

LE DISPENSATIONALISME

HIER et AUJOURD'HUI

de

Charles C. Ryrie

Édition originale publiée en anglais en 1965, révisée et augmentée en 1995

*Édition française, 1997 Le Messenger Chrétien, Gatineau, Québec, Canada
qui détient le copyright (ISBN 2-921905-02-7)*

Traduction: P. et J. Coleman

*Publié sous forme électronique par Bibliquest
par permission du Messenger Chrétien.*

http://www.bibliquest.org/Auteurs_divers/Ryrie-Dispensationalisme.htm

Table des matières abrégée (chapitres) :

.0. Préface.....	P5
.1. Fausse doctrine ou doctrine utile ?.....	P6
.2. Qu'est-ce qu'une dispensation ?.....	P13
.3. L'identité des Dispensations.....	P27
.4. Les origines du dispensationalisme.....	P36
.5. L'Herméneutique du dispensationalisme.....	P47
.6. Le salut dans le dispensationalisme.....	P63
.7. L'Église dans le dispensationalisme.....	P75
.8. L'Eschatologie dans le dispensationalisme.....	P89
.9. Le dispensationalisme progressif.....	P99
.10. La Théologie de l'Alliance.....	P112
.11. L'Ultradispensationalisme.....	P119
.12. Un appel.....	P126
.13. Bibliographie sélective.....	P128

Table des matières détaillée :

.0. Préface	
.1. Fausse doctrine ou doctrine utile ?	
.1.1. L'opposition au dispensationalisme	
.1.2. L'utilité du dispensationalisme	
.1.2.1. Le dispensationalisme répond à la nécessité d'opérer des distinctions dans la Bible	
.1.2.2. Le dispensationalisme répond à la nécessité d'une philosophie de l'Histoire	
.1.2.3. Le dispensationalisme répond à la nécessité d'une Herméneutique cohérente	
.1.3. Notes	
.2. Qu'est-ce qu'une dispensation ?	
.2.1. L'étymologie du mot « Dispensation »	
.2.2. L'emploi Biblique du mot « dispensation »	
.2.2.1. L'usage du mot	
.2.2.2. Les caractéristiques d'une dispensation	
.2.2. Définitions	
.2.3. La relation entre les dispensations et la révélation progressive	
.2.4. Les caractéristiques d'une dispensation	
.2.4.1. Ses caractéristiques primordiales	
.2.4.2. Ses caractéristiques secondaires	
.2.4.3. Les objections	
.2.5. La caractéristique primordiale du dispensationalisme	
.2.5.1. Le dispensationaliste établit immanquablement une distinction rigoureuse entre Israël et l'Église	
.2.5.2. La distinction rigoureuse entre Israël et l'Église naît d'une méthode herméneutique que l'on appelle habituellement l'interprétation littérale	
.2.5.3. Une troisième caractéristique essentielle du dispensationalisme concerne le dessein fondamental de Dieu	
.2.6. Notes	
.3. L'identité des Dispensations	
.3.1. Combien existe-t-il de Dispensations ?	
.3.1.1. L'importance de la question	
.3.1.2. Quelques réponses	
.3.2. Quelques réponses	
.3.2.1. Le Régime de Noé	
.3.2.2. L'état éternel	
.3.2.3. La Loi Mosaïque	
.3.2.4. La Tribulation	

- .3.3. Les noms et les caractéristiques des dispensations
 - .3.3.1. La dispensation de l'Innocence
 - .3.3.2. La dispensation de la Conscience
 - .3.3.3. La Dispensation du Gouvernement Civil
 - .3.3.4. La Dispensation de la Promesse (ou de l'autorité patriarcale)
 - .3.3.5. La Dispensation de la Loi Mosaique
 - .3.3.6. La Dispensation de la Grâce
 - .3.3.7. La Dispensation du Millénium
- .3.4. La question des « Reports »
- .3.5. Notes
- .4. Les origines du dispensationalisme
 - .4.1. Le caractère récent du dispensationalisme
 - .4.1.1. Des hommes de paille
 - .4.1.2. Les premières traces d'idées de type dispensationaliste
 - .4.1.3. Le développement du Dispensationalisme dans la période avant Darby
 - .4.1.4. La systématisation du Dispensationalisme de Darby jusqu'à aujourd'hui
 - .4.1.5. Le Néo-Dispensationalisme récent
 - .4.1.6. Le progrès en matière de doctrine
 - .4.2. L'accusation selon laquelle le dispensationalisme provoque la division
 - .4.3. Notes
- .5. L'Herméneutique du Dispensationalisme
 - .5.1. Quelques développements récents
 - .5.2. Des optiques différentes
 - .5.2.1. La position dispensationaliste — L'herméneutique littérale
 - .5.2.2. La Position Non-Dispensationaliste
 - .5.2.21. L'interprétation de la prophétie
 - .5.2.22. L'interprétation de l'Ancien Testament par le Nouveau Testament
 - .5.2.23. Le présupposé de l'alliance de la grâce
 - .5.2.3. Le dispensationalisme progressif
 - .5.2.3.1. Ses différences par rapport au dispensationalisme classique
 - .5.2.3.2. L'herméneutique complémentaire
 - .5.3. Les résultats de l'interprétation littérale
 - .5.4. Le principe unificateur de la Bible
 - .5.5. Addenda : Le sermon sur la montagne
 - .5.5.1. Diverses optiques
 - .5.5.1.1. Le sermon présente le message du salut
 - .5.5.1.2. Le sermon s'adresse à l'Église
 - .5.5.1.3. Le sermon se rapporte au Royaume
 - .5.5.2. Conclusion
 - .5.6. Notes
- .6. Le salut dans le dispensationalisme
 - .6.1. Le Reproche
 - .6.1.1. SA FORMULATION
 - .6.1.2. Les motifs du reproche
 - .6.2. La Réponse
 - .6.3. La Doctrine de la Grâce
 - .6.3.1. La relation entre la Loi et la Grâce
 - .6.3.2. La manifestation de la Grâce sous la Loi
 - .6.4. La Doctrine du Salut
 - .6.4.1. La théologie de l'Alliance
 - .6.4.2. La position dispensationaliste
 - .6.4.3. Le but des sacrifices
 - .6.5. Résumé et Conclusion

.6.6. Notes

.7. L'Église dans le dispensationalisme

.7.1. Le caractère distinct de l'Église

.7.1.1. L'Église est une entité distincte

.7.1.2. L'Église existe à une époque distincte

.7.1.2.1. Le caractère secret du mystère de l'Église

.7.1.2. Les affirmations de Paul concernant le commencement et l'achèvement de l'Église

.7.1.2.3. Le baptême du Saint Esprit

.7.1.3. L'Église est distincte d'Israël

.7.1.4. La théologie de l'Alliance conteste le caractère distinct de l'Église

.7.1.5. Le caractère distinctif de l'Église d'après le dispensationalisme progressif

.7.1.5.1. Il met l'accent sur de nouveaux aspects de l'Église

.7.1.5.2. Il redéfinit la signification du « mystère » de l'Église

.7.1.5.3. Il abandonne l'idée selon laquelle l'Église constitue une parenthèse ou une intercalation

.7.1.5.4. Il adopte une conception nouvelle de la signification du baptême de l'Esprit

.7.2. La relation entre l'Église et d'autres entités

.7.2.1. La relation entre l'Église et le royaume

.7.2.2. La relation entre l'Église et les saints des autres époques

.7.2.3. La relation entre l'Église et la postérité d'Abraham

.7.2.4. La relation entre l'Église et l'Apostasie

.7.3. Résumé et conclusion

.7.4. Notes

.8. L'Eschatologie dans le dispensationalisme

.8. L'eschatologie dispensationaliste

.8.1.1. Le principe de l'interprétation littérale

.8.1.2. L'accomplissement futur des prophéties de l'Ancien Testament

.8.1.3. La distinction sans faille entre Israël et l'Église

.8.1.4. L'enlèvement de l'Église avant la grande tribulation

.8.1.5. L'importance du royaume millénaire

.8.2. L'eschatologie dispensationaliste nuirait à la centralité de la croix

.8.2.1. Le reproche

.8.2.2. Notre réponse

.8.2.3. Les rôles sont renversés

.8.3. L'eschatologie dispensationaliste nierait le caractère spirituel du Royaume

.8.3.1. Le reproche

.8.3.2. Sa raison d'être

.8.3.3. Le royaume des cieux et le royaume de Dieu

.8.3.4. Le caractère spirituel du royaume millénaire

.8.4. Résumé

.8.5. Notes

.9. Le dispensationalisme progressif

.9.1. L'origine du mouvement

.9.2. Qu'est-ce que le dispensationalisme progressif ?

.9.3. Les thèses fondamentales du dispensationalisme progressif

.9.4. L'élaboration et l'évaluation de ces thèses

.9.4.1. Le royaume comme thème unificateur de la Bible

.9.4.2. Les Dispensations

.9.4.3. Le règne Davidique

.9.4.4. La Nouvelle Alliance

.9.4.5. Le caractère distinctif de l'Église

.9.4.6. Une Herméneutique complémentaire

.9.4.7. La Rédemption Holistique

.9.5. Quelques sujets importants négligés ou omis par les progressistes

- .9.6. Notes
- .10. La Théologie de l'Alliance
 - .10.1. La définition de la théologie de l'Alliance
 - .10.2.. L'Histoire de la Théologie de l'Alliance
 - .10.3. Le fondement Biblique de la Théologie de l'Alliance
 - .10.4. L'Herméneutique de la théologie de l'Alliance
 - .10.5. Deux moyens de Salut ?
 - .10.6. Résumé
 - .10.7. Notes
- .11. L'Ultradispensationalisme
 - .11.1. L'Origine de l'Ultradispensationalisme
 - .11.2. Les diverses versions de l'Ultradispensationalisme
 - .11.2.1. La version extrémiste
 - .11.2.2. La version modérée
 - .11.2.3. Une comparaison des deux versions
 - .11.2.3.1. Les points communs
 - .11.2.3.2. Les différences
 - .11.3. La définition de l'ultradispensationalisme
 - .11.4. Le commencement de l'Église d'après l'ultradispensationalisme
 - .11.5. Les erreurs de l'ultradispensationalisme
 - .11.5.1. Une fausse conception de la nature d'une Dispensation
 - .11.5.2. Une exégèse erronée de passages importants
 - .11.5.2..1Des passages concernant l'Église
 - .11.5.2..2Éphésiens 3:1-12
 - .11.5.3. D'autres passages concernant la Révélation du mystère
 - .11.5.4.. Le baptême « dans » l'Esprit
 - .11.6. Conclusion
 - .11.7. Notes
- .12. Un appel
- .13. Bibliographie sélective
 - .13.1. Quelques ouvrages en français rédigés dans l'optique du Dispensationalisme classique

.0. Préface

Depuis quelques années, le système d'interprétation biblique appelé le dispensationalisme est attaqué dans le monde anglophone par un nombre croissant de livres et d'articles provenant en grande partie d'auteurs évangéliques. Certains ont qualifié ce système d'hérésie et l'ont classé parmi les sectes d'erreur ; d'autres l'ont comparé à la théologie libérale. Par ailleurs, le dispensationalisme a parfois souffert de l'exagération de ses traits par certains de ses adhérents.

Jusqu'ici les dispensationalistes ont certes beaucoup écrit, mais davantage pour commenter les Écritures, et surtout les passages prophétiques, que pour défendre leur système d'interprétation. Cet ouvrage mérite l'attention de tous ceux qui désirent mieux connaître le dispensationalisme, mais aussi de ceux qui ont critiqué ce système d'interprétation. En effet, il constitue la première apologétique majeure du dispensationalisme rédigée par un théologien de renom.

L'auteur, docteur en théologie de la Faculté de Dallas (É.U.) et docteur en philosophie de l'Université d'Edinburgh (G.B.) — professeur émérite du Dallas Theological Seminary et professeur associé de théologie du Philadelphia College of Bible — est bien connu dans le monde anglophone. Le Dr Ryrie a édité une Bible d'étude fort appréciée ; ses ouvrages sur les livres et sur les doctrines de la Bible ont été vendus à 1,5 million d'exemplaires. Certains de ces livres ont été traduits en français : La perfection de la Bible (une défense de l'inerrance des Écritures) ; Société en crise (des réponses bibliques à des questions controversées) ; et (avec Homer Payne) Le Millénium, image ou réalité.

Dans ce livre, le Dr Ryrie répond avec courtoisie et honnêteté aux critiques formulées contre le dispensationalisme. Se montrant parfaitement au courant de l'abondante littérature consacrée à ce sujet à la fois par ses défenseurs et par ses adversaires, l'auteur traite des origines historiques du dispensationalisme et de ses développements contemporains. Il passe en revue non seulement

l'ultra-dispensationalisme et le dispensationalisme progressif, mais aussi le prémillénarisme historique et la théologie de l'alliance. Sa présentation lucide demeurera sans doute longtemps l'ouvrage de référence sur le dispensationalisme classique.

Les chrétiens ayant rejeté le dispensationalisme, après l'avoir connu uniquement par ouï-dire, seront éclairés par l'exposé d'un dispensationalisme équilibré et par des réponses réfléchies aux objections soulevées par les critiques.

Le Dr Ryrie possède certes des convictions profondes à l'égard à la fois du dispensationalisme classique et aussi de ses modifications et de ses alternatives ; néanmoins, il présente son argument avec aménité. Le dernier chapitre constitue un plaidoyer éloquent et raisonné en faveur d'une tolérance réciproque entre adhérents et adversaires du dispensationalisme. Par conséquent, ce livre contribuera de façon admirable non seulement à l'approfondissement d'un débat théologique légitime et important, mais aussi à une meilleure compréhension réciproque entre des chrétiens évangéliques, certes d'optiques diverses, mais tous profondément attachés à la véracité des Écritures.

Les éditeurs

.1. Fausse doctrine ou doctrine utile ?

La mention du mot « dispensationalisme » suscite en général une réaction immédiate.

Beaucoup de chrétiens réagissent de façon positive, car ils se souviennent de l'aide et des bénédictions reçues par l'intermédiaire du ministère et des écrits d'enseignants de la Bible en faveur du dispensationalisme. En effet, ils se rappellent les conférences bibliques, les conventions prophétiques, les réunions spéciales ou les livres qui éveillèrent en eux leur premier véritable intérêt pour l'étude approfondie de la Bible.

D'autres, en revanche, croient devoir éviter le dispensationalisme comme la peste. Sans comprendre le moins du monde de quoi il s'agit, certains en ont entendu parler de façon négative, voire même comme d'une « hérésie ».

Néanmoins, les dispensationalistes ont joué un rôle significatif dans l'histoire de l'Église. Comme tous les systèmes de pensée, le dispensationalisme a connu un processus de développement et de systématisation, sans que sa pensée essentielle ne change. Aujourd'hui encore, un nombre non négligeable de croyants engagés y demeurent attachés.

Parfois, le dispensationalisme est attaqué avec hargne et sa pensée caricaturée. La première édition de ce livre, publiée en 1965, présenta le dispensationalisme classique de manière positive dans le but de corriger les malentendus et de dissiper la suspicion éprouvée par certains à son égard.

Cette nouvelle édition n'abandonne ni ne modifie en rien les enseignements fondamentaux du dispensationalisme classique ou normatif. *En effet, à nos yeux, le schéma essentiel de plusieurs dispensations demeure la méthode la plus utile pour interpréter l'Écriture de façon cohérente et non-contradictoire.*

Certes, nous ferons allusion à certains livres publiés depuis notre première édition. En outre, nous traiterons à la fois des tendances récentes dans le domaine de l'herméneutique et des changements majeurs proposés par les dispensationalistes dits « progressistes ». Néanmoins, la présentation positive du dispensationalisme classique demeure le but essentiel de cette nouvelle édition.

Les dispensationalistes, rappelons-le, sont sans exception des chrétiens évangéliques. Par conséquent, les différences d'opinions évoquées dans ce livre existent entre des évangéliques qui s'accordent dans beaucoup d'autres domaines de la doctrine chrétienne. En abordant ces différences, nous avons sincèrement l'intention de nous en tenir aux faits, et d'en parler de façon claire et juste, dans le seul but de rendre service. L'auteur espère également que chaque lecteur, quel que soit éventuellement son degré de désaccord avec d'autres parties du livre, lira le dernier chapitre avant de refermer cet ouvrage.

.1.1.L'opposition au dispensationalisme

L'opposition à la doctrine dispensationaliste provient de diverses origines et s'avère d'intensité très variée.

Les théologiens libéraux s'opposent tout naturellement au dispensationalisme. En effet, ils rejettent totalement son interprétation littérale de la Bible, car fondée sur l'inspiration plénière et verbale de Écritures. De même, ils rejettent plusieurs autres doctrines enseignées à la fois par les dispensationalistes et par d'autres évangéliques. Quelles que soient leurs convictions spécifiques, les dispensationalistes adhèrent fermement aux doctrines fondamentales de la Bible, au grand regret des théologiens libéraux.

Néanmoins, de nombreux théologiens évangéliques s'opposent également au dispensationalisme. D'une part, les *amillénaristes* reconnaissent le dispensationalisme comme obligatoirement prémillénariste. Or, l'amillénarisme s'oppose à toute forme de prémillénarisme, ce qui exclut d'office le dispensationalisme.

Arthur Pink accuse les dispensationalistes d'imposer « à leurs pauvres dupes des interprétations rudimentaires et fantaisistes, présentées comme une merveilleuse découverte permettant de « dispenser droitement la parole de la vérité ». Le caractère terriblement superficiel et erroné de leurs découvertes se voit dans la Bible Scofield, dont le prétendu renom est en réalité trop grand pour qu'elle puisse posséder une grande valeur, voir Luc 16:15 ! » (1).

Plus récemment, John Gerstner affirma que le dispensationalisme est « une secte et non une branche de l'Église », et assimila les dispensationalistes à des « faux docteurs » et à des « hérétiques » (2).

D'autre part, ceux présentés ailleurs dans ce livre comme des « ultradispensationalistes » estiment que les dispensationalistes classiques ne vont pas assez loin dans leurs enseignements, de sorte que leurs conclusions ne sont pas véritablement bibliques et devraient être rejetées.

Enfin, le dispensationalisme se voit combattu désormais par des prémillénaristes non-dispensationalistes. (En général, il s'agit de partisans de la théologie de l'alliance qui sont cependant prémillénaristes plutôt qu'amillénaristes). Selon ces « prémillénaristes classiques », le prémillénarisme dispensationaliste doit être rejeté comme une innovation récente (3). Ces différentes critiques sont exprimées tantôt de manière douce, tantôt de façon violente. Mauro, prémillénariste ayant abandonné son dispensationalisme antérieur, le dénonce avec virulence. Il écrit :

« Il est grandement temps d'examiner à fond, et d'exposer sans pitié, cette forme nouvelle et subtile de modernisme qui s'est répandue parmi ceux qui se prétendent « fondamentalistes ». En effet, le christianisme évangélique doit se débarrasser de ce levain du dispensationalisme afin de pouvoir exercer la puissance et l'influence qu'il possédait autrefois... Tout « l'enseignement dispensationaliste » est moderniste dans le sens le plus strict » (4).

L'accusation de modernisme portée par Mauro est à peine moins dure que la conclusion d'Oswald Allis selon laquelle le dispensationalisme est « antibiblique », et comme tel constitue un véritable « danger » (5). Plus récemment, Daniel Fuller en est arrivé à une conclusion similaire, à savoir que le dispensationalisme est « en contradiction à la fois avec lui-même et avec les données bibliques » (6). Dans une attaque violente contre le dispensationalisme de la première édition de la Bible Scofield publiée en anglais en 1909, John Bowman, théologien libéral, écrivit : « Ce livre représente peut-être l'hérésie la plus dangereuse ayant cour à présent dans les milieux chrétiens » (7).

Le rédacteur en chef du Presbyterian Journal répondit à la question d'un lecteur de façon plus modérée, en qualifiant le dispensationalisme d' « hérésie évangélique », car, avoua-t-il, « quoi que l'on pense des dispensationalistes, assurément leur théologie s'avère parfaitement évangélique » (8). Dernièrement, certains postmillénaristes appelés « théonomistes », car en faveur d'une civilisation chrétienne régie par l'application intégrale de la loi d'Israël, sont partis à l'assaut. L'un d'eux qualifie le dispensationalisme d' « incrédulité » et d' « hérésie » (9), tandis qu'un autre qualifie le prémillénarisme de « doctrine non orthodoxe, adoptée en général par des sectes d'erreur en marge de l'Église » (10).

Cependant, qualifier le dispensationalisme de moderniste, d'antibiblique ou d'hérétique ne constitue pas la seule manière de l'attaquer.

Certains pratiquent la méthode dite de « culpabilité par association ». Bowman, par exemple, associe le dispensationalisme à Hitler et au National-Socialisme, au Catholicisme, à la Science chrétienne et au Mormonisme (11). Dans le livre *The Church Faces the Isms* (l'Église face aux sectes), écrit par les membres du corps enseignant du Louisville Presbyterian Theological Seminary, le

dispensationalisme est inclus parmi les sectes, au même titre que l'Adventisme et le Perfectionnisme (12). Tout en reconnaissant quelques différences fondamentales, John Gerstner établit un certain parallèle entre les dispensationalistes et les témoins de Jéhovah et les mormons (13). Dans sa préface au livre de Gerstner, Robert Sproul croit trouver une analogie entre les dispensationalistes et Joseph Fletcher, père de « l'éthique de la situation », chère aux théologiens libéraux modernes (14). *En outre, on se livre parfois à des attaques personnelles et l'homme visé le plus souvent est John Darby.* L'attaque porte habituellement sur ses principes et ses pratiques séparatistes. Darby est présenté comme « le pape » des « frères de Plymouth » ou « darbystes », car il excommuniait volontiers tous ceux en désaccord avec lui. Les pratiques séparatistes de Darby sont présentées comme malheureusement typiques de tous les dispensationalistes. Voici un exemple de ce genre d'attaque

« Une ligne directe, partie de Darby, relie plusieurs milieux différents, ... tous caractérisés par un esprit sectaire et encourageant le séparatisme. Il est impossible de sous-estimer les effets dévastateurs de cet esprit sur l'ensemble du Corps de Christ » (15).

Ce genre d'attaque consiste parfois à citer des cas de divisions dans des églises associées d'une façon ou d'une autre au dispensationalisme. Bien entendu, dans ces récits l'on n'est jamais certain de connaître toutes les causes de la séparation. Cependant, on présente habituellement l'enseignement dispensationaliste comme la cause essentielle (16). Ceux qui utilisent ce type d'argument dans le but de discréditer l'ensemble du dispensationalisme devraient se rappeler les discordes et les divisions apparues à l'époque de la Réforme !

Une autre attaque se veut de nature « intellectuelle ». Au cours de leurs études en vue d'obtenir un doctorat en théologie, certains auraient été « délivrés » du dispensationalisme dans lequel ils avaient été élevés (17). « Est-il besoin de rappeler que certains dispensationalistes sont également détenteurs d'un doctorat ? Bien que ce genre d'attaque s'avère sans aucune valeur, elle n'est pas sans influence, car elle laisse entendre que si le dispensationalisme peut s'apprendre par inadvertance à l'école du dimanche ou même dans une école biblique, on l'abandonne nécessairement une fois parvenu à l'âge mûr.

Plus loin nous examinerons de près l'attaque fondée sur l'histoire. *L'on prétend que le dispensationalisme sous sa forme actuelle s'avère d'origine récente et doit donc être faux ; car s'il était vrai, quelqu'un l'aurait sûrement enseigné au cours des dix-huit premiers siècles de l'histoire de l'Église.* Pourtant, certains de ceux qui se servent de cet argument pour discréditer le dispensationalisme reconnaissent avec honnêteté que le critère de la vérité n'est pas l'histoire, mais la Bible et elle seule. Néanmoins, ils continuent d'utiliser cette approche en laissant entendre que l'histoire constitue un critère, sinon définitif, au moins partiellement valable. Dale Moody, par exemple, écrit : « Le dispensationalisme moderne avec ses sept dispensations, ses huit alliances et son enlèvement de l'Église avant la tribulation, est une déviation inconnue avant 1830 » (18).

Une autre attaque consiste à ridiculiser les doctrines du dispensationalisme au moyen d'une présentation fautive ou incomplète. Par exemple, ses adversaires se déclarent convaincus que le dispensationalisme enseigne deux chemins de salut — ou même plusieurs. Ensuite, ils demandent ce qui pourrait être plus antibiblique qu'un tel enseignement, et concluent que l'on doit rejeter ce système. En outre, ils déclarent que les dispensationalistes refusent d'appliquer le Sermon sur la montagne ; aussi se trouvent-ils de toute évidence dans l'erreur, car ce sermon renferme de profondes vérités chrétiennes.

Richard Foster évoque « l'hérésie (encore ce mot !) du dispensationalisme qui affirme que le Sermon sur la montagne s'applique à une époque future et non à l'époque présente » (19).

Pour sa part, Ronald Nash critique le dispensationalisme de la façon suivante :

« ... en général le non-dispensationaliste attribue moins d'importance à l'eschatologie, tandis que le dispensationaliste semble trouver nos confessions de foi défectueuses, car elles ne mentionnent ni l'enlèvement de l'Église avant la Tribulation ni l'identité exacte des 144000 » (20).

En effet, certains mouvements jugent utile pour leur ministère d'inclure dans leur déclaration doctrinale leur conviction prétribulationniste. En revanche, je n'en ai jamais connu un seul qui jugeait nécessaire d'y mentionner l'identité des 144 000.

Dans une conférence donnée en 1991, Bruce Waltke — toujours mon ami bien qu'autrefois dispensationaliste et actuellement amilléariste — prédit que le dispensationalisme ne possède « aucun avenir en tant que système de pensée » car, déclara-t-il, « à moins qu'un nouveau théologien hautement qualifié ne se lève pour défendre le dispensationalisme classique, cette aberration de la théologie chrétienne est vouée à disparaître » (21).

Le nouveau dispensationalisme dit « progressiste », tout en se présentant comme un développement légitime à l'intérieur du dispensationalisme, nous paraît plutôt proposer une nette modification du dispensationalisme classique. En effet, ses partisans affirment « rechercher des distinctions dispensationnelles davantage en accord avec les données bibliques » (22). Cette déclaration implique l'idée selon laquelle le dispensationalisme classique est moins en accord avec les données bibliques, puisque les progressistes veulent adopter une optique plus juste. L'un d'eux se considère comme vivant sous le « nuage » du dispensationalisme classique (23). Les changements proposés par le dispensationalisme progressiste sont censés dissiper ce nuage. Évidemment, le critère ultime de la véracité de toute doctrine est son accord avec la révélation biblique. Le fait que l'Église ait enseigné une doctrine dès le premier siècle ne prouve pas sa véracité. De même, le fait que l'Église n'ait pas enseigné une doctrine avant le vingtième siècle ne signifie pas que cette doctrine est fautive. Tertullien, Anselme, Luther, Calvin, Darby, Scofield et les théologiens de Westminster furent certes tous des instruments entre les mains de Dieu pour enseigner la vérité divine à l'Église, mais aucun d'eux ne fut infaillible.

En outre, la véracité d'une doctrine ne dépend nullement de la personne qui l'enseigne. Une vie déficiente ne met certes pas une doctrine en valeur, mais elle ne prouve pas non plus qu'elle soit fautive. De même, décrocher un doctorat fait certes de quelqu'un un spécialiste dans un domaine particulier, mais ce fait ne le rend nullement infaillible, et ne lui évite nullement d'avoir besoin d'être éclairé davantage sur lui sujet donné. Le Saint Esprit peut certes communiquer une compréhension de la vérité biblique dans le cadre d'un enseignement académique, mais il peut également la communiquer par tout autre moyen.

Cependant, puisque le dispensationalisme a été traité de tous les noms, allant d' « ami dangereux » à « ennemi juré », quel intérêt y a-t-il à l'examiner ? Quels arguments en sa faveur peuvent-ils lui valoir un examen attentif ? Une doctrine considérée par certains comme une « hérésie » peut-elle posséder la moindre utilité ?

.1.2.L'utilité du dispensationalisme

.1.2.1.Le dispensationalisme répond à la nécessité d'opérer des distinctions dans la Bible

Tous les interprètes de la Bible sans exception reconnaissent la nécessité d'opérer certaines distinctions fondamentales en lisant les Écritures.

Les théologiens libéraux, même s'ils parlent beaucoup de l'arrière-plan judaïque du christianisme, reconnaissent néanmoins la différence entre le judaïsme et le christianisme. Selon eux, le fait que plusieurs caractéristiques du judaïsme persistent dans le christianisme n'empêche pas le message de Jésus d'être novateur. Aussi reconnaissent-ils au moins la distinction entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

De même, *les théologiens de l'alliance, malgré leur opposition déterminée au dispensationalisme, établissent également un certain nombre de distinctions importantes.* Certes, leurs distinctions dispensationnelles se situent à l'intérieur de l'alliance de la grâce qui parcourt toute l'Écriture et lui confère son unité. Néanmoins, à l'intérieur de cette alliance, ces théologiens établissent certaines distinctions fondamentales. Louis Berkhof nous servira ici d'exemple (24). Après avoir rejeté les distinctions habituelles reconnues par les dispensationalistes, il présente son propre schéma en proposant seulement deux dispensations, celle de l'Ancien Testament et celle du Nouveau. Cependant, à l'intérieur de l'Ancien Testament, il n'énumère pas moins de quatre subdivisions, qualifiées de « phases dans la révélation de l'alliance de la grâce ». Aussi reconnaît-il en réalité quatre dispensations en plus de celle du Nouveau Testament, soit en tout cinq régimes distincts.

Ainsi, les théologiens de l'alliance, tout en adoptant l'alliance de la grâce comme l'élément central de leur théologie, reconnaissent eux aussi la nécessité d'établir des distinctions à l'intérieur de l'Écriture.

Les dispensationalistes trouvent dans leur propre schéma la réponse la plus satisfaisante à la nécessité reconnue par tous d'opérer des distinctions à l'intérieur de l'Écriture. En effet, les dispensations répondent au besoin de distinguer des phases distinctes dans la révélation accordée de façon progressive tout au long des Écritures. Cependant, d'après les dispensationalistes, ces étapes ne sont pas de simples phases dans la révélation de l'alliance de la grâce, mais plutôt des régimes nettement distincts dans la direction divine des affaires du monde.

À ce stade de notre discussion, peu importe le nombre des dispensations, le point essentiel est de reconnaître que *les dispensations répondent à la nécessité d'opérer des distinctions à l'intérieur de la Bible. En réalité, tous les interprètes sans exception ressentent la nécessité d'établir des distinctions.*

Cette reconnaissance universelle ne prouve certes pas l'exactitude des distinctions proposées par les dispensationalistes. Néanmoins, elle démontre la nécessité d'opérer des distinctions pour interpréter correctement les Écritures.

Les déclarations suivantes ne sont pas dénuées de tout fondement : « En réalité, toute personne qui met sa confiance dans le sang de Christ plutôt que dans le sacrifice d'un animal est un dispensationaliste » ; et « toute personne qui observe le premier jour de la semaine plutôt que le septième est également un dispensationaliste » (25). Ces affirmations sont justes tout simplement parce que tous ceux qui n'offrent pas un animal en sacrifice ou qui n'observent pas le samedi reconnaissent la nécessité d'établir des distinctions dans l'interprétation de la Bible.

En somme, les dispensationalistes estiment que leur système apporte la meilleure réponse à une nécessité reconnue par tous.

.1.2.2. Le dispensationalisme répond à la nécessité d'une philosophie de l'Histoire

La Bible contient une véritable philosophie de l'Histoire, même si elle ne se présente pas d'office comme telle. Les Écritures traitent certes d'idées, mais ces idées sont des interprétations d'événements historiques.

L'interprétation de la signification des événements historiques est la tâche de la théologie, tâche non dénuée de difficultés. Le problème essentiel réside dans le fait que la théologie de l'alliance et la théologie dispensationaliste prétendent toutes deux présenter de façon juste la philosophie de l'histoire contenue dans les Écritures.

Autre complication : *une philosophie de l'Histoire a été définie comme « une interprétation systématique de l'histoire universelle en accord avec un principe unificateur qui permet de dégager la signification ultime de la succession des événements historiques »* (26). Or la théologie de l'alliance et le dispensationalisme répondent tous les deux aux exigences fondamentales de cette définition. Cependant, d'après nous, le dispensationalisme correspond de la façon la plus juste et la plus utile aux exigences de cette définition.

La définition porte en effet sur trois points : premièrement, la reconnaissance de « la succession des événements historiques », autrement dit, un progrès dans la révélation au cours de l'histoire ; deuxièmement, un principe unificateur ; et troisièmement, le but ultime de l'histoire. Examinons les deux systèmes d'interprétation par rapport à ces trois points.

Pour les dispensationalistes, le but ultime de l'histoire se trouve dans l'établissement du royaume millénaire de Christ sur terre, tandis que pour les théologiens de l'alliance il se trouve dans l'état éternel.

Les dispensationalistes ne minimisent nullement la gloire de l'état éternel. Cependant, ils insistent sur le fait que la gloire d'un Dieu souverain dans l'histoire humaine doit se manifester, non seulement dans les nouveaux cieux et sur la nouvelle terre, mais aussi dans les cieux et sur la terre d'à présent. La conception du but ultime de l'histoire comme atteint dans le temps, et non seulement dans l'éternité, s'avère à la fois optimiste et en accord avec les exigences de la définition citée ci-dessus.

En revanche, les théologiens de l'alliance considèrent que le conflit actuel entre le bien et le mal s'achèvera seulement avec le commencement de l'éternité. Cette optique peut être qualifiée de pessimiste car, selon elle, le but ultime de l'histoire ne sera jamais atteint à l'intérieur de l'histoire elle-même.

Alva McClain fait nettement ressortir ce contraste lorsqu'il fait remarquer à propos de la théologie de l'alliance :

« Selon cette optique, le bien et le mal se développent côte à côte tout au long de l'histoire humaine. Viendra ensuite la crise du jugement divin, non dans le but d'établir un royaume divin au cours de l'histoire terrestre, mais après son achèvement... L'histoire devient donc un simple « vestibule » servant à préparer l'éternité... un sombre couloir étroit encombré d'obstacles, une sorte de « salle d'attente », ne conduisant nulle part à l'intérieur du processus historique, bonne seulement à être enfin abandonnée en faveur d'une vie parfaite dans un autre monde. À la lumière de la révélation biblique, une telle conception de l'histoire nous semble excessivement pessimiste » (27).

Seul le dispensationalisme — qui présente le millénium comme la véritable apogée de l'histoire — propose un but ultime qui soit réellement satisfaisant.

La deuxième exigence d'une philosophie de l'histoire est un principe unificateur. Pour la théologie de l'alliance, ce principe est l'alliance de la grâce, conclue par Dieu avec l'homme après la Chute, et dans laquelle il offre le salut par Jésus-Christ. En somme, l'alliance de la grâce est le plan de salut révélé par Dieu ; le principe unificateur de la théologie de l'alliance s'avère donc essentiellement « sotériologique ».

En revanche, pour le dispensationalisme le principe unificateur peut être décrit soit comme « théologique », soit comme « eschatologique », soit comme « doxologique ». En effet, les diverses dispensations manifestent la gloire de Dieu à mesure qu'il révèle son propre caractère au cours des différentes économies, qui atteindront leur apogée à la fin de l'histoire avec la gloire du millénium.

(Le principe unificateur proposé par le dispensationalisme ne signifie nullement qu'il n'accorde pas au salut la place qui lui revient dans le dessein de Dieu. Cette objection sera traitée à fond au chapitre 6).

Si le but de l'histoire est le millénium terrestre, et si la gloire de Dieu se manifeste à ce moment-là de manière sans précédent par la présence personnelle de Christ, alors *le principe unificateur du dispensationalisme peut être décrit à la fois comme « eschatologique » (si l'on pense au but vers lequel l'histoire se dirige), comme « théologique » (si l'on songe à la révélation de Dieu accordée dans chaque dispensation), et enfin comme « doxologique » (si l'on considère la manifestation de la gloire de Dieu visée dans toute l'histoire).*

Bien que le principe unificateur des dispensationalistes soit plus large, et par conséquent moins restrictif, que celui des théologiens de l'alliance, ce seul fait ne prouve pas que ce principe soit le plus valable. Aussi devons-nous également tenir compte du troisième élément de notre définition d'une philosophie de l'histoire. D'après nous, seul le dispensationalisme rend justice au progrès de la révélation biblique. Le système de la théologie de l'alliance comprend certes différents modes d'administration de l'alliance de la grâce. Cependant, bien que ces derniers donnent l'apparence d'un progrès dans la révélation, en pratique, la théologie de l'alliance se caractérise par une rigidité extrême.

James Orr, lui-même théologien de l'alliance, critique cette théologie sur ce point précis :

« La théologie de l'alliance ne saisit pas vraiment l'idée du progrès de la révélation. Au moyen d'une typologie artificielle et d'une interprétation allégorique, elle essaie de découvrir pratiquement tout le Nouveau Testament déjà présent dans l'Ancien. Cependant, voici son défaut le plus flagrant : en utilisant l'alliance comme catégorie exhaustive, et en essayant d'y insérer de force l'ensemble de la théologie, elle créa un schéma artificiel qui heurte des esprits à la recherche d'idées simples et naturelles » (28).

En résumé, à cause de la rigidité de son principe unificateur (l'alliance de la grâce), la théologie de l'alliance ne peut jamais reconnaître un vrai progrès dans la révélation.

En revanche, le dispensationalisme donne effectivement à l'idée de progrès la place qui lui revient. Sous les divers régimes, une révélation différente et en constante augmentation fut donnée à l'homme. Bien que les diverses dispensations comportent des similitudes, elles sont marquées également par un véritable développement.

Ainsi, les manifestations particulières de la volonté de Dieu propres à chaque dispensation reçoivent leur place distinctive dans le progrès de la révélation divine au cours des siècles. Seul le

dispensationalisme permet à la succession des événements historiques d'être perçue à sa propre lumière, au lieu d'être éclairée par la lumière artificielle d'une alliance unique.

Par conséquent, le dispensationalisme satisfait le mieux aux exigences d'une véritable philosophie de l'histoire : un but ultime, un principe unificateur, et un vrai concept de progrès. Tout comme la nécessité d'opérer des distinctions à l'intérieur de la Bible, une juste conception de la philosophie de l'histoire conduit également au dispensationalisme.

.1.2.3. Le dispensationalisme répond à la nécessité d'une Herméneutique cohérente

Un chapitre entier de ce livre sera consacré à ce sujet. Aussi nous contenterons-nous, à ce stade, d'affirmer que le dispensationalisme prétend recourir de façon systématique au principe de l'interprétation et grammaticale de la Bible, c'est-à-dire à une interprétation littérale, simple et naturelle. Les théologiens de l'alliance sont bien connus pour leur emploi de l'interprétation allégorique, surtout dans le domaine de la prophétie biblique. Ils sont également connus pour leur amilléarisme, aboutissement inévitable de leur interprétation allégorique.

Les prémillénaristes non-dispensationalistes se trouvent eux aussi, à certains points de leur eschatologie, contraints d'abandonner une interprétation naturelle des Écritures. Par exemple, pour soutenir son point de vue post-tribulationiste, George Ladd se voit obligé d'interpréter les 144 000 d'Apocalypse 7, non littéralement comme l'Israël selon la chair, mais spirituellement comme le nouvel Israël, c'est-à-dire l'Église (29).

En outre, Ladd ne peut accepter la conviction des dispensationalistes concernant le caractère juif de l'Évangile de Matthieu (30). Pourtant, il n'explique nulle part, par exemple, comment il peut interpréter de façon naturelle la mission confiée par le Seigneur aux douze apôtres dans Matthieu 10:5-10. En réalité, tout lecteur qui essaye de concilier cette mission, qui interdit aux disciples de se rendre auprès des païens, avec celle ordonnant de faire des disciples de toutes les nations (Matt. 28:19, 20), se voit dans l'obligation soit de renoncer à harmoniser ces passages, soit de spiritualiser l'un ou l'autre, soit enfin de reconnaître un changement de dispensation entre les deux.

À mes yeux, si l'interprétation simple et naturelle constitue le seul principe d'interprétation valable, et si on applique ce principe de façon systématique, on est obligé de devenir dispensationaliste.

En résumé, le dispensationalisme affirme posséder une triple utilité il permet de reconnaître à l'intérieur de la Bible des distinctions nécessaires à son interprétation ; il propose une philosophie de l'histoire satisfaisante ; et il emploie de façon systématique le principe de l'interprétation littérale.

Voici donc trois conditions essentielles pour une juste compréhension de la Bible. Si le dispensationalisme remplit effectivement ces conditions, il constitue alors la meilleure façon d'interpréter la Bible. Dans le cas contraire, il est sans valeur et doit être rejeté.

.1.3. Notes

.1A.W. Pink, *The Divine Covenants* (1973), p. 10.

.2John Gerstner, *Wrongly Dividing the Word of Truth : A Critique of Dispensationalism* (Brentwood, Tn., Wolgemuth & Hyatt, 1991) p. 150, 262.

.3Dale Moody, *The Word of Truth* (Grand Rapids : Eerdmans, 1981), p. 555-556.

.4Philip Mauro, *The Gospel of the Kingdom* (Boston: Hamilton Brothers, 1928), p. 8-9.

.5Oswald T. Allis, *Prophecy and the Church* (Philadelphia : Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1945), p. 262.

.6Daniel Payton Fuller, *The Hermeneutics of Dispensationalism* (unpublished Doctor's dissertation, Northern Baptist Theological Seminary, Chicago, 1957), p. 386.

.7John Wick Bowman, *The Bible and Modern Religions : II. Dispensationalism, Interpretation*, 10 (avril 1956), p. 172.

.8The Presbyterian Journal, January 2, 1963, p. 8.

.9Rousas Rushdoony dans la Préface de la seconde édition de Gregg Bahense, *Theonomy in Christian Ethics* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1984).

.10David Chilton, *Days of Vengeance : An Exposition of the Book of Revelation* (Fort Worth : Dominion Press, 1987), p. 494.

.11Bowman, loc. cit.

- .12Arnold B. Rhodes (éd). *The Church Faces the Isms* (New York : Abingdon Press, 1958).
- .13Gerstner, op. cit, p. 69.
- .14Ibid. p. x.
- .15Clarence B. Bass, *Backgrounds to Dispensationalism* (Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1960), p. 99.
- .16Cf. Rhodes, *The Church Faces the Isms*, p. 106-107.
- .17Bass, op. cit., p. 9.
- .18Dale Moody, *The Word of Truth* (Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1981), p. 555.
- .19Richard J. Foster, *Celebration of Discipline* (San Francisco : Harper, 1988), p. 52n.
- .20Ronald H. Nash, *The New Evangelicalism* (Grand Rapids : Zondervan Publishing House, 1963), p. 168.
- .21Bruce K. Waltke, *Critical Appraisal of Dispensationalism*, Printed notes for a lecture at Philadelphia College of Bible, 22 février 1991, p. 5.
- .22Craig A. Blaising, *Dispensationalism : The Search for Definition in Dispensationalism, Israel and the Church*, edited by Craig A. Blaising and Darrell L. Bock (Grand Rapids : Zondervan, 1992), p. 15.
- .23Darrell L. Bock, *Charting Dispensationalism*, *Christianity Today* (12 septembre 1994), p. 26.
- .24Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1941), p. 293-301.
- .25L. S. Chafer, *Dispensationalism* (Dallas: Dallas Seminary Press, 1936), p. 9.
- .26Karl Lowth, *Meaning in History* (Chicago : University of Chicago Press, 1949), p. 1.
- .27Alva J. McClain, *A Premillennial Philosophy of History*, *Bibliotheca Sacra*, 113 (avril, 1956), p. 113-114.
- .28James Orr, *The Progress of Dogma* (Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., s.d.) p. 303.
- .29George E. Ladd, *The Blessed Hope* (Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1956).
- .30Ibid. p. 133-134.

.2. Qu'est-ce qu'une dispensation ?

Dans toute réflexion sur le dispensationalisme, aucun problème n'est plus fondamental que celui de sa définition. Par « définition » nous ne voulons pas dire simplement le fait de définir le dispensationalisme succinctement en une seule phrase, mais de fournir une description complète du concept. Dans ce but, il faudra examiner l'emploi de ce mot dans les Écritures, comparer le mot « dispensation » à des mots apparentés comme « âge », « époque » ou « période », étudier l'emploi du mot au cours de l'histoire de l'Église, et formuler quelques observations concernant les caractéristiques et le nombre des dispensations.

Or dans le domaine de la définition du dispensationalisme, il règne une immense confusion à la fois chez les dispensationalistes et chez les non-dispensationalistes. Les uns comme les autres se contentent en général de la définition bien connue apparue dans les notes explicatives de la Bible avec commentaires de C.I. Scofield : « *Nous appelons « dispensation » un temps pendant lequel l'homme est éprouvé en fonction de son obéissance à une révélation spécifique de la volonté de Dieu [...] Nous distinguons sept dispensations [...] dans la présente édition de la Bible* » (21).

Parfois, des dispensationalistes se servent de cette définition sans réfléchir plus longuement à ses implications par rapport aux différentes périodes de temps, et sans en examiner le fondement ou le manque de fondement dans la révélation biblique elle-même. Des non-dispensationalistes s'en servent comme d'un bouc émissaire commode, sous prétexte qu'elle ne communique pas toutes les connotations du terme « dispensation » : chose impossible en deux phrases ! Si cette définition concise était tout ce que Scofield avait déclaré à propos des dispensations, il serait alors justifié de l'attaquer, mais comme ce n'est pas le cas, alors à mon avis ce procédé n'est guère juste.

La nouvelle édition de la Bible Scofield (édition américaine 1967, traduction française 1975) ajoute à la première phrase de la définition quatre paragraphes qui traitent entre autres des concepts suivants :

- .1. *L'intervention de Dieu faisant connaître ce qu'il requiert de la part de l'homme ;*
- .2. *La responsabilité pour l'homme de se soumettre aux exigences de cette révélation ; et*

.3. Un temps pendant lequel l'obéissance de l'homme à l'égard de la révélation reçue est éprouvée. De plus, cette note insiste sur le fait que le moyen de salut ne diffère nullement d'une dispensation à l'autre : « Au cours de chacune d'elles, l'homme est réconcilié avec Dieu par un unique et même moyen, celui de la grâce de Dieu, en vertu de l'œuvre de Christ à la croix, confirmée par sa résurrection » (2). Or, des non-dispensationalistes récents paraissent ne pas souhaiter prendre en considération cette description plus complète du dispensationalisme » (3).

Concentrer des critiques sur une définition extrêmement succincte plutôt que sur une description complète est un procédé injuste. Pour établir une analogie avec un autre domaine doctrinal, un théologien évangélique invité à énoncer de façon concise sa définition de l'expiation répondrait : « Christ est mort à la place des pécheurs ». C'est tout à fait juste et probablement la meilleure réponse brève que l'on pourrait donner. Cependant, les théologiens libéraux ont l'habitude de ridiculiser ce simple énoncé, car ils font remarquer que l'œuvre de Christ ne saurait être décrite de façon adéquate au moyen du seul concept de la substitution. C'est certes vrai, et le théologien évangélique le reconnaît volontiers. Néanmoins, toute l'œuvre de Christ repose effectivement sur son sacrifice offert à la place d'autrui.

De la même façon, des non-dispensationalistes balayent le dispensationalisme d'un revers de main en prétextant des lacunes dans la définition de Scofield ! Certes sa définition originale ne distingue nullement entre « dispensation » et « âge » ou « époque », mais pareille lacune ne signifie ni qu'on ne puisse pas établir une telle distinction ni que personne ne l'ait jamais opérée. En outre, ce fait ne suffit certainement pas pour condamner tout le système.

Cependant, Bowman a recours à ce procédé lorsqu'il déclare : « Le mot traduit en anglais par « dispensation » n'a jamais dans le grec biblique [...] le sens d'une période de temps comme telle, comme l'exige la définition de Scofield (4). Or, non seulement l'exactitude de cette affirmation est contestable, compte tenu de l'emploi du mot « dispensation » dans Éphésiens 1:10 (cf. Colombe, note e « Litt. pour la dispensation de la plénitude des temps ») et 3:9 (« la dispensation du mystère caché de toute éternité en Dieu »), mais en portant une telle accusation contre la définition de Scofield, Bowman cherche à discréditer tout le système dispensationaliste.

La popularité de la Bible avec commentaires de C.I. Scofield a fait de sa définition du terme « dispensation » la cible de choix des attaques des non-dispensationalistes. Cependant, ceux qui veulent critiquer le dispensationalisme devraient reconnaître que Scofield n'est pas le seul à avoir défini ce mot. Par conséquent, même si sa définition comporte des faiblesses, ils devraient reconnaître que les éditeurs de la nouvelle édition de sa Bible ont présenté une définition plus complète.

En réalité, toute critique devrait prendre en considération plusieurs définitions afin de représenter le système de façon juste. Par exemple, Chafer ne soulignait nullement l'aspect temporel dans sa définition (5). En outre, le présent auteur définit plus récemment une dispensation essentiellement comme un régime et non comme une période de temps (6). Par conséquent, toute critique devrait tenir compte de telles définitions aussi bien que de celle de Scofield.

.2.1. L'étymologie du mot « Dispensation »

Le mot français « dispensation » est une forme francisée du mot latin « dispensatio », employé par la Vulgate pour traduire le mot grec « oikonomia ». En latin, le verbe est un mot composé signifiant « distribuer ou peser » (7). En anglais, le mot dispensation comporte trois idées principales : 1. « l'action de répartir ou de distribuer » (comme en français) ; 2. « l'action d'administrer, d'ordonner ou de gérer le régime selon lequel les choses sont administrées » ; 3. « exempter d'une obligation » (comme en français) (8).

En définissant l'emploi de ce mot dans le domaine de la théologie, *le même dictionnaire déclare qu'une dispensation est « une étape dans une révélation progressive, expressément adaptée aux besoins d'une nation particulière ou d'une période de temps ; [...] également la période ou l'époque pendant laquelle un tel régime prévaut » (9). Fait intéressant — compte tenu du reproche fait habituellement à la définition de Scofield — selon ce dictionnaire, les idées de dispensation et période ou époque sont étroitement liées. Le mot grec « oikonomia » provient d'un verbe qui signifie « gérer, régler, administrer et planifier » (10). Le mot est lui-même un mot composé dont les éléments*

signifient littéralement « partager, répartir, administrer ou gérer les affaires d'une maison habitée ». Dans les papyrus, le fonctionnaire (oikonomos) qui administrait une dispensation avait la fonction d'intendant ou d'administrateur ou encore de trésorier » (11). L'idée essentielle du mot dispensation est donc celle de l'administration ou de la gérance des affaires d'une maison.

.2.2. L'emploi Biblique du mot « dispensation »

.2.2.1. L'usage du mot

Les diverses formes du mot « dispensation » sont employées vingt fois dans le Nouveau Testament.

Le verbe « oikonomeo » n'est utilisé qu'une seule fois, dans Luc 16:2, où il signifie « administrer » (Darby) ou « gérer » (Semeur). Le nom « oikonomos » est employé dix fois (Luc 12:42 ; 16:1, 3, 8 ; Rom. 16:23 ; 1 Cor. 4:1, 2 ; Gal. 4:2 ; Tit. 1:7 ; 1 Pier. 4:10) ; il est traduit en général par « économiste » « dispensateur » ou « administrateur », mais aussi par « trésorier » dans Rom. 16:23. Le nom « oikonomia » apparaît neuf fois (Luc 16:2, 3, 4 ; 1 Cor. 9:17 ; Éph. 1:10 ; 3:2, 9 ; Col. 1:25 ; 1 Tim. 1:4) et il est traduit de diverses façons : « intendance » ou « gestion », « charge », « administration », « tâche », « mission », « plan » ou « œuvre ».

.2.2.2. Les caractéristiques d'une dispensation

Avant d'essayer de donner une définition formelle, il pourrait être utile de remarquer certaines idées associées au mot lui-même lorsqu'il apparaît dans la Bible. Elles ne sont pas nécessairement des idées caractéristiques du dispensationalisme, mais elles constituent simplement la connotation du terme dans le Nouveau Testament.

Dans l'enseignement de Jésus, le mot figure exclusivement dans deux paraboles rapportées par Luc (12:42 ; 16:1, 3, 8). Ces deux paraboles évoquent l'administration d'une maison par un gérant. La parabole rapportée dans Luc 16 fournit quelques caractéristiques importantes d'une administration ou d'une dispensation. Ces caractéristiques comprennent les éléments suivants :

.1. Deux partis se trouvent en cause : celui qui détient l'autorité de déléguer des tâches, et celui qui a comme responsabilité d'exécuter ces tâches. Dans la parabole de Luc 16, l'homme riche et le gérant remplissent ces rôles (v. 1).

.2. Il est question de responsabilités précises. Dans la parabole, le gérant ne remplit pas sa mission, car il gaspille les biens de son maître (v. 1).

.3. Le fait de devoir rendre compte de ses actes fait partie de cet arrangement. Un gérant peut être appelé en tout temps à rendre compte de son administration, car le maître a le droit de s'attendre à ce que le gérant s'acquitte intégralement des responsabilités qui lui ont été confiées (v. 2).

.4. Le système peut être changé à tout moment, si on découvre une irrégularité dans l'administration. Ces quatre caractéristiques indiquent les idées associées au mot dispensation à l'époque de Christ.

Toutes les autres mentions des mots cités plus haut se trouvent dans les écrits de Paul, à l'exception de celle dans 1 Pierre 4:10. À nouveau, certaines caractéristiques du concept sont évidentes dans ces passages :

.1. Les hommes sont responsables devant Dieu de l'exécution des obligations liées à leur charge. À trois reprises, Paul évoque cette relation par rapport à Dieu (1 Cor. 4:1, 2 ; Tit. 1:7).

.2. La fidélité est exigée de la part de celui qui se voit confier une responsabilité (1 Cor. 4:2), par exemple Eraste, qui occupait l'importante position de trésorier (économiste) de la ville (Rom. 16:23).

.3. Une administration peut prendre fin au moment prévu (Gal. 4:2). Dans ce verset, l'administration prend fin lorsqu'un nouveau but est visé. Ce verset montre également qu'une dispensation a rapport à une période précise.

.4. Les dispensations sont liées aux « mystères » de Dieu, c'est-à-dire à des révélations divines particulières (1 Cor. 4:1 ; Éph. 3:2 ; Col. 1:25).

.5. « Dispensation » et « âge » ou « époque » sont des notions connexes même si ces mots ne sont pas tout à fait interchangeables. Par exemple, Paul déclare que la révélation de la dispensation actuelle fut cachée « de toute éternité » (Éph. 3:9, « de tous les siècles », Darby). La même idée est reprise dans Colossiens 1:26 (« de tout temps »). Puisqu'une dispensation opère à l'intérieur d'une période de temps, les concepts sont reliés.

.6. L'apôtre Paul mentionne au moins trois dispensations (comme elles sont communément comprises par le dispensationalisme). Dans Éphésiens 1:10, il écrit : « pour le mettre à exécution lorsque les temps seraient accomplis » (litt. pour la dispensation de la plénitude des temps), ce qui semble être une période future. Dans Éphésiens 3:2, Paul écrit littéralement « si vous avez entendu la dispensation de la grâce de Dieu qui m'a été donnée pour vous » (Colombe, note x), contenu essentiel de sa prédication à ce moment-là. Dans Colossiens 1:25-26, Paul laisse entendre qu'une autre dispensation a précédé la dispensation actuelle dans laquelle il était chargé d'annoncer la révélation du mystère de Christ habitant dans le croyant.

Fait important, dans les deux premiers textes, il ne fait aucun doute que la Bible utilise le mot « oikonomia » exactement dans le même sens que les dispensationalistes emploient le mot « dispensation ». Même Bowman l'admet : « En fait, la Bible n'emploie le mot « dispensation » qu'en rapport avec deux seulement des sept dispensations enseignées par Scofield et ses collègues, à savoir la Grâce et la Plénitude des temps » (12). La tournure négative de cette affirmation ne doit pas voiler l'importance de son aveu. En effet, la Bible caractérise deux dispensations précisément de la même façon que les dispensationalistes.

De plus, elle laisse entendre l'existence d'une troisième. Certes, la Bible ne parle pas de façon explicite de sept dispensations. Néanmoins puisqu'elle en nomme deux, peut-être existe-t-il une part de vrai dans « le dispensationalisme » !

Presque tous les adversaires du dispensationalisme insistent sur l'idée selon laquelle les Écritures n'emploient pas le mot « dispensation » dans le même sens théologique et technique que le dispensationalisme. En réponse à cette accusation, il faut remarquer deux faits.

D'abord, comme nous venons de voir, à au moins deux occasions, la Bible emploie le mot précisément de la même façon que les dispensationalistes. Cette accusation est donc tout simplement fautive. *Ensuite, il faut se rappeler qu'il est parfaitement justifié d'utiliser un terme biblique dans un sens théologique plus large, pourvu que l'usage théologique ne soit pas contraire à celui de la Bible.* Par exemple, le mot « katalogon » (réconciliation) figure une seule fois dans le Nouveau Testament (Rom. 5:11) où il est traduit dans certaines versions anglaises « atonement ». Or, tous les théologiens évangéliques anglophones s'accordent pour employer le terme « atonement » pour désigner l'ensemble de l'œuvre de Christ sur la croix. Ainsi, ils lui donnent une signification théologique qui dépasse son strict usage biblique.

Les dispensationalistes agissent de même avec le mot « dispensation ». L'emploi de ce mot et ses caractéristiques exposées ci-dessus prouvent de façon concluante que lorsque les dispensationalistes l'utilisent pour désigner leur système d'interprétation, ils ne l'emploient aucunement dans un sens contraire à la Bible. Même Fuller l'admet : « C'est ce dernier sens qui autorise l'usage théologique du mot « dispensation » pour dénoter une période de temps pendant laquelle Dieu traite avec l'homme d'une certaine façon » (13).

.2.2.3. Définitions

D'après les Écritures, on peut définir le mot « dispensation » comme une économie, une administration, une intendance ou une gérance de la propriété d'autrui, entraînant la responsabilité pour l'économe de se montrer fidèle.

La définition théologique du terme s'appuie sur les idées associées à ce mot dans la Bible elle-même. Nous avons déjà cité la définition de Scofield : « Nous appelons « dispensation » un temps pendant lequel l'homme est éprouvé en fonction de son obéissance à une révélation spécifique de la volonté de Dieu » (Édition française, page 5)

Comme nous l'avons vu, les critiques habituelles de cette définition portent sur le fait qu'elle n'est pas fidèle à la signification du mot « oikonomia », puisqu'elle ne parle pas d'une administration mais souligne plutôt l'aspect temporel. Toutefois, lorsque Fuller affirme que le mot peut effectivement être utilisé « pour dénoter une période de temps pendant laquelle Dieu traite avec l'homme d'une certaine façon » (14), il reconnaît la validité d'une définition semblable. Ce genre de critique est certes justifiée jusqu'à un certain point, car une dispensation est principalement un régime et non une période de temps. Toutefois, un régime existe évidemment pendant une certaine période de temps.

Ainsi, bien que « dispensation » et « âge » ou « époque » ne soient pas synonymes, parfois en réalité elles coïncident exactement sur le plan de l'histoire.

En résumé, une dispensation est essentiellement un régime et non une période de temps. Par conséquent, une définition juste tiendra compte de ce fait. Cependant, il n'y a pas lieu de s'alarmer outre mesure si la définition d'une dispensation inclut la notion d'une période de temps.

Voici une définition succincte : *une dispensation est une économie distincte dans l'accomplissement du dessein de Dieu.* Si l'on voulait décrire une dispensation, on devrait inclure d'autres éléments, à savoir *une révélation divine spécifique, une responsabilité humaine, une mise à l'épreuve, un échec et un jugement.* Cependant, à ce stade, nous ne désirons nullement formuler une description complète mais simplement une définition concise. En outre, en employant le mot « économie » comme point central de la définition, l'accent est placé sur la signification biblique du terme. Le mot « économie » suggère également le fait que certaines caractéristiques peuvent être semblables ou identiques d'une dispensation à l'autre. En effet, ces systèmes économiques opposés ne sont pas entièrement différents, même si on peut les distinguer. Par exemple, des économies communistes et capitalistes sont fondamentalement différentes, néanmoins certains éléments de ces économies opposées sont identiques. De même, *sous les différentes dispensations par lesquelles Dieu dirige les affaires de ce monde, certaines caractéristiques sont semblables.* Cependant, dans notre définition, le mot « distincte » indique que certaines caractéristiques sont propres à chaque dispensation et la différencient des autres. Ces caractéristiques sont contenues dans la révélation spécifique propre à chaque dispensation.

Dans notre définition, l'expression « *l'accomplissement du dessein de Dieu* » nous rappelle que la distinction entre les dispensations est vue selon l'optique de Dieu et non de l'homme. Les dispensations sont des économies instituées et dirigées jusqu'à leur conclusion par Dieu. C'est Dieu qui introduit leurs caractéristiques distinctives. C'est également lui qui prolonge certaines de leurs caractéristiques. Enfin, le but global du dessein de Dieu est sa propre gloire.

Erich Sauer exprime ce fait de la façon suivante :

« ... une nouvelle période commence seulement lorsque Dieu lui-même introduit un changement dans les principes valables jusqu'à ce moment-là ; c'est-à-dire lorsque, du côté de Dieu, trois réalités coïncident :

- .1. La poursuite de certaines règles valables auparavant ;
- .2. La révocation de certaines règles valables auparavant ;
- .3. L'introduction de nouvelles règles non valables auparavant » (15).

Résumons. Le dispensationalisme voit le monde comme une maison dirigée par Dieu. Dans cette « maison », Dieu administre ses affaires selon sa propre volonté et en se révélant par étapes au cours de l'histoire. Ces différentes étapes correspondent à des économies distinctes (des « dispensations ») dans l'accomplissement de son dessein d'ensemble. La compréhension de ces différents régimes est essentielle à une interprétation correcte de sa révélation spécifique à l'intérieur de chaque régime.

Avant d'en finir avec la définition d'une dispensation, il pourrait être profitable d'ajouter d'autres définitions utiles.

Scroggie, auteur et pasteur écossais réputé, a donné la définition suivante :

« Le mot « oikonomia » signifie tout simplement « une administration », soit d'une maison, soit d'une propriété, soit d'un état, soit d'une nation ou, comme dans la présente étude, l'administration de la race humaine ou d'une partie de celle-ci, à un moment donné. Tout comme un père dirige sa maison de différentes manières selon les besoins du moment, mais toujours dans un but bienveillant, de même à diverses époques Dieu traita avec les hommes de différentes façons, selon les besoins de l'époque, mais toujours en vue d'accomplir un même dessein magnifique » (16).

Ironside, prince des prédicateurs dispensationalistes américains, définit ce terme ainsi :

« Une économie est un état ordonné des choses [...] Dans la Parole de Dieu, nous retrouvons diverses économies. Une économie ou une dispensation est donc l'ordre particulier des choses qui prévaut à une époque particulière, mais qui ne prévalait pas nécessairement à une autre époque » (17).

Clarence E. Mason, doyen du Philadelphia College of Bible, inclut dans sa définition les caractéristiques des dispensations :

« Le mot « dispensation » signifie littéralement une « gestion », une « administration » ou une « économie ». Selon son usage biblique, *une « dispensation » est donc une économie établie par Dieu caractérisée par une révélation particulière de sa pensée et de sa volonté, qui confère une responsabilité nouvelle à toute la race humaine, ou à la partie de l'humanité qui a reçu cette révélation particulière de la part de Dieu. À cette révélation sont associées, d'une part les promesses de récompense ou de bénédiction pour ceux qui répondent par l'obéissance de la foi, et d'autre part des avertissements de jugement pour ceux qui ne répondent pas par l'obéissance de la foi à cette révélation particulière. Cependant, lorsque la période de temps (âge) prend fin, certains principes de la révélation (dispensation ou économie) sont souvent reportés aux époques suivantes, parce que la vérité de Dieu ne change pas. Ces principes font désormais partie de l'ensemble de la vérité à l'égard de laquelle l'homme devra rendre compte dans le contexte de la révélation progressive du dessein rédempteur de Dieu » (18).*

Une autre définition inclut également des éléments descriptifs :

« *Une dispensation est la méthode particulière par laquelle Dieu gouverne l'humanité ou un groupe d'hommes au cours d'une période de l'histoire de l'humanité, période marquée par un événement crucial, une épreuve, un échec et un jugement. Du point de vue de Dieu, c'est une économie, une règle de vie ou une responsabilité à l'égard de l'administration des affaires de Dieu dans sa maison. Du point de vue historique, c'est une étape dans la progression de la révélation » (19).*

Dans cette définition, la différenciation des points de vue constitue une distinction très utile. Du point de vue de Dieu, une dispensation est une économie ; du point de vue de l'homme, elle entraîne une responsabilité ; et par rapport au progrès de la révélation, elle constitue une étape de celle-ci.

Un mouvement récent aux États-Unis qui a revendiqué l'appellation de « dispensationalisme progressif » comporte quelques différences significatives par rapport au dispensationalisme classique. Bien que ses adhérents ne souhaitent pas se lier par un élément essentiel, ils reconnaissent néanmoins le sens courant du terme. « Le mot dispensation se réfère à des dispositions prises par Dieu afin de réguler la relation des hommes avec lui » (20). Cependant, ils affirment se démarquer des dispensationalistes classiques par le fait qu'ils comprennent les dispensations non pas simplement comme des dispositions différentes entre Dieu et l'humanité, mais comme des dispositions successives dans le progrès de la révélation et dans l'accomplissement de la rédemption » (21). Ces différences seront examinées dans le chapitre 9.

.2.3. La relation entre les dispensations et la révélation progressive

L'expression « le progrès de la révélation » reflète la reconnaissance que le message de Dieu pour l'homme n'a pas été révélé en une seule fois, mais au cours d'une série d'actes successifs et à travers les pensées et les écrits de nombreux hommes provenant d'arrière-plans différents. C'est en quelque sorte une conception théiste de la révélation plutôt qu'une conception déiste.

Dans les pages de la Bible, nous avons « non l'exposé d'une révélation achevée, mais le récit d'une révélation progressive. Nous voyons ses parties et ses caractéristiques, non pas comme apparues au terme de leur développement, mais apparaissant au cours de leur développement. Nous les voyons se développer par des étapes et par des additions identifiables jusqu'à ce qu'elles atteignent enfin la forme parfaite » (22).

Le principe de la révélation progressive est évoquée dans les Écritures elles-mêmes. À Athènes, Paul déclara que dans le passé Dieu n'avait pas tenu compte de leur ignorance, mais que maintenant il leur ordonnait de se repentir (Actes 17:30). De même, le début majestueux de l'Épître aux Hébreux souligne explicitement les divers moyens par lesquels la révélation progressive fut accordée (Héb. 1:1, 2).

L'un des versets les plus saisissants qui montrent les différentes façons dont Dieu traite avec l'humanité est Jean 1:17 : « Car la loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ ». D'autres exemples sont Jean 14:16-17, 26 et 16:24.

De toute évidence, la vérité de Dieu n'a évidemment pas été communiquée en une seule fois, et les diverses étapes de la révélation montrent que Dieu a agi de différentes façons à différentes époques.

L'interprète de la Bible doit observer attentivement ce progrès dans la révélation, et le dispensationalisme contribue à promouvoir une plus grande précision dans ce domaine.

À propos de la reconnaissance et de l'interprétation du progrès de la révélation, un rapport étroit existe entre le dispensationalisme et la science de l'interprétation biblique que l'on appelle « l'herméneutique ». Un texte classique sur l'herméneutique, paru pour la première fois en 1883 et qui ne cherchait nullement à promouvoir le dispensationalisme, affirme : « Lors de chaque nouvelle série de générations, une nouvelle promesse est donnée ou un grand dessein de Dieu est mis en lumière » (23). Or, c'est la distinction de ces étapes dans la révélation des desseins de Dieu qui constitue le fondement de l'approche dispensationaliste de l'interprétation des Écritures. Même Ramm, qui abandonna plus tard la position dispensationaliste, admet que c'est en grande partie à « l'influence bénéfique du dispensationalisme » (24). que l'on doit une prise de conscience plus claire du caractère progressif de la révélation.

Certains interprètes non-dispensationalistes (théologiens de l'alliance) ont commis l'erreur d'introduire l'enseignement du Nouveau Testament dans l'Ancien (parfois par une exégèse forcée), surtout dans le but de trouver leur doctrine du salut dans l'Ancien Testament. En revanche, certains dispensationalistes ont parfois établi des distinctions si nettes entre les époques se rapportant aux diverses dispensations que (par exemple) ils ont parlé très peu de la grâce dans l'Ancien Testament. La fausse interprétation donnée par les théologiens de l'alliance est la conséquence d'un défaut inhérent à leur système qui inclut toute la révélation depuis la Chute en une seule alliance de grâce. La théologie de l'alliance permet et exige même cette façon de retrouver dans l'Ancien Testament l'enseignement du Nouveau. En revanche, l'erreur de certains dispensationalistes n'est pas due à un défaut du système lui-même, mais simplement à leur façon de le présenter. La théologie dispensationaliste, tout en reconnaissant l'existence de distinctions nettes et facilement perceptibles dans le progrès de la révélation, affirme néanmoins l'unité fondamentale du plan de Dieu révélé dans les Écritures.

