

LES PÈRES DE L'ÉGLISE ET LA TERRE D'ISRAËL

L'attitude des Pères de l'Église, et plus largement des chrétiens des premiers siècles, à l'égard de la Terre d'Israël¹ est à étudier en fonction de leur attitude plus fondamentale envers le peuple juif, l'alliance, les Écritures. Le Christ ayant à leurs yeux tout accompli, les réalités du judaïsme, à rebours, prennent l'allure d'ébauches, de préfigurations, voire de simples symboles.

Un phénomène massif : la spiritualisation

Parmi plusieurs manières de se comprendre lui-même, très vite le christianisme primitif se présente volontiers comme un « judaïsme spirituel ». Il fait une relecture spirituelle de l'Écriture, de l'histoire, de l'identité du peuple élu, et dans cet acte même se substitue à lui, ou y prétend, dans la conviction que les réalités spirituelles dont il se réclame sont supérieures aux réalités matérielles dans lesquelles il cantonne volontiers le judaïsme. Tout élément qui relève du concret (lieu ou temps) est spiritualisé, y compris la Terre d'Israël, Jérusalem et le Temple. Le Temple est dévalorisé, ou plus exactement il ne garde du sens qu'en faisant l'objet d'une relecture christologique : Jn 2, 19-21 l'identifie au corps du Christ². Le Temple historique est dépossédé de son caractère sacré qui est transféré au Christ, désormais seul accès à Dieu. Les chrétiens qui sont le corps du Christ selon la théologie paulinienne, deviennent eux aussi le temple de Dieu ; de la même manière ensuite, les corps des saints, leur sépulture et leurs reliques, étendent cette présence du sacré, du Christ aux disciples, et rempliront eux aussi la fonction de « lieux saints » pour les chrétiens.

Un exemple de cette spiritualisation et de ce transfert est donné par un texte de la première moitié du II^e siècle, l'*Épître de Barnabé*³. Dans un passage difficile car très allusif, qui semble combiner des traditions diverses, l'auteur cite (approximativement) Ex 33, 1-3 sur la Terre de la promesse où coulent le lait et le miel, qu'il commente en lui ajoutant ce que dit la « gnose⁴ » : « Mettez votre espérance en Jésus qui doit se révéler à vous dans la chair » (6, 9a), laissant entendre que c'est lui, en sa chair, qui est l'objet véritable de la promesse. La suite oppose la « terre souffrante » qui est l'héritage d'Adam et la « bonne terre » qui est la nouvelle création réalisée par le pardon des péchés, c'est-à-dire par le baptême dans le Christ. « Car nos cœurs ainsi habités, mes frères, forment un temple saint pour le Seigneur (...) C'est donc nous qu'il a fait entrer dans la bonne terre ! » (6, 15-16). Dominer la terre, c'est « être nourris de la foi en la promesse et de la parole » (6, 17b).

Plus loin, la même œuvre aborde la question du Temple véritable (chap. 16), et reproche aux juifs d'avoir placé leur espoir dans une construction et non en Dieu même, d'avoir, « comme les païens, enfermé Dieu dans une enceinte sacrée ». Le Temple annoncé par les prophètes (I Hénoc ?), « bâti au nom du Seigneur », sera nos cœurs,

¹ Cette contribution profite de deux exposés oraux faits au Centre chrétien pour l'étude du judaïsme (Université Catholique de Lyon) par Jean Comby et Dominique Cerbelaud.

² Ces versets reliés à d'autres comme 1 Co 6, 15 ; 12, 12-31 ; Ep 4, 25 ; 5, 30 jouent un rôle dans l'élaboration d'une théologie du corps mystique dont les chrétiens sont les membres, d'où l'articulation entre le Christ-temple et le chrétien-temple.

³ Éd. R. Kraft - P. Prigent, Paris, Cerf 1971, *Sources chrétiennes* (= SC) 172.

⁴ Dans le vocabulaire de l'auteur, il s'agit du sens spirituel de l'Écriture, opposé au sens matériel où l'entendent les Juifs.

recr  s par le baptême et le pardon des p  ch  s (16, 7-8) : « Voilà le Temple spirituel bâti pour le Seigneur » (16, 10b).

Pourquoi ce processus de spiritualisation, niant la réalité première ou plutôt lui d  niant désormais tout sens et toute fonction dans le plan du salut, a-t-il pu s'imposer aussi vite parmi les chrétiens ? Pourtant, beaucoup sont profondément marqués par le judaïsme, même s'ils deviennent très minoritaires dès le II   siècle. Il y a cela plusieurs raisons. On peut en citer quelques unes : D'abord, la tradition prophétique en Israël avait habitué les esprits à spiritualiser les réalités matérielles de l'alliance (circoncision, sacrifices) ; pourtant il n'y avait pas alors négation de ces réalités, mais appel à les relier toujours à l'intériorité. Dans la critique chrétienne du judaïsme, on a l'impression au contraire que la matérialité est totalement n  e : toute valeur autre que symbolique est   t  e au sabbat, à la circoncision, au culte.

