

«Ils t'appelleront "Ville du Seigneur", "Sion du Saint d'Israël"»

Karin Heller

*Professore Associato di Teologia e Spiritualità cristiana
Whitworth College (Spokane, WA – USA)*

*In memoriam Henri Lemaître,
Professeur émérite
de l'Université Catholique de l'Ouest, Angers,
23.08.1923 – 16.10.2003,
en signe de gratitude
pour son incomparable passion
pour la culture et la théologie bibliques
qu'il nous a transmises*

Ces paroles, tirées du livre d'Isaïe (60,14), nous guideront à travers une lecture biblique transversale à la fois historique et théologique concernant «Jérusalem». Depuis sa fondation, perdue dans l'obscurité des temps, et son élection comme lieu de résidence du «Saint d'Israël», la «Ville du Seigneur» restera sans doute au-delà des siècles le lieu vers lequel convergent les espérances humaines de vie en paix avec Dieu et entre les peuples. Aujourd'hui, ces espérances, à la fois politiques et religieuses, engagent en particulier Juifs, Chrétiens et Musulmans. En même temps, l'image de Jérusalem ne peut être séparée de celle de l'ensemble du peuple de Dieu en marche vers la Jérusalem céleste. Cela explique sans doute une fascination pour Jérusalem bien au-delà du témoignage biblique. Le *De Civitate Dei* d'Augustin en est une expression majeure dans la théologie occidentale et elle a exercé sur la pensée politique et religieuse de l'Europe une influence indéniable¹.

Cette perception quasi «mythique» de Jérusalem, nous conduit à explorer d'abord le lien fondamental entre le politique et le religieux, en ce qui concerne

¹ Cf. Y. CONGAR, *L'Église. De Saint Augustin à l'époque moderne*, (Histoire des dogmes 3) Paris, 1970², 11-24; cf. aussi: G. MADEC, *Saint Augustin est-il le malin génie de l'Europe?*, in *Petites études augustiniennes*, Paris 1994, 319-330.

l'idée de cité dans le Moyen Orient antique. «L'image» de Jérusalem s'est élaborée en effet à partir des réalités terrestres, enracinées dans des cultures antérieures à la Jérusalem «historique». Elles fourniront une «matière première» dans laquelle les auteurs bibliques forgeront leur propre vision de Jérusalem. Dans une deuxième partie, nous verrons comment, combinant les données de la culture religieuse de l'époque avec celles de la promesse faite à Abraham et à David, ils arrivent à une «image» très particulière de Jérusalem. Puis, viendra le temps de l'accomplissement. En Jésus, le Seigneur lui-même entrera dans sa Ville et dans son Temple, et il en sera rejeté. Quelle en sera la conséquence théologique? Cette question sera au centre de notre troisième partie portant sur les Evangiles et le corpus paulinien. Puis, dans un dernier point, nous en viendrons à l'image théologique très particulière de Jérusalem élaborée par l'auteur de l'Apocalypse.

1. La cité dans le Moyen orient antique: l'expression religieuse d'une volonté politique

Le pays de Sumer est sans doute à l'origine de deux modèles politiques fondamentaux, qui ont pénétré ensuite dans les civilisations du reste du monde. Il s'agit de «la cité-état» et de la royauté par «droit divin». Entre les 4^{ème} et 3^{ème} millénaires en effet, le pays situé entre les deux fleuves, l'Euphrate et le Tigre, voit le développement des premières cités humaines. Le climat n'avait pourtant rien d'attrayant: chaud, sec et exposé à tout vent. Toutefois, les débordements réguliers de l'Euphrate et le limon fertile qu'ils produisirent, était une raison suffisante pour qu'un peuple d'agriculteurs s'y installât pour une longue durée. Ce qui a transformé ce désert inhospitalier en une terre où la tradition situe en général le «jardin d'Eden», est sans doute la force créatrice et les dons intellectuels exceptionnels liés à un pragmatisme efficace de ces premiers habitants. Deux facteurs vont contribuer de manière décisive au développement de ces premières cités de l'humanité, à savoir: la mise en place d'un projet de vie communautaire et la vie organisée autour d'un sanctuaire.

1.1. Le développement de la «cité-état»

Le passage de la communauté familiale à une communauté locale a lieu autour de la réalisation d'un projet gigantesque: l'excavation et l'installation d'un système de canaux et de réservoirs d'eau dans le but de maîtriser les inondations imprévisibles de l'Euphrate. Ce projet a d'abord mobilisé une masse d'hommes considé-

nable, concentrée sur un territoire réduit. Il a ensuite fait appel à des meneurs d'hommes, assistés par des architectes, des mathématiciens, des paysagistes, des hommes capables de mettre en place une organisation sociale, de résoudre des problèmes de communication, d'élaborer un système d'éducation.

De cette vaste entreprise est née ce que l'on peut appeler en langage moderne une administration. En effet, le tout n'était pas d'excaver des voies d'eaux gigantesques, encore fallait-il maintenir le système, veiller à sa réparation, prévoir des améliorations². Cette immense tâche a été facilitée par l'invention d'une écriture, appelée par la suite cunéiforme, et elle a conduit à l'émergence d'une autre catégorie d'hommes fort importants, les scribes. Tous les éléments étaient alors en place pour donner naissance à une «loi écrite» qui réglât la vie de ce que l'on pouvait appeler désormais des cités dont les plus importantes furent Eridu, Ur, Lagash, Nippur et Kish. Il semble que ces premières cités aient d'abord connu un gouvernement de type démocratique. Seulement en cas de guerre, la cité se dotait d'un «lugal», d'un grand homme ou roi, capable de prendre les décisions urgentes qu'imposait une telle situation. Sa charge était en principe transitoire, puis elle devenait vite héréditaire, dynastique et despotique. Le roi recevait sa charge d'une divinité tutélaire à laquelle il devait rendre des comptes. Il devait exceller dans l'art de la guerre et de la chasse, posséder des forces physiques exceptionnelles, être doté d'un courage héroïque, être rempli de sagesse et se révéler un scribe hors pair³.

1.2. Religion et politique

Le sanctuaire de la divinité tutélaire était un autre facteur d'unité de la «cité-état». Très tôt, les habitants de Sumer en vinrent à procéder à la construction d'une «maison» dans laquelle «habitait» leur divinité protectrice sous forme de statue. D'abord fort modeste – les archéologues d'Eridu ont mis à jour une petite chaise de trois mètres carrés, accompagnée d'une table d'offrandes et d'un autel –, ces sanctuaires allaient devenir progressivement des tours à étages, les «ziggourats» dont «la tour de Babylone» devait être une des plus fameuses. Autour du temple s'organisait une autre catégorie fort importante d'hommes: des prêtres et prêtresses dont

² Comme toute administration, le système laissait déjà entrevoir un glissement vers une bureaucratie créant des mécontentements et des injustices, appelant à des «réformes sociales» appuyés par des grèves. Cf. S. N. KRAMER, *History begins at Sumer*, Philadelphia 1981, 45-50. Cf. aussi: *The myth of Athrahasis*, in S. DALLEY, *Myths from Mesopotamia*, Oxford 1989. Ce mythe présente les dieux ouvriers en grève pour une injustice sociale et réclamant le droit au non-travail à l'image de leurs frères de sang, les dieux aristocrates.

³ Cf. S. N. KRAMER, *op. cit.*, 279 sv. Voir aussi: ID., *Cradle of Civilisation*, New York 1967, 34 sv.

la fonction était d'assurer la liturgie, le culte personnel et collectif. Le roi tenait une place importante dans ces liturgies. Sa fonction n'était donc pas purement politique, mais aussi sacerdotale. En effet, pour les Sumériens, la prospérité et la sécurité étaient fondamentalement liées à l'accomplissement fidèle des rites sacrés. Il était donc essentiel que le roi accomplisse ses devoirs religieux avec rigueur, zèle et régularité. De cette manière, que le roi contracte un mariage, conduise une guerre, construise un temple, maintienne le culte, les canaux, et les routes, ou promulgue des lois, tout devait concourir au bonheur du peuple sumérien.

Ces premières structures urbaines témoignaient donc d'un système où le «politique» et le «religieux» étaient fortement imbriqués. Pour les Sumériens, les dieux étaient à l'origine de toute civilisation. Le développement économique, politique et culturel était l'expression éminente de la bénédiction et de l'action créatrice de la divinité titulaire. Le sanctuaire, par son imposante construction, sa riche décoration et les fastes déployés par le culte jusque dans les avenues adjacentes au temple, devenait le signe visible de l'union heureuse entre le ciel et la terre, les dieux et les hommes, le trône et l'autel. Le sanctuaire était considéré comme la réplique conforme de celui qui se trouvait dans le ciel, et l'ensemble des bâtiments religieux était comparable à une «cité des dieux».

