

Israël et peuple de Dieu dans la Bible hébraïque

La recherche que je voudrais présenter ici concernant le peuple de Dieu dans la Bible hébraïque est trop limitée pour prétendre à une quelconque exhaustivité¹. Et si elle est limitée, c'est en raison de son objet propre. Ce que je voudrais, en effet, c'est nuancer l'idée préconçue selon laquelle, dans la Bible, le « peuple de Dieu » – souvent identifié au « peuple d'Israël » – constitue un ensemble facilement identifiable, aux contours bien dessinés et aux frontières claires. Une lecture un peu attentive montre en effet que, quelle que soit la partie de la Bible hébraïque envisagée, des éléments battent en brèche cette idée et font éclater cette représentation, comme pour l'empêcher de se clore sur elle-même et de se figer.

Il n'est évidemment pas question pour moi de vouloir nier que le peuple d'Israël soit au cœur de la Bible hébraïque et qu'il y soit le « peuple de Dieu » : on y raconte longuement son histoire avec son Dieu, on entend ses prophètes l'interpeller, on découvre sa prière si typique, on y lit les fruits de sa sagesse. Mais si, dans la majorité des passages où sont associés les termes « Israël » et « peuple », un lien explicite est fait avec Adonaï « le Dieu d'Israël »², ces mots ne recouvrent pas une réalité unique, inchangée. La première désignation du peuple, בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל, le rattache à l'ancêtre dont il porte le nom³ ; quand au nom יִשְׂרָאֵל lui-même, il désigne tantôt l'ensemble du peuple⁴, tantôt les dix tribus du Nord à l'époque des deux royaumes⁵ 80 ou la seule tribu de Juda après la chute du royaume du nord⁶ ; il est encore appliqué au pays habité par les populations correspondant à ces différentes entités⁷. La réalité que recouvre ce nom est donc assez mouvante dans la Bible.

Voilà un premier constat qui peut donner à penser. Je voudrais, dans la suite de cet exposé, en épingler quelques autres en parcourant la Bible hébraïque, à partir de l'examen de ce qu'est « Israël ». Pour ce faire, je ne recourrai pas à une démarche historique qui consisterait à approfondir le constat que je viens de poser. Mon étude épousera plutôt une

¹ Pour un traitement général de la thématique, on se rapportera aux dictionnaires : A.R. HULST, « בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל », dans *TLOT II* (1975), E. LIPINSKI, « בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל », dans *TDOT XI* (2001), W. KRAUS, « Popolo di Dio », dans R. PENNA, G. PEREGO, G. RAVASI (eds), *Temi teologici della Bibbia*, Cisinello Balsamo MI, 2010, p. 1051-1060. Voir aussi I. BALDERMANN e.a. (eds), *Volk Gottes, Gemeinde, Gesellschaft*, Neukirchen, 1992 ; W. KRAUS, *Das Volk Gottes*, Tübingen, 1996 ; J.B. WELLS, *God's Holy People: A Theme in Biblical Theology* (JSOTS 305), Sheffield Academic Press, 2000.

² Fréquemment avec un suffixe possessif renvoyant à Dieu : « mon peuple » en Ex 5,1 ; 1 S 9,16 ; 2 S 3,13 ; 1 R 6,13 ; Ez 14,9, etc. ; « ton peuple » en Dt 26,15 ; 2 S 7,24 ; Jr 32,21, etc. ; « son peuple » en 1 S 15,1 ; 2 S 5,12 ; 2 R 8,56 ; Ps 78,71, etc.

³ C'est le cas au début de l'Exode (Ex 1,9 ; 3,10 ; 7,4).

⁴ Voir par ex. Dt 21,8 ; Jg 11,23 ; 1 S 2,29 ; 9,16 ; 2 S 7,7-11 ; 1 R 8,30-52, etc.

⁵ Ainsi, par ex. 2 S 19,41 ; 1 R 14,7 ; 16,2 ; Jr 2,12 ; 23,13 ; Am 7,8, etc.