Une autre raison de ce processus est que l'identité du christianisme se construit sur l'attachement à une personne, le Christ, et pas d'abord à une loi ou à un lieu. Ce déplacement impliquait potentiellement la tendance à gommer toute référence au particulier d'une Terre et d'un lieu de culte.

Enfin, l'universalisme paulinien triomphe dans la mission pagano-chrétienne qui devient massivement majoritaire, au point de marginaliser les milieux judéo-chrétiens où se conservait un attachement aux rites, donc au Temple, donc à la Terre. Le salut par le Christ concerne tous les hommes : en tant que lieu d'un peuple particulier auquel on ne reconnaît plus désormais de statut privilégié dans l'histoire du salut, la Terre d'Israël n'a plus d'importance. Le christianisme est en puissance coextensif à la terre entière.

Profondément donc, c'est le lien entre l'alliance et la Terre qui est contesté. Avec Jésus, l'alliance a changé de nature, elle est devenue universelle et ne peut plus être liée à la promesse d'une terre particulière. Certes, la tradition juive enseigne que Jérusalem et la Terre, à la fin des temps, se dilateront jusqu'à accueillir l'humanité toute enti  re⁵ ; mais, ignorance ou refus, on ne trouve aucun écho d'un tel thème chez les chrétiens (sinon dans le millénarisme, courant resté plus proche de certaines traditions juives, et dont il sera question plus bas). S'il fallait assigner au christianisme un « lieu providentiel », ce serait le monde entier, ou plus précisément l'empire romain qui a vu naître la foi nouvelle et a, par son unité politique et culturelle, favorisé son expansion. La paix romaine a servi la paix du Christ. Origène fait remarquer cette co  incidence providentielle (⁶). Après lui, et après la conversion de Constantin, Eusèbe de Césarée développe cette même id  e⁷. Mais ce qui est concerné par la providence de Dieu dans l'histoire, c'est une époque et un régime (l'*oikoum  n  * unifiée par Rome sous une monarchie universelle), non une terre. Toute idée d'un lieu privilégié dans le dessein de Dieu est absente. Origène et Eusèbe du reste, comme nous le verrons, sont les premiers à repousser les croyances millénaristes qui donnent à Jérusalem un rôle eschatologique important.

Indifférence pour le lieu

⁵ Voir par exemple la controverse entre Rabbi Yossi et Rabbi Yeoudah recueillie dans le *Sifre* sur Dt 1, 1 ou celle entre Rabbi Eleazar ben Azariah et Rabbi Eleazar ha-Moda'i recueillie par la *Pesiqta Rabbati*, Pisqa 21 : textes cités par J. MASSONNET dans le même volume collectif que la présente contribution.

⁶ ORIGÈNE, *Contre Celse* II, 30. Au contraire Hippolyte, dans son *Commentaire Sur Daniel* (4, 9) marqué par le refus de tout lien avec un régime terrestre particulier, voit dans l'Empire une contrefaçon diabolique du règne du Christ (note de M. Borret au *Contre Celse*, SC 132, p. 361, n. 2).

⁷ Voir les textes cités par J. SIRINELLI, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période pr  n  c  enne*, Dakkar 1961, p. 390-397.

La réplique de Jésus à Pilate : *Mon royaume n'est pas de ce monde* (Jn 18, 36) manifeste, dès les premières générations chrétiennes, ce détachement ; c'est le thème de l'*ecclesia peregrinans*, du chrétien comme étranger partout, attesté en 1 P 1, 1 ; 2, 11 ; He 11, 13 ; puis chez Clément de Rome dans l'adresse de l'*Épître aux Corinthiens*⁸. Jérusalem est le point de départ de la mission (et structure comme tel le récit des *Actes*), mais sans privilège. Même l'imaginaire, la vie spirituelle des premiers chrétiens semblent très tôt libérés de tels attachements. Dès la fin du I^{er} siècle, Clément de Rome montre une certaine indifférence à la Terre. Il continue curieusement à parler du culte du Temple au présent⁹ et le mentionne sans en faire aucune critique, pour montrer qu'il faut respecter l'ordre voulu par Dieu (on n'offre pas les sacrifices n'importe où, mais seulement à Jérusalem, devant le sanctuaire, sur l'autel). Mais il s'agit là plutôt d'un rappel des dispositions traditionnelles exprimées dans l'Écriture, dont il veut tirer un enseignement moral, et non de l'écho d'une pratique de son temps. Il dit aussi plus loin (54, 2-3) que si quelqu'un provoque un trouble dans la communauté chrétienne, il vaut mieux qu'il parte ailleurs : « N'importe quel lieu lui fera bon accueil, car *au Seigneur appartient la terre et tout ce qu'elle contient* (Ps 23, 1) ». La prière qui clôt l'épître, parmi toutes ses demandes de paix et de prospérité pour le monde, ne fait pas la moindre allusion à la Terre d'Israël.

Un texte patristique célèbre est la *Lettre à Diognète* écrite vers la fin du II^e siècle. L'auteur anonyme y déclare ceci : « Ils (les chrétiens) résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés... Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère¹⁰ ». Il s'agit là, du reste, d'une indifférence pour le lieu d'habitation en général, non d'un désintéret spécial pour la Terre d'Israël.