Pour cette raison, la destruction d'une ville et de son temple était plus qu'une catastrophe nationale. Elle affectait les dieux autant que les hommes. Le destin de la cité et de son temple manifeste que le monde des dieux et des hommes repose sur un fragile équilibre. Les dieux, de nature anthropomorphe, connaissent des «faiblesses» à la manière des hommes; ils peuvent tomber malades, subir une défaite, être victimes de leurs ambitions politiques et personnelles et même mourir. Pour les Sumériens, tous les dieux sont soumis à la mort⁴, ce qui signifie qu'il n'y a pas de «ville éternelle», de sanctuaire indestructible, de royauté qui durerait pour toujours; les dieux disposent seulement de ressources de vie plus puissantes que celles accordées aux humains. Par conséquent, la renommée d'une cité, de son sanctuaire, de son roi et de sa dynastie ou, au contraire, leur déclin ou leur disparition, reflètent l'état des dieux protecteurs⁵. La fortune des armes détermine la place qu'occupent les dieux dans le panthéon divin. Lorsqu'une cité est détruite, le dieu du

⁴ Cf. à ce sujet: P. GARELLI – M. LEIBOVICI, *La naissance du monde selon Akkad*, in *La naissance du monde*, Paris 1959, 119-127.

⁵ Inanna, la déesse de l'amour, va accroître la renommée de sa ville en utilisant sa ruse pour dérober les puissants *me* ou lois divines; et elle va conduire sa ville au bord de la ruine par son aventureuse descente aux enfers. Cf. S. N. KRAMER, *op. cit.*, 97-10. Voir aussi: *Ishtar's descent in the Underworld*, in S. DALLEY, *op. cit.*

vainqueur est mis à la tête du panthéon divin, tandis que l'ancienne divinité tutélaire est reléguée à un second rang. A l'occasion, ces divinités «destituées» peuvent récupérer l'énergie nécessaire pour renaître sur l'échiquier du monde politique, économique, militaire et religieux.

2. Jérusalem, ville du roi David: politique et théologie

Les villes du pays de Sumer doivent leur existence à une coïncidence exceptionnelle, celle de la rencontre de la nature avec une population particulièrement inventive. Quant à Jérusalem, rien ne la prédestinait à devenir une capitale politique et religieuse. Elle n'était favorisée ni par sa situation géographique, ni par une population particulièrement douée. Nommée probablement pour la première fois sur une figurine égyptienne de vassalité du XIX^e siècle av. J.C., la ville, selon l'expression d'Ezéchiel, a des origines amorites et hittites (Ez 16,2). Les spécialistes sont généralement d'accord sur la signification étymologique du nom de Ourousalim/Jérusalem et donnent comme traduction «fondation/ville du dieu Salem»⁶. Les jumeaux dont le dieu cananéen El est le père, portent les noms de Shahaḥ et Shalim; ils sont identifiés avec les étoiles du matin et du soir. La déesse Ishtar associée à Venus, l'étoile du soir, semble avoir été vénérée à Ourousalim sous le nom de *sulmanitu* dont le correspondant divin masculin est *salmanu* ou *sulmanu*⁷.

Les auteurs bibliques ne puiseront pas dans ce passé cananéen lorsqu'ils vont écrire sur Jérusalem. Leur choix a été d'écarter toute référence à des cultes païens liés à la cité avant l'arrivée des Israélites. Dans le Premier Testament, le terme de Salem n'apparaît que deux fois, alors que le terme de Jérusalem est utilisé 660 fois⁸. Dans le Ps 76,3, Salem renvoie à la ville de Jérusalem où Dieu s'est fixée une tente. La LXX traduit Salem par «dans la paix», thème qui est appliqué à Jérusalem dans le Ps 122,6. Cette traduction est d'autant plus pertinente que le terme *shalom*/paix est également construit à partir de la racine *slm*. Puis, le terme Salem apparaît encore en Gn 14,18 lorsque Melkisédèq, roi de Salem, reçoit la dîme d'Abraham et accomplit ses fonctions sacerdotales en offrant du pain et du vin. L'auteur du texte semble éviter de donner le nom complet de la ville, lequel, à l'époque où il écrit, est

⁶ Cf. M. TSEVAT, *jerusalem*, in ThWBAT, VI, 931.

⁷ Cf. G. FOHRER, *zion*, in ThWBNT, 297.

⁸ Cf. M. TSEVAT, *op. cit.*, 931.

déjà chargé de théologie javiste. Antérieurement à la conquête par les Israélites, Jérusalem et sa région alentour étaient habités par les Jébusites dont l'histoire ne nous a rien transmis à part leur nom. C'est pourquoi la ville est aussi faussement appelée «Jébus» (Jos 15,8; Jg 19,10). Au moment de la conquête, Jérusalem est sur le territoire de la tribu de Benjamin, mais elle reste dans les mains des Jébusites. Pour Israël, Jérusalem est une «ville-cité» où il n'est pas bon de passer la nuit, car c'est «une ville d'étrangers qui, eux, ne font pas partie des fils d'Israël (Jg 19,11).

Laissant de côté ce passé païen, les auteurs bibliques auront recours à deux sources essentielles pour exprimer leur vision de Jérusalem. 1. les événements historiques qui ont fait de cette ville la «ville de David»; 2. la réflexion millénaire concernant le destin d'une cité, de son sanctuaire et de sa dynastie royale, élaborée précisément en Mésopotamie, la région dont Abraham, Isaac et Jacob, les pères fondateurs d'Israël, sont originaires.

2.1. La ville de David

La promesse de Dieu faite à Abraham mentionne des «rois» qui sortiront d'Abraham et de Sarah (Gn 17,6.16). C'est la raison pour laquelle la demande d'un roi de la part du peuple à l'adresse de Samuel n'est pas écartée (1 Sam 8,1-22). Israël pressent probablement la nécessité d'un «grand homme» ou «roi», à l'instar des grandes cités mésopotamiennes, pour venir à bout de longues expéditions militaires commandées par la conquête du pays. Dans le contexte de cette demande, le destin de Jérusalem va être marqué par deux expériences fondamentales.

Le roi que le peuple réclame, est accordé par Dieu dans une situation de rejet. Dieu lui-même qui est roi sur Israël, est rejeté par son propre peuple (1 S 8,7). En d'autres termes: la royauté est bien un don issu de *berit*, mais ce don est lié à un rejet de Dieu même.

David reçoit la royauté sur Juda et Israël non pas à Jérusalem, mais à Hébron (2 S 2,4 et 5,3). Jérusalem et ses alentours, tenus par les Jébusites, sont désormais une barrière entre le nord et le sud. Soucieux de faire sauter cet obstacle et de trouver une résidence acceptable par les tribus du nord et celles du sud, David choisit d'investir la ville dans une action privée, menée par ses propres hommes. Pour cette raison, la ville et son territoire ne sont pas intégrés dans l'ensemble politique constitué par Israël, mais ils restent une propriété privée du roi, ce que souligne l'expression «ville de David» (2 S 5,6-12).

Désormais, le sort de Jérusalem est lié à celui de la dynastie davidique. Comme c'est le cas en Mésopotamie, le roi d'Israël est désigné, lui aussi, par Dieu (1 S 16,1-13; Dt 17,15). Mais des différences fondamentales doivent être soulignées: en Israël,

Dieu ne commence pas par choisir une cité ou un sanctuaire; il ne se déclare pas le Dieu de Jérusalem, la ville qu'il aurait fondée. Parler du Dieu d'Israël comme «Dieu de Jérusalem» est une manière païenne de parler (cf. 2 Chr 32,19; voir aussi: 2 R 18,33-35)⁹. Ce n'est pas ainsi qu'Israël parle de son Dieu. Mais son Dieu se nomme le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (Ex 3,6); il choisit d'abord un homme, Abraham, puis un peuple, la descendance d'Isaac et de Jacob, et enfin un roi, David et sa dynastie. Pendant de longues siècles, le Dieu d'Israël reste un «Dieu nomade»; il réside dans «la tente de la rencontre» (Ex 40); c'est d'abord un Dieu qui se déplace à la tête de son peuple, qui, lui aussi, est un peuple nomade.

Au moment de la prise de Jérusalem par David, les théologiens auront à résoudre des difficultés théologiques majeures: comment interpréter cette vision spécifique d'un Dieu et d'un peuple nomades à la lumière de l'action politique de David? Comment le Dieu que ni ciel, ni terre, ne peuvent contenir, peut-il se fixer dans un sanctuaire fait par la main des hommes (cf. 1 R 8,27)? Ces problèmes apparaissent très tôt lors du transfert de l'arche de l'alliance à Jérusalem. David lui-même prend d'abord peur: «Comment l'arche du Seigneur pourrait-elle venir chez moi» (2 S 6,9)? Puis, mis au courant des bénédictions que procure la présence de l'arche, David se résout à la transférer finalement à Jérusalem où elle reste sous une tente (2 S 6,12-17). A l'occasion de ce transfert, David, dans la ligne des rois cananéens, exerce à la fois des fonctions politiques et sacerdotales. Par la suite, Jérusalem devient le lieu où s'accomplira une inculturation de la religion cananéenne dominée par le dieu El dans la foi spécifique d'Israël. La théologie particulière attachée à l'arche fonctionne comme une «règle de foi» pour assurer une continuité avec la tradition de Moïse.