⁶ Voir par ex. Dn 9,20 ; Esd 9,1, etc.

⁷ Voir par ex. 1 S 13,19 ; 2 R 5,2 ; Ez 24,42 ; 40,2 ; 1 Ch 22,2, etc.

perspective canonique dans une démarche synchronique ; elle vise à montrer que, dans les Écritures hébraïques elles-mêmes, le « peuple de Dieu » ne peut être simplement assimilé à Israël, encore moins à un Israël ethnique et que, si une identification entre les deux réalités est assez fréquente, elle est loin de recouvrir tout ce que l'on peut dire du « peuple de Dieu ».

1. La Torah et les prophètes antérieurs

Chez les exégètes qui étudient historiquement la composition du Pentateuque, il est devenu courant de dire que la Torah a été éditée à l'époque perse pour donner aux juifs de l'époque une identité commune bien que plurielle⁸. Cette pluralité est en effet inscrite dans les textes eux-mêmes, et cela, dès les récits légendaires qui évoquent l'époque des ancêtres du peuple de Dieu. On la retrouve, même si c'est discrètement dans le long récit de l'exode d'Égypte et puis dans l'histoire qui va de Josué à la fin du livre des Rois.

On sait que, selon le récit de la Genèse, les ancêtres concluent des mariages endogames comme pour assurer la pureté des débuts. En tout cas, si ce n'est pas le cas pour Abraham⁹, cela se vérifie pour Isaac **81** qui épouse la fille de son cousin germain (Gn 22,20-23, voir chap. 24), et pour Jacob qui épouse les deux filles de son oncle (Gn 28,2 ; 29,29-30). Mais on sait aussi que, parmi ses douze fils, quatre sont d'un sang différent, étant nés de servantes avant leur adoption par Rachel et Léa (Gn 30,3-13). Quant aux épouses des douze fils mentionnées en Gn 46, on ignore quelle est leur origine. Mais on sait que Juda épouse la fille d'un Cananéen dont il aura trois fils, avant d'en avoir deux autres avec Tamar dont beaucoup pensent qu'elle aussi est cananéenne (Gn 38). De même, Joseph épouse Asnat, la fille d'un prêtre Égyptien, qui lui donnera Éphraïm et Manassé (Gn 41,45.50-52) adoptés par Jacob avant sa mort (Gn 48,13-20). Enfin Ex 6,15 mentionne en passant qu'un des fils de Siméon est né d'une cananéenne. On le voit à ce rapide survol : les « fils d'Israël », descendants du dépositaire de la bénédiction d'Adonaï (Gn 28,1-4 ; 35,9-13) et ancêtres du futur « peuple de Dieu », forment un groupe familial qui n'a rien de monolithique. Au contraire, on note une forme de tension entre identité ethnique et mélange avec les autres clans que les membres de cette famille ont été amenés à fréquenter. L'unique récit de la Genèse où se perçoit une forme d'intolérance face aux étrangers se lit au chapitre 34 où est relatée l'histoire de la fille de Jacob, Dina, un épisode où dominent la ruse, la trahison et la violence de la part des fils

⁸ Voir par ex. J.-L. SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible* (Le livre et le rouleau 5), Bruxelles, 2000, p. 323-325, ou Ch. NIHAN et Th. RÖMER, « Le débat actuel sur la formation du Pentateuque », dans Th. RÖMER e.a. (éds), *Introduction à l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible 49), Genève, 2009 (2^e éd.), p. 181-182.

⁹ En 20,12, pour se dédouaner d'un mensonge, Abraham prétend que Saraï est sa sœur, la fille de son père (mais pas de sa mère), mais cette affirmation est infirmée par le narrateur qui, dès Gn 11,31, présente celle qu'Abram a épousée comme la *belle-fille* (כלה) de Tèrakh, père d'Abram, et non comme sa fille.

de Jacob à l'encontre des étrangers de Sichem apparemment de bonne volonté – attitude jugée négativement par Jacob lui-même. Au demeurant, la manière dont l'affaire est racontée n'en fait pas vraiment un épisode à la gloire des ancêtres du peuple d'Israël.