Toutefois, les dispensationalistes n'ont pas toujours affirmé suffisamment cette unité. Par conséquent, il est devenu chose courante d'accuser le dispensationalisme de « détruire l'unité de la Bible ». Un auteur prétend que dans le système dispensationaliste, « La Bible cesse d'être un ensemble cohérent » (25). Selon Berkhof, « cette théorie... anéantit l'unité des Écritures avec des effets désastreux » (26).

Cette objection est plus communément exprimée en accusant les dispensationalistes de n'accorder aucune valeur au Sermon sur la montagne ou de refuser de réciter le Notre Père (27).

Or, fait historique fort intéressant, la seconde édition de la Bible Scofield, publiée en 1917, comporta une nouvelle section, retenue d'ailleurs dans la nouvelle édition de 1967 (édition en français, 1975). Intitulée Vue panoramique de la Bible, elle fut ajoutée « afin de montrer l'unité du Livre », et indiqua sept marques de cette unité.

Même si certains dispensationalistes n'ont peut-être pas toujours communiqué clairement à la fois l'unité et la diversité de la Bible d'après leur système, il faut se rappeler que la faute n'en revient pas au système lui-même. *En réalité, le dispensationalisme est à notre avis le seul système à posséder un principe unificateur suffisamment large pour faire justice, d'une part à l'unité de la révélation progressive, et d'autre part au caractère distinctif des diverses étapes de ce progrès.*

La théologie de l'alliance peut souligner exclusivement l'unité de la révélation biblique. Par conséquent, elle finit par tellement insister sur ce point qu'il devient son unique principe fondamental d'interprétation. En revanche, tout manque apparent d'unité dans le système dispensationaliste n'est que superficiel. En réalité, les soi-disant contradictions tant décriées du dispensationalisme n'existent que dans l'esprit des théologiens de l'alliance. Chez eux, les différences sont amplifiées par leur propre approche des Écritures, approche qui les harmonise de façon injustifiée.

La diversité peut faire partie intégrante de l'unité. C'est vrai non seulement dans la création, mais aussi dans la révélation. *Or, seul le dispensationalisme rend compte de façon adéquate de la diversité des dispensations distinctes qui caractérise l'accomplissement progressif du dessein de Dieu.*

Résumons. Le caractère progressif de la révélation indique que la Bible n'est pas un manuel de théologie systématique, mais une révélation accordée par Dieu de façon progressive, par divers

moyens, au cours de périodes successives. Lors de cette révélation progressive, l'on peut distinguer des étapes distinctes, au cours desquelles Dieu introduit de nouvelles vérités à l'égard desquelles l'homme devient responsable. Ces étapes sont des économies, des régimes ou des dispensations dans la révélation du dessein de Dieu. Ainsi, le dispensationalisme reconnaît à la fois l'unité du dessein de Dieu et la diversité dans la révélation de son dessein. En revanche, la théologie de l'alliance souligne l'unité de l'Écriture au point d'en tirer des interprétations à nos yeux injustifiées et contradictoires. À notre avis, le dispensationalisme est le seul système d'interprétation cohérent, car lui seul permet de reconnaître à la fois l'unité et la diversité des Écritures.

.2.4. Les caractéristiques d'une dispensation

.2.4.1. Ses caractéristiques primordiales

Qu'est-ce qui délimite les diverses économies dans l'accomplissement du dessein de Dieu et les distingue les unes des autres ? La réponse est double : 1. La relation différente que Dieu entretient avec le monde ; et 2. La responsabilité différente qui en incombe à l'humanité.

Ces caractéristiques sont étroitement liées aux différentes révélations que Dieu a faites tout au long de l'histoire et montrent à nouveau le lien entre chaque dispensation et les diverses étapes de la révélation progressive. Sans vouloir préjuger du nombre de dispensations, voyons si cette réponse est valable en comparant quelques dispensations dont l'existence n'est contestée par personne.

Avant que le péché n'entre dans le monde lors de la Chute, Dieu régit la vie d'Adam et Ève sans aucun intermédiaire. Leur responsabilité consista à maintenir cette communion directe avec lui, et par conséquent à s'occuper du jardin et à s'abstenir de manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Après la Chute, Dieu ne se passa plus d'intermédiaire, car une barrière s'était élevée entre lui et l'homme.

Lors du don de la loi aux Israélites par l'entremise de Moïse, le gouvernement de Dieu s'exerça au moyen des diverses catégories de la loi. Ce fait ne signifie nullement que Dieu ne parlait jamais directement à l'homme, mais plutôt qu'il gouvernait son peuple principalement au moyen du code mosaïque, révélation nouvelle introduite à ce moment-là. Ce fait signifie également que la responsabilité de l'homme était de se conformer à ce code — responsabilité nouvelle, car auparavant l'homme ne pouvait évidemment pas être tenu pour responsable d'obéir à une loi encore inexistante.

Après la venue de Christ, Dieu ne régissait plus l'homme au moyen de la loi mosaïque, comme le démontre le voile déchiré et la fin du système sacrificiel comme moyen de s'approcher de Dieu. La différence que l'on peut remarquer par rapport à la justification, différence énoncée par Paul dans son sermon à Antioche de Pisidie, en témoigne également : « Quiconque croit est justifié par lui de toutes les choses dont vous ne pouviez être justifiés par la loi de Moïse » (Actes 13:39). Voici incontestablement une façon toute différente de diriger les affaires du monde en ce qui concerne la responsabilité de l'homme par rapport au domaine le plus important, celui de la justification. Nous précisons dans le chapitre 6 la responsabilité de l'homme sous la loi mosaïque dans le domaine de la justification. Toutefois, avec la venue de Christ, la condition requise pour être justifié était dorénavant la foi en lui. Voici à nouveau une étape distinctive dans le progrès de la révélation. Nous en concluons donc qu'une nouvelle dispensation a été inaugurée, puisqu'une nouvelle révélation avait été donnée et une nouvelle responsabilité incombait désormais à l'homme.

Voici donc les caractéristiques primordiales qui distinguent une dispensation d'une autre :

- .1. Un changement dans la relation gouvernementale de Dieu avec l'homme (toutefois une dispensation n'est pas marquée par des caractéristiques complètement nouvelles)*
- .2. Le changement qui en résulte pour la responsabilité de l'homme*
- .3. La révélation correspondante nécessaire pour effectuer le changement (révélation nouvelle constituant une étape dans le progrès de la révélation tout au long de la Bible).*

.2.4.2. Ses caractéristiques secondaires

Jusqu'ici, nous n'avons pas évoqué les caractéristiques énumérées habituellement pour démarquer une nouvelle dispensation, c'est-à-dire une mise à l'épreuve, un échec, et un jugement. La mise à l'épreuve est pratiquement la même chose que la responsabilité humaine. Évidemment, chaque fois que Dieu donne une nouvelle révélation concernant sa méthode de diriger les affaires du monde, il

confie également à l'homme une responsabilité correspondante : il le met à l'épreuve pour lui permettre de montrer s'il se conforme ou non à l'économie de Dieu et à la révélation qu'il en a donnée.

Les opposants au dispensationalisme affirment qu'une telle mise à l'épreuve implique que Dieu ignorait comment les choses se passeraient. Or, ils ne comprennent pas vraiment le but des épreuves en général (28). En réalité, cette mise à l'épreuve n'est pas essentiellement différente des épreuves dont Jacques parle dans le premier chapitre de son épître. *De telles épreuves n'ont nullement pour but d'éclairer Dieu, mais simplement de faire ressortir la foi ou la désobéissance de l'homme.*

Dans un sens, chaque dispensation comporte le même test: l'homme réagira-t-il favorablement à la responsabilité du régime particulier sous lequel il vit ? Cette mise à l'épreuve prend une forme particulière dans chaque dispensation, selon la révélation que Dieu donne dans chacune concernant la responsabilité de l'homme. Dans leurs écrits, les dispensationalistes ont souvent essayé d'isoler la mise à l'épreuve particulière de chaque dispensation. Bien que cette démarche soit utile pour l'étudiant, elle peut identifier au mieux seulement un énoncé partiel de la responsabilité totale de l'homme dans chaque dispensation (29). En fait, chaque élément de la révélation propre à une dispensation participe à la mise à l'épreuve, et ainsi la totalité de la révélation constitue la mise à l'épreuve dans son ensemble.

L'échec fait-il nécessairement partie de chaque dispensation ? Dans l'histoire biblique, c'est un fait que l'homme a échoué au cours de toutes les époques. Chaque dispensation est caractérisée par des échecs, simplement parce que l'histoire de l'humanité en est remplie. Les échecs se situent dans au moins deux domaines : celui de l'obéissance à Dieu en général et celui du salut. Tous les hommes n'ont pas échoué dans ces deux domaines, mais il en est ainsi pour la plupart d'entre eux. Souvent le péché semble atteindre un point culminant à certaines époques de l'histoire de l'homme, et ces apogées marquent la fin des diverses dispensations.

La crucifixion de Christ fut le point culminant de la rébellion de la nation qui avait eu le privilège de recevoir la loi et de servir Dieu, et elle marqua également la fin d'une dispensation. L'époque actuelle atteindra son apogée avec une rébellion générale et le rejet de Dieu de la part d'un grand nombre. Le point culminant du royaume millénaire sera une rébellion générale contre le règne personnel de Christ en tant que Roi (Apoc. 20:7-9).

Chaque dispensation comporte-t-elle un jugement ? En fait, chacune peut comprendre plusieurs jugements, tout comme elle peut comprendre plusieurs mises à l'épreuve et plusieurs échecs. Toutefois, de même qu'il existe un point culminant dans l'échec, il existe aussi un point culminant dans le jugement.

Ainsi, bien que la mise à l'épreuve, l'échec et le jugement, ne constituent nullement les éléments primordiaux qui délimitent les dispensations, ils semblent toutefois en faire intégralement partie. En revanche, une dispensation pourrait théoriquement exister sans mise à l'épreuve décisive, sans un échec culminant, et sans jugement final. Ainsi, la présence de ces trois caractéristiques ne constitue nullement la condition essentielle d'une dispensation.

.2.4.3. Les objections

Ces caractéristiques paraissent-elles disséquer l'histoire et en compartimenter les époques ? D'un certain point de vue, le dispensationalisme semble effectivement avoir ces effets. Les tableaux des dispensations présentent habituellement une analyse transversale des dispensations. Bien que ce type d'analyse ne soit nullement erroné, il est nécessaire de le compléter par ce que l'on pourrait appeler la perspective longitudinale du dispensationalisme (30). Cette perspective inclut les principes qui s'appliquent à toutes les dispensations et qui assurent une cohérence à tout le cours de l'histoire. Ainsi, les caractéristiques distinctives qui différencient les diverses dispensations entre elles n'entrent nullement en conflit avec l'unité des Écritures.

La perspective longitudinale souligne, par exemple, que Dieu a été dans le passé, est à présent, et sera toujours un Dieu de grâce. La perspective transversale — qui souligne la caractéristique de chaque dispensation — insiste sur le principe de grâce qui prévaut actuellement, tandis que la perspective longitudinale met en valeur le progrès de la révélation de la grâce. Par conséquent, pour

comprendre la révélation divine, les deux perspectives sont non seulement valables, mais également indispensables.

Il n'est donc pas juste d'objecter que « si [...] Dieu est toujours un Dieu de grâce, il est alors déroutant de distinguer une époque particulière par un terme qui caractérise toutes les époques » (31). La loi de Dieu existe à toutes les époques, pourtant nul ne trouve inconvenant de désigner la période allant de Moïse à Christ comme « la Loi » ! Dieu n'a-t-il pas établi lui-même ces distinctions dans l'Évangile de Jean : « la loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ » (Jean 1:17) ?

Cette objection repose sur une fausse prémisse que Fuller énonce dans la déclaration suivante : « Il est donc impossible de penser à divers degrés de grâce, car soit Dieu est un Dieu de grâce, soit il ne l'est pas » (32). En réalité, il s'agit de divers degrés de la révélation de la grâce de Dieu. Ainsi, lorsque la révélation de la grâce de Dieu est moins grande, il n'est pas moins un Dieu de grâce que lorsque la révélation de sa grâce est plus grande. Sinon, il faudrait considérer que Dieu n'est pas aussi saint et juste lorsqu'il retarde un jugement justifié. En réalité, Dieu révèle simplement sa colère plus particulièrement à certaines époques de l'histoire de l'homme, et lorsqu'il retient son jugement, il n'est pas moins juste. De même, lorsque la révélation de la grâce de Dieu est quelque peu voilée, il n'est pas moins un Dieu de grâce. À notre avis, *seul le dispensationalisme, avec ses perspectives transversales et longitudinales, peut reconnaître la richesse, la diversité et la complexité de la façon dont Dieu dirige les affaires de ce monde.*

Avant même l'élaboration de la théologie de l'alliance ou du dispensationalisme, Calvin écrivit ces paroles appropriées :

« Ce n'est pas, disent-ils, une chose convenable que Dieu, qui doit être toujours semblable à lui-même, ait ainsi changé complètement de propos ; que ce qu'il avait auparavant commandé et loué, il l'ait réprouvé par la suite. À ceci je répons que Dieu ne doit point être estimé muable en ce qu'il a accommodé diverses façons de faire à diverses périodes, selon qu'il connaissait être indiqué pour chaque âge. Si un fermier ordonne à ses serviteurs d'effectuer d'autres travaux en hiver qu'en été, nous ne l'accuserons pas par cela d'inconstance, et nous n'estimerons pas qu'il se dévoie de la droite voie d'agriculture, qui dépend de l'ordre perpétuel de la nature. Semblablement, si un maître de maison instruit, gouverne et traite ses enfants autrement en leur jeunesse qu'en leur enfance ; pour ensuite changer de façon quand ils sont venus en âge d'homme, nous ne dirons pas pourtant qu'il soit léger ou variable dans ses propos. Pourquoi donc noterions-nous Dieu d'inconstance parce ce qu'il a distingué la diversité des temps par certaines marques, qu'il connaissait être convenables et pertinentes ? » (33).

La théologie de l'alliance englobe toute la révélation biblique en une unique alliance de grâce. Par conséquent, elle glisse rapidement sur de grandes époques et sur des points culminants de peur de reconnaître un élément tellement neuf qu'il faille introduire une dispensation distincte, et nuire ainsi à « l'unité de l'Écriture ». Ce fait est particulièrement clair lorsque cette théologie refuse de reconnaître que l'Église commence seulement sous la Nouvelle Alliance.

En revanche, la perspective transversale du dispensationalisme souligne l'importance distincte de chaque événement dans son cadre historique et selon son but particulier, tandis que sa perspective longitudinale situe tous les événements à l'intérieur du progrès de la révélation. Ainsi, le dispensationalisme évite la confusion et la contradiction, tout en unifiant toutes les parties de la révélation en un ensemble cohérent.

Le caractère distinct mais progressif des dispensations empêche de les mélanger ou de les confondre, car elles se succèdent de façon chronologique. Cependant, d'après certains, les caractéristiques de mise à l'épreuve, d'échec et de jugement forment un cycle historique qui se répète comme les cycles chers aux Grecs païens. Ainsi d'après Kraus, selon le dispensationalisme : « La philosophie de l'histoire est essentiellement le concept grec des cycles — chaque cycle se terminant par une apostasie et un jugement. Dieu n'est pas représenté comme réalisant son plan à l'intérieur du processus historique, mais comme intervenant de façon surnaturelle et ponctuelle pour commencer un nouveau cycle (34).

Or, le chapitre I a fait remarquer que seul le dispensationalisme présente une philosophie de l'histoire vraiment optimiste. En outre, en dépit de l'impression laissée par ses tableaux bien connus, le

dispensationalisme ne présente pas uniquement l'image d'un cycle sans cesse répété, mais aussi celle d'une spirale ascendante.

Erich Sauer, dont les livres allient si bien les perspectives transversales et longitudinales du dispensationalisme, résume cette réalité de la façon suivante :

« Un nouveau commencement divin n'est jamais un simple retour en arrière. Dans chaque réforme résultant d'une chute, nous trouvons en même temps la semence d'un programme de vie pour l'avenir. La révélation et le progrès ne s'opposent nullement, mais avancent de pair. Dans la Bible, comme ailleurs, il existe une ascension entre un niveau inférieur et un niveau supérieur qui permet de passer de la pénombre à la lumière » (35).

L'importance de cette spirale se comprend facilement si l'on imagine la confusion qui résulterait de l'inversion de l'ordre des dispensations — si par exemple l'on plaçait le Millénium en premier. Il serait tout aussi illogique d'inverser la Loi et la Grâce (ou d'autres caractéristiques que l'on voudrait associer à ce qui a été donné par Moïse et ce qui a été révélé par Christ). *Le dispensationalisme révèle l'accomplissement du dessein de Dieu à l'intérieur du processus historique au moyen d'une révélation progressive de sa gloire. Il exalte pleinement la grâce de Dieu, car il reconnaît que le vrai progrès peut venir uniquement d'une intervention de la grâce de Dieu dans l'histoire de l'humanité. Sans des interventions « cycliques », le cours de l'histoire se dirigerait perpétuellement vers le bas et notre philosophie de l'histoire serait totalement pessimiste.*

En résumé, la caractéristique primordiale de chaque dispensation est l'économie divine et la responsabilité humaine révélée par Dieu pour chacune. Une telle responsabilité constitue en elle-même une mise à l'épreuve. La plupart des hommes échouent, et il en résulte un jugement. Le dispensationalisme comporte deux perspectives : un aspect transversal (parfois mal interprété comme étant une suite de cycles, alors qu'il s'agit en réalité d'une spirale) et un aspect longitudinal (mettant en valeur le progrès continu de la révélation et la persistance de certains principes à travers des dispensations successives).

.2.5. La caractéristique primordiale du dispensationalisme

Qu'est-ce qui caractérise avant tout un dispensationaliste ? Quelle est la caractéristique essentielle du système ? Même si l'on doit anticiper des discussions ultérieures, il semble approprié à ce stade de donner une réponse à cette question.

En théorie, la caractéristique essentielle du système devrait être la reconnaissance du fait que Dieu recourt à des économies distinctes pour gouverner les affaires du monde à des moments différents de l'histoire. Cependant, la théologie de l'alliance elle-même admet l'existence de diverses dispensations dans l'accomplissement de l'alliance de la grâce et emploie même le mot « dispensation ».

Par exemple, Hodge reconnaît l'existence de quatre dispensations après la Chute : d'Adam à Abraham, d'Abraham à Moïse, de Moïse à Christ, et de Christ jusqu'à la fin (36). Comme nous l'avons vu, Berkhof parle seulement de deux dispensations fondamentales : l'Ancienne et la Nouvelle. Cependant, dans l'Ancienne, il distingue quatre périodes de révélation de l'alliance de la grâce (37). Ainsi, l'on peut parfaitement croire à l'existence de dispensations, et même les associer au progrès de la révélation, sans pour autant se reconnaître comme dispensationaliste.

La caractéristique essentielle du dispensationalisme est-elle alors le nombre de dispensations ? Nullement, car, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, il ne s'agit pas d'un point majeur du système. En effet, ce n'est pas parce que Scofield a enseigné sept dispensations et Hodge seulement quatre que l'un est un dispensationaliste et l'autre pas.

La question du prémillénarisme serait-elle déterminante alors ? De nouveau la réponse est négative, car certains prémillénaristes ne sont nullement dispensationalistes. Les « prémillénaristes de l'alliance » défendent le concept de l'alliance de la grâce et le caractère central du salut dans le dessein de Dieu, tout en retenant l'idée du retour de Christ pour établir un royaume millénaire. Toutefois, ils y trouvent peu d'appui dans les prophéties de l'Ancien Testament. Selon leur point de vue, le royaume est très différent de celui enseigné par les dispensationalistes. En effet, en minimisant les promesses de l'Ancien Testament concernant le royaume, son caractère essentiellement juif est en grande partie négligé. En outre, plusieurs « prémillénaristes de

l'alliance » sont également posttribulationnistes, conséquence sans doute d'une approche non-dispensationaliste (38). *Ainsi, si un dispensationaliste est nécessairement prémillénariste, en revanche l'on peut être prémillénariste sans être dispensationaliste.*

Quelle est alors la caractéristique essentielle du dispensationalisme ? La réponse est triple

.1. Une distinction rigoureuse entre Israël et l'Église

.2. L'interprétation littérale ou Une herméneutique « historique et grammaticale »

.3. Le dessein fondamental de Dieu

.2.5.1. Le dispensationaliste établit immanquablement une distinction rigoureuse entre Israël et l'Église

Ce fait est énoncé de différentes manières aussi bien par les amis que par les adversaires du dispensationalisme. Selon Fuller, « la prémisse fondamentale du dispensationalisme est l'idée selon laquelle le dessein de Dieu comporte deux buts : la formation de deux peuples qui demeurent distincts pendant toute l'éternité » (39). Gaebelien souligne l'importance de la distinction entre les Juifs, les Gentils et l'Église de Dieu (40). Chafer résume la question comme suit :

« Le dispensationaliste croit que tout au long des siècles, Dieu poursuit deux buts distincts : l'un se rapporte à la terre avec un peuple terrestre et des objectifs terrestres : le judaïsme ; l'autre se rapporte au ciel avec un peuple céleste et des objectifs célestes : le christianisme [...] Par contre, le semi-dispensationaliste, même s'il observe vaguement quelques distinctions évidentes, fonde son interprétation sur l'hypothèse que Dieu poursuit un seul but, à savoir la séparation générale des justes et des injustes. Malgré toute la confusion créée par cette théorie limitée, il soutient que le peuple terrestre se fond dans le peuple céleste, et que les promesses données au peuple terrestre recevront une application spirituelle, à moins qu'on les considère comme ayant été retirées » (41).

La distinction rigoureuse entre Israël et l'Église est sans doute le critère fondamental pour définir le dispensationaliste. C'est certainement le critère le plus pratique et le plus concluant. Celui qui ne distingue pas Israël de l'Église finira inévitablement par ne pas retenir les autres distinctions dispensationalistes, tandis que celui qui les distingue les retiendra également (42).

L'Écriture évoque principalement le dessein de Dieu pour Israël et son dessein pour l'Église. Cependant, Dieu possède des desseins pour d'autres groupes également. Il possède un plan pour les anges qui ne se confond en aucune façon avec ses desseins pour Israël et pour l'Église (2 Pier. 2:4 ; Apoc. 4:11). Dieu a aussi un dessein tout à fait distinct pour ceux qui le rejettent (Prov. 16:4). Enfin, il possède un plan pour les nations, plan qui se poursuit dans la Nouvelle Jérusalem, ces nations étant distinctes de l'épouse de Christ (Apoc. 22:2). *Ainsi Dieu a plusieurs desseins, bien qu'il révèle davantage ses desseins pour Israël et pour l'Église que ceux pour les autres groupes.*

(Les dispensationalistes progressistes paraissent brouiller cette distinction en affirmant qu'elle ne correspond pas simplement à la nécessité de distinguer Israël, les Juifs et les Gentils. Cette affirmation n'est pas très claire (voir le chapitre 9) ; néanmoins, elle semble impliquer de leur part une distinction moins nette entre Israël et l'Église que dans le dispensationalisme classique).

.2.5.2. La distinction rigoureuse entre Israël et l'Église naît d'une méthode herméneutique que l'on appelle habituellement l'interprétation littérale

Par conséquent, la deuxième caractéristique essentielle du dispensationalisme est *une herméneutique « historique et grammaticale »*. L'adjectif « littéral » n'est peut-être pas aussi bon que « normal » ou « simple ». *Il s'agit d'une interprétation qui ne recourt ni à la spiritualisation ni à l'allégorisation du texte biblique comme le fait souvent l'interprétation non-dispensationaliste.* La spiritualisation peut certes être pratiquée sur une échelle plus ou moins grande, mais son emploi dans l'interprétation des textes prophétiques indique immanquablement une approche non-dispensationaliste (43).

En revanche, une interprétation rigoureusement littérale et simple indique une approche dispensationaliste de l'interprétation des Écritures. C'est justement ce point fort de l'interprétation dispensationaliste qui irrite et suscite les railleries des non-dispensationalistes (44).

Certes l'interprétation littérale, historique et grammaticale n'est pas l'apanage exclusif des dispensationalistes. En effet, d'autres l'emploient dans tous les domaines... sauf celui de la prophétie

biblique. C'est son usage exclusif dans tous les domaines de l'interprétation biblique, y compris la prophétie, qui constitue une marque distinctive du dispensationalisme.

(Bien entendu, ce fait n'exclut nullement — à l'intérieur du cadre général d'une interprétation littérale — une interprétation appropriée de la typologie, des symboles, des apocalypses et d'autres genres littéraires présents dans la Bible).

2.5.3. Une troisième caractéristique essentielle du dispensationalisme concerne le dessein fondamental de Dieu

(Cette question quelque peu technique sera abordée plus en détail au chapitre 5).

Pour le théologien de l'alliance, bien que la gloire de Dieu joue un grand rôle dans sa théologie, le dessein de Dieu vise surtout le salut des hommes. *En revanche, pour le dispensationaliste le dessein de Dieu est sa propre gloire, concept plus étendu que le salut.*

(Les dispensationalistes progressistes voient le dessein de Dieu comme centré en Christ, car ils accordent une grande importance à l'alliance avec David et à l'idée selon laquelle Christ règne déjà au ciel comme héritier du trône de David).

Pour le dispensationalisme classique, le salut des hommes n'est pas le seul but de Dieu, mais l'un des moyens dont Dieu se sert pour accomplir son dessein global qui consiste à se glorifier lui-même. Les Écritures sont centrées non sur l'homme (comme ce serait le cas si le salut en était le thème principal), mais sur Dieu (car sa gloire en est le centre). *La Bible elle-même enseigne que le salut, aussi important et merveilleux soit-il, n'est pas une fin en soi, mais plutôt un moyen de glorifier Dieu* (Éph. 1:6, 12, 14).

John F. Walvoord, qui succéda à Chafer à la tête du Dallas Theological Seminary, l'exprime de la façon suivante : « Le dessein principal de Dieu est la manifestation de sa propre gloire. À cette fin, chaque dispensation, chaque révélation successive du plan de Dieu au cours des siècles, sa façon de traiter les élus et les non-élus [...], s'unissent pour manifester la gloire divine » (45). Walvoord déclare ailleurs :

« Tous les événements qui se déroulent dans le monde créé par Dieu ont pour but de manifester la gloire de Dieu. L'erreur des théologiens de l'alliance est de fondre toutes les nombreuses facettes du dessein de Dieu dans l'unique but d'accomplir l'alliance de la grâce. Sur le plan de la logique, ils commettent l'erreur de désigner un seul aspect d'un tout comme le facteur déterminant » (46).

En résumé, l'essence du dispensationalisme est donc la distinction entre Israël et l'Église. Cette distinction découle de l'emploi constant par le dispensationaliste de l'interprétation normale, simple, historique et grammaticale des Écritures. Elle reflète une compréhension du dessein fondamental de Dieu dans tous ses rapports avec l'humanité comme étant sa propre glorification, à la fois dans le salut des hommes et aussi par d'autres moyens.

.2.6. Notes

.1. Scofield Reference Bible (New York: Oxford, 1909), p. 5

.2. New Scofield Reference Bible (New York : Oxford, 1967), édition française (1975), p. 5.

.3. Par ex. John Fl. Gerstner, *Wrongly Dividing the Word of Truth* (Brentwood, Tenn. : Wolgemuth & Hyatt, 1991), p. 152, 270.

.4. John Wick Bowman, *The Bible and Modern Religions : II. Dispensationalism*, Interpretation 10 (April 1956) : p. 174.

.5. L. S. Chafer, *Dispensationalism* (Dallas: Seminary Press, 1936), p.8-9.

.6. Charles C. Ryrie, *The Necessity of Dispensationalism*, Bibliotheca Sacra 114 (juillet 1957) : p. 251.

.7. W. W. Skeat, *An Ethymological Dictionary of the English Language* (Oxford Clarendon, 1946), p. 174.

.8. Oxford English Dictionary (New York : Oxford University Press, 1933), 3 : p. 481.

.9. Ibid.

.10. W. F. Arndt et F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (Chicago : University of Chicago Press, 1957), p. 562.

.11. J. H. Moulton et George Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament* (Grand Rapids : Eerdmans, 1949), p. 442-443.

- .12.Bowman, *The Bible and Modern Religions: II. Dispensationalism*, p.175.
- .13.Daniel P. Fuller, *The Hermeneutics of Dispensationalism* (dissertation de doctorat, Northern Baptist Theological Seminary, Chicago, 1957), p. 20.
- .14.Ibid.
- .15.Erich Sauer, *The Dawn of World Redemption* (Grand Rapids : Eerdmans, 1951), p. 194.
- .16.W. Graham Scroggie, *Ruling Lines of Progressive Revelation* (Londres, Mogan & Scott, 1918), p. 62-63.
- .17.H. A. Ironside, *In the Heavens* (New York : Loizeaux Broth, s.d.), p. 67.
- .18.C.E. Mason, Jr., *Eschatology* (notes polycopiées d'un cours donné à Philadelphia College of Bible, rév. 1962), p. 5-6.
- .19.Paul David Nevin, *Some Major Problems in Dispensational Interpretation* (dissertation de doctorat, Dallas Theological Seminary, 1963), p. 97.
- .20.Craig A. Blaising et Darrell L. Bock, *Progressive Dispensationalism* (Wheaton, Ill : Victor, 1993), p. 14.
- .21.Ibid. p. 48
- .22.T. D. Bernard, *The Progress of Doctrine in the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, s.d.), p. 20.
- .23.Milton S. Terry, *Biblical Hermeneutics* (Grand Rapids : Zondervan, s.d.) p. 568,
- .24.Bernard Ramm, *Protestant Biblical Interpretation*, éd. rév. (Boston, Wilde, 1956), p. 158.
- .25.Oswald T. Allis, *Modern Dispensationalism and the Law of God*, *Evangelical Quarterly* 8 (15 juillet 1936), p. 272.
- .26.Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids : Eerdmans, 1941), p. 291.
- .27.Par exemple, T. A. Hegre, *The Cross and Sanctification* (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1960), 6. Un chapitre entier (intitulé Avez-vous perdu votre Bible ?) consacre deux pages aux effets désastreux de la théologie libérale et cinq pages aux effets « néfastes » du dispensationalisme !
- .28.Bowman, *The Bible and Modern Religions : II Dispensationalism*, 176.
- .29.C.I. Scofield, *Rightly Dividing the Word of Truth* (New York : Revell, s.d.).
- .30.H. Chester Woodring, *Grace Under the Mosaic Covenant* (dissertation de doctorat non publiée, Dallas Theological Seminary, 1956), p. 33-38.
- .31.Fuller, *The Hermeneutics of Dispensationalism*, p. 164.
- .32.Ibid.
- .33.Jean Calvin, *L'Institution chrétienne* (Éditions Kerygma — Éditions Farel, 1978), II, XI, 13.
- .34.C. Norman Kraus, *Dispensationalism in America* (Richmond : John Knox, 1958), p. 126.
- .35.Sauer, *The Dawn of World Redemption*, p. 65.
- .36.Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids : Eerdmans, 1946), 2 : p. 373-377.
- .37.Berkhof, *Systematic Theology*, p. 293-300.
- .38.H. Philip Hook, *The Doctrine of the Kingdom in Covenant Premillennialism* (dissertation de doctorat non publiée, Dallas Theological Seminary, 1959). Cf Fuller, *The Hermeneutics of Dispensationalism*, p. 363-364
- .39.Fuller, *The Hermeneutics of Dispensationalism*, p. 25.
- .40.Arno C. Gaebelin, *The Gospel of Matthew* (New York: Our Hope, 1910), 1 : 4.
- .41.Chafer, *Dispensationalism*, p. 107.
- .42.Il existe de rares exceptions, comme C. E. B. Cranfield (*Commentary on Romans* (Edinburgh : T & T Clark, 1979), p. 448 note 2) qui rejette l'idée selon laquelle Israël a été remplacé par l'Église.
- .43.Cf George E. Ladd, *The Blessed Hope* (Grand Rapids, Eerdmans, 1956), p. 126-134. Ladd croit certes à un avenir pour la nation d'Israël (cf *Is There a Future for Israel ? Eternity* (mai 1964), p. 25-28, 36), il n'est pas pour autant un dispensationaliste, car il n'applique pas sans faille le principe de l'interprétation littérale. Dans ce même article, Ladd déclare : « L'Église constitue l'Israël spirituel, néanmoins le Nouveau Testament enseigne que la nation d'Israël est destinée à être sauvée » (p. 27). En d'autres termes, Ladd distingue l'Église et Israël dans le Millénium futur, mais non au cours de l'époque (dispensation) actuelle. Puisque Ladd ne distingue pas Israël et l'Église tout au long du plan de Dieu, il ne remplit pas ce critère du dispensationalisme.
- .44.Arnold B. Rhodes et alia, *The Church Faces the Isms* (New York : Abingdon, 1958), p. 95.

.45. John F. Walvoord, *Review of Crucial Questions About the Kingdom of God*, by George Ladd, *Bibliotheca Sacra* 110 (janvier 1953) : p. 3-4.

.46. John F. Walvoord, *The Millennial Kingdom* (Finlay, Ohio : Durham, 1959), p. 92.

.3. L'identité des Dispensations

.3.1. Combien existe-t-il de Dispensations ?

.3.1.1. L'importance de la question

Dans le chapitre précédent, nous avons vu que les théologiens de l'alliance (comme Hodge et Berkhof) énumèrent quatre ou cinq dispensations dans l'accomplissement de l'unique alliance de la grâce. Ce fait montre que reconnaître des dispensations ne fait pas de quelqu'un un dispensationaliste.

Le dispensationalisme comprend essentiellement trois éléments : 1. La reconnaissance d'une distinction entre Israël et l'Église ; 2. Un principe d'interprétation immanquablement littéral ; et 3. L'idée selon laquelle le dessein fondamental de Dieu concerne sa propre gloire plutôt que le salut de l'humanité.

Il s'ensuit que le nombre et même le nom des dispensations reconnus par un dispensationaliste sont de moindre importance. Théoriquement, quelqu'un pourrait proposer quatre, cinq, sept ou huit dispensations et être encore un dispensationaliste conséquent, à condition qu'il adhère aux trois éléments essentiels du dispensationalisme.

Certains adversaires du dispensationalisme reconnaissent que ces questions de nombre et de noms revêtent peu d'importance. Fuller, par exemple, admet que « le nombre ou les noms des dispensations ne sont pas un élément essentiel du dispensationalisme » (1). D'autres, comme Bowman, se servent des nombres pour prétendre que le système est faux puisque, selon lui, la Bible mentionne de façon explicite seulement deux dispensations (2), bien que la plupart retiennent sept dispensations, cela ne signifie pas que le système est aux cinq septièmes dans l'erreur, comme le laisse entendre Bowman, pas plus que si un dispensationaliste proposait trois dispensations, il aurait alors, aux yeux de Bowman, raison aux deux tiers.

Toutefois, pour les adversaires du dispensationalisme, le nombre de dispensations semble faire peu de différence, dès qu'il dépasse deux. En effet, la plupart des théologiens de l'alliance en retiennent au moins deux et s'opposent en général à davantage. *Cependant, même les théologiens de l'alliance ne semblent pas unanimes quant à l'identification des deux dispensations reconnues.* Ils ridiculisent parfois les dispensationalistes, parce que ceux-ci ne sont pas d'accord sur le nombre de dispensations dans leur modèle, mais ils devraient se rendre compte qu'ils ne sont pas non plus unanimes.

Berkhof identifie les deux dispensations fondamentales comme l'Ancien et le Nouveau Testament. (En passant, « ancienne dispensation » et « nouvelle dispensation » ne sont pas des expressions bibliques!) Plus tard, Ernest F. Kevan, directeur du London Bible College (G.B.), fut tout aussi convaincu que les deux dispensations étaient la Loi mosaïque et la Grâce. Il considère ces deux dispensations comme l'accomplissement d'une alliance de grâce unique :

« Le dessein de l'alliance de Dieu avec l'homme pécheur a toujours été inspiré par la grâce ; toutefois, l'alliance de la grâce reposait sur un double plan, ou, pour employer une terminologie biblique, a été révélée en deux dispensations. La première était la dispensation mosaïque, parfois appelée l' « Ancienne Alliance », et la seconde la dispensation chrétienne, habituellement appelée la « Nouvelle Alliance ». Cependant, à proprement parler, il n'existe qu'une seule et unique alliance de grâce » (3).

Peu importe leurs noms, les théologiens de l'alliance reconnaissant seulement deux dispensations (même si en général ils subdivisent l'ancienne alliance), et quelque soit le nombre de celles ajoutées par des dispensationalistes, elles leur paraissent de trop.

Néanmoins, le nombre des dispensations, même s'il n'est pas fondamental, constitue un aspect du dispensationalisme et mérite par conséquent d'être examiné.

.3.1.2. Quelques réponses

La plupart des dispensationalistes voient sept dispensations dans le plan de Dieu (bien qu'au cours de l'histoire du dispensationalisme ces sept dispensations n'aient pas toujours été les mêmes). Quelques dispensationalistes en proposent aussi peu que quatre, tandis que d'autres en préconisent jusqu'à huit.

La déclaration de foi du Dallas Theological Seminary en mentionne explicitement seulement trois: la loi mosaïque, l'actuelle dispensation de la grâce et la future dispensation du royaume millénaire. La raison se trouve probablement dans le fait que ces trois dispensations (la Loi, la Grâce et le Royaume) sont longuement évoquées dans la Bible, ce qui n'est pas le cas des autres, quel que soit leur nombre.

Autrement dit, les différences d'opinion quant au nombre des dispensations ne sont pas dues à un défaut dans le dispensationalisme, mais plutôt à un manque de détails dans la révélation concernant les premières périodes de l'histoire biblique. En effet, ce que Dieu a pu dire ou révéler à l'homme au cours de ces premières périodes n'a pas été intégralement préservé par écrit.

Toutefois, sur la base de la définition d'une dispensation comme un régime distinct dans l'accomplissement du dessein de Dieu, il n'est pas difficile de déduire le nombre de dispensations révélées dans les Écritures.

Pour un prémillénariste, il est facile de reconnaître un régime distinct dans le millénium, au cours duquel Christ sera présent de façon visible. La dispensation actuelle, dont la caractéristique principale mais non exclusive est la grâce, est également facile à distinguer à la lumière de cette définition. Il en va de même pour la dispensation mosaïque de la Loi, de sorte qu'il n'est guère nécessaire d'insister sur ce point.

En revanche, pour certains, la période entre le début de la création et la révélation de la loi soulève la question de la validité de toutes les dispensations proposées pour cette période. *Toutefois, l'arrangement qui prévalut avant la Chute était certainement distinct de celui d'après la Chute. Ainsi, nous avons déjà établi l'existence de cinq dispensations : 1. Avant la Chute ; 2. Entre la Chute et Moïse ; 3. La Loi ; 4. La Grâce ; et 5. Le Royaume millénaire.*

Cependant, il est difficile de trouver un nom convenable pour qualifier le régime gouvernant toute la période de la Chute jusqu'à Moïse. Ce fait devrait nous amener à examiner attentivement la validité de l'idée selon laquelle toute cette période constitue une seule dispensation. De plus, il devrait être évident que, jusqu'à l'époque d'Abraham, l'administration de Dieu concernait toutes les nations, tandis qu'à partir d'Abraham, Dieu choisit une seule nation et établit avec Abraham une alliance distincte. Le caractère distinct des relations de Dieu avec Abraham, centrées sur ses promesses, semble suffire pour reconnaître ce qu'on appelle habituellement la dispensation de la Promesse (ou des Patriarches).

La seule question qui reste à résoudre est de savoir si les dispensations communément appelées la Conscience et le Gouvernement civil sont valables. S'il existait une seule dispensation pendant la période entre la Chute et la Promesse, comment l'appeler ? S'il en existait deux, comment les distinguer ? Le problème est compliqué par le caractère très limité de la révélation biblique concernant cette longue période.

Il semble justifié de reconnaître une dispensation distincte dans le nouvel arrangement de Dieu pour le gouvernement civil à l'époque de Noé (cf. Gen. 9:6 avec 4:15). Dans ce cas, nous avons reconnu l'existence de sept dispensations.

En effet, plus on étudie cette question à la lumière de la définition d'une dispensation, plus on est porté à conclure à l'existence effectivement de sept dispensations. De nos jours, il semble être de bon ton de fuir cette conclusion ou du moins d'accorder une importance moindre aux dispensations les plus anciennes. Néanmoins, si on examine l'histoire de la révélation à la lumière de notre définition, il semble alors difficile de ne pas préconiser sept dispensations.

.3.2. Quelques réponses

L'existence généralement reconnue de sept dispensations soulève un certain nombre de questions. Bien qu'elles ne constituent nullement des objections au système dispensationaliste en lui-même, elles méritent réflexion. Par conséquent, nous les examinerons maintenant.

.3.2.1. Le Régime de Noé

En analysant le schéma traditionnel de sept dispensations, certains se demandent s'il est juste de distinguer entre la dispensation de la Conscience (de la Chute jusqu'à Noé) et celle du Gouvernement civil (de Noé à Abraham). Il est certes tout à fait plausible de considérer que Noé fut chargé des responsabilités fondamentales confiées à l'homme après la Chute de l'homme. C'est pourquoi un de mes étudiants proposa d'appeler toute cette période la dispensation de la Justice, d'après la révélation distinctive donnée à l'homme par Dieu au cours de cette période.

Cependant, après le déluge, certaines dispositions distinctes et nouvelles furent instituées avec Noé et avec l'humanité. Pour être précis, *quatre sont mentionnées dans Genèse 9:1-17 : 1. Dieu mit dans le cœur des animaux une crainte de l'homme (v. 2). 2. L'homme reçut la permission de manger la chair des animaux, alors qu'auparavant il semble avoir été végétarien (v. 3) ; 3. Le principe de la peine capitale fut institué (v. 6) ; et 4. Dieu s'engagea par une promesse à ne plus jamais déclencher sur terre un nouveau déluge semblable à celui de l'époque de Noé (v. 8-17).*

Or, ces quatre dispositions nouvelles prises après le déluge semblent délimiter à la fois un nouveau régime du point de vue de Dieu et une nouvelle responsabilité pour l'homme. De plus, elles constituent certainement de nouvelles vérités dans le progrès de la révélation divine. *Ainsi, ces quatre dispositions semblent indiquer effectivement l'existence d'une nouvelle dispensation après le déluge, peu importe la validité du nom de « Gouvernement humain », souvent proposé.*

.3.2.2. L'état éternel

Certains auteurs soulèvent la question de savoir si l'état éternel constitue une dispensation (4). Les dispensationalistes progressistes considèrent l'état éternel comme la deuxième partie de la dispensation finale (qu'ils appellent « la dispensation future » ou « la dispensation de Sion ») et dont la première partie est le royaume millénaire.

Or l'expression « lorsque les temps seraient accomplis » (Éph. 1:10, litt.: la dispensation de la plénitude des temps) est généralement appliquée par les prémillénaristes au Royaume millénaire, tandis que la plupart des amillénaristes l'appliquent à l'époque actuelle de l'Évangile (5).

Si une dispensation se rapporte à la manière dont Dieu dirige les affaires de « sa maison » (le monde), la notion d'une dispensation semble devoir prendre fin lorsque s'achèvera l'histoire de ce monde. *Autrement dit, les dispensations étant liées aux affaires de ce monde, elles n'auront aucune raison d'être quand ce monde aura pris fin. Ainsi dans l'éternité, les relations qui caractérisent une dispensation ne seront plus nécessaires.*

.3.2.3. La Loi Mosaïque

Une autre question concerne l'éventuelle subdivision de la Loi Mosaïque. En effet, si cette dispensation a été inaugurée à l'époque de Moïse et s'est poursuivie jusqu'à la crucifixion de Christ, elle fut en vigueur pendant une très longue période. Or au cours de cette période prolongée, le changement survenu dans l'état spirituel d'Israël pourrait sembler indiquer un changement de dispensation. En particulier, l'éventualité d'un changement de dispensation pourrait se poser lorsque Dieu commença à communiquer son message par le moyen de ses prophètes.

La réponse à cette question semble être négative. *Premièrement, les prophètes appelèrent toujours le peuple à revenir à la loi mosaïque. Ce fait indique que le peuple vivait sous le régime de la loi pendant toute cette période. Deuxièmement, lors de son ministère terrestre le Seigneur Jésus considéra la Loi comme encore en vigueur pour le peuple. Par conséquent, elle n'a pu être ni abrogée ni remplacée par le message des prophètes.* Or, si la loi mosaïque était encore en vigueur à cette période, la dispensation de la Loi ne put s'achever avant la croix.

D'ailleurs, il n'est pas difficile de montrer que *Christ a vécu sous la Loi et qu'il s'attendait à ce que ses auditeurs suivent également ses enseignements.* Lorsque Jésus purifia le lépreux, il lui ordonna de se montrer au sacrificeur et de présenter « l'offrande que Moïse a prescrite » (Matt. 8:4). Il exhorta également le peuple à obéir aux commandements de la Loi enseignés par les scribes et les pharisiens (même s'ils ne devaient pas suivre l'exemple de leur vie — Matt. 23:2-3). Enfin, Jésus affirma ne pas être venu pour abolir la Loi (Matt. 5:17), déclaration sans aucun sens si la Loi avait déjà été remplacée par la dispensation des Prophètes.

.3.2.4. La Tribulation

Comment situer la période de la Tribulation par rapport au schéma habituel des dispensations. Des auteurs dispensationalistes ont proposé trois réponses.

Premièrement, Chafer suggéra que cette période serait apparentée à celle de la Loi mosaïque et comprendra un retour aux principes de ce régime (6). Par exemple, apparemment le sabbat sera strictement observé pendant cette période (Matt. 24:20). De plus, ce sera une période pendant laquelle Dieu s'occupera à nouveau spécifiquement du peuple d'Israël.

Enfin, la Tribulation constitue la soixante-dixième « semaine », de Daniel 9:24-27 et devra donc, tout comme les soixante-neuf autres semaines, faire partie de la dispensation de la Loi.

La principale objection à cette réponse est le fait qu'aucune autre dispensation ne revient en vigueur une fois terminée. Or, sans conteste, la Loi mosaïque prit fin à la croix (Rom. 10:4 ; 2 Cor. 3:7-11). Dieu pourrait certes réinstituer une dispensation après un intervalle d'au moins 2000 ans, cependant il semble peu probable qu'il agisse de façon si inhabituelle.

La deuxième réponse considère la Tribulation comme un régime distinct dans l'accomplissement du dessein de Dieu. Elle constitue alors la septième dispensation sur un total de huit (7). Plusieurs considérations appuient ce point de vue. La Tribulation sera avant tout une période de colère ; à nouveau Dieu traitera spécialement avec Israël ; si la tribulation suit l'Enlèvement, la véritable Église ne sera plus sur terre ; et l'Évangile prêché pendant cette période sera l'Évangile du royaume (Matt. 24:14).

Ces traits distinctifs semblent effectivement suggérer l'existence d'une nouvelle dispensation, mais il faut tenir compte des objections suivantes.

D'abord, le sabbat sera certes observé pendant cette période, mais par les Juifs retournés dans leur pays et qui essaieront de rétablir leur ancien culte de leur propre initiative, et non pour obéir à Dieu qui le leur demande dans le cadre d'une dispensation particulière. Après tout, beaucoup de Juifs observent aujourd'hui le sabbat, aussi bien en Israël qu'ailleurs, mais ce fait ne signifie nullement que nous ne sommes plus sous la dispensation de la Grâce. Dieu n'a pas ordonné cette observance pour l'époque actuelle et rien n'indique qu'il l'ordonnera pendant la Tribulation. Par conséquent, l'observance du sabbat à cette époque n'implique nullement un changement de dispensation.

Ensuite, la tribulation sera certes une époque où Dieu déversera sa colère, mais aussi où beaucoup seront sauvés. En effet, un grand nombre de Juifs et une foule de Gentils parviendront à la connaissance du Seigneur (Apoc. 7). Ainsi la grâce, loin d'être absente, sera au contraire présente de façon très évidente.

Puis la distinction entre l'Évangile de la grâce et l'Évangile du royaume ne signifie pas que l'Évangile du royaume exclut le message de la croix. En réalité, l'Évangile du royaume annoncera à la fois la bonne nouvelle de la croix et celle du royaume à venir. D'ailleurs, l'Évangile du royaume fut prêché par le Seigneur au cours de son ministère terrestre (Matt. 4:17), alors que la dispensation de la Loi était encore en vigueur. Ainsi, la prédication de l'Évangile du royaume n'était pas alors et ne sera pas plus tard un trait assez distinctif pour constituer une nouvelle dispensation.

Enfin, puisque les soixante-dix « semaines » de Daniel 9 commencèrent environ mille ans après la révélation de la Loi sans pour autant introduire une nouvelle dispensation, le commencement de la dernière « semaine » ne semble pas non plus indiquer une nouvelle dispensation. De plus, même si Dieu traitera de manière particulière avec Israël pendant la Tribulation, il traitera aussi avec les nations.

Ces considérations nous font préférer la troisième réponse selon laquelle la Tribulation (avec ses nombreux jugements) marque la dernière phase de la dispensation de la Grâce.

Certes, la Tribulation concerne Israël (pour lequel elle constitue la dernière des soixante-dix « semaines » de Daniel) et nullement l'Église (qui sera enlevée auparavant). Néanmoins, du point de vue des relations de Dieu avec l'humanité, considérer la Tribulation comme la période finale de la dispensation de la Grâce, où Dieu jugera ceux qui le rejettent et fera grâce à ceux qui l'acceptent, paraît plus naturel que de la regarder comme une dispensation distincte.

L'Église ne sera pas concernée par ces jugements, tout comme Noé ne fut pas jugé par le déluge. Toutefois, dans les deux cas, la dispensation se termine seulement après l'achèvement des jugements.

La question de savoir si une dispensation distincte de celle inaugurée à la Pentecôte commença avec les révélations accordées à l'apôtre Paul sera discutée dans le chapitre 11 consacré à l'ultradispensationalisme.

Enfin, n'oublions pas que ces questions sont secondaires par rapport aux principes fondamentaux du dispensationalisme. Encore une fois, l'existence même de ces questions n'est pas imputable à un défaut du système lui-même, mais au caractère limité de la révélation biblique sur ces sujets. Par conséquent, les réponses différentes proposées à ces questions ne mettent nullement en cause la valeur du système.

.3.3. Les noms et les caractéristiques des dispensations

Un schéma comportant sept dispensations n'est certes ni inspiré ni intangible. Toutefois, dès que l'on reconnaît la distinction entre les dispensations, il est difficile de ne pas reconnaître sept régimes distincts dans l'accomplissement du dessein de Dieu. *Considérons donc à présent quelques caractéristiques de chacun de ces régimes.*

.3.3.1. La dispensation de l'Innocence

La révélation biblique traite de cette dispensation dans Genèse 1:28 à 3:6 (curieusement, le dispensationalisme progressif omet cette dispensation et considère que la première dispensation commença lors de l'entrée du péché dans le monde) (8).

Le premier régime est habituellement appelé la dispensation de l'Innocence. Ce terme est probablement le meilleur pour le décrire en un seul mot, même si le mot « innocent » n'est pas une description exacte de l'état d'Adam avant la Chute. *En effet, Adam ne fut pas créé simplement « innocent », car il fut doté d'une sainteté positive lui permettant de communiquer face à face avec Dieu. Toutefois, sa sainteté n'était pas identique à celle de son Créateur du fait même qu'il était une créature. De plus, sa sainteté n'était pas confirmée tant qu'il n'avait pas réussi sa mise à l'épreuve. Par conséquent, pendant ces jours d' « innocence », l'état moral d'Adam semble devoir être défini comme « une sainteté propre à une créature et non confirmée ».* Cependant, cette expression est bien trop longue pour constituer le nom d'une dispensation. Nous continuerons donc à l'appeler la dispensation de l'Innocence.

Nevin proposa le terme : la dispensation de la Liberté (9). Le mot « liberté » caractérise effectivement l'état de l'homme avant de devenir esclave du péché. En effet, avant que le péché n'asservisse sa volonté, Adam jouit d'une liberté aussi grande que possible pour une créature de Dieu.

Adam fut la personne clé de ce régime. Puisque, du point de vue humain, toutes les dispensations impliquent des responsabilités confiées par Dieu à l'homme, nous devons considérer *ce régime comme une dispensation ou une gestion confiée à Adam. Il se vit confier la responsabilité de cultiver le jardin et de ne pas manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal.*

Adam échoua dans ce dernier domaine et des jugements de portée immense furent prononcés contre lui, contre sa femme, contre l'humanité, contre le serpent et contre la nature. Au moment même où Dieu prononça le jugement, il intervint également en grâce, en promettant la venue d'un Sauveur et en fournissant aussitôt un moyen par lequel Adam et Ève puissent être acceptés devant lui malgré leur condition pécheresse.

.3.3.2. La dispensation de la Conscience

La révélation biblique concernant ce régime se trouve dans Genèse 4:1 à 8:14. La plupart des dispensationalistes ont appris à désigner ce second régime comme celui de la Conscience. Ce titre reflète l'enseignement de Romains 2:15 et constitue effectivement une désignation appropriée pour la responsabilité qui incombait à l'homme à cette époque.

Cependant, cette désignation ne suggère nullement l'inexistence de la conscience avant ou après cette période, de même que la dispensation de la Loi (reconnue par les théologiens de l'alliance eux-mêmes) n'implique nullement l'inexistence de la loi avant ou après cette époque. Ce terme signifie simplement qu'au cours de ce régime, le moyen principal par lequel Dieu gouverna l'humanité fut la conscience de l'homme et que la principale responsabilité de ce dernier consista à écouter sa conscience.

Erich Sauer proposa d'appeler cette dispensation celle de « l'Autodétermination » (10). Clarence Mason l'appella « la dispensation de la Responsabilité morale » (11). Ces désignations possèdent beaucoup de mérites. Cependant, elles ne sont peut-être pas suffisamment supérieures au terme « la Conscience » pour tenter de rééduquer la majorité des dispensationalistes, habitués aux termes employés par la Bible Scofield.

Au cours de ce régime, l'homme était responsable d'obéir à Dieu en écoutant sa conscience. Entre autres, il devait offrir un sacrifice sanglant, conformément aux prescriptions de Dieu (Gen. 3:21 ; 4:4). Seuls quelques-uns sont mentionnés dans la Bible comme ayant obéi à Dieu. Abel, Énoch et Noé en particulier sont cités comme des héros de la foi.

La Bible mentionne également ceux qui attirèrent le jugement de Dieu sur le monde par leurs mauvaises œuvres. Caïn refusa de se reconnaître comme pécheur, même lorsque Dieu l'avertit de façon répétée (Gen. 4:3, 7). Le meurtre fit son entrée sur la scène de l'histoire humaine. Des affections contre nature étaient très répandues (Gen. 6:2). Enfin, la violence et la corruption étaient universelles et les mauvaises pensées et envies continuelles (Gen. 6:5).

La patience de Dieu (1 Pier. 3:20) prit fin, et il envoya le déluge comme un jugement contre la méchanceté universelle de l'homme. En même temps, Dieu intervint en grâce: « Noé trouva grâce — le premier emploi de ce mot dans la Bible — aux yeux de l'Éternel » (Gen. 6:8), et lui et sa famille furent sauvés.

.3.3.3. La Dispensation du Gouvernement Civil

La révélation biblique concernant ce régime se trouve dans Genèse 8:15 à 11:9. Les raisons de distinguer une nouvelle dispensation après le déluge ont déjà été examinées.

Le personnage clé de ce régime fut Noé. Les révélations nouvelles de cette période comprenaient la crainte inspirée par l'homme aux animaux, l'autorisation donnée à l'homme de manger la chair des animaux, la promesse qu'il n'y aurait plus jamais de déluge universel, et l'institution de la peine capitale.

Ce dernier point donne à cette dispensation son trait distinctif qui permet d'appeler cette dispensation celle du Gouvernement humain ou civil. En accordant à l'homme le droit d'ôter la vie à son semblable, il lui confia en réalité l'autorité de gouverner autrui. En effet, si un gouvernement ne peut infliger le châtement suprême, son autorité demeure trop fragile pour protéger ses citoyens de façon adéquate.

Presque aussitôt, l'homme démontra son incapacité à gouverner avec succès. En effet, Noé s'enivra et se montra incapable de diriger autrui. Ses descendants, au lieu d'obéir à l'ordre de Dieu de se disperser et de remplir la terre, choisirent de rester ensemble et de construire la tour de Babel afin d'atteindre ce but. *En d'autres termes, les hommes substituèrent la communion entre eux à la communion avec Dieu.*

Par conséquent, Dieu jugea les hommes en faisant cesser la construction de la tour de Babel et en confondant leurs langages. Toutefois, Dieu intervint aussi en grâce ; il ne détruisit pas complètement les nations, mais choisit de faire grâce à Abraham et à ses descendants.

.3.3.4. La Dispensation de la Promesse (ou de l'autorité patriarcale)

La révélation biblique concernant ce régime se trouve dans Genèse 11:10 à Exode 18:27.

Le terme « promesse » vient d'Hébreux 6:15 et 11:9 où nous lisons qu'Abraham obtint l'accomplissement de la promesse et séjourna en terre promise. Cette désignation souligne la révélation donnée au cours de ce régime. L'autre désignation — « la dispensation de l'Autorité patriarcale », met davantage en évidence la caractéristique du gouvernement divin à cette époque. Auparavant, toute l'humanité avait été directement responsable devant Dieu. Maintenant, Dieu désigne une famille et une nation afin de la mettre à l'épreuve comme représentant toutes les nations.

La responsabilité des patriarches consistait simplement à croire Dieu et à le servir. Afin de les y encourager, Dieu pourvoyait à leurs besoins matériels et spirituels. Aussi longtemps qu'ils demeuraient en terre promise, elle leur appartenait, de même que les bénédictions spirituelles.

Bien entendu, les échecs ne tardèrent pas à se répéter. Enfin, Jacob conduisit le peuple en Égypte où le jugement de l'esclavage s'abattit sur eux. Cependant, encore une fois Dieu dans sa grâce leur envoya un libérateur et, en les délivrant, fit mourir leurs oppresseurs.

Les dispensationalistes progressistes reconnaissent que la longue période qui s'étend de la création jusqu'à la loi peut se diviser en plusieurs dispensations. Néanmoins, dans un endroit ils appellent toute cette période « la dispensation Patriarcale », tandis qu'ailleurs ils appellent toute la période jusqu'à la venue de Christ — y compris la période de la Loi (12) — « les dispensations passées ».

Les Dispensations

Nom	Passages	Responsabilité	Jugement(s)
Innocence	Genèse 1:3 à 3:6	Garder le jardin Ne pas manger le fruit Remplir la terre Communion avec Dieu	Malédiction(s) Mort physique et spirituelle
Conscience	Genèse 3:7 à 8:14	Faire le bien	Déluge
Gouvernement Civil	Genèse 8:15 — 11:9	Remplit la terre Peine de mort	Confusion des langues, Dispersion
Autorité Patriarcale La Promesse	Genèse 11:10 - Exode 18:27	Rester en terre promise Croire et obéir à Dieu	Esclavage Errement
Loi Mosaïque	Exode 19:1 - Actes 1.26 Actes 1.26	Observer la loi Marcher avec Dieu	Captivités
Grâce	Actes 2:1 ; Apocalypse 19:21	Croire en Christ Marcher avec Christ	Mort, Perte de récompenses
Millénium	Apocalypse 20:1-15	Croire et obéir à Christ et à son gouvernement	Mort Jugement Dernier

La période des Patriarches constitue-t-elle une dispensation distincte de celle de la Loi mosaïque ou simplement une période préparatoire ? D'après Galates 3:15-29, la réponse semble claire. Le fait que Dieu traita avec le même peuple au cours des dispensations patriarcale et mosaïque n'efface pas toute distinction entre elles. Après tout, jusqu'à l'appel d'Abraham, Dieu traita de façon différente, avant et après le déluge, avec toute l'humanité. Auparavant, il avait traité de façon différente, avant et après la Chute, avec un même couple (Adam et Ève). De même, le fait que Dieu traita avec un même peuple à la fois pendant la période des Patriarches et pendant celle de la Loi ne signifie nullement qu'il s'agit d'une même dispensation.

Le caractère distinctif de ces deux dispensations est déterminé simplement par les principes différents selon lesquels Dieu traita avec son peuple au cours de chacun d'elles. Dans Galates 3, tout en affirmant que la loi donnée plus tard à Moïse n'abolit nullement la promesse donnée auparavant à Abraham, l'apôtre Paul les distingue si nettement qu'il est difficile de ne pas reconnaître deux dispensations différentes. Il est donc parfaitement justifié de considérer la période de la Promesse (ou des Patriarches) comme une dispensation distincte.

.3.3.5. La Dispensation de la Loi Mosaïque

Cette période s'étend de Moïse jusqu'à la mort de Christ, autrement dit, d'Exode 19:1 jusqu'à Actes 1:26.

Par l'intermédiaire de Moïse, Dieu donna aux enfants d'Israël le grand code de lois que nous appelons la Loi mosaïque. Ce code comprenait 613 commandements couvrant tous les aspects de la vie et des activités humaines. Dieu y révélait en détail sa volonté pendant ce régime.

Le peuple devait observer toute la loi (Jacq. 2:10), mais il échoua (Rom. 10:1-3). Par conséquent, de nombreux jugements eurent lieu au cours de cette longue période. Dix tribus furent déportées en Assyrie ; les deux autres furent amenées en captivité à Babylone. Plus tard, à cause de son rejet de Jésus de Nazareth, Israël fut dispersé dans le monde entier (Matt. 23:37-39).

Tout au long de leurs nombreuses périodes d'égarément spirituel, Dieu traita en grâce avec les Israélites. Il manifesta sa grâce dès leur toute première apostasie (avec le veau d'or lorsque la loi fut donnée à Moïse) jusqu'au rassemblement et au rétablissement final lors du millénium futur. *Cet avenir glorieux est garanti par les promesses faites à Abraham, promesses inspirées par la grâce et que la loi n'a nullement abrogées (Gal. 3:3-25).*

Le Nouveau Testament affirme avec une égale netteté (Rom. 3:20) que la loi était un moyen non de justification mais de condamnation. La relation de la loi au salut et le point de vue dispensationaliste concernant le salut sous la loi seront traités au chapitre 6.

.3.3.6. La Dispensation de la Grâce

La révélation biblique concernant cette dispensation s'étend d'Actes 2:1 à Apocalypse 19:21.

L'apôtre Paul fut l'instrument principal mais non exclusif de la révélation de la grâce de Dieu pour cette dispensation. Christ lui-même apporta la grâce de Dieu à l'humanité par son incarnation (Tit. 2:11), mais Paul en donna une explication approfondie.

Évidemment, les dispensationalistes n'affirment nullement qu'il n'y eut aucune manifestation de la grâce avant la venue de Christ (pas plus qu'ils ne disent qu'il n'y a plus de loi après sa venue). Néanmoins, les Écritures déclarent elles-mêmes que sa venue manifesta la grâce de Dieu avec un tel éclat que ses manifestations précédentes apparaissent par contraste comme peu de chose.

Sous la grâce, la responsabilité de l'homme consiste à accepter le don de la justice que Dieu offre gratuitement à tous (Rom. 5:15-18). Sous ce régime, la grâce de Dieu se manifeste de deux façons :
 1. *La bénédiction est entièrement due à la grâce ;*
 2. *Cette grâce est offerte à tous les hommes : Dieu ne traite plus avec une seule nation comme un échantillon de toutes, mais avec toute l'humanité.*

La vaste majorité des hommes ont rejeté Christ et par conséquent seront jugés. La dispensation prendra fin lors du retour de Christ sur terre car, comme nous l'avons suggéré, la période de la Tribulation ne constitue pas une dispensation séparée, mais plutôt le jugement des vivants qui auront rejeté Christ lors de la dernière phase de la dispensation actuelle.

.3.3.7. La Dispensation du Millénium

Après le retour de Christ, le royaume millénaire sera établi. Ainsi seront réalisées toutes les promesses que l'on retrouve dans l'Ancien et le Nouveau Testament, et surtout celles données lors des alliances divines avec Abraham et David. La personne clef de cette dispensation sera le Seigneur Jésus-Christ, car il prendra personnellement la direction des affaires du monde.

Pendant les mille ans de cette dispensation, l'homme sera responsable d'obéir au Roi et à ses lois. Satan sera lié, Christ régnera, la justice prévaudra et toute désobéissance sera rapidement punie. Néanmoins, à la fin de cette période, le nombre de rebelles suffira pour constituer une armée redoutable qui osera attaquer le siège du gouvernement (Apoc. 20:7-9). Cependant, cette révolte échouera, et les rebelles se verront infliger une condamnation éternelle.

Voici donc un aperçu des dispensations : elles sont vraisemblablement au nombre de sept ; elles comprennent certaines caractéristiques et peuvent être désignées comme nous l'avons proposé. Toutefois, la question « Que sont les dispensations ? » comporte encore une réponse très importante, mais souvent négligée.

Les dispensations sont avant tout des économies, et chacun à son économe, c'est-à-dire un homme qui se distingue particulièrement au début de chaque dispensation. À l'exception de la première et de la dernière dispensations, ce personnage principal ne vit pas tout au long de la période concernée. Ainsi, la responsabilité qui lui incombe repose également sur tous ceux qui vivent sous le même régime.

Appliquons cette idée à la dispensation de la Grâce. L'apôtre Paul fut certes un instrument important dans la révélation de la grâce de Dieu, mais plusieurs autres sont des économes sous ce régime. Les autres apôtres et prophètes (Éph. 3:5), de même que tous les croyants (1 Pier. 4:10), sont également des économes de cette grâce.

La grâce de Dieu entraîne une responsabilité pour chaque chrétien. Nous ne sommes pas des spectateurs assis à regarder la grâce de Dieu évoluer sur scène, mais des participants dans cette pièce. *Nous avons même un rôle principal à jouer dans cette dispensation : manifester et témoigner de la grâce de Dieu. Chaque dispensation exige un engagement de la part de ceux qui s'y soumettent. Chacune implique également un jugement pour ceux qui en rejettent les principes* (13).

.3.4. La question des « Reports »

Une dispensation s'achève-t-elle complètement lors de l'inauguration d'une nouvelle dispensation ou bien certains de ses aspects peuvent-ils être reportés à la dispensation suivante ? Voici quelques réflexions à ce sujet.

.1. De toute évidence, certaines promesses ne s'accomplissent pas au cours de la dispensation où elles furent données. Par exemple, toutes les promesses données dans l'Ancien Testament au sujet de la venue de Christ s'accomplirent seulement lors de sa venue. De même les promesses concernant le futur royaume millénaire — y compris concernant la terre promise à Abraham, Gen. 15:18-21 — s'accompliront seulement lors de son retour.

.2. Certains aspects d'une dispensation se prolongent tout au long de l'histoire. Ainsi, le fait que l'homme fut créé à l'image de Dieu (Gen. 1:26), continue jusqu'à ce jour (Jacq. 3:9) (même si cette image est terriblement détériorée par le péché). De même l'arc-en-ciel continue à assurer l'humanité que Dieu n'infligera plus jamais à la terre un déluge universel.

.3. Une institution peut être élaborée ou modifiée lors d'une dispensation ultérieure (tout en conservant sa signification littérale). Ainsi, au début Dieu institua la peine capitale uniquement pour l'homicide (Gen. 9:6). Toutefois sous la Loi mosaïque, elle s'appliqua à d'autres offenses comme l'adultère (Lév. 20:10), la fausse prophétie (Deut. 13:1-10), et le viol (Deut. 22:25). La question de savoir si Romains 13:1-7 justifie la peine de mort durant la dispensation de la Grâce est controversée ; s'il en est ainsi, les offenses auxquelles elle s'applique ne sont pas précisées.

.4. À la fin d'une dispensation, certains commandements peuvent être incorporés dans une dispensation ultérieure. Ainsi, neuf des Dix commandements sont réitérés sous la Grâce, comme aussi le commandement d'aimer son prochain comme soi-même (Lév. 19:18 ; cf. Rom. 13:8).

.5. Néanmoins, une nouvelle dispensation peut entraîner des changements importants. Ainsi, les restrictions alimentaires imposées sous la Loi mosaïque sont levées sous la Grâce (1 Tim. 4:3). La circoncision, imposée à Abraham à l'époque des Patriarches (Gen. 17:9-14) et sous la Loi (Jos. 5:2), n'est d'aucune utilité sous la Grâce (Gal. 5:2).

Voici donc la réponse à cette question. Comme code de conduite et révélation spécifique donnée par Dieu à une époque particulière, une dispensation s'achève définitivement. En revanche, certains aspects peuvent être incorporés d'une manière ou d'une autre dans les dispensations suivantes. Ce fait explique comment la Bible peut déclarer que la Loi en général et les Dix commandements en particulier ont été abolis (2 Cor. 3:7-11) et en même temps incorporer neuf des Dix commandements et d'autres commandements de la Loi dans l'éthique de la dispensation de la Grâce (14).

