



32^e DIMANCHE ORDINAIRE

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 63

*** Première lecture : M. Coune,
A. Gonzalez-Lamadrid, H. Cazelles

Deuxième lecture : P.-E. Langevin,
A. Vanhoye, A.-M. Artola *****

*** Evangile : L. Deiss, P. Ternant,
E. Charpentier

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



Zool 108



2 ASS
As 7

Trente-deuxième dimanche ordinaire

Assemblées du Seigneur 63

FACULTAD
DE
TEOLOGIA
Univ. de Deusto
BILBAO

~~_____~~

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs
© LES EDITIONS DU CERF, 1971
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7^e

Année A

Première lecture : Sg 6,12-16

Deuxième lecture : 1 Th 4,13-18

Evangile : Mt 25,1-13

Notes doctrinales



La quête de la Sagesse

Sg 6,12-16

PAR MICHEL COUNE

Bénédictin de Saint-André (Bruges)

Des livres sapientiaux de la Bible, la *Sagesse de Salomon* est certainement le plus intéressant au point de vue doctrinal, le plus proche du Nouveau Testament et le mieux composé. Selon les manuscrits et les versions, l'ouvrage s'intitule *Sagesse de Salomon*, *Sagesse : écrits des amis de Salomon en son honneur*, ou *La Grande Sagesse de Salomon*. La Vulgate, seule, l'appelle simplement *Livre de la Sagesse* comme pour marquer sa valeur hors de pair dans le genre sapientiel¹.

Le livre de la Sagesse

L'attribution à Salomon est évidemment fictive. En mettant son enseignement sur les lèvres de Salomon auquel il donne un auditoire de rois, l'auteur rehausse l'éclat de son ouvrage selon la mode du temps ; il le range du même coup dans la ligne traditionnelle de la sagesse israélite. Au départ celle-ci était toute pratique : une sagesse de vie paysanne et artisanale, héritage des anciens, mais qui se pénétra progressivement de foi et d'expérience religieuse. Confrontée par la suite avec la sagesse profane, politique et internationale des scribes royaux et avec la littérature sapientielle d'importation étrangère, elle devint une sagesse inspirée, à la fois historique, littéraire et prophétique.

Le livre a été écrit en grec par un écrivain qui maniait cette langue avec aisance, probablement un Alexandrin du début du pre-

mier siècle avant J.C. On lui reconnaît une solide culture : il a le goût de l'ordre, de la beauté et de l'harmonie ; il aime les nuances subtiles de la discussion, les oppositions d'images, les réflexions sur l'histoire, sur la science, sur les techniques. Il comprend la poésie délicate de son temps ; il a entendu les propos des épicuriens et les insanités proférées par les jouisseurs. Il a été au contact de tout ce bouillonnement d'idées dont Alexandrie est le symbole.

Il ne faut pas trop vite parler de séductions philosophiques, mais dans cette ville cosmopolite et dans cette capitale universitaire, les idées se propagent vite. Des « Livres de Sagesse », il y en a de très anciens en Egypte. Les premiers Lagides, continuant l'œuvre d'Alexandre, prétendent bien travailler aussi à la diffusion de la sagesse hellénique : le système de Platon, l'Epicurisme et surtout, au premier siècle, la doctrine du Portique, le Stoïcisme, pénètrent toute la civilisation alexandrine. Rien de tout cela n'est étranger à notre auteur, mais il est convaincu que les Juifs ont une Sagesse bien supérieure à la sagesse antique. Les recueils des Proverbes, le livre du Siracide en ont déjà parlé, mais son opuscule va en montrer toute la splendeur.

En lui, la lumière de la foi a opéré un profond travail : sa réflexion sur les mystères de Dieu, sa patiente méditation des Ecritures ne l'ont pas éloigné de son siècle, mais l'ont aidé à mieux le comprendre. Alors s'est réalisé dans son cœur un rapprochement entre la tradition d'Israël et la sagesse grecque. A l'une, il doit la solidité de sa doctrine, la vision très claire d'un Dieu souverainement juste, tout-puissant et « ami de la vie » ; de l'autre il tient cet « humanisme », ce charme intelligent et parfois souriant qui lui permet de présenter sous une forme rigoureuse et grandiose, mais finalement aimable et séduisante, la religion d'Israël. Dans le *Logos*, si cher aux disciples de Platon, dans cette raison universelle qui exprime et commande l'équilibre et l'ordre du monde, il n'a pas eu de mal à reconnaître la véritable « Parole » dont ses pères dans la foi lui ont montré l'action. Il peut l'appeler de son vrai nom, « la Parole de Yahvé », le Verbe créateur. Sa synthèse ne pèche aucunement par syncrétisme ; elle ne cherche pas à allégoriser à la manière de Philon ; c'est une honnête confrontation de la Loi d'Israël dans toute sa pureté, avec la pensée grecque du milieu ambiant.

Son ouvrage a d'ailleurs une portée parénétique bien précise. Il semble que les Juifs, ou du moins certains d'entre eux, soient méprisés, tracassés, persécutés. Quelques-uns, découragés, ont abandonné la foi de leurs pères. Pour relever les cœurs, fortifier la foi ou y ramener ses coréligionnaires, notre auteur écrit ce livre de consolation et de réconfort, dans lequel il fait l'éloge de la Sagesse confiée à Israël.

1. Cf. J. DROUET, *Le livre de la Sagesse. Traduction nouvelle et commentaires*, Tours, 1966. - P.E. BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue Jésus Christ* (Lectio divina, 44), Paris, 1966. - C. LARCHER, *Etudes sur le livre de la Sagesse*, Paris, 1969.

Le livre présente une unité de composition à laquelle ne nous ont pas habitués les livres sapientiaux hébreux. On y distingue trois grandes parties :

- La Sagesse, arbitre suprême de la grande confrontation entre justes et impies (ch. 1-5).

- Excellence de la Sagesse, considérée en elle-même (ch. 6-9).

- La Sagesse de Dieu dans l'histoire d'Israël et du monde (ch. 10-19).

L'auteur nous trace d'abord la voie de la Sagesse, opposée à la voie des impies, il esquisse ensuite le portrait de la Sagesse elle-même, et nous révèle enfin les œuvres de la Sagesse dans le déroulement de l'histoire.

Après avoir évoqué le jugement où périssent les impies pour avoir rejeté la vraie Sagesse et où celle-ci manifeste le triomphe des justes (ch. 1-5), notre Salomon veut exciter chez ses nobles auditeurs le désir de la Sagesse en la dépeignant sous les traits les plus brillants. L'adresse solennelle (6,1-11) qui inaugure l'admirable Hymne à la Sagesse des ch. 6-8, ne se contente pas d'attirer notre attention sur l'importance des conseils spirituels qui vont suivre. Elle ouvre une étonnante perspective sur le thème essentiel de l'œuvre : la transcendence de la Sagesse de Dieu, son Omniscience, sa Toute-Puissance, sa Souveraineté de Juge. C'est bien au Dieu de Majesté que nous avons affaire, au Maître de l'Univers auquel nulle grandeur humaine ne saurait en imposer. Suit un passage plus descriptif où, sur un ton moins sévère, plus avenant, l'auteur nous présente l'école de la Sagesse : ces vv. 12-16 constituent la péripécie liturgique de ce dimanche.

La splendeur de la Sagesse

« La sagesse est brillante, elle ne se ternit pas » (v. 12). A première vue, on pense à une description lumineuse et radieuse de cet attribut divin : d'autres versets corroborent cette explication :

Plus que santé et beauté je l'ai aimée,
je l'ai préférée à la lumière,
car son éclat ne connaît point de repos (7,10).

Elle est un souffle de la puissance divine,
une effusion toute pure de la gloire du Tout-Puissant ;
aussi, rien de souillé ne pénètre en elle.
Elle est un reflet de la lumière éternelle,
un miroir sans tache de l'activité de Dieu,
une image de son excellence (7,25-26).

Elle est, en effet, plus belle que le soleil,
elle surpasse toutes les constellations ;
comparée à la lumière, elle l'emporte :
car la lumière fait place à la nuit,
mais contre la Sagesse le mal ne saurait prévaloir (7,29-30).

Cependant le contexte fait davantage penser à l'inflétriabilité et radieuse beauté d'une jeune femme aimée, recherchée, assise au seuil de sa maison ou soucieuse d'être auprès des siens. D'autres versets fondent la vérité de cette comparaison et laissent entrevoir dans la Sagesse une amie ou une épouse :

C'est elle que j'ai chérie et recherchée dès ma jeunesse ;
je me suis efforcé de l'avoir pour épouse
et suis devenu l'amant de sa beauté (8,2).

Je décidai donc d'en faire la compagne de ma vie,
sachant qu'elle serait ma conseillère aux jours heureux,
ma consolation dans mes soucis et mes peines... (8,9).

De retour en ma maison, je me reposerai près d'elle... (8,16).

Méditant ces pensées en moi-même,
et considérant en mon cœur
qu'on trouve l'immortalité dans l'union avec la Sagesse,
dans son amitié une jouissance pure,
dans les travaux de ses mains d'inépuisables richesses,
l'intelligence à cultiver sa société
et la renommée à s'entretenir avec elle,
j'allais de tous côtés,
cherchant par quel moyen je pourrais la prendre chez moi (8,17-18).

Cette « quête de la Sagesse » ressemble à un chassé-croisé. Le juste l'aime, la désire, part à sa recherche dès l'aurore et la trouve assise à sa porte (v. 14). L'auteur de Sg compare aussi cette recherche à une vie studieuse vouée au labeur intellectuel : le juste s'adonne à la Sagesse et lui consacre ses veilles (v. 15). Le caractère de cette recherche apparaît donc complexe : l'homme qui, tôt le matin, s'en va à la porte d'une maison importante, c'est soit le mendiant, soit « le client » (au sens social et juridique du terme), soit l'amoureux (et comment ne pas songer à tel ou tel chant du Cantique des Cantiques ?), ou encore le disciple heureux de fréquenter le plus possible la demeure de son maître pour s'imprégner de son enseignement et de sa doctrine. Notre passage laisse un certain flou ou, plutôt, cherche à associer différentes comparaisons valables pour la recherche de la Sagesse. N'est-elle pas maîtresse et dispensatrice de vérité ? Mais elle est aussi belle et aimable. Par ailleurs, la Sagesse se fait prévenante : elle se laisse contempler sans peine et découvrir par ceux qui la cherchent. « Elle prévient ceux qui la

désirent et se montre à eux la première » (v. 13). Qui la cherche n'a pas à peiner : « Elle-même s'en va partout chercher ceux qui sont dignes d'elle ; elle leur apparaît avec bienveillance par les chemins, elle va au-devant de toutes leurs pensées » (v. 16). Ici encore, on pense aux fuites éperdues de la fiancée du Cantique pour rejoindre son ami ; mais les derniers mots du v. 16 nous attestent que nous restons au plan de la comparaison.

La prévenance de la Sagesse, son aspect gratuit, sa part d'initiative et de bienveillance divines sont partout présents dans le livre de la Sagesse. Il suffit de relire les deux premiers versets du livre :

Nourrissez sur le Seigneur de droites pensées
et cherchez-le en simplicité de cœur.

Car il se laisse trouver par ceux qui ne le tentent pas,
il se révèle à ceux qui ne lui refusent pas leur foi.

Cette prévenance est inhérente à la grâce, à la miséricorde de Dieu envers les hommes. C'est ainsi que l'homme biblique prie : « Fais-nous revenir, Dieu notre Sauveur, et nous reviendrons ». Les prophéties postexiliques annonçaient que Dieu lui-même tracerait une route au travers du désert pour les exilés ; fort de ces promesses, Jean-Baptiste exhorte ses contemporains à tracer la voie de Dieu dans le désert. La même idée est formulée dans « *Le Mystère de Jésus* » de Pascal : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé. Je pensais à toi dans mon agonie ». Et c'est la même leçon qui se dégage de la parabole des dix vierges. Celles-ci se sont assoupies mais, lorsque résonne le cri : « Voici que l'Époux vient », les vierges sages et prévoyantes peuvent sortir à sa rencontre et sont admises à la fête nuptiale. Dieu nous précède toujours, il garde une absolue priorité d'initiative, mais il attend de notre part ce désir, cette attente vigilante de sa venue et de la rencontre promise.

L'excellence de la Sagesse

La suite de l'éloge de la Sagesse (ch. 6,17-8) et la belle prière de Salomon qui le clôture (ch. 9) ne sont pas directement nécessaires au commentaire de notre péricope liturgique ; ils en constituent cependant le contexte immédiat et un admirable corollaire.

Le raisonnement des vv. 6,17-20 souligne que le désir de la sagesse est le commencement de la sagesse : il s'agit toujours de cette qualité d'attente et d'ouverture, de réceptivité à l'inspiration et à l'impulsion divines. A un niveau plus terrestre, mais avec une profonde sagesse humaine, Saint Exupéry a exprimé la même chose à propos de l'amour et de la culture :

Car il se trouve que l'amour, essentiellement, est soif d'amour, la

culture, soif de culture et le plaisir du cérémonial vers la perle noire, soif de perle noire au fond des mers (*Citadelle*, ccxvi).

A l'encontre des fidèles des religions à mystères ou des philosophes jaloux et avares de leurs secrets, notre Salomon ne refuse pas de dire ce qu'il sait du mystère de la Sagesse, et il se garde de franchir les limites de la vérité pour exciter l'envie. La Sagesse n'a rien à faire de ces subtilités : « La multitude des sages est le salut du monde » (6,24). Dans une véritable humilité et simplicité de cœur, Salomon se met ainsi à décrire la nature profonde de la Sagesse, qui donne à tous d'accéder à l'autorité et à la dignité des rois (6,21-7,14).

La Sagesse apparaît d'abord comme la somme encyclopédique de tout le savoir que recherchait la culture hellénique du temps (7,15-21) : cosmologie et astronomie, physique et botanique, zoologie et psychologie, médecine et philosophie. Elle est « la science vraie de ce qui est » (7,17). Puis l'auteur décrit la réalité divine de la Sagesse et son action sanctifiante (7,22-8,4) : elle est l'harmonie universelle intérieure à tout ce qui existe. Plus exactement, elle est dans la création l'émanation de la beauté et de la puissance de Dieu, rendant ainsi aimables au Créateur les êtres où il se retrouve et spécialement l'âme des hommes :

Bien qu'unique, elle peut tout,
sans sortir d'elle-même, elle renouvelle toutes choses.
Elle se répand au long des âges dans les âmes saintes,
elle en fait des amis de Dieu et des prophètes ;
car Dieu n'aime que celui qui vit avec la Sagesse (7,27-28).

« C'est ici le sommet dans l'Ancien Testament de la spéculation sur la Sagesse, présentée comme une personne. L'auteur marque un progrès sur ses devanciers (Pr 8 et Si 24) par l'emploi d'une langue beaucoup plus souple, qui use (sans toutefois leur donner leur sens technique) des termes de la philosophie grecque, mais surtout parce qu'il accentue davantage le caractère divin de la Sagesse. Son origine est décrite sous des images (souffle, effusion, reflet, image) qui indiquent à la fois la provenance et la participation ; plusieurs de ses attributs — toute-puissance, sainteté, immutabilité — sont spécifiquement divins. Elle a une mission auprès des hommes pour « pénétrer tous les esprits » et « se répandre dans les âmes saintes ». Elle a part au gouvernement du monde, comme à sa création. Elle est aimée de Dieu comme une épouse. Tous ces traits font de cet éloge de la Sagesse une préparation à la théologie trinitaire ; ils seront repris par saint Paul et saint Jean et appliqués au Christ, Verbe incarné et Sagesse de Dieu (Col 1,15 ; He 1,3 ; Jn 1,9 ; etc.) »².

2. Nous avons transcrit ici la note substantielle de E. Osty dans la *Bible de Jérusalem* (Sg 7,22), p. 877.

Poète et théologien, notre auteur achève son éloge de la Sagesse en énumérant les bienfaits dont elle comble l'homme (8,4-18), et nous introduit ainsi à la prière de Salomon, point culminant de ce développement sur la Sagesse, dont elle ramasse tous les traits essentiels. C'est le sommet spirituel du livre (ch. 9).

Le mystère de la Sagesse

Équilibrée et bienveillante, juste et sévère, transcendante et toute proche des hommes, rigoureuse et paternelle, harmonieuse et puissante, vivante enfin et vivifiante, la Sagesse biblique n'a donc rien à envier à la sagesse de l'antiquité, qu'elle illumine en l'intégrant. La Sagesse de Salomon est une réalité si haute, si pure, si lumineuse, qu'elle tient son existence de Dieu même. Il ne s'agit donc en rien d'une spéculation intellectuelle, comme celles qui s'élaboraient dans les écoles des païens. Elle est une grâce, elle est la Grâce divine, et on ne peut la trouver que dans l'humilité et l'amour. Seul, le Dieu d'Israël en garantit la possession pleine et délicate.

En Jésus, Fils de Dieu et Sagesse du Père, Verbe fait chair et resplendissement de la Gloire, cette Sagesse s'est faite toute proche de nous, venant à notre rencontre, nous invitant aux noces de l'Eglise avec son Seigneur. Parmi d'autres grands docteurs de l'Eglise, saint Augustin en a été parfaitement conscient. Dans son *De moribus Ecclesiae*, 1,17 (P.L. 32,1324-1325), il nous invite à lire ces chapitres en fonction du Christ : « Que notre amour demande, qu'il cherche, qu'il frappe, qu'il découvre la Sagesse du Christ et qu'il demeure enfin dans ce qu'il a découvert ». C'est dans ce même esprit qu'à l'approche de Noël, la grandiose liturgie de l'Avent nous fait chanter l'antienne *O Sapientia* :

O Sagesse, qui êtes sortie de la bouche du Très Haut,
Vous qui atteignez avec force d'une extrémité du monde à l'autre
et disposez toutes choses avec suavité ;
venez nous enseigner les voies de la prudence.

La prudence humaine se transfigure en prévoyance croyante sous l'action de la Sagesse divine, cette Sagesse que chantent encore nos grands poètes contemporains :

Sagesse, dites la gloire de la Grâce
Qui descend, mais remonte à la lumière
A chaque instant de la création³.

3. Patrice DE LA TOUR DU PIN, *Petite somme de poésie*, Paris, 1967, p. 177.

Nous serons pour toujours avec le Seigneur

1 Th 4,13-18

PAR PAUL-ÉMILE LANGEVIN

Professeur à l'Université Laval de Québec

Lorsqu'il fut chassé de Thessalonique par « les Juifs pris de jalousie » (Ac 17,5-10), saint Paul laissait une Eglise toute jeune et fragile. Son départ n'allait pas mettre un terme aux difficultés qui secouaient la jeune communauté. Aussi l'Apôtre, inquiet et, par ailleurs, incapable de retourner à Thessalonique (1 Th 2,18 ; 3,1), décida-t-il d'y envoyer Timothée pour affermir la foi des chrétiens (1 Th 3,2). Timothée rapporta d'excellentes nouvelles mais ne put résoudre tous les problèmes, dont certains touchaient la parousie du Seigneur. C'est sur ce sujet que Paul entreprend de « compléter ce qui manque à la foi des Thessaloniciens » (1 Th 3,10 ; cf. 4,13—5,11). Plus précisément, deux problèmes — introduits chacun par la formule « au sujet de » (*peri de* : cf. 4,13 ; 5,1) — retiennent son attention : quel sera, lors de la parousie du Seigneur, le sort des chrétiens morts avant ce jour ? Et quand se produira ce retour du Seigneur¹ ?

1. Sur 1 Th 4,13-18, on pourra lire : C.K. BARRETT, *N.T. Eschatology. I. Jewish and Pauline Eschatology*, dans *Scottish Journal of Theology*, 6 (1953), pp. 136-155 ; L. CERFAUX, *Le scénario de la parousie*, dans *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris, 1954, pp. 33-38 ; J. DELORME, *Sur un texte de saint Paul* (1 Th IV,13-17), dans *L'Ami du Clergé*, 65 (1955), pp. 247-251 ; J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Paris, 1949, pp. 106-117 ; Id., *San Christó. L'union avec le Christ suivant saint Paul*, Paris, 1952, ch. 2 ; B. HENNEKEN, *Verkündigung und Prophetie im 1. Thessalonicherbrief*, Stuttgart, 1969, pp. 59-66, 73-97 ; B. RIGAUX, *Le scénario de la parousie*, dans *Les épîtres aux Thessaloniciens*, Paris, 1956, pp. 227-234 ; *Mort et résurrection*, *ibid.*, pp. 234-247 ; P. ROSSANO, *A che punto siamo con 1 Thess. 4,13-17*, dans *Rivista Biblica Italiana*, 4 (1956), pp. 72-80 ; H. SCHWANTES, *Schöpfung der Endzeit. Ein Beitrag zum Verständnis der Auferweckung bei Paulus*, Stuttgart, 1963 ; A. WIMMER, *Trostwörter des Apostels Paulus an Hinterbliebene in Thessalonich* (1 Th 4,13-17), dans *Biblica*, 36 (1955), pp. 273-286.

Des êtres d'espérance

Les chrétiens de Thessalonique s'attristent au sujet de leurs défunts. Aussi Paul tente-t-il d'établir que les chrétiens encore vivants lors de la parousie ne seront pas avantagés par rapport aux défunts, en étant seuls associés, par exemple, à un règne messianique qui précéderait la résurrection des morts. C'est *ensemble* (4,15-17) que nous irons, vivants ou ressuscités, à la rencontre du Seigneur.

Pour répondre au problème qui agite cette communauté, l'Apôtre est amené à préciser plusieurs points fondamentaux de la foi chrétienne. D'une manière implicite, il définit d'abord le chrétien comme un être d'espérance : « Il ne faut pas que vous vous désoliez comme les autres, qui n'ont pas d'espérance » (v. 13b), c'est-à-dire comme « les païens qui ne connaissent pas Dieu » (4,5). L'humanité se trouve ainsi partagée en deux classes d'hommes : d'une part les païens « exclus de la cité d'Israël, étrangers aux alliances de la Promesse, n'ayant ni espérance ni Dieu en ce monde » (Ep 2,12); d'autre part les chrétiens qui « ont par avance espéré dans le Christ » (Ep 1,12) et l'ont accueilli comme « l'espérance de la gloire » (Col 1,27). Certes des païens ont pu nourrir l'espoir d'une survie, attendre un au-delà où ils trouveraient leur épanouissement spirituel ; mais leur attente ne connut jamais la fermeté, ni surtout les garanties de réalisation que possède l'espérance chrétienne, enracinée dans la foi au Christ ressuscité. C'est pour fonder l'espérance des Thessaloniciens que Paul rappelle aussitôt le mystère pascal.

Une espérance fondée sur la foi

Le chrétien croit avant tout que « Jésus est mort puis est ressuscité » (4,14). Il croit « en celui qui a ressuscité d'entre les morts Jésus notre Seigneur, livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification » (Rm 4,24-25). Les Thessaloniciens se sont convertis à la foi chrétienne pour attendre Jésus, le sauveur que le Dieu vivant « a ressuscité des morts » (1 Th 1,10).

Paul fonde sur un fait accepté et jugé incontestable par le croyant — la résurrection du Christ — l'affirmation d'un autre fait à venir : les chrétiens, morts en état d'union au Christ, ressusciteront². Il y a donc, dans l'esprit de Paul, un rapport étroit entre la résurrection du Christ et celle des chrétiens appelés à participer à sa gloire.