Dans la longue histoire de l'exode, « les fils d'Israël » acquièrent un statut de nation à part entière en sortant du pays de leur servitude ; ensuite, par l'alliance, cette nation est mise à part pour le service de Dieu parmi tous les peuples (Ex 19,4-6). Dans ce contexte, plusieurs éléments viennent relativiser l'image d'un peuple sans mélange, « ethniquement pur ». Premier trait significatif : le médiateur de la libération et de l'alliance est un homme de l'entre-deux, né de parents israélites de la tribu de Lévi, mais aussi égyptien par adoption (Ex 2,1-10). Il sera d'ailleurs pris pour un égyptien (Ex 2,19) avant d'épouser la fille du prêtre de Madian (Ex 2,21-22) ⁸² et d'en avoir deux fils (Ex 18,2-4)¹⁰.

Un second élément revient à deux reprises dans le récit. Au moment où les fils d'Israël sortent d'Égypte suite à la mort des premiers-nés, le narrateur raconte que « les fils d'Israël partirent de Ramsès pour Soukkôth, environ six cents mille à pied, les hommes seuls sans compter femmes et enfants ; et aussi *un mélange nombreux* (de gens [עַרְבֵי רַב]) était monté avec eux (אִתָּם) ... » (Ex 12,37-38). C'est sans doute pour cela que, dans le rituel de la Pâque qui suit ce passage, on précise que les étrangers et les incirconcis en sont exclus (Ex 12,43-45)¹¹. Plus loin, après l'alliance au Sinaï, lors d'une étape au désert, ce groupe réapparaît (Nb 11,4) : « Or, le ramassis (הָאִסְכָּרִי) qui était au milieu de lui ([בְּקִרְבּוֹ]) c'est-à-dire du peuple¹²) fut rempli de convoitise et même les fils d'Israël recommencèrent à pleurer » en réclamant de la viande à manger. À la fin de cet épisode, ceux qui mangent des cailles amenées par Adonaï sont appelés « le peuple » (הָעָם), sans qu'il soit possible de distinguer les israélites des autres qui ont éveillé leur convoitise. Certes, dans ces deux passages les groupes ne sont pas confondus. Mais le narrateur ne précisera jamais ce que sont devenus ces gens qui ne descendent pas des fils de Jacob mais accompagnent néanmoins les israélites quand ils quittent l'Égypte et pendant leur marche au désert. La comparaison entre les deux textes semble même esquisser une évolution. « Avec » les Israélites au départ, le ramassis est « au milieu » du peuple à Qivrôt-ta'awah, comme si une certaine incorporation était en cours. Voilà qui introduit un nouveau flou dans la composition du groupe qui, au Sinaï, s'allie à Dieu

¹⁰ Il sera critiqué par Myriam et Aaron « à cause de la femme koushite qu'il avait épousée » (Nb 12,1), un passage qui pose problème à cause de la nationalité attribuée à la femme de Moïse. Voir à ce sujet P.J. BUDD, *Numbers* (WBC 5), Waco TX, 1984, p. 135.

¹¹ J.I. DURHAM, *Exodus* (WBC 3), Waco TX, 1987, p. 172. La composition de cette foule mélangée a fait l'objet de nombreux commentaires dans le judaïsme ancien. Ainsi, par ex., pour Philon, *Vita Mosis*, I, 147, on y trouve les enfants de mariages avec des égyptiennes, des gens qui se sont agrégés aux hébreux, des convertis suite aux catastrophes survenues en Égypte, etc. Voir sur ce point C. HOUTMAN, *Exodus*. Vol. 2 *Chapters 7:14–19:25* (HCOT), Kampen, 1996, p. 201-202.