.3.5. Notes

.1. Daniel P. Fuller, *The Hermeneutics of Dispensationalism* (thèse de doctorat, Northern Baptist Theological Seminary, Chicago, 1957), p. 23.

.2. John Wik Bowman, *The Bible and Modern Religions : II. Dispensationalism, Interpretation* 10 (avril 1956), p. 175.

- .3. Ernest F. Kevan, Dispensation, in Baker's Dictionary of Theology, (Grand Rapids, Baker Book House, 1960), p. 168.
- .4. Ainsi William Evans, Outline Study of the Bible (Chicago, Moody Press, 1913), p. 30-37.
- .5. Cf. L. S. Chafer, The Ephesian Letter (New York, Loizeaux Brothers, 1935), p. 49 et 50.
- .6. L.S. Chafer, Les Grandes Doctrines de la Bible (réimpr. Cap-de-la-Madeleine, Impact), p. 97-98.
- .7. Ainsi Evans, Outline Study of the Bible, et Clarence E. Mason, Eschatology, (notes photocopiées, Philadelphia College of Bible, 1962), p. 52-54.
- .8. Craig A. Blaising et Darrell L. Bock, Progressive Dispensationalism (Wheaton, Ill. ; Victor, 1993), p. 122.
- .9. Paul David Nevin, Some Major Problems in Dispensational Interpretation (thèse de doctorat, Dallas Theological Seminary, 1963), p. 111.
- .10. Erich Sauer, From Eternity to Eternity, Londres, Paternoster Press, 1954, p. 21.
- .11. Mason, Eschatology, p. 45a. La New Scofield Bible (trad. française 1975) appelle cette dispensation : « la Conscience (ou Responsabilité morale) » (p. 9)
- .12. Blaising et Block, Progressive Dispensationalism, p. 122,151.
- .13. Erich Sauer (cf. From Eternity to Eternity, p. 24), qui a largement contribué à la pensée dispensationaliste, s'en tient également à sept dispensations telles que présentées dans ce chapitre. Nous avons déjà indiqué la seule différence dans son schéma, à savoir qu'il appelle la deuxième dispensation « l'Autodétermination ». Il rattache ces périodes au progrès de la révélation au cours de l'histoire du salut.
- .14. Pour une explication supplémentaire sur ce point, voir Charles C. Ryrie, Basic Theology (Wheaton, Ill.: Victor, 1981), p. 304-306.

.4. Les origines du dispensationalisme

Voici une déclaration courante à propos du dispensationalisme : « Le dispensationalisme a été formulé par l'un des mouvements séparatistes du dix-neuvième siècle : les « Assemblées de frères » (1). Cette affirmation péjorative renferme deux accusations : .1. Le dispensationalisme est récent, il n'est donc pas orthodoxe ; .2. Le dispensationalisme a vu le jour dans un mouvement séparatiste, il faut donc l'éviter. *L'implication de ces accusations est claire : si seulement les pauvres âmes malavisées qui croient au dispensationalisme connaissaient sa véritable origine, elles fuiraient cet enseignement comme la peste.* Si cela semble trop sarcastique, alors lisez la déclaration suivante de Fuller :

« Qui ne rien sait de rien ne doute. Il se pourrait que la popularité du dispensationalisme soit bien moindre si les partisans de ce système connaissaient l'arrière-plan historique de ce qu'ils enseignent. Très peu d'entre eux se rendent en effet compte que l'enseignement de Chafer provient de Scofield, qui l'avait puisé dans les écrits de Darby et des Assemblées de Frères ».

En outre, la déclaration de Fuller implique que le dispensationalisme est de toute évidence d'origine humaine, de sorte que personne n'arriverait jamais à une telle optique grâce à sa propre étude personnelle de la Bible. L'idée du dispensationalisme vient de Darby, par l'intermédiaire de Scofield et de Chafer, mais certainement pas de la Bible elle-même.

.4.1. Le caractère récent du dispensationalisme

.4.1.1. Des hommes de paille

À propos des origines du dispensationalisme, ses adversaires érigent habituellement deux hommes de paille, puis soufflent dessus jusqu'à ce qu'ils tombent. Le premier homme de paille est l'idée selon laquelle les dispensationalistes affirment que leur système était enseigné déjà lors de la période post-apostolique. En réalité, les dispensationalistes bien renseignés n'affirment rien de tel. *Au contraire, ils reconnaissent que le dispensationalisme en tant que système fut formulé en grande partie par Darby. Néanmoins, ils soutiennent que les grandes lignes d'une approche dispensationaliste des Écritures remontent à beaucoup plus tôt, de sorte que l'enseignement de l'Église primitive comportait déjà certaines caractéristiques du système dispensationaliste.*

Le deuxième homme de paille est le raisonnement suivant : le prétribulationisme n'est pas d'origine apostolique ; le prétribulationisme fait partie du dispensationalisme ; par conséquent, le

dispensationalisme n'est pas apostolique (3). Or, les dispensationalistes ne prétendent nullement que leur système a été développé de façon explicite au 1er siècle. D'ailleurs, ce n'est pas un reproche fatal. En effet, beaucoup d'autres doctrines ne furent pas développées au 1er siècle. *La théologie de l'alliance, par exemple, date du 17e siècle*. En réalité, le développement doctrinal est un processus tout à fait normal au cours de l'histoire de l'Église.

Cet homme de paille favorise une deuxième erreur : le recours illégitime au verdict de l'histoire. *Le fait qu'une doctrine ait été enseignée au 1er siècle ne signifie pas nécessairement qu'elle soit vraie — à moins qu'elle ne soit enseignée dans les Saintes Écritures. Et le fait qu'une autre doctrine n'ait pas été enseignée avant le 19e siècle ne signifie nullement qu'elle soit fausse — à moins qu'elle ne soit contraire aux Écritures.*

Les non-dispensationalistes savent bien que la régénération baptismale était enseignée dans les premiers siècles, néanmoins la plupart d'entre eux n'incorporent nullement cette erreur dans leur système théologique en raison de son ancienneté. En réalité, la question n'est pas de savoir si le dispensationalisme, ou n'importe quel autre enseignement, est ancien ou non, mais s'il est en accord avec les Écritures. La plupart des adversaires du dispensationalisme reconnaissent ce fait, néanmoins, beaucoup persistent à se servir de l'argument historique avec ses implications fallacieuses.

Bass a écrit un livre entièrement basé sur ce sophisme. *Il consacre seulement deux phrases au fait que la véritable norme de toute doctrine n'est pas l'histoire mais l'Écriture* (4). En revanche, la suite de son livre examine la validité du dispensationalisme à la lumière de l'histoire et des activités ecclésiastiques de Darby.

L'accusation de nouveauté fut lancée il y a longtemps contre la doctrine des Réformateurs. Comme à l'accoutumée, Calvin réfuta cette accusation de façon typiquement directe. Or, l'on peut se servir de sa réponse pour défendre le dispensationalisme contre la même accusation :

« Premièrement, en ce qu'ils l'appellent nouvelle, ils font fort grande injure à Dieu, duquel la sacrée Parole ne méritait point d'être notée de nouveauté [...] Ce qu'elle a été longtemps cachée et inconnue, le crime en est à imputer à l'impiété des hommes. Maintenant, quand elle nous est rendue par la bonté de Dieu, pour le moins elle devrait être reçue en son autorité ancienne » (5).

.4.1.2. Les premières traces d'idées de type dispensationaliste

Les dispensationalistes admettent le caractère récent du dispensationalisme en tant que système théologique. Néanmoins, des traces d'idées dispensationalistes existent dans les écrits d'hommes ayant vécu longtemps avant Darby. Par conséquent, il n'est pas juste d'affirmer, comme le fait George Ladd, adversaire du dispensationalisme :

« Pour notre but, il n'est pas important de déterminer si les opinions de Darby et de Kelly étaient originales ou si ces dernières avaient simplement rendu populaires des idées qui existaient déjà. L'auteur n'a pas à sa disposition les sources d'information qui permettraient de résoudre ce problème historique. En pratique, nous pouvons considérer que l'origine de ce mouvement — car le dispensationalisme a une si grande influence qu'il faut le considérer comme un mouvement — remonte à Darby et à Kelly » (6).

Or, les sources sont disponibles depuis plusieurs années. Les écrits des Pères de l'Église furent publiés longtemps avant la naissance de Ladd ! En outre, l'excellent ouvrage de Ehlert, *A Bibliography of Dispensationalism*, fut publié plusieurs années avant le livre de Ladd (7). *Par conséquent, il existe des preuves que des idées dispensationalistes furent présentes très tôt et tout au long de l'histoire de l'Église.*

Justin Martyr (110-165) évoquait différents programmes de Dieu. Dans le Dialogue avec Tryphon, en traitant du fait que Dieu a toujours enseigné la même justice, il déclare :

« Que répondre si quelqu'un vous demande pourquoi Énoch et Noé avec leurs enfants et tant d'autres à cette époque furent agréables à Dieu sans être circoncis et sans célébrer le sabbat ? Plusieurs générations après eux, Dieu jugea bon d'employer d'autres chefs et de donner la Loi. Ainsi, ceux venus après Abraham devaient pratiquer la circoncision, et ceux venus après Moïse les autres préceptes comme le sabbat, les sacrifices, les libations et les offrandes ». (XCII)

Plus tôt dans le même ouvrage, il parla de la dispensation actuelle avec ses dons de puissance (LXXXVII).

Irénée (130-200) évoque les raisons de l'existence de seulement quatre évangiles. Voici l'une d'entre elles :

« [...] L'Évangile est quadruple tout comme le procédé du Seigneur. En effet, quatre alliances principales furent données à l'humanité : la première avant le déluge, donnée à Adam ; la deuxième après le déluge, donnée à Noé ; la troisième, la loi, donnée à Moïse ; enfin la quatrième, qui régénère l'homme et récapitule tout en elle au moyen de l'Évangile, qui élève les hommes et les emmène sur ses ailes vers le royaume céleste (Contre des Hérésies, III, XI, 8)

Dans ce passage, Irénée n'appelle pas ces périodes des dispensations. Néanmoins, ailleurs il parle souvent des dispensations divines, et surtout de la dispensation chrétienne.

Clément d'Alexandrie (150-220) distingua trois dispensations patriarcales (correspondant à Adam, à Noé et à Abraham), et aussi la dispensation mosaïque. Samuel Hanson Coxe (1793-1880) défendit son propre modèle de sept dispensations en se référant aux quatre dispensations reconnues par Clément (8).

Les écrits d'Augustin comportent également des traces d'idées dispensationalistes. Certes sa déclaration souvent citée « Distinguez les temps et l'Écriture s'accorde avec elle-même » ne s'applique pas dans le contexte à ses idées concernant les dispensations. Néanmoins, il fait ailleurs des déclarations à ce sujet.

« Les sacrifices institués par Dieu convenaient à l'ancienne dispensation mais plus maintenant. Dieu a ordonné un changement qui convient à notre temps, car il sait infiniment mieux que l'homme ce qui convient à chaque époque. Qu'il donne ou ajoute, qu'il ôte, annule ou limite, qu'il augmente ou diminue, il demeure le Créateur immuable de choses changeantes, qui dans sa providence ordonne tous les événements jusqu'à l'achèvement du temps — dont les composants sont les dispensations adaptées à chaque époque successive — comme la mélodie magnifique d'un compositeur infiniment sage. Alors ceux qui l'adorent ici de façon acceptable par la foi et non par la vue pourront contempler Dieu de façon immédiate. [...] Il n'y a pas de changement chez Dieu, bien que pendant l'ancienne période de l'histoire du monde il ordonna des offrandes différentes de celles qu'il ordonna pendant la période ultérieure, car il y ordonna des actions symboliques en rapport avec la doctrine de la vraie religion, de sorte que les changements des époques successives ne s'accompagnaient d'aucun changement en Lui. [...] Il est donc établi que des choses ordonnées à juste titre pour une époque peuvent être changées à juste titre dans une autre époque : la différence indique un changement dans l'œuvre, mais non dans le plan de celui qui opère le changement. Ce plan étant conçu par l'intelligence de Celui qui n'est pas conditionné par la succession dans le temps, des choses sont simultanément présentes à son esprit alors qu'elles ne peuvent se réaliser en même temps, car les époques se succèdent les unes aux autres » (À Marcellinus, CXXXVIII, 5, 7).

Un historien écrit concernant Joachim de Fiore (env. 1135-1202) : Son schéma tripartite de l'histoire — l'âge de la Loi, l'âge de la Grâce, et l'âge futur de l'Esprit et de la justice — anticipe de façon rudimentaire le dispensationalisme rendu populaire par des auteurs britanniques et américains sur la prophétie, et qui divise l'histoire de façon similaire en une succession divinement ordonnée d'étapes ou de « dispensations » (9). (Toutefois, Joachim enseigna que le monde se convertirait au cours de la troisième dispensation (qui commencerait en 1260) ; aussi son eschatologie était-elle postmillénariste).

Nous ne suggérons certes pas — et il ne faudrait pas en conclure — que ces premiers Pères de l'Église furent des dispensationalistes au sens moderne du terme. Néanmoins, certains d'entre eux énoncèrent effectivement des principes qui aboutirent plus tard au dispensationalisme moderne. Ainsi, l'on peut affirmer à juste titre qu'ils entretenaient déjà à cette époque des idées similaires à celles des dispensationalistes ultérieurs.

À partir de cette époque jusqu'à la période après la Réforme, on n'assista à aucune contribution substantielle à ce qui devint plus tard le système dispensationaliste. C'est seulement lorsque les questions doctrinales au cœur de la Réforme furent réglées que les théologiens purent de nouveau porter leur attention sur les différents aspects des relations de Dieu avec l'humanité.

.4.1.3. Le développement du Dispensationalisme dans la période avant Darby

Pierre Poiret, mystique et philosophe français (1646-1719), publia L'Économie divine, pour la première fois à Amsterdam en 1687. Cet ouvrage important fut ensuite traduit en anglais et publié en six volumes à Londres en 1713. Il commença comme un exposé de la doctrine de la prédestination, mais fut élargi pour devenir une théologie systématique assez complète. Parfois mystique, et tout en présentant une forme modifiée du calvinisme, il est à la fois prémillénariste et dispensationaliste. Chacun des six volumes est consacré à une « économie » particulière, bien que son schéma des dispensations ne suive pas exactement le titre de chaque volume. L'histoire spirituelle de l'humanité y est présentée dans ces volumes de la façon suivante :

- .I. Petite enfance : jusqu'au déluge,
- .II. Enfance : jusqu'à Moïse,
- .III. Adolescence : jusqu'aux prophètes (vers l'époque de Salomon),
- .IV. Jeunesse : jusqu'à la venue de Christ,
- .V. Âge adulte : « quelque temps après cela »,
- .VI. Vieillesse : « le moment du déclin de l'humanité »,
- . (V et VI semblent constituer la première et la dernière parties de la dispensation chrétienne),
- .VII. Rénovation de toutes choses : le Millénium (10).

Ehlerl évalue correctement l'importance de l'œuvre de Poiret :

« Sans aucun doute nous, sommes en présence ici d'un véritable schéma de type dispensationaliste. Poiret utilise l'expression « époque ou dispensation ». De plus, sa septième dispensation est un millénium lors duquel Christ, revenu physiquement sur terre, régnera littéralement avec ses saints pendant mille ans, et où Israël sera rassemblé et converti. Il entrevoit la défaite d'un protestantisme corrompu, la montée de l'Antichrist, les deux résurrections, et la plupart des événements associés au temps de la fin » (11).

En 1699, John Edwards (1639-1716), pasteur calviniste de l'Église anglicane, publia deux volumes totalisant environ 790 pages, intitulés *A Complete History or Survey of All the Dispensations*. Dans ces livres, son but était « de montrer toutes les transactions de la providence divine par rapport à la religion, depuis la création jusqu'à la fin du monde, du premier chapitre de la Genèse jusqu'au dernier de l'Apocalypse » (12).

Edwards croyait au millénium, même s'il pensait qu'il s'agissait d'un règne spirituel. « Je conçois, dit-il, que Christ puisse apparaître personnellement dans les airs, mais il ne régnera pas personnellement sur terre » (13). Son schéma des dispensations était le suivant

- .I. Innocence et Félicité, ou Adam créé droit,
- .II. Péchés et Souffrance, ou Adam déchu,
- .III. Réconciliation, ou Adam rétabli, de la rédemption d'Adam jusqu'à la fin du monde,
 - .A. L'économie patriarcale,
 - .1. adamique, antédiluvienne,
 - .2. noachique,
 - .3. abrahamique,
 - .B. Mosaique,
 - .C. Non-juive (en même temps que A et B),
 - .D. Chrétienne ou Évangélique,
 - .1. Petite enfance : période primitive, le passé,
 - .2. Enfance : période actuelle,
 - .3. Âge adulte : futur (millénium),
 - .4. Vieillesse : de la libération de Satan jusqu'à la conflagration.

Isaac Watts (1674-1748), mieux connu comme compositeur de cantiques, était également un théologien — ayant peut-être des tendances ariennes — dont les écrits remplissent six gros volumes. Dans un essai de quarante pages intitulé *The Harmony of All the Religions which God ever Prescribed to Men and all its Dispensations towards them*, il définit son concept des dispensations et présenta son système. Voici sa définition :

« Les « dispensations » publiques de Dieu à l'égard des hommes sont ces sages et saintes constitutions de sa volonté et de son gouvernement, qui leur ont été révélées ou manifestées d'une

certaine façon, au cours des nombreuses périodes successives (ou âges) du monde, dans lesquelles sont contenus les devoirs qu'il exige des hommes ainsi que les bénédictions qu'il leur promet ou qu'il les encourage à attendre de sa part, soit ici-bas, soit dans l'au-delà, ainsi que les péchés qu'il interdit et les punitions qu'il menace d'infliger aux pécheurs. Les « dispensations » divines peuvent être décrites de façon plus succincte comme les règles morales établies par Dieu pour les hommes, considérés comme des créatures raisonnables qui doivent lui rendre compte de leur conduite, aussi bien dans ce monde que dans le monde à venir. Chacune de ces dispensations divines pourrait être représentée comme une religion différente, ou du moins comme une forme différente de religion, prescrite aux hommes au cours des diverses « époques successives » du monde » (14).

Voici le schéma des dispensations proposé par Watts :

- .I. La dispensation de l'Innocence, ou la religion d'Adam au début,
- .II. La dispensation Adamique de l'alliance de la Grâce ou la religion d'Adam après sa chute,
- .III. La dispensation ou la religion de Noé,
- .IV. La dispensation ou la religion d'Abraham,
- .V. La dispensation Mosaïque, ou la religion juive,
- .VI. La dispensation Chrétienne.

À l'exception de l'exclusion du Millénium (non considéré comme une dispensation), ce schéma est exactement le même que celui de la Bible Scofield. Or, ce schéma est celui de Watts, non de Darby !

Ainsi, tout au long de cette période, les relations de Dieu avec l'humanité au cours des siècles suscitèrent d'importantes réflexions et une littérature considérable. C'est une période au cours de laquelle le dispensationalisme se développait peu à peu.

.4.1.4. La systématisation du Dispensationalisme de Darby jusqu'à aujourd'hui

Il ne fait aucun doute que les Assemblées de frères, dont John Nelson Darby (1800-1882) fut l'un des responsables, contribuèrent largement à la systématisation et à la diffusion du dispensationalisme. Cependant, ni Darby ni les frères ne furent à l'origine des idées dispensationalistes. (Même dans le cas contraire, elles ne seraient pas obligatoirement fausses. Il s'agit de savoir si elles sont bibliques).

Darby naquit à Londres de parents irlandais, étudia au Trinity Collège de Dublin (où il obtint un diplôme à 18 ans) et fut admis au barreau à 22 ans. Après s'être converti, il abandonna sa carrière d'avocat après un an de pratique et fut ordonné pasteur dans l'Église anglicane. Il travailla assidûment et obtint un succès remarquable dans sa première paroisse : à un moment donné, des catholiques « devenaient protestants au rythme de 600 à 800 par semaine » (15).

À cause de l'alliance entre l'Église d'Angleterre et l'État, Darby fut bientôt convaincu qu'il devait quitter ce ministère et rechercher un milieu caractérisé par une communion plus spirituelle et plus intime. Il commença à fréquenter un groupe de personnes qui faisaient partie de l'Église anglicane à Dublin et qui, non satisfaites de cette Église, recherchaient davantage de communion et d'étude de la Bible. Leurs premières réunions avaient commencé avant même que Darby ne ressente un manque sur le plan spirituel. Ainsi, il ne fut pas le fondateur de ce groupe. En outre, les réunions ne constituaient nullement une contestation, mais plutôt un regroupement spontané.

Après avoir voyagé quelque peu, Darby s'installa dans la ville de Plymouth dans le sud-ouest de l'Angleterre, ville où on commença à se réunir pour rompre le pain en 1831. En 1840, environ 800 personnes assistaient à ces réunions. Darby avait insisté pour que le groupe ne porte le nom d'aucune confession chrétienne, mais simplement celui de frères. Par la suite, le nom de « Frères de Plymouth » leur fut donné. Ensuite, plusieurs groupes virent le jour en Grande-Bretagne et plus tard dans d'autres parties du monde. Travailleur infatigable, Darby lui-même contribua par ses voyages missionnaires à répandre le mouvement en Allemagne, en Italie, aux États-Unis et en Nouvelle-Zélande.

Les écrits de Darby comportent environ 40 volumes de 600 pages chacun. Il traduisit la Bible en anglais, en français et en allemand. *Ses ouvrages reflètent son érudition considérable dans les domaines des langues bibliques, de la philosophie et de l'histoire ecclésiastique.* Les premières assemblées de frères connurent un certain nombre de problèmes, et Darby figure en bonne place dans les débats de cette époque (16).

Le schéma des dispensations présenté par Darby, bien qu'il ne soit pas toujours évident dans ses écrits, est le suivant :

- .I. De l'état paradisiaque au déluge,
- .II. Noé,
- .III. Abraham,
- .IV. Israël :
 - .A. Sous la loi, — B. Sous le sacerdoce, — C. Sous les rois,
- .V. Les Gentils,
- .VI. L'Esprit,
- .VII. Le Millénium (17).

La philosophie du dispensationalisme de Darby est énoncée dans les paroles suivantes :

« Nous devons cependant l'apprendre en détail dans les diverses dispensations qui conduisirent ou suivirent les révélations du Fils incarné, en qui Dieu a voulu faire habiter toute plénitude. [...] Les détails de l'histoire liée à ces dispensations font ressortir de façon très intéressante à la fois les principes et la patience dont Dieu a usé pour régler la question du mal et de l'échec de l'homme, et la manière dont il œuvra pour créer chez les siens la foi en ses propres perfections ainsi mises en valeur. Toutefois, les dispensations elles-mêmes témoignent toutes d'un principe directeur ou d'une intervention de Dieu, d'une condition dans laquelle Dieu a placé l'homme, des principes qui en eux-mêmes sont éternellement sanctionnés par Dieu, mais qui, dans le cours de ces dispensations, confient à l'homme la responsabilité de manifester ce qu'il est, et lui assurent son établissement infaillible en Dieu, à qui la gloire de toutes appartient à juste titre. [...] Dans chaque cas, il y eut un échec total et immédiat de la part de l'homme, même si la patience de Dieu supportait cet échec et par grâce permettait la poursuite d'une dispensation où l'homme avait ainsi échoué dès le début. De plus, nous ne voyons aucun exemple du rétablissement d'une dispensation, malgré l'existence par la foi de renouveaux partiels » (18).

Un seul commentaire est nécessaire à propos de l'enseignement de Darby : de toute évidence ce n'est pas son schéma mais celui de Watts qui fut repris par Scofield. Nous ne devons certes pas minimiser l'influence considérable de Darby, néanmoins l'affirmation selon laquelle le dispensationalisme vit le jour avec Darby, dont le système fut repris et popularisé par Scofield, est tout simplement inexact d'un point de vue historique.

.4.1.5. Le Néo-Dispensationalisme récent

À partir des années 1980, un certain nombre de dispensationalistes proposèrent des modifications substantielles au dispensationalisme classique et traditionnel. Elles comprennent les propositions suivantes : 1. Le royaume de Dieu est le thème central de l'histoire biblique ; 2. Christ inaugura lors de sa venue l'alliance avec David et règne désormais au ciel sur le trône de David (la droite du Père signifie le trône de David) ; 3. Dieu n'a pas deux desseins et deux peuples (Israël et l'Église) ; 4. l'Église ne constitue pas un peuple de rachetés distinct d'Israël et non révélé dans l'Ancien Testament (elle y était seulement non réalisée) ; 5. Dieu a conçu un seul plan de salut global pour tous les hommes et pour tous les domaines de la vie humaine (personnel, social, culturel et politique) » (19).

Cet enseignement nouveau reconnaît l'existence de quatre dispensations et les présente de la façon suivante : (20)

- .I. Des patriarches jusqu'au Sinai
- .II. De Moïse à l'ascension du Messie
- .III. De l'Église jusqu'au retour du Messie
- .IV. Sion
 - A. Le Millénium. — B. L'Éternité.

Les dispensationalistes progressistes souhaitent se considérer toujours comme dispensationalistes, aussi qualifient-ils les modifications proposées de « développements » à l'intérieur du dispensationalisme. Néanmoins, ils semblent introduire des différences sur des points essentiels au dispensationalisme. Nous reparlerons plus longuement de ce nouveau système au chapitre 9.

.4.1.6. Le progrès en matière de doctrine

Le caractère relativement récent du dispensationalisme en tant que système ne devrait pas nous surprendre. En effet, il ne faudrait pas s'attendre à ce qu'un sujet qui se rattache essentiellement à l'eschatologie soit systématisé avant que l'eschatologie ne commence elle-même à être sérieusement approfondie par l'Église.

La plupart s'accordent pour reconnaître que l'histoire de la doctrine s'est développée selon un certain ordre logique. Dans son ouvrage classique intitulé *The Progress of Dogma*, Orr montra comment l'ordre chronologique selon lequel des doctrines furent abordées par l'Église au cours de son histoire, correspond à l'ordre général suivi par la plupart des théologies systématiques. *Ainsi, les discussions doctrinales portèrent successivement sur l'apologétique, la théologie (dans le sens de la doctrine de Dieu), l'anthropologie, la christologie, la sotériologie et enfin, après la Réforme, l'eschatologie* (21).

Sans aucun doute, le caractère récent de l'étude systématique de l'eschatologie explique en partie le caractère relativement récent du dispensationalisme systématique. Cela ne signifie nullement que ni l'eschatologie, ni même un dispensationalisme rudimentaire n'existent avant la Réforme, mais simplement que le développement systématique de la doctrine dans ces domaines attendit ce moment-là. En cette période moderne du développement de la doctrine chrétienne, l'étude assidue de l'eschatologie a porté le bon fruit de la distinction des dispensations.

En résumé, en réponse à l'accusation selon laquelle le dispensationalisme est récent et par conséquent suspect, nous avons essayé de démontrer deux faits : 1. Des idées de type dispensationaliste furent enseignées longtemps avant Darby ; 2. Il est normal que le dispensationalisme, en raison de son lien si étroit avec l'eschatologie, ne soit pas analysé à fond et systématisé avant une période récente, tout simplement parce que l'eschatologie était peu étudiée auparavant. Il s'ensuit donc que les conclusions tirées par les adversaires du dispensationalisme pour ce qui est de son caractère récent sont injustifiées.

En outre, dans toute cette discussion, il est également nécessaire de se rappeler que le verdict de l'histoire ne constitue nullement l'autorité finale. En dernière analyse, chaque doctrine, ancienne ou moderne, doit être jugée à la lumière de la révélation des Écritures.

.4.2. L'accusation selon laquelle le dispensationalisme provoque la division

On reproche au dispensationalisme non seulement son origine récente, mais aussi d'avoir vu le jour dans la division. On considère comme allant de soi que tout ce qui divise ne peut pas être vrai.

On raisonne de la façon suivante: Darby et le Mouvement des frères étaient séparatistes ; aujourd'hui, de nombreux adeptes du dispensationalisme participent à des mouvements ayant quitté les grandes dénominations historiques ; par conséquent, le dispensationalisme constitue un enseignement qui crée la dissension dans l'Église.

Voici un exemple de ce genre de reproche

« Il n'est pas nécessaire d'examiner très minutieusement les églises évangéliques aujourd'hui pour voir ce principe à l'œuvre. En outre, un simple survol de l'histoire de la théologie depuis l'époque de Darby jusqu'à la nôtre permet de constater la persistance de son point de vue concernant la séparation jusqu'à aujourd'hui. En effet, une ligne directe part de Darby et passe par plusieurs voies : conventions prophétiques, mouvements fondamentalistes, enseignants portés sur la prophétie, la Bible Scofield, et les tableaux eschatologiques. Tous reflètent et contribuent à engendrer un esprit de séparatisme et d'exclusion. Il ne faut pas sous-estimer les effets dévastateurs de cet esprit sur l'ensemble du Corps de Christ » (22).

Ce type de reproche se fonde sur deux présupposés : 1. Le séparatisme ecclésiastique est répréhensible par définition ; 2. À l'époque moderne, le dispensationalisme a été le principal (et sous-entendu le seul) motif de séparation ecclésiastique. Or, à notre avis ces deux présupposés sont faux. La séparation ecclésiastique est-elle toujours répréhensible ? Selon Bass, la réponse ne fait aucun doute : « Tout système théologique qui amène une partie de l'Église à se retirer d'une communion plus large en Christ et ainsi, par son isolationnisme et son séparatisme, à manquer à son devoir, est erroné » (23).

Dans la même veine, Carnell déclare : « Un esprit de division ne vient pas du Saint Esprit, car l'amour est la loi de la vie, et l'amour demeure insatisfait tant que tous ceux qui forment le Corps de Christ ne sont pas unis en une seule et sainte communion » (24).

Les Écritures condamnent certes tout esprit de parti comme venant de la chair (1 Cor. 3). Cependant, la même épître enseigne que des divisions et des scissions sont inévitables dans l'Église afin que les chrétiens réellement fidèles soient clairement reconnus (1 Cor. 11:19) (25).

Les termes « schisme » et « séparatisme » ne sont pas des synonymes. Quelqu'un peut se montrer schismatique tout en demeurant affilié à un groupe. Son schisme n'est cependant pas bon simplement parce qu'il ne s'en est pas séparé. Quelqu'un d'autre peut se séparer d'un groupe pour des motifs parfaitement justifiés. Ainsi, le maintien de l'unité ecclésiastique n'est pas un critère suffisant pour juger de la validité d'une ligne de conduite. *Considérer la séparation ecclésiastique comme toujours répréhensible reflète une réflexion inadéquate concernant l'enseignement biblique à ce sujet.*

Affirmer que le séparatisme ecclésiastique est répréhensible par définition revient à condamner quelques-uns des mouvements les plus utiles de l'histoire de l'Église. Présenter la Réforme comme une « éviction » dans le but de ne pas la reconnaître comme une séparation, c'est prendre ses désirs pour la réalité (26). En réalité, Martin Luther rompit avec l'Église catholique et forma une nouvelle communion de croyants. Il fut donc bel et bien séparatiste, tout en niant vigoureusement être schismatique. *On peut parfaitement détester le schisme et cependant être séparatiste, comme ce fut le cas de plusieurs Réformateurs.* Si la déclaration de Bass citée ci-dessus était vraie, le système théologique prôné par la Réforme serait faux. Cette conclusion est inéluctable, *car il est impossible de nier le fait que la Réforme constituait un mouvement séparatiste.*

D'autres comme Thomas Chalmers, Abraham Kuyper ou J. Gresham Machen, furent également séparatistes tout en rejetant l'accusation d'être schismatiques (27). Leurs actions furent-elles répréhensibles ? Les mouvements créés par eux doivent-ils être condamnés ? Ne furent-ils pas tous guidés par le Saint Esprit ? *Si les Réformateurs et ceux qui leur ressemblent ne furent pas guidés par le Saint Esprit, alors nous devrions tous nous dépêcher de nous repentir et de retourner à l'Église de Rome ! En revanche, si ces mouvements séparatistes étaient justifiés à leur époque, alors des mouvements séparatistes peuvent l'être également aujourd'hui.*

Le reproche concernant les divisions que le dispensationalisme est censé provoquer implique une deuxième idée : ce système d'interprétation est présenté comme la seule — ou du moins la principale — cause de division dans l'Église. Or le dispensationalisme ne joua aucun rôle dans les séparations que nous venons de citer.

Certains pourraient objecter à juste titre que ces exemples ne concernent pas la période moderne, au cours de laquelle le dispensationalisme a acquis une certaine importance dans les discussions théologiques. *Cependant, même à l'époque actuelle, le dispensationalisme n'est pas du tout en cause dans de nombreux mouvements séparatistes.*

Le Conseil américain des Églises et les organismes qui lui sont affiliés à travers le monde sont presque entièrement non-dispensationalistes. En fait, ils adhèrent à la théologie de l'alliance. Par conséquent, on ne pourrait même pas les accuser d'avoir tiré leur doctrine de l'Église apostate du dispensationalisme. Les baptistes séparatistes ne se séparèrent nullement de la grande dénomination baptiste à cause du dispensationalisme, mais à cause de la théologie libérale qui entraîna l'abandon de doctrines fondamentales comme la naissance virginale et la divinité de Christ. Même à l'heure actuelle, le seul groupe séparatiste aux États-Unis qui inclut le dispensationalisme explicitement dans sa déclaration de foi, est celui des Églises fondamentalistes indépendantes d'Amérique. Toutefois, la cause de sa séparation avec sa dénomination originelle fut le modernisme et non le dispensationalisme.

Ainsi, l'histoire de l'Église contemporaine ne soutient nullement la déclaration souvent répétée selon laquelle le dispensationalisme fut à l'origine de nombreuses séparations ecclésiastiques.

Même lors de la première convention prophétique aux États-Unis en 1878, le dispensationalisme figura à peine dans les messages et les discussions (28). De plus, cette conférence et les suivantes ne furent nullement convoquées dans le but de promouvoir le dispensationalisme. Elles virent le jour pour protester contre la victoire du modernisme et de l'évangile social dans les dénominations

existantes en s'opposant non seulement à la théologie libérale, mais aussi au postmillénarisme, à la notion de l'anéantissement des perdus, et au perfectionnisme dans le domaine de la sanctification.

Inévitablement, le dispensationalisme vint à figurer dans les messages de ces conventions, car l'attention accordée aux thèmes prophétiques amena les conférenciers à insister sur l'interprétation littérale des Écritures et sur la distinction entre Israël et l'Église. Le prémillénarisme s'accompagnait de la conviction que Christ pourrait revenir pour son Église « à tout moment ».

En revanche, les messages des orateurs lors de ces conventions comportaient peu de traces des idées propres à Darby, et les responsables appartenaient principalement aux dénominations traditionnelles plus qu'aux Assemblées des frères.

Lors de la convention prophétique de 1878, un orateur venu d'Angleterre donna un message « explicitement dispensationaliste », et un autre message de ce type fut donné lors de la convention de 1886. Cependant, l'accent principal de ces premières conventions fut mis sur : 1. L'interprétation littérale des Écritures ; 2. L'imminence de la venue de Christ ; 3. L'évangélisation et les missions ; et 4. Le rejet du postmillénarisme et de son enseignement concernant la conversion du monde avant le retour de Christ. La diffusion du genre de dispensationalisme enseigné par Darby pendant 50 ans, avant même la première convention prophétique, fut seulement une conséquence secondaire et indirecte de ces conférences.

Il faudrait également observer que la doctrine de l'Église apostate vit le jour dans ces conférences prophétiques comme une réaction contre le faux optimisme du postmillénarisme. Le dispensationalisme enseignait certes cette doctrine, mais néanmoins elle pénétra dans le fondamentalisme américain bien davantage par le moyen des conventions prophétiques que par le ministère de Darby. *De toute façon, la doctrine de l'Église apostate n'était pas propre au dispensationalisme. Si cette doctrine était en réalité « la plus grave de toutes (les) erreurs » des dispensationalistes — comme certains le prétendent — alors elle était également la plus grave de beaucoup d'erreurs subsistantes dans les dénominations historiques ! (29).*

Des adversaires plus contemporains du dispensationalisme trouvent commode de faire de cette doctrine le bouc émissaire de tous les mouvements séparatistes dans l'Église. L'histoire ne fournit aucune preuve de sa responsabilité, et même dans le cas contraire, cela ne serait pas obligatoirement répréhensible. *En effet, une séparation ne constitue pas un schisme coupable lorsqu'elle est motivée par le désir de conserver la pureté de la doctrine de la justification (comme lors de la Réforme) ou celle de la doctrine de l'Église (comme souvent à l'époque moderne).*

Les Écritures annoncent pour les derniers jours une apostasie qui conduira à une super-Église œcuménique (1 Tim. 4:1-3 ; 2 Tim. 3:1-5 ; Apoc. 17). Si le dispensationalisme était resté dans sa forme peu systématique d'avant Darby, cela signifie-t-il qu'il n'y aurait jamais eu de mouvements séparatistes dans l'histoire récente de l'Église ? La réponse est évidente.

L'histoire des mouvements séparatistes indique clairement que le phénomène du séparatisme est plus profond qu'un seul aspect de doctrine et même qu'un seul système de théologie. Plusieurs facteurs — certes pas tous justifiés — contribuèrent à chacun de ces mouvements. Cependant, tous ces mouvements séparatistes comportent un dénominateur commun et tout à fait juste, à savoir le désir de revenir aux Écritures comme seule autorité en matière de foi et de conduite.

Ce fait ne signifie nullement que l'on doit nier l'existence d'un esprit de discorde qui se manifeste dans la plupart des mouvements séparatistes, surtout au moment même de la rupture. Il signifie plutôt que certaines séparations sont parfaitement justifiées. Si une grande dénomination non seulement néglige la vérité biblique (ou un aspect important de celle-ci) mais aussi rejette la tentative d'une minorité pour la remettre en valeur, une séparation s'avère presque inévitable.

Or, le dispensationalisme encourage effectivement l'étude de la Bible. Si cette étude provoque une insatisfaction à l'égard d'un milieu où elle est négligée, cela ne doit pas surprendre. Si les Réformateurs crurent pouvoir mieux servir le Seigneur en dehors de l'Église romaine, des Écossais en dehors de l'Église d'Écosse, des baptistes en dehors de l'Église établie, et des dispensationalistes en dehors d'une dénomination historique, est-ce obligatoirement répréhensible ?

Résumons. Les adversaires du dispensationalisme se trompent lorsqu'ils lui attribuent une origine à la fois récente et schismatique.

Les idées dispensationalistes existaient bien avant Darby, même si celui-ci contribua largement à les systématiser et à les répandre. Par ailleurs, on pouvait s'attendre à ce qu'une telle systématisation se produise à une date tardive, compte tenu de l'ordre chronologique des discussions doctrinales au cours de l'histoire de l'Église.

En outre, malgré l'existence de réelles dissensions à l'intérieur des premières assemblées de frères, les toutes premières assemblées n'eurent pas pour but de protester contre qui que ce soit et n'entreprirent pas non plus une campagne agressive contre l'Église établie.

Enfin, seule la Bible permet de juger des enseignements d'un mouvement. Toutefois la vie de ses responsables peut l'accréditer ou le discréditer aux yeux d'autrui. Or, un des plus beaux hommages rendus aux effets bénéfiques du dispensationalisme sur le christianisme aux États-Unis fut rédigé par un théologien non-dispensationaliste. En effet, Ladd écrivit :

« Dans toute l'histoire du christianisme en Amérique, probablement aucun autre groupe d'hommes n'a accompli davantage par leurs prédications, par leurs enseignements et par leurs écrits afin de promouvoir un amour pour l'étude de la Bible, le désir d'une vie chrétienne plus profonde, une passion pour l'évangélisation et un zèle pour la mission » (30).

C'est là un éloge exceptionnel pour tout système de théologie !

.4.3. Notes

- .1. E. J. Carnell, *The Case for Orthodox Theology*, (Philadelphia : Westminster Press, 1959), p. 117.
- .2. Daniel P. Fuller, *The Hermeneutics of Dispensationalism*, (thèse de doctorat, Northern Baptist Theological Seminary, Chicago, 1957), p. 136.
- .3. C. B. Bass, *Backgrounds to Dispensationalism*, (Grand Rapids, Eerdmans 1960), p. 39-43. Dale Moody, (*The Word of Truth*, Grand Rapids, Eerdmans, 1981, p. 549-550) croit que le prémillénarisme historique (le prémillénarisme posttribulationnaliste des premiers siècles) a ébranlé les fondements du dispensationalisme.
- .4. Ibid. p. 47.
- .5. Jean Calvin, *L'institution chrétienne* (Éditions Kerygma, Farel 1978), « Au roi de France très chrétien », p. XXVI.
- .6. George E. Ladd, *Crucial Questions About the Kingdom of God*, (Grand Rapids, Eerdmans, 1952), p. 49.
- .7. Arnold H. Ehlert, *A Bibliography of Dispensationalism*, *Bibliotheca Sacra*, no. 101, p. 95-101, 199-209, 319-328, 447-460 ; no. 102, p. 84-92, 207-219, 322-334, 455-467 ; no. 103, p. 57-67, de janvier 1944 à janvier 1946.
- .8. A. C. Coxe, éd., *The Anti-Nicene Fathers* (New York: Scribner's, 1899), 2 : 476.
- .9. Paul Boyer, *When Time Shall Be No More* (Cambridge, Mass ; Harvard Univ. Press, 1992) p. 52.
- .10. Pierre Poiret, *The Divine OEconomy : or A Universal System of the Works and Purposes of God towards Men Demonstrated*, (London, 1713).
- .11. Ehlert, *A Bibliography of Dispensationalism*, no. 101, p. 449-450.
- .12. John Edwards, *A Complete History or Survey of all the Dispensations and Methods of Religion*, vol. I, p. V.
- .13. Ibid. vol. II, p. 720.
- .14. Watt's works, vol. II, p. 625 (éd. de Leeds), vol. II, p. 543 (éd. de Londres).
- .15. Pour la documentation, voir Bass, *Backgrounds to Dispensationalism*, p. 50.
- .16. Cf. Bass, op. cit., p. 48-99. Son récit de la vie et du ministère de Darby est excellent, même si les conclusions qu'il en tire ne le sont pas toujours.
- .17. *The Collected Writings of J.N. Darby*, (Londres : G. Morrish, 1867), vol. II, p. 568-573.
- .18. Ibid. vol. 1, p. 192-193.
- .19. Craig A. Blaising, *Contemporary Dispensationalism*, *Southwestern Journal of Theology*, 36, vol. 2 (printemps 1994) : p. 11-13.
- .20. Craig A. Blaising et Darrell L. Bock, *Progressive Dispensationalism* (Wheaton, Ill : Victor, 1993), p. 123.
- .21. James Orr, *The Progress of Dogma* (Grand Rapids, Eerdmans s.d.), pp. 24-30. Orr, un théologien de l'alliance, a également écrit : « Les systèmes actuels ne sont pas définitifs ; comme le

produit de la compréhension humaine, ils sont nécessairement imparfaits... Je ne doute donc pas de l'existence de cités et d'aspects de la vérité divine auxquels on n'a pas encore rendu pleinement justice. Des améliorations peuvent être apportées à notre conception et à notre formulation de toutes les doctrines, et à leur corrélation les unes avec les autres » (p. 30-31).

.22. Bass, *Backgrounds to Dispensationalism*, p. 99.

.23. *Ibid.* p. 154

.24. Carnell, *The Case for Orthodox Theology*, p. 136-137.

.25. Le mot employé dans ce verset — qui donna en français « hérésies » — signifiait à l'origine une école de pensée et n'était pas obligatoirement péjoratif.

.26. Comme Carnell le fait, *op. cit.*, p. 136-137.

.27. En 1843, Thomas Chalmers (1780-1847) fit sortir environ le tiers des pasteurs de l'Église d'Écosse des rangs de l'Assemblée générale afin de créer l'Église libre d'Écosse. En 1886, Abraham Kuyper (1837-1920) se retira de l'Église réformée néerlandaise pour fonder d'Église réformée libre. En 1936, J. Gresham Machen (1881-1937) quitta le Princeton Theological Seminary à cause du modernisme et fonda le Westminster Theological Seminary et le Comité missionnaire indépendant.

.28. Même C. Norman Kraus l'admet (*Dispensationalism in America* (Richmond : John Knox, 1958), p. 83). Cependant, il essaie de relier les conventions prophétiques au dispensationalisme en soutenant l'idée selon laquelle, l'existence d'un enseignement sur les dispensations à ces conventions prouve que c'était là leur but. En réalité, on avait convoqué ces conventions prophétiques pour protester contre le modernisme, et une compréhension graduelle du dispensationalisme en a été une des conséquences. Les conférences ont conduit au dispensationalisme, et non l'inverse. Il y eut certes un lien inévitable entre les conventions et le dispensationalisme, mais le dispensationalisme naquit de l'étude indépendante de la Bible, elle-même conséquence de l'intérêt pour la prophétie. Cf. aussi Harrington, C. E. *The Fundamental Movement in America, 1870-1920* (thèse de doctorat non publiée, University of California, 1959), et Behney J. B. *Conservatism and Liberalism in the Late Nineteenth Century in American Protestantism* (thèse de doctorat non publiée, Yale University, 1941).

.29. Norman C. Rhodes, *The Church Faces the Isms*, (New York, Abingdon Press, 1958), p. 100.

.30. Ladd, *Crucial Questions about the Kingdom of God*, p. 49.

Pierre Poiret	John Edwards	Isaac Watts	J. N. Darby	James Brookes	James Gray	C.I. Scofield
1646-1719	1639-1716	1674-1748	1800-1882	1830-1897	1851-1935	1843-1921
Création au Déluge (Petite Enfance)	Innocence	Innocence	Paradis au Déluge	Éden	Éden	Innocence
	Adam déchu Antédiluvien	Adamau (après Chute)		Antédiluvien	Antédiluvien	Conscience
Déluge à Moïse (Enfance)	Noé	Noé	Noé	Patriarches	Patriarches	Gouvernement Humain
	Abraham	Abraham	Abraham			Promesse
Moïse aux Prophètes (Adolescence)	Moïse	Moïse	Israël :	Moïse	Moïse	Loi
Prophètes à Christ (Jeunesse)			Loi			
Maturité et Vieillesse	Chrétien	Chrétien	Gentils	Messianique	Église	Grâce
			L'Esprit	Saint Esprit		
Rénovation de toutes choses			Millénium	Millénium	Millénium	Royaume
					Plénitude des temps	
					Éternel	

TABLEAU DES MODÈLES DISPENSATIONNELS REPRÉSENTATIFS

.5. L'Herméneutique du Dispensationalisme

L'herméneutique est la science qui fournit les principes d'interprétation. Ces principes guident et gouvernent tout système théologique. L'on devrait les déterminer avant de développer sa théologie. Cependant, c'est habituellement le contraire qui se produit : en pratique l'herméneutique est une des dernières choses considérées consciemment par la plupart des lecteurs de la Bible.

La majorité des personnes connaissent à peu près les doctrines auxquelles elles croient, mais très peu au sujet de l'herméneutique sur laquelle ces doctrines reposent. Or les principes d'interprétation sont fondamentaux. Ils devraient donc être établis avant d'essayer d'interpréter la Parole, de sorte que le résultat soit à la fois une interprétation juste et par suite un système théologique juste.

.5.1. Quelques développements récents

Depuis la première édition de ce livre publiée en 1965, l'herméneutique a connu au moins trois développements importants.

.1. La science linguistique a fourni une compréhension de la sémantique en général et de la structure du langage en particulier. Cette nouvelle compréhension est fort utile pour l'interprétation de la Bible (1).

.2. L'accent a été mis sur la reconnaissance des divers genres littéraires qui figurent dans la Bible. (Le mot « genre » signifie une catégorie de composition littéraire, musicale ou artistique, caractérisée par un style, par une forme ou par un contenu particuliers). Cet accent a encouragé une étude approfondie des différents types de composition dans la littérature de l'Ancien Moyen-Orient, spécialement pendant les périodes intertestamentale et gréco-romaine.

Cependant, l'étude des genres littéraires comporte à la fois des avantages et des inconvénients (2). Elle contribue à une meilleure compréhension de l'arrière-plan historique et culturel de la Bible, compréhension si nécessaire pour une interprétation historico-grammaticale.

En revanche, l'on prétend que « chaque genre présente la vérité d'une manière différente et exige d'être compris de façon différente » (3), et que « la signification (d'un texte) est lié à son genre » (4). Par suite, l'on propose une série différente de principes herméneutiques correspondant à chaque genre littéraire présent dans la Bible. En outre, certains partisans de ces procédés ne reconnaissent pas suffisamment les limitations aux parallèles qui existent entre le monothéisme d'Israël et ses Écritures inspirées par Dieu, et le polythéisme des autres religions de l'Ancien Moyen-Orient et leurs documents d'origine purement humaine.

.3. L'on a également souligné récemment le rôle que joue la précompréhension d'un lecteur dans sa façon d'interpréter la Bible (5). En effet, le lecteur est non seulement guidé par des principes d'interprétation (l'herméneutique), mais aussi influencé par des a priori personnels et culturels et par des convictions théologiques.

L'interaction de ces trois facteurs a été comparée à une spirale. Guidés par nos principes d'interprétation et influencés (même inconsciemment) par nos a priori personnels et culturels, nous essayons de comprendre la Bible, puis d'élaborer notre théologie. Ensuite, armés de cette théologie, nous recommençons le cycle, en permettant à notre théologie de corriger nos a priori, et poursuivons ainsi notre étude dans le but d'aboutir progressivement à une meilleure compréhension de la Parole de Dieu.

.5.2. Des optiques différentes

Les évangéliques ont été longtemps partagés entre deux approches distinctives : l'une associée à la théologie de l'alliance et l'autre associée au dispensationalisme. Récemment, une troisième approche est apparue à mi-chemin entre les deux, celle du dispensationalisme progressif qui n'adopte pas intégralement l'herméneutique du dispensationalisme classique.

.5.2.1. La position dispensationaliste — L'herméneutique littérale

Les dispensationalistes affirment le principe herméneutique de l'interprétation littérale, c'est-à-dire une interprétation qui comprend chaque mot selon le sens normal qu'il possède lorsqu'on écrit, parle ou réfléchit (6).

Cette herméneutique est parfois appelée le principe de l'interprétation historico-grammaticale, puisque la signification de chaque mot est déterminée par des considérations historiques et grammaticales. Ce principe pourrait également être appelé l'interprétation normale. En effet, dans toutes les langues la façon normale de comprendre les mots est la façon littérale.

On pourrait aussi désigner cette herméneutique l'interprétation claire, afin de préciser que le principe littéral exclut les figures de rhétorique. Avec cette méthode, les symboles, les figures de rhétorique et les « types » sont tous interprétés en termes clairs sans enfreindre le principe de l'interprétation littérale. En effet, la signification d'une figure de rhétorique dépend du sens littéral des termes employés. Elles rendent souvent la signification encore plus claire, mais c'est le sens littéral, normal ou clair qu'elles communiquent au lecteur.

« Celui qui applique le principe de l'interprétation littérale ne nie nullement l'emploi du langage figuré et des symboles dans la prophétie biblique. Il ne nie pas non plus le fait que de grandes vérités spirituelles y sont exposées. Il croit simplement que les prophéties doivent être interprétées normalement (c.-à-d. selon les lois établies du langage) comme tout autre texte, et que seul ce qui est manifestement figuré doit être interprété comme tel » (7).

Les dispensationalistes donnent plusieurs raisons pour défendre le principe herméneutique de l'interprétation littérale, normale ou claire. À ce stade-ci, il vaut la peine d'en mentionner trois.

La première raison est d'ordre philosophique : le but même du langage semble exiger une interprétation littérale. Le langage fut donné par Dieu dans le but de pouvoir communiquer avec l'homme. Comme Clark le fait remarquer :

« Si Dieu créa l'homme selon sa propre image rationnelle et le dota de la parole, alors tout naturellement l'un des buts du langage, en fait le but principal, dut être de permettre à Dieu de révéler la vérité à l'homme et à l'homme d'adresser des prières à Dieu. D'après une philosophie théiste, on ne doit pas imaginer que le langage humain fut conçu uniquement afin de pouvoir communiquer au sujet uniquement des objets perceptibles par nos sens... Au contraire, Dieu créa l'homme comme un être rationnel afin de lui permettre de s'exprimer sur le plan spirituel » (8).

Si Dieu est à l'origine du langage humain, et si le principal but pour lequel il le conçut fut de communiquer son message à l'homme, la sagesse et l'amour infinis de Dieu impliquent, d'une part qu'il créa un langage adéquat pour communiquer tout ce qu'il avait à cœur de révéler à l'homme, et d'autre part qu'il utilise ce langage et s'attend à ce que l'homme l'utilise, dans son sens littéral, normal et clair.

Par conséquent on ne peut pas considérer les Écritures comme employant le langage humain d'une façon spéciale, qui exige pour son interprétation la recherche d'une signification plus profonde. Si le langage fut créé par Dieu dans le but même de communiquer son message, le croyant doit considérer le langage comme suffisamment étendu et compréhensible pour atteindre ce but.

La deuxième raison pour laquelle les dispensationalistes adhèrent au principe littéral d'interprétation est d'ordre biblique: les prophéties de l'Ancien Testament concernant la première venue de Christ — sa naissance, son ministère, sa mort, sa résurrection — furent toutes accomplies littéralement. En effet, le Nouveau Testament ne rapporte aucun accomplissement non-littéral de ces prophéties. Voici un argument simple mais convainquant en faveur de la méthode littérale d'interprétation.

La troisième raison est d'ordre logique : si l'on renonce à une interprétation claire, normale et littérale, l'on perd toute objectivité. Comment vérifier les diverses interprétations que l'imagination de l'homme est capable de produire sans disposer d'une norme objective, norme que fournit justement le principe littéral ? La recherche d'une signification autre que la signification normale conduit à obtenir autant d'interprétations que d'interprètes ! L'interprétation littérale découle donc d'une exigence logique.

Bien entendu, l'interprétation littérale n'est pas l'apanage des seuls dispensationalistes. La plupart des interprètes évangéliques se disent d'accord avec ce que nous venons d'affirmer. Alors quelle est la différence entre l'emploi de ce principe herméneutique par les dispensationalistes et son emploi par des non-dispensationalistes ?

La différence se trouve dans le fait que les dispensationalistes affirment utiliser le principe de l'interprétation littérale de façon systématique dans leur étude de toute la Bible tandis qu'à leurs yeux, les non-dispensationalistes ne l'appliquent pas toujours. Ils reconnaissent que ces derniers

l'appliquent dans leur interprétation d'une grande partie des Écritures, mais ils leur reprochent de recourir à l'allégorie et à la spiritualisation dans l'interprétation des prophéties.

En un mot, les dispensationalistes prétendent se montrer cohérents dans l'emploi de ce principe et reprochent aux non-dispensationalistes de manquer de cohérence dans leur emploi de ce même principe.

Considérons, par exemple, la situation fâcheuse dans laquelle Fuller se retrouve en n'utilisant pas le principe littéral de façon systématique (9). Après avoir reconnu que certains insistent sur l'accomplissement littéral des prophéties, tandis que d'autres n'y voient qu'une signification symbolique, il propose d'aborder la prophétie « en termes d'équivalents, d'analogie ou de correspondance » (10). Comme illustration de l'application de ce principe, Fuller suggère que les armes citées dans Ézéchiël 39 ne seront pas littéralement celles utilisées dans la guerre annoncée par ce passage : on emploiera plutôt des armes équivalentes, appropriées à cette époque-là.

Cependant, si l'on applique ce principe d'équivalence à Michée 5:1, alors n'importe quelle petite ville de Palestine dans laquelle Christ serait né aurait accompli la prophétie de façon satisfaisante. Certes, si la Bible avait dit « comme des chars », ou « comme Bethléhem », une certaine latitude dans l'interprétation serait acceptable. En revanche, si des détails présentés de façon précise ne sont pas interprétés littéralement, un texte peut susciter une infinité d'interprétations différentes.

En théorie du moins, nul ne conteste l'importance du principe de l'interprétation littérale. En outre, la plupart s'accordent pour l'appliquer en suivant certains procédés évidents.

Premièrement, il faut étudier chaque mot pour en déterminer le sens, en examinant son étymologie, son évolution au cours des siècles, et surtout son usage courant.

Deuxièmement, il faut analyser la grammaire, c'est-à-dire, la relation des mots les uns par rapport aux autres.

Troisièmement, il faut tenir compte à la fois du contexte immédiat et général, en comparant les textes des Écritures entre eux.

Ces principes sont bien connus, et on peut les étudier dans tout manuel d'herméneutique. Cependant, en pratique, certains les négligent, voire même les abandonnent, dans certains domaines de l'interprétation biblique. Par exemple, les amilléaristes renoncent à l'interprétation littérale dans le domaine de l'eschatologie. Hamilton, un amilléariste, avoue ce qui suit :

« Admettons le franchement : si on interprète les prophéties de l'Ancien Testament d'une manière littérale, il s'en dégage une image du règne terrestre du Messie qui correspond exactement aux représentations prémilléaristes. Ce fut d'ailleurs le genre de royaume messianique attendu par les Juifs, à l'époque de Christ, attente fondée sur l'interprétation littérale des promesses de l'Ancien Testament » (11).

Malgré cet aveu, Hamilton adopte une toute autre image du royaume, tout simplement en employant une herméneutique différente. Évidemment il croit posséder de bonnes raisons pour adopter le concept d'un royaume spirituel. Néanmoins, il est important de noter le fait que cette autre image du royaume provient d'une herméneutique non-littérale. *En effet, il admet que suivre le principe de l'interprétation littérale l'aurait conduit au prémilléarisme. Ainsi, il est évident que l'amilléarisme délaisse le principe de l'interprétation littérale.*

Plus récemment, Poythress, lui aussi théologien de l'alliance, distingua entre des accomplissements lointains ou « eschatologiques » et les accomplissements proches ou « pré-eschatologiques », tout en soutenant que les deux accomplissements relèvent de l'interprétation historico-grammaticale.

« J'affirme que l'interprétation historico-grammaticale systématique autorise parfaitement à comprendre des accomplissements eschatologiques d'une autre façon que des accomplissements pré-eschatologiques... Par conséquent, en réalité l'on s'éloigne de l'interprétation historico-grammaticale en insistant par exemple sur l'idée que l'expression « la maison d'Israël et la maison de Juda » dans Jérémie 31:31 doit obligatoirement être interprétée de façon aussi strictement littérale qu'un Juif comprendrait une prédiction destinée à se réaliser dans un avenir proche » (12).

Or quelques versets plus loin dans Jérémie 31, Dieu compare la certitude de ses promesses à « la race d'Israël » à la perpétuité du soleil, de la lune et des étoiles. Cette déclaration n'exige-t-elle pas une interprétation littérale de l'expression « la maison d'Israël et la maison de Juda » ? *Ainsi la distinction établie par Poythress — entre le caractère littéral d'un accomplissement pré-*

eschatologique et le caractère non-littéral d'un accomplissement eschatologique — paraît le reflet, non du texte lui-même, mais de ses propres présupposés théologiques.

De même, les prémillénaristes classiques (non-dispensationalistes) abandonnent partiellement le principe de l'interprétation littérale lorsqu'ils recourent à ce que Fuller — un représentant de cette optique — appelle « l'interprétation théologique ».

« La théologie de l'alliance impute à des passages (prophétiques) une signification impossible à tirer simplement de leur contexte historique et de leur sens grammatical. Ce procédé s'appelle "l'interprétation théologique" » (13).

Par cet aveu significatif, Fuller reconnaît que le prémillénariste de l'alliance ne recourt pas de façon systématique au principe de l'interprétation littérale. Il semble reconnaître que l'interprétation littérale le conduirait obligatoirement à devenir dispensationaliste !

Fuller lui-même illustre cette interprétation hybride — à la fois littérale et théologique — en rapport avec les promesses données à Abraham. Il note correctement que les dispensationalistes comprennent ces promesses comme exigeant deux postérités d'Abraham : l'une physique et l'autre spirituelle. Il fait remarquer que les amillénaristes « déprécient tellement la postérité physique d'Abraham que les promesses données à celle-ci ne signifie pas en réalité ce qu'elles disent littéralement, mais doivent être interprétées uniquement de façon spirituelle. En revanche, la position intermédiaire des prémillénaristes continue à affirmer que l'herméneutique fondamentale est l'interprétation littérale, mais défend une "interprétation théologique en vertu du caractère progressif de la révélation biblique" » (14).

Ainsi les non-dispensationalistes admettent ne pas adhérer de façon systématique à l'interprétation littérale, mais affirment en introduire une autre (« l'interprétation théologique ») dans le but de justifier leur système théologique sur ce plan. En réalité, on peut se demander si leurs a priori théologiques ne déterminent pas l'herméneutique utilisée pour les justifier... reproche que l'on adresse en général aux dispensationalistes !

Apparemment, Fuller considère que le caractère progressif de la révélation biblique signifie qu'une révélation ultérieure peut changer complètement la signification d'une révélation antérieure. Or le progrès de la révélation apporte certes un éclairage supplémentaire, mais transforme-t-il une révélation précédente au point même de la contredire ?

Fuller semble admettre une telle possibilité, alors que le principe de l'interprétation littérale, fondé sur une saine philosophie du but même du langage, la rejette. *Une nouvelle révélation peut certes ajouter à une révélation antérieure ou même la remplacer, mais en aucun cas la contredire ou même en transformer complètement la signification.*

Un mot ou un concept ne peut pas comporter une signification dans l'Ancien Testament et son contraire dans le Nouveau Testament, car dans ce cas la Bible se contredirait sans cesse. Il faudrait conclure que Dieu trompa les prophètes de l'Ancien Testament en leur annonçant l'avènement d'un royaume national, tout en sachant qu'une révélation ultérieure annoncerait exactement le contraire. En réalité, le progrès de la révélation peut se comparer à un édifice qui s'élève peu à peu : jamais la partie supérieure ne se substitue aux fondations !

Malgré sa conception erronée du progrès de la révélation, Fuller plaide en faveur de « l'emploi persévérant de la méthode « inductive » de l'étude de la Bible, méthode scientifique qui vise à recueillir tous les faits avant d'en tirer des conclusions générales » (15).

L'appel de Fuller est certes louable, car la méthode inductive est effectivement la seule façon parfaitement sûre. Cependant, il aurait dû étudier toutes les mentions des mots fondamentaux comme « Israël » et « l'Église ». Il aurait alors compris pourquoi, selon les dispensationalistes, Dieu a deux buts distincts : un pour Israël et un pour l'Église.

Le progrès de la révélation biblique n'entraîne aucun changement dans la signification de ces deux mots dont le sens reste parfaitement distinct. L'interprétation « théologique » permet peut-être d'assimiler les deux, mais la véritable révélation progressive ne le fait jamais. Les mêmes principes herméneutiques s'appliquent à toute la révélation, peu importe l'époque à laquelle elle a été donnée. *L'herméneutique amillénariste permet d'identifier complètement la signification de ces deux mots dans le Nouveau Testament, au point que les promesses données à Israël sont considérées comme accomplies dans l'Église. Selon ce point de vue, l'Église constitue le véritable Israël. Par ailleurs, les*

prémillénaristes de l'alliance opèrent un compromis : ils mêlent quelque peu Israël et l'Église au cours de la dispensation actuelle, tout en les distinguant pendant le Millénium.

En revanche, les dispensationalistes étudient l'emploi de ces mots dans le Nouveau Testament, découvrent qu'ils demeurent toujours distincts, et concluent par conséquent que Dieu n'abrogea nullement ses promesses à Israël lors de la création de l'Église et ne les transféra pas non plus à l'Église. C'est suite à une telle étude de l'emploi de ces termes dans le Nouveau Testament que les dispensationalistes reconnaissent l'existence de deux desseins de Dieu et qu'ils insistent sur la permanence de la distinction entre Israël et l'Église.

En effet, ces conclusions ne sont pas imposées par avance à la Bible mais fondées sur une étude inductive. En d'autres termes, ce point de vue est fondé sur l'emploi conséquent de la méthode d'interprétation littérale, normale et claire, sans recourir à une autre herméneutique dans le but de justifier des conclusions préconçues (16).

Le dispensationalisme résulte de l'application conséquente du principe herméneutique fondamental de l'interprétation littérale, normale et claire. À nos yeux, aucun autre système théologique ne peut en dire autant.

.5.2.2. La Position Non-Dispensationaliste

.5.2.2.1. L'interprétation de la prophétie

Une des caractéristiques principales de l'herméneutique non-dispensationaliste consiste à interpréter la prophétie biblique — et même parfois d'autres passages bibliques — de façon non-littérale ou figurée. Cette herméneutique — appelée souvent « spirituelle » — autorise l'interprétation symbolique d'un passage sans que le langage du passage lui-même l'exige.

En critiquant l'herméneutique littérale, Berkhof déclare : « La théorie (du prémillénarisme) se fonde sur une interprétation littérale d'Israël et du Royaume de Dieu, interprétation totalement injustifiée ». Afin de défendre son herméneutique spirituelle, Berkhof affirme que le Nouveau Testament « contient de nombreuses indications de l'accomplissement spirituel des promesses données à Israël » (17). Cette approche conduit des non-dispensationalistes à identifier, ou du moins à assimiler, Israël et l'Église. Par conséquent, ils considèrent les bénédictions promises à Israël, mais non reçues dans le passé par ce peuple, comme étant conférées actuellement à l'Église.

Allis, vigoureux défenseur de la théologie de l'alliance et de l'amillénarisme et non moins vigoureux adversaire du dispensationalisme, affirme :

« Une des caractéristiques les plus évidentes du prémillénarisme sous toutes ses formes est l'accent mis sur l'interprétation littérale des Écritures. Ses avocats prétendent avec insistance que l'interprétation littérale de la Bible est la seule juste ; et ils accusent ceux qui n'interprètent pas la Bible de façon aussi littérale qu'eux de se montrer coupables d' « allégorisation » et de « spiritualisation ». Personne n'a porté cette accusation contre eux aussi formellement que les dispensationalistes » (18).

Selon Allis, la différence entre les dispensationalistes et les non-dispensationalistes réside dans le fait que ces derniers n'interprètent pas la Bible « de façon aussi littérale » que les premiers. C'est vrai particulièrement dans le domaine de la prophétie. Allis admet lui-même que « si les prophéties de l'Ancien Testament étaient interprétées littéralement, on ne pourrait pas les considérer comme ayant été accomplies ou comme pouvant s'accomplir au cours de la période actuelle » (19).

Les dispensationalistes affirment appliquer le principe de l'interprétation littérale à toutes les Écritures, y compris la prophétie, tandis que les non-dispensationalistes ne l'appliquent pas dans ce domaine. Le fait que ces derniers appliquent l'interprétation littérale dans d'autres domaines explique leur accord avec les dispensationalistes à propos de ces autres doctrines.

Tout comme les amillénaristes, les prémillénaristes non-dispensationalistes n'appliquent pas de façon systématique le principe de l'interprétation littérale. Certes, ils l'appliquent plus souvent que les amillénaristes, mais moins que les dispensationalistes (20).

Selon les non-dispensationalistes, le principe de l'interprétation littérale est parfaitement approprié dans tous les domaines sauf celui de la prophétie, domaine dans lequel il faut recourir à la spiritualisation. Les amillénaristes y recourent dans tout le domaine prophétique, tandis que les prémillénaristes de l'alliance y recourent seulement en partie.

Il y a longtemps, Peters lança un avertissement concernant les dangers de la spiritualisation dans l'interprétation des Écritures.

Ses paroles demeurent pertinentes : « La façon dont la grande majorité des chrétiens interprète les prophéties concernant le royaume de Dieu, offre aux incroyants une cible de choix pour attaquer le christianisme. Malheureusement, les incrédules font souvent preuve d'une logique parfaitement juste. Par exemple, ils attirent volontiers l'attention des croyants sur les prédictions concernant le Fils de David, en montrant que, si le langage a un sens logique et si les mots sont adéquats pour exprimer une idée, alors ceux-ci prédisent de toute évidence la restauration du trône et du royaume de David, etc. Ensuite ils déclarent triomphalement que cet événement ne s'est pas accompli. C'est ainsi que Strauss, Baur, Renan, Parker et d'autres se moquent de l'espérance des Juifs et de Siméon, de la prédication de Jean, de Jésus et de ses disciples, et des attentes de l'Église primitive. Enfin ils se hâtent de conclure, en accord avec la foi actuelle de l'Église (à l'exception d'une minorité de croyants), que ces prophéties ne s'accompliront jamais, et que par conséquent ces prophéties, sur lesquelles reposent toute la superstructure du christianisme, sont erronées et donc d'origine purement humaine. La façon dont on répond habituellement à de telles objections s'avère humiliante à la fois pour la Parole de Dieu et pour la raison. En effet, elle rejette le sens grammatical évident des promesses ; ensuite, pour sauver l'honneur de la Parole de Dieu, elle interprète ces prophéties dans un sens spirituel, certes en accord avec leur doctrine, mais nullement contenu dans le langage lui-même. Les incroyants ne tardent pas à profiter de l'avantage que les croyants leur procurent ainsi pour démontrer allègrement que ce changement de signification implique que l'Ancien Testament fut dans l'erreur, que l'Église primitive adopta une position fautive, et enfin que les chrétiens se montrent capables de conférer à la Bible n'importe quel sens « spirituel » qui leur paraît nécessaire pour la défendre » (21).