La succession de David sera un nouveau moment critique pour l'interprétation de la présence de Dieu en Israël. Cette succession s'avère particulièrement délicate. C'est pourquoi le prophète Nathan lie la question de la légitimité du successeur à celle de la construction du Temple (cf. 2 S 7,12-16; 1 R 1,1-53). Ce sera à Salomon d'achever cette tâche d'unification entreprise par son père David. Sous son règne, la résidence royale et le Temple sont réunis à Jérusalem; situés à l'intérieur d'une même enceinte, ils constituent un double signe: le Temple est à la fois propriété de la dynastie régnante et sanctuaire d'Etat. Salomon accomplit lui-même des fonctions sacerdotales lors du transfert de l'arche et de la dédicace du Temple (2 R 8); c'est lui encore qui installe le prêtre Sadoq comme grand-prêtre à la place d'Abiatar

⁹ Cf. *op. cit.*, 936.

(1 R 2,35). Par la suite, la fonction de grand-prêtre restera l'apanage de la famille de Sadoq jusqu'au temps des Maccabées, et la famille des Sadocides sera étroitement liée à la famille royale par plusieurs mariages.

De cette manière, l'action politique et religieuse de Salomon donne lieu à une transformation profonde de la vision de la «présence divine» à Jérusalem: d'abord liée à l'arche, cette «présence» est reportée sur le Temple, puis sur Sion, la montagne sainte, et enfin sur toute la ville de Jérusalem. La situation peut paraître proche de celle d'une cité mésopotamienne où la sécurité et la stabilité politiques, économiques et religieuses sont en symbiose. Toutefois, des différences majeures se font jour. Avec la construction du Temple, le Dieu d'Israël n'échange pas son statut de «dieu d'un peuple nomade» avec celui d'une «divinité nationale». Mais cette construction donne lieu à une double révélation:

C'est bien la présence du successeur légitime qui confère à Jérusalem et à ses institutions politiques et religieuses son statut spécial et qui en fait une «ville sainte»; en d'autres termes: c'est bien dans le successeur légitime de David que Dieu agit, parle et choisit Jérusalem (1 R 11,13.32).

Dieu lie sa «résidence» dans la Temple de Jérusalem à la mise en pratique fidèle de ses lois, commandements et coutumes par le roi et le peuple. En cas d'infidélité au Dieu qui a fait sortir les pères d'Egypte, le Temple sera rejeté par Dieu et deviendra la fable et la risée de tous les peuples (cf. 1 R 6,11-13; 1 R 9,6-9).

Or, la tentation permanente d'Israël sera de mettre sa foi plus dans «les murs», c'est-à-dire dans l'institution politique et religieuse, que dans la Parole vivante de Dieu à mettre en pratique tous les jours de sa vie. Deux événements historiques en particulier vont contribuer à une exaltation dangereuse de la Ville sainte comme institution politique et religieuse. Le premier se produit en 701, lorsque le puissant roi d'Assyrie Sennachérib ne réussit pas à prendre Jérusalem. Contre toute attente, il lève le siège (2 R 18 sv.; Is 36 sv.). Cet événement conduit Israël à une foi quasi dogmatique en l'invincibilité et l'indestructibilité de Jérusalem et de son sanctuaire, stigmatisée par Jérémie dans sa célèbre diatribe adressée aux habitants de Jérusalem. Ceux-ci se croient en sûreté à l'ombre du Temple tout en pratiquant adultère, parjure et vol (Jr 7,1-11). Le deuxième événement est celui de la réforme politico-religieuse de Josias (640-609); cette réforme inclut la destruction de tout autre lieu de culte dans le pays (2 R 23; 2 Chr 34). Jérusalem devient l'unique sanctuaire du Dieu d'Abraham et de Moïse. La théologie deutéronomiste liée à la réforme de Josias, a comme conséquence d'exalter la ville et le Temple au point de faire d'eux le centre culturel exclusif de tout Juif (Dt 12,2-26).

Cette réforme introduit notamment les obligations suivantes: tout Juif mâle et prosélyte devait participer aux trois fêtes annuelles de pèlerinage à Jérusalem (Pessah/Pâque, Chavouoth/Pentecôte et Souccoth/Tentes: Dt 16,1-17)¹⁰; il devait dépenser un dixième de ses revenus dans la ville sainte et y offrir une dîme triennale destinée aux déshérités (Dt 14,22-29).

2.2. Jérusalem jugée et reconstruite

Cette exaltation idéologique de l'invincibilité de Jérusalem sera fortement ébranlée avec la prise de la ville et la destruction de son Temple par Nabuchodonosor en 587. Ces événements obligent les théologiens d'Israël à une relecture de leurs dires sur la ville et sur le sanctuaire. La destruction de Jérusalem et de son sanctuaire est lue à la lumière d'un triple péché mis en évidence par la prédication des prophètes bien avant la chute de la ville.

Ce péché est politique dans la mesure où les rois d'Israël sont toujours tentés par des alliances politiques avec les nations païennes. Ceci a pour conséquence la contamination de la ville et du pays par l'idolâtrie. Salomon lui-même est devenue coupable de ce péché. Par ses mariages avec des princesses étrangères scellant des alliances politiques, les lieux de culte des divinités étrangères se sont multipliés (1 R 11,1-13).

Le péché est social et éthique. La construction du Temple liée à des activités intenses de constructions de maisons pour les habitants, s'accompagne d'injustices sociales, de mépris pour le droit, de crimes et de sang versés (Mi 3,9-12) au point que Jérémie cherche vainement dans Jérusalem un homme, du plus petit au plus grand, pratiquant le droit et recherchant la vérité (Jr 5,1-6). La ville est identifiée avec l'oppression; sa méchanceté est comme un puits qui fait sourdre son eau; Jérusalem résonne de violence et de dévastation; tout n'est que maladie et blessure (Jr 6,6-7); elle est devenue «la ville sanguinaire» (Ez 2,2; 24,6).

Ce péché est religieux; il consiste dans l'idolâtrie sous toutes ses formes: rejet du Dieu d'Abraham et de Moïse et de ses lois; adoption des cultes des dieux et des coutumes des nations. Ce péché touche notamment David, devenu adultère, et meurtrier (2 R 11-12) et comptant plus sur sa puissance militaire que sur la puissance de Dieu (2 R 24). Jérusalem est décrite dans des termes particulièrement suggestifs

¹⁰ Cette obligation ne s'appliquait pas aux catégories suivantes de personnes: les sourds-muets, les handicapés mentaux, les enfants, les androgynes, les esclaves n'ayant pas été affranchis, un homme paralysé, aveugle, malade ou âgé ou qui ne pouvait pas marcher sur ses pieds. Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalem in the time of Jesus*, Philadelphia 1969, 76.

comme la fiancée aimée et choyée de Dieu qui se pervertit pour devenir une fille publique se livrant à tout venant (Ez 16).

Cette corruption de la foi s'accompagne d'une corruption de l'espérance. L'expérience humaine, en effet, sait que le jour succède à la nuit, la lumière aux ténèbres, la destruction d'une ville à sa reconstruction. Les exemples de cette logique ne manquent pas dans l'histoire des grandes villes de l'Antiquité. Dans le cas de Jérusalem, la question est de savoir comment interpréter le jugement de la ville pour ses péchés, et son retour en grâce. Dans une logique étroite domine la vision d'un jugement «pour toujours» suivi d'une restauration, elle aussi, entendue, «pour toujours», c'est-à-dire sous la forme d'une théocratie confondue avec le règne d'une caste sacerdotale, expression d'une vision eschatologique à court terme. Une logique plus large fera place à une interprétation du destin de la ville ouverte à des dévoilements nouveaux au cours de l'histoire.

C'est bien l'enjeu de la suite de l'histoire de Jérusalem. Cette suite est marquée par un déclin du poids politique de Jérusalem. Cyrus, roi de Perse, commande la reconstruction du Temple de Jérusalem; il n'est pas question de restauration monarchique (Esd 1,1-4)¹¹. En d'autres termes: désormais, Jérusalem ne joue plus qu'un rôle secondaire sur l'échiquier politique sur lequel se succèdent les Perses, les Ptolémées et les Seleucides. Cette situation conduit Israël à compenser la diminution, voire la perte de son importance politique, par une insistance sur le pouvoir religieux de la ville. Tel est le cas du Chroniqueur, qui, relisant les livres des Rois, souligne avec force l'élection de la seule ville de Jérusalem comme demeure de YHWH (2 Chr 6,5-6)¹². Il s'ensuit une exaltation de la ville comme unique lieu du culte, notamment celui de la Pâque, où se presse chaque année la communauté post-exilique (1 Esd 1,1-20; 7,10-15). Cette exaltation va de pair avec celle des acteurs du culte, la communauté sacerdotale. La tentation est celle d'instaurer un régime réglé par des religieux, veillant à l'application pure et dure de «lois divines» et qui substituent à la Parole de Dieu des traditions humaines. En témoigne la politique d'exclusion des populations de la Samarie pour la reconstruction du Temple; elle aboutit à un acte d'excommunication en bonne et due forme de ces populations. Ce rejet conduira les Samaritains à former le projet de construction de leur propre

¹¹ C'est seulement environ 100 ans après l'édit de Cyrus, sous le règne d'Artaxerxès (464-424), que Néhémie pourra engager la reconstruction des portes et des murs, c'est-à-dire des fortifications de Jérusalem (cf. Ne. chap. 2-3).