¹² Sur ce point, voir M. NOTH, *Numbers* (OTL), London, 1968, p. 85.

avant de sombrer dans diverses formes d'infidélité au cours de la marche au désert. En tout cas, John I. Durham a sans doute raison d'écrire à propos de Ex 12,38 qu'on a ici un des nombreux témoignages de la Bible hébraïque de **83** ce que « there were many who became Israelite by theological rather than biological descendancy »¹³.

Au moment de l'entrée dans la terre promise – dans le livre de Josué qui présente cette période comme un temps de fidélité à Adonaï –, deux épisodes racontent comment des groupes de Canaan se maintiennent au milieu d'Israël malgré l'anathème pratiqué selon les règles édictées par Dieu en Dt 20,16-18, et d'après lesquelles Israël ne doit laisser subsister aucun habitant des villes de Canaan. Il y a d'abord le clan de Rahab, la prostituée de Jéricho qui accueille chez elle les espions de Josué et les protège des soldats du roi de la ville, à charge pour eux de garder en vie sa famille quand Adonaï leur livrera la ville (Jos 2). Le serment que prêtent les deux hommes sera confirmé par Josué lors de la prise de Jéricho, de sorte que ce clan « a habité au milieu d'Israël jusqu'à ce jour » (Jos 6,17.22-27)¹⁴. Le scénario se reproduit avec les Gabaonites au chapitre 9. Bien qu'ils aient extorqué par la ruse une alliance avec les Israélites – Josué en tête (Jos 9,15) –, ces cananéens se maintiennent en Israël, et cela, même si c'est avec le statut subalterne que Josué leur réserve (Jos 9,26-27). Lorsque cette ville devenue alliée sera agressée par les rois cananéens, Josué volera à son secours, Adonaï arrêtant même la course du soleil sur Gabaon pour permettre une victoire complète (Jos 10). Et l'on se souviendra que, au début du règne de Salomon, c'est au haut lieu de cette ville que le jeune roi se rend pour sacrifier à Adonaï et c'est là que celui-ci lui apparaît en songe (1 R 3,4-5).

En marge de ces récits, quelques passages du livre de Josué et, plus clairement encore, le livre des Juges enregistrent le fait que des Cananéens continuent à subsister au milieu d'Israël, mais aussi que les membres du peuple n'hésitent pas à s'allier à eux par mariages et autres alliances (ainsi par ex. Jg 3,5-6), ce qui va à l'encontre du décret divin en Dt 7,3-4. Quoi qu'il en soit de la réalité historique sans doute à jamais inatteignable et **84** malgré les jugements négatifs répétés des rédacteurs deutéronomistes sur les infidélités à l'alliance qui amènent Israël à pactiser avec les cananéens, il est clair que, du récit biblique canonique, émerge l'image d'un « peuple de Dieu » aux contours assez fluctuants. D'autres indices vont clairement en ce sens : trois tribus installées en Transjordanie dès Nb 32 et mises en scène dans le récit de la conquête de Josué (Jos 1,12-15 ; 4,12-13 ; 22) disparaissent bien vite de la scène du récit, tandis qu'en 2 Rois 17, ce sont dix tribus qui sont rayées de la carte lorsque le

¹³ J.I. DURHAM, *Exodus*, p. 172.

¹⁴ On peut ajouter que lors de la proclamation de la loi sur le mont Ébal en Jos 8, par deux fois, le narrateur mentionne, à côté des « indigènes » (אֲחֵרֵי) qui désignent selon toute vraisemblance les israélites, les « émigrés » (גֵּרִי). Voir déjà en ce sens Dt 29,9-10, qui inclut dans la liste des groupes impliqués par l'alliance, l'« émigré qui est au milieu de ton camp ».

royaume d'Israël tombe et que la population est dispersée dans l'empire assyrien. Seul se maintient le petit royaume de Juda (2 R 17,18) qui connaîtra à son tour la déportation lors de l'exil babylonien.