Des non-dispensationalistes s'appuient sur l'accent mis actuellement sur l'importance des genres littéraires, pour souligner l'emploi fréquent de symboles et de métaphores dans la prophétie biblique et affirmer que ce fait confirme la nécessité d'interpréter de tels passages de façon non-littérale.

Par exemple, Waltke critique le prémillénarisme (non-dispensationaliste) de Ladd en écrivant : « Notez les nombreux symboles au verset 1 (d'Apocalypse 20) : « clef », « abîme », « chaîne », puis au verset 2, « dragon » (le seul symbole expliqué). Si « clef », « chaîne », « dragon » et « abîme » sont tous symboliques, pourquoi le chiffre « mille » serait-il littéral — surtout lorsque des chiffres symboliques sont caractéristiques de la littérature apocalyptique ? » (22).

Voici un autre exemple de ce point de vue : « Il se peut que Matthieu 24:29 et Marc 13:24 se réfèrent non à la destruction littérale d'entités physiques dans l'espace, mais au bouleversement d'entités politiques et (ou) de puissances spirituelles sur la terre » (23).

Or, la littérature apocalyptique emploie certes des symboles, mais qui représentent toujours quelque chose de réel. De plus, le sens d'une grande partie de l'Apocalypse est parfaitement clair. En outre, le texte lui-même explique parfois la signification d'un symbole (Apoc. 1:20 ; 11:8 ; 12:5 ; 17:5 ; 20:2). Quelquefois, le texte contient les expressions « comme », « tel » ou « comme si », expressions qui indiquent une réelle correspondance entre ce que Jean écrit et la réalité qu'il essaye de décrire. Tous ces symboles constituent un moyen de communication ordinaire et utile et n'exigent nullement l'abandon de l'interprétation claire.

.5.2.2.2. L'interprétation de l'Ancien Testament par le Nouveau Testament

L'interprétation littérale employée par le dispensationalisme est contestée par certains non-dispensationalistes en vertu de la façon dont (à leurs yeux) les auteurs du Nouveau Testament interprète l'Ancien.

Selon Berkhof, « Fait remarquable, le Nouveau Testament — qui constitue l'accomplissement de l'Ancien — ne contient strictement aucune indication du rétablissement par Jésus de la théocratie de l'Ancien Testament... En revanche il contient de nombreuses indications de l'accomplissement spirituel des promesses données à Israël » (24).

D'autres, qui ne sont pas d'accord que toutes les promesses de l'Ancien Testament sont accomplies à présent de manière spirituelle dans l'Église, soutiennent que l'accomplissement de ces promesses a été seulement inauguré jusqu'à présent dans l'Église et sera consommé plus tard dans les

nouveaux cieux et la nouvelle terre (25). Selon eux, le Nouveau Testament considère les prophéties de l'Ancien Testament comme à la fois déjà (partiellement) et pas encore (complètement) accomplies.

Ce point de vue est en partie celle du dispensationalisme progressif (l'accomplissement des promesses a déjà commencé) mais seulement en partie, car tandis que le dispensationalisme progressif voit la consommation dans le Millénium aussi bien que dans l'éternité, la théologie de l'alliance la voit seulement dans l'éternité.

.5.2.2.3. Le présupposé de l'alliance de la grâce

De toute évidence les théologiens de l'alliance qui critiquent le dispensationalisme abordent les textes bibliques controversés à partir du présupposé de l'alliance de la grâce. Ainsi, Van Gemeren affirme clairement : « L'exégète réformé aborde les prophètes dans la perspective de l'unité de l'alliance de grâce » (26). De même Silva écrit : « L'unité organique du peuple de Dieu à travers les âges est une particularité de la théologie de l'alliance. Ce fait influence profondément sa façon de comprendre l'écclésiologie (les structures d'autorité dans l'église, le baptême, etc.), l'emploi de l'Ancien Testament par le chrétien, et bien d'autres sujets » (27).

Cette approche soulève trois questions : 1. L'alliance de la grâce est-elle enseignée dans la Bible ? 2. Si oui, devrait-elle constituer un présupposé qui gouverne toute notre herméneutique et notre théologie ? 3. Même s'il existe une continuité entre les rachetés d'Israël et ceux de l'Église, toute discontinuité entre les desseins de Dieu pour ces peuples est-elle pour autant exclue ?

.5.2.3. Le dispensationalisme progressif

.5.2.3.1. Ses différences par rapport au dispensationalisme classique

Indubitablement « l'herméneutique complémentaire » des dispensationalistes progressistes s'éloigne de l'emploi intégral de l'interprétation littérale propre au dispensationalisme classique. En évoquant les questions encore à discuter entre théologiens de l'alliance et dispensationalistes progressistes, Blaising et Bock expriment l'observation suivante : « La dernière question est d'ordre herméneutique. Toutefois, il ne s'agit pas de discuter de deux herméneutiques différentes, mais de comment appliquer l'herméneutique qui nous est commune » (28).

Le fait que les dispensationalistes progressistes partagent cette herméneutique, non avec les dispensationalistes classiques mais avec les théologiens de l'alliance, souligne l'éloignement délibéré des progressistes par rapport aux dispensationalistes classiques. Sans conteste, une herméneutique littérale employée dans tous les domaines est une caractéristique clef du dispensationalisme classique, fait reconnu à la fois par ses partisans et par ses adversaires. « Le principe fondamental du dispensationalisme est l'interprétation littérale de la Bible » (29).

Les dispensationalistes progressifs sont en train de s'éloigner de l'herméneutique littérale du dispensationalisme classique. Même s'ils désirent encore adhérer à l'interprétation historico-grammaticale, ils avouent désirer adopter des idées « plus nuancées que celles des dispensationalistes classiques... ».

« En outre, certains dispensationalistes qui pratiquent l'interprétation historico-grammaticale conséquente de manière plus affinée, ont modifié quelques interprétations distinctives du dispensationalisme antérieur. En effet, en tenant compte des divers genres littéraires, ils considèrent comme « biens moins claires » certaines interprétations qui paraissaient « tout à fait claires » à leurs prédécesseurs » (30).

Waltke y voit une différence fondamentale : « Le schéma d'interprétation « déjà/pas encore » du dispensationalisme progressif, schéma qui n'implique nullement une correspondance exacte entre les prophéties de l'Ancien Testament et leur accomplissement partiel dans l'Église, ébranle profondément les fondations du dispensationalisme classique. En effet, pour ce dernier une interprétation systématiquement littérale de l'Ancien Testament constitue un principe absolument essentiel » (31).

Cet éloignement de l'interprétation littérale soulève également plusieurs questions.

.1. Les dispensationalistes progressifs ont-ils le droit de se considérer encore comme dispensationalistes, compte tenu de leur modification, et même de leur redéfinition, du principe de

l'interprétation littérale ? .2. Leur développement de l'herméneutique historico-grammaticale relève-t-il encore de l'interprétation littérale ? .3. Le fait de voir certaines choses dans la Bible moins clairement qu'autrefois, constitue-t-il en réalité un progrès ? .4. Si l'herméneutique littérale du dispensationalisme classique n'est pas appropriée pour interpréter toute la Bible, y compris les passages prophétiques et apocalyptiques, quel sort le travail futur des dispensationalistes progressifs réservera-t-il à d'autres doctrines caractéristiques du dispensationalisme classique ?

.5.2.3.2. L'herméneutique complémentaire

Afin de justifier certaines de leurs interprétations (par exemple, l'idée selon laquelle Christ règne dès à présent sur le trône de David au ciel, ou sa distinction moins nette entre Israël et l'Église), *les dispensationalistes progressistes introduisent ce qu'ils appellent une herméneutique complémentaire*. Selon ce système d'interprétation, « Le Nouveau Testament ne se contente pas simplement de répéter la révélation de l'Ancien Testament. Par des additions complémentaires, il introduit des changements et des progrès, sans pour autant abandonner les promesses antérieures. Ainsi le progrès de la révélation n'entraîne nullement l'abandon de la promesse originelle » (32).

La première partie de cette définition permet aux progressistes d'adopter l'idée selon laquelle le royaume davidique a « déjà » été inauguré, tandis que la dernière partie les empêche d'affirmer avec les amilléaristes qu'il n'est « pas encore » consommé. Dans le chapitre 9, nous examinerons plus à fond cette herméneutique complémentaire et aussi les limitations concernant son emploi qui restent à préciser.

.5.3. Les résultats de l'interprétation littérale

Si le principe de l'interprétation littérale est juste, il semble logique de l'appliquer à toutes les Écritures. Comme nous avons essayé de le démontrer, c'est pour cette raison qu'il est si important d'être conséquent dans l'application de l'interprétation littérale. Le respect intégral de ce principe conduit au dispensationalisme, son respect partiel au prémillénarisme classique (non-dispensationaliste), et son rejet (au moins dans le domaine de l'eschatologie) à l'amilléarisme.

L'interprétation littérale nous conduit à prendre le texte des Écritures à la lettre. Partant de l'idée selon laquelle Dieu conçut le langage dans le but de communiquer son message à l'homme et qu'il voulut que l'homme le comprenne, l'interprétation littérale l'accepte dans son sens le plus évident. Or les prophéties de l'Ancien Testament, interprétées ainsi, comportent de nombreuses promesses non encore accomplies littéralement.

Selon les amilléaristes, ces prophéties ne sont pas destinées à s'accomplir littéralement pour Israël, mais sont en train de s'accomplir spirituellement dans l'Église. Selon les prémillénaristes de l'alliance — qui n'appliquent pas de façon systématique le principe de l'interprétation littérale auquel ils croient néanmoins — certaines promesses s'accompliront littéralement, mais pas toutes.

Fait étonnant, Fuller avoue : « je reste perplexe devant la question de savoir jusqu'à quel point il faut interpréter de façon littérale les prophètes de l'Ancien Testament » (33). Cet aveu s'avère d'autant plus surprenant qu'il figure dans le dernier paragraphe du chapitre où il formule ses conclusions. Or, *l'application systématique de l'interprétation littérale résoudre son problème. En effet, les Écritures comporteraient alors pour lui le même sens que pour les prophètes eux-mêmes, à savoir leur sens apparent et évident.*

Puisque l'interprétation littérale nous conduit à prendre les Écritures à la lettre, elle nous amène aussi à reconnaître l'existence de distinctions à l'intérieur des Écritures. Aucun interprète des Écritures ne nie cette réalité, mais la mesure de cette reconnaissance reflète le degré auquel l'on recourt à l'interprétation littérale. Il ne s'agit nullement d'imposer aux Écritures un double dessein de Dieu, mais de reconnaître que dans le Nouveau Testament, les mots Israël et Église ne sont jamais synonymes. Ainsi, les dispensationalistes reconnaissent l'existence de deux peuples de Dieu simplement à cause de la distinction maintenue dans le texte du Nouveau Testament lui-même, lorsque ce dernier est interprété de façon littérale.

Prendre le texte au pied de la lettre et reconnaître l'existence de distinctions à l'intérieur de la révélation progressive conduit à reconnaître différents régimes dans l'accomplissement du

programme de Dieu. Autrement dit, l'interprétation littérale systématique est le fondement du dispensationalisme.

En outre, l'interprétation littérale étant le principe d'interprétation le plus logique et le plus évident, le dispensationalisme s'avère parfaitement démontré. Ce n'est qu'en modifiant le principe de l'interprétation littérale, ou en y ajoutant un principe complémentaire, que l'on peut éviter le dispensationalisme.

En résumé, prendre un texte au pied de la lettre conduit à reconnaître l'existence de distinctions ; ces distinctions conduisent ensuite à reconnaître des dispensations. L'interprétation normale entraîne la reconnaissance de distinctions claires entre certains mots, concepts, peuples et régimes. En un mot, l'interprétation littérale systématique s'avère le fondement même du dispensationalisme.

.5.4. Le principe unificateur de la Bible

Les distinctions résultant de l'application du principe de l'interprétation littérale provoquent l'accusation selon laquelle le dispensationalisme détruit l'unité de la Bible. Les adversaires les plus érudits du système formulent cette accusation de la façon suivante : le dispensationalisme « est incapable de mettre en valeur l'unité de la Bible » (34) ou bien, avec le dispensationalisme, « la Bible cesse d'être un ensemble cohérent » (35).

Parfois cette accusation est exprimée à l'emporte-pièce dans des paroles comme celles-ci :

« (Satan) proposa une forme de dispensationalisme beaucoup plus modérée, forme si atténuée d'ailleurs qu'elle a été acceptée par la grande majorité des fundamentalistes. En réalité, le fondamentalisme est aujourd'hui presque synonyme de dispensationalisme modéré. Néanmoins, le dispensationalisme fondamentaliste demeure à nos yeux dangereux et nocif, car il tend à nous priver d'une grande partie de la Bible, et en particulier des paroles de Christ » (36).

Dans le même chapitre (intitulé « Avez-vous perdu votre Bible ? »), l'auteur mentionne la critique biblique comme une autre tentative satanique de priver le peuple de Dieu de parties entières de la Bible. Associer ainsi le dispensationalisme à une erreur qu'il rejette formellement, constitue une autre illustration de la façon injuste dont il est parfois attaqué. Il est surprenant de constater qu'Allis, par ailleurs érudit courtois, emploie également cette tactique indigne en établissant la même comparaison entre le dispensationalisme et la critique biblique :

« Le dispensationalisme partage avec la haute critique une erreur fondamentale... En un mot, malgré toutes leurs différences, la critique biblique et le dispensationalisme sont remarquablement semblables à cet égard. La critique biblique divise les Écritures en documents qui diffèrent les uns des autres ou qui se contredisent les uns les autres. Les dispensationalistes divisent la Bible en dispensations qui diffèrent les unes des autres et qui se contredisent même les unes les autres » (37).

Il est à peine nécessaire de protester le caractère injuste d'une telle comparaison. Peu importe les termes dans lesquels cette accusation est formulée, elle implique que le dispensationalisme dissèque la Bible au point d'en détruire complètement l'unité.

Sans doute les dispensationalistes ont-ils parfois donné l'impression que les dispensations constituent des compartiments séparés n'ayant aucun lien les uns avec les autres. Néanmoins, les dispensationalistes ont également beaucoup parlé de l'unité de la Bible. Aussi les non-dispensationalistes n'ont-ils aucune excuse quand ils passent sous silence cet aspect de la pensée dispensationaliste. Préfèrent-ils s'attaquer à un homme de paille ?

Que les autres le reconnaissent ou non, les dispensationalistes ont bel et bien insisté sur l'unité des Écritures. Dans son introduction à sa Bible avec commentaires (intitulée Vue Panoramique de la Bible et précédée dans l'édition originale de la mention À LIRE), Scofield n'évoque même pas les dispensations mais parle abondamment de l'unité de la Bible :

« Premièrement, la Bible forme un ensemble. Cette unité est prouvée par les faits suivants : 1. Dès la Genèse, la Bible présente un seul Dieu... ; 2. La Bible compose une histoire suivie... ; 3. La Bible fait part des prophéties les plus improbables... ; 4. La Bible révèle progressivement la vérité... ; 5. Du commencement à la fin, la Bible annonce la rédemption ; 6. Du commencement à la fin, la Bible développe un grand thème : la Personne et l'œuvre de Christ ; 7. Enfin, les écrivains sacrés (plus de

quarante) qui ont rédigé leur texte au cours de plus de quinze siècles, ont élaboré dans une parfaite harmonie une doctrine progressivement révélée » (38).

D'autres dispensationalistes, comme Scroggie et Sauer (*auteur de L'Aube de la Rédemption et Le Triomphe du Crucifié*), insistent beaucoup sur l'unité de la Bible et sur l'importance du dessein rédempteur de Dieu.

Unité et diversité ne sont pas des concepts antinomiques. Les illustrations abondent: Le corps humain n'est pas moins une unité du fait que la main est distincte de l'oreille ; l'unité d'un édifice n'est pas gâchée par le fait d'être construit avec des matières différentes, et chaque section du bâtiment s'ajoute seulement au moment convenable ; et encore, « l'unité d'un but marqué par une équipe de football n'est pas détruite par les nombreux mouvements d'approche entrepris au cours d'un même match » (39).

Dans des domaines de la théologie où les adversaires et les partisans du dispensationalisme sont d'accord, les non-dispensationalistes eux-mêmes reconnaissent que l'existence de distinctions n'impliquent pas nécessairement un manque d'unité. « *L'unité de la Trinité est très certainement admise par les adversaires évangéliques du dispensationalisme, qui font bien attention de maintenir des distinctions entre les trois personnes en Dieu ! Cette diversité dans l'unité est également reconnue dans la doctrine de l'union des deux natures dans l'unique personne du Christ incarné !* » (40).

Même des non-dispensationalistes ne considèrent nullement l'unité de leurs sermons comme détruite par les divisions qu'ils comportent. « L'uniformité ne produit pas toujours l'unité ; ni les différences, le manque d'unité. On ne pourrait pas imaginer une situation plus impossible que celle d'un casse-tête composé uniquement de pièces d'une forme circulaire identique » (41). *En somme, unité et distinctions ne sont pas des concepts incompatibles, mais peuvent être tout à fait complémentaires. C'est le cas du dispensationalisme.*

Les dispensationalistes ont beau insister sur l'unité de la Bible, l'accusation selon laquelle leur système détruit l'unité de la Bible a la vie dure. De quelle unité s'agirait-il ? *Selon les non-dispensationalistes, il s'agirait de l'unité du dessein global de la rédemption. À leurs yeux, la soi-disant alliance de grâce est la clef essentielle à la compréhension des Écritures. L'unique dessein de Dieu dans le monde concernerait la rédemption, et les hommes seraient rachetés exactement de la même manière à chaque époque de l'histoire.*

Les rares distinctions reconnues par les théologiens de l'alliance s'avèrent de simples aspects de l'accomplissement de ce dessein unique déterminé par l'alliance de grâce. « Tout dans l'histoire et dans la vie est ordonné à la rédemption spirituelle », affirme un théologien de l'alliance (42).

Bass, adversaire du dispensationalisme, affirma que « l'Église, en tant que Corps de Christ racheté providentiellement, constitue la quintessence des desseins de Dieu dans le monde » (43).

Fuller s'exprime tout aussi clairement à ce sujet : « Certains considèrent la Bible comme l'accomplissement de l'unique dessein de rédemption de Dieu, dessein centré sur la croix de Christ. C'est le point de vue des évangéliques au sein des principales dénominations traditionnelles » (44).

Aucun dispensationaliste ne minimise l'importance du dessein de Dieu pour la rédemption du monde. Néanmoins, s'agit-il de l'unique dessein de Dieu ou même de son dessein principal ? Les dispensationalistes discernent dans le programme de Dieu pour le monde un dessein plus vaste que celui du salut, à savoir sa propre gloire.

En effet, pour les dispensationalistes, la gloire de Dieu est le principe dominant de son dessein global, tandis que son programme sotériologique constitue un des principaux moyens employés pour manifester sa gloire au plus haut point. Le salut représente une partie essentielle du programme de Dieu, mais non la totalité de son dessein.

Walvoord résume ce fait de façon succincte :

« Tous les événements qui se déroulent dans le monde créé par Dieu ont pour but de manifester la gloire de Dieu. L'erreur des théologiens de l'alliance revient à fondre les multiples facettes du dessein de Dieu en un seul objectif : l'accomplissement de l'alliance de grâce. D'un point de vue logique, ils commettent l'erreur d'employer un aspect d'un ensemble comme l'élément déterminant » (45).

Ainsi, comme nous l'avons mentionné au chapitre 1, *le principe unificateur de la théologie de l'alliance est sotériologique, tandis que le principe unificateur du dispensationalisme est doxologique.*

Les dispensations révèlent la gloire de Dieu à mesure que Dieu manifeste son caractère lors des différentes étapes de ses relations avec l'humanité.

Selon le dispensationalisme progressif, le dessein global de Dieu n'est pas doxologique mais christologique, car l'accent y est mis sur l'unique royaume messianique inauguré par l'actuel règne de Christ au ciel sur le trône de David.

Ne s'agit-il pas simplement d'une distinction sans une différence ? pourrait-on objecter. La gloire de Dieu, la rédemption du monde et le règne messianique, ne constituent-ils pas au fond un seul et même dessein ? En aucun cas. Les conséquences de l'accent mis sur le dessein christologique par le dispensationalisme progressif seront examinées au chapitre 9. Par ailleurs, la gloire de Dieu reflète l'ensemble des attributs divins : *par exemple, le fait que Dieu est un feu dévorant (Héb. 12:29) ne révèle nullement le salut, mais la gloire de la justice divine.*

Sans aborder tous les aspects du salut pendant la période de la Loi mosaïque, de toute évidence Dieu avait alors un autre dessein en plus de celui du salut. Sinon, comment prendre au sérieux l'affirmation de Paul selon laquelle la Loi était « le ministère de la mort » et « le ministère de la condamnation » (2 Cor. 3:7, 9) ? À tout le moins, ces expressions ne constituent en aucun cas des descriptions du salut !

Qu'est-ce qui prouve que le dessein de Dieu, en plus du salut du monde, est sa propre gloire ?

Premièrement, selon l'Écriture le salut lui-même a pour but de célébrer la gloire de Dieu. Ainsi la rédemption est un des moyens servant à glorifier Dieu (Éph. 1:6, 12, 14). Le salut, malgré son caractère merveilleux, est seulement une des nombreuses facettes du diamant étincelant de la gloire de Dieu.

Deuxièmement, les théologiens de toute tendance évangélique reconnaissent l'existence d'un plan divin pour les anges. Or, ce plan ne concerne nullement leur rédemption, car les anges élus n'ont pas besoin d'être rachetés et les anges déchus ne peuvent pas l'être. Ainsi Dieu possède un dessein distinct pour les anges, dessein non sotériologique.

Troisièmement, tout prémillénariste (même non-dispensationaliste) reconnaît le fait que le royaume de Dieu implique un but qui ne se limite pas au salut des hommes (bien qu'il l'englobe).

Ainsi, de toute évidence, Dieu poursuit d'autres desseins dans ce monde en plus de la rédemption de l'humanité — même si nous avons tendance à oublier cette réalité en raison de notre perspective centrée sur l'homme.

Les théologiens de l'alliance affirment certes que Dieu vise en tout premier lieu sa propre gloire. Par exemple, Hodge déclare que « le but ultime de tous les desseins de Dieu est sa propre gloire » (46), et Shedd est encore plus précis : « Ni le salut ni la condamnation ne constituent des buts ultimes, mais plutôt des moyens d'atteindre le but ultime : à savoir la révélation de la gloire du Dieu trinitaire » (47).

Néanmoins, la théologie de l'alliance fait du plan rédempteur l'unique moyen de manifester la gloire de Dieu. Ainsi, en pratique la rédemption constitue le principe unificateur de la théologie de l'alliance. Sans aucun doute ce fait résulte en partie de la spiritualisation du texte des Écritures. Ce système d'interprétation conclut qu'il n'existe plus ou peu d'avenir pour Israël, faisant ainsi table rase du dessein distinct de Dieu pour ce peuple. Si ce dessein n'était pas mis de côté, les théologiens de l'alliance verraient alors que la gloire de Dieu est destinée à se révéler pleinement non seulement dans le salut, mais aussi dans le peuple juif et à travers les anges.

En effet, Dieu manifeste sa gloire de diverses façons ; la rédemption est une des principales, mais non la seule. Les régimes successifs, avec les responsabilités respectives qui les caractérisent, ne constituent nullement des compartiments complètement séparés, mais plutôt des étapes dans le progrès de la révélation des différentes façons dont Dieu se glorifie.

En outre, le dispensationalisme considère les diverses dispensations non seulement comme des manifestations successives du dessein de Dieu, mais aussi comme des manifestations progressives de son plan. Le point culminant de tout le programme divin se situe non dans l'éternité mais dans l'histoire, à savoir dans le royaume millénaire du Seigneur Jésus-Christ. Ce royaume millénaire constitue effectivement l'apogée de l'histoire, le but suprême du programme de Dieu pour tous les siècles.

« Selon la thèse centrale de la révélation biblique, l'accomplissement de ce but au cours de l'histoire s'effectue seulement grâce à l'aide divine. En effet, l'homme déchu se trouve tout à fait démuné face au conflit du bien et du mal à moins d'être secouru par la grâce divine. Une caractéristique particulière du dispensationalisme est l'idée selon laquelle ce conflit ne se manifeste nullement de façon plus ou moins identique à toutes les époques ; au contraire, empruntant des formes toujours nouvelles, il monte en un puissant crescendo. Ainsi, les différentes dispensations démontrent de façon pratique à travers l'histoire le fait que l'homme a absolument besoin de la grâce divine pour atteindre la gloire de Dieu » (48).

En résumé, le dispensationalisme est le seul système de théologie à présenter si clairement l'unité, la diversité et le caractère progressif de ce dessein divin pour le monde.

.5.5.Addenda : Le sermon sur la montagne

L'une des cibles favorites des adversaires de l'herméneutique dispensationaliste est son interprétation du Sermon sur la montagne.

Par exemple, selon Hegre les dispensationalistes enseignent que « le Sermon sur la montagne ne fait partie ni des devoirs ni des privilèges de l'Église aujourd'hui » (49). De même Kraus déclare à tort que dans le dispensationalisme « la vie et les enseignements de Jésus sont perdus pour l'Église » (50). Enfin, — Lloyd-Jones, prédicateur très estimé par beaucoup y compris moi-même — après avoir résumé de façon exacte la position du dispensationalisme classique, gâche son propos en lui attribuant l'idée selon laquelle, en attendant l'avènement du royaume, le Sermon « ne concerne nullement le chrétien » (51).

Ainsi on incite les chrétiens à rejeter le dispensationalisme en le présentant comme un enseignement qui non seulement coupe les cheveux en quatre par ses distinctions sans fin, mais qui ose retrancher des passages de la Bible ! Par exemple, selon Ladd : « Un système qui refuse d'appliquer directement au chrétien ce grand passage de l'enseignement de Jésus mérite d'être examiné avec une attention particulière » (52).

Pourquoi le Sermon sur la montagne s'avère-t-il la principale cible des critiques ? Personne n'a jamais reproché au dispensationalisme d'enseigner que les règles alimentaires de la Loi mosaïque ne s'appliquent pas aux chrétiens. Or les lois alimentaires sont tout aussi inspirées que le Sermon sur la montagne. Certes, mais le Sermon est différent car il contient la Règle d'or, le Notre Père et d'autres passages favoris. Par conséquent, le simple fait de soulever un doute concernant son application directe au chrétien suscite, avant toute réflexion doctrinale, une réaction émotive immédiate.

.5.5.1. Diverses optiques

.5.5.1.1. Le sermon présente le message du salut

Curieusement, à la fois des théologiens libéraux et certains dispensationalistes considèrent le Sermon sur la montagne comme traitant du salut — même s'ils comprennent le salut de façon différente.

Ainsi Harnack (1851-1930), théologien libéral allemand bien connu, considéra le Sermon comme présentant le salut par les œuvres. Selon lui, Jésus y mettait l'accent sur la motivation du comportement humain dans tous les domaines, car le salut et la perdition en dépendaient (53). De même Major, Manson et Wright, théologiens anglais, affirmèrent que, dans le Sermon, « ce qui importe est de toute évidence le caractère et le comportement : le salut est pour ceux qui adorent et servent Dieu d'un cœur entier en marchant sur les traces de Jésus lui-même » (54).

Du côté des dispensationalistes, John MacArthur répliqua de façon vigoureuse à la question posée dans la première édition de ce livre : « Où dans le Sermon sur la montagne l'évangile est-il clairement annoncé ? » Selon MacArthur, le Sermon est « le pur évangile, assorti d'un appel d'une puissance inégalée » (55).

Or le Sermon contient certes des appels pressants, mais à faire quoi ? À croire que Jésus-Christ est mort pour nos péchés et ressuscité ? C'est difficile à prouver ! À se repentir ? Sans aucun doute. Qui devait se repentir ? Le peuple juif auquel Jésus s'adressait. De quoi devait-il se repentir ? De sa désobéissance à l'égard de la loi. Quelle loi ? La Loi de Moïse. En vue de quoi devait-il se repentir ?

En vue d'entrer dans le royaume des cieux annoncé comme proche. Qu'a-t-il compris par le royaume des cieux ? Le royaume terrestre du Messie davidique dans lequel le peuple juif aurait une place éminente.

Le royaume n'était ni le Corps de Christ ni même le ciel. Il n'était pas non plus un règne détaché d'un royaume. En effet, en l'absence de toute dénégation de la part de Jésus, ses auditeurs auraient obligatoirement compris le terme comme signifiant le royaume davidique sur terre.

Saucy, résume bien la position :

« D'abord, au début de son ministère, Jésus proclama et offrit le rétablissement du règne de l'Éternel dans leur pays, ce qui aurait entraîné la paix et la justice et aussi le fait pour eux d'être en bénédiction au monde entier. Le royaume dont Jésus parlait était matériel, puissant et glorieux, et incitait les méchants à se repentir sous peine de subir sa colère » (56).

À l'affirmation que le Sermon présente « le pur évangile », on peut objecter que dans ce cas il s'agirait d'un « évangile » présentant le salut par les œuvres.

.5.5.1.2. Le sermon s'adresse à l'Église

Selon ce point de vue, non seulement le Sermon comporte des principes qui s'appliquent aussi à l'Église, mais il concerne l'Église de façon spécifique.

Par exemple, Lloyd-Jones affirme clairement que le Sermon « est destiné à tous les chrétiens, car il brosse un tableau parfait de la vie dans le royaume de Dieu », royaume qu'il décrit ensuite comme « essentiellement de caractère spirituel » par opposition à la conception « matérialiste », « politique » et « militaire », qu'entretenaient les Juifs à l'époque de Jésus (57).

Cependant, si le Sermon s'adresse directement à l'Église, il est difficile, voire impossible, de l'interpréter entièrement de façon littérale. Ainsi Ladd, pour lequel le Sermon est la norme de justice pour l'époque de l'Église, résout le problème de son interprétation en avertissant contre une interprétation par trop littérale. Il voit dans le fait que Jésus lui-même n'a pas présenté l'autre joue (Jean 18:23) la preuve qu'il ne faut pas comprendre ces paroles « de façon strictement littérale » (58).

Effectivement personne ne saurait appliquer aujourd'hui les lois du Sermon de façon littérale. Par exemple, toutes les œuvres et tous les hommes d'affaires chrétiens feraient faillite s'ils donnaient à tous ceux qui leur demandaient quelque chose (Matt. 5:42) !

Ainsi, tous les interprètes se trouvent confrontés à ce dilemme : si le Sermon s'adresse à l'Église, comment l'appliquer au pied de la lettre ? (Après avoir lu plusieurs livres sur le Sermon afin de préparer une série d'études sur ce passage, je pense que Lloyd-Jones réussit aussi bien que quiconque à interpréter le Sermon de façon littérale — même s'il n'accepte pas les distinctions dispensationalistes).

Parmi ceux qui adoptent cette interprétation du Sermon, certains mentionnent le fait que l'Épître de Jacques contient au moins quinze allusions aux enseignements du Sermon et en concluent que le Sermon s'adresse à l'Église tout comme cette épître (59).

Cependant, que dire de la quinzaine d'enseignements (au moins) du Sermon omis par Jacques ? Sont-ils tous destinés à l'Église ? Peut-on raisonner de façon semblable à l'égard de la Loi mosaïque ? Neuf des Dix commandements et d'autres lois sont rappelés dans les épîtres de Paul ? Faut-il en conclure que selon Paul l'ensemble de la Loi mosaïque est obligatoire pour l'Église ? Bien sûr que non !

D'autres interprètes raisonnent de la façon suivante : puisque Matthieu écrivit son évangile après l'établissement de l'Église, pourquoi inclut-il le Sermon sur la montagne si l'Église n'est pas censée l'appliquer ? (60). Cependant, si l'on ne reconnaît pas des distinctions dispensationnelles dans les évangiles, et si l'on insiste que tous les enseignements de Christ rapportés par Matthieu s'adressent directement à l'Église, comment appliquer aujourd'hui des passages comme Matthieu 10:5-15 et 34-36, ou Matthieu 15:26 ; 19:21 ou 24:20 ? À moins de reconnaître des distinctions dispensationalistes dans les Évangiles, y compris dans le Sermon sur la montagne, il faut abandonner plus ou moins toute interprétation littérale.

.5.5.1.3. Le sermon se rapporte au Royaume

Le dispensationalisme classique considère que le Sermon se rapporte essentiellement au futur Royaume de Christ sur terre — même si, comme toutes les Écritures, il s'applique en partie aux croyants de l'époque actuelle.

Tous les dispensationalistes affirment, parfois avec force, que le Sermon contient des enseignements dont les principes s'appliquent également à l'Église. Ainsi il est faux d'attribuer au dispensationalisme l'idée selon laquelle le Sermon « ne concerne nullement le chrétien » en attendant l'avènement du royaume (61).

Même l'édition originelle de la Bible Scofield publiée en 1909 affirma de façon explicite que le Sermon « comporte de toute évidence une belle application morale pour le chrétien » (62).

En outre, Chafer s'exprima essentiellement de la même façon : « Affirmer que le Sermon s'applique de façon indirecte à l'Église signifie qu'on peut en tirer des leçons et des principes » (63).

En réalité, il faut choisir entre considérer le Sermon comme une règle de vie pour l'Église (et alors appliquer ses instructions au pied de la lettre) et le considérer comme une règle de vie pour le Royaume (et alors en tirer des principes et des leçons pour l'Église).

Le rapport du Sermon au Royaume a été décrit par des dispensationalistes de trois façons différentes.

.1. Le Sermon s'applique seulement au Royaume millénaire. Selon cette position — que les non-dispensationalistes associent en général au dispensationalisme, car elle fut effectivement celle de l'édition originale de la Bible Scofield et aussi de celle de Chafer — *le Sermon deviendra une règle de vie, à appliquer de façon strictement littérale, seulement lorsque le Royaume millénaire sera établi sur terre avec Christ comme roi.*

Ce point de vue soulève la question suivante : Si le Sermon constitue une nouvelle règle de vie destinée uniquement au Royaume millénaire, pourquoi faudra-t-il alors prier « Que ton règne vienne » (Matt. 5:10) — alors qu'il sera déjà venu ? Une autre question se pose : Si le Sermon concerne uniquement le Royaume futur où la justice régnera, pourquoi certains seront-ils persécutés ?

.2. Il se rapporte à toute époque où le Royaume messianique est offert. Selon cette position, *le Sermon constitue un appel précis à la repentance, appel adressé à Israël à la fois à l'époque où Jésus le prononça et aussi durant la Tribulation future, quand le Royaume sera sur le point d'être établi.* Cette interprétation s'appuie sur les versets qui envisagent l'avènement du royaume (Mat 5:11-12, 44 ; 6:10 ; 7:15).

Cette position permet certes d'appliquer le Sermon de façon littérale ; cependant, y voir l'unique but du Sermon semble négliger le passage qui exige l'obéissance dans le contexte d'un gouvernement juste (5:38-42).

.3. Le Sermon se rapporte à la fois à l'époque qui suit l'établissement du Royaume millénaire sur terre et aussi à toute époque où le Royaume messianique est offert (à savoir pendant le ministère terrestre de Jésus et pendant la Tribulation future). En combinant les positions 1 et 2, *ce point de vue permet l'application littérale à la fois des passages qui envisagent le Royaume comme encore futur et aussi de ceux qui l'envisagent comme déjà établi.*

.5.5.2. Conclusion

En résumé, comme dispensationaliste convaincu, je propose personnellement ce qui suit. .1. À mon avis, le Sermon sur la montagne constitue une présentation détaillée par le Seigneur de son appel à une repentance profonde en vue de l'établissement du Royaume messianique, exigence laissée dans l'ombre par ce peuple. .2. Il se rapporte par conséquent à toute époque où le Royaume messianique est offert. .3. Il concerne également la vie dans le Royaume messianique. 4. Enfin, comme toute l'Écriture, il s'applique et s'avère utile également aux croyants du temps présent.

En somme, malgré l'insistance de certains à affirmer le contraire, les dispensationalistes reconnaissent volontiers la pertinence des enseignements du Sermon pour les croyants d'aujourd'hui (64). Néanmoins, ils considèrent l'intention première et l'application littérale des lois du Sermon comme se rapportant aux périodes où le Royaume messianique est soit offert, soit déjà établi.

D'autres passages des Écritures sont considérés par tous les interprètes évangéliques comme utiles aux croyants d'aujourd'hui sans pour autant leur être directement destinés. *De même les dispensationalistes croient que l'application strictement littérale du Sermon sur la montagne appartient au futur Royaume messianique, mais en même temps ils ne limitent nullement la pertinence du Sermon à l'avenir. Au contraire, ils croient que la Règle d'or et le Notre Père sont d'excellents guides pour le chrétien. En outre, ils croient que la colère, la convoitise, le divorce et le meurtre sont des péchés — précisément à cause de l'enseignement du Sermon sur la montagne, aussi bien qu'en raison d'autres passages.*

Voici donc l'essence de l'interprétation dispensationaliste du Sermon sur la montagne. Pourquoi serait-elle si répréhensible ? Au moins elle honore le principe de l'interprétation littérale. Or, il est plus important d'employer une herméneutique conséquente que de défendre des a priori théologiques. L'interprétation dispensationaliste, tout en reconnaissant l'intention première du Sermon, ne néglige nullement l'importance de ses enseignements pour aujourd'hui.

Quelques points de moindre importance restent à examiner.

On accuse habituellement les dispensationalistes d'affirmer que le Sermon traite exclusivement de la loi et nullement de l'Évangile (65). À ceux qui contestent cette affirmation, nous posons simplement la question : Où l'Évangile est-il clairement annoncé dans le Sermon ? Une réponse donnée à cette question est la suivante : « L'optique de la grâce domine toute la révélation biblique depuis la Chute » (66). Certes, mais il n'en demeure pas moins vrai que le Sermon ne comporte aucune annonce explicite de l'Évangile.

Les dispensationalistes font souvent remarquer fort à propos que le Sermon ne comporte aucune vérité se rapportant de façon spécifique à l'Église. Ils admettent volontiers que ce fait ne prouve pas à lui seul que le Sermon ne s'applique pas principalement à l'Église. *Néanmoins, il paraît significatif que l'enseignement si complet de Jésus à cette occasion ne mentionne jamais ni le Saint Esprit, ni l'Église, ni la prière au nom de Christ, vérités pourtant enseignées à d'autres occasions au cours de son ministère* (cf. Jean 14:16 ; 16:13, 24 ; Matt. 16:18). Pourtant, plus tard le Seigneur enseigna que la prière devait être offerte en son nom. L'omission par le Sermon de cette vérité capitale paraît difficile à expliquer si ce discours constitue « la règle de la vie quotidienne du chrétien » ! (67)

Les non-dispensationalistes répondent habituellement à ces observations en faisant remarquer que le Sermon doit être complété par l'enseignement du reste du Nouveau Testament. Toutefois ces enseignements complémentaires s'avèrent d'une telle importance, qu'à nos yeux ils rendent suspecte toute interprétation qui présente le Sermon comme la règle de vie par excellence du croyant d'aujourd'hui.

En résumé, l'interprétation dispensationaliste du Sermon sur la montagne essaie simplement d'adhérer sans faille au principe de l'interprétation littérale, normale et claire de la Bible. Par conséquent, elle considère que son application première et strictement littérale ne vise pas l'époque actuelle. Néanmoins, cette interprétation ne néglige nullement la pertinence et le caractère obligatoire des principes éthiques du Sermon pour le croyant d'aujourd'hui. Reprocher à cette interprétation d'« arracher des pages à la Bible », est-ce juste ?

.5.6. Notes

- .1. Des exemples de l'application de la linguistique à l'interprétation se trouvent dans D.A. Carson, *Exegetical Fallacies* (Grand Rapids : Baker, 1984), et Moisés Silva, *Biblical Words and Their Meaning* (Grand Rapids : Zondervan, 1983).
- .2. Tremper Longman III, *Literary Approaches to Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan, 1987).
- .3. Craig A. Blaising et Darrell L. Bock, *Progressive Dispensationalism* (Wheaton Victor, 1993), p. 77.
- .4. Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral* (Downers Grove, Ill. ; InterVarsity, 1991), p. 9
- .5. Voir Elliott E. Johnson, *Expository Hermeneutics* (Grand Rapids : Zondervan, 1990), p. 74-76.
- .6. Bernard Ramm, *Protestant Biblical Interpretation* (Boston : W.A. Wilde, 1956) p. 89-92.
- .7. J.P. Lange, *Commentary on the Holy Scriptures : Revelation* (New York : Charles Scribners, 1872) p. 98.

- .8. Gordon Clark, *Special Divine Revelation as Rational*, in *Revelation and the Bible*, sous la direction de C.F.H. Henry (Grand Rapids, Baker, 1958) p. 41.
- .9. A. Berkeley Micklesen, *Interpreting the Bible* (Grand Rapids, Eerdmans, 1963) p. 296-305.
- .10. Ibid. p. 296.
- .11. Floyd E. Hamilton, *The Basis of Millennial Faith* (Grand Rapids, Eerdmans, 1942) p. 38.
- .12. Vern S. Poythress, *Understanding Dispensationalists* (Grand Rapids : Zondervan, 1987), p. 105-106.
- .13. Daniel P. Fuller, *The Hermeneutics of Dispensationalism*, thèse de doctorat, Northern Baptist Theological Seminary, Chicago, 1957) p.147.
- .14. Ibid. p. 238.
- .15. Ibid. p. 372.
- .16. Une telle étude inductive de la signification des mots « Israël » et « l'Église » se trouve dans Charles Ryrie et Homer Payne, *Le Millénium, Image ou Réalité* (Genève : La Maison de la Bible, 1982), pp. 141-157. La plupart des non-dispensationalistes omettent cette étude inductive. Voir aussi Arnold G. Fruchtenbaum, *Israel and in Dispensationalism*, sous la direction de Wesley R. Willis et John R. Master (Chicago : Moody, 1994), p. 113-129.
- .17. Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids : Eerdmans, 1941), p. 712-713.
- .18. Oswald T. Allis, *Prophecy and the Church* (Philadelphia, Presbyterian and Reformed, 1945), p. 17.
- .19. Ibid. p. 238.
- .20. Cf. l'interprétation des 144 000 dans George E. Ladd, *The Blessed Hope* (Grand Rapids : Eerdmans, 1956), p. 126, et J. Barton Payne, *The Imminent Appearing of Christ* (Grand Rapids : Eerdmans, 1962), p. 63. Une interprétation littérale mettrait fin à leur incertitude concernant ce point !
- .21. George N.H. Peters, *The Theocratic Kingdom* (Grand Rapids : Kregel 1952), vol. I, p. 167-168. Par cette citation, je n'assimile nullement les amilléaristes à des incroyants, car je les reconnais comme parfaitement évangéliques à l'égard d'autres doctrines. En revanche, cette citation indique de façon saisissante les dangers qu'encourt toute interprétation non-littérale.
- .22. Bruce K. Waltke, *Kingdom Promises as Spiritual*, in *Continuity and Discontinuity*, sous la direction de John Feinberg (Westchester, Ill., Crossway, 1988), p. 273.
- .23. Dan McCartney et Charles Clayton, *Let the Reader Understand* (Wheaton, Ill., Victor, 1994), p. 220 ; cf. p. 134.
- .24. Berkhof, *Systematic Theology*, p. 713.
- .25. O. Palmer Robertson, *Hermeneutics of Continuity*, in *Continuity and Discontinuity*, p. 106-108. Aussi Willem Van Gemeren, *The Progress of Redemption* (Grand Rapids : Zondervan, 1988), et Anthony Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids : Eerdmans, 1979), p. 274-287. Hoekema défend l'idée selon laquelle situer l'accomplissement dans les nouveaux cieux et la nouvelle terre réfute le reproche formulé par les dispensationalistes à l'encontre des non-dispensationalistes, à savoir de spiritualiser les promesses de l'Ancien Testament (p. 275-276).
- .26. Willem Van Gemeren, *Israel as the Hermeneutical Crux in the Interpretation of Prophecy (II)*, *Westminster Theological journal* 46 (1984) : p. 269.
- .27. Walter Kaiser and Moisés Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutics* (Grand Rapids : Zondervan, 1992), p. 392.
- .28. *Dispensationalism, Israel and the Church*, sous la direction de Craig A. Blaising and Darrell L. Bock (Grand Rapids : Zondervan, 1992), p.192.
- .29. Millard J. Erickson, *Contemporary Options in Eschatology* (Grand Rapids : Baker, 1977), et Thomas Ice, *Dispensational Hermeneutics in Issues in Dispensationalism*, p. 29-46.
- .30. Blaising et Bock, *Progressive Dispensationalism*, p. 36
- .31. Blaising et Bock, *Dispensationalism, Israel and the Church*, p. 348.
- .32. Craig A. Blaising et Darrell L. Bock, *Dispensationalism, Israel and the Church : Assessment and Dialogue*, in *Dispensationalism, Israel and the Church*, p. 392-393.
- .33. Fuller, *The Hermeneutics of Dispensationalism*, p. 374.
- .34. Ibid. p. 371.

- .35. Oswald T. Allis, *Modern Dispensationalism and the Law of God*, *Evangelical Quarterly*, 8 (15 juillet 1936), p. 872.
- .36. T.A. Hegre, *The Cross and Sanctification* (Minneapolis : Bethany Fellowship, 1960), p. 3-4.
- .37. Oswald T. Allis, *Modern Dispensationalism and the Doctrine of the Unity of the Scriptures*, *Evangelical Quarterly* 8 (janvier 1936), p. 24.
- .38. Scofield Reference Bible (New York : Oxford, 1909), p. v. Cette section se trouve également dans la New Scofield Bible (New York : Oxford, 1967, édition française, 1975) p. x.
- .39. James E. Rosscup, *Crucial Objections to Dispensationalism*, thèse de maîtrise non-publiée, Dallas Theological Seminary, 1961, p. 74.
- .40. Ibid.
- .41. H. Chester Woodring, *Grace Under The Mosaic Covenant*, thèse de doctorat non-publiée, Dallas Theological Seminary, 1956, p. 28.
- .42. Roderick Campbell, *Israel and the New Covenant* (Philadelphia : Presbyterian Board of Christian Education, 1936), p. 14.
- .43. C.B. Bass, *Backgrounds to Dispensationalism* (Grand Rapids : Eerdmans, 1960), p. 9.
- .44. Fuller, *The Hermeneutics of Dispensationalism*, p. 6.
- .45. John F. Walvoord, *The Millennial Kingdom* (Findlay, Ohio : Dunham 1959), p. 92.
- .46. Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids : Eerdmans, 1940), I: 535.
- .47. William G.T. Shedd, *Dogmatic Theology* (New York : Scribners, 1889), I:448.
- .48. Woodring, *Grace Under The Mosaic Covenant*, p. 42.
- .49. Hegre, *The Cross and Sanctification*, p. 6.
- .50. Kraus, C. Norman, *Dispensationalism in America*, Richmond, John Knox Press, 1958, p. 133.
- .51. D. Martin Lloyd-Jones, *Studies in the Sermon on the Mount* (Grand Rapids : Eerdmans, 1952), I:15.
- .52. George E. Ladd, *Crucial Questions About the Kingdom of God* (Grand Rapids : Eerdmans, 1952), p. 104.
- .53. A. Harnack, *What is Christianity ?* (Londres : Willimans & Norgate, 1904), p. 72.
- .54. Major, Manson et Wright, *The Mission and Message of Jesus* (Londres : Nicolson & Watson, 1937), p. 470.
- .55. John F. MacArthur, *The Gospel According to Jesus* (Grand Rapids : Zondervan, 1988), p. 179. Néanmoins, il reconnaît plus loin dans ce livre que l'évangile de Jésus « n'était pas complet avant sa mort et sa résurrection » (p. 214).
- .56. Mark Saucy, *The Kingdom of God Sayings in Matthew*, *Bibliotheca Sacra* 151 (avril-juin 1994) : p. 196.
- .57. Lloyd-Jones, *Studies in the Sermon on the Mount*, I:16.
- .58. George E. Ladd, *The Gospel of the Kingdom* (Grand Rapids : Eerdmans, 1959), p. 88.
- .59. Cf. John A. Martin, *Dispensational Approaches to the Sermon on the Mount*, in *Essays in Honour of J. Dwight Pentecost*, sous la direction de Stanley D. Toussaint et Charles H. Dyer (Chicago : Moody, 1986), p. 48.
- .60. Ibid. p. 38 n. 17 et p. 47.
- .61. Lloyd-Jones, *Studies in the Sermon on the Mount*, I:15.
- .62. Scofield Reference Bible (1909), p. 1000.
- .63. L.S. Chafer, *Systematic Theology* (Dallas : Seminary Press, 1947), 5 :97.
- .64. Cf. Charles Ryrie, *Biblical Theology of the New Testament* (Chicago Moody, 1959), p. 81-82.
- .65. C.F.H. Henry, *Christian Personal Ethics* (Grand Rapids : Eerdmans, 1957), p. 287.
- .66. Ibid. p. 290.
- .67. Ibid. p. 308.

.6. Le salut dans le dispensationalisme

L'OBJECTION soulevée le plus souvent contre le dispensationalisme est sans aucun doute que cette doctrine enseignerait l'existence de différents moyens de salut lors des diverses dispensations. En particulier, *on prétend que les dispensationalistes enseignent le salut par les œuvres dans certaines*

dispensations et le salut par grâce dans d'autres. Cette accusation est extrêmement grave, aussi mérite-t-elle d'être examinée de près.

.6.1. Le Reproche

.6.1.1. SA FORMULATION

L'accusation portée contre le dispensationalisme selon laquelle il enseignerait l'existence de différents moyens de salut, se répète avec une régularité quelque peu déplaisante En 1956, Bowman déclara que, d'après le dispensationalisme...

« Si un homme est sauvé dans une dispensation autre que celles de la Promesse ou de la Grâce, il est sauvé par les œuvres et non par la foi ! (Le dispensationaliste) reconnaît donc clairement deux moyens de salut — les œuvres pour la plupart des dispensations, la foi pour les autres. Par conséquent nous avons... affaire à un Dieu changeant qui traite avec l'humanité de manières différentes selon les époques » (1).

En 1960, Bass attribua cette même pensée aux dispensationalistes en tirant la conclusion suivante : « En postulant une différence entre la Loi et la Grâce, entre Israël et l'Église, entre les relations diverses de Dieu avec les hommes au cours des différentes dispensations, logiquement on en arrive de façon inéluctable à l'idée que les hommes ne sont pas sauvés de la même manière à toutes les époques » (2).

En 1957, Fuller reconnut que les dispensationalistes actuels rejettent cette accusation, mais il qualifia ce rejet de « nouvelle optique » et le décrivit comme un refus de suivre la logique qui amena Chafer et Scofield à enseigner jadis — d'après lui — l'existence de deux moyens de salut.

Poythress ne soulève nullement cette question (3) ; toutefois, en 1991, Gerstner fit de nouveau entendre ce reproche (4). Depuis des décennies, certains semblent vouloir, à tout prix, attribuer aux dispensationalistes cette idée que l'on ne retrouve même pas chez les dispensationalistes d'autrefois. Ce reproche réapparaît continuellement malgré les dénégations sans cesse répétées des dispensationalistes. Il semblerait que leurs adversaires ne désirent pas les écouter, car il leur est plus commode d'attaquer les soi-disant « conclusions logiques » qu'ils insistent à attribuer eux-mêmes au dispensationalisme.

.6.1.2. Les motifs du reproche

Sans aucun doute, la persistance de cette attaque s'explique par certains motifs même si ces derniers ne sont pas justifiés.

D'abord, appeler la dispensation actuelle « la Grâce » est interprété comme si le dispensationalisme niait la réalité de la grâce à toute autre époque. Les adversaires du dispensationalisme ne supportent même pas l'affirmation des dispensationalistes selon laquelle la grâce existe à des degrés divers sous des dispensations différentes. Selon Fuller, par exemple, « Il est impossible de concevoir divers degrés de grâce car, ou bien Dieu est un Dieu de grâce, ou bien il ne l'est pas » (5).

Or les Écritures déclarent que, même à l'intérieur d'une seule dispensation, Dieu accorde à certaines occasions « une grâce plus excellente » (meizon) (Jacq. 4:6). À plus forte raison donc, *la grâce de Dieu a pu se manifester à des degrés divers au cours de l'histoire. Ainsi la dispensation actuelle — appelée par certains « l'Église » — pourrait être à juste titre intitulée « la Grâce », en raison de l'abondance de la grâce qui y est offerte.*

Ensuite, des non-dispensationalistes commettent souvent l'erreur de confondre une dispensation avec un moyen de salut. Or, une dispensation comporte certes une révélation de l'exigence d'une juste relation envers Dieu, mais elle ne se limite nullement à cela. Ce malentendu a pu être entrevu par l'emploi de l'expression « mise à l'épreuve » en rapport avec les responsabilités encourues au cours de chaque dispensation.

La distinction entre une dispensation et un moyen de salut est quelque peu obscurcie dans le dispensationalisme progressif. En effet, il semble voir les dispensations, non comme comportant divers codes de conduite couvrant de nombreux aspects de la vie, mais comme des étapes successives dans l'histoire du salut et dans l'accomplissement de la rédemption.

Enfin, la persistance de l'accusation peut être attribuée à des expressions qui auraient certainement été formulées avec une plus grande précision si elles avaient été employées dans le contexte du

débat actuel. Les adversaires du dispensationalisme se montrent réticents à reconnaître que les dispensationalistes actuels emploient des expressions plus adéquates, susceptibles d'atténuer leurs critiques.

Dans la première édition de sa Bible avec commentaires, Scofield écrivit certes ce qui suit : « La mise à l'épreuve ne consiste plus en l'obéissance à la Loi en tant que condition de salut, mais en l'acceptation de Christ ou en son rejet » (6). Cependant, Scofield ne s'est pas toujours exprimé de cette façon. De plus, s'il était vivant aujourd'hui, il pourrait formuler sa pensée tout autrement face aux critiques actuels du dispensationalisme.

La nouvelle édition de la Bible Scofield comporte à cet égard une note parfaitement claire :

« Au cours de la dispensation précédente fut manifestée l'impuissance de la loi à procurer justice et vie à une nature adamique pécheresse (Gal. 3:21-22). Avant la croix, le salut de l'être humain était accordé en réponse à la foi (Gen. 15:6 ; Rom. 4:3) et sur la base de ce que Dieu avait prévu et promis : le sacrifice expiatoire de Christ... Actuellement, le salut et la justification sont reçus en vertu de la foi au Sauveur crucifié et ressuscité, selon la claire révélation qui en a été donnée... » (7).

En réalité, certains non-dispensationalistes ont parfois utilisé, eux aussi, des expressions imprécises susceptibles de donner l'impression que l'on pouvait obtenir le salut par l'obéissance à la Loi mosaïque. Par exemple, Allis écrivit : « La Loi est une déclaration de la volonté de Dieu pour le salut de l'homme » (8). Et Berkhof : « La grâce permet d'échapper à la Loi comme seule condition de salut », et ailleurs : « En Christ, les croyants sont libérés de la Loi à la fois comme un moyen d'obtenir la vie éternelle et comme une puissance de condamnation » (9). Puisque ces théologiens de l'alliance semblent affirmer clairement que la Loi constituait un moyen pour obtenir le salut et la vie éternelle, l'on pourrait reprocher à la théologie de l'alliance d'enseigner elle aussi l'existence de deux moyens de salut : l'obéissance à la Loi et la foi en Christ.

Cependant, malgré ces expressions imprudentes, qui semblent indiquer deux manières d'être sauvé, nous reconnaissons volontiers que la théologie de l'alliance insiste sur l'existence d'un seul moyen de salut. Par conséquent, il serait injuste d'affirmer ou de laisser entendre le contraire.

De même, les adversaires du dispensationalisme, au lieu d'exploiter une expression malencontreuse de Scofield, devraient faire preuve de la même considération et ne pas donner de fausses impressions. Ils devraient se montrer justes en présentant l'ensemble des faits. *En réalité, de nombreuses déclarations faites par des dispensationalistes prouvent abondamment que le dispensationalisme n'enseigne nullement l'existence de deux moyens de salut.*

.6.2. La Réponse

Les auteurs dispensationalistes enseignent qu'à toute époque le salut s'obtient uniquement par la grâce de Dieu.

Chafer présenta clairement cette position quand il écrivit :

« Y a-t-il deux manières par lesquelles une personne peut être sauvée ? En réponse à cette question, on peut affirmer que le salut est toujours l'œuvre de Dieu en faveur de l'homme, jamais l'œuvre d'un homme en faveur de Dieu. En d'autres termes, Dieu n'a jamais sauvé quiconque autrement que sur la base de la croix de Christ. Par conséquent, il existe un seul moyen de salut, à savoir la puissance de Dieu qui émane du sacrifice de Christ » (10).

Au cours des dernières années de la vie de Chafer, l'Assemblée générale de l'Église presbytérienne des États-Unis l'accusa d'enseigner « divers plans de salut pour divers groupes à diverses époques ». En réponse à cette accusation, Chafer affirma en termes on ne peut plus clairs :

« Je n'ai jamais défendu de telles opinions et... je ne cède la place à personne pour soutenir qu'à n'importe quelle époque Dieu traite du péché uniquement sur la base du sang de Christ. Les citations tirées de mes écrits ne se rapportent nullement au salut, mais à la règle de vie que Dieu donna pour gouverner son peuple dans le monde. Dieu donna une règle de vie à Israël après avoir conclu une alliance avec lui. Par conséquent, ce n'est pas en observant cette règle de vie qu'Israël devint le peuple de l'alliance » (11).

Cette déclaration de Chafer était destinée à réfuter l'accusation selon laquelle il enseignait l'existence de deux moyens de salut. Il affirma que ses autres déclarations, si souvent citées pour appuyer cette accusation, ne se rapportaient nullement à ce sujet. Chafer est certainement le meilleur interprète de

ses propres paroles, surtout quand il évoque le point précis sur lequel on l'avait attaqué. Ne pouvons-nous pas alors le prendre au mot ? *Vingt ans « avant » que l'Église presbytérienne ne lance cette accusation contre lui, Chafer avait déclaré tout aussi clairement : « La Loi n'a jamais été donnée comme un moyen de salut ou de justification (12).*

Scofield affirma avec autant de netteté que la Loi n'était pas un moyen de salut : « La Loi ne justifie jamais un pécheur, pas plus qu'elle ne sanctifie un croyant » (13). Il déclara également : « Il est de toute importance d'observer les faits suivants... la Loi ne fut pas donnée à Israël comme moyen de salut (14).

Pettingill, autre dispensationaliste de cette époque, déclara de façon tout aussi nette : « Le salut a toujours été, comme à présent, uniquement un don gratuit de Dieu en réponse à la foi. Les différentes mises à l'épreuve au cours des diverses dispensations servirent seulement à démontrer la totale impuissance de l'homme, de manière à l'amener à la foi, afin qu'il soit sauvé par la grâce, au moyen de la foi, et nullement par ses œuvres » (15).

Néanmoins, ces déclarations par des dispensationalistes concernant l'unique moyen de salut ne satisfont pas de nombreux critiques non-dispensationalistes. La raison est claire : ils n'arrivent pas à concilier de telles déclarations avec la distinction dispensationaliste entre la Loi et la Grâce.

Le problème provient en partie des désignations « la Loi » et « la Grâce » — qui sont cependant entièrement bibliques (Rom. 6:14) — mais également des contrastes marqués couramment établis entre les dispensations appelées, pour le meilleur ou pour le pire, « la Loi » et « la Grâce ». L'on peut se rendre compte de l'importance des termes employés si l'on considère la différence de réaction produite par l'emploi des expressions « la dispensation de Moïse » et « la dispensation de Christ ».

Néanmoins, les théologiens de l'alliance continuent à croire que les dispensationalistes se contredisent à ce sujet. Fuller qualifie l'insistance mise sur un seul moyen de salut dans toutes les dispensations de « nouvelle optique du dispensationalisme », et demande comment l'on peut la concilier avec les deux moyens de salut qu'il persiste à attribuer à Scofield et à Chafer. Il pose la question suivante :

« Comment faut-il comprendre cette nouvelle optique du dispensationalisme ? Est-elle la conséquence naturelle de l'Herméneutique dispensationaliste ? Ou est-elle simplement une idée plaquée sur un système d'interprétation qui logiquement enseigne la même chose que Scofield et Chafer ? Il n'est pas facile de répondre à ces questions simplement en écoutant les dispensationalistes contemporains, car jusqu'à présent ils n'ont guère démontré que cette nouvelle option résulte naturellement de leur herméneutique essentielle » (16).

Ces questions sont légitimes. À la fois les partisans et les adversaires du dispensationalisme ont l'obligation de montrer clairement de quelle façon la grâce de Dieu fut manifestée sous la Loi mosaïque. Se contenter de fournir encore davantage de brèves déclarations concernant l'existence d'un seul moyen de salut, bien que nécessaire, ne suffit pas. Nous devons expliquer avec précision de quelle manière le salut s'obtenait sous la Loi.

Dans sa thèse de doctorat, un de mes anciens étudiants, devenu ensuite un ami, écrit :

« Il est regrettable que certains dispensationalistes pensent qu'une simple déclaration catégorique que sous la Loi le salut s'obtenait par la grâce au moyen de la foi, suffit pour régler le problème... Ils doivent se rendre compte que les non-dispensationalistes ont de la peine à comprendre comment les dispensationalistes peuvent soutenir que sous la Loi le salut s'obtenait par la foi, tout en établissant un contraste net entre la Loi et la Grâce.

En d'autres termes, comment peut-on concilier le salut par grâce dans l'Ancien Testament avec la Loi mosaïque considérée comme un système d'obéissance légale et de mérites ? Les théologiens de l'alliance se presseront de qualifier d'inconséquente toute solution qui gommerait la distinction nette établie par les dispensationalistes eux-mêmes entre la Loi et la Grâce. C'est pourquoi il faut répondre à cette question, non par des protestations, mais par des démonstrations, non par de simples affirmations, mais par la théologie systématique » (17).

.6.3. La Doctrine de la Grâce

En énonçant la vraie doctrine concernant le salut sous l'Ancienne Alliance, il faut répondre à deux questions. Premièrement, quelle relation existait-il entre la Loi mosaïque et la grâce de Dieu ? Deuxièmement, dans quelle mesure la grâce de Dieu se manifestait-elle sous la Loi mosaïque ?

.6.3.1. La relation entre la Loi et la Grâce

Par rapport à la première question, *certains dispensationalistes ont malheureusement donné l'impression que la grâce prit fin lorsque la loi fut donnée au mont Sinaï.*

Par exemple, Gaebeléin écrit : « Les Israélites avaient reçu la grâce et avaient besoin de la grâce. Cependant, en affirmant leur volonté d'obéir à tous les commandements de Dieu, ils se placèrent eux-mêmes sous la Loi » (18). Chafer, dans son style habituel qui accentuait volontiers les contrastes, écrivit dans la même veine : « Israël abandonna délibérément sa position sous la grâce (qui avait marqué sa relation avec Dieu jusqu'à ce jour) et se plaça lui-même sous la Loi » (19). Tout comme certains tableaux présentant les caractéristiques des différentes dispensations, de telles déclarations donnent l'impression que la grâce s'arrêta complètement au moment où la Loi fut donnée. Par suite, la Loi a pu paraître comme une régression dans le dessein de Dieu.

Or, si notre conception des dispensations est juste, cette impression est fautive. En effet, si chaque nouvelle dispensation se fonde sur la précédente, chacune constitue aussi un progrès par rapport à la précédente — jusqu'à ce que l'apogée soit atteinte dans le millénium. Comment la Loi peut-elle constituer un progrès par rapport à l'époque antérieure ?

Il faut se souvenir que la dispensation précédente prit fin avec l'apostasie en Égypte. Cette apostasie démontra qu'Israël avait besoin d'un code détaillé pour régir sa vie et pour faire de lui une nation. En répondant à ces besoins, *la Loi constitua un progrès dans la réalisation du plan de Dieu.* Ainsi, il ne s'agissait nullement d'un pas rétrograde de la part des Israélites, qui se seraient ainsi imposé un système légal à la place de la grâce sous laquelle Dieu aurait voulu qu'ils demeurent.

Le don de la Loi rendit Israël célèbre parmi les nations (Deut. 4:6-8 ; 33:1-4). De plus, Dieu ne donna pas la Loi à Israël parce qu'il la méritait, car ses actions passées avaient prouvé exactement le contraire. Le fait même pour Israël de devenir un état régi par la Loi divine s'avérait en réalité un effet de la grâce de Dieu. L'alliance conclue au Sinaï « n'était pas un suntheke, un pacte entre deux partis égaux, mais un diatheke, un accord décrété par Dieu (Gal. 4:24) » (20).

Dès la révélation de la Loi, Dieu ne permit pas à Israël de s'imaginer que sa position privilégiée était le résultat de ses propres actes méritoires. Le peuple dut reconnaître qu'il s'agissait d'un don de Dieu (Deut. 8:18). À maintes reprises, Israël fut averti de ne pas s'appuyer sur la chair (És. 40:29-31 ; Zach. 4:6, 7 ; Néh. 8:10).

Ainsi, le don de la Loi n'abrogea nullement la grâce. Dans Galates 3:17-19, l'apôtre explique clairement que la Loi ne fut jamais destinée à annuler en aucune manière l'alliance avec Abraham. La Loi ne pouvait pas rendre caduques les promesses de cette alliance. Elle fut donnée plutôt dans le but de définir clairement le péché en attendant la venue de la postérité promise, à savoir Jésus-Christ. Ainsi la Loi devait conduire les Israélites à Christ. Par conséquent, la Loi eut pour but de contribuer à l'accomplissement du dessein de la grâce divine. La grâce ne fut pas abolie par la Loi, mais la Loi fut « ajoutée » à la promesse de manière à faire progresser la relation d'Israël avec Dieu pendant cette période.

Voici donc la réponse à la première question, concernant la relation entre la Loi mosaïque et la grâce de Dieu : *la Loi, tout en introduisant un régime distinctif dans les relations de Dieu avec le monde, s'ajouta aux promesses faites pendant la dispensation précédente sans les abroger.*

Il n'y a là aucune contradiction car, comme nous avons déjà vu, une nouvelle dispensation englobe souvent les caractéristiques des dispensations précédentes. Il n'existe donc aucune raison pour laquelle la Loi ne pourrait pas incorporer la grâce révélée lors du régime précédent, sans en modifier les promesses. Après tout, la promesse faite à Noé concernant le déluge ne fut pas abrogée lors des dispensations suivantes. De la même façon, la Loi fut ajoutée à la promesse faite à Abraham sans l'annuler (Gal. 3:14-18).

Fait intéressant, les théologiens de l'alliance rencontrent eux aussi des problèmes lorsqu'ils expriment leur point de vue concernant la relation entre la Loi et l'alliance de grâce. Tantôt ils nient,

tantôt ils reconnaissent l'existence d'un contraste entre les deux. Par exemple, Berkhof décrit l'époque de la Loi mosaïque de la façon suivante :

« L'alliance du Sinaï est un intermède qui couvre une période au cours de laquelle le vrai caractère de l'alliance de grâce, c'est-à-dire son aspect miséricordieux et gratuit, est quelque peu éclipsé par toutes sortes de cérémonies et de formes extérieures qui mettent les exigences de la Loi au premier plan de la vie théocratique d'Israël (cf. Gal. 3), tandis que, dans l'alliance avec Abraham, la promesse et la foi, qui répond à la promesse, occupent le devant de la scène » (21).

Ainsi, les théologiens de tout bord reconnaissent l'existence d'un fort contraste entre la Loi et la grâce, tout en désirant en même temps maintenir la doctrine du salut par grâce à toutes les époques. Il est nécessaire d'insister sur ces deux aspects car, d'après Jean 1:17, Rom. 6:14 et Gal. 3:23, il y a effectivement une antithèse entre la Loi et la grâce, malgré le fait que le salut a toujours été accordé par grâce.

.6.3.2. La manifestation de la Grâce sous la Loi

La seconde question est la suivante : De quelle manière la grâce fut-elle manifestée sous la Loi ? Les dispensationalistes enseignent-ils vraiment la réalité de la grâce sous la Loi mosaïque ?

Dans un titre précédent, j'ai indiqué six manières dont la grâce fut manifestée au cours du régime mosaïque (22). Un bref résumé suffit pour montrer que Dieu manifesta effectivement sa grâce au cours de cette dispensation et pour réfuter l'accusation selon laquelle les dispensationalistes enseignent que, sous le régime mosaïque, la grâce fut mise entre parenthèses.

.1. La grâce fut manifestée par l'élection d'Israël, faveur totalement imméritée. De plus, certaines promesses conféraient à chaque Israélite une multitude de bénédictions (Lév. 26:4-8 ; Deut. 7:14-16).

.2. La grâce fut manifestée par le fait que Dieu rétablit souvent son peuple pécheur. La Loi n'avait pas encore été communiquée au peuple qu'il l'avait déjà enfreinte ; néanmoins, à cause de sa grâce, Dieu ne rejeta pas son peuple. Au cours de la conquête de Canaan, comme pendant la vie de David et de Salomon, et même durant les périodes de captivité, le peuple de Dieu ne se vit jamais privé de la grâce divine (Jér. 31:20 ; Os. 2:19).