¹² La phrase: «Mais j'ai choisi Jérusalem pour qu'y fût mon nom» est absente dans le texte parallèle de 1 Rois 8,16.

sanctuaire sur le Mont Garizim dominant l'antique cité de Sichem, projet qui sera exécuté en 332 av. J.C.¹³. Ces événements furent à l'origine de la haine viscérale entre Juifs et Samaritains dont les Evangiles se feront plus tard l'écho.

L'intégrisme religieux imposé par Jérusalem suscite et nourrit des aspirations à plus d'ouverture. La conquête de la Palestine par Alexandre le Grand en 322 va fournir l'occasion de satisfaire à ces aspirations par un intérêt grandissant pour la culture greco-hellénique. Cette inculturation ne tardera pas à son tour à créer des situations de tension, puis de conflit ouvert et sanglant. La crise atteindra son apogée lorsqu'en 167 le roi syrien Antiochus Epiphane IV interdira le culte du Dieu d'Abraham et de Moïse et transformera le Temple de Jérusalem en un sanctuaire dédié à Zeus Olympien. Sa politique sera à l'origine d'une révolte des Juifs sous la conduite du prêtre Mattathias et de son fils, Judas, dit Maccabée. En 164, la guerre des Maccabées aboutit à la reconquête de Jérusalem; les Maccabées procèdent alors à la purification du Temple. Celle-ci donnera lieu à l'institution de Hanoukka», la «Fête de la Dédicace».

Sous la gouverne des Maccabées, après une période d'environ 400 ans d'occupation ou de mise en tutelle par des puissances étrangères, Jérusalem retrouve à nouveau son indépendance politique. Jean Hyrcan, petit fils du prêtre Mattathias unira dans sa personne les fonctions de gouverneur politique et de grand-prêtre. Dans la ligne de la politique de purification religieuse, c'est lui qui fera détruire en 129 av. J.C. le sanctuaire sur le mont Garizim, haut lieu de culte des Samaritains. Ce temps d'indépendance sera toutefois de courte durée. Dans la foulée de la conquête de la Syrie, Jérusalem est conquise par Pompée en 63 av. J.C.; désormais, ce seront les Romains qui présideront aux destins de la ville. Confrontés aux mêmes problèmes d'intégrisme religieux que leurs prédécesseurs, les légions de Vespasien et de Titus finiront par détruire le Temple et la ville en 70 ap. J.C.

Sur le plan théologique, les prophètes ont reconnu très tôt toutes les déviations dangereuses de la vision religieuse et politique portant sur Jérusalem. Ces déviations peuvent être résumées en termes «d'idéologie d'une ville éternelle à caractère théocratique». Leur prédication constante indique un avenir qui n'est plus celui de la ville historique de Jérusalem, car le Dieu d'Abraham et de Moïse ne se révèle pas d'abord à une ville, mais à des hommes. Ce qui est essentiel, ce n'est pas le lieu de sa révélation, de sa menace de jugement et de sa promesse de salut, mais LUI-MÊME SOUVERAINEMENT LIBRE de tout lieu géographique, fût-il Jérusalem. Il est le Dieu

¹³ Pour la date de construction du sanctuaire sur le Mont Garizim voir: J. JEREMIAS, *op. cit.*, 352. L'auteur s'appuie pour la datation sur le témoignage de Flavius Josèphe.

libre de se révéler aux membres de son peuple élu comme aux païens. En témoigne notamment Ezéchiel qui contemple la gloire du Seigneur quittant Jérusalem pour précéder son peuple en exil et se révéler en terre étrangère; il voit aussi son retour glorieux dans une Jérusalem et un Temple ayant des caractères fortement apocalyptiques (Ez 11,22-23; 43,1-12; voir tous les chap. 40-48). La destinée du Temple et de sa ville se révèle au prophète dans le *nom nouveau* donné à Jérusalem: «YHWH-Shamma» – «Le-Seigneur-est-là» (Ez 48,35).

Déjà avant lui, Isaïe, le père de l'apocalyptique, avait ouvert les voies à une vision de Jérusalem vers laquelle afflueront toutes les nations (Is 2,2-5). Après le retour de l'exil, cette ouverture prophétique autorisera le troisième Isaïe à proclamer le Temple «maison de prière pour tous les peuples» et à décrire la ville irradiée par la gloire du Seigneur (Is 56,7; 60,1-22). En même temps, la vision de Jérusalem, «centre du monde», fortement soulignée par Ezéchiel (Ez 5,5; 38,12) trouvera écho dans la re-écriture des Cantiques de Sion. Alors que le Ps 48/47 décrit encore la Sion des rois d'Israël qui doit faire face à des sièges militaires de la part des païens, le Psaume 87/86 proclame la «Sion fondée sur les montagnes saintes», celle en qui «tout homme est né» et en laquelle tous dansent et chantent: «toutes mes sources sont en toi»¹⁴.

Ces ouvertures de Jérusalem vers un avenir religieux «cosmopolite» poseront des questions multiples sur le plan de sa réalisation concrète. Faut-il entendre cette réalisation comme un simple renversement de toutes les barrières? Comme un syncretisme de la religion du Dieu d'Abraham et de Moïse et des religions des païens? Faut-il imaginer Jérusalem comme un lieu de cohabitation de toutes les nations où chacun garde ses us et coutumes dans un environnement pacifique? A ce point de la réflexion, il convient de se tourner vers un autre aspect de Jérusalem et de ses institutions religieuses, à savoir le fait que les prophètes parlent de Jérusalem non seulement comme d'une ville, mais aussi comme d'une femme. Le problème n'est pas tant de vivre à l'intérieur de certains murs, fussent-ils les murs de Jérusalem, mais celui d'*être né*, comme le dit le Psaume 87/86, de la femme/ville donnée par Dieu *d'en haut*.

¹⁴ Selon les spécialistes, le Psaume 48/47 semble se rapporter à la délivrance miraculeuse de Jérusalem, lors de la campagne de Sennachérib en 701 du temps du roi Ezéchias (cf. 2 R 18-19). Cf. L. JACQUET, *Les Psaumes et le cœur de l'homme. Etude textuelle, littéraire et doctrinale*, I et II, Gembloux 1977, 68-69; 661-662.

2.3. Jérusalem, la ville faite «femme»

Dans l'Écriture, l'image de la ville associée à celle de la femme a des origines fort anciennes. Bien avant l'époque royale, la culture sémite s'est plu à identifier une ville à une femme. En témoignent les expressions «filles de Qenat» (Nb 33,42) ou «filles de Dor» (Jg 1,27); elles désignent «des groupements urbains dont les fondateurs venaient de cités plus importantes» ainsi que «des liens établis entre la cité fondatrice et le nouveau bourg, ce que les Grecs traduiront par métropole»¹⁵. Ces liens sont ceux d'une mère à une fille.

Cette identification se comprend du fait qu'une ville assume de multiples fonctions féminines. Elle est comparable au ventre d'une femme qui reçoit, protège et nourrit l'embryon. A l'instar d'une femme enceinte, une ville contient les eaux et les vivres nécessaires pour ses habitants. La parenté «ville-femme» apparaît également sur le plan de la linguistique. Le terme hébreu *chômah*, c'est-à-dire rempart/mur, un mot féminin, assume de multiples connotations ou symboles liés notamment à la fonction de protection spécifique à la femme¹⁶. Les remparts protègent les habitants et les vivres d'une ville; lorsque ses remparts sont enfoncés par l'envahisseur, la ville, telle une mère désespérée, se lamente sur ses enfants mourant d'inanition (Lm 1,6.19). Prise d'assaut, elle subit l'entrée des adversaires à la manière d'un viol (Lm 1,8-10). L'image de la muraille intacte associée à la vie, à l'endroit où les enfants peuvent grandir en sécurité, et la muraille enfoncée signifiant la mort des habitants d'une ville, explique aussi le rapport étroit entre les pierres et les enfants véhiculé par la langue hébraïque. En effet, les termes du vocabulaire de construction et ceux désignant des fils ont une même racine: *bani* désigne le bâtisseur, *banim* les fils et *abanim* les pierres¹⁷. Dans la pensée biblique, la citoyenneté n'est jamais simplement de l'ordre de l'attachement à sa terre ou à ses murs, mais de l'ordre d'une génération, d'un enfantement, bref: d'une filiation qui a ses origines dans une relation nuptiale préalable.