2. Les prophètes postérieurs et les Écrits

Le grand récit qui ouvre la Bible hébraïque et qui réunit la Torah et la première partie des *Nebi'im* donne donc du peuple de Dieu une image paradoxale : il l'évoque comme une entité bien définie en apparence, en tout cas dans sa relation souvent conflictuelle avec Dieu, mais lorsqu'on suit le fil du récit, on doit bien constater que son périmètre est assez variable. Au fond, cette entité se définit moins comme un groupe ethnique ou sociologique que comme un « peuple » qui reçoit son identité – et donc sa continuité – de sa relation avec le Dieu de son alliance, quoi qu'il en soit du respect effectif de celle-ci, d'ailleurs. De leur côté, les « grands prophètes » s'adressent la plupart du temps à Israël, ou du moins à des parties d'Israël ou de Juda. Les nations ne sont cependant jamais loin, soit comme modèles des pratiques que réprouvent les prophètes¹⁵, soit comme instruments du châtiment divin¹⁶, soit comme lieu où est dispersé l'Israël pécheur¹⁷, soit encore comme oppresseurs du peuple dont est annoncée la punition certaine¹⁸. Cependant, dans le corpus des prophètes postérieurs, plusieurs textes vont clairement dans le sens d'une ouverture d'Israël en direction des nations. Plusieurs types de relations positives sont envisagés.

85 Dès le début du corpus des *Nebi'im 'aharonim*, en Is 2,2-3, un premier modèle affleure : celui de la confluence des nations vers Jérusalem, vers la demeure de Dieu, pour adhérer à sa loi. Le prophète le présente comme un rêve d'avenir, mais ce n'en est pas pour autant moins significatif. « Dans l'avenir, la montagne de la maison d'Adonaï sera établie au sommet des montagnes et élevée au-dessus des collines, et y afflueront toutes les nations. De nombreux peuples iront et ils diront : “Allez, montons à la montagne d'Adonaï, à la maison du Dieu de Jacob : qu'il nous instruise (יִרְדֵּה Hifil) de ses voies pour que nous allions dans ses chemins”. Oui, de Sion sort l'instruction (תּוֹרָה) et de Jérusalem la parole d'Adonaï ». Selon ce modèle, Jérusalem est le centre du monde ; elle en est même le pôle qui attire les nations au cœur même du domaine de Jacob, Adonaï y devenant l'arbitre qui fait régner la paix. Ce texte bien connu (qui se lit quasi à l'identique en Mi 4,1-3) est longuement déployé dans le grand poème d'Is 60 qui annonce l'illumination de Sion à qui le prophète annonce que « des nations iront à ta lumière, et des rois à la clarté de ton aurore » (Is 60,3). Ainsi, la fortune des nations arrivera à Jérusalem, les porteurs louant Adonaï et lui

¹⁵ Voir par ex. Jr 10,2 ; 15,20-22 ; Ez 23,27-30, etc.

¹⁶ Voir par ex. Is 10,5-6 ; Jr 25,9 ; Ez 7,24 ; Jl 1,6, etc.

¹⁷ Voir par ex. Jr 9,15 ; Ez 12,16 ; 22,15 ; Os 8,8, etc.

¹⁸ Voir les oracles contre les nations à la fin du livre de Jérémie, par ex. : Jr 46–51.

offrant des sacrifices (Is 60,5-7). À cet effet, les portes de la ville resteront perpétuellement ouvertes « pour faire entrer en toi une troupe¹⁹ de nations et leurs rois en colonne » (Is 60,11). Les anciens agresseurs viendront faire amende honorable (Is 60,13-14) de sorte que la paix pourra régner (Is 60,17b-18). Dans le même sens, Zacharie annonce que peuples et nations monteront à Jérusalem pour y chercher Adonaï. Il ajoute : « en ces jours-là, dix hommes de toutes les langues des nations saisiront un homme de Juda, ils le saisiront par le pan de son vêtement et ils diront : “Nous voulons aller avec vous, car nous avons entendu que Dieu est avec vous” » (Za 8,22-23).