.3. L'annonce de la Nouvelle Alliance faite pendant la période de la Loi constitua également une manifestation de la grâce de Dieu. La promesse d'une ère nouvelle fut donnée à un moment où la Loi était enfreinte et bafouée par le peuple qui s'était révélé indigne à tous égards (Jér. 31:32).

.4. Dieu manifesta sa grâce sous la Loi en revêtant des membres de son peuple de capacités spirituelles. Selon certains dispensationalistes, aucune capacité spirituelle ne fut conférée sous la Loi (23). À cet égard, il existe certes un contraste saisissant entre la situation sous la Loi et l'œuvre du Saint Esprit sous la Nouvelle Alliance (Jean 14:17). Cependant, il est faux de prétendre que le Saint Esprit était inactif sous l'Ancienne Alliance. À cette époque il n'existait certes aucune garantie que l'Esprit habiterait le peuple de Dieu de façon permanente ou universelle, comme il le fait aujourd'hui. Néanmoins, il était en plusieurs personnes (Dan. 4:8 ; 1 Pier. 1:11) et reposa sur plusieurs autres pour leur conférer des capacités particulières (Jug. 3:10 ; 1 Sam. 10:9, 10 ; Ex. 28:3).

.5. Au cours de la période de la Loi, Dieu se révéla à son peuple comme l'Éternel, nom associé à de nombreuses manifestations spécifiques de la grâce de Dieu envers son peuple (Ps. 143:11 ; Jér. 14:21).

.6. L'alliance capitale avec David fut conclue au cours du régime mosaïque, pourtant son établissement constitua une manifestation magnifique de la grâce de Dieu. La bonté de Dieu (chesed) est associée à la fois à l'alliance avec Abraham (Mich. 7:20), à l'alliance avec Moïse (Ex. 34:6, 7), à la Nouvelle Alliance (Jér. 31:3), et à l'alliance avec David (És. 55:3). Non seulement cette dernière fut-elle fondée sur le chesed de Dieu, mais David reçut également l'assurance que Dieu ne retirerait jamais son chesed et ne changerait jamais son alliance (Ps. 89:34, 35). Une telle promesse constitua l'une des manifestations les plus évidentes de la grâce de Dieu.

Ces manifestations de la grâce sous la Loi ne diminuaient nullement les exigences de la Loi : elle ne perdit nullement son caractère légal simplement parce que Dieu agit avec grâce au cours de ce régime. Ces manifestations de grâce au cours de cette période n'atténuent pas non plus le contraste entre le régime mosaïque et le régime introduit par Christ. La Bible révèle clairement ce fort

contraste, tout en présentant en même temps ces manifestations de la grâce divine au cours de la dispensation de la Loi. Aucun système théologique — même dans le but de formuler une doctrine cohérente — ne doit ignorer l'un ou l'autre de ces aspects, malgré leur caractère à première vue contradictoire.

Avec sa perspicacité habituelle, Sauer sut rendre ces aspects de la Loi et de la grâce, et particulièrement la réalité de la grâce sous la Loi :

« Ainsi même dans l'Ancien Testament, les prophètes et les psalmistes exultent (Ps. 32:11 ; 33:1 ; 68:4) à propos des bénédictions de la Loi. À leurs yeux, la Loi n'était pas seulement une révélation de la culpabilité et une incitation à désespérer de soi-même (cf. Rom. 7), mais une réjouissance pour le cœur (Ps. 19:9), une source de délices (Ps. 119:47 ; 36:10) et de bonheur (Ps. 32:1).

« Connaissance du péché », dit Paul (Rom. 3:20) ; David, lui, parle plutôt d'un couronnement « de bonté et de miséricorde » (Ps. 103:4). « La lettre tue », dit l'apôtre (2 Cor. 3:6) ; « la loi de l'Éternel... restaure l'âme », dit le psalmiste (Ps. 19:8). « Misérable que je suis ! » lisons-nous dans l'épître aux Romains (Rom. 7:24) ; « Heureux l'homme », dit le psalmiste (Ps. 1:1 ; 32:2). L'ex-pharisien parle de « malédiction » (Gal. 3:13), tandis que le souverain sacrificateur dit : « Que l'Éternel te bénisse ! » (Nomb. 6:24) » (24).

.6.4. La Doctrine du Salut

Souligner ces manifestations de la grâce de Dieu sous la Loi mosaïque n'explique cependant pas de quelle manière le salut s'obtenait à cette époque.

.6.4.1. La théologie de l'Alliance

Avec son alliance de grâce à travers toute l'histoire, la théologie de l'alliance possède le mérite de la simplicité. En effet, rien ne pourrait être plus clair et rien ne pourrait apparemment mieux préserver l'unité de la Bible que la simple affirmation que tous les hommes sont sauvés exactement de la même manière à toutes les époques.

Voici ce que déclare Hodge : « Nous apprenons par l'ensemble des Écritures (du Nouveau Testament et de l'Ancien Testament interprété en accord avec l'autorité infaillible du Nouveau) que le plan du salut a toujours été identique, comportant la même promesse, le même Sauveur, la même condition et le même salut » (25).

Payne, un prémillénariste de l'alliance, écrit : « Il n'y a qu'un seul testament unifié comportant un plan de salut unique, d'après lequel Christ offre une rédemption tout aussi efficace pour les saints des deux dispensations » (26).

Ces déclarations paraissent assez justes, jusqu'à ce que l'on se rende compte que par « la foi », les théologiens de l'alliance entendent toujours la foi en Jésus-Christ lui-même. De nouveau, Hodge affirme : « Ce qui était requis n'était pas une simple foi ou confiance en Dieu, mais la foi dans le Rédempteur promis, la foi dans la promesse de la rédemption par le Messie... L'alliance de grâce, ou le plan de salut, étant identique à tout point de vue depuis le commencement, il s'ensuit... qu'avant la venue de Christ le peuple de Dieu constituait une Église, et que l'Église a été identique au cours de toutes les dispensations. Elle a toujours possédé la même promesse, le même Rédempteur et la même condition d'entrée, à savoir, la foi au Fils de Dieu comme le Sauveur du monde » (27).

Pour soutenir ces affirmations, l'on cite toujours Jean 8:56 ; Psaume 16:11 et Job 19:25-26. L'un insiste beaucoup sur les illustrations de la rédemption dans le système sacrificiel de l'Ancien Testament. Cependant, l'on parle peu du degré de compréhension des Israélites de la signification de ces illustrations. La raison en est évidente : *il s'avère fort difficile, voire impossible, de prouver que l'Israélite moyen comprenait la grâce de Dieu en Christ.*

Dans le livre que nous venons de citer, Payne essaya, dans le but de prouver l'unité du salut à toutes les époques, de prouver une certaine perception de la grâce de Dieu chez les croyants de l'Ancien Testament. Néanmoins, il avoua dans un autre livre : « Dans l'Ancien Testament, avec la connaissance rudimentaire que l'on possédait alors de la Trinité, de l'incarnation, de la crucifixion et de la résurrection, il était incompréhensible que Dieu devait mourir pour que les hommes puissent hériter de lui et être avec lui » (28). *Apparemment, leur compréhension était plus ample lorsqu'on la considère dans une perspective théologique que lorsqu'on la situe dans son contexte historique !*

L'erreur flagrante de cette optique réside dans une approche a priori qui donne des résultats artificiels. L'on part de la supposition que tout ce qui concerne le salut doit être identique à toutes les époques. Par conséquent, les saints de l'Ancien Testament devaient croire consciemment en Jésus-Christ. Les théologiens de l'alliance reconnaissent certes les limites de la révélation de l'Ancien Testament, néanmoins ils tentent de minimiser les implications pour la doctrine du salut à cette époque.

L'un des passages cités à l'appui de leur position par les théologiens de l'alliance est Jean 8:56, qui déclare qu'Abraham vit le jour de Christ. Selon eux, cette expression signifie qu'Abraham comprit la rédemption en Christ. Cependant l'expression « son jour » peut être comprise de diverses manières. D'abord, que signifie « son jour » ? Son incarnation ? Sa résurrection ? Son retour en gloire ? La cité céleste ? Ensuite, à supposer que le jour de Christ signifie effectivement son œuvre rédemptrice, à quel moment Abraham le vit-il ? Lors de sa vie sur terre — ce qui appuierait effectivement la position des théologiens de l'alliance — ou une fois qu'il se trouvait au ciel ? Dans ce cas, le passage ne nous apprendrait rien concernant la connaissance du Sauveur à venir que possédait Abraham lors de sa vie sur terre. Quelque soit notre interprétation, il paraît difficile d'affirmer avec certitude qu'Abraham vit la rédemption opérée par Christ. Enfin, puisqu'Abraham vécut longtemps avant Moïse, ce qu'il « vit » ne prouve rien concernant ce que les Israélites comprirent sous la Loi mosaïque.

Toutefois, Hébreux 11:26-27 n'affirme-t-il pas que Moïse vit Christ, lui aussi ? Il est plus vraisemblable que le terme Christ (« oint ») se rapporte à Moïse lui-même, qui « estima la richesse temporelle d'Égypte de bien moindre valeur que l'opprobre qui s'attache à l'Oint de Dieu » (NEB) (29).

Cependant, même si « Christ » signifie ici « Jésus-Christ » et que Moïse eut une certaine compréhension de la future venue de Christ, en fut-il de même pour les Israélites en général ?

De plus, Actes 17:30 appelle l'époque de l'Ancien Testament « les temps d'ignorance » par comparaison à la révélation du Nouveau Testament, et 1 Pierre 1:10 évoque les limites de la compréhension des prophètes de l'Ancien Testament. Mason, exégète ni dispensationaliste ni théologien de l'alliance, expliqua ce dernier passage de la façon suivante :

« Ils savaient qu'ils parlaient d'un Messie, mais ils désiraient savoir qui ce serait et à quelle époque il viendrait. Ils prévoyaient un Christ, mais ils ne pouvaient prévoir Jésus, et ils ne pouvaient situer leur Christ à un moment précis de l'avenir » (30).

.6.4.2. La position dispensationaliste

Voici la réponse des dispensationalistes à la question de la relation entre la Loi et la grâce: à chaque époque, le fondement du salut est la mort de Christ, la condition du salut est la foi ; l'objet de la foi est Dieu ; en revanche, le contenu de la foi varie selon les dispensations. C'est ce dernier point, évidemment, qui distingue le dispensationalisme de la théologie de l'alliance. Néanmoins, l'on ne peut pas s'en servir pour accuser le dispensationalisme d'enseigner deux moyens de salut.

En réalité, il s'agit simplement de reconnaître l'existence d'une révélation progressive. Lorsqu'Adam regarda les habits de peaux avec lesquels Dieu l'avait revêtu ainsi que sa femme, il ne vit pas ce que voit le croyant aujourd'hui en regardant à la croix du Calvaire. Les autres saints de l'Ancien Testament ne virent pas non plus ce que nous voyons aujourd'hui.

Nous devons considérer à la fois ce que Dieu voit de son côté et ce que l'homme voit du sien. C'est ce que signifie la Déclaration de foi du Dallas Theological Seminary à propos du salut :

« Nous croyons que, selon « le dessein éternel » de Dieu (Éph. 3:11), le salut s'obtient toujours « par la grâce, par le moyen de la foi » et qu'il repose sur le sang versé par Christ. Nous croyons que, quelle que soit la dispensation, Dieu a toujours agi en grâce. En revanche, l'homme n'a pas été en tout temps sous une administration de grâce comme dans la dispensation actuelle... Nous croyons... que le principe de la foi était primordial dans la vie de tous les saints de l'Ancien Testament. Cependant, nous croyons qu'à leur époque, leur foi ne pouvait avoir consciemment pour objet le Fils incarné et crucifié, l'Agneau de Dieu (Jean 1:29), et qu'il est évident qu'ils ne comprenaient pas, comme nous aujourd'hui, le fait que les sacrifices illustraient la personne et l'œuvre de Christ » (Article 5).

Aux yeux de Fuller, cette déclaration constitue un problème considérable (31), mais en réalité ce problème n'existe pas. Fuller omet tout simplement de distinguer entre le fondement du salut (qui est toujours par grâce) et le contenu de la révélation (qui n'est pas exactement le même aujourd'hui que sous la Loi). Comme nous l'avons déjà fait remarquer, bien que Dieu manifeste toujours sa grâce, il ne révèle pas toujours sa grâce ni de la même manière ni au même degré. Cependant, une révélation différente n'implique nullement un changement dans le caractère de Dieu.

Il faut considérer à la fois le fondement immuable du salut dans la grâce de Christ et le contenu changeant de la révélation touchant l'objet de la foi. Les théologiens de l'alliance ne considèrent pas ce dernier aspect et se créent donc des problèmes, comme celui d'expliquer les passages bibliques qui distinguent la grâce actuellement en vigueur de celle manifestée sous la Loi mosaïque.

Par exemple, Jean 1:17 ne signifie nullement que la grâce n'existait pas avant la venue de Christ, mais que, par comparaison avec l'abondance de la grâce manifestée en Christ, toutes les révélations précédentes de la grâce paraissent minimes. Les théologiens de l'alliance ont du mal à concilier ce fort contraste avec leur doctrine de l'unique alliance de grâce à travers toute la Bible.

De même, 1 Pierre 1:10 ne signifie nullement que la grâce n'existait pas avant la venue de Christ, mais la grâce telle qu'elle existe aujourd'hui fut inconnue aux saints de l'Ancien Testament au cours de leur vie sur terre. Seul le dispensationalisme parvient à concilier ces deux aspects de la vérité.

Une autre raison pour laquelle les théologiens de l'alliance ne comprennent pas la réponse des dispensationalistes est leur confusion de la mise à l'épreuve propre à chaque dispensation avec un moyen de salut. S'appuyant sur le fait que la plupart des dispensationalistes considèrent chaque dispensation comme comportant une mise à l'épreuve différente, ils la considèrent comme constituant aux yeux des dispensationalistes un moyen de salut. Il leur est donc facile de conclure que reconnaître l'existence de plusieurs dispensations revient à postuler l'existence de plusieurs moyens de salut.

En réalité, chaque révélation divine entraîne une responsabilité humaine.

La réaction des hommes à la révélation concernant le moyen d'être accepté par Dieu lors de chaque dispensation constitue seulement une mise à l'épreuve parmi plusieurs. Leur réaction à d'autres vérités implique d'autres mises à l'épreuve. Sous la Loi, Dieu fournit un moyen par lequel l'homme pouvait être accepté par lui éternellement. (Nous n'avons pas encore précisé en quoi consistait ce moyen). Il fournit également un moyen pour l'homme d'être accepté par lui temporairement. Par exemple, la non observation du sabbat étant passible de la peine de mort, tandis que son observance permettait de rester en vie. Cependant, l'observance du sabbat ne constituait nullement un moyen d'obtenir la vie éternelle.

Ainsi, l'on peut affirmer sans contradiction que le salut éternel était accordé par grâce, tandis que la vie temporelle dépendait de l'observance de la Loi. Il est également juste d'affirmer à la fois que la Loi révéla le moyen d'obtenir le salut éternel, et aussi que cette révélation (tout en entraînant les mêmes résultats pour le croyant) ne fut pas identique en tout point à celle donnée depuis la venue de Christ. En somme, lors de la dispensation mosaïque, la révélation concernant le salut fut donnée à travers la Loi, mais le fondement du salut demeura la grâce, comme à l'époque d'Abraham.

Ces vérités peuvent paraître contradictoires à certains, mais elles étaient essentielles. Il est évident que la Loi ne pouvait nullement sauver quiconque, néanmoins elle constituait la révélation de Dieu pour cette époque. Sous le régime de la Loi, des gens furent sauvés, mais nullement par l'observance de la Loi. Les Écritures s'avèrent parfaitement claires à ce sujet : cf. Romains 3:20 et 2 Corinthiens 3:6-7. Néanmoins, la *Loi renfermait la révélation qui amena les hommes à se rendre compte qu'ils devaient placer leur foi en Dieu comme leur Sauveur.*

De quelle manière la Loi fit-elle cette révélation ? Principalement par l'institution d'un culte centré sur le système sacrificiel. En effet, les sacrifices faisaient partie de la Loi. *Le fait d'offrir ces sacrifices ne sauvait personne, cependant toute personne qui croyait à la signification spirituelle des sacrifices pouvait obtenir ainsi le salut éternel.*

.6.4.3. Le but des sacrifices

Il sera donc utile d'examiner plus attentivement la « portée évangélique » du système sacrificiel. Fut-elle suffisamment claire pour y voir « la même promesse, le même Sauveur, la même condition, le

même salut », comme le croient les théologiens de l'alliance ? Ou fut-elle incomplète en ce qui concerne le contenu de la foi, comme l'affirment les dispensationalistes ? *Énoncée en termes théologiques, la question revient simplement à ceci : Quel était le contenu christologique du système sacrificiel de la Loi mosaïque, et quel rapport avait-il avec le salut sous l'Ancienne Alliance ?*

Trois points de vue sont habituellement défendus à propos de l'efficacité des sacrifices institués sous la Loi.

.1. Certains soutiennent qu'ils conféraient une entière rémission des péchés ; cependant, puisque les sacrifices n'étaient pas efficaces en eux-mêmes, cette rémission dépendait de la foi de celui qui offrait les sacrifices.

.2. D'autres croient que les sacrifices lévitiques conféraient seulement la rémission des peines temporelles appliquées dans le cadre de la théocratie en vigueur dans la nation d'Israël. Cette rémission temporelle ne dépendait nullement de la foi de celui qui offrait un sacrifice. Les peines civiles lui étaient épargnées de façon automatique, à condition de présenter des offrandes.

.3. Enfin, d'autres encore combinent les deux idées précédentes et soutiennent que les sacrifices étaient automatiquement efficaces pour la remise des peines temporelles, mais qu'ils conféraient le salut seulement lorsqu'ils étaient offerts avec foi. (Il est difficile de savoir quel degré de connaissance était lié à cette foi).

L'Ancien Testament attribue indiscutablement une efficacité aux sacrifices. À maintes reprises, les Écritures déclarent que, lorsqu'un sacrifice était offert selon la Loi, il était « agréé de l'Éternel, pour lui servir d'expiation » (Lév. 1:4 ; 4:26-31 ; 16:20-22). Dans ces passages, rien n'indique que l'efficacité des sacrifices dépendait de l'état spirituel de la personne qui les offrait. Les Écritures ne laissent nulle part sous-entendre que l'adorateur devait posséder la moindre compréhension de la signification prophétique de ces sacrifices pour en bénéficier. *Pris au pied de la lettre, ces passages attribuent une véritable expiation des péchés aux sacrifices, en vertu simplement de leur présentation, et non parce que l'adorateur en était digne en lui-même ou possédait quelque perception de la signification spirituelle des sacrifices.*

Par contre, le Nouveau Testament insiste également sur le fait qu'« il est impossible que le sang des taureaux et des boucs ôte les péchés » (Héb. 10:4), et que « la loi qui possède une ombre des choses à venir, et non l'exacte représentation des choses, ne peut jamais, par les mêmes sacrifices qu'on offre perpétuellement chaque année, amener les assistants à la perfection » (Héb. 10:1). *De telles affirmations semblent contredire nettement celles de l'Ancien Testament.*

Cette difficulté apparente peut être résolue en distinguant la relation essentielle entre le pécheur et Dieu dans l'Ancien Testament et cette même relation dans le Nouveau Testament. Sous la Loi, la relation essentielle de l'Israélite avec Dieu passait par son appartenance à une nation théocratique. Quelle que soit sa condition spirituelle, il conservait — même malgré lui — cette appartenance à une nation théocratique et par conséquent sa relation avec Dieu lui-même. À cause de la nature même d'une théocratie, lorsqu'un Israélite commettait un péché, il commettait une offense à la fois contre la nation et contre Dieu.

Il faut donc considérer le péché d'un Israélite comme « affectant sa position et ses privilèges comme membre de la nation d'Israël » (32). La présentation des sacrifices rendait à l'Israélite coupable d'une offense sa position d'adorateur et rétablissait sa relation avec Dieu dans le cadre de la théocratie. Tous les Israélites possédaient une relation avec Dieu à travers la théocratie ; seulement certains jouissaient d'une véritable relation spirituelle avec lui.

Dans la dispensation actuelle, il n'existe plus de théocratie, et donc plus de relation théocratique entre l'homme et Dieu. Aujourd'hui, toutes les relations de l'homme avec Dieu sont uniquement de caractère direct et spirituel. Son péché est commis directement contre Dieu, et l'efficacité du sacrifice de Christ concerne sa relation spirituelle avec Dieu.

L'auteur de l'Épître aux Hébreux ne nie pas le fait que les péchés furent remis au moyen des sacrifices de l'Ancien Testament, mais il affirme que ces sacrifices furent inadéquats pour ôter de façon totale et définitive la culpabilité spirituelle du pécheur devant Dieu. Par conséquent, le salut ne pouvait être conféré par les sacrifices lévitiques, mais seulement par la mort de Christ.

La réconciliation théocratique fut-elle le seul but des sacrifices ? Apparemment les sacrifices semblaient aussi indiquer à celui qui adorait avec foi, le besoin d'un meilleur sacrifice qui réglerait

parfaitement toute la question du péché. *Les sacrifices comportaient une efficacité ultérieure, non pas comme tels, mais comme préfigurations de la solution définitive au problème du péché.*

En revanche, rien n'indique que l'Israélite comprenait en quoi consistait cette solution. En effet, s'il avait eu une compréhension suffisante de l'œuvre parfaite de Christ préfigurée par les sacrifices pour y mettre sa confiance, alors il n'aurait plus eu besoin d'offrir chaque année des sacrifices. *Si les sacrifices avaient préfiguré l'œuvre de Christ de façon parfaitement claire, alors l'adorateur aurait compris la vérité d'une expiation complète, et il n'aurait pas eu chaque année une conscience renouvelée de ses péchés. Or les Écritures affirment qu'il avait sans cesse conscience de ses péchés. Par conséquent, il ne devait pas voir très clairement « la même promesse, le même Sauveur, la même condition et le même salut », que le croyant d'aujourd'hui.*

Les Israélites furent certes sauvés par la foi en Dieu tel qu'il s'était révélé lui-même, principalement par les sacrifices institués dans le cadre de la Loi mosaïque, cependant Jésus-Christ n'était pas l'objet conscient de leur foi.

Le Nouveau Testament lui-même confirme parfaitement cette conclusion. Par exemple, à l'Aréopage Paul résuma la compréhension du salut dans l'Ancien Testament et qualifia cette période de « temps d'ignorance » dont Dieu ne tenait pas compte (Actes 17:30). Cette expression n'implique pas une compréhension très claire du contenu christologique de leur foi !

Ailleurs l'apôtre Paul décrivit la situation concernant le salut dans l'Ancien Testament en déclarant que Dieu « avait laissé impunis les péchés commis auparavant, au temps de sa patience » (Rom. 3:25). Selon l'apôtre Pierre, même les prophètes manquaient de compréhension à l'égard des souffrances de Christ (1 Pier. 1:10-11). Enfin, au moment où Christ était sur terre, la compréhension du Messie que possédait l'Israélite moyen était très limitée (Jean 1:21 ; 7:40).

Tous ces passages nous empêchent d'affirmer que, sous la Loi, les saints de l'Ancien Testament avaient une foi personnelle en Jésus-Christ lui-même.

Ainsi, la position de la théologie de l'alliance constitue un anachronisme sur le plan historique, car elle revient à introduire dans l'Ancien Testament des vérités propres au Nouveau. Elle ignore le caractère progressif de la révélation et les différences entre les dispensations.

.6.5. Résumé et Conclusion

L'accusation des théologiens de l'alliance portée contre les dispensationalistes qui enseigneraient l'existence de deux moyens de salut, se fonde non sur l'enseignement explicite du dispensationalisme, mais sur ce qu'ils considèrent comme ses implications logiques. Cette accusation provient également en partie du fort contraste entre la période mosaïque et la période de grâce et de vérité inaugurée par Jésus-Christ.

Si les dispensationalistes ont pu trop insister sur les différences entre la Loi et la Grâce, les théologiens de l'alliance ont parfois gommé complètement les différences. Or, ils ont beau vouloir situer toutes les relations de Dieu avec l'humanité dans le cadre d'une alliance unique de grâce, ils sont obligés néanmoins d'admettre l'existence d'un véritable contraste entre l'Ancienne Alliance et la Nouvelle.

Pour montrer que le dispensationalisme n'enseigne nullement l'existence au cours de l'histoire de plusieurs moyens de salut, nous avons souligné les faits suivants : .1. La Loi fut ajoutée aux promesses de l'alliance avec Abraham sans les abroger ; .2. La grâce fut manifestée de plusieurs façons sous la Loi.

Le dispensationalisme est le seul système de théologie qui enseigne à la fois le caractère antithétique de la Loi et de la grâce et aussi la réalité de la grâce sous la Loi (sans nier la réalité de la Loi sous la grâce). En effet, la grâce fut manifestée sous la Loi de plusieurs façons, mais surtout dans le domaine du salut.

La question principale soulevée par le salut sous la Loi mosaïque est simplement la suivante : Quelle compréhension le croyant de l'Ancien Testament possédait-il de l'œuvre que Dieu accomplirait plus tard en Christ ? Selon à la fois l'Ancien et le Nouveau Testament, il est impossible d'affirmer que, sous l'Ancienne Alliance, le croyant voyait précisément la même promesse et le même Sauveur que nous aujourd'hui.

Ainsi, la distinction établie par les dispensationalistes entre le contenu de la foi sous l'Ancienne Alliance et le contenu de la nôtre demeure valable. Encore une fois, dans chaque dispensation le fondement du salut est la mort de Christ, le moyen est la foi, et l'objet de la foi est Dieu. Cependant, la compréhension de Dieu avant la venue de Christ fut évidemment inférieure à celle que l'homme a pu et peut atteindre après. En effet, le contenu précis de la foi dépend de la révélation particulière que Dieu a bien voulu donner à chaque époque. Cette distinction, propre au dispensationalisme, découle du sens naturel des données de la révélation biblique.

En somme, si l'expression « deux moyens de salut » signifie que le contenu de la foi n'est pas identique dans les deux Testaments, alors le dispensationalisme l'enseigne effectivement, car le progrès de la révélation divine à l'humanité entraîne un progrès dans le contenu précis de la foi.

En revanche, si cette expression signifie deux fondements différents, alors le dispensationalisme récuse absolument cette notion. En un mot, il insiste sur le fait que le salut a toujours été, et sera toujours, fondé sur la mort expiatoire de Jésus-Christ à la place des pécheurs.

.6.6. Notes

- .1. John Wick Bowman, *The Bible and Modern Religions : II, Dispensationalism, Interpretation*, no. 10 (avril 1956), 178.
- .2. Clarence B. Bass, *Backgrounds to Dispensationalism* (Grand Rapids, Eerdmans, 1961), p. 34.
- .3. John H. Gerstner, *Wrongly Dividing the Word of Truth* (Brentwood, Tenn : Wolgemuth & Hyatt, 1991), p. 151-167
- .4. Vern S. Poythress, *Understanding Dispensationalists* (Grand Rapids : Zondervan, 1987).
- .5. Daniel P. Fuller, *The Hermeneutics of Dispensationalism*, (thèse de doctorat, Northern Baptist Theological Seminary, Chicago, 1957), p. 164.
- .6. *The Scofield Reference Bible* (New York : Oxford, 1909), p. 1115, note 2. *The New Scofield Reference Bible* (New York : Oxford, 1967), p. 1124 omet cette phrase.
- .7. *La Bible avec les commentaires de C.I. Scofield* (La Société Biblique de Genève, 1975), p. 1184.
- .8. Oswald T. Allis, *Prophecy and the Church* (Philadelphia : Presbyterian & Reformed, 1945), p. 39.
- .9. Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids : Eerdmans, 1941) p. 291, 614.
- .10. L.S. Chafer, *Inventing Heretics Through Misunderstanding*, *Bibliotheca Sacra* 102 (janvier 1945), p. 1.
- .11. L.S. Chafer, *Dispensational Distinctions Denounced*, *Bibliotheca Sacra*, 101 (juillet 1944), p. 259.
- .12. L.S. Chafer, *Grace* (Findlay, Ohio, Dunham, 1922), p. 113.
- .13. *La Bible avec les commentaires de C.I. Scofield* (La Société Biblique de Genève, 1975), p. 1335.
- .14. *Ibid.* p. 97.
- .15. Williams L. Pettingill, *Bible Questions Answered* (Wheaton, Ill : Van Kampen, sans date), p. 470.
- .16. Fuller, *The Hermeneutics of Dispensationalism*, p. 157.
- .17. H. Chester Woodring, *Grace Under the Mosaic Covenant*, (thèse de doctorat, Dallas Theological Seminary, 1956), p. 208.
- .18. A.C. Gaebelein, *The Annotated Bible* (Wheaton : Van Kampen, 1913), vol. 1, p. 152.
- .19. L.S. Chafer, *Systematic Theology* (Dallas : Seminary Press, 1947), vol. 4, p. 162.
- .20. E. Jauncey, *The Doctrine of Grace* (Londres, SPCK, 1925), p. 24.
- .21. Berkhof, *Systematic Theology*, p. 296-297.
- .22. Charles Ryrie, *The Grace of God* (Chicago : Moody, 1963), pp. 101-111.
- .23. Chafer, *Systematic Theology*, vol. 4, p. 247.
- .24. Erich Sauer, *The Dawn of World Redemption*, (Grand Rapids : Eerdmans, 1951), p. 133. (*L'Aube de la Rédemption*, Marseille : La Voix de l'Évangile, 1967)
- .25. Charles Hodge, *Systematic Theology* (Londres : Nelson, 1872), vol. 2, p. 368.
- .26. J. Barton Payne, *The Theology of the Older Testament* (Grand Rapids : Zondervan, 1962), p.241.
- .27. Hodge, *Systematic Theology*, vol. 2, p. 372-373.
- .28. J. Barton Payne, *An Outline of Hebrew History* (Grand Rapids, Baker, 1954), p. 222.
- .29. F.F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids : Eerdmans, 1964), p.320.

- .30. A.J. Mason, *The First Epistle of St. Peter*, dans *A Bible Commentary for English Readers*, sous la direction de C.J. Ellicott (Londres : Caswell & Co., sans date), vol. 8, p. 392.
- .31. Fuller, *The Hermeneutics of Dispensationalism*, p. 164-165.
- .32. T.J. Crawford, *The Doctrine of Holy Scripture Respecting the Atonement* (Grand Rapids : Baker, 1954), p. 250.

.7. L'Église dans le dispensationalisme

Le dispensationalisme classique diffère de façon cruciale d'autres systèmes de théologie sur la nature de l'Église. *En fait, l'ecclésiologie (la doctrine de l'Église) est la pierre de touche du dispensationalisme.* Non seulement son enseignement concernant l'Église a prêté à controverse, mais les prétendues conséquences de cet enseignement dans la vie des églises ont également été attaquées. Au lieu d'examiner la véracité de la doctrine dispensationaliste concernant la nature de l'Église à la lumière de la Bible, parfois ses adversaires la qualifient de fausse simplement parce qu'ils connaissent une ou deux situations où un dispensationaliste a joué un rôle lors d'une division dans une église locale.

Bass a tout à fait raison d'affirmer : « Peu importe le verdict de l'histoire sur ce mouvement, elle attestera que le dispensationalisme plonge ses racines dans la conception de l'Église préconisée par Darby, conception qui établit une nette distinction entre l'Église et Israël ». En revanche, Bass a tout à fait tort d'opposer à la doctrine de Darby principalement ses effets pratiques, plutôt que ... des arguments théologiques (1).

Nous devons constamment nous rappeler que la véracité d'une doctrine est déterminée par sa conformité à la Bible. Sans aucun doute, la plupart des doctrines ont été abusées par certains mais si on les jugeait d'après leurs effets pratiques, il faudrait toutes les rejeter. Cependant, la véracité de la doctrine dispensationaliste de l'Église — doctrine qui joue un rôle si central dans ce système — mérite d'être examinée à la seule lumière de la Bible.

.7.1. Le caractère distinct de l'Église

.7.1.1. L'Église est une entité distincte

Le caractère distinct de l'Église réside dans sa relation unique avec le Christ vivant. En effet, l'Église est le Corps de Christ, et Christ est la tête de l'Église. « Et il l'a donné pour chef suprême à l'Église, qui est son corps, la plénitude de celui qui remplit tout en tous » (Éph. 1:22-23). « Il est la tête du corps de l'Église » (Col. 1:18). « Vous êtes le corps de Christ, et vous êtes ses membres chacun pour sa part » (1 Cor. 12:27).

Comme le Corps de Christ, l'Église est une entité distincte à la fois à cause de ceux qui la composent (les Juifs et non-Juifs s'y retrouvent cohéritiers), et à cause de la nouvelle relation dont les membres du Corps jouissent avec Christ car il habite en eux. Ces deux traits distinctifs sont propres à l'Église : ils n'étaient ni connus ni expérimentés par le peuple de Dieu à l'époque de l'Ancien Testament, ni même pendant la vie terrestre du Seigneur. En parlant des nouvelles relations destinées à commencer au jour de la Pentecôte, le Seigneur déclara juste avant la croix : « En ce jour-là, vous connaîtrez que je suis en mon Père, que vous êtes en moi, et que je suis en vous » (Jean 14:20).

L'inclusion des Juifs et des païens dans le même Corps est un mystère, dont voici l'essence : « les païens sont co-héritiers, forment un même corps, et participent à la même promesse en Jésus-Christ par l'Évangile » (Éph. 3:6). Il s'agit d'un mystère qui « n'a pas été manifesté aux fils des hommes dans les autres générations, comme il a été révélé maintenant par l'Esprit aux saints apôtres et prophètes de Christ » (Éph. 3:5).

Les amilléaristes minimisent l'importance de cette déclaration en affirmant que le mot « comme » au verset 5 signifie que ce mystère fut néanmoins partiellement révélé dans l'Ancien Testament et qu'il n'est donc pas distinctif de la période de l'Église (2). Or, même si le mot « comme » pouvait se comprendre de cette façon, cela ne signifierait nullement que le Corps de Christ composé de Juifs et de païens existait déjà à l'époque de l'Ancien Testament.

En effet, dans la même Épître aux Éphésiens, Paul venait de mentionner que le mur de séparation entre Juifs et païens avait été renversé seulement en Christ, afin que Christ puisse « les réconcilier

avec Dieu l'un et l'autre en un seul corps, par la croix » (Éph. 2:16). *De toute évidence, cette réconciliation ne pouvait s'opérer avant la croix. Il s'ensuit donc que l'homme nouveau, le seul corps, n'existait pas à l'époque de l'Ancien Testament.*

Même si ce mystère avait été partiellement révélé dans l'Ancien Testament, comme le prétendent certains, cette révélation n'en fit pas une réalité pour autant. Le Corps de Christ ne pouvait pas être constitué avant sa mort, aussi le moment où la vérité concernant le Corps fut révélée ne détermine nullement le moment où il a été créé.

L'Ancien Testament prédit certes que les païens seraient bénis au cours de la période du Millénium (És. 61:5-6 ; 2:1-4), mais ces bénédictions n'incluent pas leur égalité avec les Juifs comme aujourd'hui dans le Corps de Christ. Les prophéties de l'Ancien Testament promettent effectivement de grandes bénédictions aux païens, mais jamais une position égale à celle des Juifs. Cette égalité est justement le mystère révélé aux apôtres et aux prophètes à l'époque du Nouveau Testament (3).

Le deuxième aspect du caractère distinct de l'Église en tant que Corps de Christ est la présence de Christ lui-même dans ses membres. C'est là le mystère révélé dans Colossiens 1:27 : « Dieu a voulu leur faire connaître la glorieuse richesse de ce mystère parmi les païens, savoir : Christ en vous, l'espérance de la gloire ». Paul déclare explicitement que ce mystère avait été « caché de tout temps et dans tous les âges, mais révélé maintenant à ses saints » (Col. 1:26). Le contexte immédiat parle du Corps de Christ à trois reprises (v. 18, 22, 24), ce qui montre très clairement que *le Christ vivant habite les membres de ce Corps, réalité qui en fait un organisme vivant. Or, cette relation n'existait pas à l'époque de l'Ancien Testament.*

En somme, l'Église en tant qu'organisme vivant dans lequel les Juifs, et les païens se trouvent sur un pied d'égalité constitue un mystère révélé seulement à l'époque du Nouveau Testament, et qui put devenir une réalité seulement après la mort de Christ. Voici ce qui distingue l'Église du peuple de Dieu dans l'Ancien Testament.

D'après le dispensationalisme progressif, le fait que l'Église constitue « un mystère » ne signifie nullement que l'Église n'a pas été révélée à l'époque de l'Ancien Testament, mais seulement qu'elle n'existait pas encore. Dans cette optique, le baptême de l'Esprit est une figure pour les temps messianiques en général, y compris le moment où la nation d'Israël se tournera vers Christ dans un temps futur. (Ces sujets seront examinés plus en détail au chapitre 9).

.7.1.2. L'Église existe à une époque distincte

D'après ce qui précède, il est évident que, selon le dispensationalisme, l'Église constitue une entité propre à l'ère actuelle et qu'elle était inexistante à l'époque de l'Ancien Testament.

Trois faits démontrent que l'Église est propre à l'ère actuelle.

.7.1.2.1. Le caractère secret du mystère de l'Église

Il s'agit d'une implication logique de la section précédente : *si l'Église comme organisme vivant dans lequel Christ habite et dans lequel Juifs et païens se trouvent sur un pied d'égalité est décrit comme un mystère inconnu à l'époque de l'Ancien Testament, alors l'Église ne put être constituée à cette époque-là.* En fait, Paul déclare clairement que cette entité constitue un « homme nouveau » (Éph. 2:15) qui pouvait exister seulement après la mort de Christ.

.7.1.2.2. Les affirmations de Paul concernant le commencement et l'achèvement de l'Église

À propos de son commencement, Paul insiste sur le rapport obligatoire qui existe entre l'Église et la résurrection et l'ascension de Christ. L'Église est fondée sur sa résurrection et sur son ascension, car Dieu fit de Christ le chef de l'Église, « en le ressuscitant des morts, et en le faisant asseoir à sa droite dans les lieux célestes » (Éph 1:20 ; cf. v. 22-23). De plus, le bon fonctionnement de l'Église dépend des dons accordés au Corps suite à l'ascension de Christ (Éph. 4:7-12). Même si nous supposons que le Corps de Christ avait existé avant l'ascension, il n'aurait pas pu fonctionner car il aurait été privé de ces dons. Ainsi, dans la pensée de Paul, l'Église est fondée sur la résurrection et sur l'ascension de Christ. Par conséquent, l'Église est propre à l'ère actuelle.

À propos de l'achèvement de l'Église lors de l'enlèvement et de la transformation des saints, Paul utilise l'expression « morts en Christ » (1 Thes. 4:16). Cette expression distingue clairement ceux

morts au cours de l'ère actuelle de ceux morts avant la première venue de Christ, indiquant ainsi que l'Église est propre à l'ère actuelle, un mystère caché et non révélé à l'époque de l'Ancien Testament.

.7.1.2.3. Le baptême du Saint Esprit

Juste avant son ascension, le Seigneur décrivit cette œuvre de l'Esprit comme encore future et comme différente de tout ce que les apôtres avaient connu auparavant (Actes 1:5). Bien que Luc ne rapporte pas expressément que le baptême de l'Esprit eut lieu le jour de la Pentecôte, Actes 11:15-16 affirme que ce baptême se produisit ce jour-là conformément à la promesse du Seigneur rapportée dans Actes 1:5.

Par la suite, *Paul expliqua la signification doctrinale du baptême de l'Esprit comme l'acte qui introduit les croyants dans le Corps de Christ* (1 Cor. 12:13). Autrement dit, au jour de la Pentecôte, pour la première fois des hommes furent placés dans le Corps de Christ. Or, puisque l'Église est le Corps de Christ (Col. 1:18), elle n'aurait pas pu exister avant la Pentecôte, mais devait commencer ce jour-là.

Le fait que l'Église est propre à l'ère actuelle, comme le souligne le dispensationalisme, ne signifie nullement que, selon ce système, personne ne jouissait d'une relation juste avec Dieu à l'époque de l'Ancien Testament, ni que l'Église ne fut pas fondée par Christ lui-même.

Premièrement, le chapitre 6 (qui traite du salut dans l'Ancien Testament) montre clairement la position dispensationaliste concernant les saints de l'Ancien Testament. *Néanmoins, le dispensationalisme insiste sur le fait que les saints introduits dans le Corps de Christ par le baptême de l'Esprit et qui forment ainsi l'Église sont distincts de ceux de toute autre époque, passée ou future.* Deuxièmement, les dispensationalistes reconnaissent pleinement que l'Église est bâtie par Christ (Matt. 16:18). En effet, Christ choisit et forma les premiers responsables de l'Église au cours de son ministère terrestre. *Une partie de son enseignement fut donnée en vue de la formation de l'Église. Sa mort, sa résurrection, son ascension et son exaltation constituaient le fondement indispensable sur lequel l'Église devait être édifiée. Cependant, même si le Seigneur Jésus posa le fondement de l'Église au cours de sa vie terrestre, l'Église exista effectivement seulement à partir du jour de la Pentecôte. Par conséquent l'Église est propre à l'ère actuelle.*

.7.1.3. L'Église est distincte d'Israël

Tous les non-dispensationalistes brouillent d'une certaine façon la distinction entre Israël et l'Église. Ils négligent ainsi le contraste maintenu par les Écritures entre Israël, les Gentils et l'Église. Paul écrit : « Ne soyez en scandale ni aux Grecs, ni aux Juifs, ni à l'Église de Dieu » (1 Cor. 10:32). Si le peuple juif n'était pas une entité distincte de l'Église et des païens, la distinction de l'apôtre n'aurait aucun sens.

Le Nouveau Testament distingue la nation d'Israël des païens tout comme le fait l'Ancien Testament. Israël est encore adressée comme une nation distincte des païens après l'établissement de l'Église à la Pentecôte (Actes 3:12 ; 4:8, 10 ; 5:21, 31, 35 ; 21:28).

Le Nouveau Testament distingue tout aussi nettement la nation d'Israël de l'Église. Dans sa prière pour son propre peuple (Rom. 10:1), Paul fait clairement allusion à Israël comme à une nation distincte de l'Église. En faisant allusion à Israël comme à ses « parents selon la chair », il lui attribue les alliances et les promesses (Rom. 9:31). Le fait que ces paroles furent rédigées après le début de l'Église prouve que les bénédictions promises à Israël ne furent pas transférées à l'Église. *Le terme « Israël » continue d'être utilisé pour désigner les descendants naturels (et non spirituels) d'Abraham après l'établissement de l'Église. Enfin, le terme « Israël » n'est jamais appliqué à l'Église.*

De plus, le Nouveau Testament continue de distinguer les croyants juifs de ceux d'origine païenne qui constituent ensemble l'Église de l'ère actuelle. Ce fait prouve que le terme « Israël » désigne encore les descendants naturels d'Abraham. L'affirmation que « tous ceux qui descendent d'Israël ne sont pas Israël » (Rom. 9:6) ne signifie nullement que le reste spirituel d'Israël constitue l'Église. Elle établit simplement une distinction entre la nation prise dans son ensemble et les croyants à l'intérieur de la nation, distinction fréquente dans l'Ancien Testament et donc familière aux lecteurs juifs de Romains 9:6. Par exemple, dans la prophétie d'Ésaïe, le serviteur de l'Éternel est tantôt appelé « aveugle » et « sourd » (És. 42:19), tandis que ce terme s'applique parfois au reste fidèle d'Israël (És. 44:1 ; 51:1, 7). Dans Romains 9:6, Paul rappelle à ses lecteurs que le fait d'être Israélite de

naissance ne garantit nullement à quiconque la vie et la faveur promises à l'Israélite fidèle qui s'approche de Dieu par la foi.

Le passage de Galates 6:15-16 est souvent employé par des non-dispensionalistes dans le but de montrer que pour Paul l'Église est le nouvel Israël spirituel. L'apôtre écrit : « Car ce n'est rien d'être circoncis ou incirconcis ; ce qui est quelque chose, c'est d'être une nouvelle création. Paix et miséricorde sur tous ceux qui suivront cette règle, et sur l'Israël de Dieu ! »

Que signifie l'expression « l'Israël de Dieu » ? Selon les amilléaristes, cette expression se rapporte à l'Église dans son ensemble. Selon les prémillénaristes, Paul parle seulement des chrétiens d'origine juive, afin de souligner leur part à cette bénédiction.

La grammaire ne permet pas de trancher cette question, car en grec le mot « et » dans l'expression « et sur l'Israël de Dieu » peut se comprendre de trois façons différentes.

Premièrement, le mot « et » peut être explicatif, il signifie alors « à savoir » ou « c'est à dire ». Dans ce cas, l'expression « l'Israël de Dieu » serait un synonyme de l'expression « une nouvelle création » et l'Église constituerait l'Israël de Dieu. Ainsi Lenski, l'un de ceux qui interprètent ainsi ce passage, écrit : « Tous ceux qui suivront cette règle constituent l'Israël de Dieu » (4). La New International Version comporte la traduction « even » (à savoir).

Aucune de nos versions françaises ne traduit ce mot par « à savoir » ou « c'est à dire ». Cependant, la Bible en Français Courant comporte la paraphrase : « ainsi qu'à l'ensemble du peuple de Dieu », et une note dans Parole Vivante affirme que « L'Israël de Dieu, formé de tous ceux qui croient, est opposé à l'Israël selon la chair (1 Cor. 10:18) ».

Deuxièmement, le mot « et » peut simplement accentuer ce qui précède ; il signifie alors « et surtout ». Dans ce cas, il « ajoute une partie particulièrement importante à un ensemble ». D'autres exemples de cet usage se trouvent dans Marc 16:7 et Actes 1:14 (5). Cette nuance n'est pas retenue par nos versions françaises.

Troisièmement, le mot « et » peut constituer une simple conjonction ; il ajouterait alors les chrétiens d'origine juive au reste de l'Église — sans accentuer cette addition autant que le sens « et surtout ». Nos versions françaises traduisent habituellement ce mot par « et » (Darby, Segond, NEG) ou par « ainsi que » (Synodale, Colombe, Semeur).

Seule la première interprétation identifie Israël avec l'Église. Les deux dernières interprétations établissent une distinction entre les croyants d'origine juive et ceux d'origine païenne.

Si la grammaire elle-même autorise ces trois possibilités, l'argumentation de l'Épître aux Galates favorise la deuxième ou la troisième interprétation. En effet, dans cette épître Paul a fermement attaqué les légalistes juifs ; il serait donc naturel pour lui d'invoquer une bénédiction spéciale sur les croyants d'origine juive ayant abandonné ce légalisme afin de suivre Christ et la règle de la nouvelle création.

Si les auteurs du Nouveau Testament avaient l'intention d'assimiler Israël à l'Église, on pourrait demander pourquoi ils ne le firent pas de façon incontestable dans les nombreux endroits de leurs écrits où ils avaient amplement l'occasion de le faire.

Sur le plan historique, le mot « Israël » fut appliqué à l'Église pour la première fois par Justin Martyr aux environs de l'an 160 dans son Dialogue avec Tryphon, où l'Église est appelée non « l'Israël de Dieu » (comme dans Gal. 6:16) mais « le véritable Israël » (6).

L'emploi par le Nouveau Testament des mots « Israël » et « Église » montre clairement à la fois que le peuple d'Israël possède toujours ses propres promesses et aussi que l'Église n'est jamais assimilée à un soi disant « nouvel Israël ». Au contraire, elle est toujours soigneusement présentée comme distincte et comme une œuvre spéciale de Dieu au cours de l'ère actuelle.

.7.1.4. La théologie de l'Alliance conteste le caractère distinct de l'Église

Les théologiens de l'alliance nient que l'Église soit propre à l'ère actuelle. Leur optique repose sur la prémisse que le programme de Dieu pour le monde est le salut des individus. Par conséquent, tous ceux sauvés par Dieu dans toutes les époques constituent l'Église.

Cependant, si l'Église comprend tous les rachetés de toutes les époques, alors l'Église dut commencer avec Adam. Or, la plupart des auteurs de l'alliance sont peu disposés à l'affirmer. Ils font habituellement commencer l'Église avec Abraham afin de la faire fonder sur l'alliance avec Abraham,

de la relier à l'olivier de Romains 11, de préserver l'idée d'une communauté, et d'appliquer l'étiquette « Israël » à l'Église.

D'après la théologie de l'alliance, dans le Nouveau Testament, l'Église est « le nouvel Israël », tandis que dans l'Ancien Testament l'Église est Israël. Cependant, où se trouvait alors l'Église avant Abraham ? Selon Berkhof, avant l'appel d'Abraham l'Église existait dans des familles (7). Devrait-on appeler alors le peuple de Dieu à cette époque « l'Église dans des familles » ou « l'Église pré-israélite » ou encore autre chose ?

L'amilléariste de l'alliance définit l'Église comme « une congrégation ou une assemblée du peuple de Dieu » (8). Dans cette optique, aucune différence véritable n'existe entre l'Église de l'Ancien Testament et celle du Nouveau. « L'Église existait aussi bien sous l'ancienne dispensation que sous la nouvelle. Elle était essentiellement la même sous les deux, malgré les différences institutionnelles et administratives que l'on reconnaît » (9). *Pour l'amilléariste de l'alliance, l'Église est composée du peuple de Dieu de toutes les époques : à la fois du « pré-Israël », d'Israël et du « nouvel Israël » (actuel).*

Les prémillénaristes de l'alliance ne voient pas de distinction dans les desseins de Dieu avant que le Millénium ne survienne subitement. De plus, ils ne sont pas d'accord à savoir qui fait partie de l'Église. Par exemple, Payne semble accepter complètement l'idée selon laquelle l'Église existait dans l'Ancien Testament, qu'elle commença avec Abraham et qu'elle trouva son apogée dans « le nouvel Israël » du Nouveau Testament (10), tandis que Ladd adopte un point de vue très proche de celui des dispensationalistes :

« Il y a donc un seul peuple de Dieu. Cependant, ce fait ne signifie nullement que les saints de l'Ancien Testament faisaient partie de l'Église ou que nous devons parler de l'Église dans l'Ancien Testament. Actes 7:38 parle certes de « l'assemblée au désert », cependant le mot ne possède pas ici la même connotation qu'ailleurs dans le Nouveau Testament, mais désigne seulement « le rassemblement » au désert. L'Église proprement dite commença le jour de la Pentecôte, car l'Église se compose de tous ceux baptisés par un seul Esprit pour former un seul corps (1 Cor. 12:13). Or, cette œuvre baptismale de l'Esprit commença le jour de la Pentecôte » (11).

Fuller insiste sur l'existence d'un seul peuple de Dieu, tout en reconnaissant, lui aussi, une certaine distinction entre les termes « Israël » et « l'Église ». Il écrit :

« Il semble donc que l'analogie de l'olivier se prête tout naturellement à l'interprétation selon laquelle il existe un seul peuple de Dieu tout au long de l'histoire de la rédemption. Avant la croix, ce peuple était composé en grande partie de Juifs qui, par la foi et l'obéissance, héritaient des promesses données à Abraham, tandis que depuis la croix, ce peuple inclut des païens devenus également héritiers des promesses données à Abraham. Néanmoins, le terme « Église » s'applique à proprement parler seulement au peuple qui vit le jour après la croix, tout comme le terme « Israël » s'applique à proprement parler seulement au peuple qui existait avant la croix et à l'entité ethnique issue d'Abraham » (12).

Ainsi Fuller considère l'unique peuple racheté comme commençant avec Abraham. Cependant, que dire de ceux — comme la famille de Noé — qui étaient justes devant Dieu à l'époque précédant Abraham ? Bien que rachetés, ils n'étaient certes pas héritiers « des promesses données à Abraham » plus tard. Ne constituaient-ils pas alors un autre peuple de Dieu, avec des promesses différentes de celles données à Abraham ?

Fuller considère également l'Église du Nouveau Testament — quoique partiellement distincte — comme faisant partie du peuple composé des rachetés de toutes les époques. *Encore une fois, les prémillénaristes de l'alliance n'appliquent pas de façon conséquente le principe de l'interprétation littérale.*

À propos des saints ayant vécu avant Abraham, on pourrait poser une autre question : Si Dieu constituait déjà un peuple de rachetés avant l'appel d'Abraham, alors pourquoi appela-t-il et mit-il à part plus tard la nation d'Israël ? Pourquoi ne poursuivit-il pas l'œuvre de rédemption de la même façon, sans introduire une distinction nationale en séparant Israël des autres nations ? *En réalité, l'appel même d'Israël implique nécessairement que, tout en poursuivant l'œuvre du salut, Dieu réservait un dessein national pour ce peuple.*

L'on ne peut certainement pas prétendre que l'Église du Nouveau Testament constitue la nation d'Israël, ni que les promesses données à la nation d'Israël s'accomplissent dans l'Église. Il faut donc conclure que l'Église ne constitue ni le prolongement d'Israël, ni le but de sa séparation par rapport aux nations.

Même les prémillénaristes de l'alliance admettent que les promesses d'ordre national faites à Israël ne sont pas accomplies dans l'Église, car ils réservent leur accomplissement pour le Millénium. En revanche, ils n'en concluent pas pour autant que Dieu pouvait avoir un but entièrement différent en créant l'Église, car ce fait leur est complètement obscurci par la prémisse selon laquelle la mort de Christ comme seul moyen de salut implique l'existence d'un seul et même peuple de Dieu, sauvé d'une seule et même façon, et appelé dans un seul et même but.

Je désire insister sur le fait que le dispensationalisme reconnaît volontiers que Dieu possède un peuple racheté au cours de toutes les époques. Par contre, il nie que ces rachetés composent un seul et même peuple de Dieu plutôt que plusieurs.

Le fait que Dieu sauva d'abord Noé et sa famille, puis plus tard les Israélites, ne fait d'Israël ni la famille de Noé, ni l'accomplissement des desseins de Dieu pour Noé. Israël fut distinct de la lignée fidèle qui précéda l'appel d'Abraham, et les promesses données à Israël furent également différentes de celles données à Noé. Les croyants de ces deux groupes furent tous rachetés, mais ils ne reçurent nullement les mêmes promesses et n'accomplirent nullement les mêmes desseins. Il en est de même pour Israël et l'Église. *Le fait que Dieu sauva autrefois des Israélites et qu'il sauve aujourd'hui des païens ne signifie aucunement que l'Église constitue le nouvel Israël et l'accomplissement des desseins et des promesses de Dieu pour Israël.*

Ces distinctions, à la fois évidentes et nécessaires, sont rejetées par les théologiens de l'alliance (amillénaristes et prémillénaristes), car ils partent de l'idée que tous les rachetés composent un seul peuple de Dieu, et rien, pas même les Écritures, ne peut les convaincre du contraire. Nous, dispensationalistes, affirmons aussi, avec joie, que Dieu poursuit son œuvre de rédemption en appelant un peuple qui porte son nom, à savoir l'Église, le Corps de Christ. En revanche, nous insistons également sur le fait que ce Corps de Christ est distinct de tout peuple de rachetés l'ayant précédé. Il est différent quant à sa nature, à ses caractéristiques, à son époque et à ses promesses.

.7.1.5. Le caractère distinctif de l'Église d'après le dispensationalisme progressif

Récemment, la distinction nette établie par le dispensationalisme classique entre Israël et l'Église a été obscurcie par le dispensationalisme progressif. En effet, ce système a modifié cette distinction de quatre façons.

.7.1.5.1. Il met l'accent sur de nouveaux aspects de l'Église

Blaising, par exemple, écrit : « Le dispensationalisme progressif ne considère pas l'Église comme une catégorie humaine du même genre qu'Israël... L'Église n'est ni une race humaine à part [c'est certes vrai]... ni une nation rivale (peut-être pas rivale mais une nation quand même, cf. 1 Pierre 2:9) ... L'Église est l'humanité rachetée » (13). Les implications de ces propos ne me paraissent pas très claires.

Blaising affirme également que « l'Église n'est pas une autre « ethnie » par rapport aux promesses données à Israël pour l'avenir... [mais] sera au bénéfice de l'héritage d'Israël en compagnie du reste fidèle de l'Ancien Testament » (14). Cependant, un Juif qui accepte Christ aujourd'hui ne fait-il pas partie du Corps de Christ et n'hérite-t-il pas des bénédictions de ce Corps plutôt que de l'héritage d'Israël ? Ou hérite-t-il des deux, comme la citation le suggère ?

Richard, qui n'épouse pas intégralement le nouveau dispensationalisme, écrit que l'Église constitue « une entité historique d'une validité indépendante même si elle ne constitue pas une entité distincte sur le plan ontologique » (15). J'ai l'impression qu'une telle distinction n'éclairera pas beaucoup le lecteur moyen, tout en obscurcissant la distinction entre Israël et l'Église !

Saucy, progressiste lui aussi, soutient que l'Église est incluse dans le concept du « peuple de Dieu » qui commença avec la nation d'Israël. Encore une fois, nous devons poser la question : les rachetés antérieurs à l'existence d'Israël — comme Abel, Noé et Melchisédek — ne firent-ils pas partie du peuple de Dieu ? Selon Saucy, tous les rachetés constituent « un même peuple car tous lui

appartiennent en vertu d'un même salut fondé sur une même alliance. Néanmoins, l'unité fondamentale constituée par cette relation avec Dieu à travers Christ n'enlève pas le caractère distinctif d'Israël comme une nation spéciale appelée par Dieu... Elle ne permet pas non plus de décrire l'ensemble du peuple de Dieu comme "Israël", comme si l'Église était d'une certaine façon un "nouvel Israël" » (16).

Cette affirmation se rapproche du dispensationalisme traditionnel, car elle n'efface pas la distinction entre Israël et l'Église et elle ne remplace pas Israël par l'Église conçue comme le nouvel Israël.

.7.1.5.2. Il redéfinit la signification du « mystère » de l'Église

Comme nous l'avons vu, d'après le dispensationalisme classique, le mystère de l'Église réside dans le fait que Juifs et Gentils se trouvent dans le Corps de Christ réunis comme co-héritiers des promesses en Christ, réalité inconnue dans l'Ancien Testament (cf. Ép 3:4-6).

D'après les amilléaristes, ce mystère fut « relativement nouveau seulement, car son point essentiel constituait un thème important depuis l'époque d'Abraham » (17). En d'autres termes, le mystère de l'Église en tant que Corps de Christ n'était pas complètement inconnu dans l'Ancien Testament, mais y était révélé en germe. Les prémillénaristes de l'alliance adoptent au fond la même optique : « Le substantif grec mysterion (mystère) n'implique pas forcément une nouveauté complète. Un « mystère » pouvait seulement avoir été relativement inconnu ou inapprécié » (18).

De même, le dispensationalisme progressif considère le mystère de l'Église comme partiellement révélé, bien que non encore réalisé, dans l'Ancien Testament. Saucy, par exemple, écrit : « Un mystère peut être caché dans le sens que sa vérité n'a pas encore été réalisée. Révéler un mystère peut signifier non l'annoncer en paroles mais lui conférer une existence réelle » (19). Cet argument est conforté par l'interprétation du « mystère de Christ » (Éph. 3:4) comme le plan général du salut, et en citant des passages de l'Ancien Testament qui prédisent des bénédictions pour les Gentils sans pour autant annoncer la vérité du Corps de Christ (par ex. Ésa. 12:2-4 ; 42:6 ; Zac. 9:9-10).

Ainsi, les progressistes se voient comme à mi-chemin entre les dispensationalistes classiques (pour lesquels le mystère de l'Église n'était nullement révélé dans l'Ancien Testament) et les non-dispensationalistes (pour lesquels le mystère était relativement inconnu dans l'Ancien Testament et qui s'attendent à « un accomplissement messianique unique » à l'exclusion du Millénium).

Ainsi, les progressistes et les amilléaristes sont d'accord sur le caractère partiellement révélé du mystère de l'Église dans l'Ancien Testament, mais ils divergent sur la question de son accomplissement dans le Millénium. Voici ce qu'en déclare Saucy :

« Nous sommes certes d'accord avec les non-dispensationalistes : Paul enseigne que le mystère de l'Église (l'union en Christ de Juifs et de Gentils) constitue un accomplissement de prédictions trouvées dans l'Ancien Testament. Cependant, nous nous empressons d'ajouter que de tels accomplissements ne nous obligent nullement à en conclure que toutes les prophéties en rapport avec le salut et le Royaume messianique sont accomplies uniquement par ce moyen » (20).

Le terme mystère signifie-t-il une vérité non-révoquée dans l'Ancien Testament, ou peut-il signifier une vérité qui n'y était que relativement inconnue, car partiellement révélée ?

En grec classique, le mot « mystère » signifiait quelque chose de caché ou de secret. Au pluriel, il signifiait les rites sacrés des religions grecques, cérémonies qui demeuraient secrètes sauf pour des initiés.

Dans l'Ancien Testament, le mot araméen pour mystère figure seulement dans Daniel 2:18, 19, 27, 28, 29, 30, 47 et 4:9). Dans Daniel 2, le mystère était le rêve et son interprétation, et dans Daniel 4:9, uniquement l'interprétation. Toutefois, dans tous les cas il s'agissait de quelque chose d'inconnu.

Dans les Manuscrits de Qumran, deux synonymes employés pour désigner un mystère dénotent non seulement quelque chose d'inconnu mais aussi une sagesse qui dépasse de loin la compréhension limitée des hommes.

Dans le Nouveau Testament, le mot mystère figure vingt-sept fois. Il indique quelque chose à la fois de profond (Mat. 13:11) et de secret (Col. 1:26). Lightfoot, spécialiste du grec, définit le sens du mot comme « tout simplement une vérité autrefois tenue secrète mais désormais révélée, une vérité qui serait demeurée inconnue en l'absence d'une révélation spéciale ». Il ajoute: « Le mystère particulier qui domine la pensée de Paul dans les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens est l'entrée des

Gentils dans l'Église sur un pied d'égalité... Cette vérité, tenue secrète depuis toujours, lui avait été communiquée par une révélation spéciale » (21).

En effet, dans Éphésiens 3:6 le mystère est le fait que les Gentils sont « co-héritiers, forment un même corps, et participent à la même promesse en Christ ». Voici le détail du « mystère de Christ » mentionné au verset 4. Ce mystère comporte plus que le simple fait que les Gentils participent au salut, vérité clairement révélée dans l'Ancien Testament (Gen. 12:3 ; Ésa. 42:6-7). Paul ne pouvait pas qualifier cette vérité de mystère, car elle n'avait rien d'inédit ni de supérieur à ce que connaissait déjà l'Ancien Testament. Le mystère essentiel était l'union de Juifs et de Gentils au sein d'un même corps.

La consultation d'une concordance permet de constater que jamais dans l'Ancien Testament le mot « corps » n'est employé au sujet d'un corps où sont placés des rachetés. La première mention dans la Bible du mot « corps » en rapport avec l'Église figure dans 1 Corinthiens 12:12-25 et la deuxième dans Romains 12:5. Toutes les autres mentions se trouvent dans les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens. Ainsi se confirme le fait que le mystère de l'égalité de Juifs et de Gentils dans le même Corps de Christ constituait une vérité inconnue (car non révélée) dans l'Ancien Testament.

.7.1.5.3. Il abandonne l'idée selon laquelle l'Église constitue une parenthèse ou une intercalation

Le dispensationalisme classique emploie les termes « parenthèse » et « intercalation » pour souligner le caractère distinct de l'Église par rapport au dessein de Dieu pour Israël. Une parenthèse est un interlude ou une interruption ; une intercalation est une période de temps insérée dans un calendrier. Ces deux termes conviennent à l'ère de l'Église comme interlude dans le dessein de Dieu pour Israël, réalité clairement enseignée dans la prophétie des soixante-dix semaines de Daniel 9:24-27 (22).

Les progressistes souhaitent abandonner le mot « parenthèse », car il leur semble suggérer que l'Église constitue quelque chose de moindre importance dans le dessein de Dieu, une sorte de réflexion après coup (En réalité, d'après le dictionnaire, la définition de ce terme ne comporte nullement cette signification). Dans leur système d'interprétation, l'Église est fondue dans le concept plus large du Royaume et appelée « un poste avancé du Royaume de Dieu » et « une avant-première » du Royaume futur (23).

.7.1.5.4. Il adopte une conception nouvelle de la signification du baptême de l'Esprit

D'après le dispensationalisme classique, le ministère du Saint Esprit consiste à former le Corps de Christ (l'Église) au cours de la dispensation actuelle (Actes 1:5 ; 11:15-16 ; 1 Cor. 12:13). En revanche, pour le dispensationalisme progressif, le baptême de l'Esprit ne constitue nullement un ministère réservé aux croyants de l'ère de l'Église mais peut s'appliquer à des croyants d'autres époques et n'appartenant donc pas à l'Église (24).

Ces modifications n'ont pas amené les progressistes à nier toute distinction entre l'Église et Israël, ni à adopter la doctrine selon laquelle l'Église constitue le nouvel Israël. Néanmoins, l'on peut se demander s'il n'en sera pas ainsi à l'avenir. Déjà un progressiste s'est exprimé de la façon suivante : « [Le chiffre douze] est peut-être le chiffre le plus familier de la Bible ; il est associé aux fils de Jacob, aux douze tribus d'Israël, et aux douze apôtres du "nouvel Israël", l'Église » (25).

.7.2. La relation entre l'Église et d'autres entités

Le caractère distinct de l'Église n'exclut nullement des relations avec d'autres entités dans le dessein de Dieu. *Bien que les dispensationalistes reconnaissent le rôle distinct de l'Église dans le plan de Dieu, ce fait n'implique nullement qu'elle soit dissociée d'autres aspects du dessein divin.* Bien que l'Église comporte un but distinct par rapport à d'autres entités, elle demeure totalement intégrée au plan de Dieu. Ces idées ne sont pas contradictoires, et il faut retenir les deux.

.7.2.1. La relation entre l'Église et le royaume

La nette distinction établie par les dispensationalistes entre le but de Dieu dans l'Église et son but dans le Royaume fait croire à certains qu'ils nient toute relation entre eux. *Or les dispensationalistes ont toujours enseigné que l'Église jouerait un rôle dans la direction du Royaume futur.*

Par exemple, Chafer croyait que l'Église « régnerait avec Christ sur terre » (26), et Sauer décrit l'Église comme « l'aristocratie dirigeante, le personnel administratif, du Royaume futur » (27). *Ainsi l'Église, bien que distincte d'Israël, joue un rôle dans le Royaume millénaire. En même temps, les dispensationalistes maintiennent la position particulière et les bénédictions distinctes dans ce Royaume de la nation d'Israël rétablie et régénérée.*

La position au cours de l'ère actuelle des croyants de l'Église par rapport à l'aspect présent du Royaume est bien résumée par Sauer : « Quant à leurs personnes, ils sont citoyens du Royaume ; quant à leur existence, ils sont les fruits du message du Royaume ; quant à leur nature, ils sont les instruments du Royaume ; quant à leur tâche, ils sont les ambassadeurs du Royaume » (28).

Dans la même veine, Pentecost écrit : « Pendant l'absence du Roi au cours de l'ère actuelle, le Royaume théocratique n'est pas en vigueur sur terre. Néanmoins, il constitue le but déclaré de Dieu. Lorsque Paul prêcha « le royaume de Dieu » (Actes 20:25), il proclama ce but. Par la nouvelle naissance, les croyants sont introduits dans « le royaume de son Fils bien-aimé » (Col. 1:13). Les incroyants sont prévenus qu'ils n'auront aucune part à ce Royaume (1 Cor. 6:9, 10 ; Gal. 5:21 ; Éph. 5, 5). Les collaborateurs de Paul travaillèrent avec lui « pour le royaume de Dieu » (Col. 4:11)... De tels passages sont indubitablement liés au Royaume éternel et soulignent la part qu'y prennent les croyants » (29).

Comment le but de l'Église et celui du Royaume peuvent-ils être à la fois distincts et en même temps liés ? Contrairement aux adversaires du dispensationalisme, nous ne devons pas chercher à résoudre ce paradoxe apparent en effaçant la distinction entre ces deux buts. De même que nous ne devons pas chercher à harmoniser la souveraineté de Dieu et la responsabilité de l'homme en éliminant l'une ou l'autre, de même dans ce domaine aussi devons-nous maintenir la vérité, même quand à vues humaines elle semble entraîner un paradoxe.

Toutefois, si notre conception du Royaume s'avérait aussi large que celle des Écritures et notre conception de l'Église aussi restreinte que celle des Écritures, alors peut-être, d'une part les non-dispensationalistes cesseraient-ils d'assimiler l'Église au Royaume, et d'autre part les dispensationalistes évoqueraient-ils plus souvent la relation entre eux.

Comme mentionné ci-dessus, les progressistes fondent l'Église dans le concept plus large du Royaume — sans définir et distinguer clairement les divers royaumes mentionnés dans la Bible. Selon eux, le Royaume messianique a déjà été inauguré par Christ qui règne dès à présent au ciel sur le trône de David. Ils notent les différentes conceptions du Royaume dans le dispensationalisme classique, puis concluent que leur propre conception constitue simplement une autre version légitime du dispensationalisme. (Cette idée de l'inauguration actuelle du royaume davidique sera examinée plus en détail au chapitre 9).