Les discours et visions des martyrs au moment de mourir, tels qu'ils sont rapportés dans les premières œuvres du genre (*Passion de Perpétue* ; actes du martyre de Justin ; lettre sur les martyrs de Lyon chez Eusèbe, *HE* V, 1, pour ne prendre que des exemples du II^e siècle), ne font aucune mention de Jérusalem ou de la Terre d'Israël. Un autre texte eschatologique comme la *Didachè* ou *Doctrine des douze apôtres*¹¹ est muet là-dessus. Nous reviendrons plus loin sur le millénarisme.

La typologie chrétienne, qui met en œuvre un nouveau rapport à l'Écriture en y voyant partout (et de plus en plus en chaque détail) la préfiguration du Christ, est un des modes de ce processus de spiritualisation qui contribue à mettre « hors-sens » la Terre d'Israël. Prenons un exemple qui date de la deuxième moitié du II^e siècle : le traité *Sur la Pâque* de Mélicon de Sardes. L'auteur fait une lecture christologique des rites de Pâques, tout entière construite sur le parallèle ancien/nouveau, vérifié par de multiples correspondances. Il fait remarquer, au § 7, que la Parole qui remplace la Loi est elle aussi venue « de Sion et de Jérusalem ». S'il y a là une valorisation de la Terre et de ses lieux saints, c'est à cause du Christ et non de la première alliance, puisqu'il s'agit de montrer chaque fois que le nouvel ordre est supérieur à l'ancien.

Il déclare : « Ainsi aussi la Loi fut terminée lorsque l'évangile fut mis en lumière, et le peuple (d'Israël) perdit sa raison d'être lorsque l'Église fut érigée... Précieux (était) le temple d'en-bas, et désormais sans valeur à cause du Christ d'en-haut ; précieuse la Jérusalem d'en bas, et désormais sans valeur à cause de la Jérusalem d'en-haut... Car ce

⁸ J. ROLDANUS, « Références patristiques au "chrétien-étranger" dans les trois premiers siècles », *Cahiers de Biblia patristica* 1, CADP, Strasbourg 1987, p. 27-52 ajoute à ce dossier Ph 3, 20 : *Notre cité se trouve dans les cieux*.

⁹ CLEMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, éd. et trad. A. Jaubert, Paris, Cerf 1971 (SC 167). Voir 41, 2 et la note 6, p. 167-168.

¹⁰ *À Diognète* 5, 5, trad. H.-I. Marrou, Paris, Cerf 1997² (SC 33 bis).

¹¹ *Didachè* 16, éd. W. Rordof - A. Tuilier, Paris, Cerf 1998 (SC 248 bis).

n'est ni en un seul lieu, ni en un court lambeau de terre que la gloire de Dieu a été établie, mais c'est jusqu'aux confins de la terre que la grâce a été répandue et c'est là que le Dieu tout puissant a établi sa tente, par Jésus-Christ à qui est la gloire dans tous les siècles¹². »

Il n'y a qu'un moment où Jérusalem semble valorisée, mais c'est pour mieux faire ressortir le crime du peuple juif qui a tué le Christ : « Un meurtre jamais entendu a été commis au milieu de Jérusalem, dans la ville de la Loi, dans la ville des Hébreux, dans la ville des Prophètes, dans la ville estimée juste¹³. »

Nous sommes dans une logique de substitution : la Terre, le Temple, Jérusalem sont remplacés par leur correspondant spirituel qui les rend caduques. Ils n'ont plus aucun rôle à jouer dans la nouvelle alliance, sinon un rôle pédagogique de symboles signifiant une réalité autre. Cette tradition chrétienne d'indifférence au lieu se maintiendra même quand Jérusalem sera devenue une « ville sainte » chrétienne, au IV^e siècle, et que les chrétiens commenceront à y affluer en pèlerinage ; ce succès naissant, et vite croissant, du pèlerinage provoque la critique d'un courant hostile¹⁴ qui répète que pour un chrétien, le lieu concret ne signifie rien. Le texte le plus connu de cette polémique est la *Lettre 2* de Grégoire de Nysse. L'auteur répond à « ceux qui ont choisi la vie solitaire et retirée, <et> qui estiment que cela fait partie de la piété de voir les lieux de Jérusalem dans lesquels se voient les signes du séjour du Seigneur dans la chair ». Entre autres arguments contre le pèlerinage, Grégoire déclare ceci : « Qu'aura de plus celui qui s'est rendu en ces lieux, comme si jusqu'à ce jour le Seigneur vivait corporellement en ces lieux et qu'il soit absent de chez nous, comme si le Saint-Esprit abondait chez les habitants de Jérusalem et qu'il lui soit impossible de venir chez nous ? (...) *Vous donc qui craignez le Seigneur, louez-le* (Ps 21, 24) dans les lieux où vous êtes. Un changement de lieu ne procure aucun rapprochement de Dieu, mais, où que tu sois, Dieu viendra vers toi, si la demeure de ton âme est trouvée telle que le Seigneur puisse habiter en toi et y circuler¹⁵. »

Certes, à part le dernier texte, ceux que nous avons cités se situent souvent dans le contexte d'une polémique contre les courants judéo-chrétiens stricts dans les deux premiers siècles. Le sentiment réel, et notamment populaire, vis-à-vis de Jérusalem chez les chrétiens était peut-être plus nuancé, mais il est difficile de l'appréhender. On peut tout au moins essayer d'évaluer quelle importance pratique ou symbolique était donnée à la communauté de Jérusalem dans l'organisation de l'Église ancienne.