Cet universalisme centré sur Israël comme noyau du peuple d’Adonaï se reflète aussi, avec quelque nuance, dans un texte de 1 Rois. Dans sa prière de dédicace du Temple, Salomon évoque cette possibilité : « De même l’étranger (נכרי) qui, lui, n’est pas de ton peuple Israël, s’il vient d’une 86 terre lointaine, à cause de ton nom – car on entendra (parler) de ton grand nom, de ta main forte et de ton bras étendu –, s’il vient prier dans cette maison, c’est toi qui écouteras aux cieux, au lieu où tu sièges²⁰, et tu agiras selon tout ce pour quoi l’étranger t’aura invoqué, afin que tous les peuples de la terre connaissent ton nom pour te craindre, comme ton peuple Israël, et pour reconnaître que ton nom a été invoqué sur cette maison que j’ai bâtie ! » (1 R 8,41-43) Par rapport au premier modèle, on notera une légère modification : ici, il ne s’agit plus pour « tous les peuples », les étrangers, de rejoindre Israël à Jérusalem, mais d’imiter ce « peuple de Dieu » en entrant comme lui dans la connaissance et la crainte de Dieu.

Une autre variation du modèle apparaît au début du chapitre 56 d’Isaïe. On voit ici que des étrangers ainsi que des israélites marginalisés se voient ouvrir la possibilité d’intégrer le peuple de Dieu en adoptant une attitude conforme à la loi. Tout se passe ici comme si l’essentiel était la justice que l’on pratique et l’attachement à Dieu plus que l’appartenance à une nation particulière : « Heureux l’homme (אנוש) qui fera cela et l’être humain (בן-אדם) qui s’y tiendra ferme, gardant le sabbat pour ne pas le profaner (en signe d’adhésion à l’alliance²¹) et gardant sa main de faire aucun mal ! » (Is 56,2). Il ajoute deux exemples de personnes qui peuvent se croire exclus a priori de « son peuple » : l’étranger et l’eunuque (voir Dt 23,2). À propos de l’étranger (בן-הנכר)²², l’oracle d’Adonaï « qui rassemble les dispersés d’Israël » affirme avec force : « Les étrangers qui s’attachent à Adonaï pour le

¹⁹ En hébreu, le terme est היל qui peut aussi signifier « richesse » comme au verset 5, mais le parallélisme recommande plutôt ce sens (voir la note de la TOB à Is 60,11).

²⁰ Ou : « où tu demeures » (ישב).

²¹ En Ex 31,12-17, le sabbat est présenté clairement comme un signe d’alliance, ce qui explicite le précepte central des Dix Paroles, loi d’alliance par excellence.

²² Cette catégorie ne jouit d’aucun droit en Israël, surtout pas celui de prendre part au culte (Ex 12,43) ; voir aussi Dt 14,21 ; 15,3 ou 23,21. Ézéchiél ne veut pas qu’ils pénètrent au temple (Éz 44,7-9). Voir la note de la TOB à Is 56,6.

servir et pour aimer le nom d'Adonaï en devenant pour lui des serviteurs, tout qui garde le sabbat pour ne pas le profaner et ceux qui demeurent fermes dans mon alliance, je les ferai venir à ma montagne sainte et je les mettrai en joie dans ma maison de prière ; leurs holocaustes et leurs sacrifices seront agréés sur mon autel ; car ma maison sera appelée "Maison de prière pour tous les peuples" » (Is 56,6-7). Zacharie va dans le même sens quand il dit : « De 87 nombreuses nations s'attacheront à Adonaï, en ce jour-là. Elles deviendront pour moi un peuple et je demeurerai au milieu de toi » (Za 2,15).