2. Nous traduisons ainsi, au v. 14 : « les morts en Jésus » (cf. J. DUPONT, *Sun Christò*, p. 42, n. 2 ; en sens contraire, B. HENRIKEN, *op. cit.*, pp. 78-79).

La foi en la résurrection

A première lecture, le raisonnement de Paul étonne : « Si nous croyons que Jésus est mort et ressuscité, de même, ceux qui se sont endormis en Jésus, Dieu les emmènera avec lui (Jésus) » (4,14). L'évolution de la phrase nous paraît significative ; nous attendions : « Si nous croyons que..., de même nous croyons que les morts ressusciteront ». Plutôt qu'à la logique interne de l'acte de foi, c'est à la signification du *mystère pascal* que Paul est attentif : « Si Jésus est mort et ressuscité, de même ceux qui sont morts en Jésus ressusciteront en lui ». A la résurrection du Christ se trouve unie de manière indissoluble celle du chrétien. Nous touchons à l'un des thèmes pauliniens les plus profonds, celui de l'*union au Christ* qui va jusqu'à la communauté de vie : « Si je vis, ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi » (Ga 2,20).

Que la résurrection du Christ soit orientée vers la nôtre, se trouve déjà signifié dans la formule *pour nous* (ou *pour vous*) jointe à l'énoncé du kérygme pascal. De même, la première épître aux Thessaloniciens met en rapport la résurrection du Christ et notre délivrance de la colère eschatologique (1,10). Paul y affirme que le Christ « est mort pour nous afin que, éveillés ou endormis, nous vivions unis à lui » (5,10). Le Seigneur que notre foi confesse a été « livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification » (Rm 4,25). La résurrection du Christ est liée à sa seigneurie (Rm 10,9 ; Ac 2,32-36) et le Christ ressuscité exerce sa seigneurie en associant ses disciples à sa propre vie glorieuse.

Cette participation à la vie glorieuse du Christ se situe dans la logique du Mystère Pascal, puisque « c'est un même être avec le Christ que nous sommes devenus » lors du baptême (Rm 6,5). Si le Christ meurt au péché, il nous faut mourir au péché ; s'il ressuscite à une vie nouvelle, tout orientée vers Dieu (Rm 6,10), il doit en être de même pour nous. « Baptisés dans le Christ Jésus » (Rm 6,3) et ne formant dès lors qu'un même être avec lui, comment ne partagerions-nous pas sa propre destinée ? Dès sa vie terrestre, le croyant communie déjà à la vie nouvelle du Seigneur ressuscité : « Ma vie présente, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (Ga 2,20) ; une réelle union au Christ qui vit à jamais (Rm 6,9) s'établit déjà dans la foi. Mais c'est seulement au terme de cette vie où il meurt progressivement au péché³, que le croyant participera définitivement, dans toute sa personne, à la vie nouvelle du Seigneur. La résurrection corporelle achèvera l'œuvre commencée dans la vie de foi. Du Christ ressus-

3. Le *sunphutôi* de Rm 6,5 suggère une telle croissance dans la mort et dans la vie.

Université de Deusto
Biblioteca

citée jaillit la vie nouvelle qui, progressivement, envahit la personne du croyant, tout au long de sa vie terrestre, pour transformer jusqu'à son corps de chair au moment de la parousie du Seigneur. Alors se réalisera une parfaite communion de vie avec le Seigneur ressuscité.

La résurrection du second Adam

La résurrection du Christ ne pouvait affecter sa seule personne. Le Christ devait ressusciter comme « prémices de ceux qui se sont endormis » (1 Co 15-20). Dieu a voulu faire de son Fils un second Adam, père d'une nouvelle humanité, pour qu'il recrée l'homme à l'image de Dieu (Col 3,10). De même que le péché et la mort sont passés en tous par la faute d'un seul, ainsi « la grâce de Dieu et le don conféré par la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ », sont répandus sur toute l'humanité (Rm 5,12-15). S'il est dès lors un geste que le Christ devait poser pour le bénéfice de tous les hommes — et non pour son seul bénéfice personnel — c'est bien celui de sa *résurrection*; car le Christ remplit éminemment sa fonction de nouvel Adam dans l'octroi de la vie pascale. En ressuscitant, le Christ accédait à une nouvelle vie personnelle : « Esprit vivifiant » (1 Co 15,45; Rm 8,1-11), il devenait « source de vie pour tous ceux qui constitueraient la race du deuxième Adam »⁴, esprit dont l'activité vitale consisterait à transmettre la vie.

On retrouve la même pensée en 1 Th 4,14 et 1 Co 15,13-16 : « Si le Christ est ressuscité, les morts ressusciteront » (tel nous paraît être le sens profond de 1 Th 4,14) et « Si les morts ne ressuscitent pas, le Christ non plus n'est pas ressuscité ». Les deux résurrections sont si étroitement liées que l'on ne saurait poser l'une sans affirmer l'autre, ni supprimer l'une sans nier l'autre. C'est au point que Paul voit le chrétien déjà ressuscité, déjà assis à la droite du Père, parce que telle est la situation présente du Seigneur (Ep 2,5-6). L'on comprend dès lors, aisément pourquoi l'Apôtre a fondé sur la foi en la résurrection du Christ l'espérance que les morts « endormis en Jésus » ressusciteront pour être réunis au Christ ressuscité (1 Th 4,14). « La foi en Jésus ressuscité entraîne la foi en une vie éternelle avec lui »⁵.

Une vie d'union au Seigneur

Par deux fois le texte de 1 Th 4,13-18 présente l'union au Christ comme le terme de la résurrection des chrétiens et le grand événement de la parousie : le Père « emmènera » avec Jésus les chré-

tiens (4,14) qui, dès lors, « seront pour toujours avec le Seigneur » (4,17). Que signifient ces mots ? Sous quelle forme cette union se réalisera-t-elle ?

Dans les nombreux passages du N. T. où figure l'expression « être avec le Christ » ou « avec le Seigneur », on retrouve les thèmes les plus courants de l'apocalyptique. « Être avec le Christ » y concerne toujours le monde à venir⁶. Plus précisément, il ne s'agit pas de goûter en ce monde nouveau l'intimité, la présence du Seigneur, mais de participer à sa condition nouvelle. Admis au festin messianique (Lc 14,15; Mt 8,11s; 26,29), les ressuscités seront associés à la *gloire* (Rm 8,17-30) de celui qui fut constitué « Messie et Seigneur » lors de sa résurrection (Ac 2,36; Ph 2,9-11); c'est alors que le Seigneur Jésus « transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire » (Ph 3,21), réalisant ainsi entre lui et les siens une communion parfaite (*koinônia*, 1 Co 1,9). Dans une vie heureuse et transfigurée, tous les ressuscités *régneront avec le Seigneur Jésus* (Mt 25,34; Lc 12,32; Rm 5,17; cf Dn 7,18.22.27). Le Christ ressuscité exerce sa seigneurie sur les vivants et sur les morts en les associant à l'exercice de son pouvoir.

Sur la parole du Seigneur

Après avoir affirmé la foi en la résurrection du Christ et la certitude que même les morts seront associés à la gloire du Seigneur, Paul ajoute une précision — moins importante au strict point de vue théologique, mais capitale en l'occurrence — : c'est *en même temps* que morts et vivants seront unis au Seigneur de la parousie (vv. 15-17). Que signifie le recours à la « parole du Seigneur » qui introduit ce développement ? Il est difficile de préciser s'il s'agit d'un pur artifice stylistique pour donner autorité à la pensée de Paul ou s'il veut identifier sa pensée à celle qu'exprimerait le Seigneur en pareille circonstance. Est-ce une allusion à quelque révélation personnelle ou à un *agrapheon*, c'est-à-dire à une parole de Jésus non rapportée par les évangiles ? Autant d'hypothèses parmi lesquelles il importe assez peu de choisir. Mais une chose est certaine : Paul entend « appuyer sur l'autorité divine les détails qu'il donne sur la parousie : ils ne sont pas simplement le produit de son imagination »⁷.

4. B. REY, *Créés dans le Christ Jésus*, Paris, 1966, p. 59.

5. B. RIGAUD, *op. cit.*, p. 242.

6. J. DUPONT, *Sun Christô*, pp. 80-100.

7. J. DUPONT, *ibid.*, pp. 42-43; B. HENNEKEN, *op. cit.*, pp. 81-98.



Tous ensemble, morts et vivants

Dans ces versets qui s'appuient sur l'autorité de la « parole du Seigneur », il importe de distinguer des éléments d'importance diverse. Ceux qui touchent au scénario de la parousie ont certes une signification : il s'agit d'un événement glorieux, qui intéresse tout l'univers et rappelle les théophanies de Yahvé si familières au lecteur de l'A.T. Mais ce n'est là qu'un cadre théophanique. Il importe de s'attacher plutôt aux faits : le Seigneur Jésus descendra de nouveau parmi nous (v. 16) ; les morts ressusciteront (v. 16), et tous ceux qui étaient déjà unis au Christ — dans la mort ou dans la vie, peu importe — se verront en même temps associés au Seigneur pour toujours (v. 17). Paul souligne à dessein, dans cette description de la parousie, l'identité du sort qui attend les morts et les vivants : « Nous (les vivants) ne devancerons pas ceux qui seront endormis » (v. 15) ; « en même temps (et) avec eux nous irons à la rencontre du Seigneur » (v. 17).

Il importe, dans une telle perspective, que les chrétiens ne voient plus la mort comme une rupture qui affecte jusqu'aux relations de l'homme avec le Christ. Comme toute mort, celle du chrétien détermine un changement de condition à bien des égards ; mais s'il est mort fidèle au Christ, le chrétien lui demeure uni, dans la mort comme dans la vie, et cette union est stable : tout comme les vivants, il attendra le retour du Seigneur pour s'associer à sa gloire. L'Esprit qui habite en lui (Rm 8,11) ressuscitera son corps, transformant ainsi toute la personne humaine à l'image de son créateur (Col 3,10).

Plus que le sort des défunts — dont il a parlé pour répondre aux craintes des Thessaloniens (v. 12), — c'est l'union parfaite de tous les chrétiens au Seigneur qui semble polariser l'attention de l'Apôtre : « Pour toujours nous serons avec le Seigneur » (v. 17). L'affirmation retentit comme un cri de joie, où le « toujours (pantote) » occupe en tête de la proposition une place privilégiée. Cette perspective a vraiment de quoi consoler : « Réconfortez-vous donc les uns les autres de ces pensées » (v. 18).

Conclusion

« Nous ne devancerons pas ceux qui seront endormis » (v. 15)⁸. Vu les circonstances (v. 13) qui ont suscité le développement de 1 Th 4,13-18, il semble bien qu'il faille voir en ces mots la pointe du passage. Nous avons toutefois préféré nous arrêter aux valeurs

8. Le mot *hama* (en même temps) reprend l'affirmation au v. 17.

théologiques sur lesquelles reposait en définitive la réflexion de Paul : l'espérance chrétienne est fondée sur la foi en la résurrection du Christ (v. 14) ; le baptême unit pour toujours la destinée du chrétien à celle du Christ : le baptisé qui meurt uni au Christ le demeurera dans la mort, dans la résurrection, dans le partage éternel de la gloire du Seigneur. Une telle vision de foi fonde une espérance invincible, capable de transformer l'attitude de tout homme devant la mort. Ce qui inspire naturellement une crainte profonde peut alors devenir l'objet d'un vif désir : « J'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ... Mourir représente un gain » (Ph 1,23.21).

VIVRE, JE VEUX VIVRE

Seigneur, avec Toi, la vie est belle.
Heureux celui qui sait le reconnaître
dans la grisaille de bien des jours,
dans la clarté de certains jours.

Seigneur, en Toi, la mort devient passage de la vie.
Mais comment renaître de ses cendres ?
Heureux celui qui sait mourir à lui-même
pour vivre avec toi,
tous les jours, se libérer de la poussière.

Seigneur, pour Toi, la mort, la vie,
la Croix, la Résurrection,
ne sont pas des énigmes.
Mourir, vivre, un seul mystère.
Le tien. Le nôtre. Mystère pascal.

PIERRE TALEC¹

1. Pierre TALEC, *Un grand désir*, Paris, 1971, p. 149.

La parabole des dix vierges

Mt 25,1-13

PAR LUCIEN DEISS
de la Congrégation du Saint-Esprit

Les dix vierges

Alors sera comparé le Royaume des cieux
à dix vierges, qui, ayant pris leurs lampes,
sortirent à la rencontre de l'époux (v. 1).

La traduction peine à rendre le substrat araméen. En effet, on ne veut pas dire que le Royaume des cieux soit comparé à dix demoiselles... Il faut comprendre plutôt qu'il en est du Royaume des cieux comme d'une noce au cours de laquelle... Loin que cette parabole entende épuiser tout l'enseignement sur le Royaume, elle présente « un trait qui sera rendu sensible par l'épisode des dix vierges »¹.

Nous ne connaissons que de manière fragmentaire les cérémonies du mariage, telles qu'elles existaient en Palestine au temps de Jésus. Les données que l'on a pu rassembler sur le sujet proviennent de sources assez tardives. Par ailleurs, les coutumes ont pu varier selon les époques, et même de village à village. Jésus réduit la description au minimum ; il ne se met pas en peine de détailler des rites et des us qui étaient familiers à ses auditeurs. Il mentionne juste ce dont il a besoin pour bâtir sa parabole : le cortège de noces.

On peut supposer que la fiancée attend chez elle, avec ses compagnes, que son fiancé vienne la chercher et la conduise dans sa nouvelle demeure, où se trouve « la salle de noces » (v. 10). Sans doute l'essentiel y est, mais il manque au récit toute la couleur orientale : les danses, les cris de joie, les chants, les torches, l'éloge de la beauté de l'épouse, les compliments à l'époux, bref toute cette ambiance de fête qui accompagne la célébration d'amours humaines

et que le Cantique des Cantiques a si admirablement décrite. D'emblée, Matthieu adopte un style sévère. Son cortège de noces ressemble davantage à une procession de clercs tonsurés qu'à une farandole de noces. Et pourtant, c'est bien à une joie semblable à celle d'un festin de noces, qu'est conviée la communauté des rachetés (cf. Ap 19,9).

Vierges ou demoiselles ?

Les dix jeunes filles de la parabole sont les compagnes et les amies de la fiancée, ses « demoiselles d'honneur » dans le langage d'aujourd'hui. Comme elles ne sont pas encore mariées, on les appelle *parthenoi*, vierges, « sans que le fait de la virginité, explique le P. Lagrange², ait une portée quelconque ». Mais, dans l'état actuel de la langue française, le mot *vierge* passe difficilement (on dira d'une personne qu'elle est « jeune fille » plutôt que « vierge »). Dans ces conditions, ne conviendrait-il pas de parler de la parabole des dix jeunes filles, plutôt que des dix vierges ?

En fait, ce petit problème est beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît au premier abord. Tout dépend en effet du niveau rédactionnel auquel on situe la parabole.

Jésus a certainement voulu parler de dix demoiselles d'honneur. Personne n'a pensé un seul moment à dix « vierges », comme si le cortège de la fiancée avait compris dix « religieuses ». Et pourtant, la traduction de *parthenoi* par « jeunes filles » ou « demoiselles » ne rend pas pleine justice au texte de Matthieu. Pourquoi ?

Entre les paroles de Jésus et la rédaction définitive de Mt grec (± 70), il s'est écoulé une période de trente à trente-cinq années environ, au cours desquelles la communauté chrétienne a pu méditer les paroles du Seigneur, les enrichir par l'expérience de sa vie, les amplifier aussi en y découvrant ou en y plaçant des sens nouveaux. De même que l'époux de la parabole, on le verra bientôt, est devenu le Christ Jésus lui-même que l'on invoque en tant que « Seigneur » ressuscité, ainsi pendant cette même période, les demoiselles d'honneur se sont transformées en « vierges ».

Jésus avait recommandé le célibat pour le Royaume en un *logion* abrupt et plein de mystère (Mt 19,12). La communauté avait réalisé, en certains de ses membres, cette vocation charismatique propre aux temps messianiques. A Corinthe existait un tel groupe de fidèles qu'on appelait « les vierges », et auxquels Paul pourra donner vers 57, dans sa première Epître, des recommandations particulières

1. M.-J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Matthieu* (Etudes Bibliques), Paris, 1948, p. 475.

2. M.-J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 475. - Cf. P. GAUCHER, *Das Matthäus Evangelium*, Vienne, 1962, p. 800 : « Les jeunes filles ne sont pas mariées, donc sont supposées vierges, sans que l'on insiste sur leur virginité ».

(1 Co 7,25ss). Comment ces fidèles ne se seraient-ils pas sentis particulièrement concernés par une parabole qui parlait précisément de « vierges » courant à la rencontre du Seigneur ?

Par ailleurs, la parousie que l'on espérait proche, invitait avec force au renoncement. Comme un bateau rentrant au port après une longue navigation, le temps carguait ses voiles pour fuir la tempête de l'apocalypse et allait, sans retard, aborder au rivage de l'éternel Royaume. Il était donc urgent de se dépouiller, comme d'un manteau usé, des soucis multiples qui sclérosent le cœur, spécialement de ceux que créent la chair et le sang :

Je déclare ceci, frères : le temps cargue ses voiles. Désormais ceux qui ont des femmes, qu'ils soient comme n'en ayant pas (1 Co 7,29).

Est-ce à dire que la parabole des dix vierges ne concernait que les « religieuses » de l'époque, ayant fait profession de virginité ? Non pas. Car l'Eglise tout entière, au témoignage de l'Apôtre, était « vierge pure, fiancée au Christ » (2 Co 11,3). Les vierges ne réalisaient que d'une manière plus visible l'invisible grâce de la Vierge, l'Eglise. Elles se trouvaient, à la pointe de la communauté, en attente du Christ et en marche vers le Royaume. Elles ne représentaient pas à elles seules l'Eglise, elles la signifièrent simplement d'une manière plus intense. C'est donc bien l'Eglise tout entière qui se voyait concernée par la parabole des dix vierges.

Les vierges sages et les vierges folles (vv. 2-4)

Cinq vierges sont dites *môrai*, ce que nous traduisons par *insensées*, cinq autres sont *phronimoi*, ce que nous rendons par *avisées*. La traduction de ces deux qualificatifs présente une grande diversité selon les auteurs. Le langage populaire parle de vierges « sages et folles », traduction que retiennent la *Bible du Centenaire*, P. Bonnard³ et A. Crampon⁴. De leur côté, E. Osty⁵ et P. Benoit dans la *Bible de Jérusalem*, parlent des vierges « sottes et sensées » ; mais P. Benoit corrige ensuite avec M.-E. Boismard, en « vierges sottes et avisées »⁶. Le P. Lagrange⁷ propose les vierges « folles et pru-

3. P. BONNARD, *L'Evangile selon saint Matthieu* (Commentaire du Nouveau Testament, 1), Neuchâtel, 1963.

4. A. CRAMPON, *La Sainte Bible*, Paris, 1923. Dans la nouvelle édition de 1960, A. Tricot corrige : « étourdies et avisées ».

5. E. OSTY, *Le Nouveau Testament*, Paris, 1955 ; traduction reprise dans *La Sainte Bible*, Nouvelle édition publiée sous la direction de S. Em. le Cardinal Liénart, Paris, 1956.

6. P. BENOIT et M.-E. BOISMARD, *Synopse des Quatre Evangiles*, Paris, 1965.

7. M.-J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 473.

dentes ». La *Bible de Maredsous* traduit « sottes et sages ». D. Buzzy affirme : « En français, le terme le plus adéquat est encore celui d'étourdies »⁸. Mais J. Pirot de protester bruyamment contre ce qualificatif : « *Etourdies* est trop faible »⁹.

La divergence de ces traductions ne provient pas de l'arbitraire. Elle révèle l'effort de l'exégèse qui cherche à cerner au plus près le sens des paroles de Jésus, telles que Matthieu nous les a transmises. Quel est ce sens ?

L'adjectif *phronimos*, se dit de quelqu'un qui a du cœur, le cœur étant considéré ici comme le siège de l'intelligence. « L'avisé », dans le vocabulaire de Mt, c'est celui qui a bâti sa maison sur le roc, parce qu'il écoute les paroles de Jésus et les met en pratique (7,24) ; c'est aussi le serviteur fidèle et sage qui selon les instructions de son maître, distribue la nourriture à toute la maisonnée en temps opportun¹⁰. Plus qu'une sagesse simplement humaine, le terme désigne donc une certaine intelligence du mystère de Dieu : les vierges sages sont plus que des filles intelligentes et fûtées, elles possèdent en même temps cette suprême ouverture du cœur au Royaume de Jésus.

Dans la terminologie biblique, l'« insensé », *môros*, ne désigne pas seulement le sot qui n'a pas d'intelligence, mais aussi l'impie qui est assez fou pour s'opposer à la loi de Dieu¹¹ et qui va jusqu'à dire en son cœur : « Il n'y a pas de Dieu » (Ps 14,1). Le terme apparaît pratiquement synonyme d'« impie ». Dans les évangiles, Mt seul utilise cette épithète « insensé », et toujours, semble-t-il, dans un sens moral : il désigne ainsi celui qui a bâti sur le sable, c'est-à-dire qui écoute les paroles de Jésus sans les mettre en pratique (7,24) ; ou les scribes et les Pharisiens hypocrites, sept fois maudits par le Seigneur (23,17). Le terme est si fort que celui qui traite son frère « d'insensé », *môré*, devient passible de la géhenne de feu (5,22). En qualifiant les vierges d'insensées, Mt appuie à grands traits sur

8. D. BUZZY, *Evangile selon saint Matthieu*, dans PIROT-CLAMER, *La Sainte Bible*, t. IX, 1950, p. 328.

9. J. PIROT, *Paraboles et allégories évangéliques*, Paris, 1949, p. 435. - Signalons encore la traduction anglaise « foolish » et « prudent » de F.V. FILSON, dans *A Commentary on the Gospel According to St. Matthew*, London, 1960. Quant à la traduction allemande, elle semble se stabiliser autour des termes « töricht » et « klug ». Voir K. STAAB, *Das Neue Testament : Matthäus* (Echter Bibel), 1958 ; J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus* (Das Neue Testament Deutsch), Göttingen, 1956 ; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburger Neues Testament, 1), Regensburg, 1956 ; P. RIESSLER et R. STORR, *Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Bundes*, Mainz, 1958 ; P. GAECHTER, *op. cit.*, p. 799.

10. Mt 24,45 (= Lc 12,42). - L'adjectif *phronimos* se lit encore en Mt 10,16 et en Lc 16,8 dans la parabole de l'intendant habile. - Dans le corpus paulinien, le terme revient cinq fois (Rm 11,25 ; 12,16 ; 1 Co 4,10 ; 10,15 ; 2 Co 11,19).

11. Cf. Dt 32,6 ; Is 32,6 ; Qo 10,12 ; Pr 10,31-32. - Voir BERTRAM, art. *môros* dans *T.W.N.T.*, t. IV, spécialement pp. 847-848.

l'image, pour que tout le monde comprenne facilement. Ces filles insensées sortent tout droit de la galerie des athées et des fous de la Bible, « qui profèrent sur Yahvé des propos aberrants » (Is 32,6). Mais quelles étaient donc leurs folies ?