L'Église de Jérusalem

En fait, si l'on excepte la période où la famille de Jésus semble présider aux destinées de l'Église de Jérusalem, dans la ville même ou dans les lieux où elle a pu trouver refuge en 70 ou en 135 — période qui est du ressort de l'exégète, et sur laquelle nous avons fort peu de renseignements sûrs —, on doit constater que Jérusalem comme siège épiscopal, à partir du II^e siècle, ne joue aucun rôle particulier et n'a pas d'autorité propre. Le siège métropolitain est Césarée, la capitale administrative. Lorsque les évêques de Jérusalem participent à un concile local, ils sont nommés après celui de Césarée. En fait, la rupture avec les milieux judéo-chrétiens est consommée après la

¹² MELITON DE SARDES, *Sur la pâque* 43-45, trad. O. Perler, Paris, Cerf 1966 (SC 123).

¹³ *Ibid.*, 94.

¹⁴ Sur l'ambiguïté de l'attitude chrétienne devant Jérusalem jusqu'au IV^e siècle, et le refus de sa sainteté par plusieurs auteurs, voir P. MARAVAL, « Jérusalem, cité sainte ? Les hésitations des Pères du IVE siècle », dans *La Cité de Dieu. Die Stadt Gottes*, Tübingen Mohr Siebeck 2000, p. 351-365 (actes du colloque de Tübingen, septembre 1998).

¹⁵ GREGOIRE DE NYSSÉ, *Lettre 2*, 2.8.16, trad. P. Maraval, Paris, Cerf 1990 (SC 363).

défaite de 132-135 et l'expulsion des Juifs d'Aelia Capitolina¹⁶, ce qui peut expliquer cette perte de prestige d'une Église devenue, comme les autres, Église de pagano-chrétiens (dans les listes épiscopales citées par Eusèbe pour Jérusalem aux II^e et III^e siècles ne figure aucun nom d'évêque juif)¹⁷. Ce n'est qu'au V^e siècle sous Juvénal que le siège de Jérusalem retrouve une certaine importance¹⁸, mais seulement en tant que lieu saint *chrétien*.

Signalons que dès le début du IV^e siècle, le 7^e canon du concile de Nicée (325) dit, à propos de l'évêque d'Aelia : « Comme se sont imposées la coutume et la tradition ancienne selon lesquelles l'évêque d'Aelia est honoré, qu'il ait la préséance de l'honneur, la dignité propre qui revient à la métropole (= Césarée) restant sauve. »

Ce canon n'est pas facile à interpréter : qu'est-ce au juste que la « préséance d'honneur » ? Nous ne pouvons en retenir que ceci : le siège de Jérusalem est entouré d'une considération sans rapport avec sa place effective dans l'organisation ecclésiale de l'époque, et ce fait est considéré comme une « tradition ancienne ». Mais les raisons de cette considération ne sont pas données : elles tiennent probablement plus à Jérusalem comme lieu saint chrétien (l'endroit commence tout juste, au début du IV^e siècle, à attirer des pèlerins chrétiens¹⁹) qu'à sa signification pour le peuple de la première alliance.

En même temps, la place qu'occupent Jérusalem et la Terre sainte dans l'Écriture et (surtout) dans la vie du Christ n'est pas occultée. On en trouve un écho particulier dans les représentations eschatologiques qui ont cours aux II^e et III^e siècles de notre ère, et qui sont marquées par un courant resté plus proche des traditions juives, le millénarisme.

Le millénarisme chrétien et Jérusalem

Le millénarisme est la croyance, assez répandue dans le christianisme des II^e et III^e siècles, que le retour du Christ inaugurerait un règne terrestre de mille ans de bonheur pour tous les justes qui ressusciteront, avant la fin des temps. Ce règne se déroulerait dans la Jérusalem céleste descendue sur terre. Il s'agit avant tout d'un écho, dans le christianisme primitif, de la tradition prophétique et des textes eschatologiques sur Israël, notamment Is 49, 19 ; 54, 1-3 (Jérusalem agrandie) ; 54, 12 ou 65, 18 (Jérusalem nouvelle, plus belle), que reliait ensuite la lecture littérale d'Ap 20-21. Le corpus des auteurs à prendre en compte est vaste : Cérinthe, Papias, Justin, Méliton, Irénée, Tertullien et le montanisme, Hippolyte, Victorin de Pettau... Nous interrogerons surtout Justin et Irénée.