.7.2.2. La relation entre l'Église et les saints des autres époques

Encore une fois, la distinction établie par les dispensationalistes entre le but de Dieu pour l'Église et son but pour Israël fait souvent penser qu'ils enseignent que les saints d'Israël sont privés de toute espérance céleste.

Certains dispensationalistes ont parfois établi effectivement un contraste absolu entre l'avenir céleste de l'Église et l'avenir terrestre d'Israël en tant que nation. Par exemple, Chafer écrit :

« Les dispensationalistes croient qu'au cours des âges Dieu poursuit deux buts distincts : l'un, terrestre, concerne un peuple terrestre et des objectifs terrestres, à savoir le Judaïsme ; l'autre, céleste, concerne un peuple céleste et des objectifs célestes, à savoir le Christianisme » (30).

Voici la signification réelle de cette dichotomie apparente. Le but terrestre d'Israël concerne les promesses qui s'accompliront pour le peuple d'Israël au cours du Millénium, lorsque les Juifs vivront sur terre dans des corps mortels. L'avenir terrestre d'Israël ne concerne nullement les Israélites qui mourront avant l'établissement du Royaume. La destinée de ces derniers est tout à fait différente : les croyants israélites de la période mosaïque morts dans la foi jouissent d'une destinée céleste

tandis que les incroyants de cette époque-là seront châtiés dans l'étang de feu. Aujourd'hui, les Juifs qui croient en Christ font partie de son Corps, l'Église, et leur destinée est la même que celle des croyants d'origine païenne.

En revanche, les Juifs vivant sur terre dans des corps terrestres au début du Millénium et ceux nés avec des corps terrestres au cours de cette période verront l'accomplissement des promesses terrestres demeurées inaccomplies jusque-là. Ces promesses incluent la possession du pays (Gen. 15:18-21), la prospérité dans le pays (Amos 9:11-15) et les bénédictions de la Nouvelle Alliance (Jér. 31:31-34).

Néanmoins, il est tout à fait faux de prétendre que le dispensationalisme nie toute espérance céleste pour Israël. Plusieurs dispensationalistes reconnaissent, avec d'autres, qu'une destinée céleste est préconisée pour les saints de l'Ancien Testament dans Hébreux 12:22-23 : « Mais vous vous êtes approchés de la montagne de Sion, de la cité du Dieu vivant, la Jérusalem céleste, des myriades qui forment le chœur des anges, de l'assemblée des premiers-nés inscrits dans les cieux, du juge qui est le Dieu de tous, des esprits des justes parvenus à la perfection ».

Selon eux, l'expression « des esprits des justes parvenus à la perfection » signifie que les croyants de l'Ancien Testament ont leur place dans la cité céleste à côté de l'assemblée des premiers-nés (31). Une place éternelle leur est assurée dans la Jérusalem céleste même s'ils y demeurent distincts de l'Église ! La distinction est maintenue, bien que leur destinée soit la même.

En résumé, la distinction dispensationaliste entre un peuple terrestre et un peuple céleste, entre Israël et l'Église, est biblique, mais elle n'inclut pas tout ce qu'enseignent les dispensationalistes au sujet de la destinée ultime des personnes dont ces entités sont composées. Pentecost résume bien la situation :

« D'une part, l'Ancien Testament présente une espérance nationale pour Israël qui se réalisera pleinement dans le Millénium. D'autre part, l'espérance d'une cité éternelle entretenue par des saints de l'Ancien Testament se réalisera par la résurrection dans la Jérusalem céleste. Là, sans perdre ni son identité ni son caractère distinct, Israël se joindra aux croyants de l'Église — les uns ressuscités, les autres enlevés, à l'avènement de Christ — afin de partager la gloire du règne de Christ pour l'éternité. La nature du Millénium, période au cours de laquelle l'humanité déchue sera mise à l'épreuve sous le règne juste du Roi, rend impossible à ceux ressuscités de participer à cette mise à l'épreuve. Cet aspect du Millénium ne concernera donc seulement des hommes vivant dans un corps mortel » (32).

.7.2.3. La relation entre l'Église et la postérité d'Abraham

Les non-dispensationalistes (surtout les amilléaristes) soutiennent souvent que, puisque à la fois Israël et l'Église constituent la postérité d'Abraham, ils forment un seul et même peuple. Quelle est la relation entre l'Église et la postérité d'Abraham ? En un mot, la réponse est la suivante : l'Église est « une » postérité d'Abraham, mais l'Église n'est pas Israël. Toute cette question s'éclaircit si l'on se rend simplement compte que les Écritures parlent de la postérité d'Abraham dans trois sens différents.

.1. La postérité naturelle d'Abraham, ses descendants physiques :

« Mais toi, Israël, mon serviteur, Jacob, que j'ai choisi, race d'Abraham que j'ai aimé ! » (És. 41:8).

2. Jésus-Christ : « Or, les promesses ont été faites à Abraham et à sa descendance. Il n'est pas dit : et aux descendance, comme s'il s'agissait de plusieurs, mais comme il s'agit d'une seule : et à ta descendance, c'est-à-dire à Christ » (Gal. 3:16).

3. Les chrétiens sont également la postérité d'Abraham : « Et si vous êtes à Christ, vous êtes donc la descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse » (Gal. 3:29). Fait significatif, dans Galates 3:8, Paul mentionne une seule des promesses de l'alliance avec Abraham, à savoir : « Toutes les nations seront bénies en toi ».

En général, les amilléaristes minimisent la postérité physique. Les prémilléaristes (dispensationalistes ou théologiens de l'alliance) reconnaissent à la fois la postérité physique et la postérité spirituelle, mais les prémilléaristes de l'alliance sont d'accord avec les amilléaristes pour assimiler Israël à l'Église. *Le nœud de la question est le suivant : la postérité spirituelle d'Abraham est-elle aussi appelée Israël ?*

De toute évidence les chrétiens constituent la postérité spirituelle d'Abraham, car lorsqu'ils croient en Christ, ils sont baptisés par le Saint Esprit en Christ (Gal. 3:27), lui-même la postérité d'Abraham ; ainsi, ceux qui croient en Christ sont également la postérité d'Abraham. En revanche, le Nouveau Testament n'affirme nulle part que ceux qui croient en Christ sont les héritiers des promesses nationales faites à la postérité naturelle d'Abraham. Cette reconnaissance d'un accomplissement futur des promesses faites à ses descendants physiques distingue le prémillénariste de l'amillénariste.

En réalité, la postérité spirituelle d'Abraham n'est jamais appelée Israël. Seulement certains parmi sa descendance spirituelle constituent l'Israël spirituel. Les Juifs fidèles de l'Ancien Testament constituaient l'Israël spirituel, car ils étaient non seulement les descendants naturels d'Abraham mais aussi sa postérité spirituelle. C'est la foi et non la race qui détermine si quelqu'un fait partie de la postérité spirituelle d'Abraham. Néanmoins seul un croyant de la race d'Israël peut être appelé un Israélite spirituel.

Le Nouveau Testament ne nous permet pas d'appeler Israël tous les croyants qui composent l'Église. Fait intéressant, ceux qui veulent assimiler l'Église à Israël n'appliquent pas le même principe à l'époque qui a précédé la formation de la nation d'Israël. Quand Abraham fut justifié, il n'était ni Juif ni Gentil, et il représentait toute l'humanité, pas simplement le peuple juif. Avant qu'Israël n'existe en tant que nation à travers Isaac et Jacob, Abraham devint le modèle pour la justification de tous les hommes, y compris ceux qui croiraient parmi la nation juive qui verrait le jour plus tard.

La foi et la justification sont des questions personnelles et individuelles, et l'appartenance à la postérité spirituelle d'Abraham est également une question personnelle et individuelle sans rapport avec sa race. La postérité spirituelle d'Abraham ne constitue pas Israël, car Abraham est physiquement le père de la nation d'Israël tandis qu'il est le père spirituel des croyants de toutes les nations, y compris de la nation juive. Ainsi tous les croyants qui composent l'Église ne constituent pas l'Israël spirituel, mais seulement ceux physiquement descendus d'Abraham.

.7.2.4. La relation entre l'Église et l'Apostasie

La plupart des adversaires du dispensationalisme contestent d'une façon ou d'une autre son enseignement à propos de l'apostasie dans l'Église.

Chamberlain, membre du corps enseignant du Louisville Presbyterian Theological Seminary, écrit ce qui suit à propos de la doctrine de l'Église apostate : « Avec cette doctrine, le dispensationalisme se montre sous sa forme la plus perverse ». Il poursuit en citant deux cas qu'il avait connus où des Églises s'étaient divisées à propos du dispensationalisme. C'est seulement après avoir cité ces exemples et s'être ainsi adressé aux sentiments de ses lecteurs, que Chamberlain examine les données bibliques. Il écarte l'enseignement des principaux passages (1 Timothée 4 et 2 Timothée 3) en affirmant qu'ils avaient « pour but de guider les chrétiens d'Éphèse au premier siècle » (33).

De même, Bass commence et termine son chapitre sur l'enseignement de Darby concernant l'Église en critiquant l'importance accordée à l'apostasie. De plus, ses critiques de la doctrine de Darby dans ce domaine sont concentrées essentiellement sur son séparatisme (34).

Comme Chamberlain, la plupart ne peuvent évoquer cette doctrine sans émotion en raison de certaines expériences particulières. Plusieurs raisonnent également que, si l'effet (la division) fut si regrettable, alors la cause (le dispensationalisme) doit certainement être fautive. Dans ces circonstances, il s'avère difficile d'aborder ce sujet objectivement, mais il est nécessaire de le faire.

En réalité, si chaque doctrine source de divisions parmi les chrétiens était rejetée pour cette raison, il faudrait alors considérer la plupart des doctrines comme fausses ! Par exemple, beaucoup de chrétiens se trouvent divisés aujourd'hui sur l'inspiration de la Bible. Faudrait-il alors rejeter cette doctrine comme dangereuse sous prétexte qu'elle provoque des divisions ? Une telle controverse devrait plutôt nous pousser à examiner plus à fond les Écritures pour en déterminer leur véritable enseignement. De même, nous devrions examiner l'enseignement biblique sur la doctrine de l'apostasie.

Deux questions essentielles se posent à propos de l'apostasie : 1. La Bible annonce-t-elle une apostasie dans l'Église ? 2. Quelle devrait être l'attitude des chrétiens à l'égard de l'apostasie ?

Cinq passages du Nouveau Testament évoquent l'apostasie. Le premier concerne une apostasie du Judaïsme pour se tourner vers Christ (Actes 21:21). Le deuxième met en garde contre l'apostasie encore future au moment où Paul écrivait (2 Thes. 2:3). Les trois autres passages emploient le verbe « ahistemi », traduit « succomber » (Luc 8:13), « abandonner » (1 Tim. 4:1) ou « se détourner » (Héb. 3:12). D'après ces trois passages, l'apostasie consiste à désertier la Parole de Dieu, la doctrine chrétienne et le Dieu vivant.

L'apostasie peut se définir comme l'abandon de la vérité acceptée précédemment, entraînant la rupture de la relation avec Dieu professée auparavant. L'apostasie implique toujours non seulement une acceptation de l'erreur mais aussi un abandon délibéré de la vérité connue auparavant.

Dans l'Église, l'apostasie constitue une réalité à la fois actuelle et future. Une apostasie se manifestait déjà à l'époque où Paul écrivait à Timothée, mais l'apôtre prévoyait également une apostasie future bien plus grande encore de sorte qu'il l'appelle « l'apostasie » (2 Thes. 2:3). Le concept d'une apostasie à la fois actuelle et future ressemble à celui de l'antéchrist, lui aussi à la fois actuel et futur. Des antéchrists se trouvaient dans l'Église déjà à l'époque de l'apôtre Jean, néanmoins il s'attendait à la venue de l'Antéchrist par excellence (1 Jean 2:18).

L'Église est affligée par une apostasie au cours de chaque génération, néanmoins à la fin de l'ère de l'Église, l'apostasie par excellence surviendra avant le Jour du Seigneur. Les dispensationalistes ne crient pas au loup lorsqu'ils évoquent la grande apostasie à venir ni lorsqu'ils voient à chaque génération des signes d'apostasie. Leur attitude est entièrement biblique.

Dans 1 Timothée 4:1, Paul parle de l'apostasie dans « les derniers temps », tandis que dans 2 Timothée 3:1, il utilise l'expression « dans les derniers jours ». D'après Ellicott, voici la différence entre ces expressions : « Le terme « les derniers jours » indique plus particulièrement la période précédant immédiatement l'avènement du royaume de Christ, tandis que le terme « les derniers temps » indique seulement une période encore future pour l'auteur. Dans l'apostasie contemporaine, l'apôtre inspiré voyait le début de la future apostasie encore plus grande » (35). L'apostasie est donc à la fois actuelle et future.

Les dispensationalistes associent habituellement la future apostasie au mystère de Babylone la grande dans Apocalypse 17. Autrefois, certains commentateurs associaient Babylone au monde mauvais : distinguant à peine les perspectives différentes des chapitres 17 et 18 de l'Apocalypse, ils mettaient l'accent sur la ville et ses activités commerciales. D'autres identifiaient la Babylone d'Apocalypse 17 à la puissante Rome impériale, identification qui repose sur la mention des sept collines dans 17:9. Depuis l'époque de la Réforme, un grand nombre de commentateurs ont identifié Babylone à la papauté. D'autres ne la limitent pas à la papauté, mais ils voient une « église » apostate plus large. Ce point de vue est celui de la plupart des dispensationalistes mais aussi d'autres théologiens. Torrance, par exemple, dont la compréhension de Babylone souligne surtout l'aspect du « monde mauvais », l'appelle néanmoins « une contrefaçon du Royaume de Dieu, fondée sur la trinité démoniaque » (36).

Cependant, la réalité de l'apostasie future ne repose pas uniquement sur cette interprétation du mystère de Babylone la grande. D'autres passages des Écritures — comme par exemple 2 Thes. 2:3 et les derniers jours dans 2 Tim. 3:1 — l'évoquent sans l'ombre d'un doute. Si Apocalypse 17 se rapporte également à l'apostasie future, il ajoute des détails supplémentaires à une vérité déjà révélée ailleurs dans les Écritures.

Peu importe les détails de notre interprétation d'Apocalypse 17, il semble clair que Babylone la grande, la mère des prostituées, constitue une immense puissance spirituelle à l'échelle universelle, capable de se liquer avec les dirigeants du monde, et si opposée à Dieu qu'elle utilise sa puissance pour persécuter à mort ses saints.

La réponse à la première question est donc évidente : la Bible enseigne clairement et catégoriquement que l'apostasie a existé dans le passé, existe à présent et existera à l'avenir dans l'Église. Cette doctrine n'est donc nullement la création de l'imagination des dispensationalistes.

La seconde question est la suivante : Quelle devrait être l'attitude des vrais croyants à l'égard de l'apostasie et des apostats ? On ne peut pas répondre à cette question par une formule rigide. De toute évidence, le vrai chrétien aura généralement l'apostasie en horreur. Toutefois, il est difficile de

prescrire comment il devrait se comporter sur le plan personnel à l'égard de ceux qui professent être chrétiens tout en niant des vérités bibliques.

Dans certaines situations, le serviteur du Seigneur doit, avec patience et douceur, chercher à ramener l'apostat de son erreur à la vérité (2 Tim. 2:24-26). Dans d'autres situations, les apostats sont engagés si loin dans l'erreur que le croyant doit éviter tout contact avec eux. En effet, après avoir décrit les apostats des derniers jours, Paul ordonne clairement : « Éloigne-toi de ces hommes-là » (2 Tim. 3:5), En fait, ce paragraphe comporte deux instructions : 1. Sache qu'une apostasie surviendra (v. 1) ; 2. Éloigne-toi des apostats (v. 5). D'après ce passage, se rappeler la réalité de l'apostasie et s'éloigner des apostats constituent la seule conduite sûre.

Ainsi, dans certains cas il convient de garder le contact, tandis que dans d'autres il faut rompre toute relation. Ne jamais pratiquer la séparation constitue une erreur aussi grave que de s'isoler totalement. Certes, tous les cas de séparation associés au dispensationalisme ne sont pas forcément justifiés. En revanche, les non-dispensationalistes qui réprouvent toute séparation ont également tort (cf. 1 Cor. 11:19).

.7.3. Résumé et conclusion

Le point essentiel de la doctrine dispensationaliste de l'Église est le rôle distinct de l'Église dans les desseins de Dieu. D'après elle, l'Église possède un caractère distinct : elle est un organisme vivant, le Corps de Christ ; et elle existe pendant une période distincte : elle est propre à la dispensation actuelle. Par conséquent, l'Église est distincte d'Israël ; elle n'est pas un nouvel Israël spirituel.

Les dispensationalistes reconnaissent volontiers qu'aujourd'hui Dieu poursuit dans l'Église son œuvre de salut de toujours, et qu'une continuité existe entre les rachetés de la dispensation actuelle et ceux des autres dispensations. Cependant, cette réalité ne fait pas de l'Église un nouvel Israël, pas plus que ceux rachetés avant qu'Israël n'existe comme nation ne constituaient pas une sorte de « pré-Israël ». Les rachetés du Corps de Christ, l'Église de la dispensation actuelle, ont beau constituer la suite des rachetés des autres époques, néanmoins ils forment une entité distincte dans la Sion céleste (Héb. 12:22-24).

Tout en soulignant le rôle distinct de l'Église, les dispensationalistes reconnaissent également ses relations avec d'autres entités dans les desseins de Dieu. Ils n'affirment pas l'inexistence du Royaume aujourd'hui, mais ils insistent sur le fait que l'aspect présent du Royaume n'accomplit nullement les promesses au sujet du Royaume faites dans l'Ancien Testament. Ils ne contestent pas l'existence de rachetés lors d'autres époques, et ils admettent que les croyants de l'ère actuelle constituent la postérité spirituelle d'Abraham, mais ils nient qu'ils remplacent sa postérité physique. Ils cherchent à faire preuve de réalisme concernant le cours de l'ère actuelle et la vocation de l'Église au sein d'une apostasie grandissante. Enfin, toutes leurs convictions se fondent sur une application conséquente du principe de l'interprétation littérale des Écritures.

Si l'importance accordée par le dispensationalisme au caractère distinct de l'Église semble impliquer une « dichotomie » dans les desseins de Dieu, peu importe à condition qu'elle soit fondée sur l'interprétation littérale des Écritures. En réalité, rien n'empêche le plan de Dieu de comporter un but pour Israël et un autre but pour l'Église. Après tout, Dieu a un plan pour les anges, un plan pour les perdus et un plan pour les nations qui sont différents de son plan pour Israël et de son plan pour l'Église. Aucun non-dispensationaliste ne s'inquiète de cette dichotomie-là (37).

Le principe unificateur des Écritures est la gloire de Dieu manifestée dans les desseins variés de Dieu déjà révélés ou qui pourraient l'être à l'avenir. Le non-dispensationaliste commet l'erreur de fausser la révélation divine en essayant de couler tous les desseins de Dieu dans le moule d'un dessein unique.

.7.4. Notes

- .1. Clarence B. Bass, Background to Dispensationalism (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), p. 127.
- .2. Oswald T. Allis, Prophecy and the Church (Philadelphia : Presbyterian & Reformed, 1945), p. 90-110.
- .3. Ce n'est qu'à titre d'argument que nous avons retenu l'idée que le mot « comme » dans Éphésiens 3:5 pourrait impliquer une révélation partielle dans l'Ancien Testament. En réalité, le

contraire est parfaitement démontré par John F. Walvoord dans sa discussion de ce passage dans *The Millennial Kingdom* (Findlay, Ohio: Dunham, 1959), p. 232-237. Il fait remarquer que la proposition commençant par « comme » n'est pas restrictive (qualifiant la phrase précédente, comme le voudrait Allis), mais plutôt adjectivale (apportant simplement une information supplémentaire), car le mot « comme » lui-même est purement descriptif et non qualificatif. Walvoord attire également l'attention sur l'omission plutôt surprenante par Allis de toute discussion de Colossiens 1:26, passage similaire qui déclare le mystère totalement caché auparavant.

Il vaut la peine de reproduire ici un passage parfaitement clair tiré du livre de James M. Stifler : *The Epistle to the Romans, a Commentary logical and historical* (Chicago : Moody, 1960), p. 254 : « Le contraste ici, comme le montre Colossiens 1:26, réside entre les autres générations et « maintenant ». De plus, on peut faire remarquer que, dans le passage d'Éphésiens, le mot « comme » n'introduit pas une comparaison entre des degrés de révélation différents autrefois et « maintenant ». Ce mot exclut toute révélation antérieure de ce mystère, de la même façon que l'on informait un aveugle-né que le soleil ne brille pas la nuit comme il le fait le jour — en réalité le soleil ne brille pas du tout la nuit. Dans Actes 2:15, le mot « comme » n'introduit nullement une comparaison... L'emploi du mot « comme » suivant une négation dans la proposition précédente n'a pas reçu l'attention qu'il mérite. Dans ce contexte, le mot « comme » est parfois presque synonyme de « mais » (cf. 1 Cor. 7:31).

Autre possibilité, le mot « comme » peut signifier « car » et introduire une cause. Les sens serait alors : le mystère ne fut pas révélé à l'époque de l'Ancien Testament car il est révélé seulement maintenant. « Comme » a cette signification dans Mat. 6:12 (« comme nous pardonnons ») et dans Jean 19:33 (en grec: « comme ils virent... » cf. Darby).

.4. R.C.H. Lenski, *The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Galatians, to the Ephesians, and to the Philipians* (Columbus : Wartburg Press, 1946), p. 321.

.5. W.F. Arndt et F.W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (Chicago : University Press, 1957), p. 392.

.6. Peter Richardson, *Israel in the Apostolic Church* (Cambridge : University Press, 1969), p. 1

.7. Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids : Eerdmans, 1941), p. 570.

.8. Ibid. p. 571.

.9. Ibid.

.10. J. Barton Payne, *The Theology of the Older Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1962), p. 91. Fait intéressant, Payne reconnaît que l'Israël naturel est distinct de l'Église (p. 483).

.11. G. E. Ladd, *The Gospel of the Kingdom* (Grand Rapids : Eerdmans, 1959), p. 117.

.12. Daniel P. Fuller, *The Hermeneutics of Dispensationalism* (thèse de doctorat, Northern Baptist Theological Seminary, Chicago, 1957), p. 362.

.13. Craig A. Blaising et Darrell L. Bock, *Progressive Dispensationalism* (Wheaton, IL: Victor, 1993), p. 49.

.14. Ibid. p. 50.

.15. Ramesh P. Richard, *The Population of Heaven* (Chicago : Moody, 1994), p. 141, note 25.

.16. Robert L. Saucy, *The Case for Progressive Dispensationalism* (Grand Rapids: Zondervan, 1993), p. 190.

.17. Allis, *Prophecy and the Church*, p. 97.

.18. J. Barton Palme, *The Imminent Appearing of Christ* (Grand Rapids : Eerdmans, 1962), p. 126.

.19. Robert L. Saucy, *The Church as the Mystery of God dans Dispensationalism, Israel and the Church*, sous la direction de Craig A. Blaising et Darrell L. Bock (Grand Rapids : Zondervan, 1992), p. 144.

.20. Robert L. Saucy, *The Locus of the Church*, *Criswell Theological Review* 1, no. 2 (1987), p. 399.

.21. J.B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* (Londres Macmillan, 1927), p. 166.

.22. L.S. Chafer, *Systematic Theology* (Dallas : Seminary Press, 1948), Vol. 4, p. 41 ; H.A. Ironside, *The Great Parenthesis* (Grand Rapids : Zondervan, 1943) ; Walvoord, *The Millennial Kingdom*, p. 227-230 ; et J. Randall Price, *Prophetic Postponement in Daniel 9 and Other Texts dans Issues in*

Dispensationalism, sous la direction de Wesley R. Willis et John R. Master (Chicago : Moody, 1994), p. 141-150.

.23. Dispensationalism, Israel and the Church, sous la direction de Craig A. Blaising et Darrell L. Bock, p 155, 382.

.24. Saucy, The Case for Progressive Dispensationalism, p. 183,186.

.25. David L. Turner, The New Jerusalem in Revelation 22 :1-22 :5 : Consummation of a Biblical Continuum, dans Dispensationalism, Israel and the Church, p. 288.

.26. L.S. Chafer, Dispensationalism (Dallas : Seminary Press, 1936), p. 30.

.27. Erich Saver, From Eternity to Eternity (Londres, Paternoster Press, 1954), p.93.

.28. Ibid. p. 92-93.

.29. J. Dwight Pentecost, Things to Come (Findlay, Ohio : Dunham, 1958), p. 471.

.30. L.S. Chafer, Dispensationalism, p. 107.

.31. Cf. William Kelly, Exposition of the Epistle to the Hebrews (Londres : Weston, 1905), p. 250-251.

.32. Pentecost, p. 546.

.33. W.D. Chamberlain, The Church Faces the Isms (New York : Abingdon, 1958), p. 106-108.

.34. Bass, Backgrounds to Dispensationalism, p. 100-127.

.35. C.J. Ellicott, The Pastoral Epistles of St. Paul (Londres: Longmans, 1864), p. 54.

.36. T.E. Torrance, The Apocalypse Today (Grand Rapids : Eerdmans, 1959), p. 115.

.37. Dans Understanding Dispensationalists (Philadelphia : Presbyterian Reformed), p. 43, Vern S. Poythress estime que cet argument n'est pas pleinement à propos puisque les anges n'ont jamais eu Adam comme chef et n'étaient pas non plus unis à Christ par la foi. Cependant, tous les hommes-élus et déçus — n'avaient-ils pas au début Adam pour chef ? Il demeure vrai que Dieu possède un dessein pour les anges (élus et déçus), un plan pour les hommes (justes et impies, cf. Prov 16:4), et un plan pour Israël.

.8. L'Eschatologie dans le dispensationalisme

L'eschatologie est l'étude des événements futurs (du point de vue de l'auteur ou du lecteur). C'est dans ce domaine que beaucoup rencontrent pour la première fois les thèses dispensationalistes. Pour cette raison, plusieurs considèrent le dispensationalisme comme le scénario — de préférence illustré par un tableau ! — des événements à venir.

Le dispensationalisme et l'étude des prophéties ont certes été étroitement associés, surtout depuis quelques décennies, cependant il n'en fut pas toujours de même. *Ainsi, les adversaires du dispensationalisme se rendent compte que le premier motif d'insatisfaction de Darby à propos de l'Église anglicane ne portait nullement sur la prophétie biblique mais sur sa conception de l'Église. De plus, il désirait une communion plus intime avec Christ, communion qui lui paraissait devenir de plus en plus impossible dans l'Église établie.* Voici comment Darby expliqua son départ de l'Église anglicane :

« Je cherchais le Corps de Christ, mais il n'était pas là. Dans toute la paroisse, il n'y avait peut-être pas une seule personne réellement convertie. En outre, je croyais que c'était Dieu (et non les hommes) qui nomme les serviteurs de Dieu. Or si l'apôtre Paul était venu dans cette Église, il n'aurait pas eu le droit de prêcher car il n'avait jamais été ordonné par des hommes. En effet, le plus fidèle serviteur de Christ, s'il n'avait pas reçu l'ordination, ne pouvait y prendre la parole. En revanche, si un homme ayant reçu les ordres se présentait, il devait être officiellement reconnu comme ministre — fût-il un véritable impie ! Ce système était contraire à ce que j'avais trouvé dans les Écritures » (1).

C'est seulement plusieurs années après avoir quitté l'Église d'Angleterre que Darby s'intéressa à la prophétie. Son intérêt fut attisé par des consultations à ce sujet qui eurent lieu à Powerscourt House et à partir desquelles surgirent, plus tard, le mouvement d'Edward Irving. *Ainsi, à l'origine le « Darbyisme », ne fut pas un système d'eschatologie mais une protestation contre la pratique de l'Église établie.*

De même, au début il existait peu ou pas de liens entre le dispensationalisme et les premières conventions prophétiques tenues en Amérique seulement à partir de 1876. Leur but déclaré fut de promouvoir non le dispensationalisme mais le prémillénarisme historique (non-dispensationaliste),

ainsi que l'unité du Corps de Christ et l'étude de la Bible, et ceci dans le but de contrer le postmillénarisme, l'annihilationnisme et le perfectionnisme.

Peu à peu, ces conventions contribuèrent de façon inéluctable à répandre le dispensationalisme en raison de leur insistance sur l'autorité absolue des Écritures, sur l'accomplissement littéral des prophéties de l'Ancien Testament et sur l'attente du retour imminent de Christ (2).

Lors de la convention à Chicago en 1886, un orateur présenta l'optique dispensationaliste au sujet des événements futurs. Il mit l'accent sur le report du royaume pendant la dernière partie du ministère terrestre de Jésus, sur l'Enlèvement de l'Église avant la Grande Tribulation, et sur l'accomplissement littéral des prophéties de l'Ancien Testament dans le futur Royaume millénaire.

Ces premières conventions furent convoquées principalement dans le but de contrer le postmillénarisme et de promouvoir le prémillénarisme. Aujourd'hui, des dispensationalistes progressifs mettent l'accent sur le désir d'unité exprimé à ces occasions. Ils justifient ainsi leur propre désir de rapprocher le dispensationalisme de la théologie de l'alliance. Cependant, les responsables des premières conventions prophétiques en Amérique ne recherchaient nullement à rapprocher leur mouvement du postmillénarisme, de l'annihilationnisme et du perfectionnisme.

Par la suite, le dispensationalisme devint synonyme d'un système complet d'eschatologie et pas simplement d'un scénario d'événements à venir. En fait, il serait plus juste de parler d'un système d'interprétation de la Bible. En effet, le prémillénarisme dispensationaliste comprend non seulement une description de l'avenir mais englobe la signification de toute la Bible. Ainsi, le dispensationalisme ne constitue pas seulement un autre point de vue sur l'eschatologie, mais un système complet de théologie s'appliquant à de nombreuses parties de la Bible en plus d'Apocalypse 20.

.8.1. L'eschatologie dispensationaliste

Quels sont donc les traits marquants du prémillénarisme dispensationaliste ?

.8.1.1. Le principe de l'interprétation littérale

Son principe herméneutique constitue le fondement de tout le système dispensationaliste, y compris son eschatologie. Par conséquent, il dicte ses conclusions dans tous les domaines.

Comme nous avons essayé de le montrer au chapitre 5, le dispensationalisme s'avère le seul système qui applique de façon conséquente le principe de l'interprétation littérale. D'autres systèmes recourent souvent à l'interprétation littérale, mais non dans tous les domaines de la théologie, ni pour toutes les parties de la Bible. Un amillénariste écrivit : « Nous devons admettre franchement que l'interprétation littérale des prophéties de l'Ancien Testament aboutit au tableau du Royaume messianique sur terre brossé par les prémillénaristes » (3).

Dans le prémillénarisme de l'alliance, le principe de l'interprétation littérale est abandonné dans certains passages des Évangiles. Par exemple, l'on affirme que la prédication de Jésus dans les Évangiles ne comporte aucune annonce du Royaume davidique terrestre. Ainsi, Ladd déclare que les Juifs, eurent beau penser que Jésus offrait le Royaume davidique, en réalité ils l'avaient mal compris, car à ses yeux le Royaume terrestre destiné à Israël n'est pas annoncé dans les Évangiles (4).

En revanche, l'interprétation systématiquement littérale se trouve au cœur de l'eschatologie dispensationaliste.

.8.1.2. L'accomplissement futur des prophéties de l'Ancien Testament

L'interprétation littérale des Écritures dans leur ensemble conduit naturellement à une deuxième caractéristique : l'accomplissement littéral des prophéties de l'Ancien Testament. Voici le principe fondamental de l'eschatologie prémillénariste.

Puisque les prophéties encore non accomplies de l'Ancien Testament, contenues dans les alliances avec Abraham et avec David ainsi que dans la Nouvelle Alliance, doivent s'accomplir littéralement, et puisqu'elles ne sont certes pas accomplies de façon littérale à l'heure actuelle dans l'Église, elles doivent donc s'accomplir à une époque future, à savoir, le Millénium.

En d'autres termes, les prophéties de l'Ancien Testament exigent soit un accomplissement littéral à l'avenir, soit un accomplissement non-littéral à présent. Si elles doivent recevoir un accomplissement

non-littéral, alors elles peuvent s'accomplir seulement dans l'Église. Si elles doivent s'accomplir à l'avenir, alors la seule époque qui reste est celui du Millénium.

Selon les amilléaristes, l'accomplissement de ces prophéties se réalise dans l'Église. Selon les prémilléaristes de l'alliance et les dispensationalistes progressifs, certaines de ces prophéties commencent (au moins) à s'accomplir dans l'Église, mais elles s'accompliront également dans un futur Royaume millénaire.

En revanche, d'après le prémilléarisme dispensationaliste, l'accomplissement de ces prophéties ne se réalise nullement dans l'Église, mais est réservé exclusivement au Millénium. En fait, cet accomplissement en constitue l'une de ses principales caractéristiques.

.8.1.3. La distinction sans faille entre Israël et l'Église

Cette compréhension de l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament conduit tout naturellement à une troisième caractéristique essentielle du dispensationalisme : une nette distinction entre Israël et l'Église.

Selon les amilléaristes, les prophéties données à Israël s'accomplissent totalement dans l'Église, car elle est le véritable Israël spirituel. Les prémilléaristes de l'alliance les considèrent comme partiellement accomplies dans l'Église, car à leurs yeux Israël et l'Église constituent tous deux le peuple de Dieu ; néanmoins ils attendent aussi un accomplissement dans le Millénium. Seul le dispensationalisme nie l'accomplissement dans l'Église des promesses données à Israël. La compréhension de la façon dont s'accompliront les promesses données à Israël et du moment où cet accomplissement se produira reflète directement la netteté et la régularité avec lesquelles l'on distingue entre Israël et l'Église.

.8.1.4. L'enlèvement de l'Église avant la grande tribulation

La distinction entre Israël et l'Église entraîne la conclusion que l'Église sera enlevée de la terre avant le début de la Tribulation, car un aspect majeur de cet événement concerne essentiellement Israël. Ainsi, le prétribulationnisme est devenu partie intégrante de l'eschatologie du dispensationalisme classique. À l'origine, la raison principale fut l'importance accordée par ses premiers auteurs et enseignants à l'imminence du retour du Seigneur. Plus récemment, la conviction dispensationaliste du caractère distinct de l'Église a été un facteur déterminant.

L'eschatologie des amilléaristes et aussi (le plus souvent) celle des prémilléaristes de l'alliance sont posttribulationnistes. En revanche, le prétribulationnisme est devenu une caractéristique courante du prémilléarisme dispensationaliste classique.

.8.1.5. L'importance du royaume millénaire

Naturellement, le règne millénaire de Christ sur terre constitue également une caractéristique de l'eschatologie dispensationaliste comme du prémilléarisme historique. La différence entre ces deux sortes de prémilléarisme ne réside pas dans le Royaume millénaire (car les deux l'incluent dans leur système), mais dans l'importance accordée au Royaume dans l'ensemble de leur système.

Dans le dispensationalisme, le Royaume millénaire fait partie intégrante de son interprétation de nombreux passages bibliques et du plan global de Dieu. Pour les non-dispensationalistes, le Royaume millénaire constitue davantage un appendice à son système. Le point de vue prémilléariste de l'alliance présenté par Ladd, par exemple, est critiqué à juste titre par Waltke, un autre non-dispensationaliste, non en raison de son caractère prémilléariste, mais parce qu'il laisse l'impression que la doctrine du Millénium n'est pas suffisamment intégrée à la conception globale du Royaume présentée par l'auteur.

« Les arguments de Ladd pour soutenir cette doctrine reposent sur seulement deux passages chaudement discutés du Nouveau Testament : Apocalypse 20:4-6 et 1 Corinthiens 15:20-26. Les prophéties de l'Ancien Testament auraient constitué un fondement plus solide. Si le débat concerne uniquement la signification des mille ans, alors Apocalypse 20 serait évidemment le seul passage pertinent. En revanche, s'il concerne également le règne glorieux du Messie sur terre, le renouvellement de la nature et le rétablissement d'Israël, alors l'Ancien Testament est un important témoin à ne pas négliger, même si sa perspective prophétique ne permet pas toujours de distinguer

nettement entre la période de l'Église, celle du Millénium et l'éternité. En effet, si aucune prophétie de l'Ancien Testament n'exige un accomplissement littéral et terrestre, le but du Millénium devient moins évident. La position intermédiaire de Ladd sera donc critiquée, par les uns pour avoir fait du Millénium un simple appendice à son système, et par les autres pour l'avoir gardé quand même ! » (5).

Waltke, ancien dispensationaliste devenu amilléariste, reproche aux progressistes — qu'il qualifie à juste titre de « rénovateurs » — le fait de conserver l'idée d'un Millénium. D'après lui, certaines de leurs affirmations reviennent logiquement à rendre le Millénium superflu (6). *En revanche, le fait d'intégrer pleinement le Millénium à l'ensemble de son système est un fait marquant du dispensationalisme classique.*

Voilà donc les principales caractéristiques de l'eschatologie dispensationaliste. Nous devons maintenant examiner quelques objections qui lui sont opposées.

.8.2. L'eschatologie dispensationaliste nuit à la centralité de la croix

.8.2.1. Le reproche

Une accusation immanquablement portée contre l'eschatologie dispensationaliste consiste à prétendre qu'elle nuit à la centralité de la croix. Cette accusation est liée à l'enseignement des dispensationalistes concernant l'offre du Royaume à Israël pendant le ministère terrestre de Christ.

Cette objection s'énonce à peu près comme suit : « Selon les dispensationalistes, lorsque Christ était sur terre, il offrit à Israël le Royaume promis à David dans l'Ancien Testament. Comment cette offre pouvait-elle être sincère et réelle si Christ savait qu'il devait se rendre à la croix ? Inversement, si cette offre était sincère, alors Israël aurait pu l'accepter, et alors Christ ne serait pas mort sur la croix ».

Mauro, adversaire du dispensationalisme, s'exprime de la façon suivante :

« Lorsque nous insistons sur la question vitale de savoir ce qui serait advenu de la croix du Calvaire et de l'expiation pour les péchés du monde si l'offre du Royaume avait été acceptée par Israël, la meilleure réponse que nous obtenons est : “dans ce cas l'expiation aurait été accomplie d'une autre façon”. Imaginez-vous : “d'une autre façon” que par la croix ! » (7).

Mauro n'indique pas la source de sa soi-disant citation et pour cause : il met lui-même dans la bouche des dispensationalistes la réponse que, d'après lui, ils devraient logiquement donner d'après leur système, mais il l'a fabriquée de toutes pièces.

Allis, un autre amilléariste qui essaie de démontrer le même point, s'y prend d'une manière plus courtoise :

« Si les Juifs avaient accepté le Royaume, quelle place serait revenue à la croix ? Aurait-elle été nécessaire ?... La question soulevée par l'interprétation dispensationaliste... pourrait s'énoncer comme ceci : Les hommes auraient-ils pu être sauvés sans la croix ? » (8).

Bass exprima, lui aussi, une objection semblable :

« Mettre un tel accent sur « le report du Royaume » ou même sur « le Royaume offert mais non établi » finit par porter atteinte à la gloire de l'Église, gloire qui provient du Christ crucifié et ressuscité » (9).

.8.2.2. Notre réponse

On ne saurait jamais trop insister sur le fait que le dispensationalisme n'enseigna jamais ce que prétendent ses adversaires, et qu'il ne l'enseigne pas plus maintenant. Leur objection est fondée uniquement sur de prétendues affirmations des dispensationalistes, ou bien sur ce que, d'après eux, ces derniers devraient logiquement affirmer.

Cependant, cette objection ne repose nullement sur des citations tirées des écrits dispensationalistes eux-mêmes. *Les dispensationalistes ne déclarent jamais que l'offre du Royaume terrestre rend (même en théorie) la croix inutile ou qu'elle porte atteinte à la gloire de l'Église.* Voici ce que nous affirmons en réalité :

« Mais, dira-t-on, le report du Royaume davidique implique que, s'il avait été reçu par les Juifs, le Seigneur Jésus n'aurait pas été crucifié. Le report du Royaume touche au programme de Dieu pour l'époque actuelle au moyen de l'Église et non à la nécessité de la crucifixion. La croix aurait été

nécessaire de toute façon, car elle était également indispensable à l'établissement du Royaume, même si l'Église n'avait jamais fait partie des desseins de Dieu. Il ne s'agit donc pas de savoir si la crucifixion aurait pu être évitée, mais seulement si le Royaume promis à David fut effectivement offert, puis reporté » (10).

Le Royaume ne pouvait venir pour Israël sans les souffrances du Sauveur, pas plus que sans le règne du Roi. La crucifixion était tout aussi nécessaire à l'établissement du Royaume qu'à l'édification de l'Église. Le Royaume englobe le salut aussi bien qu'un règne de caractère légal et politique.

Chafer enseigna la même idée :

« Sans l'intercalation de l'Église totalement imprévue [par les prophètes] et tout à fait distincte du programme divin qui la précède et qui la suit, Israël serait passé directement de la crucifixion au Royaume. Ainsi, ce n'est pas la mort de Christ et sa résurrection qui rendaient nécessaire le report [du Royaume], mais plutôt une époque imprévue [celle de l'Église] » (11).

Fait à remarquer, Chafer n'affirme nullement que, si l'Église n'avait pas été incluse dans le programme de Dieu pour les siècles, Israël serait passé directement de la réception du message de Christ au Royaume, mais qu'il serait passé de la crucifixion au Royaume. On pourrait difficilement demander un énoncé plus clair de la position dispensationaliste, position qui ne minimise nullement la centralité de la croix, ni par rapport à l'Église, ni par rapport au Royaume.

En plus, des déclarations parfaitement claires des dispensationalistes, on fait habituellement remarquer (à juste titre) *que l'offre sincère d'un Royaume destiné à être rejeté d'après le plan même de Dieu, constitue seulement l'une de nombreuses situations insondables dans la Bible.* Un autre exemple est le rapport entre la décision prise par des hommes et les desseins ordonnés d'avance par Dieu.

Cependant, même si nous ne pouvons pas expliquer pleinement comment Dieu, après avoir prévu, et même planifié, le rejet du Royaume, pouvait l'offrir sincèrement, nous ne devons pas conclure que c'était impossible.

Voici de quelle manière Chafer répond à la question de savoir si Dieu pouvait offrir sincèrement un Royaume sur terre, tout en planifiant son rejet lors de la première Venue de Christ et de son établissement lors de sa seconde Venue :

« Il existe d'autres situations dans lesquelles les desseins souverains de Dieu semblent pour un temps dépendre des décisions des hommes. Rappelons-nous que Dieu ordonna dès avant la fondation du monde qu'un Agneau devait être immolé au moment et de la façon choisis par Dieu. Il est donc clair que Dieu avait prévu d'avance le péché de l'homme et son besoin de rédemption. Dieu ordonna néanmoins à Adam de ne pas pécher. Cependant, si Adam n'avait pas péché, cette rédemption déterminée d'avance comme devant s'accomplir, n'aurait pas été nécessaire !

Dieu pouvait-il être certain d'épargner quelques vies sur terre avant que Noé n'accepte de construire une arche ? L'existence future de la nation d'Israël fut-elle incertaine avant qu'Abraham ne manifeste sa volonté de marcher avec Dieu ? La naissance de Christ était-elle suspendue à l'acceptation par Marie du plan divin concernant la conception miraculeuse ?... La mort de Christ était-elle en danger d'avorter, et tous les types et les prophéties concernant sa mort risquaient-ils de se révéler faux si Pilate n'avait décidé de le condamner à mort ? » (12).

De telles illustrations placent l'offre sincère du Royaume et son rejet planifié d'avance dans leur juste perspective. Elles devraient nous éviter de tirer des conclusions illogiques comme celles des non-dispensationalistes. Il est particulièrement étonnant qu'un calviniste comme Allis se heurte à ce problème alors qu'il (ou lui-même ?) ne doute pas un instant que le salut est offert avec sincérité aux non élus. En dernière analyse, de tels paradoxes s'avèrent certes inexplicables à nos yeux, mais ils n'impliquent aucune insincérité de la part de Dieu.

Résumons-nous. La croix n'est nullement marginalisée par l'idée du report du Royaume (13), car ce dernier fut entraîné par l'accomplissement du dessein de Dieu dans l'Église, le Corps de Christ, œuvre divine dans laquelle la croix occupe une place centrale. En outre, même si l'Église n'avait pas fait partie du programme de Dieu, la croix demeurerait nécessaire à l'établissement du Royaume messianique. Dans ces deux desseins de Dieu — celui de l'Église et celui du Royaume — la croix est fondamentale. Ainsi le dispensationalisme, loin de minimiser la croix, au contraire la glorifie.

.8.2.3. Les rôles sont renversés

Supposons à titre d'exemple que l'idée dispensationaliste de l'offre du royaume davidique par Jésus dans les Évangiles soit inexacte. Lorsque Jésus prêchait : « Repentez-vous, car le royaume des cieux est proche » (Matt. 4:17), s'il ne s'agissait pas du Royaume millénaire, il devait alors s'agir d'un royaume spirituel dans le cœur des hommes, comme l'affirment les amilléaristes et les prémillénaristes de l'alliance car il n'y a pas d'autre possibilité. Par exemple, Ladd écrit :

« Jésus n'offrit pas aux Juifs le Royaume terrestre, pas plus qu'il ne se présenta à eux comme leur glorieux Roi terrestre... Le Royaume de Dieu devait d'abord venir dans un sens spirituel, car le Roi-Sauveur vint dans l'humilité pour souffrir et pour mourir, afin de vaincre Satan et d'introduire dans le Royaume de Dieu une foule de personnes rachetées du royaume de Satan et du péché. Par la suite, le Royaume doit être manifesté en puissance et en gloire lorsque le Roi reviendra pour juger et pour régner » (14).

Allis, représentant le point de vue amilléariste — et donc en désaccord avec Ladd concernant un futur règne messianique sur terre — défend la même opinion à propos de l'offre du Royaume dans les Évangiles :

« Le Royaume annoncé par Jean et par Jésus était principalement et essentiellement un Royaume moral et spirituel qui devait être préparé par la repentance... Une nouvelle naissance était indispensable pour y entrer... Des passages comme celui cité ci-dessus indiquent avec une clarté incontestable non seulement que dès le début Jésus ne donna aucun encouragement à ceux qui espéraient l'établissement sous peu d'un glorieux royaume juif comme celui établi par David des siècles auparavant, mais qu'il s'y opposa même catégoriquement » (15).

Les amilléaristes et les prémillénaristes de l'alliance s'accordent pour nier que Jésus offrit le Royaume davidique au cours de son ministère terrestre et pour affirmer qu'il offrit un Royaume spirituel dont la condition d'entrée, d'après Allis, était la repentance et la nouvelle naissance. Or, la repentance et la nouvelle naissance étaient le sujet de l'enseignement de Jésus avant la croix. Par conséquent, les dispensationalistes peuvent renvoyer aux amilléaristes et aux prémillénaristes de l'alliance deux questions semblables à celles qu'on leur pose souvent.

Voici la première : Si les Juifs contemporains du ministère terrestre de Jésus avaient cru son enseignement, s'étaient repentis et étaient nés de nouveau, cela implique-t-il l'existence à cette époque d'un moyen de salut autre que la mort de Christ ? Cette implication semble bien inéluctable, mais alors on serait contraint de conclure que les amilléaristes et les prémillénaristes de l'alliance n'enseignent pas un seul moyen de salut.

La seconde question est la suivante : Si les Juifs avaient reçu ce Royaume spirituel et avaient été sauvés, cela ne signifierait-il pas que la croix n'était pas nécessaire ? Si les Juifs avaient immédiatement accepté le Royaume spirituel offert par Jésus, que serait-il alors advenu de la croix ? Sans aucun doute les amilléaristes et les prémillénaristes de l'alliance qualifieraient-ils ces deux questions d'hypothétiques, et par conséquent les considèreraient-ils comme n'exigeant aucune réponse. D'après eux, ces questions s'avèrent effectivement sans fondement, car elles envisagent tout le plan de Dieu d'un point de vue strictement humain. Les dispensationalistes sont d'accord. Cependant peut-être que les questions semblables qu'ils posent aux dispensationalistes s'avèrent-elles tout aussi hypothétiques !

.8.3. L'eschatologie dispensationaliste nierait le caractère spirituel du Royaume

.8.3.1. Le reproche

Une seconde objection constamment soulevée à propos de l'eschatologie dispensationaliste est de présenter sa doctrine du Royaume comme non biblique car trop matérialiste. La notion dispensationaliste d'un Royaume terrestre contredirait le caractère essentiellement spirituel du Royaume de Christ. Ce reproche oppose terrestre et spirituel en prétendant que puisque le Royaume millénaire est terrestre, il est donc matérialiste et non spirituel.

.8.3.2. Sa raison d'être

Sans aucun doute ce reproche persiste parce que les dispensationalistes ont mis l'accent sur l'accomplissement dans le Royaume des promesses faites à Israël au point de négliger en partie les autres aspects du Royaume. De plus, l'importance accordée au Royaume millénaire eut pour effet de laisser à l'arrière-plan la vérité concernant le Royaume éternel. *L'accent mis sur la relation entre le Royaume millénaire et la nation d'Israël et sur la gloire terrestre du Royaume a donné l'impression de souligner uniquement ses aspects matériels. Ces derniers sont mis en lumière tout naturellement en raison du caractère terrestre du Royaume millénaire.*

Cependant, si l'accent mis sur le Royaume millénaire paraît à certains comme exagéré, il n'était qu'une réaction compréhensible au manque d'enseignement sur ce sujet à l'époque où le dispensationalisme commença à se répandre. Certes, il ne s'agissait pas d'une vérité nouvelle découverte par Darby en Angleterre et par les participants aux conventions prophétiques aux États-Unis, mais elle fut de nouveau mise en lumière à cette époque. Par conséquent, tout naturellement, on attira l'attention sur elle comme on le fait pour toute vérité que l'on redécouvre. Ce fait explique, même si elle ne l'excuse pas, toute accentuation excessive.

.8.3.3. Le royaume des cieux et le royaume de Dieu

Comme indiqué ci-dessus, le non-dispensationaliste fonde son opposition au dispensationalisme sur la distinction établie par certains entre le Royaume des cieux et le Royaume de Dieu. Ladd, par exemple, affirme : « la position dispensationaliste dépend de la distinction entre le royaume de Dieu et le Royaume des cieux » (16).

Des dispensationalistes ont certes parfois appelé le Royaume millénaire terrestre « le Royaume des cieux » et le Royaume spirituel et éternel « le Royaume de Dieu ». Cependant, il est faux de prétendre que le dispensationalisme dépend de la validité de cette distinction. En effet, certains dispensationalistes la rejettent (17).

Le caractère non-déterminant de cette distinction fut démontré par Walvoord dans sa critique du livre de Ladd, *Crucial Questions About the Kingdom of God*. Il écrit :

« Une autre source de confusion majeure dans cette discussion est l'idée de beaucoup de non-dispensationalistes selon laquelle la distinction entre le Royaume des cieux et le Royaume de Dieu s'avère essentielle à l'argumentation dispensationaliste. En fait, un amillénaire pourrait défendre cette distinction et un dispensationaliste la rejeter.

La distinction habituelle entre le Royaume des cieux comme une sphère comprenant tous ceux qui font profession de christianisme et le Royaume de Dieu comme une sphère incluant seulement les élus... À mon avis, cette distinction est tout à fait indépendante de l'argumentation prémillénaire ou dispensationaliste.

La question n'est pas de savoir si le report du Royaume concerne le Royaume des cieux, mais de savoir si le Royaume messianique promis par les prophètes de l'Ancien Testament et attendu par le peuple juif en rapport avec la venue du Messie fut effectivement offert, puis rejeté et reporté au retour de Christ.

Par conséquent, nous croyons que l'auteur a tort d'affirmer que la doctrine dispensationaliste dépend de la validité de la distinction entre le Royaume des cieux et le Royaume de Dieu. *Le dispensationalisme dépend plutôt de la distinction entre la forme actuelle du Royaume et sa forme future, un tout autre sujet » (18).*

Les dispensationalistes progressistes font remarquer que certains dispensationalistes classiques ont fini par abandonner cette distinction.

L'un des premiers d'entre eux en tira la conclusion suivante : « Ce fait prouve que le dispensationalisme ne constitue nullement un système d'interprétation immuable, car des changements s'y opèrent » (19).

Cependant, l'abandon de cette distinction par certains dispensationalistes classiques n'est nullement du même ordre que les changements opérés par les progressistes, et il ne leur fournit donc aucune justification !

La question de savoir si l'Église constitue le Royaume sous sa forme actuelle ou si le Royaume davidique fut reporté à l'avenir dépend de la compréhension du Royaume proclamé par Jésus.

Bass n'est certes pas d'accord avec l'idée du report du Royaume, néanmoins il définit très clairement le nœud de la question :

« L'idée selon laquelle le Royaume fut reporté provient du concept fondamental du caractère du Royaume annoncé et du Royaume futur. [Selon le dispensationalisme] il s'agit d'un rétablissement littéral du royaume d'Israël promis à David. Puisqu'aucun royaume semblable n'a vu le jour, il dut être reporté. Ainsi, dans le plan de Dieu, le Royaume et l'Église ne sont nullement identiques » (20).

Selon le point de vue non-dispensationaliste de Bass, le Royaume prend à présent la forme de l'Église « avec laquelle Dieu a établie son alliance ; en raison du rejet de Christ par la nation d'Israël, Dieu institua « l'Israël spirituel »... sous la forme de l'Église » (21). En revanche, si Jésus proclama et offrit le Royaume promis à David, alors de toute évidence comme Bass le déclare à juste titre — ce Royaume dut être reporté, car aucun royaume correspondant aux promesses de l'Ancien Testament n'a été établi.

L'on manque souvent de précision en définissant le concept du Royaume, en décrivant les différents Royaumes, et en traitant de la relation entre le Royaume et l'Église.

Le dispensationalisme classique distingue en plus du règne universel de Dieu sur le monde entier (1 Chron. 29:11 ; Ps. 145:13) et du Royaume du Fils bien-aimé de Dieu dans lequel les croyants entrent par la nouvelle naissance (Col. 1:13), le futur Royaume davidique de Christ pendant mille ans sur la terre, et le mystère du Royaume dans sa forme actuelle, mystère annoncé et illustré dans Matthieu 13.

Selon le dispensationalisme progressif, le règne de Christ sur le trône de David a déjà commencé au ciel. Cette interprétation illustre le fait que des théologies différentes comportent des interprétations différentes du Royaume messianique promis à David.

Selon les amilléaristes, ce Royaume se trouve dans l'Église dont Christ est le Chef. Selon les prémilléaristes de l'alliance, Christ règne sur l'Église comme le nouvel Israël, mais il régnera également sur le futur Royaume millénaire. La plupart des progressistes nient que l'Église constitue le nouvel Israël, néanmoins ils enseignent à la fois que le Royaume promis à David a été inauguré par le règne de Christ, ce dernier régnant au ciel sur le trône de David, et qu'il sera consommé sur terre dans le Millénium futur. En revanche, le dispensationalisme classique nie à la fois que l'Église constitue le nouvel Israël et que le Royaume promis à David a déjà été inauguré ; pour lui, leur accomplissement aura lieu seulement dans le Millénium.

Selon le dispensationalisme classique, Jésus n'offrit ni le règne universel de Dieu sur le monde, ni son règne spirituel dans des vies individuelles, mais le royaume terrestre promis à David. L'annonce par Jésus d'un règne spirituel « n'aurait aucune signification particulière pour Israël, car ce règne divin avait toujours été reconnu au sein du peuple de Dieu » (22).

Le Royaume proclamé par le Seigneur était différent à la fois de la souveraineté universelle de Dieu et de son règne dans le cœur des individus. Par conséquent, lorsqu'un dispensationaliste évoque le report du Royaume, il pense au Royaume promis à David. Il n'oublie nullement la réalité actuelle à la fois de la souveraineté universelle de Dieu sur le monde et de son règne spirituel dans les cœurs. En somme, Dieu ne règne ni d'une seule manière, ni par un seul moyen.

Même les amilléaristes distinguent dans l'Ancien Testament entre le Royaume universel et le Royaume d'Israël. Les prémilléaristes de l'alliance reconnaissent en plus le Royaume millénaire. Les dispensationalistes croient que Dieu règne de toutes ces manières. Cependant ils considèrent que, dans le dessein de Dieu, l'Église joue un rôle distinct de celui du Royaume. Les adversaires du dispensationalisme rejettent cette dernière distinction — tout en reconnaissant eux-mêmes la nécessité de distinguer entre différentes conceptions du Royaume !

Cette discussion commença avec la distinction entre les expressions « le Royaume des cieux » et « le Royaume de Dieu ». En réalité, cette distinction n'est pas le nœud du débat. Le véritable enjeu concerne le caractère distinct de l'Église, fait reconnu par les dispensationalistes classiques comme essentiel à leur système. Encore une fois, dans le dispensationalisme, l'ecclésiologie et l'eschatologie s'avèrent étroitement liées.

.8.3.4. Le caractère spirituel du royaume millénaire

Peut-on reprocher au dispensationalisme de présenter le Royaume promis à David comme « matérialiste » et « charnel » ? La réponse est un non catégorique. Porter une telle accusation revient à caricaturer le dispensationalisme. Le fait que ce Royaume se trouvera sur terre ne signifie nullement qu'il ne comporte aucun caractère spirituel. S'il en était ainsi, aucun chrétien actuellement sur terre ne pourrait être spirituel. Or, tout comme un chrétien, pour être spirituel, n'a nullement besoin d'être exclusivement spirituel, de même le Royaume futur, pour être spirituel, n'a pas besoin d'être exclusivement spirituel. L'opposition ne se situe pas entre « terrestre » et « spirituel », mais entre l'absence ou la présence du Roi sur cette terre.

Ce reproche porté contre le prémillénarisme en général — et non seulement contre le dispensationalisme — n'est pas nouveau. Peters le réfuta au début du 20ème siècle et des auteurs contemporains continuent de le repousser aujourd'hui (23). Des dispensationalistes ont écrit si abondamment au sujet du caractère spirituel du Millénium qu'il semble superflu de le faire ici. De toute évidence, l'interprétation littérale des passages concernant le Royaume millénaire conduit à lui reconnaître un caractère spirituel des plus élevés. En effet, le mot qui décrit le mieux cette époque est « justice ». D'autres mots utilisés dans les Écritures pour caractériser le royaume terrestre sont : sainteté, vérité, gloire et plénitude de l'Esprit. À la fois McClain et Sauer consacrent de nombreuses pages aux aspects spirituels du Royaume millénaire (24). À cette époque, dans cette manifestation finale sur cette terre de la gloire du Roi, Dieu unira harmonieusement le terrestre et le spirituel.

Une illustration humoristique, fournie par McClain, sertira de conclusion à cette discussion du reproche selon lequel le dispensationalisme nie le caractère spirituel du Royaume.

« Lors d'un repas dans une église, un groupe de prédicateurs discutaient du caractère du Royaume de Dieu. L'un se prononça en faveur de la conception prémillénariste d'un Royaume littéral... « C'est absurde ! » jeta un prédicateur belligérant ne pesant pas moins de 90 kilos, « Une telle idée est bien trop matérialiste ! ». Invité à exprimer son propre point de vue, il répondit : « Le Royaume est une affaire spirituelle. Le Royaume de Dieu a déjà été établi et il est en vous. Ne savez-vous pas, Messieurs, que le Royaume de Dieu, n'est pas le manger et le boire, mais la justice, la paix et la joie par le Saint Esprit » (Rom. 14:17) ? Avec ces paroles, ce prédicateur se pencha avidement au-dessus de la table pour se servir généreusement d'un énorme morceau de poulet frit ! [...] Au risque d'insister sur une évidence, laissez-moi tirer la conclusion suivante : Si à présent — et sans comporter la moindre connotation matérialiste — le Royaume de Dieu peut exister sur terre en un prédicateur pesant 90 kilos et rempli de poulet frit, il pourrait parfaitement exister de la même façon parmi des hommes qui mangeront et boiront dans des conditions plus parfaites dans un futur Royaume millénaire sur terre ! » (25).

.8.4. Résumé

L'eschatologie dispensationaliste ne nie nullement ni la centralité de la croix ni le caractère spirituel du futur Royaume millénaire. L'offre par Jésus du Royaume promis à David pouvait être parfaitement sincère, bien que ne s'agissant pas d'un royaume purement spirituel. Les dispensationalistes ne nient pas non plus le règne actuel de Dieu dans le cœur des croyants, mais simplement l'idée que l'Église, le Corps de Christ, constitue aujourd'hui le Royaume promis à David.

La distinction établie par certains entre le Royaume des cieux et le Royaume de Dieu n'est pas déterminante. Tous les systèmes de théologie distinguent entre différents royaumes — ou entre différents aspects d'un même règne de Dieu, même si tous ne leur donnent pas le même nom. Ce qui importe est de savoir, d'abord, si l'Église reflète un dessein distinct de Dieu pour l'ère actuelle, et ensuite, si le Royaume promis à David — royaume à la fois terrestre et spirituel — aura un accomplissement littéral dans un Millénium futur. En effet, la reconnaissance du caractère distinct de l'Église et l'interprétation littérale des promesses faites à Israël constituent les bases de l'eschatologie dispensationaliste.

.8.5. Notes

.1. W.G. Turner, John Nelson Darby (Londres: G.A. Hammond, 1944), p. 18.

- .2. Nathaniel West, dir. de publ., *Premillennial Essays of the Prophetic Conference*, 1878 (Chicago : Revell, 1879), p. 8. Voir page 73 dans le chapitre 4 pour d'autres détails concernant ces conventions sur la prophétie.
- .3. Floyd E. Hamilton, *The Basis of Millennial Faith* (Grand Rapids : Eerdmans, 1942), p. 38
- .4. George E. Ladd, *Crucial Questions About the Kingdom of God* (Grand Rapids : Eerdmans, 1952), p. 112-114.
- .5. J. Ramsey Michaels, *Review of The Gospel of the Kingdom*, de George Eldon Ladd, *Westminster Theological Journal*, 23, novembre 1960, p. 48.
- .6. Bruce Waltke, *A Response*, dans *Dispensationalism, Israël and the Church*, sous la direction de Craig A. Blaising et de Darell L. Bock (Grand Rapids : Zondervan, 1992), p.356.
- .7. Philip Mauro, *The Gospel of the Kingdom with an Examination of Modern Dispensationalism* (Boston : Hamilton Brothers, 1928), p. 23.
- .8. Oswald T. Allis, *Prophecy and the Church* (Philadelphia : Presbyterian & Reformed, 1945), p. 75.
- .9. Clarence B. Bass, *Backgrounds to Dispensationalism*, Grand Rapids : Eerdmans, 1960), p. 33.
- .10. Charles C. Ryrie, *Biblical Theology of the New Testament* (Chicago : Moody Press, 1959), p. 88.
- .11. Chafer L. S., *Systematic Theology* (Dallas : Seminary Press, 1947), vol. 5, p. 348-349.
- .12. Ibid. vol. 5, p. 347-348.
- .13. Nous reconnaissons volontiers que la conception dispensationaliste de l'offre et du rejet du Royaume lors de la première venue de Christ n'est pas exprimée de façon adéquate par l'expression « reporté ». Ce mot décrit cette idée d'un point de vue humain et uniquement en relation avec le programme du Royaume dans sa relation avec Israël. Bien entendu, dans la perspective divine, rien n'est jamais « reporté », car tous les événements se déroulent selon l'ordre parfaitement établi à l'avance par Dieu et ils se produisent exactement au moment prévu par lui. *Ainsi, dans la perspective divine, l'accomplissement des prophéties concernant le Royaume promis à Israël était programmé par Dieu pour la seconde venue de Christ, bien qu'il fut offert lors de sa première venue. Le mot « reporté » est justifié seulement du point de vue humain et en relation avec le but du Royaume. Néanmoins, l'emploi de ce terme nous paraît justifié, car il s'avère utile pour communiquer l'idée en vue. Aussi, bien qu'un terme plus compréhensif serait le bienvenu, il ne semble pas y avoir de raison suffisante pour le rejeter complètement.* Voir la discussion par Stanley D. Toussaint (*The Contingency of the Coming of the Kingdom*, dans *Integrity of Heart, Skilfulness of Hands*, sous la direction de Charles H. Dyer et de Roy B. Zuck (Grand Rapids : Baker, 1994), p. 226-227.
- .14. Ladd, *Crucial Questions About the Kingdom of God*, p. 114.
- .15. Allis, *Prophecy and the Church*, p. 69-71.
- .16. Des dispensationalistes avérés comme Erich Sauer (*The Triumph of the Crucified* [Grand Rapids : Eerdmans, 1952]) et Alva J. McClain (*The Greatness of the Kingdom* (Grand Rapids : Zondervan, 1959) rejettent cette distinction.
- .18. John F. Walvoord, *Review of Crucial Questions About the Kingdom of God* by George Eldon Ladd, *Bibliotheca Sacra* 110 (janvier 1953), p. 6.
- .19. Craig A. Blaising, *Development of Dispensationalism by Contemporary Dispensationalists*, *Bibliotheca Sacra*, 145 (juillet - septembre 1988), p. 261
- .20. Bass, *Backgrounds to Dispensationalism*, p. 32.
- .21. Ibid. p. 30.
- .22. Alva J. McClain, *The Greatness of the Kingdom* (Grand Rapids : Zondervan, 1959), p. 303.
- .23. George N.H. Peters, *The Theocratic Kingdom* (Grand Rapids : Kregel, 1952), vol. 3, p. 460. Cette œuvre fut publiée pour la première fois en 1884. Cf. J. Dwight Pentecost, *Things to Come* (Findlay, Ohio : Dunham), p. 482-487.
- .24. McClain, *The Greatness of the Kingdom*, pp 519-526 ; Erich Sauer, *From Eternity to Eternity* (Londres : Paternoster, 1954), pp. 143-144, 157-161. Voir aussi Charles Ryrie, *Basic Theology* (Wheaton, Ill : Victor, 1982), p. 510-511
- .25. McClain, p. 519-520.

.9. Le dispensationalisme progressif

Le mot « progressif » constitue-t-il le meilleur qualificatif pour la nouvelle forme de dispensationalisme ? L'histoire le dira. L'on a déjà proposé d'autres expressions comme rénové, modifié, nouveau, révisé, changé, ou encore « du royaume ». Chacun de ces termes s'avère approprié car chacun indique un aspect de cette nouvelle optique. Toutefois, puisque le mot « progressif » est celui employé le plus souvent par ses propres avocats, nous l'adoptons dans ce livret (1).

.9.1. L'origine du mouvement

Le mouvement vit le jour le 20 novembre 1986 lors d'une consultation sur le dispensationalisme tenue à l'occasion de la rencontre annuelle de la Société de Théologie Évangélique à Atlanta en Georgie, aux États-Unis (2). Cette consultation se poursuit lors de ces rencontres annuelles postérieures et donna naissance à plusieurs articles et livres.

Le terme « dispensationalisme progressif » fut suggéré lors de la rencontre de 1991, puisque depuis 1985 certaines « révisions significatives » du dispensationalisme avaient été proposées.

À la tête de ce mouvement se trouvent deux professeurs du Séminaire Théologique de Dallas (Darrell Bock, professeur de Nouveau Testament, et Craig Blasing, professeur de Théologie Systématique, et aussi Robert Saucy, professeur de Théologie Systématique au Séminaire de Théologie de Talbot).

Trois livres furent publiés au cours des années suivantes : en 1992, *Dispensationalism, Israel and the Church* (sous la direction de Bock et de Blasing) ; en 1993, *Progressive Dispensationalism*, rédigé également par Bock et Blasing, et *The Case for Progressive Dispensationalism*, rédigé par Saucy.

Ce mouvement inaugure une ère tout à fait nouvelle dans l'histoire du dispensationalisme.

La première période commença avec J.N. Darby et s'acheva avec la publication de la Systematic Theology de L.S. Chafer en 1948. Les progressistes appellent cette période le dispensationalisme classique, — bien que personnellement je crois utile de la subdiviser, afin de distinguer la période de Darby de celle de Scofield et de Chafer.

La seconde période s'étendit des années 50 jusqu'aux années 80, et comprit les écrits de McClain, de Walvoord, de Pentecost et du présent auteur. Cette période, appelée d'abord par les progressistes « la période essentialiste » — en raison de ma présentation dans la première édition de ce livre des traits essentiels du dispensationalisme — est désormais qualifiée par eux de « dispensationalisme révisé ». Dans ce livre, ces deux premières périodes sont regroupées sous le terme de dispensationalisme classique.

La troisième période, celles des progressistes, comporte de nombreuses « modifications » et « révisions significatives » (3).

Plusieurs, autrefois associés au dispensationalisme classique, adoptèrent la nouvelle optique, surtout dans le monde académique. Un dialogue nourri eut lieu avec des théologiens de l'alliance. Ces derniers se montrèrent ravis de voir les progressistes s'éloigner du dispensationalisme classique tandis que, de toute évidence ils restent eux-mêmes fermement attachés à leur position traditionnelle.