« Elles ne prirent pas d'huile avec elles ». On imagine les minuscules lampes des demoiselles, petits lumignons en terre cuite dont l'antiquité nous a transmis tant d'exemplaires, qu'il fallait alimenter sans cesse. Mais pourquoi n'avoir pas pris des torches qui auraient éclairé autrement bien que ces godets en argile ? Un cortège avec de telles veilleuses ne devait-il pas ressembler à un enterrement plutôt qu'à un joyeux cortège de noces ?

Certains auteurs se sont donc émus de ces petites lampes à huile et ont suggéré de les remplacer par des torches alimentées en huile¹². De telles inquiétudes, cependant, sont vaines. La parabole ne prétend pas filmer avec exactitude une scène de noce palestinienne, mais donner une leçon eschatologique à partir d'une histoire de lampes à huile. Il fallait donc à Jésus des lampes à huile.

Il fallait aussi que les cinq insensées oublient de se munir d'huile. Enfin, dira-t-on, c'est chose invraisemblable que ces filles se montrent étourdies à ce point ! Mais précisément, loin d'être « étourdies », elles sont en réalité « insensées » devant Dieu. Ce n'est pas leur manque d'attention qui se trouve mis en cause, mais bien leur attitude spirituelle.

L'époux se faisant attendre... (v. 5)

Voici encore plus invraisemblable : les demoiselles d'honneur s'endorment tout bonnement, comme des rosières. Jolie noce, dira-t-on, où les filles qui doivent réjouir la compagnie par leur bonne humeur et leurs chansons, l'éclat de leur beauté et la grâce de leur charme, se mettent à dormir ! La belle du Cantique des Cantiques, la brune Sulamite, était autrement éveillée, elle qui toute la nuit, malgré les quolibets des gardes, parcourait la ville à la recherche de son amour et qui, le cœur frémissant d'impatience, accueille son fiancé la tête couverte de rosée quand chante l'aurore (cf. Ct 3,1 ; 5,2-5). Mais nos filles de la parabole s'assoupissent pesamment.

Il faut ajouter — autre invraisemblance — que l'époux tarde longtemps dans la nuit. Un retard honnête est, en Orient, chose plaisante et presque attendue. Quand il s'agit de la mariée qui tarde, cela paraît même sympathique et presque obligatoire. Cela signifie

en effet que la famille n'arrive pas à se détacher de sa fille, tellement celle-ci est belle et comblée de tous les dons. L'astuce, bien sûr, ne trompe personne ; elle veut simplement flatter l'époux qui a su se choisir une fille si ravissante. Mais dans la parabole, c'est l'époux qui tarde.

On a pensé que la mention du retard de l'époux avait été ajoutée à la parabole à un niveau rédactionnel assez tardif, pour favoriser l'interprétation allégorique : le retard de l'époux, c'est le retard que manifesterait, dans sa Parousie, le Christ Jésus, l'époux de la communauté messianique.

Dans le contexte actuel du discours eschatologique où Mt situe la parabole, ce trait prend un relief saisissant. La parabole précédente avait mis en scène deux serviteurs, l'un avisé et fidèle, l'autre mauvais et hypocrite. Là aussi, le Maître avait tardé à revenir, du moins au jugement du serviteur mauvais. « Mon Seigneur tarde » (24,48), avait-il osé dire. Et cette parole a pu être la plainte de certains membres de la communauté chrétienne, déçus par la trop longue attente du retour de Jésus. Elle est mise dans la bouche du serviteur mauvais, car elle manifeste un manque de foi et de vigilance chrétienne. Pareille attitude s'oppose à l'affirmation de l'Esprit, selon He 10,37 : « Celui qui doit venir viendra et il ne tardera pas ! ».

Sans doute, Mt ne veut pas affirmer lui-même, dans la parabole, que le Seigneur tarde vraiment, mais que les vierges insensées agissent comme s'il tardait. Ces folles sont les compagnes du serviteur mauvais et hypocrite¹³.

Au milieu de la nuit (v. 6)

L'époux arrive au milieu de la nuit. On notera ici l'insistance avec laquelle le Nouveau Testament parle de la nuit dans les textes relatifs à la Parousie (Lc 12,39-40 = Mt 24,43-44 ; Lc 12,20 ; Mc 13, 35-36). Cette tradition relative à la venue du Seigneur dans la nuit semble très ancienne et remonte sans doute aux documents présynoptiques. Elle est attestée en effet dans la première épître aux Thessaloniens, qui date des années 50 : « Vous savez vous-mêmes que le Seigneur arrive en pleine nuit, comme un voleur » (1 Th 5,2).

Ces textes sont l'écho d'une espérance attestée par le Targum palestinien, qui plaçait la libération messianique future dans la nuit pascalle, devenue ainsi le centre de l'histoire du monde¹⁴. Le

12. Cf. Z. ZORELL, *De lampadibus decem Virginum*, dans *V.D.*, 10 (1930), pp. 176-182. - Voir P. GAECHTER, *op. cit.*, pp. 800-801, et OEPKE, dans *T.W.N.T.*, t. IV, p. 29, note 2.

13. Cf. W. TRILLING, *Das wahre Israel* (Studien zum Alten und Neuen Testament), München, 1964, p. 44.

14. Cf. R. LE DÉAUT, *La nuit pascalle* (Analecta Biblica, 22), Rome, 1963, pp. 287-291.

« Poème des quatre nuits » célèbre la nuit où Dieu déchira les ténèbres et créa le monde (première nuit), celle où Abraham offrit son fils sur l'autel de l'holocauste (seconde nuit), celle de la Pâque où le peuple sortit d'Egypte (troisième nuit), la quatrième enfin qui est celle des temps eschatologiques.

En fixant le retour de l'époux au milieu de la nuit, Mt évoquait devant ses auditeurs émerveillés cette nuit de la Pâque éternelle que Dieu allait créer à la fin des temps ; nuit de gloire où il établit des cieux nouveaux et une terre nouvelle, nuit de tendresse où les cieux s'étaient ouverts jadis sur Abraham sacrifiant Isaac, nuit de puissance où il avait sauvé Israël, son fils premier-né, de la servitude égyptienne, à main forte et à bras étendus. La parabole eschatologique des dix vierges devenait de la sorte une parabole pascalle.

Le cri qui déchire soudainement la nuit a réveillé la perplexité des commentateurs. J. Pirot note très justement : « Ce cri dans la nuit dramatise la scène. Habituellement l'arrivée de l'époux était signalée par les chants et la musique du cortège qui l'accompagnait. On l'entendait au loin, elle se rapprochait progressivement, aucune surprise. Ici, au contraire, le cri surprend tout le monde... Ce trait manque de naturel »¹⁵. On a pensé au « cri eschatologique »¹⁶, c'est-à-dire à la clameur et au fracas qui marquent l'irruption du Royaume de Dieu et son instauration définitive aux derniers temps ; cela correspondrait au cri de l'Ange de l'Apocalypse qui annonce la moisson et la vendange des nations (Ap 14,15), qui proclame le jugement de Babylone la Grande Prostituée (Ap 18,2), qui invite au « grand festin de Dieu » (Ap 19,17).

On peut penser encore, plus simplement, que Jésus, qui mène sa parabole comme il l'entend, veut évoquer ici la soudaineté de la Parousie. Ce thème est repris avec insistance dans toute cette section : le Fils de l'homme vient « à l'heure que l'on ne pense pas » (Mt 24,44) ; il surprendra les dormeurs, comme le déluge surprit jadis les contemporains insoucients de Noé (Mt 24,37-39 = Lc 17,26-27) ; il se lèvera, fulgurant comme l'éclair : « Car ainsi que l'éclair jaillit du levant et luit jusqu'au couchant, ainsi en sera-t-il de la parousie du Fils de l'homme » (Mt 24,27 = Lc 17,24).

Nos lampes s'éteignent ! (vv. 8-10b)

On a déjà relevé dans la parabole plusieurs traits qui manquent de naturel : les demoiselles d'honneur qui s'endorment, l'époux qui arrive en retard, le cri poussé au beau milieu de la nuit. Ici davan-

tage encore, le récit frise l'invraisemblance : une invraisemblance joyeuse et plaisante qui ne trompe personne, qui jaillit à chaque phrase, taquine la sagacité des auditeurs et leur pose des questions. Sous le voile d'une histoire de noce, Jésus donne un enseignement très grave.

Tandis que la noce commence à se réveiller, les étourdies s'aperçoivent — enfin ! — qu'elles manquent d'huile. Elles s'affolent alors comme des gamines ; il ne leur vient même pas à l'esprit qu'elles pourraient, après tout, accompagner la fiancée et se glisser dans le cortège avec des lampes éteintes : une lampe qui ne brûle pas, ce n'est pas une affaire si les autres sont allumées. Le cortège a-t-il d'ailleurs un chemin si long à parcourir qu'il faille se munir d'une provision d'huile ? Prises de panique, nos folles quémangent auprès des sages : « *Donnez-nous de votre huile* ».

Comme prévu, celles-ci refusent. On n'a pas à se demander si ces vierges avisées, qui ont tellement le sens de Dieu, ne manqueraient pas du sens de la charité envers le prochain. Pourquoi ne pas partager entre compagnes ? Mais les vierges sages préfèrent donner un conseil qui, manifestement, manque de sagesse : « *Allez plutôt chez les marchands et achetez-en pour vous !* » A minuit ? Par bonheur, les marchands étaient justement là, derrière leur échoppe, en train d'attendre leurs clientes de nuit. Comme tous les personnages de paraboles, ils sont présents quand le paraboliste a besoin d'eux.

Tandis que nos filles imprévoyantes font leur emplette, le cortège s'ébranle ; sans doute au grand trot, car personne n'arrive à le rejoindre. On s'engouffre dans la salle de noces et on barre la porte, comme celle d'une prison. Dans une noce ordinaire, personne n'aurait l'idée de clauser ainsi les invités, surtout si l'on sait qu'il y a des retardataires qui doivent arriver d'un moment à l'autre. Par ailleurs, en Orient, tout se passe au grand air : les amis peuvent venir comme ils l'entendent, présenter leurs compliments aux nouveaux époux, leur offrir un petit cadeau, boire joyeusement avec les convives.

Dans une telle ambiance, un retard, surtout s'il est minime, passe inaperçu. Ici, il cause un drame. Au lieu de s'occuper de son épouse, ce qui était en ce jour son premier devoir — mais qui s'occupe de l'épouse ? On ne la mentionne même pas ! — lui, l'époux, s'installe portier, ou mieux guetteur. Il épie les entrées. Il aurait dû être le dernier à remarquer le retard des cinq étourdies : on a l'impression qu'il est le seul à s'en apercevoir. Puis, au lieu d'ouvrir la porte, il la ferme ; au lieu d'accueillir, il repousse. Il aurait dû être le dernier également à faire remarquer aux pauvrettes leur retard : après tout, il avait été lui-même en retard. Oublie-t-il que s'il était arrivé à temps et non à minuit, les étourdies auraient

15. J. PIROT, *op. cit.*, p. 436.

16. Cf. G. BORNKAMM, *Die Verzögerung der Parusie*, dans *In Memoriam E. Loymeyer*, 1951, p. 124.

été à l'heure ? Maintenant il mène l'enquête comme un juge. Et il condamne : « Je ne vous connais pas ! » C'est le comble : ne sont-ce pas ses demoiselles d'honneur ?

Il devient tout à fait évident que nous nous trouvons ici en présence non d'une histoire de nocé palestinienne, mais d'une histoire divine.

La communauté chrétienne a reconnu dans cet époux étrange Dieu lui-même. Sans doute, personne ne songe un instant à appliquer à Dieu tous les traits de cet époux grognon et mal élevé. La parabole enseigne seulement qu'il en est du Royaume des cieux comme de cette histoire : maître du temps, Dieu peut arriver à l'heure qui lui plaît. Sa venue, qui marque l'irruption de l'éternité dans le temps, surprend toujours. Non pas que Dieu prenne plaisir à surprendre, mais l'homme prend parfois plaisir à dormir. Dieu nous avertit : soyez toujours prêts.

La parabole n'enseigne pas précisément le retard de Dieu, encore que l'époux de la parabole vienne en retard. Tout au contraire. C'est justement parce que l'époux vient, mais que l'on ignore l'heure de sa venue, qu'il faut être prêt maintenant. Après, il sera trop tard.

Les vierges sages sont celles qui se trouvent prêtes lorsque vient le Seigneur. Comme les folles, elles ignorent l'heure de l'arrivée de l'époux. Mais elles n'ignorent pas qu'il arrive à l'improviste. Elles sont prêtes sur-le-champ.

Elles se tiennent prêtes à n'importe quel prix. C'est pour cette raison qu'elles refusent de partager leur huile. Si elles en donnaient à leurs compagnes étourdies, elles n'en auraient pas assez pour elles-mêmes, pensent-elles. Or le propre d'une vierge sage, c'est d'avoir de l'huile, de posséder une lampe qui ne s'éteint jamais.

Les vierges folles sont celles qui n'ont pas su être prêtes. Elles ont pris la même peine que les sages, mais trop tard. Comme elles, elles ont garni leurs lampes d'huile, mais trop tard. Comme elles, elles ont suivi le cortège, mais trop tard. Elles furent prêtes, mais pas à l'heure de l'époux.

La porte fermée (vv. 10c-12)

La parabole des dix vierges aurait pu se terminer par la mention de l'entrée dans la salle de noces de celles qui étaient prêtes. Voici que Matthieu y rattache une nouvelle péripécie qu'on pourrait appeler la parabole de la porte fermée. Il n'est pas sûr que cette section ait appartenu à la première rédaction de la parabole des vierges. On y sent en tout cas la griffe de Matthieu qui aime, en bon catéchète, expliciter l'enseignement de Jésus. Deux textes peuvent servir de parallèles.

Le premier, Lc 13,24-25, figure dans la section pérénne¹⁷. On interroge Jésus sur le nombre des élus. Selon son habitude, Jésus refuse d'entrer dans des discussions stériles d'écoles théologiques, mais donne en revanche une règle de vie :

Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite, car beaucoup, je vous le dis, chercheront à entrer et ne pourront pas, après que le maître de maison se sera levé et aura fermé la porte et que vous commencerez à vous tenir dehors, et à frapper à la porte, disant : « Seigneur, ouvrez-nous ! »

Et ayant pris la parole, il dira : « Je ne sais pas d'où vous êtes, vous autres ! » (Lc 13,24-25).

On aura noté les contacts avec le texte matthéen. Le *logion* de la porte étroite selon Lc devient le *logion* de la porte fermée selon Mt. En Lc comme en Mt, on supplie : « Seigneur, ouvrez-nous ! » En Lc comme en Mt, la prière est rejetée par le maître qui dit ne pas « connaître » les demandeurs.

Le contexte de Lc traite du rejet des Juifs infidèles et de l'admission des païens au salut d'Israël. Beaucoup de ceux-ci viendront du Levant et du Couchant et prendront part au festin messianique dans le Royaume de Dieu ; alors les Juifs qui étaient premiers, deviendront derniers ; et les païens qui étaient derniers deviendront premiers (cf. Lc 13,28-30). On reconnaît ici l'un des grands thèmes missionnaires du troisième évangile¹⁸.

En Mt, la perspective se révèle quelque peu différente. Le tri des invités se fait non entre Juifs et païens, mais à l'intérieur même de l'Eglise. C'est dans la famille d'Abraham et du Christ que se trouvent les vierges sages aussi bien que les vierges folles.

On pensait volontiers que l'Eglise était comme un splendide bateau rempli de fidèles, voguant sur la mer de l'infidélité, recueillant de-ci, de-là, quelques rares rescapés du paganisme. Matthieu crie avec violence et tendresse à son auditoire judéo-chrétien : Prenez garde ! Le drame couve à l'intérieur du bateau. C'est là-même que des « fils du Royaume » (Mt 8,12) sont en train de périr ; ils négligent de se préparer à accueillir de nouveau le Messie et risquent d'être exclus de la salle de nocé. Il ne suffit pas d'être chrétien, c'est-à-dire de faire partie de la nocé messianique, comme les dix vierges, pour entrer automatiquement dans la salle de nocé. Il est urgent de se préparer au retour du Seigneur.

17. L'enchaînement des *logia* de Lc 13,22-30 existait sans doute antérieurement à la rédaction du troisième évangile. Mt semble avoir connu la série, puisqu'il a intégré deux de ces *logia* dans le Sermon sur la Montagne suivant la même succession que Lc : Mt 7,13-14 = Lc 13,24 ; Mt 7,22-23 = Lc 13,26-27.

18. Sur ce thème, voir L. DEISS, *Synopse*, t. I, p. 52. - Sur les textes judaïsants, antijudaïsants et universalistes de Mt, voir *ibid.*, p. 24.

Sans doute, la sentence d'exclusion peut paraître sévère. Mais ces appelés, en négligeant de prendre l'huile de la vigilance, ont préparé leur perte de leurs propres mains.

Le second texte qui illustre Mt 25,11-12 se lit en Mt 7,21-23. Désirant donner à ses auditeurs, à la fin du « Sermon sur la Montagne », un critère qui leur permette de se juger eux-mêmes, dans l'enchevêtrement et la complexité de leurs multiples dispositions intérieures, Matthieu place dans la bouche de Jésus ces sentences solennelles :

Ce n'est pas quiconque me dit : « Seigneur ! Seigneur ! »
qui entrera dans le Royaume des cieux,
mais celui qui fait la volonté de mon Père aux cieux.

Beaucoup me diront en ce Jour-là : « Seigneur ! Seigneur !
En ton nom n'avons-nous pas prophétisé ?
En ton nom, chassé les démons ?
En ton nom, accompli beaucoup de miracles ? »

Et alors je leur déclarerai :
« Jamais, je ne vous ai connus !
Eloignez-vous de moi, artisans d'iniquité ! »¹⁹.

Comme les vierges folles, les disciples insensés supplient : « Seigneur ! Seigneur ! » Comme elles aussi, ils sont repoussés : Jésus ne les connaît pas. Ce texte jette une nouvelle lumière sur la parabole des dix vierges. Il ne suffit pas de supplier avec insistance et onction : « Seigneur ! Seigneur ! » mais il faut accomplir la volonté du Père. Jésus rappelle ici « le primat de l'action sur la parole. Non pas le primat d'une action quelconque, mais seulement de celle qui se fait dans l'obéissance au Père céleste et l'accomplissement de son bon plaisir »²⁰. Munir sa lampe d'huile, c'est accomplir la volonté du Père.

Veillez ! (v. 13)

Cette sentence finale désire souligner une nouvelle fois l'enseignement de la parabole. A la communauté chrétienne partagée entre l'espérance du retour de Jésus et la tristesse devant les longs délais imposés, Matthieu enseigne que cette attente n'est pas un temps

19. Mt 7,21-23 (= Lc 6,46 et 13,26-27). Le texte porte l'empreinte du travail rédactionnel de Mt. La formule déclarative de Mt 7,21 est plus récente que la formule interrogative de Lc 6,46. - Le triple « en ton nom », inconnu du parallèle Lc 13,26, provient également de sa main. - Cf. R. BULTMANN, *op. cit.*, pp. 122-123.

20. D. BUZY, *op. cit.*, p. 96.

vide où l'histoire du salut n'avance plus, mais un temps d'intense préparation. Oui, sûrement le Seigneur reviendra ! Il faut donc veiller jour après jour, heure après heure.

En fait, cet appel à la vigilance est une conclusion que Matthieu a ajoutée en surnombre à la parabole²¹. Il l'a empruntée à la parabole du Maître de maison qui veille (Mt 24,42 ; cf. Mc 13,35), où elle se trouve parfaitement en situation. Dans notre texte, elle ne cadre que de manière approximative. En effet, la parabole ne recommande pas directement de veiller — les vierges avisées dorment aussi — mais de munir sa lampe d'huile pour être prêt quand viendra le Seigneur.

Mais Matthieu aime ces exhortations « passe-partout » qui interpellent une dernière fois les fidèles pour leur donner encore une utile leçon. « Dans ces *logia* généralisants ajoutés à la fin des paraboles, on retrouve les prédicateurs ou les catéchistes chrétiens qui expliquaient la parole du Seigneur. En étudiant ces conclusions, nous voyons comment très tôt s'est faite jour cette tendance à rendre les paraboles utilisables par la Communauté : on en tirait ainsi un sens général qui servait à l'instruction religieuse ou morale de chacun »²².

Conclusion

Dans toute cette section finale de Mt 25,10c-13, la figure de l'époux de la parabole a presque totalement disparu au profit du Christ Jésus. La parabole est devenue allégorie. Celui que l'on invoque en effet par le titre du Christ ressuscité : « Seigneur, Seigneur », celui qui prononce la sentence : « Amen, je vous le dis, je ne vous connais pas » ne correspond plus au personnage de parabole — quel époux parle ainsi le jour de ses nocces ? — c'est le Christ Jésus qui profère avec puissance le jugement eschatologique.

Sans doute, la sentence d'exclusion gardera toujours son caractère mystérieux, tant il est vrai que le rejet par Dieu de ses propres créatures reste incompréhensible à l'intelligence humaine. Mais les vierges rejetées sont les insensées, celles qui ont d'abord rejeté Dieu. « La parabole est signe du jugement, qui n'est pas d'abord rendu par Dieu, mais que l'homme réalise en lui-même par son propre comportement : les insensées se sont exclues elles-mêmes »²³.

Dans l'Apocalypse, l'image de la lampe éteinte est le signe de la malédiction immense reposant sur Babylone la Grande, « le repaire des démons » (Ap 18,2), qui se trouve précipitée dans l'étang de feu et de soufre (Ap 18,21-23).

21. Cf. F.V. FILSON, *op. cit.*, p. 264. - J. SCHMID, *op. cit.*, p. 344.

22. J. JEREMIAS, *Les Paraboles de Jésus* : trad. B. Hübsch, Le Puy, 1962, p. 114.

23. BERTRAM, dans *T.W.N.T.*, t. IV, p. 848.

Pour les vierges sages, celles qui vont au-devant de l'époux avec la vigilance de l'amour, le jugement se manifeste plein d'accueil et d'amour. L'allégorie du Christ, époux de la communauté messianique, jette une lumière de tendresse sur la parabole des dix vierges. Sans doute est-il bien vrai de dire que le Christ ne se montre pas, dans la parabole, comme époux de l'Eglise²⁴. Mais il est tout aussi vrai d'affirmer qu'il était connu comme tel dans la communauté primitive. Son comportement signifie la tendresse d'un fiancé pour sa fiancée (cf. 2 Co 11,2), d'un époux envers son épouse. Quand il accueille les vierges sages dans la salle de noce, alors « il aime son Eglise... il se la présente à lui-même, sans tache ni ride, ni rien de tel, mais sainte et immaculée » (Ep 5,25-27).

J'ATTENDRAI DANS LE NOIR

Quand je lâcherai le gouvernail, je connaîtrai que le temps est venu que tu le prennes. Ce qu'il y aura à faire, aussitôt sera fait. Vaine est ma peine.

Alors résigne-toi, mon cœur ! Sans bruit consens à ta défaite, et tiens pour bonne fortune de reposer, et tout tranquille, là où tu as été placé.

Ces lampes sans cesse s'éteignent au plus petit souffle du vent ; dans l'effort de les rallumer, sans cesse j'oublie tout le reste.

Mais, cette fois, je serai sage ; j'attendrai dans le noir, étalant mon tapis sur le sol, et quand il te plaira, mon Seigneur, approche-toi sans bruit : voici ta place !