Ces données de la culture sémite s'appliquent de manière éminente à Jérusalem. Nous partageons avec Christine Pellistrandi l'opinion que «jamais la vocation féminine d'une ville dans son rôle d'épouse et de mère, n'a été aussi développée que

¹⁵ Cf. C. PELLISTRANDI, *Jérusalem, Épouse et Mère*, (Lire la Bible 87) Paris 1989, 17.

¹⁶ Cf. W. T. IN DER SMITTEN, *chômah*, in ThWAT, IV, 267 sv. Voir aussi à ce sujet cette expression dans la bouche de la Bien-aimée du *Cantique*: «je suis un rempart – et mes seins sont vraiment des tours» (Ct 8,10).

¹⁷ Cf. à ce sujet l'expression: «par elle, moi aussi, j'aurai des enfants» se dit mot à mot: «Alors, moi aussi je serai construite» (Gn 30,3) ou encore: «de nouveau, je veux te bâtir et tu seras bâtie, vierge Israël» (Jr 31,4). Quant à l'apôtre Pierre, il assimile les membres du peuple de Dieu aux «pierres vivantes» (1 P 2, 5).

dans le cas de Jérusalem»¹⁸. Dans l'Écriture en effet, Jérusalem assume tour à tour tous les états de la vie d'une femme: nouveau-née, fiancée, épousée, adultère, abandonnée, féconde et stérile, veuve, convertie, réconciliée et graciée (Ez 16,1-43; Is 54,1-12; chap. 60 et 62). Cette profusion d'images féminines s'explique certainement par le fait que «plus qu'aucune autre cité, Jérusalem est un *lieu de vie* parce que Dieu a décidé de faire habiter là son peuple»¹⁹. L'association entre le Dieu-Vivant (Jr 10,10; 16,14-15) et la femme qualifiée de «vivante», car c'est par elle que se transmet la vie (Gn 3,20), culminera dans l'affirmation d'une relation nuptiale entre Dieu et Jérusalem: «On ne te dira plus "Abandonnée", on ne dira plus à ta terre: "la Désolée", mais on t'appellera "Celle en qui je prends plaisir", et ta terre "L'Épousée", car le Seigneur mettra son plaisir en toi et ta terre sera épousée» (Is 62,4).

Compte tenu du caractère *vital* de cette relation, ces expressions ne sont pas à entendre dans un sens métaphorique. Maintes fois dans son histoire, Jérusalem prend le visage des matriarches Sarah, Rebecca, Léa et Rachel qui ont su surmonter tous les obstacles, triompher de toutes les difficultés et adversités, pour que se réalise la promesse divine de la descendance promise. Constituées par Dieu dans les conditions de l'alliance qui règle en Israël la question de la descendance et de la terre (Gn 15,1-19), les matriarches ont reçu leur appel à la maternité comme un don de Dieu et non pas comme un don de l'homme. Elles ont reconnu que leur maternité n'est pas de l'ordre d'un pouvoir divin inscrit dans leur être de femme ni dans celui de l'homme; plus que les hommes, elles se savent impuissantes par elles-mêmes à transmettre la vie telle que Dieu la révèle en Isaac, le fils capable de s'offrir en sacrifice vraiment agréable à Dieu et rendu par Dieu à la vie (Gn 22; He 11,17-18). Elles sont d'abord devenues des *femmes de foi*, reconnaissant dans la foi au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob le mystère d'une *maternité nouvelle*. Par la foi, elles ont su devenir mères de la descendance promise par Dieu, et par la foi elles sont devenues celles par lesquelles cette promesse est portée à son accomplissement²⁰. C'est bien à cette maternité-là, *une maternité qui passe d'abord par la foi*

¹⁸ Cf. *op. cit.*, 24.

¹⁹ Cf. *ibid.* C'est nous qui mettons en relief.

²⁰ Cf. à ce sujet les histoires des quatre figures féminines du Premier Testament nommées dans la généalogie de Matthieu. Tamar risque la peine de mort pour donner naissance à Pharès et Zara (Gn 38,1-26). Juda, son beau-père, reconnaîtra à son sujet qu'elle a été «plus juste que moi» (Gn 38,26), adjectif qui, avec ceux de «pieux» et «saint», n'existe pas au féminin dans la langue hébraïque. Rahab et Ruth sont deux étrangères qui embrasseront d'abord la foi d'Israël ce qui fera d'elles des ancêtres du Messie. Quant

avant de se réaliser selon les lois de la biologie, que Dieu appelle Jérusalem, sa ville bien-aimée, lorsqu'il l'appelle à rompre avec l'idolâtrie et l'injustice et à être sainte, puisque Lui-même est saint (Is 48,1-20).

A l'instar des matriarches, de Marie, la Mère de Jésus, et de tant d'autres femmes bibliques, Jérusalem est constamment appelée à ne pas douter de l'intervention de Dieu dans l'histoire. Comme ce fut le cas de Moïse, les enfants de Jérusalem viennent souvent au monde dans une situation de détresse du peuple de Dieu; ils sont jetés dans un environnement hostile. Jérusalem, à l'image de la mère et de la sœur de Moïse, saura alors mettre en œuvre toute son ingéniosité pour donner à ses enfants une chance de survivre. Même délabrée, détruite, réduite en cendres, privée de son sanctuaire, Jérusalem saura inspirer ses enfants dispersés, humiliés, rendus captifs, pour soutenir leur espérance, maintenir leur moral, sauver leur identité (Ps 126/125). Aussi, Jérusalem ne manquera pas de leur transmettre l'héritage promis, de raviver le souvenir des promesses divines d'un pays où coulent le lait et le miel (Ex 3,8.17), quand ses fils sucent le lait maternel, sont portés sur les hanches et cajolés sur les genoux en terre étrangère (Ex 2,5-10), sur les chemins de l'exil ou sur les chemins du retour de déportation (Is 66,11-12).

Depuis Isaïe, la question de la femme et de ses fils, occupe une place éminente dans la réflexion et la prédication des prophètes. Ils savent que l'accomplissement de la promesse divine est fondamentalement une question de relation nuptiale réussie entre Dieu et son peuple, Dieu et sa ville. En d'autres termes: c'est une question d'amour où c'est la femme qui entoure son mari (Jr 31,22)²¹; où le peuple se tourne vers son Dieu dans un amour gracieux (Os 2,18-19.25); où la terre répondra aux cieux en s'ouvrant pour que s'épanouisse le salut et que germe la justice (Is 45,8; Os 2,23). Cette conviction conduit les prophètes à soutenir deux discours. D'une part ils stigmatisent une Jérusalem qui s'est rendue coupable et qui, du fait de son péché, n'a enfanté que du vent, n'a pas apporté le salut à la terre ni au monde de nouveaux habitants (Is 26,17-18); ou encore le peuple de Dieu est comme une femme en train d'accoucher d'un fils qui ne sait pas s'y prendre; venu à terme il ne se présente pas à la sortie du sein maternel (Os 13,13). Mais d'autre part, ils entre-

à la femme d'Urie, elle jouera un rôle déterminant dans la crise de succession qui portera Salomon sur le trône de son père David (1 R 1,11-31).

²¹ Nous suivons la traduction de la Vulgate: *femina circumdabit virum* – «une femme entourera un mâle», entendue dans le sens, que les femmes l'emporteront sur les hommes dans la volonté de mettre tout en œuvre pour que se réalise la promesse divine. Cf. aussi à ce sujet: P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, 1, Paris 1976, 95.

voient une Jérusalem qui s'est libérée d'un garçon avant que ne viennent les douleurs; leur vision porte sur un pays qui met au monde en un seul jour une nation en une seule fois (Is 66,6-9).

Ces dires contrastés vont se maintenir, se développer, se multiplier jusqu'à l'époque du Nouveau Testament.

3. Jérusalem dans le Nouveau Testament

3.1. Jérusalem au temps de Jésus

La conquête de Pompée avait fait de la Palestine une Province de la Syrie. En l'an 6 ap. J.C. la Judée devient une Province romaine gouvernée par un Procureur romain. Celui-ci résidait à Césarée et se déplaçait à Jérusalem notamment au moment de la Pâque juive. A Jérusalem se tenait en permanence une garnison romaine, la *cohors miliaria equitata*, sous le commandement d'un tribun. La ville comptait à l'intérieur de ses murs 20.000 à 25.000 habitants auxquels il fallait ajouter 5.000 à 10.000 vivant dans les faubourgs. Lors des trois fêtes annuelles de pèlerinage obligatoires, la population grossissait à environ 180.000 au total²².

Peu favorisée par le commerce de par sa situation géographique, la ville tirait d'énormes revenus de sa situation religieuse, dominée par le Temple. Depuis 621, la réforme de Josias avait stipulé que l'agneau pascal pouvait seulement être mis à mort à Jérusalem et que chaque Juif mâle et prosélyte devait y dépenser la dîme de ses revenus en «mangeant devant le Seigneur» (Dt 14,23). Durant les 82 à 84 ans que dura la reconstruction du Temple, le culte ne connaissait pas une heure d'interruption²³. Les activités de construction maintenaient à Jérusalem de 10.000 à parfois plus de 18.000 ouvriers spécialisés, et environ 1000 prêtres-artisans exerçaient leurs métiers en des endroits accessibles aux seuls prêtres²⁴. Ces activités ininterrompues attiraient dans la ville des cohortes de négociants en matériaux de toutes sortes et de fournisseurs de bétails destinés aux sacrifices et à des usages séculiers²⁵. Des milliers de pèlerins juifs du monde entier se pressaient dans le

²² Pour ces chiffres: cf. J. JEREMIAS, *op. cit.*, 77-84.