Dans le but de justifier leurs innovations, les progressistes rappellent l'existence de certaines différences d'interprétation au sein du dispensationalisme classique. Cependant, ce qui importe n'est pas l'existence de différences, mais leur caractère et leur importance. *Les différences présentes au sein du dispensationalisme classique ne modifient pas ce système de manière fondamentale. En revanche, les révisions proposées par les progressistes créent un nouveau système que d'aucuns, à la fois dispensationalistes et non-dispensationalistes, considèrent comme un abandon du dispensationalisme.*

.9.2. Qu'est-ce que le dispensationalisme progressif ?

Le sous-titre du livre *Dispensationalism, Israel and the Church* est « La quête d'une définition ». À mon avis, la quête n'aboutit pas et devrait être poursuivie. Dans *Progressive Dispensationalism*, l'on

définit une dispensation de façon traditionnelle comme « une disposition particulière par laquelle Dieu gouverne la façon dont des hommes vivent par rapport à lui ».

Plus loin dans ce même livre, le dispensationalisme progressif est décrit comme le fait de comprendre les dispensations « non seulement comme des dispositions différentes entre Dieu et l'humanité, mais comme des dispositions successives dans le progrès de la révélation et de l'accomplissement de la rédemption » (4). Des différences et des discontinuités parmi les dispensations sont certes reconnues, mais ce système met davantage l'accent sur leur continuité à travers toute l'histoire de l'humanité, continuité fondée sur leur unité par rapport à la rédemption. Bien que cette définition manque quelque peu de clarté, certaines déclarations des progressistes permettent de décrire leur système.

1. Le dispensationalisme progressif présente le salut éternel comme « holistique » et « unifié » (5). En d'autres termes, les rachetés de toutes les époques bénéficient d'un même salut qui comprend à la fois la justification et la sanctification. Cette conception rappelle l'alliance de grâce dans la théologie de l'alliance.

2. Aux yeux des progressistes, l'Église ne constitue ni « une catégorie anthropologique » comme Israël et les Gentils, ni « une nation rivale » (malgré 1 Pierre 2:9 ?), mais l'ensemble de l'humanité rachetée au cours de la dispensation actuelle. Ces expressions peu claires nous paraissent inadéquates, car elles ne font pas apparaître les différences majeures présentes dans leur conception de l'Église.

Par exemple, le dispensationalisme classique distinguait entre les bénédictions célestes promises aux chrétiens d'origine juive qui deviennent membres du Corps de Christ et les bénédictions terrestres promises au peuple d'Israël dans le Millénium. Mais selon les progressistes, « un Juif qui devient chrétien aujourd'hui ne se prive nullement des bénédictions terrestres promises à Israël » (6). Un autre changement majeur dans le dispensationalisme progressif fut déjà mentionné au chapitre 7 : le fait que l'Église constitue « un mystère » signifie non qu'elle ne fut pas révélée dans l'Ancien Testament, mais seulement qu'elle n'y fut pas encore une réalité. En outre, dans ce système, l'Église est englobée dans le Royaume (compris dans un sens large).

Dans le chapitre 4, nous ayons noté qu'au moins un progressiste appelle l'Église « le nouvel Israël ». D'autres le suivront-ils ? Employer ce terme revient à obscurcir la distinction entre Israël et l'Église au cours de la dispensation actuelle et logiquement à se placer dans le camp des prémillénaristes de l'alliance.

3. « Les bénédictions (promises dans les alliances avec Abraham et avec David ainsi que dans la Nouvelle Alliance) commencent à être conférées partiellement (aujourd'hui dans l'Église) » (7).

« Ainsi, le dispensationalisme progressif considère ces alliances comme déjà inaugurées et comme bénéficiant d'un début d'accomplissement. Cependant, pourquoi alors n'affirme-t-il pas l'inauguration dès à présent de l'alliance palestinienne (Deutéronome 29-30) ?

Ces trois déclarations nous permettent-elles d'élaborer une définition du dispensationalisme progressif ? De toute évidence, ce système ne cherche nullement à maintenir les éléments jugés essentiels dans le chapitre 2 de ce livre.

Afin d'aider le lecteur à discerner clairement les différences entre le dispensationalisme classique et le dispensationalisme progressif, je vais essayer d'élaborer une définition descriptive de ce dernier en suivant les éléments que je juge essentiels au dispensationalisme.

Selon le dispensationalisme progressif :

1. Christ règne déjà au ciel sur le trône de David, de sorte que l'Église constitue la phase actuelle de l'alliance avec David et du Royaume qui lui fut promis, alliance et Royaume qui sont par conséquent déjà inaugurés.

2. Cette idée suppose une herméneutique complémentaire qui permet de voir dans l'interprétation de l'Ancien Testament par le Nouveau Testament des changements et des additions par rapport à la révélation antérieure.

3. Le dessein global de Dieu est christologique : en d'autres termes, le but essentiel de Dieu dans l'histoire de l'humanité est le salut (dans le sens le plus large).

.9.3. Les thèses fondamentales du dispensationalisme progressif

Afin d'éviter au lecteur de se perdre dans les détails, nous établissons d'abord la liste des thèses fondamentales des progressistes avant de les élaborer et de les évaluer dans la section suivante. (Cette liste provient des livres, des cassettes et des articles produits par les progressistes, mais l'ordre et les termes sont les miens).

.1. *Le Royaume de Dieu est le thème unificateur de l'histoire biblique.*

.2. *À l'intérieur de la Bible, l'on peut distinguer quatre dispensations.*

.3. *Christ a déjà inauguré au ciel le Royaume promis à David en siégeant à la droite du Père sur le trône de David. Toutefois, il ne règne pas encore comme Roi sur la terre comme il le fera dans le Millénium.*

.4. *De même, la Nouvelle Alliance est déjà inaugurée, bien que ses bénédictions ne soient pas encore pleinement réalisées comme elles le seront dans le Millénium.*

.5. *La conception de l'Église comme totalement distincte d'Israël et comme un mystère non-révéle dans l'Ancien Testament a besoin d'être révisée. Par conséquent, il n'existe pas deux desseins pour deux peuples de Dieu.*

.6. *Une herméneutique complémentaire doit compléter l'interprétation littérale. En d'autres termes, le Nouveau Testament ajoute de nouvelles significations spirituelles aux promesses de l'Ancien Testament, sans pour autant abandonner le sens littéral et matériel.*

.7. *Un seul dessein divin centré sur le salut (dans un sens compréhensif) englobe toute l'humanité et tous les domaines de la vie humaine : personnel, social, culturel et politique.*

.9.4. L'élaboration et l'évaluation de ces thèses

.9.4.1. Le royaume comme thème unificateur de la Bible

Un des points majeurs surlignés dans le néo-dispensationalisme est l'idée du Royaume comme thème unificateur de l'histoire biblique. Une de ses faiblesses majeures est le fait de ne pas définir le Royaume et de ne pas distinguer entre les divers Royaumes mentionnés dans la Bible. En général, les progressistes évoquent un seul Royaume de Dieu dans les deux Testaments, tout en mettant l'accent sur le Royaume eschatologique défini comme le Royaume de Dieu dans les derniers jours, époque qui commença lors du premier avènement de Christ.

Ainsi, leur présentation du Royaume de Dieu dans l'Ancien Testament — où le terme n'y figure pas — se concentre essentiellement sur le Royaume messianique, surtout dans le futur Millénium. Leur présentation du Royaume de Dieu dans le Nouveau Testament traite du Royaume en relation avec la vie de Christ, avec l'Église, et avec l'avenir. Tous ces aspects concernent le Royaume eschatologique, car les derniers jours commencèrent avec la première venue de Christ (De nombreux tableaux illustrent ces présentations).

Il n'est pas possible en un seul chapitre de traiter en détail de la conception du Royaume présentée dans les écrits des progressistes. Cependant, deux domaines principaux méritent notre examen.

Premièrement, dans leur discussion des Psaumes, des Prophètes, des Évangiles et des Épîtres, les progressistes se concentrent sur le Messie lui-même, car il y joue partout un rôle central. Cependant, il en résulte un obscurcissement des caractéristiques des différents royaumes.

D'une part, la distinction entre le Royaume promis à David et l'Église est obscurcie par l'affirmation que Christ règne à présent au ciel sur le trône de David et que l'Église constitue la révélation actuelle du Royaume eschatologique (8). D'autre part, le dessein de Dieu pour l'humanité est exprimé comme christologique, plutôt que doxologique.

Certes, un dessein christologique va de pair avec l'accent mis sur l'unique Royaume messianique et eschatologique comme thème unificateur de la Bible. En revanche, il est moins compréhensif que le dessein doxologique proposé par le dispensationalisme classique.

Deuxièmement, l'accent mis par les progressistes sur l'unique Royaume messianique jette une lumière différente sur le rôle de l'Église dans le plan de Dieu. Les progressistes appellent l'Église « une avant-première du Royaume » et « un poste avancé du Royaume » (9). Selon eux, l'Église est « une révélation actuelle du Royaume (messianique) » (10).

Cette optique provient de l'accent qu'ils mettent sur l'autorité et sur le règne actuels du Seigneur, que les progressistes considèrent comme de caractère messianique. Christ est présenté comme siégeant

au ciel sur le trône de David, comme inaugurant l'accomplissement de l'alliance avec David, et comme incarné « non simplement en tant qu'un simple homme » mais en tant que Fils de David. Par conséquent, les progressistes en concluent que l'Église constitue « la réalité présente du Royaume eschatologique à venir ». En un mot, l'Église constitue la forme actuelle du Royaume (11).

Le dispensationalisme progressif adopte une vue du Royaume largement répandue parmi les évangéliques par les écrits de Ladd. Bien que les progressistes essayent de se distancer de Ladd et nient s'appuyer sur sa théologie, ils adoptent essentiellement les mêmes positions que lui. Lorsque l'on demanda à Bock si Ladd aurait été en désaccord avec lui, il reconnut : « Je crois qu'il aurait été d'accord avec les grandes lignes de notre position » (12).

Voici en effet les ressemblances principales (pour ne pas dire les points communs) entre Ladd et les progressistes : 1. Le Royaume de Dieu serait le thème unificateur de toute la Bible ; 2. Le Royaume serait déjà inauguré mais pas encore consommé ; 3. Christ régnerait à présent au ciel comme Roi messianique sur le trône de David (13).

.9.4.2. Les Dispensations

Le dispensationalisme progressif postule quatre dispensations principales (14). La première d'entre elles est la dispensation des Patriarches qui s'étend de la Création à Sinaï. Fait curieux, contrairement à d'autres, les progressistes voient une seule dispensation à l'intérieur de cette longue période. Or, de toute évidence il paraît nécessaire de distinguer entre les dispositions prises par Dieu avant la Chute et celles prises après cet événement capital. En outre, il paraît tout aussi nécessaire de distinguer une nouvelle dispensation à partir d'Abraham, compte tenu de l'accent mis par l'apôtre Paul — et par les progressistes eux-mêmes — sur les promesses faites à Abraham dans le cadre de l'alliance avec lui (Gal 3:8-16). *Regrouper dans une même dispensation la situation avant la Chute, la situation après la Chute et l'alliance avec Abraham paraît pour le moins artificiel.*

La deuxième dispensation est celle de Moïse, et elle s'étend de Sinaï à l'Ascension de Christ. Son caractère distinct est parfaitement clair, mais pourquoi la prolonger jusqu'à l'ascension de Christ ? Pourquoi ne s'achèverait-elle pas à la mort de Christ, comme l'indique Colossiens 2:14 ? Sans doute les progressistes répondraient en se référant à l'idée que l'Ascension marque l'inauguration du règne de Christ au ciel sur le trône de David.

La troisième dispensation est celle de l'Église, et elle s'étend de l'Ascension au Retour de Christ. Il s'agit de la dispensation habituellement appelée la Grâce.

La quatrième dispensation comporte deux phases : le Millénium et l'Éternité. C'est la seule dispensation à être sub-divisée (bien que celle des Patriarches mérite de l'être).

L'Éternité constitue l'apogée du Royaume eschatologique qui aura lieu sur « une terre renouvelée ». Le Royaume millénaire constitue un royaume intermédiaire entre le règne davidique déjà inauguré au ciel et la « plénitude du Royaume de Dieu sur la nouvelle terre » (15).

Ainsi, pour le nouveau dispensationalisme, comme pour une minorité de dispensationalistes dans le passé, l'Éternité constitue une dispensation, et le Millénium est considéré « comme un pas vers l'accomplissement définitif des promesses éternelles » (16).

À la lumière de ce regroupement du Millénium et de la Nouvelle Terre dans une seule et même dispensation, il n'est pas étonnant que Vern Poythress (théologien de l'alliance qui certes ne parle pas au nom de tous) tire la conclusion suivante : « À condition de pouvoir considérer la question du rôle relativement distinct d'Israël dans le Millénium comme un problème mineur [!], aucun désaccord majeur ne subsiste [entre le dispensationalisme progressif et la théologie de l'alliance] » (17).

Fait intéressant : Poythress ne tire pas cette conclusion parce que les théologiens de l'alliance croient désormais à un Millénium littéral sur la terre actuelle, mais parce qu'il estime que les progressistes ont cédé du terrain en matière d'eschatologie !

LES DISPENSATIONS D'APRÈS LE DISPENSATIONALISME PROGRESSIF

Les Patriarches	Moïse	L'Église	Sion	
D'Adam à Sinaï	De Sinaï à l'Ascension de Christ	De l'Ascension au Retour de Christ	1. Le Millénium	2. L'Éternité

.9.4.3. Le règne Davidique

Un des principaux changements, sinon le principal, opérés par les progressistes par rapport au dispensationalisme et au prémillénarisme traditionnels est l'idée que Christ, intronisé comme Roi davidique lors de son Ascension, règne à présent au ciel sur le trône de David. « Le trône de David et le trône céleste de Jésus à la droite du Père sont un seul et même trône » (18). Le règne actuel de Christ constitue la première phase de son règne davidique, la deuxième étant son règne pendant le Millénium sur le trône de David à Jérusalem sur la terre actuelle.

D'autres systèmes de théologie enseignent également que Christ règne à présent sur le trône de David au ciel. Ainsi, cette idée n'est ni nouvelle ni propre aux progressistes. Par exemple, Ladd (prémillénariste de l'alliance) écrit en 1974 : « L'exaltation de Jésus à la droite de Dieu signifie rien de moins que son intronisation comme le Roi-Messie ». Ensuite il cita comme preuve l'emploi par l'apôtre Pierre (dans Actes 2) du Psaume 132:11 et 110:1, exactement comme Bock le fit des années plus tard (19).

Robertson (théologien de l'alliance lui aussi) écrit : « D'après les premiers chapitres des Actes, le règne actuel de Jésus-Christ accomplit effectivement les promesses adressées à David... Le trône de Dieu et la position de Jésus, comme héritier au trône de David assis à la droite de Dieu, se confondent dans la Nouvelle Alliance » (20). Ces paroles auraient très bien pu être rédigées par Bock.

La dichotomie entre « déjà » et « pas encore », n'a rien d'original dans la théologie, mais elle n'a pas toujours été employée comme on le fait concernant le règne davidique, à savoir « déjà » au ciel, « pas encore » sur la terre. Proposée par C.H. Dodd en 1926, elle signifiait que le Royaume était déjà présent bien que dans un sens il appartenait aussi au futur.

Pour Ladd, prémillénariste de l'alliance, en vertu du salut Christ règne « déjà », mais il ne règne « pas encore » comme dans le Millénium futur. Selon Hoekema, théologien amillénariste, Christ règne « déjà » du ciel sur la terre, mais « pas encore » comme dans les nouveaux cieux et sur la nouvelle terre (21). D'après Sproul, amillénariste lui aussi, Christ règne « déjà » au cours de l'ère actuelle, mais « pas encore » comme dans l'éternité (22). Dans le dispensationalisme progressif, Christ règne « déjà » à présent en accomplissant partiellement l'alliance avec David, mais « pas encore » comme lors du Millénium.

La conception progressiste du règne de Christ repose sur quatre convictions: .1. Actes 2 enseignerait non seulement qui est Jésus de Nazareth (Dieu, le Messie, celui qui accomplit en définitive l'alliance avec David) mais aussi ce qu'il fait à présent (il règne au ciel sur le trône de David, c'est à dire, à la droite du Père). 2.. La phrase « le Royaume est proche » signifierait « est ici » ou « est présent ». .3. Le Psaume 110 enseignerait que Christ est exalté au trône de David au ciel. .4. Des idées voisines, des « allusions claires » et des ressemblances signifieraient une identité (par exemple, puisque le Seigneur règne et que le Roi davidique régnera, le Seigneur a déjà commencé son règne sur le trône de David, accomplissant ainsi l'alliance avec David).

Au sujet de Actes 2 et 3, les progressistes soutiennent que, puisque, d'après l'apôtre Pierre, Jésus fut exalté à la droite du Père et qu'il est l'ultime héritier du trône de David, il doit à présent accomplir l'alliance avec David en régnant sur son trône. Cependant, à huit reprises dans sa discussion d'Actes 2 et 3, Bock reconnaît que les textes clefs « ne sont pas clairs » ou « font allusion » ou « décrivent de façon imagée ». Bock affirme clairement que Psaume 132:11 (cité dans Actes 2:30) constitue une « allusion cruciale » ayant une tonalité se rapportant fortement à la nation d'Israël (23).

En réalité, l'apôtre Pierre soutient certes l'identification de Jésus de Nazareth comme le roi davidique (puisque Jésus et non David fut ressuscité des morts et exalté à la droite du Père). En revanche, il n'ajoute nullement que Jésus règne actuellement comme le Roi davidique. Ce règne aura lieu seulement lors du Millénium futur.

S'il était tellement clair que le Seigneur règne à présent comme le Roi davidique, inaugurant ainsi l'accomplissement de l'alliance avec David, pourquoi Actes y fait-il seulement « allusion » ? *L'existence de liens et de ressemblances entre le règne actuel de Christ et son règne sur le trône de David ne signifie nullement qu'ils sont identiques (24).* Le terme engkien qui peut signifier soit « s'est approché » soit « est présent » est interprété par la plupart des versions et des commentaires selon le sens de « s'est approché ». Bock adopte « est déjà présent » en pensant, bien sûr, au royaume

promis à David : « [Bock] s'appuie sur le fait que le verbe est employé avec *epi* dans Luc 10:9... [mais] cette construction... y figure, non parce que le Royaume était déjà présent, mais parce que le Royaume est toujours présenté comme venant d'en haut... Fait intéressant, aucune des illustrations citées par Bock dans le but de soutenir le sens "est arrivé" ne se trouve au parfait... Lane conclut : "Les objections linguistiques à la traduction est arrivé sont d'un grand poids, et il vaut mieux la traduire s'est approché" » (25).

Si Christ inaugure son règne davidique lors de son ascension, n'est-il pas curieux que son premier acte après son intronisation fut d'envoyer le Saint Esprit (Actes 2:33), alors que l'alliance avec David n'en parlait pas du tout ? En outre, l'Épître aux Hébreux affirme clairement que Christ « s'assit à la droite du trône de Dieu » (12:2), et non sur le trône de David.

Certes, le Seigneur possède toute autorité dans le ciel et sur la terre et il règne sur le monde aussi bien que dans l'Église, mais le texte ne déclara nullement que Jésus siège à présent sur le trône de David ni que l'alliance avec David a été inaugurée. Cette idée confond les divers règnes mentionnés dans la Bible. Souvenons-nous également que David lui-même fut désigné et oint comme roi longtemps avant de commencer son règne effectif. De même Christ est le Roi davidique, désigné avant sa naissance pour régner non sur l'Église mais sur « la maison de Jacob » (Luc 1:31-33), bien qu'il ne régnera pas comme roi davidique avant son deuxième avènement.

Le Psaume 110 prouve-t-il, comme le croient les progressistes, que Christ règne à présent comme Roi davidique ? D'après d'autres, cette conclusion n'est pas fondée. Johnson fait remarquer que dans le Psaume 110, le Messie attend à présent une victoire encore future. Sa position actuelle est une position d'honneur en présence de ses ennemis. De plus, la position actuelle du messie d'après ce Psaume n'inclut aucune des activités associées à l'intronisation d'un roi : seule son activité sacerdotale est mentionnée.

En outre, bien que les progressistes, s'appuyant sur l'emploi par l'apôtre Pierre du Psaume 132:11 dans Actes 2:30, tentent d'identifier le trône terrestre de David et le trône céleste de l'Éternel, il ne faut pas les confondre. « Il est préférable de considérer le trône terrestre de David comme différent du trône céleste de l'Éternel en raison des contextes différents des Psaumes 110 et 132. Le Psaume 110 se réfère au trône de l'Éternel (v. 1) et à un sacerdoce d'après l'ordre de Melchisédek (v. 4). En revanche, le Psaume 132 se réfère au trône de David (v. 11) et aux sacrificateurs (de la lignée d'Aaron) » (26).

Examinons à présent l'interprétation originale proposée par les progressistes du passage d'Actes 3:19-21. D'après eux, l'expression « des temps de rafraîchissement » se réfère au temps présent (l'aspect « déjà » du Royaume) et l'expression « (le) rétablissement de toutes choses » au futur retour de Christ (le stade « pas encore » du Royaume). Cependant, l'auditoire de Pierre ne l'aurait jamais comprise ainsi, et la grammaire de la phrase ne soutient pas cette explication.

Dans le verset 20, le mot *hopos* (« afin que ») introduit une proposition de but, avec la signification : se repentir en vue de quelque chose. *Le but inclut deux événements : l'arrivée des « temps de rafraîchissement » et le retour de Christ. Les progressistes pensent que les temps de rafraîchissement se réfèrent à l'ère actuelle qui précède le retour de Christ. Cependant, la construction associe les deux événements : les temps de rafraîchissement (le Royaume millénaire promis à David) viendront seulement lors du retour de Christ et non auparavant.*

*Les deux clauses qui suivent hopos, et qui comportent deux verbes au subjonctif, ne peuvent être dissociées comme le font les progressifs dans le but de soutenir l'idée d'un Royaume davidique « déjà » présent (les « temps de rafraîchissement ») et le Royaume davidique « pas encore » présent (« le rétablissement de toutes choses »). Sur le plan de la grammaire, rien ne sépare les deux promesses ; en réalité elles sont associées par la conjonction de coordination « et » (*kai*). Aussi, les deux expressions se réfèrent-elles à la restauration promise à la nation d'Israël dans le Millénium (27). Ainsi, la conception soutenue par les progressistes d'un règne davidique déjà inauguré n'est nullement démontrée avec clarté par l'exégèse des textes pertinents.*

.9.4.4. La Nouvelle Alliance

Les progressistes envisagent la Nouvelle Alliance (comme d'ailleurs l'alliance avec David) comme déjà inaugurée par Christ qui par conséquent dispense certaines de ses bénédictions au cours de

l'ère actuelle, bien que ses dispositions ne sont pas encore en vigueur en attendant le Millénium. En outre, la Nouvelle Alliance est administrée par le roi davidique, puisqu'elle constitue la forme sous laquelle la bénédiction promise dans l'alliance avec Abraham s'accomplira (28).

Cette idée n'est pas clairement démontrée par les progressistes, mais ils semblent chercher à associer les principales alliances avec Israël à l'alliance avec David et sous le règne du Roi davidique, et aussi à voir l'alliance avec Abraham et la Nouvelle Alliance comme accomplies de façon progressive, de sorte que l'alliance avec David apparaisse comme accomplie elle aussi. Cependant, même si l'alliance avec Abraham ou la Nouvelle Alliance était effectivement inaugurée, ce fait ne démontrerait nullement l'inauguration de l'alliance avec David. Fait significatif, *l'alliance palestinienne (Deutéronome 30)* n'est jamais évoquée dans ce contexte.

Les progressistes essayent de montrer que la Nouvelle Alliance fut inaugurée par la mort de Christ en relevant la ressemblance entre certaines bénédictions de la Nouvelle Alliance promises dans l'Ancien Testament à la maison d'Israël et à la maison de Juda et certaines bénédictions promises aux croyants de l'ère actuelle. Cependant, même les progressistes doivent reconnaître que certaines de ces bénédictions peuvent se réaliser aujourd'hui seulement de manière incomplète.

Par exemple, la promesse dans la Nouvelle Alliance d'ôter « les cœurs rebelles » et d'accorder « des cœurs pleinement soumis » n'est pas accomplie dans l'expérience des croyants aujourd'hui (29). Le fait que les croyants ne sont pas « pleinement libérés » de toute résistance à la volonté de Dieu, comme les progressistes l'admettent, signifie que la promesse d'ôter toute rébellion n'est nullement accomplie pour eux.

Selon Bock, l'allusion à Joël 2 faite par l'apôtre Pierre dans Actes 2, ainsi que la venue dans Actes 2 du Saint Esprit « accomplissent la Nouvelle Alliance », car sa venue est « une promesse clef de la Nouvelle Alliance dans Jérémie 31 » (30). Par conséquent, si la Nouvelle Alliance était inaugurée à partir de la Pentecôte et ainsi accomplie partiellement dans l'ère présente, il en serait de même de l'alliance avec David.

De cette façon, les progressistes rattachent le règne de Christ comme Roi davidique sur Israël dans le Millénium et l'accomplissement de la Nouvelle Alliance avec Israël à cette époque-là (Éz. 37:24-28) à l'inauguration à la fois de l'alliance davidique et de la Nouvelle Alliance pendant l'ère actuelle de l'Église. Mais ce rapprochement ne prouve guère que Christ règne actuellement comme Roi davidique, ni qu'il accomplit à présent (même partiellement) la promesse de la Nouvelle Alliance. En outre, les progressistes reconnaissent que les quelques promesses semblables de la Nouvelle Alliance accomplies selon eux à présent le sont seulement en partie et de façon analogue.

En revanche, de toute évidence, certaines promesses de la Nouvelle Alliance ne sont ni accomplies, ni même inaugurées de quelque façon que ce soit, à l'heure actuelle. Voici quelques exemples: 1. la domestication des bêtes (Éz. 34:25) ; 2. la productivité accrue du pays (v. 26-27) ; et 3. l'inutilité d'enseigner autrui (Jér. 31:34). Tous sont d'accord que ces promesses ne seront pas accomplies avant le Millénium. Puisqu'aucune d'elles n'a été inaugurée jusqu'à présent, les progressistes affirment que seule une partie de la Nouvelle Alliance a été inaugurée.

Est-ce vrai qu'une partie de la Nouvelle Alliance annoncée dans l'Ancien Testament a déjà été inaugurée ? Voici la liste de toutes les promesses mentionnées dans les différents passages de l'Ancien Testament traitant de la Nouvelle Alliance: 1. la loi de Dieu sera placée dans le cœur des Israélites ; 2. Il ne sera pas nécessaire d'enseigner son peuple ; 3. Israël sera pardonné ; 4. Israël sera rétabli dans la faveur de Dieu ; 5. L'Esprit de Dieu sera sur le peuple ; 6. Le pays d'Israël connaîtra une bénédiction matérielle ; 7. La paix régnera ; 8. Le temple de Dieu sera rebâti. Bien évidemment, aucune de ces promesses n'a été inaugurée pour la maison d'Israël et la maison de Juda jusqu'à aujourd'hui.

Certaines de ces bénédictions ressemblent-elles à ce que Dieu accomplit dans l'Église aujourd'hui ? Le pardon des péchés et l'action du Saint Esprit sont certes expérimentés aujourd'hui, mais non de la façon évoquée dans les passages de l'Ancien Testament. De plus, ces deux bénédictions furent accordées aux Israélites sous l'alliance mosaïque, mais ce fait ne suffit pas pour rattacher cette alliance aux alliances ultérieures. De même, le fait que nous expérimentons ces bénédictions aujourd'hui ne permet pas d'en conclure que cette alliance, destinée à s'accomplir de façon précise à l'avenir, est déjà inaugurée à présent.

Quelle est la relation entre la Nouvelle Alliance et l'ère actuelle ? A-t-elle déjà été inaugurée ? Est-elle en vigueur à présent ? Si oui, comment savoir quels aspects s'avèrent en vigueur maintenant et dans quelle mesure ? Comment une promesse faite à la maison d'Israël et à la maison de Juda (Jér. 31:31) peut-elle s'accomplir dans l'Église ? Quel rapport existe-t-il entre la mort de Christ et la Nouvelle Alliance ?

D'après tous les amillénaristes, les dispositions de la Nouvelle Alliance établie avec Israël s'accomplissent dans l'Église. Les prémillénaristes n'ont pas toujours traité le sujet de la Nouvelle Alliance de façon identique. Selon certains, la Nouvelle Alliance concerne uniquement Israël et nullement l'Église. Selon d'autres, il existe deux Nouvelles Alliances, une établie avec Israël, l'autre avec l'Église. Selon d'autres encore, l'Église est au bénéfice de certaines bénédictions de la Nouvelle Alliance promises dans l'Ancien Testament, mais pas de toutes. Les progressistes s'appuient sur la similarité de certaines bénédictions pour conclure que la Nouvelle Alliance a été inaugurée. Tous les prémillénaristes sont d'accord que la Nouvelle Alliance s'accomplira pleinement pour Israël lors de la seconde venue de Christ (Rom. 11:26-27 ; cf. Hébr. 10:16).

Le Nouveau Testament mentionne la Nouvelle Alliance à plusieurs reprises: 1. la coupe est le sang de l'alliance (Matt. 26:28 ; Marc 14:24 ; Luc 22:20 ; 1 Cor. 11:25) ; 2. La Nouvelle Alliance est supérieure à l'alliance mosaïque : cette dernière est désormais caduque — mais il n'est pas dit qu'elle s'accomplisse dans l'Église (Hébr. 8:6-13) ; et 3. Nous sommes ministres d' « une nouvelle alliance » (2 Cor. 3:6) — (l'original omet l'article défini).

Une partie de la confusion entourant la relation de l'Église à la Nouvelle Alliance pourrait être dissipée si l'on remplaçait les termes « accomplir » ou « inaugurer » par celui de « payer ». En effet, le Seigneur paya pour les péchés qui seront pardonnés lorsque la Nouvelle Alliance sera en vigueur. Il paya également pour les péchés commis sous les alliances abrahamique, mosaïque et palestinienne, aussi bien que pour ceux commis pendant l'ère de l'Église. Dans le cas contraire, Christ aurait dû mourir à plusieurs reprises afin de payer pour les péchés de chaque groupe successif dont les péchés ont été, sont, ou seront pardonnés. Or, le sang versé pour pardonner les péchés sous la Nouvelle Alliance vaut également pour les péchés des croyants au cours de toute l'histoire.

Ainsi, il ne s'agit pas d'inauguration mais de paiement, et c'est sur cette idée de rachat que focalisent les mentions de la Nouvelle Alliance dans le Nouveau Testament. Par exemple, dans la chambre haute le rachat est clairement associé au futur accomplissement de la Nouvelle Alliance. (C'est naturel, car les disciples ne comprenaient pas encore que l'ère de l'Église interviendrait d'abord). Le sang est également mentionné dans Hébreux 10:29, 12:24 et 13:20.

Il faut se rappeler que les progressistes croient à l'existence d'une seule Nouvelle Alliance, inaugurée par la mort de Christ, alliance dont certaines bénédictions sont conférées à présent, tandis que d'autres le seront seulement lors de la seconde venue de Christ. De même, ils considèrent l'alliance davidique comme déjà inaugurée, mais pas encore pleinement accomplie. (De toute évidence, toutes les bénédictions de la Nouvelle Alliance révélées dans l'Ancien Testament — comme, par exemple, l'inutilité d'enseigner autrui (Jér. 31:34) et la sécurité d'Israël installé dans son pays (32:41) — n'ont pas été déjà inaugurées).

Certes, deux des bénédictions promises dans la Nouvelle Alliance à Israël à l'avenir ressemblent à celles expérimentées par l'Église aujourd'hui. Fait significatif cependant, ces deux mêmes bénédictions furent accordées à Israël sous l'Ancienne Alliance mosaïque (Ps. 51:11 ; Néh. 9:20). Or, les progressistes seraient d'accord que ce fait n'implique nullement « une pré-inauguration » de la Nouvelle Alliance, inaugurée selon eux dans l'Église. En somme, la similarité des bénédictions ne signifie nullement une identité d'alliance.

En outre, même si la Nouvelle Alliance avait été déjà inaugurée et partiellement accomplie, il n'en serait pas de même pour l'alliance davidique — à moins que le texte biblique ne l'affirme de façon explicite. Si le salut sous la Nouvelle Alliance comporte à la fois des aspects présents et des aspects futurs, ce fait ne prouve nullement qu'il en est de même du règne et de l'alliance davidiques.

Que faut-il conclure du passage de 2 Corinthiens 3:6-11 ? Voici matière à réflexion.

.1. *Un des buts majeurs du passage consiste à comparer un ministère fondé sur un mauvais usage de la Loi mosaïque (qui incitait à accomplir des œuvres dans l'énergie de la chair) à un ministère*

dépendant du Saint Esprit (31). Ce contraste entre un ministère qui tue et un ministère qui donne la vie ressort clairement quand l'on constate la supériorité de la Nouvelle Alliance sur l'Ancienne Alliance mosaïque : la lettre de l'Ancienne tue, tandis que l'Esprit de la Nouvelle donne la vie ; l'Ancienne est un ministère de la mort, tandis que la Nouvelle est un ministère de l'Esprit ; l'Ancienne possédait une certaine gloire, mais celle de la Nouvelle est bien plus glorieuse ; la gloire de l'Ancienne était passagère, tandis que celle de la Nouvelle est bien supérieure ; l'Ancienne a été abolie, la Nouvelle demeure ; l'Ancienne conduisait à se cacher, la Nouvelle confère la liberté ; l'Ancienne endurecissait les cœurs, tandis que la Nouvelle les sauve.

.2. Si la Nouvelle Alliance fut établie avec la maison d'Israël et nullement inaugurée avec l'Église, néanmoins certains aspects de cette alliance touchent à notre ministère. Par exemple, nous faisons connaître le sang de Christ versé pour les péchés de tous les temps et aussi les promesses eschatologiques qui s'accompliront dans le Millénium. En réalité, la Nouvelle Alliance nous informe de plusieurs aspects du Royaume millénaire en plus des promesses concernant l'avenir d'Israël. Par conséquent, nous devons les annoncer aujourd'hui dans la dépendance du Saint Esprit à ceux qui ont besoin de les entendre. Dans cette optique, il existe une seule Nouvelle Alliance.

.3. D'après 2 Cor. 3:6, nous sommes « ministres d'une nouvelle alliance ». L'article défini manque également dans Hébreux 9:15 et 12:24. Si cette omission est significative (ce qui n'est pas sûr), l'apôtre pourrait évoquer une Nouvelle Alliance établie spécifiquement avec l'Église, alliance fondée évidemment sur le sang de Christ — tout comme la Nouvelle Alliance faite avec Israël et qui s'accomplira à l'avenir. Dans ce cas, il existe deux Nouvelles Alliances, chaque dispensation dans l'accomplissement du dessein divin comportant une alliance distincte (32). Dans cette optique il existe deux Nouvelles Alliances, et non une seule et même Alliance déjà inaugurée, comme le pensent les progressistes.

En résumé: De quelle manière sommes-nous aujourd'hui des ministres d'une Nouvelle Alliance ? .1. Nous servons Dieu dans la puissance de l'Esprit qui donne la vie, et non en cherchant à établir notre propre justice au moyen des œuvres exigées par la Loi et qui conduisent à la mort. .2. Nous mettons le sang de la Nouvelle Alliance (la mort de Christ à notre place) au centre de notre ministère. .3. Nous proclamons les promesses eschatologiques de la Nouvelle Alliance, promesses faites à la maison d'Israël et à la maison de Juda.

.9.4.5. Le caractère distinctif de l'Église

Contrairement aux dispensationalistes classiques, les progressistes ne considèrent pas l'Église comme totalement distincte d'Israël. En outre, à leurs yeux le mystère de l'Église, certes non réalisé dans l'Ancien Testament, y était quand même révélé, au moins partiellement. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 7, cette optique efface la distinction entre le dessein de Dieu pour Israël et son dessein pour l'Église.

.9.4.6. Une Herméneutique complémentaire

Sans renoncer à l'interprétation historique et grammaticale employée de façon systématique par le dispensationalisme classique, les progressistes proposent ce qu'ils appellent « une herméneutique complémentaire » :

« Le Nouveau Testament ne se contenta pas de répéter la révélation de l'Ancien Testament, mais il introduisit des changements et des progrès. Cependant, ces innovations n'annulent pas les promesses anciennes mais s'avèrent complémentaires. Ainsi, les promesses originelles ne sont nullement sacrifiées au progrès de la révélation.

Dans le progrès de la réflexion apostolique sur l'enseignement et sur les actes de Jésus, la promesse de l'Ancien Testament ne fut nullement remplacée, mais expliquée, clarifiée, amplifiée et augmentée, et son accomplissement étalé dans le temps » (33).

Certes, la révélation divine n'étant pas donnée en une seule fois mais de façon progressive, le Nouveau Testament révèle des vérités ne figurant pas dans l'Ancien Testament. Cependant, le terme « changement » dans la définition de l'herméneutique complémentaire des progressistes est sujet à caution.

Pour les amilléaristes, le changement signifie que les promesses faites à Israël dans l'Ancien Testament furent accomplies dans l'Église du Nouveau Testament. Puisqu'ils ne croient pas à un futur Millénium terrestre, cela signifie qu'ils n'attendent aucun accomplissement de ces promesses à l'avenir. Les deux dernières phrases de la définition des progressistes les empêchent d'aller si loin. En revanche, à leurs yeux le changement s'opère dans l'alliance avec David : dans l'Ancien Testament, cette alliance comportait seulement des promesses destinées à s'accomplir dans le Millénium sur un trône terrestre, mais à leurs yeux le Nouveau Testament révèle Christ qui règne du ciel, assis sur le trône de David.

La caractèrè peu rigoureux de cet herméneutique complémentairè apparaît quand on l'applique à d'autres concepts comme « le temple », par exemple. Dans l'Ancien Testament, ce terme s'applique habituellement à un édifice destiné à l'adoration de Dieu. Cette signification se retrouve dans le Nouveau Testament, mais d'autres significations y sont révélées. Le Seigneur se réfèra à son propre corps comme à un temple (Jean 2:19-21) ; le corps du croyant est appelé le temple de l'Esprit (1 Cor. 6:19) ; l'église locale est un temple de Dieu (1 Cor. 3:16), et l'Église universelle également (Éph. 2:21).

Que signifie alors le temple dans Apocalypse 11:1-2 ? Selon l'interprétation littérale, en l'absence de toute autre indication, il se rapporte à un édifice réel à l'époque de la Tribulation. En revanche, en se servant d'une herméneutique complémentairè, il pourrait se réfèrer à une communauté de croyants (comme parfois ailleurs dans le Nouveau Testament), ce qui impliquerait la présence de l'Église sur terre à l'époque de la Tribulation. Les progressistes n'en tirent pas cette conclusion, mais ils pourraient le faire.

Un prémilléariste non-dispensationaliste écrit : « D'après notre interprétation, le temple représente l'Église, le peuple de Dieu (comme dans 1 Cor. 3:16-17 ; 2 Cor. 6:16 ; Éph. 2:19-22)... [Ce passage] signifie que Dieu fournira un asile spirituel aux croyants fidèles contre l'assaut démoniaque de l'Antéchrist » (34). Cette interprétation pourrait s'appuyer également sur le fait que la communauté de Qumran avait développé l'idée de la communauté comme un nouveau temple (35).

Une question simple mais capitale se pose : Quelles sont les limites d'une herméneutique complémentairè ? Comment sont-elles déterminées et par qui ?

.9.4.7. La Rédemption Holistique

Cette expression signifie un salut qui « englobe toutes les dimensions personnelles, communautaires, sociales, politiques et nationales » (36). Les progressistes pensent accorder plus d'importance à l'action sociale que les dispensationalistes classiques du passé ou d'à présent. Ce salut holistique sera certes réalisé pleinement seulement dans le Millénium, néanmoins, il devrait et pourrait commencer dans l'Église, « l'atelier dans lequel la justice du royaume est poursuivie au nom de Christ » (37).

Cependant, promouvoir au cours de l'ère actuelle la justice du Royaume ne constitue nullement le mandat de l'Église comme le prétendent à la fois les progressistes et d'autres (38). D'ailleurs, en présentant le ministère social et politique de l'Église, à la fois dans son sein et dans le monde, ils recourent à de nombreuses généralités admirables — comme la poursuite de la justice et de la paix, et à quelques propositions concrètes — comme la réforme des structures d'autorité dans l'Église. Mais l'on remarque l'absence de précisions et de priorités fondées sur l'enseignement biblique au sujet de la responsabilité sociale. En fait, le traitement de ce sujet dans Progressive Dispensationalism comporte seulement deux références bibliques (39).

Les Écritures contiennent un enseignement détaillé concernant la responsabilité sociale des croyants dans des domaines comme l'argent, le travail et les devoirs du citoyen. D'autres instructions claires et précises y figurent également. La manière d'établir les priorités entre elles peut varier. *Personnellement, j'établis l'ordre suivant : .1. La sanctification personnelle ; .2. L'évangélisation du monde ; .3..L'édification de l'Église ; .4. Le secours des nécessiteux (40).*

La Parole de Dieu nous appelle à pratiquer non l'éthique du Royaume mais celle de l'Église, à savoir, « pendant que nous en avons l'occasion, [pratiquer] le bien envers tous, et surtout envers les frères en la foi » (Gal 6:10). La notion d'une rédemption holistique pourrait facilement nous conduire à

accorder une priorité exagérée, voir même fausse, à l'action politique et sociale destinée à améliorer les structures de la société (41).

.9.5. Quelques sujets importants négligés ou omis par les progressistes

Suffisamment de livres et d'articles ont été rédigés par les progressistes pour qu'il ne soit pas injuste de souligner quelques sujets importants qu'ils négligent ou omettent de traiter dans le cadre de leur système.

.1. L'effacement de la distinction constante et nette entre Israël et l'Église les conduit à ignorer la prophétie si importante des soixante-dix semaines de Daniel 9:24-27. Jusqu'ici, leurs écrits comportent certes parfois de brèves allusions à ce texte, mais aucun développement du sujet. Pourquoi cette omission ?

D'abord, le passage distingue clairement entre le programme de Dieu pour Israël (qui parcourt les soixante-dix semaines « fixées sur ton peuple et sur ta ville sainte » v. 2), et ce qui se produit dans l'intervalle entre la soixante-neuvième et la soixante-dixième semaine (ce qui correspond au programme de Dieu pour l'Église).

D'autre part, les progressistes n'aiment pas l'idée d'une parenthèse, idée au cœur de l'interprétation prémillénariste de Daniel 9:24-27. Parler de l'Église comme étant une parenthèse semble lui accorder une importance moindre dans le plan de Dieu. Cependant, d'après le dictionnaire une parenthèse peut signifier entre autre un intervalle, ce qui signifie à son tour « le temps entre des événements ». Ainsi l'on peut à juste titre qualifier l'Église de parenthèse dans le programme de Dieu pour Israël. Dans ce cas, le dessein global de Dieu doit comporter au moins deux programmes distincts. Souvenons-nous également que de semblables intervalles figurent à de nombreuses reprises dans les Écritures (42).

.2. Des progressistes non-charismatiques n'ont pas encore expliqué pour quelle raison, si Christ règne déjà sur le trône de David, des signes et des prodiges ne caractérisent pas l'ère de l'Église. Pendant la vie terrestre de Christ, de nombreux signes miraculeux appuyèrent sa prétention d'être le roi davidique promis à Israël. Puisque — selon les progressistes — il règne déjà sur le trône de David, pourquoi des signes miraculeux ne se produisent-ils pas à présent ?

.3. Sans nier l'Enlèvement de l'Église avant la Tribulation, ni le caractère littéral de cette période, les progressistes accordent peu d'attention à ces aspects de l'eschatologie. Blaising et Bock ne saisissent pas les occasions évidentes pour mentionner l'Enlèvement. Au sujet de 1 Thessaloniens 5, ils déclarent seulement que l'Enlèvement « paraît précéder la Tribulation » (43). Comme de nombreux dispensationalistes classiques, ils regrettent le goût pour le sensationnel manifesté par certains interprètes des prophéties de la Bible. Cependant, ce genre d'abus ne justifie nullement le fait d'ignorer une vérité biblique, mais devrait au contraire nous inciter à la présenter de façon juste et équilibrée.

En outre, on note dans les écrits des progressifs la tendance à qualifier l'Apocalypse de livre « difficile » à interpréter. Certains d'entre eux mettent l'accent sur le caractère symbolique des images de ce livre au point de s'éloigner de leur interprétation naturelle. Les sauterelles du chapitre 9 et Babylone dans les chapitres 17 et 18 sont citées comme des exemples de « la difficulté à distinguer entre le symbolique et le littéral » dans notre interprétation de ce livre (44).

.4. Chez les progressistes, le Millénium et l'Éternité (surtout la nouvelle terre) apparaissent comme moins distincts que dans le dispensationalisme classique. L'on se souvient que, dans leur schéma des dispensations, la quatrième et dernière (appelée « sionique ») est subdivisée en deux phases : le Millénium et l'Éternité. Or Poythress, s'exprimant comme amillénariste, (comme nous l'avons vu) estime qu'« à condition de pouvoir considérer la question du rôle relativement distinct d'Israël dans le Millénium comme un problème mineur, alors aucun désaccord majeur ne subsiste [entre le dispensationalisme progressif et la théologie de l'alliance] (45).

Quand on sait que certains amillénaristes pensent que les promesses faites à Israël s'accompliront sur la nouvelle terre, l'on peut se demander si la nécessité du Millénium ne sera pas de moins en moins évidente pour les progressistes. Fait significatif, quand Bock comparait en 1992 l'optique des progressistes avec celle du dispensationalisme classique, il la qualifia de « moins centrée sur le pays d'Israël » et de « moins axée sur l'avenir » (46).

Avec le passage du temps, l'on peut s'attendre à d'autres modifications dans le dispensationalisme progressif. Nul ne sait où mèneront ces changements, ni s'ils seront compris et acceptés par des dispensationalistes classiques. Toutefois, le dispensationalisme progressif paraît constituer plus qu'un simple développement du dispensationalisme classique.

Certains développements proposés par des progressistes s'avèrent bien trop importants pour ne pas être qualifiés de changements fondamentaux. Aussi n'est-il pas étonnant que leur optique paraît aux yeux de certains critiques non-dispensationalistes comme déjà une forme de prémillénarisme de l'alliance, ou en tout cas comme conduisant dans cette direction. Van Gemeren, théologien de l'alliance, fait remarquer que « Bock est d'accord avec la théologie de l'alliance selon laquelle le Royaume eschatologique fut inauguré durant le ministère de Jésus » (47).

De même, Waltke estime que la position de Turner « se rapproche davantage de la théologie de l'alliance que du dispensationalisme » (48). Elwell pense que « le dispensationalisme progressif sera accueilli avec joie par des non-dispensationalistes », et il conclut que « le nouveau dispensationalisme ressemble tellement au prémillénarisme non-dispensationaliste que l'on a du mal à percevoir la différence » (49). Enfin, Poythress prédit que la position des progressistes se montrera profondément instable. « Je crois qu'ils finiront par se trouver dans l'impossibilité de créer un refuge à mi-chemin entre le dispensationalisme classique et le prémillénarisme de l'alliance. Selon toute vraisemblance, les modifications déclenchées par leurs propres observations les conduiront à adopter le prémillénarisme de l'alliance prôné par Ladd » (50).

Une dernière pensée: « Ah, si seulement Dieu nous rendait capables de nous voir comme d'autres nous voient ! » (51).

.9.6. Notes

.1. Note de l'éditeur : En anglais, le qualificatif « progressive » implique (dans ce domaine) à la fois le désir de marquer un progrès par rapport au dispensationalisme classique et le fait de considérer les dispensations comme des étapes progressives dans la révélation et la rédemption et ainsi en atténuer les discontinuités caractéristiques du dispensationalisme classique. Ainsi, dans l'édition française, nous traduisons le mot « progressive » par « progressiste » quand il s'agit des néo-dispensationalistes et par « progressif » quand il s'agit du néo-dispensationalisme.

.2. Cependant, le discours de Kenneth L. Barker, président de la Société de Théologie Évangélique, prononcé lors de la 33ème rencontre, le 29 décembre 1981, anticipe certaines thèses du dispensationalisme progressif. Son discours, *False Dichotomies Between the Testaments*, fut publié dans *Journal of the Evangelical Theological Society* 25, no 1 (mars 1982) : p. 3-16.

.3. Craig A. Blaising et Darrell L. Bock, *Progressive Dispensationalism* (Wheaton, Ill. : Victor, 1993) p. 22-23,

.4. Ibid. p. 14, 48.

.5. Ibid. p. 47.

.6. Ibid. p. 49-50

.7. Ibid. p. 53.

.8. Ibid. p. 257-258.

.9. *Progressive Dispensationalism*, sous la direction de Craig A., Blaising et Darrell L. Bock (Grand Rapids : Zondervan, 1992), p. 53, 155,

.10. Blaising et Bock, *Progressive Dispensationalism*, p. 257.

.11. Darrell A. Bock, *Evidence from Acts* dans *A Case for Premillennialism*, sous la direction de Donald K. Campbell et Jeffrey Townsend (Chicago : Moody, 1992), p. 194.

.12. Réponse à une question posée lors d'une rencontre de la Société de Théologie Évangélique, le 22 novembre 1991.

.13. Stephen J. Nicholls démontre en détail ces ressemblances au moyen de citations tirées à tour de rôle de Ladd et de Bock dans un exposé non-publié, lu lors d'une rencontre régionale de la Société de Théologie Évangélique, le 2 avril 1993 (Déjà Ladd — Pas encore, le *Dispensationalisme : D. Bock et le Dispensationalisme Progressif*). Voir aussi David A. Dean, *A Study of Enthronement in Acts 2 and 3* (thèse de maîtrise non-publiée, Dallas Theological Seminary, mai 1992).

.14. Blaising et Bock, *Progressive Dispensationalism*, p. 123.

- .15. Ibid. p. 270, 383.
- .16. Ibid. p. 271.
- .17. Vern S. Poythress, *Understanding Dispensationalists* (Grand Rapids : Zondervan, 1987), p. 51.
- .18. Darrell L. Bock, *Evidence from Acts*, dans *A Case for Premillennialism*, p. 194.
- .19. George E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids : Eerdmans, 1974), p. 344.
- .20. O. Palmer Robertson, *The Christ of the Covenants* (Grand Rapids : Baker, 1980), p. 220-221.
- .21. Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids : Eerdmans, 1979), p. 229.
- .22. R.C. Sproul, *The Object of Contemporary Relevance*, dans *Power Religion*, sous la direction de Michael Horton (Chicago: Moody 1992, 317).
- .23. Darrell L. Bock, *The reign of the Lord Christ* dans *Dispensationalism, Israël and the Church*, p. 36-37. Voir surtout p. 49.
- .24. Voir Zane C. Hodges, *A Dispensational Understanding of Acts 2*, dans *Issues in Dispensationalism*, sous la direction de Wesley R. Willis et John R. Master (Chicago : Moody, 1994), p. 174-178. Hodge indique des erreurs sur le plan technique et théologique dans l'interprétation d'Actes 2 proposée par Bock.
- .25. Stanley D. Toussaint, *The Contingency of the coming of the Kingdom* dans *Integrity of Heart, Skillfulness of Hands*, sous la direction de Charles H. Dyer et Roy B. Zuck (Grand Rapids : Baker, 1994), p. 231-232. La citation de William L. Lane est tirée de *The Gospel According to Mark* (Grand Rapids : Eerdmans, 1974), p. 65, note 93.
- .26. Elliott E. Johnson, *Hermeneutical Principles and the Interpretation of Psalm 110*, *Bibliotheca sacra*, 149 (octobre - décembre 1992) : p. 434.
- .27. Toussaint, *The Contingency of the Coming of the Kingdom*, dans *Integrity of Heart, Skillfulness of Hands*, p. 228-230. Voir aussi J. Randall Price, *Prophetic Postponement in Daniel 9 and Other tests*, dans *Issues in Dispensationalism*, p. 134-135.
- .28. Blaising et Bock, *Progressive Dispensationalism*, p. 170.
- .29. Ibid. p. 209.
- .30. Bock, *The Reign of the Lord Christ*, dans *Dispensationalism, Israel and the Church*, p. 48-49. Cependant, la venue du Saint Esprit n'est pas mentionnée dans les promesses de Jérémie 31. En revanche, elle figure dans Ésaie 59:21.
- .31. C'est le point de vue de John R. Master (*The New Covenant*, dans *Issues in Dispensationalism*, p. 100-101. En faveur de ce point de vue, il cite N.T. Wright, *The Climax of the Covenant*, (Minneapolis : Fortress, 1992), p. 176.
- .32. Ibid. p. 102
- .33. Blaising et Bock, *Dispensationalism, Israel and the Church*, p. 392-393.
- .34. Robert H. Mounce, *The Book of Revelation* (Grand Rapids : Eerdmans, 1977), p.219-220.
- .35. Berth Gartner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament* (Cambridge : University Press, 1965).
- .36. Blaising et Bock, *Progressive Dispensationalism*, p. 56.
- .37. Ibid. p. 289.
- .38. Ibid.
- .39. Ibid. p. 285-291. Les deux références sont 2 Corinthiens 4:7 et 1 Corinthiens 13:12.
- .40. Voir mon traitement de ce sujet dans *What You Should Know About Social Responsibility* (Chicago : Moody, 1982).
- .41. Les progressistes utilisent l'expression « péché structurel » dans Blaising et Bock, *Progressive Dispensationalism*, p. 287.
- .42. J. Randall Price, *Prophetic Postponement in Daniel 9 and Other Texts* dans *Issues in Dispensationalism*, p. 159-160 (où 26 exemples sont recensés).
- .43. Blaising et Bock, *Progressive Dispensationalism*, p. 317, note 15.
- .44. Ibid. p. 91-96.
- .45. Poythress, *Understanding Dispensationalists*, p. 51.
- .46. Darrell Bock, cité dans *For the Love of Zion*, *Christianity Today*, le 9 mars 1992, p. 50.
- .47. Willem Van Gemeren, *A Response*, dans *Dispensationalism, Israel and the Church*, p. 334.
- .48. Bruce Waltke, *A Reponse*, dans *ibid* p. 348.

- .49. Walter A. Elwell, *Dispensationalism of the third Kind*, Christianity Today, le 12 septembre 1944, p. 28.
- .50. Poythress, *Postscript to the Second Edition*, dans *Understanding Dispensationalists* (Phillipsburg, N.J. : Presb. & Ref., 1994), p. 137.
- .51. Robert Burns, *To a louse* (1786).

.10. La Théologie de l'Alliance

Tout au long de ce livre, nous avons évoqué la théologie de l'alliance. Nombre de ses caractéristiques ont été mentionnées, mais elle n'a pas été présentée de façon systématique. À ce stade, il est nécessaire à la fois de traiter la théologie de l'alliance de façon globale et aussi d'en souligner certains aspects.

Quelques théologiens de l'alliance reconnaissent l'existence de certaines dispensations, tandis que certains dispensationalistes adhèrent à des doctrines calvinistes propres à la théologie réformée comme, par exemple, l'alliance de grâce. En outre, des dispensationalistes non-charismatiques acceptent quelques aspects de la théologie réformée (comme la cessation de certains dons), contrairement aux dispensationalistes charismatiques. Néanmoins, ces faits n'éliminent nullement les différences entre la théologie des Réformateurs, la théologie de l'alliance et la théologie dispensationaliste. Ainsi, ces étiquettes, sans être mutuellement exclusives, désignent utilement des systèmes de théologie distincts.

.10.1. La définition de la théologie de l'Alliance

Il est difficile de trouver une définition formelle de la théologie de l'alliance, même dans les écrits des théologiens de l'alliance. La plupart des soi-disant définitions s'avèrent en réalité plutôt des descriptions. Un article du Baker's Dictionary of Theology s'approche cependant d'une définition. En effet, d'après cet article, la théologie de l'alliance est caractérisée par « la place accordée aux alliances », car elle « présente toutes les Écritures comme étant structurées par des alliances : 1. L'alliance des œuvres, et 2. L'alliance de grâce » (1). Cette description est exacte. *La théologie de l'alliance constitue en effet un système de théologie fondé sur l'idée selon laquelle deux alliances, l'alliance des œuvres et l'alliance de grâce, constituent des catégories qui gouvernent la compréhension de toute la Bible.*

D'après la théologie de l'alliance, l'alliance des œuvres consiste en un accord conclu par Dieu avec Adam, selon lequel il lui promet la vie en échange d'une obéissance parfaite et le condamne à la mort en cas de désobéissance. En raison du péché d'Adam, les exigences de l'alliance des œuvres ne furent pas remplies. Par conséquent, *Dieu conclut une seconde alliance, l'alliance de grâce.* Berkhof définit cette dernière comme « un accord de grâce entre le Dieu qui a été offensé et le pécheur coupable mais élu, accord selon lequel Dieu promet le salut par la foi en Christ, et le pécheur s'appuie sur cette promesse avec confiance et promet de vivre dans la foi et l'obéissance » (2).

Certains théologiens calvinistes ont introduit une troisième alliance : l'alliance de la rédemption. Conclue dans l'éternité passée, elle serait le fondement de l'alliance de grâce entre Dieu et les élus. Cette alliance de la rédemption est censée être « l'accord entre le Père (qui donna le Fils comme Chef et Rédempteur des élus) et le Fils (qui prit volontairement la place de ceux que le Père lui avait donnés) » (3).

Aux yeux des théologiens de l'alliance, ces deux (ou trois) alliances constituent la clef de l'interprétation des Écritures.

L'ALLIANCE de RÉDEMPTION LE PÈRE et LE FILS
ÉTERNITÉ PASSÉE

L'ALLIANCE des ŒUVRES DIEU et ADAM Gen 1.27-3.6
PÉCHÉ D'ADAM

L'ALLIANCE de GRACE DIEU et L'HUMANITE AT Patirches Moise Gen 3.7
NT Christ Ap20.15

ETERNITE FUTURE

.10.2. L'Histoire de la Théologie de l'Alliance

Souvenons-nous encore une fois du fait que l'origine ancienne d'une doctrine n'en prouve pas la véracité, pas plus que son origine récente n'en prouve la fausseté. Dans un article dirigé contre le dispensationalisme, Bear, lui-même théologien de l'alliance, écrivit à juste titre :

« Une doctrine peut être d'origine récente sans être fausse. En effet, nous croyons que le Saint Esprit peut conduire l'Église à de nouvelles perceptions de la vérité. De plus, une doctrine peut être nouvelle au sens où elle développe davantage une doctrine déjà établie, aussi bien qu'au sens où elle contredit des points de vue antérieurs. Même dans ce dernier cas, elle peut ne pas être fausse, même si sa validité doit être examinée de façon encore plus rigoureuse » (4).

Avant d'examiner le fondement biblique de la théologie de l'alliance, nous passerons en revue son développement historique. Après tout, presque tous les adversaires du dispensationalisme essaient de tirer parti de l'origine relativement récente du système dispensationaliste. Les théologiens de la tradition réformée laissent toujours entendre que le dispensationalisme est tout jeune par comparaison à l'ancienneté empreinte de sagesse de la théologie de l'alliance ! Examinons donc la prétendue antiquité de la théologie de l'alliance, ainsi que les causes et la nature de son développement depuis ses origines.

En réalité, la théologie de l'alliance est, elle aussi, d'origine relativement récente (5). Elle ne fut énoncée ni par l'Église primitive, ni par l'Église du Moyen-Âge. Elle ne fut même pas mentionnée par les principaux Réformateurs. *En fait, en tant que système, la théologie de l'alliance n'est guère plus ancienne que le dispensationalisme.* Son origine relativement récente ne prouve certes pas son caractère antibiblique, mais elle réfute la notion selon laquelle cette théologie aurait été la gardienne de la vérité tout au long de l'histoire de l'Église, avant de se voir contester par le dispensationalisme depuis peu.

La théologie de l'alliance ne figure ni dans les écrits de Luther, ni dans ceux de Zwingli, de Calvin ou de Melancthon. Ces Réformateurs traitaient en détail les doctrines de la corruption de la nature humaine par le péché et de la rédemption. Par conséquent, ils eurent amplement l'occasion de parler de l'alliance des œuvres et de l'alliance de grâce, mais ils ne le firent pas.

Calvin parla certes de la continuité de la révélation concernant la rédemption et d'une alliance entre Dieu et son peuple, mais il ne s'agissait pas réellement de la théologie de l'alliance. La seule façon de découvrir la théologie de l'alliance chez les principaux Réformateurs, c'est, à l'instar d'un théologien de l'alliance, de ne pas limiter cette expression à « la théologie de l'alliance comme elle fut développée au dix-septième siècle » (6). Or, l'on ne permet jamais aux dispensationalistes d'affirmer l'existence avant Darby d'une forme moins développée du dispensationalisme !

La théologie de l'alliance n'est mentionnée dans aucune des confessions de foi antérieures à la Confession de Westminster rédigée en 1647. Enfin, même dans cette confession, la théologie de l'alliance fut moins développée que par des théologiens réformés ultérieurs.

En réalité, la théorie dite « fédérale » apparut sporadiquement en divers endroits vers la fin du seizième siècle. On considère en général que ses premiers partisans furent des Réformateurs désireux d'atténuer la prédestination rigoureuse préconisée par les Réformateurs de Suisse et de France.

Les premières traces de la théologie fédérale se trouvent chez des réformateurs de deuxième ordre comme Andrew Hyperius (1511-1564), Kaspar Olevianus (1536-1587) et Rafael Eglinus (1559-1622). William Ames (1576-1633), qui exerça son ministère en Angleterre et en Hollande, et qui enseigna Coccejus, évoqua l'alliance des œuvres. Avant l'époque de Johannes Coccejus (1603-1669), la théologie de l'alliance fut enseignée à la fois très peu, et par des hommes qui contestaient la prédestination rigoureuse préconisée par les principaux Réformateurs et qui jouirent d'une influence largement inférieure à la leur (7).

Coccejus, d'origine allemande, fut influencé par l'enseignement de Melancthon et, par conséquent, formé dans une pensée moins stricte quant à la prédestination. Comme professeur en Hollande, Coccejus s'intéressa beaucoup aux problèmes soulevés d'une part par la tolérance doctrinale des arminiens et d'autre part par la sévérité doctrinale des calvinistes. Il chercha à ancrer la théologie dans la Bible elle-même, plutôt que dans l'orthodoxie calviniste de l'époque. Il appartient certes au

courant réformé, mais désira avec d'autres trouver un moyen d'atténuer la doctrine stricte de la prédestination qui suscitait tant de débats à son époque.

« Le grand objectif de sa vie fut de ramener la théologie à la Bible elle-même comme à son unique source vivante, et de lui donner un fondement vital, tiré de la Bible elle-même. Coccejus crut avoir trouvé un tel fondement dans l'idée d'une double alliance conclue entre Dieu et l'homme (fœdus naturelle AVANT la chute, et fœdus gratia APRÈS la chute). Il devint donc l'auteur de la théologie fédérale. Cette dernière fit du développement historique de la révélation le principe directeur de la recherche théologique et de la théologie systématique. Il devint ainsi le fondateur d'une théologie essentiellement biblique, se présentant comme l'histoire de la rédemption. Il adhéra aussi étroitement que possible à la théologie de la prédestination, mais son adhésion fut purement formelle. Son système fut dominé, non par l'élection de la grâce dans l'éternité, mais par l'opération de la grâce dans l'histoire » (8).

Coccejus présenta ses idées dans un ouvrage publié en 1648. (L'ouvrage systématique de Poiret sur le dispensationalisme fut publié en 1687). Coccejus y exposa le concept de deux alliances : l'alliance des œuvres et l'alliance de grâce. D'après lui, l'homme avait un rôle à jouer et une responsabilité à assumer dans toutes les deux. De plus, à ses yeux ces alliances constituaient le fondement et l'essence de tous les rapports de Dieu avec l'homme en vue de sa rédemption. La contribution de Coccejus consista donc à faire de ces deux alliances la clef de l'interprétation des Écritures et à les expliquer, de façon systématique et en détail, de manière à reconnaître à l'homme un rôle plus important que selon la doctrine stricte de prédestination courante à son époque.

Coccejus expliqua de façon systématique la théologie de l'alliance, mais il n'en fut pas réellement le père. Non seulement quelques-unes des idées de la théologie de l'alliance figurent-elles chez des auteurs antérieurs (comme nous l'avons indiqué ci-dessus), mais il est également question de l'alliance des œuvres et de l'alliance de grâce dans la Confession de Westminster, parue un an avant la publication de l'ouvrage de Coccejus traitant de ce sujet. Cependant, dans la Confession de Westminster, les alliances servent davantage comme des étapes dans la réalisation du dessein de Dieu, tandis que chez Coccejus, le concept de l'alliance reçut « un développement systématique qui lui conféra une importance dans la théologie inconnue auparavant. Il en fit non seulement l'idée maîtresse de son système... mais aussi le principe directeur de toute l'histoire du salut » (9).

Coccejus avait beau contrer les excès du Calvinisme de son époque, son influence fut de courte durée. Plus que tout autre, Herman Witsius (1636-1708) étendit le concept de l'alliance jusque dans l'éternité passée. Il rattacha l'alliance de grâce aux décrets divins postulés par la doctrine stricte de prédestination contestée par Coccejus. Les partisans de Coccejus rejetèrent les idées de Witsius, qui néanmoins, par la suite, furent acceptées par les théologiens de l'alliance.

Le lien établi entre l'alliance de grâce et les décrets divins éternels conduisit certains à introduire une troisième alliance comme fondement de l'alliance de grâce. Cette « alliance de la rédemption », conclue dans l'éternité passée entre les trois personnes de la Trinité, fut cependant un développement ultérieur que l'on ne retrouve ni chez Coccejus ni dans la Confession de Westminster.

La théologie de l'alliance arriva en Amérique avec les Puritains, par l'entremise des écrits de Francis Turretin et d'Herman Witsius. Dans le nouveau monde elle fut soutenue, entre autre, par les ouvrages de John Cotton. Toutefois, bien qu'on fit souvent allusion au concept de l'alliance de grâce, aucune unanimité n'existait concernant les implications pratiques de cette doctrine, particulièrement au sujet de la position des enfants. Il en résulta la doctrine appelée « The Half-Way Covenant » (l'alliance partielle) postulée par Stoddard (beau-père du célèbre Jonathan Edwards), doctrine qui autorisa le baptême des enfants d'incroyants. Ensuite, l'on abandonna la doctrine de la mort expiatoire de Christ à la place des pécheurs en faveur de doctrines rattachant sa mort à l'idée du gouvernement de Dieu et à son influence morale sur le pécheur. Plus tard, ces idées peu orthodoxes furent contestées dans les écrits de Charles Hodge et de son fils Alexander Hodge qui réintroduisirent la théologie de l'alliance (10).

Résumons-nous. La théologie de l'alliance est une doctrine qui se développa après la Réforme. Commencée comme une réaction contre le calvinisme jugé trop strict de l'époque, elle fut bientôt adoptée. La doctrine de l'alliance, seulement esquissée dans la Confession de Westminster, fut

développée par Coccejus, puis par Witsius, qui en firent la clef de l'interprétation des Écritures. Ainsi, la théologie de l'alliance actuelle est le fruit d'un développement à partir de la théologie des Réformateurs (qui cependant ne l'enseignèrent pas du tout) et des enseignements de Coccejus et de la Confession de Westminster.

La théologie de l'alliance n'est donc ni la théologie des Réformateurs, ni la même aujourd'hui qu'à ses débuts. Elle est un développement de la théologie réformée à peine antérieure au développement du dispensationalisme opéré par Darby. Ainsi, la théologie de l'alliance ne peut se prétendre bien plus ancienne que le dispensationalisme. Sa forme actuelle résulte de plusieurs modifications. Par conséquent, si le dispensationalisme est considéré comme discrédité par son origine relativement récente et par ses modifications successives, il doit en être de même pour la théologie de l'alliance. En revanche, si ces caractéristiques ne déterminent nullement la véracité de la théologie de l'alliance, alors l'on n'a pas le droit de s'en servir afin de critiquer le dispensationalisme.

.10.3. Le fondement Biblique de la Théologie de l'Alliance

Les idées liées aux alliances des œuvres et de grâce ne sont certainement pas antibibliques (11), cependant la Bible ne présente jamais ces idées de façon explicite en termes d'alliances. Les dispensationalistes trouvent le mot « dispensation » utilisé dans la Bible (du moins dans le grec) pour désigner une ou deux de leurs dispensations (cf. Éph. 1:10 ; 3:9), tandis que les théologiens de l'alliance ne trouvent nulle part dans la Bible les expressions « alliance des œuvres » et « alliance de grâce ».

Ce fait ne prouve certes pas que ces concepts sont erronés, mais devrait inciter les théologiens de l'alliance à ne pas s'empresse de reprocher aux dispensationalistes leur emploi du mot « dispensation ». En effet, si les dispensationalistes commettent une erreur à cet égard, les théologiens de l'alliance en commettent une encore plus grande !

En réalité, la question primordiale est la suivante: Quel est le fondement biblique de l'alliance de grâce et de l'alliance des œuvres ?