TAGORE²⁵

24. Cf. J. JEREMIAS, art. *Nymphé*, dans *T.W.N.T.*, t. IV, p. 1097.

25. R. TAGORE, *L'Offrande lyrique*, Paris, 1939, pp. 128-129.

Sagesse du monde, Sagesse de Dieu

PAR ALEXANDRE GUILLAUME

Supérieur du Grand Séminaire de Besançon

Les trois derniers dimanches de l'année liturgique (*cycle A*) nous proposent, comme lecture d'évangile, le chapitre 25 de saint Matthieu, c'est-à-dire successivement la parabole des dix vierges, la parabole des talents et la scène du jugement dernier. N'est-il pas opportun de voir un lien entre ces trois textes ?

Le Seigneur vient, comme il l'a promis, mais son retour semble tarder. Ne serait-ce pas nous qui nous attardons ? Voilà pourquoi il nous faut être vigilants. La meilleure façon de nous préparer à ce retour du Maître consiste à mettre en valeur ce qu'il nous a confié. Mais il ne s'agit pas d'amasser des trésors sur la terre, il s'agit d'accomplir le commandement du Seigneur, celui de l'amour. C'est la vraie sagesse. Alors la joie du Maître sera déjà communiquée par avance à ses disciples, à ses fidèles serviteurs et aux amis de la Sagesse divine. Cette joie personne ne pourra la leur ravir.

I. QUELLE SAGESSE ?

Le christianisme possède-t-il encore une parole adaptée au monde moderne ? Le message évangélique peut-il aujourd'hui encore trouver une résonance dans la mentalité de l'homme contemporain ? Et surtout, peut-il vraiment assurer le salut, la plénitude et la joie aux nouvelles générations ?

Paul VI avoue que ces problèmes fondamentaux lui ont été continuellement présents lors de son voyage en Extrême-Orient. A ces questions, il entend le Christ répondre : « Je suis avec vous,

mais avec la puissance de l'Esprit et non avec la violence de la force et de la passion. Seule la sagesse libère le monde »¹.

Mais quelle sagesse ? L'Eglise n'est-elle pas en face d'une situation semblable à celle de saint Paul devant les Corinthiens ou les Athéniens ? « Il est écrit : Je détruirai la sagesse des sages, j'anéantirai l'intelligence des intelligents. Où est-il le sage ? où est-il l'homme cultivé ? où est-il le raisonneur d'ici-bas ? Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde ?... C'est par la folie du message qu'il a plu à Dieu de sauver les croyants » (1 Co 1,19-21).

Révolution technique et scientifique

Nous accédons à l'une des grandes révolutions de l'humanité. L'ère industrielle née en Angleterre à la fin du XVIII^e siècle, s'est étendue à l'Europe au XIX^e. Faisant irruption sur le plan technique et social, elle a soudainement bouleversé les structures de l'économie et de la société, grâce à l'utilisation massive d'une énergie puissante d'origine inanimée. Le machinisme industriel a provoqué une série de sous-révolutions : transports, production et consommation de masse, échanges internationaux, crédit, etc.².

Nous arrivons à l'ère post-industrielle : une nouvelle révolution se prépare, la révolution scientifique et technique. Elle s'accompagnera sans doute d'une révolution biologique qui tendra à modifier certains aspects de l'homme. L'être humain sera profondément affecté dans son éthique, sa morale traditionnelle, sa conception de l'existence, son genre de vie³.

Mais on peut se poser la question fondamentale : les hommes sauront-ils dominer leur destin ? Le succès ou l'échec de la mutation qui s'annonce dépend du contrôle que l'homme exercera sur lui-même, et des choix qu'il aura préparés et mûris d'avance. Si la révolution industrielle a commencé par engendrer la misère sociale, la révolution scientifique ne risque-t-elle pas de déboucher sur l'homme-robot ? Il faut donc que le progrès technique soit dominé par un sens de l'existence qui permette à l'homme d'épanouir toutes ses dimensions d'homme.

Une nouvelle mentalité

Comment pourrait-on brièvement caractériser cette mentalité scientifico-technique ?

1. Message de Noël 1970, dans *La Documentation Catholique*, 17 janv. 1971, p. 60.

2. PONIATOWSKI, *Les Choix de l'espoir*, Paris, 1970, p. 23.

3. Cf. FOURASTIÉ, *Essai de morale prospective*, Paris, 1968.

C'est une attitude qui considère avant tout l'action. Elle récusé les principes normatifs absolus, pour s'en tenir aux critères d'adaptation et d'efficacité. En conséquence, l'action concrète n'est pas censée s'inscrire dans l'horizon de l'histoire universelle, ni s'implanter dans un terreau métaphysique. Chaque situation se révèle neuve, inédite, et réclame sa propre approche. Les perspectives idéologiques de totalité, de système cohérent sont abandonnées et remplacées par l'attitude pragmatique.

Les conséquences de ce pragmatisme sont doubles. D'une part, il engendre le scepticisme et le relativisme : il n'y a plus d'absolu ni de normes. D'autre part, il oblige à mettre en question toutes les idéologies qui, en tant qu'elles projettent l'absolu dans l'histoire, sont des « religions séculières »⁴.

L'humanité prend peur devant la marée montante de la surpopulation et devant la menace thermonucléaire. Le progrès scientifico-technique laissé à lui-même demeure aveugle et ambivalent. En effet, l'homme, envisagé selon toutes ses dimensions, n'est pas un pur technicien et son accomplissement supérieur réside dans la fidélité à sa vocation de fils de Dieu.

Plus que toute autre, notre époque a besoin de sagesse, pour humaniser ses propres découvertes quelles qu'elles soient. L'avenir du monde serait en péril si elle ne savait pas se donner des sages⁵.

Ces paroles sont l'écho d'appels multiples et convergents, venus d'horizons extrêmement divers et qui insistent sur l'urgence d'apporter au monde moderne un « supplément d'âme »⁶.

II. LA VOIX DE L'ÉGLISE

Le Concile s'est montré très conscient de cet enjeu :

La nature intelligente de la personne trouve et doit trouver sa perfection dans la sagesse. Celle-ci attire avec force et douceur l'esprit de l'homme vers la recherche et l'amour du vrai et du bien. L'homme qui s'en nourrit est conduit du monde visible à l'invisible⁷.

4. Cf. COTTIER, *La mort des idéologies et l'esérance*, Paris, 1970, p. 28 : « Le nazisme et le fascisme se sont effondrés. L'idéologie marxiste, à son tour, donne des signes d'essoufflement ».

5. Vatican II, *Gaudium et spes*, 15,3.

6. Parmi les ouvrages récemment publiés sur ce sujet : FOURASTIÉ, *Les 40.000 heures*, Paris, 1965 ; Id., *Lettre ouverte à quatre milliards d'hommes*, Paris, 1970 ; PONIATOWSKI, *Les Choix de l'espoir*, Paris, 1970 ; F. DE CLOSET, *En danger de progrès*, Paris, 1970 ; FRIEDMANN, *La Puissance et la Sagesse*, Paris, 1970 ; COTTIER, *La mort des idéologies et l'esérance*, Paris, 1970.

7. Vatican II, *Gaudium et spes*, 15,2.

L'Eglise s'efforce de regarder avec objectivité les situations humaines. Ce monde d'aujourd'hui, marqué par le péché, mais si riche de possibilités, « Dieu l'a tant aimé qu'il a donné pour lui son Fils unique » (Jn 3,16). Aussi l'Eglise, imitant le Bon Samaritain, s'approche-t-elle avec humilité et amour de ce monde qui menace de sombrer dans le matérialisme pratique et d'adopter une véritable religion séculière où l'homme se fait dieu⁸.

Les textes liturgiques de ce dimanche vont nous aider à expliciter les conditions grâce auxquelles cette rencontre de Dieu et de l'homme s'avère possible et fructueuse.

Dieu a toujours l'initiative

La divine sagesse remplit l'univers de sa présence. Elle s'en va partout chercher ceux qui sont dignes d'elle, elle va au-devant de toutes leurs pensées (cf. Sg 6,16).

Pour nous, la sagesse s'est incarnée, c'est Jésus Christ en personne. Il ne s'agit plus d'idéologie, de sagesse humaine, de conception de la vie, d'idéal moral. C'est le même Jésus Christ qui ne cesse de nous rencontrer sur les chemins de la vie. Nous sommes tous les pèlerins d'Emmaüs qui « devisent et discutent ensemble » tandis que Jésus en personne s'approche et fait route avec eux. « Mais leurs yeux étaient empêchés de le reconnaître » car ils étaient « sans intelligence et lents à croire » (Lc 24,16.25). Le Christ devra leur interpréter les Ecritures et les convertir pour qu'ils accèdent à la foi.

L'homme doit chercher et veiller

La sagesse se laisse découvrir par ceux qui la cherchent, elle prévient ceux qui la désirent, elle se montre à eux la première... Qui lui consacre ses veilles sera vite à l'abri du souci (cf. Sg 6,12-15).

L'attitude fondamentale que l'homme doit adopter, s'il veut accueillir Dieu et sa sagesse, c'est celle du pauvre. L'A. T. met déjà en relief cette disposition spirituelle qui aboutit à la totale disponibilité de la Vierge Marie, elle qui a reçu, dans son esprit et dans son corps, la Sagesse divine incarnée.

Jésus en fait la condition indispensable de l'entrée dans le Royaume (Mt 5,3). Les premiers disciples illustrent, d'une manière

8. Cf. Discours de Paul VI à la clôture du Concile : « La religion de Dieu qui s'est fait homme s'est rencontrée avec la religion (car c'en est une) de l'homme qui se fait Dieu. Qu'est-il arrivé ? un choc, une lutte, un anathème ? Cela pouvait arriver, mais cela n'a pas eu lieu. La vieille histoire du bon samaritain a été le modèle et la règle de la spiritualité du Concile... »

exemplaire, cette attitude. Jésus rencontre Jean et André : « Que cherchez-vous ? » Ils lui répondent : « Où demeures-tu ? — Venez et voyez » (Jn 1,38-39). Et quelques temps après, laissant leurs barques et leur père, ils le suivirent (Mt 4,22).

Jésus insiste souvent sur cette disposition : dans la parabole des dix vierges, il la compare à l'attitude des jeunes filles qui attendent, avec la fiancée, l'arrivée de l'époux (Mt 25,1-13). Les vierges insensées représentent ceux que la Bible appelle « sans intelligence » : ils bâtissent sur le sable — c'est-à-dire sans ouverture ni référence au Royaume de Dieu et à sa justice — car ils n'ont pas le sens de Dieu.

Aujourd'hui, la mentalité technico-scientifique subit des tentations analogues quand elle prétend atteindre la perfection humaine dans les limites de la vie terrestre, grâce à la puissance médiate ou immédiate des biens de ce monde.

Par ailleurs, la production sans mesure revient à dénaturer les biens, à les falsifier, de telle sorte que l'homme, enfermé dans le cercle de leur abondance, ne peut plus rejoindre la fin qui constitue leur raison d'être. La technique, instrument de la domination de l'homme sur les choses, finit par réduire celui-ci à un véritable esclavage. L'esprit de pauvreté, la modération dans l'usage des biens ne sont-ils pas les conditions indispensables pour que l'homme arrive à dominer l'instrument technique et le fasse servir au bien de tout l'homme et de tous les hommes ?

En augmentant le pouvoir de l'homme, la technique vise à rejeter toute dépendance spirituelle à l'égard de Dieu. Et quand il s'agit d'une civilisation de collectivité, c'est l'homme collectif qui devient athée ou plutôt qui se divinise. « L'insensé a dit dans son cœur : Il n'y a pas de Dieu » (Ps. 14,1). Cette parole de l'Ecriture trouve un écho dans l'enseignement actuel de l'Eglise :

La plus grande folie de notre époque est de prétendre à la construction d'un ordre temporel stable et fécond, en rejetant son fondement nécessaire, le Dieu souverain⁹.

Le phénomène de l'athéisme est le plus grave de notre époque. Notre ferme conviction est que la théorie sur laquelle s'établit la négation de Dieu comporte une erreur fondamentale, qu'elle ne répond pas aux requêtes dernières et inéluctables de l'esprit¹¹.

Nous pouvons penser à la réflexion de Pascal : « Athéisme, marque de force d'esprit, mais jusqu'à un certain degré seulement ».

9. Cf. Jean XXIII, *Mater et Magistra*, 235.

10. *Ibid.*, 217.

11. Paul VI, *Ecclesiam suam*, 104.

Il semble que de plus en plus, une insatisfaction se fasse sentir au sein même de la civilisation dite d'abondance. Le phénomène hippie lui-même, dans sa complexité, comporte une part de réaction saine contre un asservissement de l'homme qui pourrait devenir catastrophique. Les chrétiens sont-ils prêts à répondre à ces interrogations de l'homme contemporain ? Seront-ils les disciples de Celui qui a dit : « Je suis la voie, la vérité et la vie » et « Vous êtes la lumière du monde » ?

Le Christ nous associe à sa vie de ressuscité

Nous avons fait allusion à l'épisode des pèlerins d'Emmaüs. Esprits sans intelligence, ils sont ces insensés de l'Evangile jusqu'au moment où le Christ les introduit dans le mystère de sa personne : « Ne fallait-il pas qu'il endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire ? » (Lc 24,26).

C'est le Christ ressuscité qui devient, pour eux, le fondement de leur foi et la raison d'être de leur existence tout entière. Le Christ, vivant dans sa gloire, est non seulement gage de notre espérance — « Nous serons avec le Seigneur pour toujours » (1 Th 4,17) — mais il est présent, dès aujourd'hui, à ceux qui mettent en lui leur foi. C'est à une véritable communauté de vie avec le Christ que nous sommes conviés.

Conclusion

Face à un monde qui tend à se matérialiser, le témoignage des chrétiens n'est-il pas de vivre ensemble leur foi à la présence et à l'action du Christ ressuscité ? Mettre de l'huile dans notre lampe, n'est-ce pas nous laisser saisir par le Christ qui nous transforme par son Esprit en une communauté de charité ? Pour que le monde croie que Jésus est le seul Seigneur et l'unique Sauveur, ne sommes-nous pas appelés à témoigner ensemble de cette folie du message ?

Année B

Première lecture : 1 R 17,10-16

Deuxième lecture : He 9,24-28

Evangile : Mc 12,38-44

Notes doctrinales

Élie et la veuve de Sarepta

1 R 17,10-16

PAR ANTONIO GONZALEZ LAMADRID

Professeur d'Écriture Sainte au Grand Séminaire de Palencia

I. ÉLIE, CHAMPION DU YAHVISME

Entrée en Canaan et crise du Yahvisme

Les changements sociaux ont habituellement de profondes répercussions sur la vie religieuse des individus et des collectivités. On le voit bien de nos jours avec les mutations qui s'opèrent dans l'Eglise par suite du passage d'une civilisation rurale à une civilisation urbaine et industrielle. Dans l'histoire d'Israël, le passage du désert à la vie sédentaire en Canaan déclencha une grave crise religieuse. Culturellement inférieurs, les Israélites se laissèrent séduire et submerger par les coutumes et les usages cananéens. Comme les habitants du pays, ils se mirent à invoquer les dieux de la fécondité afin d'obtenir d'eux la fertilité et la prospérité de leurs champs, de leurs troupeaux et de leurs familles. Baal prit alors la place de Yahvé ; souvent on invoqua tantôt l'un, tantôt l'autre. On trouve aussi des formules yahvistes mais au contenu idolâtre¹.

Au paroxysme de la crise

Dans le royaume du Nord, la crise du Yahvisme atteignit des proportions particulièrement graves à l'époque d'Élie. En transférant la capitale de Tirça à Samarie (1 R 16,24), Omri orientait résolument vers la Phénicie la politique israélite. La preuve s'en trouve dans le mariage d'Achab, fils de Omri, avec Jézabel, fille du roi de Tyr.

1. Le livre des Juges répète avec insistance la formule : « Les enfants d'Israël firent ce qui déplait à Yahvé et ils servirent les Baals » 2,11.12.17 ; 3,7 ; 8,33 ; 10,6 ; etc.). Selon l'école deutéronomiste et les prophètes, en particulier Osée, l'idolâtrie et surtout le culte de Baal constituent le péché capital d'Israël.

Cette nouvelle orientation politique devait se révéler funeste pour le Yahvisme. Jézabel ne se contenta pas de professer personnellement le culte de Baal ; elle s'efforça de le promouvoir par tous les moyens que le pouvoir mettait à sa disposition (1 R 18,19). En Samarie même on construisit un temple de Baal (1 R 16,32 ; cf. 2 R 10,18).

Élie et le Yahvisme

La figure d'Élie² représente et personnifie la défense du Yahvisme contre le culte de Baal. La scène dramatique du mont Carmel et la fuite à l'Horeb, l'intervention du prophète au moment de la maladie d'Ochozias et les divers miracles racontés (la sécheresse et la pluie, la multiplication de la farine et de l'huile, la résurrection du fils de la veuve), tous ces événements convergent vers un même centre : la défense du Yahvisme et la lutte contre le culte de Baal.

a) La scène du Carmel (1 R 18,20-40)

La scène du Carmel constitue la partie centrale d'un drame en trois actes :

1° Confrontation entre Élie et Achab par l'intermédiaire d'Obbadiah (18,1-19) ;

2° la scène du Carmel qui constitue une véritable ordalie (18,20-40) ;

3° Yahvé rétablit l'honneur d'Élie en mettant fin à la sécheresse (18,41-46).

L'intérêt de l'épisode du Carmel se trouve dans son fondement religieux et théologique. Le récit laisse entrevoir la crise profonde que traversaient alors le dogme et la pratique du Yahvisme. La présence de Jézabel à la cour de Samarie avait provoqué une recrudescence du culte de Baal et lui avait assuré une large diffusion. L'offensive des adorateurs de Baal réussit même à renverser l'autel de Yahvé édifié sur le mont Carmel et à y instaurer de nouveau le culte de Baal³.

2. Cf. G. FOHRER, *Elia* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 31), Zurich, 1957 ; J. GRAY, *I-II Kings. A commentary*, Londres, 1964 ; J. JEREMIAS, *Heleas*, dans G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. II, Stuttgart, 1935, cc. 930-943 ; L. MONLOUBOU, *Prophète, qui es-tu ? Le prophétisme avant les prophètes*, Paris, 1963, pp. 179-208 ; R.E. MURPHY, *Elie*, dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. IV, Paris, 1959, cc. 564-567 ; R. DE VAUX, *Textes scripturaux et commentaires, dans Elie le prophète*, t. I, Bruges-Paris, 1956, pp. 53-83.

3. Etant donné que le Carmel n'appartenait pas à la confédération d'Israël, ce fut sans doute après David que le culte yahviste parvint à édifier un autel à Yahvé sur ce mont qui était un des hauts lieux les mieux établis du culte de Baal. Voir : G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, II, Munich, 1961, p. 30, et les articles de A. ALT, O. EISSFELD, K. GALLING cités par l'auteur, *ibid.*, note 4.

Mais cet épisode met aussi en relief la figure d'Elie comme champion du Yahvisme. Tel Josué devant les tribus réunies à Sichem (Jos 24,14-15), ainsi Elie, plein de zèle pour la cause de Dieu, met le peuple devant la dramatique alternative : servir Yahvé ou Baal : « Si Yahvé est Dieu, suivez-le ; si c'est Baal, suivez-le » (1 R 18,21). L'épreuve du feu démontre que Yahvé est l'unique Dieu d'Israël, et le peuple le reconnaît : « C'est Yahvé qui est Dieu ! » (1 R 18,39). Le défi opposé par Elie aux prophètes de Baal se solde par une victoire éclatante du Yahvisme contre le culte de Baal dont l'assaut menaçait sérieusement l'existence de la véritable religion.

b) La fuite sur le mont Horeb (1 R 19,1-18)

Cet épisode se situe également dans la perspective de la lutte d'Elie pour le Yahvisme. La victoire du Carmel releva le courage d'Elie et lui fit concevoir de grandes espérances. Toutefois Jézabel, loin de se tenir pour vaincue, adressa de graves menaces au prophète dans l'intention de l'intimider et de le faire fuir. La signification symbolique de la marche d'Elie vers le mont Horeb est évidente. Abattu et désenchanté, il se dirige vers l'Horeb à la recherche de forces nouvelles. Farouche défenseur de l'authentique Yahvisme et de la pureté de l'alliance, il s'achemine vers le mont sacré pour renouveler l'expérience mosaïque du Sinaï. Son exode est un retour aux sources de l'alliance et de la religion yahviste. Après avoir marché quarante jours et quarante nuits, il arrive à l'Horeb et Dieu se manifeste à lui dans une théophanie parallèle à celle de Moïse. La grande théophanie du Nouveau Testament, la Transfiguration, associe étroitement les figures de Moïse et d'Elie (Mc 9, 2ss).

c) La maladie d'Ochozias (2 R 1,2-16)

La maladie d'Ochozias montre une fois de plus avec quelle facilité on recourait à Baal, mais elle donne à Elie l'occasion d'intervenir en faveur du Yahvisme. De manière radicale et cinglante, Elie condamne Ochozias qui a consulté Baal pour recouvrer la santé et il affirme les droits et la compétence exclusive de Yahvé. Selon l'ancienne conception israélite, profondément sacralisée, il était prescrit de recourir à Yahvé dans les maladies graves. Le chronique reproche à Asa d'avoir fait appel aux médecins et non à Yahvé (2 Ch 16,12). La proclamation de l'Exode : « Je suis Yahvé, ton médecin » (15,26) est bien expressive.

d) Récits de divers miracles (1 R 17ss)

Les divers miracles de la geste d'Elie (sécheresse, pluie, multiplication de la farine et de l'huile, résurrection du fils de la veuve, etc.)

entrent également dans la perspective de la défense du Yahvisme face au culte de Baal.

Pour autant que nous puissions le savoir, surtout par la littérature d'Ugarit, Baal était considéré dans les milieux cananéens comme le dieu de l'orage et de la fertilité qui donnait fécondité et bénédiction à l'homme et à la terre ; il était la source de l'orage, du feu et de la pluie ; c'est lui qui octroyait le blé, l'huile et le vin ; il avait le pouvoir de guérir les malades et de ressusciter les morts.

Les miracles opérés par Elie et plus tard par Elisée, ont une intention polémique, puisqu'ils veulent démontrer que tous ces attributs appartiennent exclusivement à Yahvé⁴.

II. ANALYSE DE LA PÉRICOPE

Contexte

Tous les faits relatés aux chapitres 17—18 entrent dans un même cadre, à savoir la grande sécheresse (17,1-7 et 18,41-46), mentionnée par Ménandre d'Ephèse à la suite de l'historien juif Flavius Josèphe. Le Nouveau Testament y fait aussi allusion (Lc 4,25). Interprété comme un châtiment de Dieu pour l'apostasie de la famille royale et d'une partie du peuple, ce fléau donna lieu à quelques épisodes miraculeux. Durant la sécheresse, Elie caché dans le torrent Kerit en Transjordanie fut nourri par des corbeaux. Lorsque le torrent se tarit, il passa dans la ville de Sarepta en Phénicie où il fut accueilli par une veuve qui vivait avec son fils. Dieu récompensa la générosité de la veuve par un miracle qui leur permit de subsister pendant la famine. Cet épisode de Sarepta constitue la première lecture d'aujourd'hui.