Au milieu du II^e siècle Justin de Rome aborde la question dans le *Dialogue avec Tryphon*. Il est d'abord question des deux parousies du Christ, la première dans l'obscurité et la souffrance, la seconde dans la gloire. Un symbole de ces deux parousies est trouvé dans le passage de Lv 16, 5-10 (et dans des traditions extra-bibliques) sur les deux boucs du rite des Expiations. Le bouc chassé au désert représente la première parousie, où le Christ est chassé et humilié par Israël qui n'a pas voulu le reconnaître. La deuxième parousie, glorieuse, est représentée par le sacrifice du premier bouc, parce qu'il se déroule à Jérusalem. Justin précise : « (l'autre bouc représente) sa seconde parousie, car c'est sur l'emplacement même de Jérusalem que vous le reconnaîtrez, celui que vous

¹⁶ Aelia Capitolina est le nom païen qu'Hadrien impose à Jérusalem après la destruction de la ville et l'expulsion des juifs en 135.

¹⁷ Sur cette situation de l'Église de Jérusalem entre Hadrien et Constantin, voir C. PIETRI dans C. (+) et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, J.-M. MAYEUR, *Histoire du christianisme. 2. Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, Desclée 1995, p. 78-79, à qui j'emprunte ces renseignements.

¹⁸ P. MARAVAL, dans *Histoire du christianisme. 2 (ibid.)*, p. 914-915.

¹⁹ Cf. P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris, Cerf 1985, p. 25-27.

avez déshonoré (...) Et vous savez encore qu'il n'a été permis de même de présenter l'offrande des boucs prescrite pour le jeûne nulle part ailleurs qu'à Jérusalem²⁰. » Le lieu du sacrifice est le même que pour l'agneau pascal (40, 2 : « Dieu ne permet pas que l'agneau de la pâque soit immolé ailleurs que dans le lieu où son nom a été invoqué... »). Pour Justin, le sens de tout cela est que la seconde venue du Christ doit avoir lieu à Jérusalem qui est le lieu de l'accomplissement de l'Écriture.

Un autre passage (*Dial.* 80) est souvent cité pour illustrer le millénarisme ancien. Tryphon, l'interlocuteur juif de Justin, demande (80, 1) : « Dis-moi, est-ce réellement que vous professez que cet emplacement de Jérusalem sera rebâti ? Que vous espérez que votre peuple s'y réunira et s'y réjouira avec le Christ, et en même temps avec les patriarches, les prophètes, les saints de notre race, ou même parmi ceux qui se sont faits prosélytes avant que votre Christ ne vînt ? » La réponse de Justin est qu'un certain nombre de chrétiens le croit, mais que beaucoup le refusent, en particulier (mais pas seulement) les gnostiques. Il conclut (80, 5) : « Pour moi, et les chrétiens d'orthodoxie intégrale, tant qu'ils sont, nous savons qu'une résurrection de la chair arrivera pendant mille ans dans Jérusalem rebâtie, décorée et agrandie, comme les prophètes Ézéchiel, Isaïe et les autres l'affirment. » Suit une longue citation d'Is 65, 17-25 : *Il y aura un ciel nouveau et une terre nouvelle...* Justin ajoute (81, 4) : « D'ailleurs, chez nous, un homme du nom de Jean, l'un des apôtres du Christ, a prophétisé dans l'apocalypse qui lui fut faite, que ceux qui auront cru à notre Christ passeront mille ans à Jérusalem ; après quoi arrivera la résurrection générale, et en un mot éternelle, pour tous sans exception, puis le jugement. »

On peut dire de Justin ce que nous constatons plus haut chez son quasi-contemporain Méliton : Jérusalem n'a d'importance que parce que les actes et les événements de la nouvelle alliance doivent être en quelque sorte symétriques de ceux de l'ancienne, les assumant pour les accomplir et finalement les abolir. Il faut donc que Jérusalem soit rebâtie parce que les prédictions des prophètes l'exigent et qu'il faut les réaliser pleinement pour authentifier la personne et l'œuvre du Christ Jésus²¹. Mais le rôle est ambigu : c'est, au fond, pour mieux annuler la première alliance que la ville sainte est requise.

Irénée de Lyon, à la fin du II^e siècle, développe aussi des thèses millénaristes. Il raisonne à partir de l'Écriture, partant de la promesse de la Terre faite par Dieu à Abraham en Gn 13, 17 ou 15, 18. Il remarque qu'en fait Abraham n'a pas hérité la Terre, puisqu'il a dû acheter même la parcelle qui lui a permis d'enterrer Sara (Gn 23). « Si donc Dieu lui a promis l'héritage de la Terre et s'il ne l'a pas reçu durant tout son séjour ici-bas, il faut qu'il le reçoive avec sa postérité, c'est-à-dire avec ceux qui craignent Dieu et croient en lui, lors de la résurrection des justes. Or sa postérité c'est l'Église, qui, par le Seigneur, reçoit la filiation adoptive à l'égard d'Abraham, comme le dit Jean-Baptiste : *Car Dieu peut, à partir des pierres, susciter des fils à Abraham* (Mt 3, 9). » Irénée cite Ga 4, 28 pour insister sur ce fait que le Christ et les chrétiens sont la véritable postérité d'Abraham. L'ultime étape du raisonnement porte alors sur le moment de l'héritage, qui n'est toujours pas effectif même pour l'Église : « Si donc ni Abraham ni sa postérité, c'est-à-dire ceux qui sont justifiés par la foi, ne reçoivent maintenant d'héritage sur terre, ils le recevront lors de la résurrection des justes, car Dieu est véridique et stable en toutes choses. Et c'est pour ce motif que le Seigneur

²⁰ JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon* 40, 4-5, trad. G. Archambault, Paris, Picard 1909.

