ; R. SCHNACKENBURG, *Wesenszüge und Geheimnis der Kirche nach dem NT*, dans *Mysterium Kirche*, I, Salzburg, 1962, pp.89-199.

L'Église n'est pas la moyenne de nos saintetés individuelles, et par ailleurs nos péchés ne rendent pas l'Église pécheresse. D'où la tentation presque inévitable de spiritualiser à l'excès la notion du Corps mystique, au point d'en faire l'âme de l'Église, comme le relevait Bouyer ! Le peuple de Dieu se comprend mieux, dans cette perspective, car il est essentiellement *en marche* vers sa perfection eschatologique. Il porte en soi, comme le Christ, les péchés du monde et ceux de ses membres (2 Co 5 21). D'un côté, parce que composé de membres, il est tourné vers l'imparfait et le faillible ; mais de l'autre, parce que *unifié* par le Christ, il est uni à la sainteté divine. L'Église peut donc mieux apparaître *ex maculatis immaculata* ;¹ et en même temps on peut arriver à une définition de l'Église où elle n'apparaît pas pécheresse ni capable de pécher, ce qui est essentiel à une véritable définition théologique de l'Église. Dans ce contexte, la Vierge Marie apparaît plus clairement comme le seul *typus Ecclesiae*,² « l'icône eschatologique de l'Église », selon la belle formule de Louis Bouyer.³

En ce qui concerne la question fondamentale de l'unité des hommes *dans le Christ*, point de jonction de l'ecclésiologie et de la christologie, les solutions élaborées à l'intérieur de la théologie du Corps Mystique devront être ré-examinées, sans pour autant perdre leur valeur.⁴ La perspective du peuple de Dieu nous amènera sans doute à une synthèse entre les perspectives plus ontologiques des Pères grecs et les perspectives plutôt morales et juridiques des latins ; car dans cette perspective il devient clair que l'unité du peuple de Dieu dans le Christ n'a rien d'un épiphénomène venu du platonisme des Pères, le mot « peuple » ne désignant pas, dans la *Bible*, une masse d'hommes unifiés de quelque façon, mais une *origine* ethnique fondée sur la communauté du sang. Ainsi, peuple d'Abraham, peuple d'Israël, peuple du Christ désignent tous trois l'origine de l'unité (cf. Mt 1 21 ; Tt 2 14 ; Ga 3 21). Si bien que notre unité dans le Christ sera plus probablement éclairée dans la direction de la formule augustinienne chère à Malmberg : « Nec sic assumptus est ut prius creatus post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur ».⁵

1. AMBROISE, *In Luc.* I, 17 : PL 15, 1540.

2. AMBROISE, *In Luc.* 11, 7 : PL 15, 1555.

3. *Le culte de la mère de Dieu*, Chevetogne, 1950, p.33.

4. Au moins cinq explications techniques ont été proposées au cours de la dernière génération : E. GLORIEUX, « Le mérite du Christ selon saint Thomas », dans *RSR*, 10 (1930), pp.622-649 ; cf. F. BOURASSA, « La Rédemption par le mérite du Christ », dans *Sc. Eccl.*, 17 (1965), pp.201-230 ; L. MALEVEZ, « L'Église dans le Christ », dans *RSR*, 25 (1935), pp.418-440 ; M. J. CONGAR, « Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ », dans *RSPT*, 25 (1936), pp.489-495 ; T. SOIRON, *Die Kirche als der Leib Christi*, Düsseldorf, 1951 ; E. MERSCH, *La théologie du Corps Mystique*, I, pp.142-143 et 270.

5. *Contra sermonem arianorum*, VIII, 6 : PL 42, 688 ; cf. S. LÉON, *Epist.* 35, 3 : PL 54, 807.

Et s'il est permis de conclure par une réflexion d'ordre prophétique, il semble bien que les difficultés faites par plusieurs Pères du concile au sujet du chapitre 7 de la Constitution indiquent déjà que l'ecclésiologie du concile n'est pas le dernier approfondissement de la question, mais un jalon requis par le *kairos* présent. La prochaine phase serait alors centrée sur la signification cosmique de l'Église, une perspective déjà ouverte par Blondel et Leibniz ainsi que par Teilhard de Chardin.¹

Julien HARVEY, S.J.



1. Cf. C. F. MOONEY, « The Body of Christ in the Writings of Teilhard de Chardin », dans *Th. Stud.*, 25 (1964), pp.576-610. Sur le problème entier de l'Église dans la Bible, on trouvera la bibliographie dans J.-L. D'ARAGON, « L'Église dans la Bible. Bibliographie » dans *L'Église dans la Bible*. 17^e réunion annuelle de l'ACEBAC (Studia, 13), Bruges, 1962, pp.169-202, spécialement pp.172-176 et 183-184.