Le caractère populaire de ce genre de texte ressort du contraste qui oppose les deux types de femmes : Jézabel, qui domine l'ensemble de ces chapitres, et la veuve de Sarepta dont l'attitude est toute différente de celle de la reine.

- Jézabel persécute Elie, mais la veuve lui fait du bien.
- Jézabel impose son Baal à Israël, mais la veuve païenne accueille le prophète de Yahvé.
- Jézabel vit dans la richesse, la veuve dans la pauvreté.
- Jézabel est maudite par Elie, la veuve est bénie par le prophète.

4. LEAH BRONNER, *The Stories of Elijah and Elisha as Polemics against Baal Worship* (Pretoria Oriental Series, 6), Leiden, 1968.

Il se leva et alla à Sarepta (v. 10)

Sarepta. Cette ville correspond à l'actuelle Sarafand, à 15 km au sud de Sidon, sur la côte phénicienne. C'est sans doute en raison de la persécution dont il était l'objet de la part d'Achab qu'Elie quitta Israël (18,10ss). Jésus se retira de même sur les confins de Tyr et de Sidon en Phénicie, lorsqu'il vit croître autour de lui l'hostilité du peuple (Mc 7,24ss).

Une veuve. Dans la Bible les veuves et les orphelins évoquent une situation sociale des plus précaires. La loi du lévirat elle-même n'était pas conçue pour subvenir aux besoins de la veuve mais plutôt pour donner une descendance au mari défunt. La veuve sans enfant était réintégrée dans la maison de ses parents. Si elle avait des enfants, sa vie dépendait pratiquement de la charité. Cette circonstance souligne d'une part la générosité de la veuve qui met à la disposition du prophète le peu qu'elle possède et d'autre part la pauvreté d'Elie obligé de recourir à un être aussi démuné.

Je n'ai qu'une poignée de farine dans une jarre et un peu d'huile dans une cruche (v. 12)

Par Yahvé vivant. La veuve dit : « ton Dieu ». Par là, elle semble implicitement professer le principe monothéiste et hénothéiste selon lequel chaque peuple a son propre Dieu. Quelques passages de la Bible semblent témoigner de la même croyance (Jg 6,24ss ; 11,24 ; 1 S 26,19 ; cf. 2 R 17,24-41). Toutefois l'expression employée par cette femme est une profession de foi en Yahvé. La veuve de Sarepta est une de ces figures païennes qui jalonnent l'histoire d'Israël comme autant d'exemples qui annoncent et présagent l'universalisme de l'Evangile : Melchisédech, Jéthro, Balaam, Naaman, Tamar, Rahab, Ruth, etc.⁵. Saint Luc évoque le souvenir de la veuve de Sarepta et de Naaman le Syrien pour montrer l'universalisme du dessein salvifique de Dieu (Lc 4,25-27).

« *Je suis à ramasser deux bouts de bois* ». Selon les Pères (Augustin, Césaire d'Arles, etc.), les deux bouts de bois symbolisent la croix d'où vient pour l'Eglise un aliment qui ne s'épuisera jamais.

Jarre de farine ne s'épuisera... (v. 14)

Les quatre stiques de ce verset ont toutes les caractéristiques d'un proverbe populaire. C'est une profession de foi et de confiance dans

5. Melchisédech (Gn 14,18ss), Jéthro (Ex 18,10-12), Balaam (Nb 22ss), Naaman (2 R 5,17), Thamar (Gn 38), Rahab (Jos 6,25), Ruth (Rt 1,16).

la providence qui « serre mais n'étouffe pas ». Il est possible que le proverbe ait conditionné en partie la forme littéraire de tout le passage. De fait, sous une forme ou une autre, l'auteur le reprend trois fois (vv. 12,14,16).

La jarre de farine ne s'épuisa pas (v. 16)

« ...Selon la parole que Yahvé avait dite par le ministère d'Elie ». D'après la conception biblique, l'histoire en général — et spécialement l'histoire d'Israël — n'est rien d'autre que le développement et la réalisation de la parole de Dieu prononcée périodiquement par le ministère des prophètes : « En vérité, le Seigneur Yahvé ne fait rien qu'il n'ait révélé son dessein à ses serviteurs les prophètes » (Am 3,7). Cette présentation théologique de l'histoire sous la forme d'une promesse qui s'accomplit, tient une place prédominante dans ce qu'on appelle « l'histoire deutéronomiste » (Jos ; Jg ; 1—2 S ; 1—2 R) d'où émerge le livre des Rois. 1 R présente vingt-cinq récits basés sur le schéma promesse-accomplissement, et l'on en trouve vingt dans 2 R⁶. Ce réseau de promesses, prophéties et prédictions avec leur accomplissement, constitue une véritable infrastructure qui donne à l'ensemble cohésion et dynamisme. Cette conception de l'histoire a la valeur d'une profession implicite de foi dans le pouvoir et la providence de Yahvé qui dirige le cours de la nature et les événements de l'histoire.

III. MESSAGE ET ACTUALISATION DU TEXTE

1. *C'est Yahvé et non Baal qui donne la farine et l'huile.* L'intention polémique du récit semble évidente. Il se situe dans le cadre général de la mission d'Elie qui représente et incarne la lutte contre Baal et la défense du Yahvisme.

6. A titre d'exemples, voir les passages suivants :

- Ahiyya de Silo prophétise la division du royaume, la disparition de la dynastie de Jéroboam et la mort prématurée d'Abdias, ce qui se réalisera exactement (Comp. 1 R 11,28-39 et 12,15 ; 1 R 14,1-18 et 15,29-30) ;
- Jéhu, fils d'Hanani, prophétise la trahison et la destruction de la dynastie de Basha (1 R 16,1-14) ;
- Michée, fils de Yimla, prophétise la ruine de Samarie et de la maison d'Achab (1 R 22,7ss) ;
- Elie et Elisée prophétisent divers événements de l'histoire d'Israël (1 R 21,19ss ; 2 R 9,30—11,11 ; etc.).

Sous une forme différente, la société actuelle connaît une crise religieuse semblable à celle du Yahvisme au temps d'Elie. De même que les contemporains du prophète, l'homme d'aujourd'hui cherche la solution de ses problèmes en marge de Dieu. Les contemporains d'Elie recouraient aux idoles; l'homme d'aujourd'hui, fils d'une société sécularisée, s'appuie sur lui-même, sur la science, sur la technique...

2. *L'universalisme.* L'épisode manifeste la puissance de la parole de Dieu qui s'exerce en terre païenne. Yahvé n'est pas seulement le Dieu d'Israël; par son prophète, il s'adresse aussi aux pauvres des nations païennes pour leur apporter le salut. La veuve de Sarepta, c'est le type de la gentilité appelée à la foi; Jésus lui-même voit dans cet épisode le présage et l'annonce de l'évangélisation des Gentils (Lc 4,25-26).

3. *La foi « qui opère par la charité ».* Elie agit par la foi: il part à la recherche de cette veuve, sans plus de précision. Dieu a parlé. Il demande d'abord un peu d'eau, puis un petit morceau de pain; il s'obstine quand elle objecte sa pauvreté. C'est que, sans savoir encore ce qui arrivera, il lui parle « par Yahvé vivant... ».

La veuve obéit dans la foi: elle devrait d'abord songer à elle et à son enfant, mais Elie lui demande un saut dans le vide, et elle se confie en cette « parole que Yahvé avait dite par le ministère d'Elie » (v. 16). La veuve de Sarepta estime que la meilleure manière de manifester sa foi consiste à aider le prophète qui se trouve dans la nécessité.

Pour Elie, la veuve est l'image du Dieu qui peut tout donner et faire vivre; pour la veuve, Elie est l'image du Dieu qui peut tout exiger et faire mourir. Tous deux réagissent dans la lumière de foi.

4. *La générosité parfaite ne consiste pas à donner peu ou prou, mais tout.* De même que cette autre veuve dont parle l'évangile d'aujourd'hui (Mc 12,38-44), la veuve de Sarepta met le peu qu'elle a à la disposition du prophète du Seigneur. Elle lui donne tout ce qui lui reste pour vivre et s'en remet à Dieu du soin de la nourrir.

5. *Efficacité de la parole divine.* La présentation du miracle sous la forme du schéma promesse-accomplissement, met en relief le pouvoir et l'efficacité de la parole de Dieu qui accomplit ce qu'elle exprime (cf. Is 55,10-11).

6. Dans la geste d'Elie, ce récit témoigne de la sollicitude dont Yahvé entoure ses prophètes. Que ce soit au torrent de Kerit (vv. 1-6) ou chez la veuve de Sarepta, Dieu manifeste cette sollicitude en procurant à son prophète subsistance et abri sûr.

L'intervention décisive du Christ

He 9,24-28

PAR ALBERT VANHOYE

Professeur à l'Institut Biblique de Rome

Au milieu de beaucoup d'actions banales, chacune de nos existences comporte des moments décisifs, dont les répercussions se manifestent ensuite progressivement et s'étendent parfois à un grand nombre de personnes. Dans certains cas, l'histoire humaine peut en être profondément marquée. Que l'on songe, par exemple, à la traversée de l'Atlantique par Christophe Colomb ou, dans un autre ordre de choses, à la décision prise par Jean XXIII de convoquer un concile.

Au moment où elle s'est produite, la mort de Jésus sur le Calvaire ne semblait nullement être un de ces événements marquants; elle se présentait bien plutôt comme un échec, le point final d'une existence manquée. Le messianisme de Jésus s'était heurté à une impasse. Tout était à recommencer (cf. Lc 24,19-21). En fait, cette impression ne correspondait pas du tout à la réalité; de façon mystérieuse, tout s'était, au contraire, « accompli » (cf. Jn 19,28-30) et l'histoire humaine avait franchi la plus importante de ses étapes. De nouvelles perspectives s'ouvraient aux hommes à tous les plans de leur existence, car leur situation religieuse se trouvait complètement transformée.

C'est cette donnée essentielle que l'auteur de l'épître aux Hébreux veut souligner dans les versets que nous lisons aujourd'hui et qui forment la conclusion de la section centrale de son exposé (8,1—9,28). Il y affirme avec force le caractère décisif de l'événement du Calvaire et, pour mieux en définir la portée, il prend deux points de comparaison, le premier dans la liturgie juive (9,24-26), le second dans l'existence concrète (9,27-28).

A l'inverse des cérémonies liturgiques juives, la passion du Christ

constitue un véritable accomplissement ; c'est, pour ainsi dire, une traversée qui a abouti, une démarche qui a atteint son but (9,24) et qui, pour cette raison, n'a pas besoin d'être recommencée (9,25-26). Elle est définitive comme la mort, car c'est effectivement une mort (9,27), mais de cette mort découlent des conséquences extraordinairement positives pour toute la multitude des croyants (9,28).

Une démarche qui aboutit (v. 24)

Dans la première phrase, l'allusion à la liturgie juive reste implicite. L'auteur dit simplement que *le Christ n'est pas entré dans un sanctuaire construit par les hommes*. Mais le contexte montre clairement qu'il pense ici au sanctuaire décrit dans la Loi de Moïse et qu'il oppose la passion du Christ à la démarche du grand prêtre juif lors de la cérémonie annuelle de l'Expiation. En effet, il vient de rappeler, dans un paragraphe précédent, la disposition du temple juif (9,1-5) et le déroulement de la grande Expiation (9,7). Il s'y référera de nouveau explicitement dans la phrase suivante (9,25).

Le besoin le plus fondamental de l'homme est de se trouver en bonne relation avec Dieu. Sans cela, en effet, tout est faussé dans son existence et aucun conflit ne peut trouver de solution pleinement satisfaisante. L'action liturgique vise précisément à établir, entre les hommes et Dieu, cette relation normale et bienfaisante.

Mais par quel moyen les hommes peuvent-ils atteindre Dieu ? Le culte ancien leur propose la construction d'un *sanctuaire* que Dieu agréera comme habitation sur la terre. Des cérémonies soigneusement réglées permettront à des personnes consacrées de pénétrer dans cette habitation et d'y rencontrer Dieu. Dans la liturgie juive, cette rencontre ne pouvait se produire qu'une fois l'an, entre le seul grand prêtre et Dieu, au cours de la célébration solennelle de l'Expiation (Lv 16,2-34). C'était là l'événement le plus important de l'année.

Notre auteur soumet cette conception à une critique radicale, en notant que le sanctuaire juif n'était qu'une construction humaine. Or, aucune construction humaine ne peut prétendre être l'habitation de Dieu (Ac 7,48 ; 17,24). La qualification qu'il emploie, « *construit par les hommes* », a dans la Bible grecque un sens très péjoratif, car elle ne s'y applique qu'aux idoles (Lv 26,1 ; Sg 14,8). La précision qui suit n'atténue guère l'impression produite : on peut penser en effet qu'en appelant le sanctuaire terrestre *une copie du sanctuaire véritable*, l'auteur évoque à son sujet l'interdiction de rendre un culte à des images (Ex 20,4 ; Dt 4,15-20) ; il veut, en tout cas, faire comprendre que la liturgie ancienne n'avait pas de valeur réelle, mais se situait à un niveau de symbolisme impuissant. La céré-

monie de l'expiation ne frayait pas une route jusqu'à Dieu : arrivé dans le Saint des Saints, le grand prêtre n'avait pas quitté le niveau terrestre.

Le Christ, au contraire, a réellement franchi la distance qui séparait l'homme de Dieu, non par une cérémonie liturgique, mais par un engagement existentiel de tout lui-même, engagement qui sera appelé un peu plus loin un « sacrifice » (9,26), et où le Christ accepte de « souffrir » (v. 26) et d'être « offert » (v. 28). Le Christ, en effet, a affronté sa mort d'une telle façon qu'il s'est, par elle, « élevé lui-même » (7,27) jusqu'au ciel. *Il est entré dans le ciel même* (9,24). Il ne s'agit évidemment pas d'un voyage de cosmonaute ; l'auteur ne parle pas ici des cieux cosmiques, dont il dit ailleurs qu'ils ont été créés comme la terre et disparaîtront comme elle (1,10-12 ; 12,26-27). Il parle du ciel pour désigner l'intimité de Dieu. Et ce n'est pas par un déplacement local que l'homme peut être introduit dans l'intimité de Dieu. Il y faut bien plutôt une transformation de tout son être, qui l'établisse dans une nouvelle qualité d'existence. Cette transformation, aucun sacrifice ancien ne pouvait l'obtenir ; seul le Christ l'a réalisée. Et c'est pourquoi il peut désormais, dans sa nature humaine renouvelée, *se présenter maintenant devant la face de Dieu*. Ce que les fidèles de Yahvé faisaient symboliquement en venant au temple (Ex 23,17 ; 34,23 ; 1 S 1,22), le Christ l'a fait réellement par sa mort glorifiante. Et il l'a fait *pour nous*. Sa mort glorifiante le constitue notre grand prêtre auprès de Dieu, « toujours vivant pour intercéder en faveur des siens » (7,25). Le ministère du prêtre consiste à assurer la médiation entre les hommes et Dieu. A cette fin, il doit « se tenir en présence de Dieu » (Dt 18,5). Telle est la condition essentielle du sacerdoce, que seul le Christ glorifié remplit effectivement.

Un événement unique et définitif (vv. 25-26)

Une démarche qui a abouti n'a pas besoin d'être répétée. Le sacrifice du Christ est donc un événement unique. En cela, il diffère beaucoup des cérémonies liturgiques, dont le rituel prévoit, au contraire, la répétition. Pour la grande expiation, *le grand prêtre entraînait tous les ans dans le sanctuaire* (cf. Lv 16,34). Dans ce perpétuel recommencement, l'auteur reconnaît une marque d'inefficacité (10,1-2). Les sacrifices anciens ne réussissaient jamais à éliminer le péché, ils n'arrivaient jamais à élever le prêtre jusqu'à Dieu, et c'est pourquoi il fallait indéfiniment procéder à de nouvelles tentatives. L'auteur ajoute ici une notation révélatrice : le grand prêtre s'avancait « *en offrant un sang qui n'était pas le sien* ». Cette circonstance explique à la fois pourquoi la répétition était nécessaire et pour-

qu'elle était possible : — nécessaire, parce que le sacrifice du grand prêtre, n'étant pas personnel, ne pouvait pas être pleinement agréé et devait donc être recommencé ; — possible, parce que le grand prêtre, n'ayant pas offert son propre sang, restait en vie et pouvait ainsi offrir d'autres sacrifices.

Dans le cas du Christ, au contraire, l'hypothèse d'une répétition se trouve en complet désaccord avec les faits. Il est clair, d'abord, qu'elle ne s'est pas vérifiée dans les siècles antérieurs. Si la répétition du sacrifice avait été nécessaire, le Christ « aurait dû souffrir maintes fois depuis le commencement du monde », afin de répondre par une nouvelle offrande aux besoins de chaque période de l'histoire. En fait, le Christ ne s'est pas offert souvent, mais une seule fois ; il n'est pas venu en chacun des siècles de l'histoire ancienne, mais à la fin des siècles de cette histoire, lorsque « les temps furent accomplis » (Mc 1,15 ; Ga 4,4). Il ressort de là que la valeur de son offrande n'est pas limitée dans le temps. Le sacrifice du Christ vaut pour tous les temps. Il n'a pas dû se répéter dans le passé, il ne devra pas l'être dans l'avenir¹.

La raison en est qu'il a pleinement atteint son objectif, qui était de détruire le péché. L'expression choisie a une grande vigueur, surtout si on la compare à celle que l'auteur avait employée à propos du grand prêtre juif. Il ne parlait pas alors de détruire ou de supprimer, mais simplement « d'offrir pour... » (9,7), sans préciser le résultat de l'offrande, et au lieu de nommer le péché, il prenait un terme de sens plus restreint : « les manquements », littéralement les « ignorances » (9,7). Plus loin, il parlera des péchés, au pluriel, mais ce sera pour nier toute efficacité des sacrifices anciens : « Car il est impossible que du sang de taureaux et de boucs enlève les péchés » (10,4 ; cf. 10,11). L'offrande du Christ, au contraire, est réellement efficace : elle détruit le mal. Son action est radicale : elle ne s'attaque pas seulement aux diverses manifestations du mal (« les péchés » au pluriel), mais à leur source cachée (« le péché » au singulier).

Le secret de cette efficacité, l'auteur l'a déjà expliqué à ses lecteurs (9,14). Ceux-ci savent quelle richesse de sens il faut mettre dans l'expression *son sacrifice* (en grec : « le sacrifice de lui »), lorsqu'elle est appliquée au Christ. Il ne s'agit pas simplement du sacrifice qu'il offre, mais du sacrifice qu'il fait de lui-même, sacrifice personnel, qui prend tout l'homme et le consume tout entier pour l'élever tout entier jusqu'à Dieu.

Dans la phrase précédente, un autre mot a rappelé à quel point ce sacrifice personnel coïncide avec l'existence concrète. Il n'y est

pas question de cérémonies soigneusement organisées, ni de rites sacrés accomplis dans tous leurs détails. L'offrande du Christ a consisté à « souffrir ». Grande innovation : le rituel des anciens sacrifices ne donnait aucun rôle à la souffrance. Pour cette raison, la liturgie et la vie demeuraient extérieures l'une à l'autre. Le Christ a changé la nature de la liturgie : il y a fait entrer toute la détresse humaine, qu'il a transformée en offrande généreuse.

Le Christ s'est ainsi « manifesté » (9,26). Dans le texte grec, ce mot placé tout à la fin de la phrase produit un effet de révélation. Jusqu'à l'apparition du Christ, l'intention de Dieu restait voilée (cf. Rm 16,25 ; Ep 3,9) ; les hommes se trouvaient paralysés par l'obscurité (Lc 1,79) ; le chemin du vrai sanctuaire ne leur était pas connu (He 9,8). Mais la lumière du Christ finalement les délivre. C'est dans la passion glorifiante qu'elle éclate aux regards. Plus encore que par sa prédication, le Christ « s'est manifesté... par son sacrifice ». En entrant dans sa gloire à travers l'obéissance de la croix, il s'est révélé pleinement comme le Fils de Dieu devenu le frère et sauveur des hommes.

Mort humaine et sacrifice du Christ (vv. 27-28)

Appliqué à la passion du Christ, le verbe « souffrir » désigne une souffrance qui est allée jusqu'à la mort (cf. Lc 24,46 ; He 13,12 ; 1 P 4,1). Cette constatation fournit à l'auteur un dernier argument. Parce que le sacrifice du Christ inclut sa mort et se présente ainsi comme une offrande personnelle totale, il n'admet aucune possibilité de répétition. Tout a été offert ; il ne reste plus rien à offrir. A l'inverse des autres genres de sacrifices, que rien n'empêche de répéter, le sacrifice de la vie ne peut se faire qu'une fois. Car un homme ne meurt pas deux fois. *Le sort des hommes est de mourir une seule fois*. Sur ce point, le Christ ne fait nullement exception : « Il est mort une fois pour toutes », dit saint Paul (Rm 6,10) ; il a été « offert une seule fois », dit notre texte. Sa résurrection même ne change rien à cela, car elle ne constitue pas un retour à l'existence mortelle. Loin de remettre en question le caractère unique et définitif du passage par la mort, elle lui apporte — de manière inattendue, il est vrai — la plus positive des confirmations.

Mais elle montre en même temps que la mort du Christ a transformé complètement la condition humaine au-delà de la mort. Auparavant, la seule perspective qui s'imposait aux hommes après la mort était celle du jugement, perspective redoutable (He 10,27), car les hommes doivent s'avouer pécheurs. Mais le Christ a fait de sa propre mort une offrande parfaite « pour enlever les péchés de la multitude », comme l'annonçait la grande prophétie du Serviteur de Yahvé (Is 53,12). Cela change tout. La mort du Christ ouvre un

1. Notons en passant que la messe n'est pas, à proprement parler, une répétition du sacrifice du Christ ; c'est un sacrement qui rend présent cet unique sacrifice et qui en manifeste la continuelle efficacité à travers tous les siècles.

nouvel horizon. Elle aboutit, pour lui-même d'abord, à une vie d'un genre nouveau, sur laquelle la mort n'a plus de prise (Rm 6,9). Elle élève son humanité jusqu'auprès de Dieu et l'établit ainsi dans la position de médiateur pleinement agréé. Elle lui permet enfin de nous introduire nous aussi dans la gloire. Le chemin qu'il a parcouru, c'est pour nous qu'il l'a tracé (He 6,20; 10,19-20). Il doit venir nous inviter à entrer après lui dans le repos de Dieu (cf. 4,3-7). Il apparaît une seconde fois. Ce ne sera plus pour s'offrir en sacrifice pour le péché, car son unique offrande suffit à jamais. Mais ce sera pour nous faire bénéficier pleinement de sa victoire sur le mal, si toutefois nous nous sommes ouverts à cette grâce en adhérant à lui dans la foi.

Ceux qui l'attendent seront alors préservés du jugement (cf. Jn 5,24), car ils auront renoncé à tout endurcissement de cœur (He 3,12-14). Ils obtiendront le salut, qui consiste dans la pleine réalisation de leur vocation d'hommes (cf. 2,7-10), sous son double aspect de transformation personnelle et d'entrée en relation avec les autres et avec Dieu. En effet, si le Christ « est devenu cause de salut éternel » (5,9), c'est parce qu'il a poussé à leur limite extrême — jusqu'à la mort inclusivement — son obéissance filiale envers Dieu (5,7-8) et sa solidarité fraternelle avec les hommes (2,14-18). Ayant scellé l'une avec l'autre, au feu de la souffrance, ces deux relations, il a transformé la nature humaine. Le salut consiste pour nous à recevoir communication de cette transformation et à être introduits pour toujours dans ce réseau de relations, qui définit la vie dans « la cité du Dieu vivant » (12,22).