²¹ L'Antéchrist lui-même voudra siéger à Jérusalem, comme le rappellera Irénée (*Contre les hérésies* V, 25, 1-2) en citant 2 Th 2, 4.

disait : *Bienheureux les doux, parce qu'ils posséderont la terre en héritage* (Mt 5, 5)²². »

Telle est la raison de l'attente millénariste d'Irénée : il faut bien que la promesse s'accomplisse ! La Terre qu'hériteront les doux qui sont la postérité d'Abraham, c'est la terre renouvelée par la résurrection, c'est-à-dire le Royaume, dans cette phase préalable que sera le règne du Christ avec les justes sur la terre pendant mille ans. Le millénarisme laisse son importance au lieu (ce Royaume, Terre promise par « l'alliance nouvelle²³ » de Mt 26, 28, reste une réalité terrestre quoique déjà eschatologique, comme Irénée le rappelle aux gnostiques en V, 33, 1). Mais la promesse a changé de destinataires : la postérité d'Abraham, ce sont les chrétiens ; et « l'héritage de la terre » n'a plus de lien visible avec la Terre d'Israël.

Tertullien, millénariste lui aussi, essaie autant qu'il peut d'atténuer le matérialisme de la lecture littérale d'Ap 20-21, en précisant que, si la Jérusalem céleste doit effectivement descendre sur terre²⁴ pendant le *millenium*, tous les biens dont on y jouira sont exclusivement spirituels²⁵. La spiritualisation a toujours été présente chez les millénaristes chrétiens ; déjà Irénée reprochait aux ébionites (judéo-chrétiens stricts) « d'aller jusqu'à adorer Jérusalem comme étant la maison de Dieu²⁶ », signe que l'attachement juif à Jérusalem, quand il avait subsisté dans le christianisme, ne l'avait fait que dans des groupes de plus en plus marginalisés, et finalement rejetés.

L'idée que Jérusalem et le Temple en tant que lieux du judaïsme puissent encore avoir une valeur propre est donc impensable pour les chrétiens. On peut le vérifier d'après leur réaction au projet de reconstruction du Temple caressé par l'empereur Julien en 362. Celui-ci avait fait le projet, sans doute dans le cadre général de la restauration des cultes traditionnels (pourvu qu'ils ne fussent pas chrétiens), de reconstruire le Temple²⁷. Les premiers travaux ont été victimes, semble-t-il, d'un tremblement de terre qui a peut-être provoqué ensuite des incendies²⁸ ; toujours est-il que le projet a tourné court, la mort rapide de Julien lui portant le coup de grâce. Les commentaires chrétiens ont vu là une intervention providentielle de Dieu, certains insistant même sur le fait que des Juifs, voyant ces prodiges (dont une croix apparaissant sur leurs vêtements), se sont convertis au christianisme²⁹. Aux yeux des chrétiens en tout cas, il était évident que Dieu

²² IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies* V, 32, 2, trad. A. Rousseau, Paris, Cerf 1991³.

²³ Irénée cite le verset avec la variante « alliance nouvelle » (au lieu d'alliance, cf. Lc 22, 20) qu'on trouve dans plusieurs manuscrits onciaux et dans de nombreuses versions anciennes (latines, syriaques...).

²⁴ On sait cependant que même le lieu de la descente a fait l'objet de controverses, puisque les montanistes attendaient cette descente à Pepuza en Phrygie, qui était en quelque sorte la maison-mère de leur mouvement.

²⁵ TERTULLIEN, *Contre Marcion* III, 24, 5, éd. R. Braun, Paris, Cerf 1994 (SC 399). L'auteur réagit contre un millénarisme plus grossier comme celui de Cérinthe, qui, aux dires d'Eusèbe (*HE* III, 28, 2), annonçait un règne terrestre du Christ, à Jérusalem, dans les passions et les plaisirs. Il est difficile de savoir ce qu'il y a de vrai dans cette caricature.

²⁶ IRENEE, *Contre les hérésies* I, 26, 2 (trad. A. Rousseau, Paris, Cerf 1991³).

²⁷ Julien voulait le reconstruire sur les ruines mêmes de l'ancien, montrant qu'il reconnaissait au lieu même un caractère sacré. C'était aussi sans doute pour faire pièce aux entreprises des chrétiens qui commençaient alors à faire de Jérusalem un lieu saint à cause du Christ. Sur la motivation de Julien, et sur certaines réactions juives, voir L. LUGARESI, « "Non su questo monte, né in Gerusalemme" : modelli di localizzazione del sacro nel IV secolo », *Cassiodorus* 2 (1996), p. 245-265.