À propos de l'alliance des œuvres, Allis écrit ce qui suit :

« La relation établie en Éden a été appelée à juste titre l'alliance des œuvres. La promesse de la vie comme récompense pour l'obéissance n'est certes pas faite de façon explicite, mais elle est annoncée très clairement ailleurs, notamment dans le Deutéronome. Le Psaume 1 constitue un exposé poétique de cette alliance, et il trouve sa contrepartie dans Romains 2:7-9 » (12).

Les passages du Deutéronome cités par Allis dans une note en bas de page sont 6:5, 10-12 ; 30:15-20. Or ces versets parlent de la vie dans la terre promise, non dans le ciel !

Voici, selon Allis, le fondement biblique de l'alliance de grâce :

« Cette alliance est d'abord énoncée de façon énigmatique dans les paroles du protévangile (Gen. 3:15), qui promet à Ève le triomphe final sur l'ennemi de sa race. Dans cette alliance, l'accent est mis sur la foi. Cela apparaît clairement dans la merveilleuse déclaration au sujet d'Abram : « Abram eut confiance en l'Éternel, qui le lui imputa à justice », déclaration sur laquelle s'appuie Paul pour montrer qu'Abraham fut justifié par la foi et non par les œuvres de la loi » (13).

Alexander Hodge, auteur du 19^e siècle, présenta ce qui suit comme la première de sept preuves bibliques de l'alliance de grâce : « Une telle alliance est quasi implicite dans l'existence d'un plan éternel de salut conçu par les trois personnes de la Trinité et destiné à être exécuté par elles » (14). Il ajoute à l'appui les passages de Jean 17, d'Ésaïe 53:10-11, de Jean 10:18 et de Luc 22:29.

Notre but ne consiste nullement à prouver que ces alliances sont contraires à la Bible, mais simplement à faire remarquer qu'il s'agit de déductions à partir de données bibliques et non de déclarations explicites de la Bible susceptibles d'être découvertes au moyen d'une étude inductive.

Or, si les théologiens de l'alliance se permettent de fonder tout leur système sur une déduction plutôt que sur un clair énoncé des Écritures, pourquoi ne permettent-ils pas aux dispensationalistes de déduire l'existence de diverses dispensations, à plus forte raison lorsque certaines de ces dispensations sont nommées explicitement dans les Écritures ?

En réalité, les dispensationalistes peuvent plus facilement démontrer l'existence des dispensations en citant des versets que les théologiens de l'alliance peuvent appuyer la réalité des alliances des

œuvres et de grâce. Par conséquent, les dispensationalistes ont tout autant, sinon davantage, le droit de procéder par déduction pour élaborer leur schéma que les théologiens de l'alliance pour formuler le leur.

Dans le but de compenser le manque de soutien biblique explicite aux alliances des œuvres et de grâce, les théologiens de l'alliance appliquent à ces alliances à la fois le concept général d'une alliance et aussi les alliances explicitement mentionnées dans la Bible (comme celle avec Abraham) (15). Or, personne ne conteste le caractère fondamental de l'idée d'alliance dans les Écritures, ni la mention explicite de plusieurs alliances. Cependant, *il n'en demeure pas moins vrai que les Écritures elles-mêmes ne parlent nulle part ni d'une alliance des œuvres ni d'une alliance de grâce de façon explicite, comme c'est le cas de l'alliance avec Abraham, de l'alliance au Sinaï et de la Nouvelle Alliance.*

Afin de reconnaître la révélation de l'alliance de grâce dans Genèse 3:15, Payne déclare : « La déclaration de Genèse 3:15 n'est certes pas appelée une alliance, néanmoins on doit la considérer comme telle, à la fois à cause de la présence de toutes les caractéristiques essentielles d'une alliance, et aussi à cause du développement à partir de ce verset de toutes les alliances rédemptrices ». Cependant, dans la phrase précédente, Payne avoue que les caractéristiques d'une alliance censées être présentes dans Genèse 3:15 s'y trouvent seulement « sous une forme très rudimentaire » (16), de même qu'Allis qualifie d' « énigmatique » la révélation de cette importante alliance dans Genèse 3:15.

Ces aveux paraissent étranges et nous laissent sceptiques, à plus forte raison car les alliances avec Abraham, avec Israël, avec David et avec d'autres sont révélées de façon si claire et si explicite. Par exemple, lorsque Dieu lui-même passa entre les morceaux du sacrifice (Gen. 15:17-21), Abraham savait avec certitude qu'une alliance avait été conclue. En revanche, l'on nous demande de croire à l'existence d'une alliance de grâce à peine révélée, bien qu'elle soit censée se trouver à l'origine de l'alliance avec Abraham !

Dans une autre étude portant sur l'alliance de grâce, Carson cite des références bibliques concernant l'alliance avec Abraham, l'alliance au Sinaï et d'autres alliances comme celle avec David et leur accomplissement dans la Nouvelle Alliance. Par contre, il ne cite aucune référence concernant l'alliance de grâce et ses caractéristiques. Plusieurs références confirment les bénédictions du salut, mais aucune l'alliance de grâce elle-même (17). Cette omission est fort significative !

Les théologiens de l'alliance mentionnent parfois des dispensations comme des étapes dans la révélation de l'alliance de grâce. Par exemple, Cocceus reconnut trois dispensations : une avant, une pendant, et une après la Loi mosaïque. Berkhof en reconnut seulement deux : celles de l'Ancien et du Nouveau Testament (18). La Confession de Westminster distingua l'administration de l'alliance de grâce sous la Loi de son administration dans le Nouveau Testament, tout en soutenant l'existence « d'une seule et même alliance de grâce sous les diverses dispensations » (Chapitre VII, section VI). Aujourd'hui, des théologiens de l'alliance ont beau proclamer, à l'instar du théologien réformé Vos en 1948, leur adhésion à l'idée d'une révélation progressive et leur intérêt pour l'histoire de la rédemption, ils continuent néanmoins à soutenir l'idée d' « une seule et même alliance de grâce » qui demeure « essentiellement identique », à travers ses différentes administrations et qui comporte « un seul et même moyen de salut » (19).

.10.4. L'Herméneutique de la théologie de l'Alliance

Le chapitre 5 a déjà traité abondamment du fondement herméneutique du dispensationalisme comme de celui de la théologie de l'alliance. Seuls deux points supplémentaires nous intéressent ici. Tout d'abord, en raison de l'idée de l'alliance de grâce, la théologie de l'alliance se vit obligée de considérer le Nouveau Testament comme fournissant la clef la plus importante de l'interprétation de l'Ancien Testament. Par exemple, Berkhof écrivit : « Le principal guide pour l'interprétation de l'Ancien Testament doit certainement se trouver dans le Nouveau » (20). De même, Ladd déclara : « Le présent auteur est prêt à reconnaître avec les amillénaristes que nous pouvons trouver une herméneutique en un seul endroit : le Nouveau Testament » (21).

Naturellement, il est parfaitement juste de laisser le Nouveau Testament nous guider dans notre compréhension de l'Ancien Testament. En revanche, il est parfaitement faux d'introduire dans

l'Ancien Testament des vérités propres au Nouveau. Sous le couvert d'un principe herméneutique fondamental, les théologiens de l'alliance commettent l'erreur de voir Christ dans l'Ancien Testament, là même où il ne se trouve pas. Ils agissent de même en ce qui concerne la doctrine de l'Église et le concept du salut par la foi en Jésus-Christ.

Ensuite, à cause de son emploi inapproprié de ce principe d'interprétation, la théologie de l'alliance se livre parfois à une exégèse peu naturelle. Tel est le verdict rendu même par certains non-dispensationalistes. Voici, par exemple, l'avis de Fisher, historien de l'Église :

« Coccejus appliqua la méthode de l'interprétation typologique aux écrits et aux institutions cérémonielles de l'Ancien Testament. Son exégèse détaillée fut souvent bizarre. En voyant partout dans l'Ancien Testament un système de grâce aussi complet que dans le Nouveau Testament, il ne parvint pas à saisir le caractère progressif de la révélation biblique. Néanmoins, il réussit à lancer la recherche d'une théologie essentiellement biblique » (22).

Orr, théologien écossais, jugea les fruits de l'herméneutique de la théologie de l'alliance comme suit : « Ne saisissant pas la véritable idée du progrès, et se servant d'un système artificiel de typologie et d'interprétation allégorique, elle essaya de découvrir quasi tout le Nouveau Testament dans l'Ancien. Cependant voici son défaut le plus évident : à force d'utiliser l'idée de l'alliance comme une catégorie exhaustive et d'essayer à tout prix d'y intégrer l'ensemble des notions théologiques, le système créa un modèle artificiel qui peut seulement repousser des esprits épris de notions simples et naturelles. Par exemple, il est impossible de fournir des preuves bibliques détaillées de l'existence dans le jardin d'Éden d'une alliance des œuvres, avec ses partis, ses conditions, ses promesses, ses menaces, ses sacrements, etc. Dans la mesure où la théologie réformée adopta cette forme rigide et artificielle, elle ne sut convaincre ceux désormais persuadés du caractère progressif de la révélation » (23).

Ainsi, Orr reproche à la théologie de l'alliance les défauts suivants : .1. Son recours à une exégèse forcée ; .2. Son emploi d'une interprétation artificielle, surtout en matière de typologie ; .3. Son manque de preuves bibliques à l'appui de l'alliance des œuvres ; et .4. Son incompatibilité avec les connaissances de son époque. Venant de la part d'un théologien nullement désireux de promouvoir le dispensationalisme mais seulement d'évaluer la théologie de l'alliance du point de vue d'un historien, cette critique des résultats de l'herméneutique de la théologie de l'alliance est d'une sévérité considérable.

.10.5. Deux moyens de Salut ?

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, l'on accuse couramment les dispensationalistes d'enseigner au moins deux moyens de salut. On serait tenté de penser que cette accusation ne pouvait jamais être portée contre la théologie de l'alliance, car son unique alliance de grâce est censée établir un même moyen de salut depuis Genèse 3:15 jusqu'à la fin de la Bible. *En réalité, aux yeux des dispensationalistes, limiter la diversité des manifestations de la grâce de Dieu au cours de l'histoire constitue une faiblesse de la théologie de l'alliance.*

Que déclarent les théologiens de l'alliance au sujet du salut sous la Loi ? Selon Berkhof, « la grâce permet d'échapper à la Loi comme unique condition du salut — comme sous l'alliance des œuvres — et à la malédiction de la Loi », et encore : « En Christ, les croyants sont libérés de la Loi, à la fois comme un moyen d'obtenir la vie éternelle et comme une puissance de condamnation » (24). Allis affirma formellement : « La Loi est une déclaration de la volonté de Dieu pour le salut de l'homme » (25). Payne, un prémillénariste de l'alliance, fit de grands efforts pour éviter de laisser l'impression que, sous la Loi, le salut s'obtenait par tout autre moyen que le pardon de Dieu fondé sur l'œuvre future de Christ. Néanmoins, même lui commit un lapsus momentané en écrivant : « À partir de la période mosaïque, les péchés involontaires (Lév. 5:3) étaient expressément pardonnés au moyen de la loi rituelle (v. 10 ; cf. Ps. 19:13) ; et d'autres violations intentionnelles l'étaient également (cf. Lév. 5:1, 4) » (26).

Si, d'après les théologiens de l'alliance, « le salut a toujours été le même, ayant la même promesse, le même Sauveur, la même condition », il est vraiment curieux de trouver de telles déclarations sous leur plume ! *En effet, si la théologie de l'alliance croyait réellement que la Loi constituait une déclaration de la volonté de Dieu pour le salut de l'homme et que les péchés pouvaient être*

pardonnés au moyen de la loi rituelle, alors elle enseignerait deux moyens de salut (la Loi et la grâce), précisément l'hérésie qu'elle reproche au dispensationalisme !

.10.6. Résumé

Nous avons découvert des faits très intéressants à propos de la théologie de l'alliance.

.1. Son origine est relativement récente. Elle ne fut enseignée ni par l'Église primitive ni même par les Réformateurs. Sa forme actuelle résulte d'une modification de l'idée originale proposée par Coccejus et par la Confession de Westminster.

.2. Les alliances au centre de la théologie de l'alliance ne sont pas révélées explicitement dans l'Écriture. D'autres alliances — comme celles avec Abraham et avec David — y sont révélées explicitement et avec force détails, mais les alliances si importantes dans la théologie de l'alliance ne sont même pas mentionnées dans la Bible. Ainsi, cette théologie ne résulte nullement d'une étude purement inductive des Écritures, mais repose entièrement sur de simples déductions à partir des données bibliques.

.3. L'herméneutique réductrice à l'aide de laquelle la théologie de l'alliance interprète les Écritures conduit, au moyen d'une interprétation typologique artificielle, à la découverte dans l'Ancien Testament de vérités propres au Nouveau. Ce verdict est partagé même par certains non-dispensationalistes.

.4. Malgré tous ses efforts pour soutenir l'existence d'un seul moyen de salut à travers la Bible, même la théologie de l'alliance évoque parfois l'idée du salut au moyen de la Loi mosaïque. Avec une certaine ironie, nous pourrions demander si la théologie de l'alliance enseigne, elle aussi, deux moyens de salut !

Notre but dans ce chapitre est simplement de montrer que les accusations portées couramment contre le dispensationalisme pourraient l'être également contre la théologie de l'alliance. Notre argumentation n'implique nullement la validité de telles accusations. Nous insistons simplement sur le fait que, si de telles accusations portées contre le dispensationalisme étaient valides, elles le seraient tout autant contre la théologie de l'alliance. Inversement, si ces reproches ne s'avèrent nullement fatales à la théologie de l'alliance, ses partisans seraient bien avisés de cesser de les formuler si volontiers contre le dispensationalisme.

.10.7. Notes

.1. George N. M. Collins (pasteur à Edimbourg, en Écosse), Covenant Theology, dans Baker's Dictionary of Theology (Grand Rapids : Baker, 1960), p. 144.

.2. Louis Berkhof, Systematic Theology (Grand Rapids : Eerdmans, 1941), p. 277.

.3. Ibid. p. 271.

.4. James E. Bear, Dispensationalism and the Covenant of Grace (Richmond : Union Seminary Review, 1938), p. 4.

.5. Cornelius Van Til (Covenant Theology, dans Twentieth Century Encyclopedia (Grand Rapids : Baker, 1955), vol. 1, p. 306, lui-même théologien de l'alliance, déclare: « L'idée de la théologie de l'alliance a été élaborée seulement au cours de l'époque moderne ».

.6. John Murray, The Covenant of Grace (Londres, Tyndale, 1954), p. 3.

.7. W. Adams Brown, Covenant Theology dans Encyclopedia of Religion and Ethics (Edinburgh : Clark, 1935), vol. 4, p. 220-222.

.8. John Henry Kurtz, Text Book of Church History (Philadelphia : J.B. Lippincott, 1888), vol. 2, p. 213.

.9. James Orr, The Progress of Dogma (Grand Rapids, Eerdmans, sans date), p. 302-303.

.10. Voir Peter Y. De Jong, The Covenant Idea in New England Theology (Grand Rapids : Eerdmans, 1945), p. 87-191.

.11. L.S. Chafer écrit à propos de l'alliance de rédemption : « Cette alliance repose sur un fondement biblique bien mince. Elle est plutôt fondée essentiellement sur le fait qu'elle semble à la fois raisonnable et inévitable ». Systematic Theology (Dallas : Seminary Press, 1947), vol. 1. p. 42. John F. Walvoord écrit : « À mes yeux, la diversité d'explication (concernant la nouvelle alliance) peut être résolue en distinguant entre l'alliance de rédemption et l'alliance de grâce. Selon l'alliance

de rédemption, Dieu promet que Christ rachèterait plusieurs par sa mort sur la croix ; selon l'alliance de grâce, Dieu offre sa grâce à ceux qui, sur la base de ce sacrifice, se confient en Christ comme leur Sauveur ». (The New Covenant dans Integrity of Heart, Skilfulness of Hands, sous la direction de Charles H. Dyer et Roy B. Zuck (Grand Rapids : Baker, 1994), p. 198).

.12. Oswald T. Allis, The Covenant of Works, in Basic Christian Doctrines, sous la direction de Carl F.H. Henry (New York : Holt, Rinehart & Winston, 1962), p. 97.

.13. Ibid.

.14. A.A. Hodge, Outlines of Theology (Grand Rapids : Eerdmans, 1928), p. 371.

.15. Comme John Murray, par exemple, dans The Covenant of Grace

.16. J. Barton Payne, The Theology of the Older Testament (Grand Rapids : Zondervan, 1962), p. 92.

.17. Herbert M. Carson, The Covenant of Grace in Basic Christian Doctrines, sous la direction de Carl F. H. Henry (New York : Holt, Rinehart & Winston, 1962), p. 117-123.

.18. Louis Berkhof, Systematic Theology (Grand rapids : Eerdmans, 1941), p. 292-293.

.19. Vern S. Poythress, Understanding Dispensationalists (Grand Rapids : Zondervan, 1987), p. 40

.20. Louis Berkhof, Principles of Biblical Interpretation (Grand Rapids : Eerdmans, 1950), p. 160.

.21. George Eldon Ladd, Crucial Questions About the Kingdom of God (Grand Rapids : Eerdmans, 1952), p. 138. (Bien entendu, Ladd n'était pas lui-même amillénariste).

.22. George Fisher, History of Christian Doctrine (Edinburgh : Clark, 1896), p. 349.

.23. Orr, The Progress of Dogma, p. 303-304.

.24. Berkhof, Systematic Theology, p. 291 et 614.

.25. Oswald T. Allis, Prophecy and the Church (Philadelphia : Presbyterian & Reformed, 1945), p. 39.

.26. Payne, The Theology of the Older Testament, p. 414.

.27. Charles Hodge, Systematic Theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), vol. 2, p. 368.

.11. L'Ultradispensationalisme

Ce livre aborde le sujet de l'ultradispensationalisme pour au moins deux raisons. *Premièrement, il est nécessaire de distinguer cette doctrine du courant principal du dispensationalisme. Deuxièmement, il faut réfuter l'accusation selon laquelle l'ultradispensationalisme n'est rien d'autre que l'aboutissement logique du dispensationalisme.*

Ces deux écoles de pensée possèdent certes des points communs. Par exemple, toutes deux interprètent la Bible de façon littérale et établissent une nette distinction entre Israël et l'Église. Néanmoins elles possèdent également des différences fondamentales.

La différence principale concerne le moment où l'Église vit le jour. Selon les dispensationalistes, l'Église est née à la Pentecôte, tandis que selon les ultradispensationalistes, elle commença plus tard avec Paul. Cette différence entraîne d'autres divergences doctrinales, par exemple sur l'interprétation des évangiles, sur la pertinence des épîtres et sur l'importante question de l'observance du baptême et de la cène.

Le préfixe « ultra » ne s'avère pas très précis lorsqu'il figure dans une étiquette théologique. Très souvent, il signifie simplement un point de vue qui paraît extrême aux yeux de celui qui l'emploie ! Ainsi, tous ceux qui défendent des points de vue allant d'un arminianisme modéré à un calvinisme poussé se sont vus traiter d'ultracalvinistes. De même, certains adversaires du dispensationalisme qualifient le dispensationalisme présenté dans le présent livre d'ultradispensationalisme. En effet, tous ceux qui divisent l'histoire biblique en diverses dispensations sont parfois considérés comme des ultradispensationalistes (1).

Cet amalgame provient, soit d'une confusion due à un malentendu, soit d'une tentative délibérée de dénigrer le dispensationalisme par l'emploi d'un préfixe péjoratif. Habituellement, cette tactique s'avère efficace, car nous avons tendance à fuir tout ce qui paraît extrême par rapport à la pensée dominante de notre époque.

Encore une fois, ils soutiennent que l'ultradispensationalisme est seulement l'aboutissement logique du dispensationalisme. Allis, par exemple, déclara : « Bullinger poussa cette méthode à un tel extrême — extrême tout à fait logique à nos yeux — que ses enseignements furent rondement dénoncés par les partisans de Scofield ; le « bullingerisme » fut alors qualifié d'« ultradispensationalisme » (2). Fuller et Gerstner abondent dans le même sens (3).

.11.1. L'Origine de l'Ultradispensationalisme

L'ultradispensationalisme trouve son origine dans le ministère et les écrits d'un pasteur anglican, Ethelbert Bullinger (1837-1913). Après avoir étudié au King's College de Londres, il devint l'auteur de soixante-sept ouvrages, dont le Critical Lexicon and Concordance to the Greek New Testament et la Companion Bible. Érudit de renom, il dirigea pendant dix-neuf ans la publication d'une revue mensuelle intitulée Things to Come.

La théologie de Bullinger constituait un mélange. Il défendait la fausse doctrine du sommeil de l'âme entre la mort et la résurrection (4). Il n'affirma rien concernant le sort final réservé aux perdus, mais plusieurs de ses disciples furent ou sont annihilationnistes. Son schéma comporte sept dispensations, dont deux entre la Pentecôte et la fin de la période de l'Église. Pour lui, la période à la fois des Évangiles et des Actes se situa sous la Loi, et la dispensation de l'Église commença seulement avec le ministère de Paul après Actes 28:28. Selon lui, par conséquent, seules les épîtres aux Éphésiens, Philippiens et Colossiens présentent la pleine révélation du mystère de l'Église. Il niait que le baptême d'eau et la cène — non mentionnés dans ces épîtres — devaient être pratiqués pendant la dispensation actuelle.

L'enseignement de Bullinger se trouve à l'origine de toutes les formes d'ultradispensationalisme apparues depuis son époque jusqu'à présent. Certes, de nombreux ultradispensationalistes n'enseignent ni le sommeil de l'âme en attendant la résurrection, ni son anéantissement après le jugement. De plus, j'ai rencontré un groupe qui croit que le Corps de Christ commença à la Pentecôte (sans pour autant pratiquer le baptême et la cène). Néanmoins, presque tous les ultradispensationalistes sont d'accord pour affirmer que l'Église commença non à la Pentecôte mais avec le ministère de l'apôtre Paul.

.11.2. Les diverses versions de l'Ultradispensationalisme

.11.2.1. La version extrémiste

En Angleterre, le dispensationalisme extrémiste de Bullinger fut largement répandu par son successeur, Charles Welch, de Londres. Welch divisa le livre des Actes en trois sections : 1. le Rétablissement : période pendant laquelle le Royaume fut de nouveau offert à Israël dans Actes 1-9 ; 2. la Réconciliation : période des Juifs et des non-Juifs ; et 3. le Rejet : période à partir de laquelle la nation d'Israël fut mise de côté dans Actes 28. Cette division des Actes est courante dans ce type de dispensationalisme.

Aux États-Unis, l'ultradispensationalisme extrémiste fut développé par Knoch et Gelesnoff. Knoch est connu pour sa Concordant Version of the Sacred Scriptures, publiée à Los Angeles en 1926 et entièrement révisée en 1930. Knoch fut encore plus extrémiste que Bullinger, car il n'identifia pas moins de quatre dispensations entre Christ et le ministère de Paul en prison ! Ses disciples comprennent un certain nombre d'extrémistes qui prônent vigoureusement l'anéantissement des perdus et la réconciliation universelle. Sellers, de Grand Rapids au Michigan, fut moins radical et plus fidèle à la position originale de Bullinger, tout en adoptant essentiellement l'analyse du livre des Actes proposée par Welch.

.11.2.2. La version modérée

Aux États-Unis, les ultradispensationalistes les plus connus et les plus influents sont ceux associés au Worldwide Grace Testimony (appelé à présent la Grace Mission), au Grace Gospel Fellowship et à la Berean Bible Society. Leurs représentants les plus connus sont peut-être Cornelius Stam, J.C. O'Hair et Charles Baker. Leur pensée est répandue par des revues comme Berean Searchlight et Truth, ainsi que par bon nombre de livres et de brochures. Elle est enseignée par Grace Bible College de Grand Rapids au Michigan (autrefois le Milwaukee Bible Institute).

Ce courant est d'accord avec le précédent pour affirmer que l'Église, le Corps de Christ, commença seulement avec Paul et non le jour de la Pentecôte, dans Actes 2. En revanche, ils ne sont pas d'accord entre eux sur le moment exact où l'Église commença effectivement. Stam en situe le commencement dans Actes 9, mais O'Hair dans Actes 13. Ainsi, ils se montrent convaincus que l'Église ne commença pas à la Pentecôte, mais ils ignorent quand elle commença en réalité ! Cependant, contrairement au courant extrémiste, ils pensent que l'Église commença avant Actes 28

et par suite ils observent la cène. En revanche, ils ne croient pas que le baptême soit pour l'époque de l'Église.

.11.2.3. Une comparaison des deux versions

.11.2.3.1. Les points communs

- .1. La mission confiée par Jésus aux disciples à la fin des Évangiles selon Matthieu et Marc est de caractère juif et ne concerne donc nullement l'Église.
- .2. Le ministère des Douze était la continuation du ministère de Christ.
- .3. L'Église ne commença pas à la Pentecôte.
- .4. Le baptême d'eau n'est pas pour la période de l'Église.
- .5. Une différence existe entre la première et la deuxième partie du ministère de l'apôtre Paul.
- .6. L'Épouse de Christ n'est pas l'Église, mais Israël.

.11.2.3.2. Les différences

- .1. Le commencement de l'Église

EXTRÉMISTES : Actes 28. MODÉRÉS : avant Actes 28.

- .2. La fin de la période de transition dans les Actes

EXTRÉMISTES : Actes 28. MODÉRÉS : Actes 9 ou Actes 13.

- .3. La Sainte Cène :

EXTRÉMISTES : pas pour l'Église. MODÉRÉS : pour l'Église.

- .4. Les livres bibliques destinés principalement à l'Église

EXTRÉMISTES : seules les épîtres de la captivité.

MODÉRÉS : toutes les épîtres de Paul.

.11.3. La définition de l'ultradispensationalisme

À la lumière de cette comparaison, la principale différence entre l'ultradispensationalisme et le dispensationalisme concerne le commencement de l'Église, le Corps de Christ. Contrairement aux dispensationalistes, tous les ultradispensationalistes, quelles que soient leurs différences par ailleurs, affirment que l'Église ne commença pas à la Pentecôte. Par conséquent, le trait qui caractérise le mieux cette école d'interprétation, trait qui pourrait même en fournir la définition, est le fait de postuler l'existence d'au moins deux dispensations entre la Pentecôte et la fin de la période de l'Église.

.11.4. Le commencement de l'Église d'après l'ultradispensationalisme

Tous les ultradispensationalistes sont convaincus que l'Église ne commença pas à la Pentecôte. À l'instar de Bullinger, les extrémistes pensent qu'elle commença lors de la révélation du mystère du Corps de Christ à l'apôtre Paul au cours de son premier séjour en prison à Rome, par conséquent vers la fin du récit du livre des Actes, ou même plus tard encore. À leurs yeux, les ordonnances ne sont pas valides pour l'époque actuelle, car elles ne sont jamais mentionnées dans les épîtres écrites après cette date. En revanche, les modérés soutiennent que l'Église commença quelque temps avant que l'apôtre Paul n'écrive sa première épître, même s'ils ne sont pas unanimes quant au moment exact.

Selon O'Hair, l'Église commença avec la déclaration rapportée dans Actes 13:46: « Nous nous tournons vers les païens », car après cet événement, « il n'est jamais rapporté que Paul, Pierre ou un autre messenger du Seigneur, fût autorisé par Dieu à offrir à la nation d'Israël, à condition qu'elle se repente, le royaume annoncé par les prophètes » (5).

Selon Stam, l'Église commença avant Actes 13, car le mystère de l'Église fut révélé à Paul, au moins en partie, au moment de sa conversion. « La conversion de Paul marque le début de la nouvelle dispensation ». Autrement dit, l'Église commença dans Actes 9. Cette interprétation se fonde sur le fait qu'auparavant dans le livre des Actes, Dieu s'occupait des Juifs et que Pierre en fut son porte-parole principal. D'après ce point de vue, l'Église ne pouvait pas commencer avant que Dieu ne s'occupe des païens, principalement par le ministère de Paul.

Pour être encore plus précis, les ultradispensationalistes considèrent que la Pentecôte vit la naissance d'une Église juive distincte de l'Église, Corps de Christ, qui commença seulement avec le ministère de l'apôtre Paul.

La doctrine des ultradispensationalistes concernant le commencement de l'Église gouverne leur façon d'interpréter le livre des Actes, le rapport des Actes avec les Évangiles, l'observance du baptême et de la cène, et l'offre renouvelée du Royaume. Ces sujets font certes partie intégrante de leur théologie, mais notre examen doit se limiter à leur doctrine concernant le commencement de l'Église.

.11.5. Les erreurs de l'ultradispensationalisme

Selon le dispensationalisme classique, l'ultradispensationalisme comporte des erreurs fondamentales. Par conséquent, l'idée que les deux systèmes sont essentiellement semblables est à rejeter avec force.

.11.5.1. Une fausse conception de la nature d'une Dispensation

D'après le présent livre, une dispensation se définit comme un régime distinct dans l'accomplissement des desseins de Dieu. Cette définition soulève la question suivante à propos de l'ultradispensationalisme : Peu importe si l'on situe « l'entrée en scène de Paul » dans Actes 9:13 ou 28, quelle distinction existe-t-il entre ce que Dieu accomplit à partir de la Pentecôte jusqu'à l'entrée en scène de Paul et ce qu'il accomplit après cet événement ? Les caractéristiques et la doctrine de l'Église, Corps de Christ, furent-elles inexistantes avant ce moment ?

Les ultradispensationalistes oublient qu'une dispensation se définit par rapport à ce que Dieu accomplit, et nullement par rapport au moment où Dieu révèle son dessein, et encore moins par rapport à ce que l'homme en comprend. À l'intérieur de chaque dispensation, la révélation divine s'amplifie. Par exemple, tout ce que Dieu accomplira au cours de la dispensation actuelle ne fut certainement pas révélé au jour de la Pentecôte. Une dispensation se définit non par rapport à l'homme mais à Dieu, non en vertu du degré de compréhension de telle ou telle personne sous cette dispensation, mais en vertu de ce que nous pouvons en comprendre à présent, grâce à la Parole de Dieu désormais complète. En réalité, actuellement nous sommes mieux placés pour comprendre le dessein de Dieu que même les auteurs du Nouveau Testament à l'époque ou la rédaction de ce dernier n'était pas encore achevée.

Les ultradispensationalistes négligent la différence entre le développement de la doctrine au cours de la période de révélation et son expression définitive dans les Écritures. Sur ce point, Bernard fit la remarque suivante :

« Une différence existe entre le déroulement véritable d'une importante entreprise — par exemple, une campagne militaire — et le récit succinct, les documents sélectionnés, et l'ordre réfléchi à l'aide desquels le responsable pourrait expliquer le plan et l'exécution à d'autres. Grâce à son rapport, le lecteur aurait une meilleure compréhension de la pensée du concepteur et de l'exécutant qu'un simple témoin des événements, car il pourrait discerner le véritable ordre et la signification des événements » (7).

La caractéristique distinctive de la dispensation actuelle est la formation de l'Église, le Corps de Christ. C'est l'œuvre de Dieu. Par conséquent, le commencement de la présente dispensation est le moment où Dieu commença à former l'Église, et non le moment où l'homme commença à comprendre son œuvre. En consultant la révélation complète, nous pouvons comprendre que Dieu commença cette œuvre le jour de la Pentecôte (Actes 1:5 ; 11:15, 16 ; 1 Cor. 12:13 ; Col. 1:18). Le début de la dispensation de l'Église ne dépend nullement du degré de compréhension de cet événement à ce moment-là de l'apôtre Pierre ou d'autres. Or, puisque la caractéristique distinctive de la présente dispensation est la formation de l'Église, et puisque l'Église commença à la Pentecôte, une seule dispensation existe depuis la Pentecôte jusqu'à maintenant.

Comme caractéristiques distinctives des deux dispensations qu'ils postulent pour cette période, les ultradispensationalistes proposent l'existence d'une Église juive pour la première dispensation et l'existence d'une Église non-juive (le Corps de Christ) pour la deuxième. Cependant, cette distinction ne tient pas. En effet, d'une part, le baptême de l'Esprit qui forme le Corps de Christ eut lieu déjà à la

Pentecôte, et d'autre part, le Corps de Christ comporte aujourd'hui des Juifs. Par conséquent, une seule et même dispensation est en vigueur depuis le jour de la Pentecôte.

.11.5.2. Une exégèse erronée de passages importants

.11.5.2.1. Des passages concernant l'Église

Selon les ultradispensationalistes, la seule Église mentionnée avant l'entrée en scène de l'apôtre Paul est l'Église juive et non l'Église, Corps de Christ. Cette idée repose sur une interprétation artificielle et forcée de certains passages clefs. Paul affirme avoir, avant sa conversion, persécuté l'Église de Dieu (Gal. 1:13 ; 1 Cor. 15:9 ; Phil. 3:6). Rien n'indique que ces trois références se rapportent à une Église différente de celle à laquelle lui et ceux convertis par sa prédication feraient partie ensuite.

De plus, après la première mention du mot « Église », dans le livre des Actes (Actes 5:11), Luc parle au verset 14 de ceux qui « croyaient au Seigneur » (Jésus), expression qui ne désigne nullement une Église juive. En commentant ce verset 14, Ironside fit remarquer : « Ce fut avant la conversion de Paul. Remarquez que ce verset ne dit pas simplement que les croyants se ralliaient aux autres croyants, ou même à l'assemblée, mais qu'ils croyaient au Seigneur. Ce fut possible seulement par un baptême du Saint Esprit » (8). De même, à Antioche « une foule assez nombreuse composée principalement de non-Juifs (cf. v. 20-21) — se joignit au Seigneur » (11:24).

Fait significatif, Stam ne commente pas l'expression employée dans Actes 11:24. Par ailleurs, il fonde l'idée selon laquelle l'Église dans Actes 5 était une Église juive et non l'Église, Corps de Christ, sur le fait que les croyants se rassemblaient sous le portique de Salomon ! (9) Son exégèse des passages qui emploient le mot Église « avant » l'entrée en scène de l'apôtre Paul est erronée car forcée.

.11.5.2.2. Éphésiens 3:1-12

Les ultradispensationalistes aiment bien s'appuyer sur ce passage dans le but de prouver que le mystère de l'Église, Corps de Christ, fut révélé exclusivement à Paul. Selon eux, si l'on peut le démontrer, alors l'on aura aussi démontré que l'Église, Corps de Christ, n'a pas pu commencer avant l'entrée en scène de Paul.

La critique la plus significative de leur interprétation de ce passage se trouve dans une note en bas de page d'un livre de Sauer, auteur dispensationaliste :

« Dans Éphésiens 3:3, Paul n'affirme nullement qu'il était le premier à qui le mystère de l'Église fut révélé, mais seulement que le dessein secret de Dieu — dessein selon lequel dans l'Église aucune différence ne subsiste entre les Juifs et les Gentils, et entre les droits des croyants d'origine juive et ceux d'origine non-juive — ne fut pas révélé avant sa génération (non pas avant lui personnellement, mais avant sa génération en général) “comme il a été révélé maintenant par l'Esprit aux saints apôtres et prophètes de Christ” ».

Fait important, le pluriel “apôtres et prophètes” laisse entendre que cette révélation ne fut pas donnée exclusivement à Paul seulement. De plus, elle fut donnée à d'autres directement “par l'Esprit” (v. 5), et non d'abord par le moyen de Paul. L'expression “comme” il a été révélé “maintenant” pourrait même laisser entendre que ce mystère fut révélé dans l'Ancien Testament, cependant sous des formes et au moyen de types voilés, tandis qu'à l'époque de Paul il fut révélé clairement.

En réalité, Paul déclare certes avoir reçu ce mystère “par révélation” (v. 3), mais il n'affirme rien concernant la succession de ces révélations divines, ni concernant qui les reçut le premier. Au verset 3, Paul ne met pas l'accent sur le pronom “je” mais sur le mot “révélation”. (Il n'emploie pas ici le pronom grec emoi, qui comporte un élément d'insistance, mais le simple pronom moi. De plus, ce n'est pas le pronom “je”, mais l'expression “par révélation”, qui figure au début de la phrase : “C'est par révélation que j'ai eu connaissance du mystère”.

Ici (comme dans Gal. 1:12), Paul ne prétend pas que cette révélation lui fut donnée exclusivement, ni même avant qu'elle ne fut donnée à d'autres, mais simplement qu'il reçut cette révélation indépendamment des autres. C'est seulement dans Éphésiens 3:8 que Paul utilise le pronom emoi et qu'il le place en début de phrase. Mais à cet endroit, il ne parle plus de la révélation de ce mystère,

mais de sa proclamation parmi les nations. En effet, ce fut la tâche particulière de Paul, principal héraut de l'Évangile auprès des peuples du monde ».

Le traducteur de la version anglaise du livre de Sauer ajoute à cette note la remarque suivante : « Si quelqu'un dit : "J'ai reçu cette information personnellement d'un tel", cela ne signifie nullement que ce dernier ne l'a pas communiquée à d'autres auparavant » (10).

.11.5.3. D'autres passages concernant la Révélation du mystère

De toute évidence, la position extrémiste s'achoppe sur plusieurs passages où Paul affirme avoir prêché le mystère longtemps avant son séjour en prison à Rome. Par exemple, dans Romains 16:25-27 il déclare clairement qu'il avait prêché « conformément à la révélation du mystère ». (Bullinger prétendit que ce passage fut ajouté à l'épître après l'arrivée de Paul à Rome plusieurs années plus tard !) De même, dans 1 Corinthiens, épître écrite également avant le séjour de Paul en prison à Rome, il fournit au chapitre 12 une révélation détaillée du mystère des relations au sein du Corps de Christ. Ainsi, le mystère de l'Église, Corps de Christ, fut clairement révélé, connu et proclamé, bien avant Actes 28.

De tels arguments ont contraint plusieurs « extrémistes » à rejoindre les rangs des « modérés ». Toutefois, *d'autres considérations montrent tout aussi clairement que Paul ne fut ni le premier ni le seul à parler de ce mystère. En effet, le Seigneur lui-même déclara : « J'ai encore d'autres brebis, qui ne sont pas de cette bergerie ; celles-là, il faut aussi que je les amène ; elles entendront ma voix, et il y aura un seul troupeau, un seul berger » (Jean 10:16). De plus, dans la chambre haute, juste avant sa crucifixion, le Seigneur révéla deux mystères fondamentaux de la période de l'Église. À ses disciples (qui ne comptaient pas encore Paul parmi eux), Jésus annonça : « En ce jour-là, vous connaîtrez que je suis en mon Père, que vous êtes en moi, et que je suis en vous » (Jean 14:20). L'expression « vous êtes en moi » signifie qu'ils feraient partie du Corps dont il est la tête, tandis que l'expression « je suis en vous » correspond au « mystère », à savoir « Christ en vous », dont parle Paul (cf. Col. 1:27).*

Ainsi l'Église, Corps de Christ, fut révélée par le Seigneur lui-même avant sa mort. De plus, Jésus annonça que cette Église serait une réalité « en ce jour-là », c'est-à-dire le jour où le Saint Esprit viendrait pour être « en » eux (Jean 14:17), autrement dit, le jour de la Pentecôte. Ce fut donc ce jour-là que les disciples furent placés « en » lui, et que l'Église, Corps de Christ, commença. Sans doute les disciples ne le comprirent-ils pas. Néanmoins, la dispensation de l'Église commença lorsque Dieu se mit à accomplir cette œuvre nouvelle et différente, et non lorsque l'homme se mit à la comprendre.

.11.5.4. Le baptême « dans » l'Esprit

D'après Actes 1:5, avant son ascension, le Seigneur promit aux disciples qu'ils seraient baptisés en pneumatique (« dans l'Esprit »). Dans 1 Corinthiens 12:13, Paul explique que tous les croyants ont été baptisés en pneumatique afin de faire partie du Corps de Christ. *Puisque la promesse d'Actes 1:5 fut accomplie le jour de la Pentecôte (Actes 11:15-16), et que, selon 1 Corinthiens 12:13, ce baptême marque l'entrée dans le Corps de Christ, il est incontestable que l'Église, Corps de Christ, commença le jour de la Pentecôte.*

Conscients de la force de cet argument, les ultradispensationalistes sont obligés de postuler l'existence de deux baptêmes de l'Esprit. Selon eux, Actes 1:5 parle d'un baptême « avec » l'Esprit, baptême qui accorde une puissance miraculeuse et qui est tout à fait différent du baptême « par » l'Esprit de 1 Corinthiens 12:13, baptême qui introduisait des Juifs et des païens dans l'Église, Corps de Christ (11).

La préposition en peut certes posséder plusieurs significations comme « dans », « par » ou « avec ». Néanmoins, il s'avère fort artificiel d'interpréter cette préposition d'une manière dans les Actes et d'une autre dans 1 Corinthiens alors que dans ces deux passages elle est utilisée dans la même expression avec le mot « Esprit ».

En réalité, quel que soit le sens de la préposition (« dans », « par », ou « avec »), il doit être le même dans les deux contextes, car rien n'indique le contraire. Par conséquent, l'expression tout entière comporte alors la même signification et se rapporte au même baptême, à savoir le baptême de

l'Esprit qui commença le jour de la Pentecôte. Il s'ensuit que tous les efforts des ultradispensationalistes pour faire des premiers chapitres des Actes une dispensation distincte se rapportant à une soi-disant Église juive sont réduits à néant.

La seule façon naturelle de comprendre ces références au baptême en pneumatisme conduit à la conclusion inévitable que l'Église, Corps de Christ, commença à la Pentecôte. Les ultradispensationalistes reconnaissent que si la préposition en comporte le même sens dans les deux passages, « il est évident que le baptême de l'Esprit eut lieu d'abord à la Pentecôte » (12). C'est pourquoi, dans le but de maintenir l'idée de deux baptêmes différents, ils insistent pour traduire la préposition de deux façons différentes.

En général, les dispensationalistes classiques traduisent la préposition en par « avec », sauf dans 1 Corinthiens 12:13 où ils emploient « par ». Cette traduction implique que dans ce texte c'est l'Esprit qui baptise, alors que dans toutes les autres références c'est Christ qui baptise (cf. Jean 1:33). De plus, d'après Actes 2:33, Christ fut effectivement celui qui envoya le Saint Esprit à la Pentecôte.

Enfin, soutenir l'existence de deux baptêmes en prétendant que le baptême de la Pentecôte était dans le Saint Esprit, tandis que le baptême des Corinthiens était dans le Corps de Christ, n'est guère convainquant. Même si effectivement l'Esprit était dans un cas l'élément dans lequel le baptême a lieu, et dans l'autre celui qui baptise, ce fait n'établirait pas l'existence de deux baptêmes différents. En effet, il y aurait alors simplement un parallèle avec le fait que l'Esprit est à la fois celui qui scelle les croyants et aussi le sceau dont ils sont scellés. De même, Christ peut être celui qui baptise les croyants, tandis que son corps est la sphère dans laquelle il les baptise.

.11.6. Conclusion

Ces erreurs — dans la compréhension de la nature d'une dispensation, dans l'exégèse de passages importants, dans l'interprétation du moment où le mystère de l'Église, Corps de Christ, fut révélé, et dans la signification du baptême du Saint Esprit — conduisent les dispensationalistes à rejeter l'ultradispensationalisme.

En effet, il devrait être clair que *le dispensationalisme et l'ultradispensationalisme comportent des différences fondamentales.* Les adversaires du dispensationalisme ont beau diriger certaines critiques contre ces deux écoles de pensée, leur enseignement n'est pas pour autant essentiellement le même. Le fait que les mêmes critiques peuvent être formulées contre à la fois les théologiens libéraux et les disciples de Karl Barth ne signifie nullement que le libéralisme et la néo-orthodoxie sont au fond pareils. Il en va de même du dispensationalisme et de l'ultradispensationalisme.

Enfin, fait important, notre jugement à l'égard de l'ultradispensationalisme ne se fonde nullement sur l'histoire de ce mouvement ou sur ses pratiques, mais — comme il se doit pour toute école de pensée — uniquement sur le contenu de son enseignement.

.11.7. Notes

- .1. T.A. Hegre, *The Cross and Sanctification* (Minneapolis : Bethany Fellowship, 1960), p. 3.
- .2. Oswald T. Allis, *Prophecy and the Church* (Philadelphia : Presbyterian & Reformed Publishing, 1945), p. 15.
- .3. Daniel P. Fuller, *The Hermeneutics of Dispensationalism* (thèse de doctorat, Northern Baptist Theological Seminary, Chicago, 1957), p. 201-203 ; John H. Gerstner, *Wrongly Dividing the Word of Truth* (Brentwood : Tenn., Wolgemuth & Hyatt, 1991), p. 204.
- .4. Ethelbert W. Bullinger, *The Rich Man and Lazarus or The intermediate State* (Londres : Eyrie & Spottiswood, 1902).
- .5. J.C. O'Hair, *Important Facts to Understand Acts* (Chicago : O'Hair, sans date), p. 22.
- .6. Cornelius R. Stam, *Acts Dispensationally Considered* (Chicago : Berean Bible Society, 1954), vol. 2, p. 17.
- .7. Thomas Dehany Bernard, *The Progress of Doctrine in the New Testament* (Grand Rapids : Zondervan, sans date), p. 35.
- .8. H.A. Ironside, *Wrongly Dividing the Word of Truth* (New York : Loizeaux Bros., 1938), p. 33.
- .9. Stam, *Acts Dispensationally Considered*, vol. 1, p. 184.

- .10. Erich Sauer, *The Triumph of the Crucified* (Grand Rapids : Eerdmans, 1952), p. 73. (*Le Triomphe du Crucifié*, Marseille : La Voix de l'Évangile, 1962)
- .11. Stam, *Acts Dispensationally Considered*, vol. 1, p. 30.
- .12. Charles F. Baker, *A Dispensational Theology* (Grand Rapids : Grace Bible College Publications, 1971), p. 502.

.12. Un appel

Le présent livre a deux buts : d'une part, présenter le dispensationalisme sous sa forme classique, d'autre part, corriger certaines erreurs à l'origine de fausses accusations à son encontre. L'auteur souhaite que les amis du dispensationalisme trouvent ce livre utile pour approfondir leur réflexion, même si tous ne sont pas d'accord avec tous les détails. En effet, *l'auteur ne prétend pas représenter le point de vue de tous ceux qui s'affirment dispensationalistes. En particulier, il prend ses distances à l'égard à la fois du dispensationalisme progressif et de l'ultradispensationalisme. Ce livre ne serait pas complet sans adresser aux lecteurs de tous camps un appel à faire preuve d'intégrité et de respect mutuel.*

Tout chrétien a droit à ses convictions à propos de la vérité biblique. Cependant, aucun croyant n'est infaillible. En effet, personne n'a jamais détenu toute la vérité, ni les Pères apostoliques, ni les Réformateurs, ni les dispensationalistes, ni les non-dispensationalistes ! *Par conséquent, montrer une certitude arrogante à l'égard de nos convictions revient à oublier les limitations inhérentes à toute connaissance humaine.*

Néanmoins, nous devrions retenir avec conviction la compréhension de la vérité que nous pensons avoir reçue de Dieu. La crainte de prendre position en faveur de ce que nous croyons être la vérité ne devrait pas être maquillée en humilité. De nos jours les expressions « faire preuve de tolérance », « repenser nos convictions », et « rapprocher nos positions », peuvent couvrir une multitude de péchés !

L'équilibre entre les extrêmes représentés par une certitude arrogante et une fausse humilité apparaît bien dans les paroles de l'apôtre Paul : « professant la vérité dans l'amour » (Éph. 4:15).

Le dispensationaliste classique ou progressiste, tout comme le non-dispensationaliste ont tous le droit de penser que leur compréhension de la Bible est la bonne. Cependant, aucun ne devrait penser ou agir comme si lui seul détenait la vérité. En outre, tous ont certainement le devoir de présenter la pensée d'autrui de façon juste et honnête. D'ailleurs, caricaturer le point de vue opposé ne rehausse pas le sien !

Malheureusement, le dispensationalisme n'a pas toujours été présenté avec intégrité par ses adversaires. Par exemple, le chapitre 6 illustre de quelle manière l'enseignement dispensationaliste concernant le salut a souvent été déformé. Ni l'ancienne ni la nouvelle génération de dispensationalistes n'a jamais enseigné l'existence de deux moyens de salut, et il est faux de prétendre le contraire. Si l'on rejette des déclarations parfaitement explicites, toute communication devient impossible. L'on a certes le droit de tenter de faire ressortir les conséquences logiques d'une certaine position. *En revanche, il est injuste de parodier la position d'un auteur en le citant de manière sélective ou tendancieuse. Il est certes facile d'ériger un homme de paille, mais alors les arguments employés pour le démolir ne sont que du vent.*

Comme indiqué dans le premier chapitre, *une autre façon d'attaquer le dispensationalisme consiste à le comparer à la critique biblique ou à la théologie libérale ou néo-orthodoxe. Cette méthode, dite de culpabilité par association, est tout à fait indigne de la part d'un théologien évangélique.*

Il est dommage que certains dispensationalistes progressistes paraissent chercher à se rehausser en rabaisant les dispensationalistes classiques auxquels ils doivent tant, et auxquels ils souhaitent néanmoins demeurer associés. *Le dispensationalisme classique constitue une position évangélique légitime et digne de respect. D'autres chrétiens ne sont pas obligés de l'adopter, mais ils devraient faire preuve d'intégrité chrétienne en s'abstenant de le déformer ou de le dénigrer.*

Il faut aussi garder le sens des priorités. Tout prédicateur ou auteur peut être tenté de prendre une tangente ou d'enfourcher un dada. Cette tentation existe dans le domaine de la doctrine comme dans la vie en général. Or, l'ère de la spécialisation ayant affecté le ministère pastoral, *certaines perdent le sens des priorités dans l'enseignement de la Parole de Dieu.*

Nous devons certes chercher à comprendre et à enseigner l'ensemble des doctrines bibliques, cependant certaines sont plus importantes que d'autres. Ainsi, l'apôtre Paul lui-même accorda plus d'importance à la compréhension exacte de l'Évangile (Gal. 1:8-9) qu'à l'observance de certains jours (Col. 2:16-17). *Par conséquent, certaines doctrines devraient avoir priorité sur d'autres.*

Nous, dispensationalistes, devrions veiller à ne pas oublier ce principe. *La vérité concernant les dispensations n'est pas nécessairement ce qui importe le plus dans la Bible. La prophétie biblique, thème majeur certes, ne devrait pas constituer notre unique sujet de prédication.*

La vie spirituelle, thème fort important sans nul doute, ne devrait pas non plus faire l'objet d'une attention exagérée. Il n'est certes pas inutile d'approfondir un aspect de la vérité au point même de devenir un spécialiste sur ce point particulier. Néanmoins, il serait plus profitable de demander à Dieu d'accorder à son Église plus de spécialistes dans « tout le conseil de Dieu ».

Naturellement, Dieu distribue ses dons à l'Église comme il veut. Cependant, nulle part dans la Bible le don de docteur ne se limite à un enseignement concernant les dispensations, la prophétie ou la vie chrétienne. La Bible n'affirme pas non plus que le don de secourir ou de pratiquer la miséricorde doit s'exercer uniquement en faveur de ceux qui croient exactement comme nous. Au contraire, les dons sont destinés à édifier l'ensemble du Corps de Christ, corps composé à la fois de dispensationalistes et de non-dispensationalistes !

En outre, il faut faire preuve de réalisme dans le domaine de la communion. *Communier signifie partager. Or, il existe différents niveaux de communion reflétant différentes formes de partage. En fait, la communion « horizontale » — avec nos semblables — peut être comparée à une série de cercles concentriques.*

Le cercle le plus large inclut tous ceux avec lesquels nous avons une certaine relation. Par exemple, nous devons pratiquer le bien envers tous (Gal. 6:10), et parler avec respect de tous car tous sont créés à l'image de Dieu (Jacq. 3:9).

Le deuxième cercle inclut tous les chrétiens. Quelles que soient nos affiliations ou nos convictions particulières, une certaine communion existe entre nous tous, car nous avons tous en commun le fait d'avoir été au bénéfice de l'œuvre de Dieu dans notre vie, œuvre de caractère miraculeux et éternel.

Cependant, des cercles plus restreints existent également : des églises faisant partie d'une même « famille », des personnes partageant les mêmes convictions doctrinales, des participants dans un groupe de quartier, des collaborateurs dans une même école du dimanche, des enseignants dans un même centre de formation, des associés dans une même œuvre missionnaire.

Enfin, le facteur humain joue également un rôle. De toute évidence, nous ne jouissons pas de la même communion avec toutes les personnes se trouvant dans l'un ou l'autre de ces cercles. Le Seigneur Jésus lui-même jouissait de contacts plus étroits avec Pierre, Jacques et Jean qu'avec les autres membres du cercle des Douze. En plus du facteur personnel, des facteurs sociologiques et, bien sûr, géographiques peuvent limiter notre communion à l'intérieur d'un cercle donné.

Le fait d'expérimenter une communion plus profonde à l'intérieur d'un cercle plus restreint n'est nullement répréhensible en soi. En revanche, il n'est pas juste de refuser tout partage avec ceux appartenant à un autre cercle et avec lesquels nous avons moins de points communs. Ériger un mur infranchissable autour d'un cercle caractérisé par certaines doctrines ou pratiques, au point de ne jamais collaborer dans aucun domaine avec ceux d'autres cercles, constitue une erreur aussi réelle que le fait de réprouver l'existence de cercles plus étroits, en prétendant que nous devrions jouir de la même communion avec tous les croyants. Fait évident enfin, nos responsabilités seront plus importantes à l'intérieur d'un cercle où nous jouissons d'une communion plus complète.

Faire preuve d'intégrité dans nos relations à tous les niveaux contribuera grandement au développement de bonnes relations entre chrétiens évangéliques ayant des convictions différentes sur la question des dispensations. Il peut paraître étrange qu'un livre traitant d'un sujet aussi épineux que le dispensationalisme se termine par un appel à l'harmonie. Néanmoins, nous espérons que cet appel sera considéré tout aussi attentivement que la partie du livre consacrée aux points controversés. Nous ne nous attendons nullement à faire de chaque lecteur un dispensationaliste convaincu. *En revanche, nous espérons sincèrement élever le débat en identifiant clairement à la fois nos différences et nos points d'accord.*

Il serait peut-être utile de rappeler aux non-dispensationalistes quelques doctrines capitales auxquelles les dispensationalistes souscrivent de tout cœur. *En effet, les dispensationalistes sont des chrétiens évangéliques attachés sans réserve à des doctrines comme l'inspiration plénière et verbale de la Bible, la naissance virginale de Christ et sa nature divine, sa mort expiatoire à la place de pécheurs, le salut éternel par grâce au moyen de la foi, l'importance d'une vie sainte, le ministère du Saint Esprit, le retour de Christ et le châtement éternel des perdus. Ceux qui ne sont pas d'accord avec nous sur les dispensations ou sur le pré-millénarisme devraient se rappeler tous les autres points sur lesquels nous sommes unis.*

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, certaines doctrines sont plus importantes que d'autres. Par conséquent, nous ne devons pas nous priver du partage avec ceux qui ont un même point de vue sur ces doctrines capitales. Quand si peu de personnes croient aux doctrines fondamentales de la foi, ignorer d'autres défenseurs de la vérité divine n'est pas sage. *Considérer d'autres chrétiens évangéliques comme des adversaires, tout en s'alliant avec ceux qui propagent des erreurs fondamentales, révèle une faille dans notre conception de la communion, des priorités, de la doctrine et de l'unité. Une faille existe également dans notre conception de la sagesse et de la connaissance théologique si nous attribuons plus de valeur à une formation académique qu'à l'enseignement du Saint Esprit.*

Les chrétiens évangéliques, dispensationalistes ou non, ont des points d'accord extrêmement importants. Même dans le domaine des dispensations, leur désaccord n'est pas total. Que l'on veuille ou pas, les dispensationalistes reconnaissent réellement l'unité du plan du salut, l'unité des rachetés à toutes les époques, l'aspect présent du royaume de Dieu, le fondement unique du salut, et la postérité spirituelle d'Abraham.

Les désaccords avec le dispensationalisme se limitent essentiellement aux trois points suivants : 1. *la distinction nette et permanente entre Israël et l'Église* ; 2. *l'application systématique du principe de l'interprétation littérale à toutes les parties de la Bible* ; 3. *la gloire de Dieu comme le principe unificateur de la Bible et la manifestation de sa gloire dans des domaines divers : la nature, Israël et les nations, les anges, le salut des élus, le châtement des perdus.*

Les dispensationalistes rejettent le reproche selon lequel, en distinguant ces différents desseins de Dieu (en particulier en soutenant l'existence de plans différents pour Israël et pour l'Église), ils scindent en deux le dessein de Dieu. *En réalité, la révélation biblique elle-même divise le dessein de Dieu, non en deux, mais en au moins cinq aspects distincts, dont cependant le point commun est la gloire de Dieu.* Puisque l'Écriture paraît enseigner clairement que Dieu vise effectivement plusieurs buts, il est difficile de comprendre pourquoi cette idée constitue une telle pierre d'achoppement aux yeux des non-dispensationalistes comme des dispensationalistes progressistes.

Notre désaccord avec le nouveau dispensationalisme progressif inclut les points suivants : 1. *il prétend que le règne actuel de Christ au ciel signifie que son règne sur le trône de David a déjà commencé* ; 2. *il inclut l'Église dans le concept plus large (mais mal défini) du Royaume, ce qui obscurcit le « mystère » de l'Église* ; 3. *il présente le baptême de l'Esprit pour former le Corps de Christ comme essentiellement symbolique et non réel* ; 4. *il nie l'existence d'un intervalle entre la soixante-neuvième et la soixante-dixième semaine dans Daniel 9:24-27* ; 5. *il présente le dessein global de Dieu comme centré sur la personne de Christ plutôt que sur sa propre gloire, contrairement au dispensationalisme classique.*

Enfin, les distinctions fondamentales postulées par le dispensationalisme classique et présentées dans ce livre demeurent la clef de sa compréhension de la Bible. À nos yeux, la reconnaissance de ces distinctions constitue le meilleur moyen d'interpréter la Bible de façon correcte et cohérente.

.13. Bibliographie sélective

Cette liste sélective inclut les principaux ouvrages pour ou contre le dispensationalisme. La plupart sont accompagnés de brèves annotations. Les notes à la fin de chaque chapitre mentionnent d'autres ouvrages. Des bibliographies plus fournies se trouvent dans Things to Come de J.D. Pentecost (Findlay, Ohio: Dunham, 1958), dans The Millennial Kingdom de J. F. Walvoord (Findlay, Ohio : Dunham, 1959), et dans Israelology : The missing Link in Systematic Theology d'A.G. Fruechtenbaum (Tustin, Calif : Ariel Ministries Press, 1993).

Les auteurs dispensationalistes représentatifs d'une époque antérieure comprennent James H. Brookes, Lewis Sperry Chafer, John N. Darby, Arno C. Gaebelin, Harry A. Ironside, William Kelly, C.H. Mackintosh et C.I. Scofield. Les dispensationalistes d'une époque plus récente comprennent E. Schuyler English, Charles L. Feinberg, Alva J. McClain, René Pache, J. Dwight Pentecost, Erich Sauer et John F. Walvoord.

L'ultradispensationalisme est présenté dans les écrits de Cornelius R. Stam. Voyez *Things That Differ* (Chicago : Berean Bible Society, 1959), et *Moses and Paul* (Chicago : Berean Bible Society, 1956). A *Dispensational Theology* de Charles F. Baker constitue une théologie systématique écrite de ce point de vue.

Le prémillénarisme de l'alliance est présenté dans les ouvrages de George Eldon Ladd (cf. ci-dessous) comme dans ceux de Daniel P. Fuller.

Le dispensationalisme progressif est expliqué dans *Dispensationalism, Israel and the Church* (Grand Rapids : Zondervan, 1992) publié sous la direction de Craig A. Blaising et de Darrell L. Bock, et dans *Progressive Dispensationalism* (Wheaton ; Ill.: Victor, 1993) rédigé par Blaising et Bock. Un autre livre important issu de ce courant est *The Case for Progressive Dispensationalism* de Robert L. Saucy (Grand Rapids : Zondervan, 1993).

En plus des ouvrages de ces auteurs, les livres et articles suivants ont particulièrement traité à cette étude du dispensationalisme :

Allis, Oswald T. *Prophecy and the Church*, Philadelphia, Presbyterian & Reformed, 1945. Une attaque classique livrée par un érudit amillénariste contre le prémillénarisme dispensationaliste.

Bass, Clarence B. *Backgrounds to Dispensationalism*, Grand Rapids : Eerdmans 1960. Selon ce livre, le dispensationalisme serait erroné et dangereux à la fois car contraire à l'enseignement historique de l'Église et à l'origine de divisions dans l'Église. *Le livre s'avère excellent sur la vie de J.N. Darby, et inclut une bibliographie complète de ses ouvrages.*

Bowman, John Wick. *The Bible and Modern Religions : II. Dispensationalism, Interpretation*, avril 1956, p. 170-187. Une diatribe contre la Bible avec commentaires de C.I. Scofield.

Boyer, Paul. *When Time Shall be No More : Prophecy Belief in Modern American Culture*. Cambridge : Bellknap/Harvard, 1992.

Chafer, Lewis Sperry. *Dispensationalism*, Dallas, Dallas Seminary Press, 1936. Un bref exposé par le fondateur du Dallas Theological Seminary de la relation entre le dispensationalisme et diverses doctrines bibliques.

— *Systematic Theology*, 8 vol., Dallas, Dallas Seminary Press, 1947. Une théologie systématique complète dans l'optique du prémillénarisme dispensationaliste.

Clouse, Robert G. (directeur de publication), *The Meaning of the Millennium : Four Views*. Downers Grove, Ill. : InterVarsity, 1977. *À tour de rôle, Herman Hoyt (dispensationaliste), George Eldon Ladd (prémillénariste de l'alliance), Loraine Boettner (postmillénariste) et Anthony A. Hoekema (amillénariste), donnent un résumé de leurs points de vue sur l'eschatologie et commentent les autres points de vue.*

Crutchfield, Larry. *The Origins of Dispensationalism*. Lanham, Md : University Press of America, 1992.

Ehlert, Arnold H. : *A Bibliography of Dispensationalism*, Bibliotheca Sacra, 1944-1946. *Une étude exhaustive de l'histoire de l'interprétation dispensationaliste.*

Feinberg, John S. (directeur de publication) *Continuity and Discontinuity*. Westchester, Ill.: Crossway, 1988.

Fuller, Daniel Payton. *Gospel and Law : Contrast or Continuum*. Grand Rapids : Eerdmans, 1980.

Fuller, Daniel Payton. *The Hermeneutics of Dispensationalism*, thèse de doctorat non-publiée, Northern Baptist Theological Seminary, Chicago, 1957. Dans cet ouvrage, l'ancien doyen du Fuller Theological Seminary embrasse le point de vue prémillénariste de l'alliance en opposition avec le dispensationalisme.

Gerstner, John H. *Wrongly Dividing the Word of Truth*. Brentwood, Tenn.: Wolgemuth & Hyatt, 1991. Une attaque en règle comportant plusieurs erreurs de fait.

Grace Theological Journal 10, No 2 (automne, 1989). Contient plusieurs articles issus des rencontres du Groupe d'étude sur le dispensationalisme lors des rencontres de la Société de théologie

évangélique. Y contribuent entre autres Ronald T. Clutter, Paul S Karleen, Robert L. Saucy, Vern S. Poythress, et Gerry Breshears.

Graves, J.R. *The Work of Christ in the Covenant of Redemption ; Developed in Seven Dispensations*. Texarkana, Tex.: Bogard, 1971. *Dans cet ouvrage, publié par un baptiste du sud, en 1883, l'auteur présente sept dispensations en se fondant sur l'interprétation littérale conséquente de la Bible.*

Hoekema, Anthony A. *The Bible and the Future*. Grand Rapids : Eerdmans, 1979. Point de vue amilléariste de l'accomplissement sur la nouvelle terre des promesses faites à Israël.

Ironside, H.A. *Wrongly Dividing the Word of Truth*. (3e éd.), New York Loizeaux Brothers, 1938. *Une réfutation brève mais excellente de l'enseignement ultradispensationaliste.*

Kraus, C. Norman. *Dispensationalism in America*, Richmond, John Knox Press, 1958. Une attaque livrée contre le dispensationalisme de 1909. En réalité, l'auteur mennonite est tout aussi troublé par l'insistance du dispensationalisme sur des doctrines comme l'inspiration de la Bible et le péché de l'homme que par le système dispensationaliste à proprement parler.

Ladd, George E. *Crucial Questions About the Kingdom of God*, Grand Rapids : Eerdmans, 1952.

— *The Gospel of the Kingdom*. Grand Rapids : Eerdmans, 1959. *Une interprétation prémillénariste mais non dispensationaliste de sujets et de passages clés.*

— *The Presence of the Future*. Grand Rapids : Eerdmans, 1974.

Lincoln, C. Fred. *The Development of the Covenant Theory*, Bibliotheca Sacra, janvier 1943. *Un article important sur l'histoire de la théologie de l'alliance.*

McClain, Alva J. *The Greatness of the Kingdom*, Grand Rapids : Zondervan, 1959. Une eschatologie prémillénariste et dispensationaliste présentée par l'ancien président du Grace Theological Seminary.

Poythress, Vern S. *Understanding Dispensationalists*. Grand Rapids : Zondervan, 1987. 2ème édition avec postscript publiée par Presbyterian & Reformed en 1993.

Rhodes, Arnold B. (directeur de publication) *The Church Faces the Isms*, New York : Abingdon, 1958. Divers chapitres auxquels ont contribué les membres du corps enseignant du Louisville Presbyterian Theological Seminary. Le chapitre traitant du dispensationalisme reflète une attitude fondée sur des recherches limitées et sur des réactions émotionnelles à la suite de certaines expériences négatives.

Richards Jeffrey J. *The Promise of Dawn*. Lanham, Md.: University Press of America, 1991. Une étude de l'eschatologie de Lewis Sperry Chafer.

Robertson, O. Palmer. *The Christ of the Covenants*. Grand Rapids : Baker, 1980. Ce livre soutient de façon ironique l'idée que les alliances bibliques et théologiques — et non des dispensations — constituent l'ossature de l'histoire biblique.

Sandeen, Ernest R. *The Roots of Fundamentalism : British and American Millenarianism 1800-1930*. Chicago : University of Chicago Press, 1970.

Sauer, Erich. *The Dawn of World Redemption*, Grand Rapids : Eerdmans, 1955. *Une superbe théologie de l'Ancien Testament par un dispensationaliste allemand.*

Sauer, Erich. *From Eternity to Eternity*, Londres : Paternoster, 1954. *L'histoire du salut exposée d'après le progrès de la révélation. Une défense remarquable du dispensationalisme.*

— *The Triumph of the Crucified*, Grand Rapids : Eerdmans, 1952. *Une superbe théologie du Nouveau Testament par un dispensationaliste allemand.*

Scofield, C.I. *Rightly Dividing the Word of Truth*, diverses maisons d'édition. *Une présentation simple et brève des doctrines distinctives du dispensationalisme.*

Showers, Renald E. *There Really Is a Difference ! A Comparison of Covenant and Dispensational Theology*. Bellmawr, N.J., Friends of Israel Gospel Ministry, 1990.

Willis, Wesley R., et John R. Master (directeurs de publication) *Issues in Dispensationalism*. Chicago : Moody, 1994. Des chapitres traitant du prémillénarisme et du dispensationalisme ; certains critiquent le dispensationalisme progressif.

.13.1. Quelques ouvrages en français rédigés dans l'optique du Dispensationalisme classique

Alexander, John. *L'Apocalypse verset par verset*, La Maison de la Bible, Préverenges, 1996.

Bille, E. *Le cours des temps*, Éditions Bibles et Traités Chrétiens, Vevey, 1988.

Chafer, Lewis Sperry, *Les grandes doctrines de la Bible*, Éditions Impact, Cap-de-la-Madeleine, réédition 1996.

- MacDonald, William, Commentaire sur le Nouveau Testament, Éditions La Joie de l'Éternel, Saône. (En préparation)
- Pache, René. Le Retour de Jésus-Christ, Emmaüs, Saint-Légier.
- Ryrie, Charles et Payne, Homer. Le Millenium : Image ou Réalité ? La Maison de la Bible et Éditions Béthel, 1982.
- Scofield, C.I. La Bible avec commentaires de C.I. Scofield, La Société biblique de Genève, Genève, 1975.
- Voies d'accès à la Bible, Éditeurs de littérature biblique, Braine l'Alleud, réédition 1977.
- Tapernoux, Marc. Introduction à l'étude de la prophétie, Éditions Bibles et Traités Chrétiens, Vevey, 1990.
- Thiessen, Henry C. Guide de doctrine biblique, Éditions Farel et Éditions Béthel, 1995.
- Thomas, J. Les prophéties de la Bible, Bibles et Publications Chrétiennes, Valence, 1993,
- Walvoord, John. Le Roi et son Royaume, Éditions CLÉ, Château de St Albain, 1988.
- Walvoord, John F. et Zuck, Roy B. (directeurs de publication), Commentaire biblique du chercheur, Éditions Béthel, Sherbrooke, réédition 1997.