Le passage prophétique qui va le plus loin dans cette ligne est un oracle d'Isaïe (Is 19,18-24). Suite à un oracle concernant l'Égypte dont est décrété le châtement (Is 19,1-15), le prophète annonce qu'elle tremblera devant Adonaï et Juda (Is 19,16-17). Mais au-delà de ces épreuves, l'Égypte trouvera le salut : cinq de ses villes s'attacheront à Adonaï et le serviront (Is 19,18-19) ; et « quand ils crieront vers Adonaï devant ceux qui les oppriment, il leur enverra un sauveur qui les défendra et les délivrera : Adonaï sera connu des Égyptiens et les Égyptiens connaîtront Adonaï, ce jour-là » : ils le serviront par des sacrifices et des vœux, et lui les guérira après leurs épreuves (Is 19,20-22). On mesure ici le renversement qui s'opère par rapport à l'exode : ici, c'est l'Égypte elle-même qui bénéficie de ce qu'Adonaï a fait pour Israël quand il subissait l'oppression dans ce pays. Et le prophète d'ajouter que les Assyriens se joindront aux Égyptiens pour servir Dieu qui aura cette bénédiction : « Béni est l'Égypte, mon peuple, l'Assyrie, œuvre de mes mains, et Israël, mon héritage » (Is 19,23-25). On le voit : il n'est plus question ici d'un quelconque israélo-centrisme. Ayant fait la même expérience qu'Israël, l'Égypte en vient à être promue au statut de peuple d'Adonaï, sans avoir à se couler dans ce qu'est Israël.

Ces oracles prophétiques s'opposent de plein fouet au discours identitaire qui s'affiche dans la communauté de Juda après le retour d'exil. En effet, on y voit apparaître un souci pour la pureté de la race et du pays, en particulier la ville de Jérusalem, lorsque, à la suite d'Esdras, des Judéens décident de renvoyer les femmes étrangères (Esd 10). Néhémie à son tour amplifie le mouvement (Ne 13,23-28), en y ajoutant la séparation radicale d'avec les étrangers (Ne 10,31 ; 13,3.30) et l'instauration d'une pratique rigoriste de la loi (Ne 13). Une telle crispation identitaire peut certes se comprendre de la part d'un petit peuple rentré d'exil et confiné sur un territoire minuscule, entouré de voisins qu'il regarde avec suspicion et avec dédain à la fois. Mais cette tendance est plutôt marginale dans la Bible hébraïque. Car même dans les Écrits, elle n'est guère partagée, à l'exception sans doute des livres des Chroniques. J'évoquerai brièvement deux exemples d'une ouverture du 88 concept de peuple de Dieu dans cette partie de la bible hébraïque : le livre de Ruth et le livre du Psautier.

Ruth est une Moabite, fille de ce peuple dont il est dit en Dt 23,4a.7 : « L'Ammonite et le Moabite n'entreront pas dans l'assemblée d'Adonaï (...). Tu ne chercheras pas leur prospérité ni leur bonheur tous tes jours, à jamais ». Pourtant, lorsque Noémi retourne à Bethléem après la mort de son mari et de ses fils, Ruth sa belle-fille insiste pour l'accompagner, avec des mots par lesquels elle adhère à l'alliance entre Adonaï et Israël (Rt 1,16-17). En Rt 2,11-12, Booz parle d'elle dans des termes qui rappellent Abraham lors de son départ (Gn 12,1-4) ou le fidèle d'Israël qui s'abrite sous les ailes divines (par ex. Ps 57,2). D'autres allusions rapprochent Ruth des matriarches qu'évoque la bénédiction des femmes en 4,11-12 : Rachel et Léa, mais aussi Tamar, la mère de Péreç, ancêtre de Booz²³. C'est pourquoi ce dernier fait tout pour l'épouser, intégrant ainsi une Moabite au sein du peuple d'Adonaï. Et l'on sait que ce couple donne finalement naissance au grand-père de David, celui qui, au sein du peuple d'Adonaï, restera le roi selon le cœur de Dieu (Rt 4,17.22)²⁴.