²⁸ Pour invoquer un témoignage non suspect d'animosité envers Julien ni de développements légendaires à but apologétique, citons AMMIEN MARCELLIN, *Histoire* XXIII, 1, 2-3.

²⁹ GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 5, 4.7 ; SOCRATE, *Histoire ecclésiastique* III, 20, 12 et à sa suite, SOZOMENE, *Histoire ecclésiastique* V, 22, 13.

ne pouvait que s'opposer à la reconstruction du Temple. Les auteurs qui en parlent insistent sur le fait qu'une telle reconstruction était de toute façon impossible, puisque les prédictions des prophètes, selon eux, s'y opposaient (l'évêque du lieu, Cyrille, a rappelé d'après Socrate la prophétie de Daniel, sans doute Dn 9, 26-27, et les paroles de Jésus : *il n'en restera pas pierre sur pierre*)³⁰. Peut-être est-ce à cause de l'entreprise de Julien qu'Apollinaire de Laodicée, dans son exégèse d'Ez 38-39 sur Gog et Magog, avait soin de reporter aux temps eschatologiques l'épisode annoncé par le prophète qui prévoyait la reconstruction du Temple³¹ après la victoire sur les envahisseurs. L'alliance, la promesse, la Terre n'appartiennent plus au peuple juif historique.

Terre d'Israël ou terre du Christ ?

Le millénarisme fut peu à peu disqualifié par la pratique du sens spirituel de l'Écriture dans la ligne d'Origène et de ses disciples, dont Eusèbe de Césarée. Dès son *Traité des Principes*, œuvre de jeunesse, Origène déclare que tout ce qui est dit de Jérusalem dans l'Écriture concerne en fait la Jérusalem céleste, et qu'« Israël » désigne certaines âmes de ce monde (IV, 3, 8). Mais toute réalité terrestre de la Jérusalem céleste et du règne de mille ans du Christ est bannie des lectures possibles. Les réalités eschatologiques sont purement spirituelles. Origène le redit dans son *Commentaire sur S. Jean* : « Nous ne voulons pas imaginer, à la manière des vieilles femmes et des Juifs, que les promesses relatées par les prophètes, en particulier par Isaïe, doivent s'accomplir dans la Jérusalem terrestre. » De toute façon, les auteurs millénaristes mêmes ne donnaient un rôle à Jérusalem que dans un contexte eschatologique et chrétien : Tertullien précise dans le *Contre Marcion* que les Juifs s'illusionnent en pensant à une restauration de la Judée telle qu'annoncée par les prophètes, puisqu'il s'agit du Christ et de l'Église³².

On peut dire qu'au IV^e siècle, le millénarisme disparaît à peu près complètement (mis à part le cas d'Apollinaire rappelé ci-dessus). La place est libre pour une relecture totalement spirituelle des lieux bibliques et de la Terre sainte, qui a comme corollaire la confiscation chrétienne de la Terre, après celle, plus précoce, des Écritures. C'est l'époque, à partir de Constantin, où les lieux saints se couvrent d'édifices chrétiens : la basilique du *Martyrium* à l'emplacement du Golgotha, et la rotonde de l'Anastasis sur le tombeau du Christ, à Jérusalem, en sont l'exemple le plus connu. Eusèbe, dans sa *Vie de Constantin*, nous décrit les constructions chrétiennes de Jérusalem ordonnées par son héros comme accomplissant la Jérusalem nouvelle prophétisée par l'Écriture³³. À la fin du IV^e siècle, un dialogue anonyme entre un chrétien et un Juif, faussement attribué à Athanase, met dans la bouche du chrétien commentant Is 62, 1-3 l'affirmation tranquille que « Jérusalem n'est plus la ville des Juifs, mais des chrétiens. Si tu vas là-bas, tu verras qu'elle est la ville du Christ, le séjour des moines, <l'église> de la Résurrection du Christ ; que tous les rois y apportent leur gloire, et que les nations avec tous les peuples

³⁰ SOCRATE, *Histoire ecclésiastique* III, XX, 7, SC 493, Paris, Cerf 2005, p. 325.

³¹ E. PRINZIVALLI, « Il millenarismo in Oriente da Metodio ad Apollinare », *Annali di storia dell'esegesi* 15/1 (1998), p. 151 ; pour la reconstitution de l'exégèse millénariste d'Apollinaire, voir, outre cet article, celui de J.-N. GUINOT, « Théodoret et le millénarisme d'Apollinaire », *ibid.*, p. 153-180. Voir en particulier le texte cité p. 168 : « Mais Apollinaire... nous promet une seconde reconstruction de Jérusalem, le culte des Juifs selon la Loi et, outre l'observance de la Loi, leur foi dans le Seigneur ». On voit que la bienveillance eschatologique d'Apollinaire pour les Juifs passe néanmoins par leur conversion.

³² TERTULLIEN, *Contre Marcion* III, 24, 2, éd. R. Braun, Paris, Cerf 1994 (SC 399).