²³ Cf. J. JEREMIAS, *op. cit.*, 25.

²⁴ Cf. *op. cit.*, 22.

²⁵ À l'époque des fêtes, le nombre d'animaux sacrifiés augmentait considérablement; il s'agissait de plusieurs milliers de bêtes; Hérode offrit 300 bœufs au moment de l'achèvement du bâtiment du Temple; Marcus Agrippa, gendre de l'Empereur Auguste, une hécatombe lors de sa visite à Jérusalem. A cela

Temple, car la prière dans le lieu saint avait valeur de prière accomplie devant le trône de la gloire divine; un sacrifice pour le péché offert au Temple donnait l'assurance de s'en aller justifié²⁶. La ville tirait un immense profit de ces transactions du fait qu'elle avait son propre système de poids et de mesures ainsi qu'une monnaie particulière. Pour parvenir aux marchés il fallait s'acquitter d'un droit de péage, changer sa monnaie pour acquérir une bête de sacrifice ou autre chose nécessaire pour le culte, puis à nouveau changer le restant de l'argent dans la valeur de sa contrée de provenance²⁷. Les collecteurs d'impôts, les services des douanes et les banquiers travaillaient côte à côte; d'énormes sommes d'argent étaient déposées quotidiennement dans le Temple où, selon Flavius Josèphe, des myriades de comptes en banque privés étaient gérés²⁸. Des milliers de visiteurs étrangers, sympathisants ou des païens «craignant Dieu», déposaient au Temple des offrandes votives²⁹. Selon Flavius Josèphe non seulement l'entière façade du Temple était recouverte par des plaques en or, mais aussi les murs et l'entrée conduisant au sanctuaire.

Au temps de Jésus, Israël était une théocratie incarnée par un clergé qui constituait la noblesse du pays. Le personnage le plus important était le grand-prêtre, représentant tout Israël. Selon les vicissitudes politiques, il pouvait cumuler les fonctions religieuses et celles de gouverneur; ou bien lui-même et le roi régnaient plus ou moins en symbiose à Jérusalem. C'était notamment le cas au moment du règne du roi Hérode³⁰. Ce fait n'était pas sans créer des rivalités au sein du clergé, avide d'obtenir ce poste assorti de privilèges considérables. Indépendamment de la

s'ajoutaient les sacrifices et les offrandes individuels et collectifs quotidiens. Le Nazir y accomplissait ses vœux. Le païen décidé de se faire prosélyte y offrait le sacrifice; le peuple y apportait les premiers fruits et la mère les offrandes coutumières après la naissance d'un enfant. Des Juifs dispersés dans le monde y envoyaient leur impôt; chaque catégorie de prêtres, de Lévites et d'Israélites y accomplissait son service. Cf. J. JEREMIAS, *op. cit.*, 56-57. 75.

²⁶ Cf. E. LOHSE, *Zion*, in ThWNT, VII, 323.

²⁷ Cf. J. JEREMIAS, *op. cit.*, 32-33.

²⁸ Cf. FLAVIUS JOSEPHE, *Bellum Judaicum*, 6, 282.

²⁹ Les «craignant Dieu» confessaient une foi en un Dieu unique, n'observaient qu'une part des cérémonies religieuses et n'embrassaient pas la Loi juive dans sa totalité, contrairement aux prosélytes. Du point de vue légal, les «craignant Dieu» demeuraient des païens. Cf. J. JEREMIAS, *op. cit.*, 320.

³⁰ Pour prévenir toute révolte contre le pouvoir politique, Hérode le Grand, puis Archélaüs, et enfin les Romains, gardaient sous bonne clé les vêtements sacrés du grand-prêtre à la forteresse Antonia. Ceux-ci en effet conféraient au grand-prêtre le pouvoir de son office; ils lui étaient remis seulement au moment de la célébration des grandes fêtes. L'empereur Claude mit un terme à cette lutte pour les vêtements sacrés par un décret signé de sa main le 28 juin 45. Cf. *op. cit.*, 148 sv.

présence d'un roi, le grand-prêtre jouissait en effet à la fois d'un prestige religieux incomparable et d'un prestige économique hors pair, au point que Flavius Josèphe pouvait désigner le grand-prêtre Ananias (en fonction entre 47 et environ 55) comme «le grand argentier»³¹.

Le grand-prêtre présidait le Sanhédrin, la plus haute instance judiciaire compétente pour tout juif de par le monde. La plus grande influence du Sanhédrin s'exerçait toutefois sur la Judée où il devint l'intermédiaire politique entre les Juifs et les Romains. Il détenait la haute main sur les finances des onze districts dans lesquels les Romains avaient divisé le pays. Ses membres étaient issus de la fine fleur des savants présents à Jérusalem. La ville en effet, était un des centres les plus éminents d'étude et de formation attirant savants et étudiants des extrémités du monde connu. Parmi eux, les Scribes et les Pharisiens méritent une particulière attention.

Les Scribes étaient considérés comme les successeurs des prophètes. Le peuple les tenait en haute estime et leur témoignait une vénération pouvant friser la superstition, car ils étaient versés dans des doctrines ésotériques dont le contenu ne pouvait être communiqué qu'à des personnes autorisées. Tel était notamment le cas de la *halakah* enseignée dans les synagogues. Sa transmission ne pouvait pas se faire par écrit, car elle contenait «le secret de Dieu»³². Quant aux Pharisiens (nom qui signifie «les purs, les saints/séparés»), ils constituaient à l'époque de Jésus la nouvelle force montante avec laquelle les membres du haut clergé devaient composer. Opposée à la noblesse sacerdotale et conservatrice, les Pharisiens se tenaient au côté du peuple, tout en affirmant leur supériorité religieuse sur les masses qui ne suivaient pas les règles par eux établies³³.

Ce portrait de Jérusalem au temps de Jésus serait incomplet si l'on n'invoquait brièvement la maison royale. Lorsque Israël avait un représentant royal, celui-ci résidait dans la ville même ou du moins il y séjournait lors des grandes fêtes. La cour royale contribuait au prestige économique et politique de la ville. Selon l'opinion de Flavius Josèphe, le palais d'Hérode le Grand dépassait en splendeur même le Temple. Hérode disait de lui-même non sans fierté qu'il était plus Grec que Juif³⁴. De fait, par son origine iduméenne, Hérode faisait figure de roi non juif, ce qui était contraire à la Torah, stipulant que le roi ne pouvait être un étranger et devait être

³¹ Cf. FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquitates*, 20, 205.

³² Cf. J. JEREMIAS, *op. cit.*, 241.

³³ Cf. *op. cit.*, 248-252; 262-264; 266-267.

³⁴ Cf. FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquitates*, 19, 329.

pris au milieu de ses frères (Dt 17,15). La cour d'Hérode était entièrement dominée par l'influence hellénique.

En résumé on peut dire que Jérusalem au temps de Jésus était une ville de tous les contrastes. D'un côté, un clergé tout-puissant qui faisait peser son pouvoir sur petits et grands; de l'autre, l'étalement d'une existence païenne sans retenue. Cette situation avec ses jeux de pouvoir et de contre-pouvoir était source d'injustices, de népotisme, de pots-de-vin, de violence, de torture et de meurtre dans les milieux de la cour comme dans les milieux sacerdotaux et chez ceux qui en dépendaient.

3.2. Jésus, fils de David, et la cité du grand roi

Au temps où naîtra Jésus, la lignée légitime du roi David n'avait plus aucun rôle politique ou social et la lignée des grand-prêtres n'était plus celle d'Aaron. L'héritage de David était tombé dans des mains étrangères et le culte était enfermé dans un système de rigueur religieuse et d'oppression, dominé par une volonté d'enrichissement personnel et collectif, doublé par une volonté de pouvoir et d'influence politiques. Comment un descendant de David pourrait-il faire entendre sa voix dans ce monde difficile, complexe, voire inextricable, pour entrer en possession de son héritage? C'est à cette question de taille que Jésus sera confronté.