Conclusion

Au moment même où il semblait réduit à l'impuissance et où il mourait, le Christ Jésus a accompli l'action la plus décisive de toute l'histoire. En acceptant de prendre sur lui toute la détresse humaine pour l'ouvrir à l'Esprit de Dieu (cf. 5,7-8; 9,14), il a détruit radicalement le mal qui souille le cœur des hommes et les oppose les uns aux autres et il a, du même coup, comblé l'abîme qui séparait l'homme de Dieu. Sa mort, qui n'a rien eu de rituel, a cependant réalisé une fois pour toutes ce que la liturgie ancienne tentait en vain d'obtenir. Désormais, la relation est rétablie entre l'humanité et Dieu. Le chemin est ouvert et le restera. Il ne sera plus jamais nécessaire de s'efforcer de le frayer à nouveau. L'événement du Calvaire est unique et définitif; il est « eschatologique » dans tous les sens du mot: il met fin à l'histoire ancienne et à ses tentatives impuissantes, il nous donne la victoire finale et nous met en contact avec Dieu, il transforme les perspectives dernières (les « fins dernières ») de la destinée humaine.

La dévotion contrefaite et l'authentique générosité

Mc 12,38-44

PAR PAUL TERNANT

Père Blanc de Jérusalem (Sainte-Anne)

Les deux petites péripécies de Marc sur les pratiques des scribes et sur l'obole de la veuve sont liées au moins par un mot-crochet, procédé caractéristique du « style oral »: des « veuves » dont les scribes dévorent les maisons, on passe à la « veuve » jetant ses deux piécettes dans le Trésor. En outre, les deux épisodes sont localisés à Jérusalem, et plus précisément dans le Temple, que Jésus est censé n'avoir pas quitté depuis Mc 11,27 (cf. 12,35 et Lc 20,1). Nous aurons à nous demander s'il n'y a pas, sous-jacente, une idée qui ferait le lien entre les deux morceaux.

Les deux scènes se retrouvent chez Luc (20,45—21,4) en termes presque identiques et dans le même ordre; Luc 20,46 est même beaucoup plus proche de Mc 12,38b-39 que de son propre texte (11,43), inséré dans le « récit de voyage » (9,51—18,14). De toute évidence Luc 20,45—21,4 suit Marc, ou une source qui leur est commune (le Matthieu araméen traduit?) ou les deux ensemble. Les légères retouches que Luc semble avoir opérées sur le texte de Marc ou sur leur source, ne relèvent guère que du style; mais le contenu commun du texte recoupe des thèmes qui lui sont plus familiers qu'à Marc.

I. L'HYPOCRISIE DES SCRIBES (12,37b-40)

La condamnation des scribes, d'après ce passage de Marc et d'après le parallèle de Lc 20,45ss, a d'évidents points communs avec celle des Pharisiens et des légistes en Lc 11,37-54: en parti-

culier, Lc 11,43 forme doublet avec Lc 20,46. Les données des deux péripécies lucaniennes se retrouvent groupées et développées dans le ch. 23 de Mt, avec de sensibles différences pour les versets parallèles. Selon une méthode qui leur est habituelle, Mt a élaboré en vaste synthèse les *logia* concernant les reproches aux scribes et aux Pharisiens, tandis que Luc a maintenu séparés les apports de ses deux sources principales, dont l'une est probablement Marc, ou (d'aucuns disent « et ») une source commune aux trois. Rien ne permet ici de trancher « le problème synoptique »¹. Mais les parallèles de Lc et de Mt posent une double question : quels sont les adversaires réels de Jésus en cette occasion, à quel moment a-t-il prononcé ces paroles ?

1. Les adversaires de Jésus

Compte tenu des circonstances historiques, les reproches dirigés contre les scribes sont mieux en place en Mc 12 (Lc 20 ; Mt 23) qu'en Lc 11, où nous trouvons une bonne partie de la matière compilée par Mt 23. Ils se situent bien dans le cadre de la dernière semaine, au point de rupture entre Jésus et ses adversaires, qui ont donné la preuve définitive de leur mauvaise foi et déjà comploté sa mort (Mc 11,18 ; Lc 19,47 ; Mt 21,46 par). Ce n'est donc pas sans raison que Marc et Luc, tout en ne retenant ici que des griefs relativement mineurs, ont fait de ce passage le complément² et la conclusion de la série des altercations précédentes (Mc 11,27—12,37a par). Ce texte constituait en outre une bonne introduction au discours sur la ruine de Jérusalem, provoquée par l'endurcissement des guides du peuple.

1. Le même verbe *prosechete* (« méfiez-vous ») est employé en Lc 12,1 (de rédaction lucanienne : cf. le verbe « dire » construit avec *pros* au lieu du datif) et en 20,46, alors que dans les passages parallèles (8,15 ; 12,38) Marc a un autre mot, *blepete*. En Lc 20,45, *laos* (peuple) est lucanien, tandis qu'en Mc 12,37 « écouter avec plaisir » semble de rédaction proprement marcionienne. Au v. 38, Marc, qui ne craint pas les constructions abruptes, associe un infinitif et un nom à l'accusatif (« voulant circuler en robes, et des salutations... ») ; Luc corrige en introduisant le participe « aimant » devant ce nom. Enfin Luc relie son v. 47 au précédent par une proposition relative (« qui dévorent »), corrigeant peut-être ainsi une anacoluthie de Marc (v. 40 : « les dévorant les maisons... », participe au nominatif, alors que « scribes » est au génitif) ; la fréquence de l'anacoluthie chez Marc engage à l'admettre ici, mais il est tout aussi probable qu'il commence une nouvelle phrase : « Ceux qui dévorent... subiront une plus forte condamnation ». - En bref, nous avons là des traits lucaniens certains, d'autres probables, et des traits marciens probables. Impossible de dire avec sûreté si Luc a travaillé directement sur Marc, ou seulement sur leur source commune, ou sur les deux.

2. « Tout comme l'enseignement des scribes est attaqué en 12,35-37a, de même ici on fait le procès de leur pratique. Ce but topique explique pourquoi ce sont seulement ces dits qui sont rapportés. Marc, ou un prédécesseur, désire montrer à quel point est complète la rupture de Jésus avec les Rabbis » (V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, Londres, 1957, pp. 493s).

De quels guides s'agit-il ? Marc, comme Lc 20,46, ne parle ici que des scribes, alors que, dans le texte parallèle de Lc 11,43, les reproches s'adressent aux Pharisiens. Mt unit les deux groupes : « les scribes et les Pharisiens » (23,2). Ceci n'autorise pas à les confondre. Luc met en garde contre cette confusion en maintenant séparés un discours contre les Pharisiens (11,39-44), suivi d'un autre contre les scribes (11,46-52). Toutefois, c'est par approximation, pour ne pas dire « par erreur »³, que le même Luc (11,43) fait adresser aux Pharisiens le reproche de rechercher les premières places : le grief s'appliquerait plus exactement aux scribes, comme le confirment notre texte de Marc (v. 39) et Lc 20,46. Ces flottements de la tradition évangélique s'expliquent par le fait que les scribes, interprètes de la Loi, appartenaient pour la plupart au parti pharisien, et que les simples Pharisiens, appartenant à des confréries dont les chefs étaient scribes, « organisaient leur vie selon les principes et les règles des scribes pharisiens »⁴.

2. L'auditoire de Jésus (vv. 37b-38a)

Et la foule nombreuse l'écoutait avec plaisir. Et dans son enseignement il disait...

Nous rattachons le v. 37b à ce qui suit plutôt qu'à ce qui précède, d'après le parallèle en Lc 20,45 : « Or, comme tout le peuple l'écoutait, il dit aux disciples ».

Marc ne fait pas mention des disciples ; ils semblent même absents, car bientôt Jésus devra les appeler (12,43). Mt, qui aime le procédé d'accumulation, unit « les foules et ses disciples » (23,1), comme il unira au verset suivant « les scribes et les Pharisiens » : on pourrait peindre la scène en représentant des visages plus attentifs au milieu de la foule. Sur une toile qui s'inspirerait du récit de Luc, le peuple occuperait le fond du tableau, mais Jésus s'adresserait aux disciples groupés à part, devant lui. En restreignant ainsi l'auditoire immédiat⁵, Luc a probablement voulu souligner l'actualité de la

3. J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, trad. fr., Paris, 1967, p. 340, note 56.

4. A. MICHEL et J. LE MOYNE, *Dict. de la Bible (Supplément)*, art. Pharisiens, 1965, col. 1071.

5. A.W. MOSLEY reconnaît que Lc 20,45 (et déjà 9,43b) change intentionnellement (*deliberate alterations*) l'auditoire de Marc, au prix d'une maladresse ; il suggère que les données de deux sources ont été compilées en fonction d'un intérêt actuel des premiers chrétiens : *Jesus' audiences in the Gospels of St Mark and St Luke*, dans *New Test. Stud.*, 10 (oct. 1963), pp. 139-149. - Le caractère intentionnel de la mise en avant des disciples en Lc 20,45, nous semble confirmé et expliqué non seulement par la suppression de l'appel que Jésus leur adresse plus loin selon Mc 12,43 (appel devenu inutile en Lc 21,3, du fait qu'ils entourent Jésus dès 20,45), mais aussi par le cas analogue de Lc 12,1. A cet endroit, Luc compose une scène semblable à celle de 20,45, pour introduire une semblable mise

mise en garde de Jésus pour les disciples de son temps. Les chrétiens ne doivent pas croire périmés les avertissements du Maître ; ils ne sont pas à l'abri de travers semblables à ceux des scribes.

Marc pour sa part, n'est pas aussi préoccupé d'appliquer les enseignements moraux de Jésus à la vie chrétienne de tous les jours⁶. Toutefois, « nul plus que Marc n'a uni Jésus à ses disciples »⁷, engagés avec lui dans la prédication de l'Evangile et le partage de sa croix. S'il ne les mentionne pas ici, c'est qu'il veut plutôt souligner le conflit croissant qui oppose Jésus aux prêtres et aux théologiens et qui, à ce point du récit, est tout près d'aboutir au drame du Calvaire (cf. 11,18 et 14,1 : « les grands prêtres et les scribes »).

Du coup, la mention de la foule (*ochlos*, la foule au sens profane, et non pas *laos*, comme en Lc 20,45) prend une coloration quelque peu inquiétante. Chez Marc, la foule est plutôt sympathique à Jésus jusqu'au moment du procès ; mais il la décrit parfois attentiste, prête à rougir du Fils de l'homme (8,38), incrédule (9,19). Il la fera de nouveau intervenir en 15,11-14, où l'on voit les grands prêtres l'exciter à demander la mort de Jésus (v. 14), après s'être concertés avec les anciens et les scribes (15,1). L'évangéliste songe-t-il déjà à cette scène en rappelant que, lors de son dernier ministère à Jérusalem, Jésus avait demandé (en vain) à la foule de se garder des scribes ? Le plaisir qu'elle prend à l'écouter n'a pas de racines profondes (Mc 4,16s), et ce n'est sans doute pas par hasard que, dans tous les évangiles, l'expression « écouter avec plaisir » apparaît seulement ici et en Mc 6, 20, à propos d'Hérode qui, impressionné par la sainteté et les paroles de Jean-Baptiste, n'en va pas moins céder à la machination d'Hérodiade.

3. La vanité des scribes (vv. 38b-39)

Les griefs de Jésus contre les scribes sont présentés selon un ordre de gravité croissante : des manifestations de vanité (ostentation dans les vêtements, amour des salutations et des places d'honneur),

en garde contre les Pharisiens. Alors que la foule était là qui se pressait par milliers, « il se mit à dire, à ses disciples d'abord : Méfiez-vous pour vous-mêmes du levain — qui est l'hypocrisie — des Pharisiens ». Les disciples, entendons les chrétiens, sont les premiers à devoir se garder « pour eux-mêmes » (*heautois*) des vices pharisaïques.

6. L'expression du v. 38a (« et dans son enseignement il disait ») doit provenir de la source de Marc, lequel insiste souvent sur ce thème (sans préciser l'objet de cet enseignement). Mais rien n'indique ici l'intention de souligner cette attitude de Jésus.

7. B. RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Marc*. Bruges, 1965, p. 157. Voir (en comparant avec les passages parallèles) Mc 1,21.31.36 ; 3,7 ; 5,37 ; 6,1 ; 8,34 ; 10,23.46 ; 11,11.27 ; 12,43 ; 14,26.32.

on passe à l'exploitation des veuves, puis à l'hypocrisie religieuse proprement dite, dont la malice spéciale est soulignée par sa mention en fin de morceau.

Nous n'avons pas ici à nous demander si ces accusations étaient pleinement méritées par les scribes : plusieurs historiens, surtout juifs, l'ont contesté ; mais le Talmud lui-même atteste qu'elles n'étaient pas sans fondement pour une partie d'entre eux, et le langage « prophétique » des mises en garde (ou à plus forte raison des « malédictions ») admet une certaine généralisation. Du reste, l'ensemble des évangiles permet d'apporter quelques nuances : Luc note parfois que seuls « quelques » scribes ou Pharisiens sont concernés (par ex. 6,2 ; 11,15 à comparer aux textes parallèles) ; selon Marc (12,28-34), Jésus loue un scribe plein de sagesse ; on rencontre çà et là de « bons » Pharisiens (Nicodème, Joseph...), et d'après Matthieu (13,52 ; 23,34 ; 8,19), Jésus exalte l'idéal du scribe chrétien.

Les scribes se voient d'abord reprocher d'aimer « circuler en robes ». Il s'agit certainement du *talith*, manteau spécialement utilisé par les rabbins. Comme il devait se porter traînant, et que le passage parallèle de Mt 23,5 blâme les scribes d'en allonger les franges (cf. Nb 15,37ss ; Dt 22,12), on a pensé que le reproche était le même ici : circuler en longues robes, c'est-à-dire allonger les houppes du *talith* pour mieux se distinguer comme observants fidèles et attirer les marques d'honneur. Cependant, l'ampleur obligatoire du manteau et la qualité de son étoffe peuvent aussi être englobées dans la formule plus générale de Marc et de Luc. Quoi qu'il en soit, il s'agit de vanité vestimentaire : défaut très répandu, aujourd'hui comme hier, mais plus fâcheux et déplaisant chez des professionnels des choses divines car ils exploitent un prestige religieux pour quêter des honneurs.

L'amour des salutations sur les places publiques est un travers du même ordre. Sur les places antiques d'Orient, encombrées de marchands et de flâneurs, les docteurs avaient tout loisir de se griser des longues démonstrations de respect dont le peuple se faisait un devoir de les entourer. Exploiter le prestige conféré par des fonctions saintes dans un but aussi égoïste et futile, augmente la malice de cette vanité.

Il faut en dire autant de la troisième forme d'ostentation : l'amour « des premiers sièges dans les synagogues et des premiers divans dans les festins ». Au témoignage des rabbins postérieurs, les scribes, héritiers de l'autorité légale sur « la chaire de Moïse » (Mt 23,2), occupaient dans les synagogues des places spéciales, tournées vers le peuple. Rien d'étonnant à ce que beaucoup aient cédé à la tentation de se prévaloir des marques de considération dont ils bénéficiaient. Et comme cette déférence les accompagnait partout,

leur prétention vaniteuse ne s'étalait pas seulement dans les synagogues, mais aussi dans les réunions ordinaires telles que les banquets. L'ordre des places se réglant d'après l'honorabilité, la recherche du souci des préséances pouvaient s'y donner libre cours.

Notre péricope n'est pas la seule à témoigner des critiques de Jésus à l'égard d'un tel comportement. L'invité à un festin de nocces, disait-il dans une mise en garde dont on retrouve un modèle en Pr 25,6⁸, s'expose à être délogé et confondu s'il va s'étendre à la première place ; il doit plutôt choisir la dernière, et son hôte le couvrira d'honneur en le faisant monter plus haut (Lc 14,7-11). Ce disant, Jésus n'approuvait certes pas la vanité humaine et ses calculs : il s'agit d'un *māshāl* (v. 7) de forme paradoxale, où seul compte ce qui amène la leçon finale d'humilité qui est ici primitive⁹ : « Quiconque s'élève sera abaissé, et qui s'abaisse sera élevé » (v. 11). Luc a d'ailleurs composé la scène qui provoque le récit : Jésus, à la table d'un Pharisien, remarque comment les invités choisissent les premières places ; un tel cadre historique est sans doute peu vraisemblable, mais la condamnation par Jésus de cette forme de vanité pharisaïque et de l'attitude égocentrique qu'elle suppose est bien confirmée par le v. 39 de Marc. Qui oserait dire qu'elle n'est plus de saison, même à l'adresse des hommes d'Eglise ? Matthieu rappelle ici opportunément aux chrétiens la consigne que Jésus avait dû donner en d'autres occasions : « Le plus grand de vous sera votre serviteur » (23,11).

4. L'exploitation des veuves et l'affectation de piété (v. 40)

Les attaques précédentes visaient au moins la première des sept classes de Pharisiens reconnues par le Talmud : les « Pharisiens de l'épaule », ceux qui portent leurs œuvres sur l'épaule, c'est-à-dire les donnent en spectacle pour en tirer gloire. Elles correspondent à la

8. Mise en garde analogue chez Rabbi Shim'on ben 'Azzai (vers 110 ap. J.C.) : « Descends d'où tu es assis de deux ou trois rangs, et là, choisis ta place ; car il vaut mieux qu'on te dise : Monte, plutôt que : Descends » (*Aboth de Rabbi Nathan*, 25, cité par D.B.S., art. cité, col. 1080).

9. En effet, le parallèle de Ben Azzai se termine par un mot de Hillel (20 av. J.C.) : « Mon abaissement est mon élévation, et mon élévation est mon abaissement ». On saisit là comment Jésus transforme en avertissement eschatologique une maxime de sagesse pratique assez intéressée. Cf. J. JEREMIAS, *Les Paraboles de Jésus*, trad. fr., Lyon, 1962, pp. 184s et 109. — A noter que la même finale se retrouve comme conclusion « secondaire » d'une autre parabole dénonçant l'orgueil des Pharisiens (Lc 18,14). Quant à Mt, il en fait la conclusion de sa péricope (23,1-12) parallèle à celle que nous commentons ; ce qui renforce la correspondance entre celle-ci et la parabole des places à table.

phrase de Matthieu qui généralise durement : « Ils font toutes leurs actions pour être remarqués des hommes » (23,5). Pourtant, voici des reproches encore plus graves¹⁰.

a) L'exploitation des veuves

Tout d'abord, les scribes « dévorent les maisons des veuves ». La situation faite aux veuves par la Loi était peu enviable, car elles n'avaient pas droit à l'héritage de leur mari (cf. Nb 27,9-11 ; 1 R 17,8-15 ; 2 R 4,1-7 ; et ci-dessous, l'obole de la veuve indigente). Mais Jésus ne s'en prend pas ici à la Loi elle-même, il réproche des abus. On a pensé que les scribes, rompus aux arguties juridiques, réussissaient à éluder la législation en vigueur, au détriment des veuves qui leur avaient confié leurs biens (cf. Mt 15,3-9 par) ; ou encore que, soutenus matériellement, comme Jésus (Lc 8,3), par des femmes dévouées, ils abusaient de leur générosité : Jeremias parle de « scribes pique-assiette exploitant l'hospitalité de personnes peu fortunées »¹¹. De toute façon, exploiter les ressources des veuves, types des êtres les plus vulnérables, est une faute particulièrement odieuse aux yeux du législateur et des prophètes de l'A.T. (Ex 22,21ss ; Dt 27,19 ; Is 1,23 ; 10,2 ; Jr 7,6 ; 22,3 ; Ps 94,6), tandis que soutenir la veuve et l'orphelin à l'imitation de Dieu (Dt 10,18s ; Ps 68,6 ; 146,9 ; Si 35,14s) figurait au premier rang des bonnes œuvres (Dt 14,28s ; 24,17-22 ; 26,12s ; Jb 29,13 ; 31,16 ; Jc 1,27).

A la suite des premiers catéchètes chrétiens qui nous l'ont conservé, nous pouvons appliquer l'avertissement de Jésus à nos propres attitudes envers toutes les personnes socialement faibles et démunies, et à toutes les injustices qu'une habile casuistique prétendrait justifier.

b) L'affectation de piété

Le dernier reproche de Jésus est aussi le plus grave : « Ils font semblant de prier longuement ». Véritables Tartuffes, une partie des scribes dissimulent leur vanité et leurs exactions sous le masque d'une piété apparente ; ou du moins ils pervertissent leur prière par le désir d'être remarqués. Le grief est proche de Mt 6,5 : « Quand vous priez, n'imitiez pas les hypocrites : ils aiment, pour faire leurs prières, à se camper dans les synagogues et les carrefours, afin qu'on

10. Mt ne les a pas retenus, Marc et Luc les ajoutent au prix d'un changement de construction grammaticale (Mc en abandonnant le participe au génitif pour une reprise au nominatif, Lc en introduisant une proposition relative à la place du participe).

11. J. JEREMIAS, *Jérusalem...*, op. cit., p. 166.

les voie ». Il n'est pas reproché aux scribes de prier en public (Jésus a dû le faire, au moins au Temple, bien que ce ne soit jamais dit), ni de prier longuement, mais de jouer la comédie de la piété, ou du moins de corrompre l'acte religieux de la prière en voulant le concilier avec leur ostentation vaniteuse. Tout homme à la religion scrupuleuse, mais formaliste et sans intériorité, se trouve exposé à rechercher cette impossible conciliation, et ainsi à se tromper lui-même en trompant les autres.

La menace finale d'une condamnation plus sévère (au dernier jugement) semble s'appliquer aux deux derniers reproches. Lorsque la vanité aboutit à l'hypocrisie religieuse, et que celle-ci recouvre une rapacité qui s'attaque aux veuves ou autres gens sans défense, les coupables — abstraction faite de leur attitude à l'égard de Jésus — atteignent au comble de la malice.

II. L'OBOLÉ DE LA VEUVE (12,41-44)

1. Le sens du récit pris isolément

Nous avons vu, au début de cet article, qu'on passait de la tirade contre les scribes à l'épisode suivant grâce au mot-crochet « veuve (s) » et à une localisation identique. D'après Albertz et Vincent Taylor, c'est Marc — suivi par Luc — qui aurait ajouté l'histoire de la veuve à un conglomérat antérieur (= Mc 11,15-17 + 11,27-33 + 12,13-40). Mais d'autres songent à un conglomérat pré-marcien allant de Mc 11,27 à 12,44.

Il s'agit d'un « apophtegme biographique », c'est-à-dire d'un court récit de la vie de Jésus centré sur la sentence mémorable de la fin. Ce récit lui-même est réduit au minimum, et plus schématisé encore chez Luc que chez Marc ; d'après Luc, Jésus aperçoit des riches jetant des offrandes dans le Trésor, puis une veuve indigente y jetant deux *leptes*, c'est-à-dire deux des plus petites pièces en usage. Marc précise que Jésus assis face au Trésor observe la foule, que les riches sont nombreux et jettent beaucoup de petite monnaie ; il indique l'équivalent en monnaie romaine de l'offrande de la veuve (un quart d'as, c'est-à-dire huit fois moins que la maigre ration de pain distribuée chaque jour aux pauvres). Tout cela est conforme au milieu palestinien, et nous ne voyons pas comment les quelques analogies de notre récit avec un texte bouddhique pourraient en infirmer l'historicité.