³³ EUSEBE DE CESAREE, *Vie de Constantin* III, 33 (éd. F. Winkelmann, GCS, Berlin 1975).

annoncent la justice dont elle a été justifiée³⁴. » Jérusalem est la ville du Christ, elle n'est plus la ville sainte d'Israël. Toute sa valeur, toute la force d'attraction qu'elle exerce désormais, découlent uniquement du Christ, dans l'oubli de ce qui a précédé. Le nouveau comput des années, qui commence à être pratiqué à partir du VI^e siècle, le manifeste : la naissance du Christ est l'année zéro. Ainsi, le temps et l'espace sont tous deux réorganisés, réinterprétés.

La Terre sainte commence, au IV^e siècle, à recevoir des chrétiens venus du monde entier en pèlerinage. On veut célébrer le culte sur l'emplacement du Golgotha, du tombeau du Christ, etc. Égérie, la pèlerine la plus célèbre à la fin du IV^e siècle, nous a laissé un passionnant *Journal de voyage*³⁵, qui témoigne de cette ferveur chrétienne pour les lieux saints. A vrai dire Égérie montre aussi, mais de manière beaucoup plus secondaire, un intérêt pour les sites liés aux figures du Premier Testament : à son époque on visite des lieux comme le puits de Jacob, le tombeau de Josué... Une basilique (chrétienne !) a été construite sur l'emplacement du chêne de Mambré, sans doute parce que c'est le lieu par excellence de la révélation trinitaire dans la relecture chrétienne de l'épisode... On voit l'ambiguïté de cet intérêt pour les lieux bibliques, lié à tout un processus de relecture et de réappropriation de l'Écriture. Ce qui intéresse dans l'histoire juive, c'est l'annonce du Christ ; ce qu'on va chercher en Terre sainte, ce sont les traces du Christ³⁶.

Toute la conception juive de Jérusalem n'est pas forcément oubliée. Certains thèmes sont annexés au profit des chrétiens, comme la centralité de Jérusalem. Jérusalem est au centre du monde, mais c'est le Christ qui révèle cette centralité et qui la fonde par avance. On en trouve, entre autres, un témoignage dans la *Caverne des Trésors*, un apocryphe chrétien syriaque dont certaines parties remontent au III^e siècle, et qui à la fois hérite de traditions rabbiniques, en particulier sur l'ensevelissement d'Adam, et porte la marque d'un antijudaïsme très fort. L'œuvre orchestre symboliquement ce thème du centre du monde à partir de la typologie Adam-Christ : le corps d'Adam a été enseveli au centre de la terre ; or c'est là même que le Christ a subi la Passion : si « Golgotha » signifie lieu du crâne, c'est parce que le nom portait depuis toujours la mémoire du crâne d'Adam enterré là³⁷. C'est une sorte de boucle symbolique de l'histoire du monde qui est ainsi bouclée, autour de Jérusalem. On multiplie les symétries : Jésus est mort le sixième jour de la semaine, jour de la création d'Adam... Mais il faut noter que, d'Adam au Christ, dans cette exploitation assez déséquilibrée de l'universalisme paulinien, on passe en quelque sorte par dessus l'histoire d'Israël, on gomme le particulier d'un peuple et de la première alliance. La Terre sainte, ou plus précisément le lieu de la Passion, devient le lieu symbolique où l'histoire cosmique se résout dans le Christ. Cette vision de l'histoire du salut est certes grandiose, appuyée sur des intuitions poétiques et théologiques très belles. Mais elle n'articule plus l'universel et le particulier, et contribue à l'oubli d'Israël.

³⁴ PSEUDO-ATHANASE, *Dialogue avec Zachée, docteur de la Loi chez les Juifs*, 70, 2, éd. F.C. Conybeare, Oxford 1898 ; j'utilise une nouvelle édition, en préparation pour le *Corpus christianorum, series graeca*, par P. Andrist.

³⁵ EGÉRIE, *Journal de voyage*, éd. P. Maraval, Paris, Cerf 1982 (1997²), SC 296.

³⁶ Dans la *Cité de Dieu*, Augustin raconte qu'un chrétien a conjuré des mauvais sorts pesant sur sa maison en y suspendant de la terre ramenée de Jérusalem par un ami. Ensuite, cette terre fut placée en un lieu dont on fit un lieu de prière et où d'autres miracles se produisirent. Mais le pouvoir de la terre a une source claire : c'est « la terre où le Christ fut enseveli pour ressusciter le troisième jour » (AUGUSTIN, *Cité de Dieu* XXII, VIII, 7, trad. G. Combès, *Bibliothèque augustiniennne* 37, Paris 1960).

³⁷ *La caverne des trésors. Les deux recensions syriaques* traduites par Su-Min Ri, CSCO 487, Louvain, Peeters 1987, voir les chap. 23 et 48-49. La version géorgienne traduite par J.-P. Mahé (CSCO 527, Louvain, Peeters 1992) est encore plus explicite sur le Golgotha comme lieu du crâne d'Adam.

L'indifférence pour la Terre comme lieu de la promesse et de la fidélité d'Israël à son alliance n'est qu'un corollaire de cet oubli premier, qui plonge ses racines loin dans l'histoire de la conscience chrétienne.