La relation entre Jésus et la ville de David, donc du coup, *sa* ville, apparaît dès sa naissance sous un jour ténébreux. À la question des mages venus d'Orient se renseigner sur la naissance du «roi des Juifs», «Hérode et tout Jérusalem» furent troublés (Mt 2,3)³⁵. Pour Luc notamment, le Temple est un lieu central; son Evangile s'ouvre et se clôt au Temple; celui-ci constitue un pivot dans la vie de Jésus. La dernière tentation vaincue par Jésus concerne le Temple de Jérusalem, alors que Matthieu la présente au second rang (Mt 4,5-7; Lc 4,9-12). Pour Luc, le diable ayant épuisé toutes les tentations, s'écarte de Jésus «jusqu'au moment fixé» ou «jusqu'à une occasion» laquelle se présente précisément à Jérusalem à l'heure de la Passion de Jésus (Lc 22,2.53). Pour Jésus, Jérusalem, sa ville, est une épreuve. C'est résolument, c'est-à-dire en «se durcissant la face» à l'instar du serviteur souffrant d'Isaïe (Is 50,7) que Jésus prend la route de Jérusalem (Lc 9,51). Les voyages de Jésus vers Jérusalem, lieu de sa future passion, s'opèrent déjà dans la souffrance. À la vue de la ville, probablement en cet endroit où tant de pèlerins éclataient en cris de joie pour avoir enfin atteint leur but, Jésus au contraire, pleure sur elle (Lc 19,41-44).

³⁵ Le terme grec *tarasso*, employé en cet endroit a un sens très fort d'agitation intérieure, d'inquiétude, de provocation conduisant à une guerre. Cf. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, 1897 sv.

Selon les Synoptiques, le premier geste de Jésus consiste en une action prophétique. Il chasse les marchands et les changeurs à l'aide d'un fouet (Jn 2,15; Lc 19,45 et par.). Son action violente est assortie d'une parole prophétique énoncée avant lui par Isaïe: «ma maison sera une maison de prière» (Is 56,7). Marc inclut dans la citation la mention «maison de prière pour toutes les nations» (Mc 11,17); Matthieu, quant à lui, met en exergue les guérisons d'aveugles et de boiteux dans l'enceinte même du Temple; Luc met en relief l'enseignement comme cela était déjà apparu dans la scène de Jésus assis à douze ans au milieu des maîtres pour les écouter et les interroger (Lc 2,46). Le soir toutefois, Jésus est obligé de sortir du Temple et de la ville pour se mettre en sécurité (Mt 21,17; Mc 11,11; Lc 21,37; Jn 12,36). Il n'est pas possible au Messie, Roi d'Israël, de demeurer dans sa ville.

Dans les Synoptiques, le ministère de Jésus à l'égard de Jérusalem est d'agir et de parler en sorte qu'elle reconnaisse en lui celui qui accomplit les promesses divines.

L'Evangile selon Jean diffère de cette présentation globale des derniers jours de Jésus à Jérusalem. Seul Jean narre la purification du Temple au début de son Evangile (Jn 2,13-22) et donne pour explication du geste de Jésus une citation du Ps 69,10: «Le zèle de ta maison m'a dévoré». Le ministère à l'égard de Jérusalem apparaît tout au long du «livre des signes» et révèle un rejet de Jésus par les institutions religieuses qui ont pourtant leur fondement dans la volonté et parole de son Père (Jn 5,31-47). Ces institutions rejettent le lien fondamental entre le Temple de Jérusalem et le Temple qui est son Corps (Jn 2,19-22), c'est-à-dire le fait que seule la présence de David et de son successeur légitime donne aux institutions religieuses tout leur sens et leur puissance efficiente (Jn 10). Lui, le Saint de Dieu et le roi d'Israël (Jn 6,15.69; 19,36-37), cherche à plusieurs reprises à demeurer dans la ville et dans le Temple où il n'est pas reçu et où il subit une hostilité permanente. Ceux qui auraient dû le recevoir comme David, maître du Sabbat (1 S 21,2-6; Jn 5,9; 9,14), comme le souverain de toute la terre (Za 4,14; Ml 3,1; Jn 4,42; 8,12), ils vont finalement le mettre à mort au mépris de toutes les procédures légales juives et romaines³⁶. Obligé de se cacher pour parvenir à son «heure» (Jn 7,30; 8,20; 12,23.26.36), Jésus consacre à ses seuls disciples les derniers jours qui lui restent à vivre dans sa ville (Jn 13-17). C'est aux portes de Jérusalem qu'il mourra en «Roi des juifs», laissant jaillir de son cœur transpercé l'eau et le sang en présence de sa Mère et du disciple qu'il aimait (Jn 19,25-37). C'est l'accomplissement de ce que

³⁶ Cf. R. E. BROWN, *op. cit.*, 315-877.

Jésus avait annoncé à la Samaritaine: ce n'est ni sur le mont Garazim, ni à Jérusalem que l'on adorera le Père (Jn 4,21). La communauté nouvelle qui répond par la foi aux dons divins pour que le monde ait la vie, est désormais le Temple de son corps.

Le ministère de Jésus à Jérusalem dévoile les dimensions contrastées du mystère nuptial qui, selon les prophètes, lie Dieu à sa ville. Jérusalem rejette son Roi-Epoux qui vient pourtant à elle «humble et monté sur le petit d'une bête de somme (Mt 21,5; Jn 12,15). C'est en vain que Jésus y cherche la foi-fidélité de la part de ses habitants³⁷; et le roi qui fait un festin de noces pour son fils, constate avec colère que ceux-ci ne voulaient pas venir (Mt 22,1-14).

En dépit de ces sombres pages, Matthieu associe toutefois Jérusalem explicitement au lieu de la résurrection de Jésus (16,21; 23,39). Pour Luc, c'est bien à Jérusalem que se sont réalisées les annonces des prophètes (Lc 24,18-27) et que persévère la première communauté dans la prière (Lc 24,52; Ac 1,12-14). Pour tous les synoptiques, c'est à Jérusalem que des *femmes* continuent à croire et à espérer que dans ce corps mort *l'histoire continue* (Mt 28,1 et par.). C'est bien ce que souligne aussi Jean qui continue à appeler le corps mort descendu de la croix par le nom de «Jésus» c'est-à-dire «celui qui sauve» (Jn 19,42; Mt 1,21). C'est à Jérusalem que la femme à la recherche de son Bien-aimé est venue, dans le jardin, au tombeau tout neuf où jamais personne n'avait été déposé» (Jn 19,41-20,18); et c'est encore à Jérusalem où l'humanité sombrant progressivement dans un état de non-foi (*apistos*) confesse enfin: «Mon Seigneur et mon Dieu» (Jn 20,24-28)³⁸.

3.3. Jérusalem, dans la vision de la première communauté chrétienne

Pour la première communauté chrétienne, Jérusalem tient une place centrale. C'est là que la communauté est rassemblée avec Marie, la mère de Jésus, pour être revêtue de la force d'en haut; c'est de là que sera proclamé l'Evangile, la conversion et le pardon des péchés à toutes les nations (Lc 24,47-49; Ac 1,12-14). Cela vaut aussi pour Paul, bien qu'il affirme avoir reçu l'Evangile par une révélation de Jésus Christ et le prêcher «sans recourir à aucun conseil humain, ni monter à Jérusalem» (Gal 1,11-12). À l'instar des autres apôtres, lui aussi, proclame l'Evangile «apô Ierusalém» (Rm 15,19), où il reçoit dans le Temple la mission de quitter la ville pour

³⁷ Cf. l'épisode des deux fils (Mt 21,32); la parabole des vignerons homicides (Mt 21,33-43); le tribut à César (Mt 22,15-22).

³⁸ Cf. sur la dimension nuptiale de ces pages: K. HELLER, *Avoir la vie en son nom*, (Lire la Bible 119) Paris 1999, 157-174.

prêcher aux païens (Ac 22,17 sv.). C'est là encore que les responsables de l'Eglise adoptent la répartition des tâches d'évangélisation, à Pierre celle des circoncis et à Paul celle des incirconcis (Gal 2,9; Rm 15,15-19); là encore, Paul s'engage à «se souvenir des pauvres» (Gal 2,10), c'est-à-dire à s'investir dans une collecte (1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8-9; Rm 15,27-28) laquelle n'est pas un impôt, mais un signe de reconnaissance unissant les chrétiens d'origine païenne à l'Eglise mère de Jérusalem³⁹.

L'attachement de Paul à Jérusalem est tel qu'il ne voit pas d'autre lieu que Jérusalem pour y mourir martyr (Ac 21,13). Pourtant c'est Rome que le Christ dans une vision nocturne lui indique comme horizon lointain de la fin de sa vie (Ac 23,11). Avec l'arrivée de Paul prisonnier à Rome, l'Evangile, prêché à partir de Jérusalem, a atteint le «centre du monde». Et c'est bien à Rome que – selon la tradition de l'Eglise – Pierre comme Paul rendront leur ultime témoignage au Christ. Un pont est établi entre l'Eglise de Jérusalem et celle de Rome. Rome ne succède pas à Jérusalem dans sa vocation politique et religieuse⁴⁰. Mais en Pierre et Paul, juifs et païens sont unis dans leurs origines comme dans leur fin.