Toutefois, dans les deux évangiles, on ne sait au juste où placer la scène : s'agit-il des treize trones localisés par la *Mishna* dans le par-

vis des femmes, ou du Trésor lui-même ? En ce dernier cas, les donateurs auraient déclaré au prêtre, à voix audible, la destination et le montant de leur offrande (ce qui expliquerait plus facilement que Jésus ait su ce qu'avait donné la veuve) ; mais ces détails auraient disparu du récit évangélique¹². Dans une telle hypothèse, certains donateurs pouvaient gâter la valeur de leur geste par l'ostentation ; toutefois, ce n'est pas ce défaut qui est en vue dans le texte.

Tout pointe, encore une fois, vers la phrase finale, et il n'est pas directement question de blâmer les riches, ni pour leur richesse éventuellement injuste ou dangereuse, ni pour leur éventuelle vanité dans la magnificence. Malgré le montant manifestement minime de son offrande, la pauvre veuve « a jeté plus que tous » : la proportion entre son aumône et ses ressources lui donne le pas sur ceux qui matériellement ont jeté davantage, et suppose des dispositions plus ferventes, puisqu'elle a donné tout ce qu'elle avait pour vivre. Aucune leçon morale n'est explicitement déduite de cette constatation ; mais les disciples familiarisés avec l'enseignement du Maître pouvaient en tirer plusieurs. Il faut se garder de juger les gens et leurs actes sur les apparences (ce que suggérait déjà l'avertissement précédent, Mc 12,40 ; cf Mt 23,27s) ; les plus généreux comme les plus pieux ne sont pas forcément ceux qui le paraissent davantage ; Dieu seul voit dans le secret (Mt 6,4.6.18) et connaît les cœurs (Lc 16,15 ; cf. Ac 1,24 ; 15,8). C'est en effet l'intention du « cœur », du « dedans », qui qualifie les actions humaines (cf. Mt 15,19 par), et non pas d'abord leur matérialité. Parmi celles que l'homme accomplit avec intention pure, l'aumône, acte de charité et de détachement, est une des plus agréables à Dieu (Mc 9,41 par ; Mt 6,3s ; 25,31-46 ; Mc 10,21 par ; etc.).

2. La perspective de Marc et de Luc

a) La communauté primitive et Marc

Il est assez probable que l'Eglise primitive a proposé l'attitude de cette veuve exceptionnellement généreuse à l'imitation des veuves chrétiennes, surtout à celles qui s'étaient inscrites au groupe des veuves, après avoir « pratiqué toutes les formes de la bienfaisance » (1 Tm 5,10), et s'étaient engagées à persévérer dans cette pratique.

Mais c'est toute la communauté chrétienne qui devait se sentir concernée par ce récit et par les leçons qu'on pouvait en tirer. Marc

12. H. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich, 1924, t. II, pp. 37-45.

le souligne peut-être quand il note (v. 43) que Jésus — qui selon lui, s'adressait auparavant à la foule — convoque ses disciples, noyau de sa future Eglise, pour leur révéler la valeur du geste de la pauvre femme.

Marc est seul aussi à mentionner le va-et-vient de la foule ; c'est à elle (et pas seulement aux riches, comme en Luc) que Jésus oppose la veuve : ne suggère-t-il pas de voir en cette dernière le modèle d'une religion intérieure, la religion d'une âme sachant mieux que la foule se garder de l'influence des scribes à la piété formaliste ? Ainsi le lien entre notre épisode et la dénonciation préalable des scribes, clôturant elle-même une série de controverses, pourrait ne pas être seulement verbal mais faire subtilement transition, sur le plan même des idées, entre l'annonce de la condamnation des docteurs (v. 40b) et celle de la ruine du Temple.

b) Luc

Pour sa part, Luc, qui insiste beaucoup sur l'aumône (6,30 ; 11,41 ; 12,33 ; 16,9 ; 19,8 ; 21,1-4 ; Ac 9,36 ; 10,2 ; 11,29) et le renoncement aux richesses, a dû porter un intérêt particulier à l'histoire de la veuve : s'il est beau de faire largement l'aumône pour conjurer en quelque sorte le malheur qui menace le riche (Lc 6,24), combien plus admirable encore l'aumône de celle qui, comme la veuve de Sarepta (1 R 17,9-15 ; cf. Lc 4,25s) sacrifie entièrement le peu qui lui restait¹³ !

A l'inverse, le « superflu » des donateurs (Lc 21,4) ne fait-il pas songer à celui du riche insensé, dont l'histoire est introduite par cette monition : « Gardez-vous avec soin de toute cupidité, car même dans le fait d'avoir du superflu la vie d'un homme n'est pas assurée par ses biens » (Lc 12,15) ? L'humble femme qui donne de son indigence est l'exact contre-pied de ce riche fermier « qui thésaurise pour lui-même » (12,21), et du riche (pharisien ?) qui ne songe même pas à laisser au pauvre Lazare les miettes de sa table (16,21).

13. Cf. la remarque d'un prêtre africain : « Nous nous étonnons de voir parmi les saints tant de "Zachée" se dépouillant de leurs richesses, et si peu de "pauvres veuves" offrant leur obole ! » (V. KIBA, *Réflexions d'un Africain sur la « pauvreté »*, dans *L'Eglise des pauvres interpellation des riches*, Paris, 1965, p. 115).

CONCLUSION

Celui qui « sonde les reins et les cœurs » (Ap 2,23 ; cf. Ps 7,10 ; Jr 11,20 ; 17,10), et ne se laisse pas prendre aux apparences, invite aussi ses disciples à ne se laisser tromper, ni par une façade de piété recouvrant la vanité, la cupidité et l'hypocrisie, ni par l'apparente insignifiance des actions charitables émanant des pauvres et des ignorants. Qu'ils « se gardent » des maîtres abusifs, qui cachent leur ostentation et leur injustice sous le masque de la rigueur dévote : sans devenir les Pharisiens de l'antipharisaïsme, ils devront s'efforcer, appuyés sur la grâce divine et l'humble conscience de leur propre fragilité (Lc 18,13), de « ne pas les imiter » (Mt 6,5) et de « ne pas se régler sur leurs actes » (Mt 23,3). Mais à l'inverse, qu'ils sachent découvrir dans la très modeste offrande d'une pauvre veuve le poids d'héroïque amour qui s'y cache, et qu'ils s'inspirent de cet exemple pour renoncer, eux aussi, à tous leurs « avoirs ».

PRIÈRE DE LA VEUVE DE SAREPTA

Père très bon,
Tu donnes à chacun ce dont il a besoin,
et si le pain vient à manquer sur terre
c'est que nous manquons à ton amour.
Toi, Tu ne fais défaut à aucun homme,
Tu ne manques à personne.
Donne-nous de croire
à la valeur infinie de nos moindres actes
et multiplie dans le monde
l'amour que tu vis par nous.

PIERRE TALEC¹

1. Texte cité dans *Message aux veuves* de novembre 1970.

Les dimensions de la charité

PAR ALEXANDRE GUILLAUME

Supérieur du Grand Séminaire de Besançon

En bon pédagogue, quand Dieu veut nous faire comprendre ce qu'il attend de nous, il nous met en face de comportements concrets. Jésus lui-même a commencé par « faire » puis il a « enseigné » (Ac 1,1). L'Écriture nous invite aujourd'hui à méditer l'exemple de deux veuves que l'on a coutume d'appeler la veuve de Sarepta et celle de l'évangile.

Malgré leur pauvreté, ces deux femmes trouvent encore de quoi donner. En vérité, elles donnent de leur nécessaire : l'une d'elles accepte de partager sa misère avec un étranger, alors qu'elle et son enfant se trouvent aux portes de la mort ; l'autre, dans un geste d'hommage à Dieu et d'adoration, donne l'argent dont elle avait besoin pour vivre : Dieu vaut plus que la vie.

Ces attitudes extrêmes ne sont-elles pas l'expression de l'attitude même de Dieu qui nous a donné son Fils pour nous prouver jusqu'où va son amour pour nous, et jusqu'où doit aller notre amour pour nos frères ? « Si Dieu nous a tant aimés, nous devons nous aussi nous aimer les uns les autres » (1 Jn 4,11).

L'exemple du Christ

Quand saint Paul exhorte les Corinthiens à participer à la collecte faite en faveur de l'Eglise de Jérusalem, il ne craint pas de se référer à la démarche inouïe du Fils de Dieu venu en ce monde pour sauver les hommes :

Vous connaissez la libéralité de notre Seigneur Jésus Christ, comment de riche il s'est fait pauvre pour vous, afin de vous enrichir par sa pauvreté (2 Co 8,9).

C'est bien le propre de l'amour de s'identifier à ceux qu'on aime pour que l'échange fraternel puisse être parfait.

Désormais, la charité des chrétiens, dans ses moindres expressions, puise son inspiration et sa force dans la charité divine elle-même, incarnée en Jésus Sauveur :

C'est lui qui, aux jours de sa chair... tout Fils qu'il était, apprit, de ce qu'il souffrit, l'obéissance ; après avoir été rendu parfait, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel (He 5,7-9).

Jésus se dépouille de tous ses biens et va jusqu'à donner sa vie, le bien le plus précieux. Le mouvement de charité tend à cet ultime don de soi : il n'est pas de plus grande preuve d'amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime (Jn 15,13). Il se trouve qu'en Jésus, cet acte d'amour est à la fois le suprême anéantissement et la plus haute exaltation. Le Christ donne sa vie, mais en même temps, il la reprend pour pouvoir la communiquer (Jn 10,18). Sa mort devient le sacrifice parfait, unique, capable de triompher du néant et du péché (He 9,26), afin de communiquer à ses frères humains la vie divine, l'adoption filiale, et d'entraîner tous les hommes dans la glorification éternelle.

C'est à la lumière de ce parfait exemple que les disciples du Christ peuvent entrer plus avant dans le mystère de la charité chrétienne et découvrir ses principales dimensions.

Partage des biens

Quand le Christ donne pour règle de l'agir chrétien la perfection même du Père céleste (Mt 5,48), nous savons qu'il ne s'agit pas d'une perfection isolée dans sa solitude transcendante, mais d'un amour qui va au-devant de toute misère : « Soyez miséricordieux comme le Père est miséricordieux » (Lc 6,36).

Imiter Dieu, c'est aimer au-delà de l'amour naturel instinctif :

Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense méritez-vous ? les publicains (et les païens) eux-mêmes n'en font-ils pas autant ?... Eh bien ! moi je vous dis : A qui te demande, donne ; à qui veut t'emprunter, ne tourne pas le dos... Aimez vos ennemis, priez pour vos persécuteurs. Ainsi serez-vous fils de votre Père qui est aux cieux (Mt 5,42-48).

Dans ce partage des biens, l'amour peut aller jusqu'au dépouillement quand les circonstances l'exigent. La veuve de Sarepta accepte de partager alors qu'elle se trouve dans la plus extrême nécessité ; la veuve de l'évangile donne de son nécessaire. Etre prêt à se dépouiller de tout pour répondre à l'appel du Seigneur, n'est-ce pas le sens de la pauvreté évangélique ? « Vends ce que tu as, donnes-en le prix aux pauvres, puis viens, suis-moi » (Lc 18,22). Les premiers chrétiens vendaient leurs propriétés et leurs biens et en partageaient le prix entre tous, selon les besoins de chacun (Ac 2,44).

Comment traduire aujourd'hui cette attitude dans une société dite d'abondance, où le sens des valeurs humaines a tendance à se réduire à la possession des biens de jouissance et de consommation ? Cette situation n'exige-t-elle pas des chrétiens un témoignage particulièrement urgent de modération dans les désirs et de partage avec les pauvres ? C'est un des aspects les plus actuels du ferment chrétien dans le monde, comme le rappelle la Constitution *Gaudium et spes* :

Tout en s'assurant la compétence et l'expérience absolument indispensables, que les chrétiens actifs maintiennent, au milieu des activités terrestres, une juste hiérarchie des valeurs, fidèles au Christ et à son évangile, pour que toute leur vie, tant individuelle que sociale, soit pénétrée de l'esprit des Béatitudes, et en particulier de l'esprit de pauvreté¹.

Il n'est sans doute pas inutile de rappeler que, dans l'histoire de l'Eglise, une longue tradition s'est maintenue, et demeure toujours d'actualité : les privations que s'imposent les chrétiens doivent tout naturellement alimenter les sources de la charité. Les deux commandements de l'amour étant inséparables, on jeûne à la fois par amour du Christ dont on attend la venue (Mt 9,15), et pour secourir les pauvres².

Actuellement, le pauvre n'est plus seulement tel individu ou telle famille, mais une contrée, un pays, voire un continent. L'exercice de la charité devient un problème politique³, et c'est sur le plan international que doit s'organiser la répartition équitable des biens⁴.

Communio dans l'être

On pourrait se demander pourquoi la tradition judéo-chrétienne a tellement insisté sur la pratique de la charité, à l'exemple du Christ

1. Vatican II, *Gaudium et spes*, 72,1 ; cf. 37,4.

On pourrait se reporter aux réflexions de P. RICOEUR, dans *L'Eglise vers l'avenir*, Paris, 1969, p. 143 : « Je me demande si les moyens énormes que nous donnera de plus en plus l'économie, ne nous amèneront pas à poser en termes nouveaux le plus vieux problème de l'éthique, concernant le bon usage des désirs... C'est ici que la communion des saints prend son sens... N'est-ce pas la chasteté du moine qui aide et porte la droiture du lien conjugal ? Et la pauvreté du moine qui aide et porte l'usage modéré des biens ? »

2. Cf. A. GUILLAUME, *Jeûne et Charité*, Paris, 1954.

3. R. LAURENTIN, *Nouvelles dimensions de la charité*, Paris, 1970, p. 114 : « La charité à laquelle le Père Lebreton avait donné ses dimensions scientifiques et techniques doit acquérir aujourd'hui une dimension politique pour être efficace au service du développement qui commande l'avenir de la justice et de la paix du monde ».

4. *Ibid.*, pp. 129-130.138.

qui nous a aimés et s'est livré pour nous (Ga 2,20) ? Au-delà du geste de donner, de communiquer ses biens, il y a une réalité de communion déjà perçue dans l'A. T. :

Ne savez-vous pas quel est le jeûne qui me plaît ?

Partager ton pain avec l'affamé...

et ne pas te dérober devant celui qui est ta propre chair (Is 58,6-7).

L'étranger qui réside avec vous sera pour vous comme un compatriote et tu l'aimeras comme toi-même, car vous avez été étrangers au pays d'Egypte (Lv 19,34).

Une égalité fondamentale unit tous les humains. Pétris de la même chair, ils sont tellement frères que chacun peut considérer l'autre comme un *alter ego*. Le N. T. le révèle plus explicitement : ils sont tous fils du même Père qui fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes (Mt 5,45).

N'avons-nous pas besoin de ce regard de foi pour dépasser les limites et les divisions qui séparent trop souvent les hommes entre eux et pour découvrir, dans le dessein de Dieu, cette réalité de la famille humaine destinée à devenir la famille des enfants de Dieu, rassemblée dans le Royaume des cieux (Ep 2,19-22).

Si nous sommes frères en Jésus Christ, c'est parce que le Christ habite en nous et qu'il opère lui-même cette réalité nouvelle. C'est lui notre paix, lui qui réconcilie avec Dieu et entre eux Juifs et païens, c'est-à-dire toute l'humanité. En sa personne, il a tué la haine (Ep 2,14-16), et donne pouvoir à tout homme de devenir membre de son Corps.

L'unique sacrifice

Dès lors, la vie chrétienne, identique à la vie de charité, devient participation au mystère pascal. Le Christ est entré une fois pour toutes dans la gloire ; assis à la droite du Père, il intercède sans cesse pour ses frères pécheurs et leur prépare le salut éternel (cf. He 9,26-28).

Au-delà de ses dons, c'est la personne même de l'homme qui est offerte au Père, en sacrifice de louange. La vie tout entière devient hostie vivante, sainte, agréable à Dieu (Rm 12,1).

Mais puisque nous ne formons qu'un seul corps dans le Christ, c'est le peuple de Dieu tout entier, dans la diversité de ses membres et de ses fonctions qui, en son Chef, offre au Père le sacrifice parfait⁵.

5. Qu'il nous suffise de rappeler le rôle de l'eucharistie, signe et réalité du sacrifice que le Christ, inséparable de ses frères, offre au Père.

*Conclusion*

Un seul acte de vraie charité — a fortiori une vie tout entière vécue sous le signe de la charité — acquiert ainsi des dimensions divines. C'est le Christ qui revit son mystère pascal : en donnant sa vie au Père, il la communique à ses frères pour qu'ils deviennent enfants de Dieu.

A notre tour et à sa suite, en nous laissant transformer par lui, nous nous donnons nous-mêmes à travers nos gestes de miséricorde. Dieu retrouve en nous son image lorsque nous nous laissons envahir par l'amour du Christ qui, tout à la fois, nous dépouille de notre égoïsme et nous ouvre à nos frères.

L'HOSPITALITÉ DE L'AMOUR

Combien de fois faudra-t-il répéter que Jésus n'a pas dit dans l'Evangile que nous devions aimer les autres, mais que nous devions nous aimer les uns les autres ? Aimer l'autre en demandant à l'autre l'hospitalité de son amour. Demande aussi multiple qu'il y a d'êtres humains aujourd'hui, hier, demain. Demande aussi concrète qu'il y a d'êtres humains que nous rencontrons dans notre vie, que ce soit au travail ou dans le loisir, dans la famille ou l'anonymat des villes.

JEAN-FRANÇOIS SIX¹

1. Jean-François SIX, *La prière et l'espérance*, Paris, 1968, p. 69.

Année C

Première lecture : 2 M 7,1-2.9-14

Deuxième lecture : 2 Th 2,16—3,5

Evangile : Lc 20,27-38

Notes doctrinales

Le Roi du monde nous ressuscitera

2 M 7,1-2,9-14

PAR HENRI CAZELLES

Professeur à l'Institut Catholique de Paris

Le cheminement d'une croyance

La foi et l'espérance en une vie au-delà de la mort n'ont jamais fait défaut en Israël pas plus que chez les autres peuples. Mais il a fallu beaucoup de temps pour que cette survie soit reconnue en quelque sorte dogmatiquement et pour que la doctrine en soit formulée. On inhumait respectueusement les morts dans des tombes pourvues de symboles alimentaires funéraires qui évoquent une vie d'outre-tombe. La Bible admet que Samuel mort puisse revenir signifier à Saül sa destinée. Les Patriarches à leur mort étaient « réunis » à leur clan (*'ammô*) ou aux membres de ce clan (*'ammayw* au pluriel).

Mais cette vie *dans* la tombe, plutôt que d'outre-tombe, n'avait rien de la gloire que les Egyptiens attribuaient à leurs morts dans les Champs-Élysées ou dans le royaume d'Osiris. A l'origine, pour les Israélites, comme pour les Babyloniens, il s'agit d'une vie inférieure à celle de la terre. C'est en effet ici-bas que l'action vivifiante de la divinité se manifeste avec éclat. Pour les Babyloniens, l'action fécondante des divinités s'exerçait sur la végétation des champs. Les grandes divinités politiques et nationales exaltaient les héros au milieu des peuples, et les plus augustes divinités, même astrales, révélaient leur pouvoir par les grands phénomènes cosmiques. C'était en union avec telle ou telle de ces divinités que l'homme pouvait déployer ses forces et parvenir au plus bel exercice de ses facultés. Mais le tragique n'en traversait pas moins la vie du mortel et du héros, arrachant des plaintes même au fastueux Assurbanipal. Finalement la terre engloutissait aussi bien le légendaire Gilgamesh qui avait bâti les murs d'Uruk à l'aurore de l'histoire, que le roi de Babylone chanté par Is 14.

Yahvé, Dieu des armées

Il en fut de même pendant longtemps du Dieu d'Israël qui avait été primitivement le Dieu personnel d'Abraham, puis d'Isaac et de Jacob. Il avait su protéger son fidèle en terre étrangère, obliger les princes cananéens comme Abimélek à traiter avec lui. Il avait assuré leur fécondité et finalement, avait donné la terre des Cananéens aux douze tribus qui se rattachaient à eux avant même de former une fédération, puis un Etat. Pendant plusieurs siècles, Yahvé fut le Dieu national des deux royaumes, Israël et Juda. C'était le Dieu qui trônait entre les Chérubins sur l'arche d'Alliance pour mener les armées d'Israël à la conquête après la victoire. Même au temps de David cette arche campait au milieu de l'armée qui assiégeait la capitale des Ammonites tandis que le roi restait en son palais. Elle reposera ensuite au Temple construit par le fils de David et c'est encore en tant que Yahvé Sabaoth, le Yahvé guerrier, que le Dieu national se manifestera à Isaïe (ch. 6) pour annoncer ruine et dévastation.

Roi et juge d'Israël

Toutefois, ce Dieu national des dynasties israélites et, finalement, de la seule dynastie davidique, après la chute de Samarie en 721, n'est pas seulement le dieu des armées, mais aussi celui au nom de qui on rend la justice en Israël. C'est lui le vrai roi d'Israël dont le souverain n'est que le serviteur avant de devenir son vassal. Dans le Temple c'est en son nom que sont rendus les oracles, à lui qu'on adresse les hymnes et les supplications. Toute la vie du pays dépend de lui qui fait habiter son nom, c'est-à-dire son autorité, sur la colline de Sion. Aussi mourir, est-ce quitter la « terre des vivants » pour une région où les morts ne louent pas Yahvé le Seigneur, comme le dit le roi Ezéchias malade et sur le point de mourir :

Au midi de mes jours, je m'en vais
aux portes du Shéol je serai gardé
pour le reste de mes jours.
Je disais : je ne verrai plus Yahvé
sur la terre des vivants,
je ne verrai plus personne
d'entre les habitants du monde...
Car le Shéol ne te loue pas,
la mort ne te célèbre pas :

ceux qui choient dans le trou
n'espèrent plus en ta fidélité.
Le vivant, le vivant lui seul te loue
comme moi aujourd'hui (Is 38,10-11,15-16).

Le Ps. 115 fera encore allusion aux morts descendus dans la tombe, dans ce Shéol ou monde souterrain dont on ne revient pas :

Ce ne sont pas les morts qui louent Yahvé
ni tous ceux qui descendent au Silence ;
mais nous, les vivants, nous bénissons Yahvé,
dès maintenant et à jamais (vv. 17-18).

« C'est Yahvé qui fait mourir et qui fait vivre »

Et pourtant Yahvé n'est-il pas le maître de la vie et de la mort, lui qui fait passer de la lumière aux ténèbres et des ténèbres à la lumière ? (Am 5,8). Le vieux cantique royal mis dans la bouche d'Anne, mère de Samuel, ne proclamait-il pas :

C'est Yahvé qui fait mourir et qui fait vivre,
qui fait descendre au Shéol et en remonter.
C'est lui qui appauvrit et enrichit (1 S 2,7).