La finale du Psautier – livre des louanges d'Israël (תהלות ישראל, Ps 22,4) – témoigne aussi d'un élargissement du concept d'Israël²⁵. Le Ps 149 développe la louange « des fils d'Israël, le peuple qui est proche » d'Adonaï (Ps 148,14). Ce peuple y est décrit par diverses expressions (« assemblée », Ps 149,1 ; « fils de Sion » chantant leur roi, v. 2 ; « son peuple » עַמּוֹ, formé des « humiliés », selon le parallélisme du v. 4). Un terme revient par trois fois, au début, au centre et à la fin : חַסִּידִים, « les fidèles ». Dans la dynamique du livre, le terme désigne ceux qui, malgré le mal auquel ils ont été confrontés, malgré la lutte où ils ont été humiliés, se sont montrés loyaux envers Dieu qui, de son côté, leur a témoigné sa propre fidélité en leur accordant le salut, la victoire (v. 4). En s'exprimant de la sorte, le psaume investit les termes « Israël » et « peuple de Dieu » d'une signification plus large : « si "Israël" regroupe tout qui est fidèle à Adonaï dans la résistance au mal, alors des humains 89 qui ne font pas partie de l'Israël ethnique peuvent correspondre à cette définition et rejoindre "Israël" »²⁶.

Ouverture

Deux textes programmatiques de la Torah sont souvent regardés comme intimement liés à la vocation d'Israël comme peuple élu de Dieu. Ce sont l'appel d'Abraham en Gn 12,1-4 et la proposition d'alliance en Ex 19,5-6. Dans ces deux textes, l'horizon est clairement universel. C'est pour être bénédiction pour « tous les clans du sol » qu'Abraham est invité à

²³ Sur ces allusions, voir A. WÉNIN, *Le livre de Ruth. Une approche narrative* (Cahiers Évangile 104), Paris, 1998, surtout p. 42-47.

²⁴ En Mt 1,1-17, elle figure, avec deux autres femmes étrangères, Tamar, Rahab (sinon trois, si la femme d'Urie le Hittite n'est pas israélite), dans la lignée de Jésus, le nouveau David.

²⁵ Je reprends ici une idée que je propose dans mon ouvrage *Le livre des Louanges. Entrer dans les Psaumes* (Écritures 6), Bruxelles, 2008.

²⁶ *Idem*, p. 92.

se faire libre de ses attaches à l'appel d'Adonaï. De même, c'est pour être un « royaume de prêtres » qu'Israël est constitué par l'alliance en nation sainte parmi tous les peuples de la terre, chargé ainsi de la tâche de médiation entre Adonaï et les nations qui sont à lui²⁷. La vocation d'Israël est donc loin de constituer une mise à part pour un tête à tête avec Adonaï dans le mépris des nations. C'est au contraire une responsabilité particulière qu'il accepte en vue d'une extension de la bénédiction à tous, en vue de l'instauration d'une relation entre Dieu et toutes les nations – au sens où l'Apocalypse de Jean dira qu'à la fin, les humains seront « ses peuples » (Ap 21,3 : λαοὶ αὐτοῦ) quand lui sera le Dieu qui est avec eux. En ce sens, l'universalisme du Nouveau Testament n'est pas en rupture avec ce que dit le premier Testament, mais il s'inscrit dans une ligne fondamentale qui est ébauchée dès le début de la Bible hébraïque et se donne à lire dans chacune de ses parties²⁸.

Prof. André WÉNIN

Faculté de théologie

Université catholique de Louvain

²⁷ Pour cette lecture, voir par ex. B.S. CHILDS, *Exodus*, London, 1974, p. 367 ; pour le *status quaestionis*, voir C. HOUTMAN, *Exodus*. Vol. 2, p. 444-448. Ce nouveau statut est confirmé au moment de la conclusion solennelle de l'alliance, en Ex 24,6-8, par un rite de consécration des prêtres : la double aspersion de l'être et de l'autel (voir pour ce rite Ex 29,20-21 et Lv 8,22-24) ; c'est l'hypothèse de E.W.NICHOLSON, *God and his People*, Oxford, 1986, p.172-173.

²⁸ Comment ne pas évoquer ici le fameux texte où Isaïe annonce le banquet final que Dieu préparera « pour tous les peuples » sur sa montagne sainte (Is 25,6-8) ?