4. Jérusalem dans l'Apocalypse

La vision de la communauté chrétienne vivant déjà sur terre une vocation céleste comme cela apparaît chez Paul et dans l'*Epître aux Hébreux*, est une thématique qui sera aussi développée dans le livre de l'*Apocalypse*, qui cite le nom de la ville à trois reprises. En Ap 3,12, l'auteur, dans sa lettre à l'Eglise de Philadelphie, annonce que le vainqueur sera «une colonne dans le temple de mon Dieu», sur lui sera inscrit le nom de Dieu et de la cité de Dieu, la Jérusalem nouvelle. Puis, le nom de Jérusalem apparaît à deux reprises dans le chap. 21 qui présente la cité de Dieu descendant du ciel d'auprès de Dieu, prête comme une épouse, parée pour son époux» (Ap 21,2.10). A cela il faut ajouter deux autres images: 1. l'image de la pierre sur laquelle est gravée «un nom nouveau» dans la lettre à l'Eglise de Pergame. Pour l'auteur, «personne ne connaît (ce nom nouveau) sinon qui le reçoit (Ap 2,17). 2. l'image de l'agneau, debout sur la montagne de Sion ayant avec lui les 140.000 «qui portent son nom et le nom de son père écrits sur leurs fronts» (Ap 14,1).

³⁹ Cf. E. LOHSE, *op. cit.*, 334.

⁴⁰ Ici on peut souligner avec G. Madec «la clairvoyance avec laquelle Augustin s'est opposé aux idéologies, païenne et chrétienne, de la *Roma aeterna*, autrement dit aux "religions terrestres"». Cf. G. MADEC, *Saint Augustin est-il le malin génie de l'Europe?*, in *op. cit.*, 330.

L'auteur de l'*Apocalypse* présente la Jérusalem nouvelle comme le grand rendez-vous d'Israël et des peuples, les 140.000, issus des douze tribus d'Israël et «la foule immense que nul ne pouvait dénombrer de toutes nations, tribus, peuples et langues» (Ap 7,4-9). Les uns comme les autres sont porteurs du nom nouveau, celui qui fut conféré au Christ abaissé jusqu'à la mort, à la mort sur une croix» (Ph 2,8-9). Ce qui fait d'eux les citoyens de la Jérusalem nouvelle n'est pas une naissance biologique, ni un attachement particulier à un lieu. Leur caractéristique fondamentale est celle d'être restés attachés par la foi à la Parole de Dieu, donnée dans le Christ (Ap 2,12-13; 3,10-12).

Lorsqu'on arrive à la description de la ville (Ap 21-22), la combinaison des images rappelle celle du livre d'*Ezéchiel* (chap. 40-48) lequel, parmi tous les textes du Premier Testament relus par l'auteur de l'*Apocalypse*, se taille la part du lion⁴¹. Le plan d'architecture de la Jérusalem nouvelle est dominé, comme le Temple d'Ezéchiel, par des lignes droites, des mesures parfaites, et de la symétrie. Cette image d'unité est doublée par une correspondance au niveau du temps. La contemporanéité de toutes choses est exprimée par les arbres qui donnent chaque mois une nouvelle récolte (Ez 47,12) et par l'absence de soleil et de lune (Ap 21,23). Il n'y a plus de succession du temps. Pour l'auteur de l'*Apocalypse*, cette unité ira plus loin. Alors que pour Ezéchiel le fleuve jaillit du Temple (Ez 47,8), il jaillit du trône de Dieu pour l'*Apocalypse*, car il n'y a plus de temple dans la cité de Dieu. Son temple, c'est le Seigneur, le Dieu tout-puissant et l'agneau (Ap 21,22).

Tout le texte de l'*Apocalypse* tend ainsi à exprimer une unité toujours plus intime. Le temple qui est désormais Dieu lui-même avec l'Agneau, fait place à l'imagination d'une unité encore plus intérieure. Si Dieu et l'Agneau sont le Temple avec toutes ses institutions, le Temple ne peut plus fonctionner comme intermédiaire entre Dieu et les hommes. C'est l'accomplissement du temps prophétisé par Ezéchiel où Dieu lui-même déposera son Esprit dans chacun des membres de son peuple; c'est Lui qui le fera marcher «selon mes lois, garder et pratiquer mes coutumes» (Ez 36,27). Du coup, la Loi divine, véhiculée par les institutions sacerdotales, n'aura plus besoin d'être enseignée et transmise par des institutions sacerdotales, et «le culte dont la substance est de signifier, aura fait... passer dans cette substan-

⁴¹ A. Vanhoye, dans son étude sur Ezéchiel et l'*Apocalypse*, relève ceci: Nestle voit deux tiers des pages d'Ezéchiel reprises par le Nouveau Testament dans l'*Apocalypse*; pour Boismard, 23 chapitres d'Ez sur 48 sont retravaillés dans l'*Apocalypse*; quant à Vanhoye lui-même, il estime que l'*Apocalypse* utilise l'ordre des chapitres d'Ezéchiel. Cf. A. VANHOYE, in *Biblica* 43 (1962); cité par P. BEAUCHAMP, *Le genre littéraire apocalyptique*, in *L'Apocalyptique*, Paris 1991, 43.

⁴² Cf. P. BEAUCHAMP, *op. cit.*, 227.

ce tout ce qui est»⁴². Quant à la justice, elle ne pourra plus être conçue comme une obligation exigée par une instance politico-religieuse extérieure à l'homme, car le don de l'Esprit annoncé par Ezéchiel, implique le don d'une autre manière d'agir. C'est par la force qui viendra à l'homme de l'intérieur que celui-ci pourra désormais accomplir la justice. Aussi, la Jérusalem nouvelle ne comporte plus de palais royal, contrairement à Ezéchiel qui prévoit encore «pour le prince une zone de chaque côté de la part du sanctuaire et de la part de la ville» (Ez 45,7).

Nous partageons avec P. Beauchamp l'opinion que toute l'écriture biblique tend vers l'union mystérieuse de Dieu et de ce qu'il crée, vers la présence de Dieu même dans le don qu'il fait⁴³. L'image de Jérusalem et de son Temple est au cœur de cette réalité à la fois anthropologique, théologique et théologale. La difficulté majeure consiste à tenir sur cette lame de rasoir qui fait tomber d'un côté dans la tentation de la gnose et de l'autre dans celle de confondre trop rapidement une institution politico-religieuse avec l'existence souveraine du Dieu-Vivant. Les images des épousailles, de l'union de l'homme et de la femme, et l'image de la ville qui n'assume plus que le statut d'épouse, sont finalement les seules capables de nous faire éviter ces écueils et pour exprimer la relation définitive de Dieu et de sa ville.

5. Conclusion

«Ils t'appelleront "Ville du Seigneur", "Sion du saint d'Israël"» (Is 60,14): tel a été l'horizon auquel nous sommes parvenus. Cet horizon n'est finalement exprimable qu'en termes apocalyptiques. Toutefois, il demeure inséparable de l'existence historique de Jérusalem telle que nous avons tenté de la retracer. La lecture et la relecture patiente de son histoire par les prophètes et par les théologiens du Premier Testament, ont fourni la matrice dans laquelle Jésus a lu et relu l'histoire de Jérusalem; il y a lu sa propre histoire de «fils de David», Roi et Messie. Cela l'a conduit à comprendre et à vivre sa mort comme roi et Messie, rejetés et mis à mort par sa ville.

La vision apocalyptique que les prophètes ont élaborée au sujet de Jérusalem, «la ville du Seigneur», oriente précisément toujours vers l'inaccompli, vers «maintenant qui n'est pas encore la fin» ou vers «il y a toujours encore quelque chose à dire». Cela est vrai aussi pour les apocalypses du Nouveau Testament. On peut donc

⁴³ Cf. *ibid.*

se demander avec P. Beauchamp dans quelle mesure «le Nouveau Testament n'est pas, en son noyau, le *monument* laissé par un groupe indispensable à la constitution et à la structure de l'Eglise, les témoins d'Israël appelés à attester que Dieu a visité son peuple et à inviter les Gentils à participer à la promesse»⁴⁴?

Dans ce cas, pour nous aussi, l'horizon reste la Jérusalem, l'épouse de l'Agneau qui descend d'au-dessus de Dieu; derrière ses remparts, Israël et toutes les nations sont «les peuples de Dieu et lui le *Dieu qui est avec eux*» (Ap 21,3). Cela pose pour nous la question douloureuse de quelques ruptures: la rupture entre Juifs et chrétiens, entre l'Eglise d'Orient et d'Occident, la rupture produite au cœur de l'Europe au moment de la Réformation, Mais la vision de Jérusalem où il n'y a plus de Temple avec ses institutions, peut aussi ouvrir des voies à la théologie pour envisager comment inviter Juifs, Chrétiens, Musulmans, toutes nations, tribus, peuples et langues à devenir bénéficiaires des promesses divines. La problème sera probablement celui de lire chacune de nos existences individuelles et collectives, à la manière de Jésus et à sa suite, dans l'histoire et la théologie concernant Jérusalem.

⁴⁴ Cf. P. BEAUCHAMP, *Théologie biblique*, in *Initiation à la Pratique de la Théologie*, I, Paris 1994, 228. C'est nous qui soulignons.