Quand l'Etat davidique s'effondrera définitivement sous les coups de Nabuchodonosor, toutes les virtualités du Dieu d'Israël vont se révéler. On le reconnaît pleinement comme le Dieu cosmique, le Dieu du ciel et de la terre. Il assume alors, dans la pleine clarté de la révélation biblique, les espérances qui filtraient à travers les paganismes et polythéismes cananéens ou babyloniens. On parlait chez eux de divinités qui mouraient avec une saison et réapparaissaient avec une autre. On racontait comment, par la faveur des dieux, un mortel avait pu échapper au déluge et recevoir comme don l'immortalité. Telle divinité même aurait passé trois jours et trois nuits dans le royaume des morts avant d'en revenir grâce à une substitution (*Descente d'Ishtar aux enfers*). Avant même que les victoires de Cyrus ne suscitent les accents victorieux de la *Consolation d'Israël* (Is 40-55), Ezéchiel voit la restauration d'Israël comme une résurrection des morts. Au commandement de Dieu transmis par le prophète, les ossements desséchés se réunissent et l'Esprit vient les réanimer (Ez 37,14). Dans Is 53, le Serviteur de Yahvé meurt et reçoit son tombeau avec le riche et le pervers. Mais il partagera les trophées avec les puissants et intercédéra pour les pécheurs, ayant acquis une nouvelle race à laquelle il communique la justice divine.

« Tes morts revivront, leurs cadavres ressusciteront »

Dans l'*Apocalypse d'Isaïe*, probablement postérieure, l'espérance se précise et s'étend. Alors qu'en 26,14 le prophète affirme encore : « Les morts ne revivront pas, les ombres ne ressusciteront pas, car tu les a châtiés et anéantis et tu en as détruit le souvenir », au v. 19, s'adressant sur un ton hymnique au Dieu d'Israël reconnu comme créateur et maître du monde entier, il s'écrie : « Tes morts revivront, leurs cadavres ressusciteront. Réveille-toi, exultez, tous les géants dans la poussière, car ta rosée est une rosée lumineuse et le pays des ombres enfantera ». La puissance de vie et de fécondité se manifeste donc même au pays de la poussière et de l'ombre. On peut certes hésiter sur le détail de la traduction, mais on relève dans le texte les deux verbes qui signifieront la « résurrection » de ceux qui sont dans la poussière : « se dresser » et « réveiller ». La puissance du Dieu d'Israël s'affirme capable d'aller au-delà de la terre des vivants, jusqu'à ces « ombres » appelées *Rephaim*. Couchés ils se relèvent, dormant ils se réveillent. Ce ne sont plus des esprits qui vivent dans un royaume mystérieux, mais des hommes de chair dont les cadavres reprennent vie. Le Dieu qui a fait naître un homme de chair est aussi capable de redonner vie à cette chair qu'il a aimée comme un père, surtout si cette chair a souffert par fidélité envers Lui.

Les martyrs d'Israël

Ce fut précisément dans une époque de persécution que la doctrine de la résurrection fut reçue par de larges couches d'Israël comme l'espérance dans le Seigneur. Après une longue période sinon de tranquillité, du moins d'une relative sécurité dans les institutions de la Torah (reconnue comme la Loi de la communauté juive par les Perses, puis par les Grecs), éclata l'effroyable crise de la persécution d'Antiochus IV Epiphane. Le prince grec crut la population juive assez hellénisée pour lui imposer l'abandon de la Torah et des traditions religieuses. Il voulut assurer l'unité de l'Etat grec par l'unité de religion. Il proscrivit la circoncision, détruisit les rouleaux des livres saints, abolit les fêtes et le cycle liturgique, et profana le Temple et l'autel sur lequel il érigea la statue de Jupiter Olympien, « l'abomination de la désolation » (1 M 1,57 ; cf. Dn 9,27). Il y eut des massacres et des martyrs : hommes qui conservaient les livres saints, femmes qui avaient circoncis leur enfant, vieillards auxquels on voulait imposer de manger des viandes interdites... C'est alors que Mattathias et ses fils, dont Judas Maccabée, passèrent au maquis et commencèrent les longues luttes qui allaient aboutir à la

restauration d'un Etat national sous la dynastie dite asmonéenne des Maccabées. Au début il s'agissait encore de bien peu de choses, un « petit secours » nous dit le livre de Daniel (11,34), rédigé pendant ces dures années. C'est « une époque de détresse telle qu'il n'y en a point eue depuis que les nations existent » (Dn 12,1). Le livre continue :

En ce temps-là, ton peuple sera sauvé, beaucoup s'éveilleront de ceux qui dorment dans le sol de poussière; les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre, pour la honte éternelle (12,2).

Ce réveil du peuple, de la masse (*rabbim* : cf. Is 53,12) n'atteint pas encore l'universalité annoncée en Is 26,19. Les uns, « inscrits au Livre de vie » reçoivent la vie du Dieu de vie; les autres se réveillent aussi, mais pour quelque chose que l'on n'ose appeler vie; l'« opprobre » et la « honte ». Ainsi l'échec des martyrs n'est qu'apparent. Le dernier mot n'est pas dit. Le Dieu d'Israël réanimera finalement ces cadavres et fera partager sa vie à ses fidèles.

Le témoignage des sept frères

Quand les Asmonéens, par leurs victoires et leur diplomatie, eurent réussi non seulement à restaurer le Temple et le culte, mais à établir une nouvelle dynastie nationale avec des frontières que Salomon lui-même n'avait pas atteintes, l'espérance contre l'espérance que représentait la doctrine de la résurrection devint moins vive dans maints cercles israélites. Attaché à la dynastie asmonéenne et aux traditions nationales, l'auteur du Premier livre des Maccabées n'en souffle mot. Les Sadducéens iront en ce sens, peut-être aussi les Esséniens de Qumrân dont les écrits parlent fort peu de la résurrection.

Mais les Pharisiens dont le mouvement s'affermir de décade en décade s'attachent fortement à cette espérance et à cette doctrine. L'auteur du Deuxième livre des Maccabées auquel nous devons ce chapitre 7 a su la présenter de la manière la plus émouvante. C'est probablement à Antioche, capitale du souverain grec qu'eut lieu le procès de cette famille dont une synagogue gardait le souvenir au IV^e siècle de notre ère. Mais l'auteur fait prononcer la profession de foi par les sept frères.

Le supplice de l'ainé n'ébranle pas les autres. « Tu nous exclus de cette vie présente dit le second au roi grec, mais le Roi du monde nous ressuscitera pour une vie éternelle, nous qui mourons pour ses lois ». Et le quatrième précise : « Mieux vaut mourir de la main des hommes en tenant de Dieu l'espoir d'être ressuscité par lui, car

pour toi il n'y aura pas résurrection à la vie ». La résurrection à la vie, c'est la vie éternelle avec le Dieu vivant. Mais le roi n'échappera pas au jugement de ce Dieu, et ce jugement ne s'exercera pas seulement de son vivant comme l'affirme le cinquième : « Pour toi, prends patience et tu verras sa grande puissance, comme il te tourmentera toi et ta race ». Et lorsque la mère a exhorté à un courage surhumain ceux qu'elle avait enfantés, — « Le Créateur de toute chose vous rendra dans sa miséricorde l'esprit et la vie parce que vous vous méprisez maintenant vous-mêmes pour l'amour de ses lois », — le septième achève : « Nos frères, après avoir supporté une douleur passagère, boivent à la vie qui ne tarit pas en vertu de l'alliance de Dieu tandis que toi, par le jugement de Dieu, tu porteras le juste châtiment de ton orgueil ».

Un peu plus tard le livre de la Sagesse décrira ce jugement où la création tout entière s'élève contre les impies et ceux-ci contemplent avec stupéfaction l'assurance et le salut des justes. « Aux yeux des insensés ils ont paru mourir, leur sortie de ce monde a passé pour un malheur et leur départ d'auprès de nous pour un anéantissement, mais ils sont dans la paix » (3,2), cette paix biblique qui est une plénitude. « Comment donc, s'écrient encore les persécuteurs, le juste a-t-il été compté parmi les fils de Dieu ? » (5,5). Il restait au Fils de Dieu à donner à ses frères le gage de cette résurrection par sa propre Résurrection.

NOTRE JOIE EST RESSUSCITÉE

Je vous laisse dans la joie de Pâques. Cette joie doit être pour vous un fait objectif, une réalité vivante, une nourriture de notre vie quotidienne, une force pour l'espérance dont nous avons besoin pour porter notre pauvre vie devant Dieu et devant les hommes. L'office melkite du temps pascal me remplit le cœur de tout cela : « Notre joie est ressuscitée ! » y est-il dit.

Votre joie, il vous appartient de la construire, pierre à pierre, à l'aide de votre volonté fortifiée du dedans par le Christ. Soyez heureux d'exister, soyez heureux de vivre, soyez heureux d'être chrétiens, soyez heureux d'être appelés à suivre de près Jésus crucifié : oui, soyez heureux que votre souffrance ait été divinisée sur la croix, puisque aucun homme ne peut être sans souffrir.

RENÉ VOILLAUME ¹

1. René VOILLAUME, *Lettres aux fraternités*, III, Paris, 1966, pp. 26-28.

Prière et apostolat

2 Th 2,16—3,5

PAR ANTONIO-MARIA ARTOLA

Professeur à la Faculté de Théologie de Bilbao

En dépit de sa brièveté, ce passage ne manque pas de portée doctrinale et parénétique. Il exhorte avant tout à la fidélité dans la foi ; il met en vive lumière la force de la prière communautaire pour la diffusion de la foi ; il souligne particulièrement que le projet de Dieu à l'égard des croyants est la source dont tout découle. Pour comprendre le sens de ces affirmations de l'Apôtre, il convient de les replacer dans leur contexte littéraire et doctrinal¹.

Contexte

La troisième section de l'épître (2,13—3,5) « est formée de *petites unités*. Pas de doctrine générale, pas de raisonnements. Des prières, des recommandations, des demandes... Mais, comme il arrive souvent en ces cas, l'arrière-plan doctrinal est dense et riche »².

Il n'y a guère de lien logique entre ces petites unités littéraires. La première est une action de grâce (2,13-14), sur laquelle se greffe une brève esquisse du plan divin de salut. Dans la seconde, l'exhortation de Paul à maintenir les traditions reçues (v. 15) découle implicitement des versets précédents où il était directement question de l'Evangile. Vient ensuite une prière, demandant pour les Thessaloniens le réconfort et l'affermissement spirituels nécessaires à leur persévérance (v. 16).

1. Pour la bibliographie, on se reportera à B. RIGAU, *L'Antichrist* (2 Th 2,1-12), dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 6, p. 28, note 1 ; pour la structure de cette épître, à nos commentaires de la 2^e série, 62, pp. 75ss et 64, pp. 71ss.

2. B. RIGAU, *Les Epîtres aux Thessaloniens* (Etudes bibliques), Paris, 1956, p. 680.

Au début du ch. 3, on trouve un autre groupement d'unités successives : d'abord une nouvelle supplication (3,1-2), en faveur de l'Apôtre cette fois, afin que l'Evangile se répande et que lui-même se voie libéré des dangers qui le guettent. Puis, de nouveau, une exhortation à la persévérance (vv. 3-4). Enfin, une prière souhaitant que les Thessaloniens progressent dans la charité et la patience (v. 5).

Il apparaît difficile de déterminer le genre littéraire d'une section aussi hétérogène. Tout au plus peut-on indiquer le caractère particulier de chacune des petites sous-sections qui composent notre lecture : prière (2,16-17), intentions de prière (3,1-2), exhortation et souhait (3,3-5).

1. Prière pour le réconfort et l'affermissement spirituels (2,16-17)

L'Apôtre vient d'exhorter les chrétiens de Thessalonique à « tenir bon et à garder les traditions reçues » (v. 15) : il s'agit pour eux de demeurer solidement dans l'Evangile qui leur fut annoncé, sans se laisser abuser par de prétendues vérités. L'insistance était utile, après la mise en garde de Paul au sujet des fausses rumeurs qui circulaient sur la Parousie (2,1-12). Mais comment les Thessaloniens seront-ils fidèles dans leur foi, fermes dans leur espérance, sinon par Celui-là même qui, seul, est fidèle : Dieu ?

Aussi bien, la lettre ébauche-t-elle à ce propos un projet de prière. C'est Paul qui prie, mais on dirait qu'il invite aussi les Thessaloniens à le faire. Ce dont les chrétiens ont besoin, c'est de courage et de force : il faut donc les demander à Dieu (vv. 16-17) !

Plusieurs points méritent d'être relevés. On notera tout d'abord comment la prière s'adresse *simultanément* au Père et au Christ, rejoignant ainsi l'unique source divine d'où doit venir la grâce demandée. Toutefois, c'est bien à Dieu, notre père, que Paul, reprenant l'idée déjà développée dans l'action de grâce des vv. 13-14, attribue l'élection et la prédestination des chrétiens de Thessalonique :

- « Dieu qui nous a aimés » (v. 16) correspond, trait pour trait, à « Dieu qui vous a choisis » (v. 13) : c'est l'élection ;

- « Dieu qui nous a donné réconfort et joyeuse espérance » (v. 16) se rapporte à « ... depuis toujours... pour vous sauver... et vous faire acquérir la gloire » (vv. 13-14) : c'est la prédestination au bonheur de la Parousie.

C'est là une doctrine très familière à l'Apôtre, comme au judaïsme et à Qumrân ; Paul l'a déjà évoquée dans sa première lettre, il la reprendra encore plus tard (1 Th 5,24 ; Rm 8,29-30).

Conscience de la vocation et perspective de la récompense finale sont les solides garants de la prière qui suit. Paul y demande le *réconfort* et l'*affermissement* de la foi (v. 17), toutes grâces déjà accordées dans le passé, mais dont il implore à présent la prolongation, afin que les Thessaloniens persévèrent dans le bien « dans tout ce que vous pouvez faire et dire ». L'expression recouvre les formes diverses du comportement chrétien parfait et correspond en outre à une doctrine ferme de l'Évangile : la fécondité de la foi est la seule garantie de son authenticité (Mc 4,26-29 ; Lc 19,13 ; 13,6-9 ; Mt 7,16 ; Rm 7,4s. ; Ph 1,11). Entre l'élection et la glorification finale, il y a la vie chrétienne elle-même, qui traduit le dynamisme de sa foi par ses fruits de sanctification.

Le *réconfort* (littéralement « consolation », *paracletis*, c'est-à-dire soutien de l'Esprit Consolateur), est qualifié d'éternel (pour toujours) : entendons, d'une efficacité illimitée dans le temps, parce que venant de Dieu qui ne déçoit pas. C'est pourquoi les chrétiens pourront tenir et persévérer jusque dans l'éternité, avec l'appui de cette grâce de réconfort. L'*espérance* est « joyeuse » (on pourrait dire magnifique), parce que dirigée tout entière vers des réalités qu'on n'a pas encore vues (Rm 8,24-25), mais qui constituent le cœur de la Bonne Nouvelle du salut. Cette « joyeuse espérance » s'arme de patience pour attendre avec constance les biens définitifs (1 Th 1,3).

L'*affermissement* demandé en finale est bien nécessaire aux Thessaloniens. Ne courent-ils pas le risque de tomber dans l'inconstance, de s'alarmer faussement, de se laisser entraîner (2,2) ? Cette fermeté dans la foi s'avère pour eux d'autant plus indispensable qu'il leur faut résister à de fortes tentations pour garder fermement les traditions reçues (2,15).

On ne peut qu'admirer le caractère de parfaite gratuité qui marque ces deux versets. C'est Dieu qui aime, c'est lui l'auteur du réconfort et de l'espérance, c'est lui qui peut affermir dans la foi (v. 16 ; 1,11 ; 3,3 ; cf. 1 Th 3,13). Il ne demande aux fidèles que de s'ouvrir à sa sollicitude si constante.

2. Demande de prière pour la diffusion de l'Évangile (3,1-2)

Avec ces deux versets s'amorce la seconde partie de notre péricope, introduite par une expression assez vague : « pour le reste, enfin », qui annonce tantôt la finale d'une épître (2 Co 13,11 ; Ep 6,10 ; Ph 4,8), tantôt un simple changement de thème (1 Th 4,1 ; Ph 3,1 ; 1 Co 4,2). Mais ici, on y verrait plus volontiers un signe que l'Apôtre se met à improviser, ne sachant plus trop lui-même ce qui reste à ajouter.

Paul demande d'abord qu'on prie pour lui, et plus particulièrement pour que la Parole du Seigneur, c'est-à-dire l'Évangile du Christ, se propage et accomplisse sa course. Dans la plupart de ses lettres, l'Apôtre se recommande ainsi aux prières de ses correspondants (cf. 1 Th 5,25 ; Rm 15,30-33 ; 2 Co 1,11 ; Col 4,3-4 ; Ph 1,19 ; Phm 22). Ici, la première intention de prière porte sur l'Évangile lui-même (v. 1), la seconde sur le secours que Paul attend dans ses difficultés apostoliques (v. 2).

En ce qui concerne la première intention, on aimera la hardiesse de cette métaphore de la *course*, appliquée ici à la Parole de Dieu : cette Parole doit courir partout ! L'image de la course chère à Paul (Rm 9,16 ; Ph 2,16 ; Ga 2,2 ; 5,7), était très suggestive pour des Grecs, friands des jeux du stade ; mais elle caractérise aussi fort bien le tempérament de l'Apôtre, propagandiste infatigable de la parole évangélique. Toutefois le désintéressement de Paul reste celui d'un serviteur de cette Parole : volant vers la victoire de la Parousie, c'est la Parole qui doit se couvrir de gloire, et non Paul. Le recours à la prière indique d'ailleurs que l'ardeur du missionnaire ne perd jamais de vue Celui qui en est la source : toute croissance et toute grâce dépendent toujours de Dieu (1 Co 3,7). Il ne s'agit avant tout « ni de vouloir ni de courir, mais que Dieu fasse grâce » (Rm 9,16).

La deuxième intention de prière proposée par Paul aux Thessaloniens vise sa propre délivrance : Paul rencontre à Corinthe des difficultés de la part de Juifs qui ne lui épargnent ni hostilité ni vexations (Ac 18). Dès ce moment, en effet, les Juifs de la stricte orthodoxie deviennent les grands ennemis de Paul (1 Th 2,15-16). Celui-ci doit bien constater que « la foi n'est pas donnée à tous ! » : fait mystérieux, qui explique, selon lui, les mauvais traitements qu'il subit de la part de ses frères de race. C'est déjà, ébauché ici en quelques mots, tout l'angoissant problème du salut des Juifs et des Gentils qu'il reprendra en détails dans Rm 9-11 et 1-3 (cf. 2 Th 2,11-12). En attendant, Paul n'ignore pas que les persécutions sont le lot normal de l'Apôtre (Mt 5,10-11 ; 10,17-18 ; Jn 15,20 ; 2 Co 4,7-18), d'autant que le conflit entre le bien et le mal ne peut que croître avec la proximité de la Parousie (2 Th 2,7). Il ne refuse pas de connaître l'adversité mais il espère, la grâce aidant, en réchapper, chaque fois que Dieu l'accordera.

3. Exhortation et souhait (3,3-5)

Le thème de la *fidélité*, développé plus haut (2,16-17), est ici répété et enrichi d'éléments nouveaux, qui précisent l'objet de la prière, et des souhaits de Paul en faveur des Thessaloniens. « Le Seigneur est fidèle (*pistos*) » : sous la plume de Paul, cette conviction semble

la contrepartie du verset précédent où il a constaté, hélas, que beaucoup d'hommes, eux, ne sont pas fidèles (*pistoi*), c'est-à-dire croyants.

« Toute cette partie de la lettre est dominée par la figure victorieuse du Christ-Seigneur » (B. Rigaux). Comme en 1 Th 5,24, c'est bien de lui qu'il s'agit ici, et pas de Dieu (habituellement *ho theos*). L'antithèse de « Seigneur » avec « *ponèros* » demanderait le masculin pour ce dernier terme, et non le neutre comme l'a traduit le lectionnaire : on reste bien dans la perspective du grand combat de la Parousie entre le Christ et le Malin, son Adversaire.

Quoi qu'il en soit, la conviction de Paul se fonde sur l'assurance qu'on peut avoir « dans le Seigneur » : ses chrétiens seront affermis dans le bien et préservés du mal, ils mettront en pratique les conseils qu'il vient de leur donner. La force du Seigneur n'est-elle pas dans tout croyant ? La confiance de Paul n'est donc pas simplement humaine, mais réellement « chrétienne », puisque tout, pour lui, se passe « dans le Seigneur » (v. 4 ; cf. Ga 5,10 ; Rm 14,14 ; Ph 2,24).

Un magnifique souhait termine notre lecture : « *Que le Seigneur vous conduise à l'amour de Dieu et à la persévérance pour attendre le Christ* » (v. 5). En réalité, ce souhait équivaut à une prière : Paul mélange, sans aucune gêne, plusieurs genres littéraires en un même passage. Il ne s'agit pas, ici, de l'amour du chrétien envers Dieu, mais de l'amour de Dieu pour l'homme (Rm 5,8 ; 8,39 ; 2 Co 13,13). C'est par la médiation du Seigneur (Jésus) que les chrétiens pourront bénéficier de cet amour divin. Il leur est enfin souhaité — nouvelle et délicate allusion aux difficultés qui ont occasionné la lettre — de persévérer dans l'attente du Seigneur, quoi qu'il en soit de la proximité de son Jour (2,2).

Applications doctrinales

Proclamée dans le contexte de la célébration eucharistique dominicale, cette petite lecture, apparemment si banale, est susceptible d'éveiller d'amples considérations, tant par le climat de prière qui s'en dégage que par les exhortations de Paul à la fermeté et à la persévérance dans la foi.

Que sont, en effet, nos assemblées dominicales, sinon le lieu où se réajuste l'effort d'ouverture et d'accueil de l'Eglise, face au projet évangélique de Jésus, toujours à l'œuvre dans le monde ? Pour se situer dans ce projet, c'est d'abord à Dieu qu'il faut remonter : c'est lui qui nous a aimés, c'est lui qui nous a ouvert un extraordinaire avenir en ne limitant pas notre destinée au simple horizon terrestre, mais en nous promettant la vie éternelle. Oui, nous ne sommes

pas comme ceux qui n'ont pas d'espérance ! (1 Th 4,13), si, du moins dans une société où le doute devient l'opinion générale et où la prière semble un luxe inutile (voire dangereux), nous demeurons fermes dans la foi, sachant à qui nous avons cru (2 Tm 1,12). La célébration eucharistique bien comprise doit nous ancrer dans cette certitude. Il ne s'agit pas d'une simple réunion d'amis « entre soi », confortable et fraternelle : l'assemblée y célèbre, « dans le Seigneur », la Pâque fondatrice du projet divin. C'est par rapport à cet événement décisif que l'Eglise doit toujours se réorienter et demander, dans l'action de grâce et par la médiation du Christ, la force de persévérer.

Ce réajustement de l'Eglise par rapport au projet de Dieu s'opère dans l'Eucharistie, mais il ne serait pas complet, s'il ne relançait, du même coup, son ardeur missionnaire et sa volonté de semer la Parole à tout vent. La joie des convives ne peut être plénière alors que tant d'absents ignorent encore le festin. Là aussi la prière est nécessaire pour que la Parole de Dieu ne soit pas enchaînée, pour qu'elle féconde le zèle de ses envoyés, pour que le Seigneur Jésus, intimement mêlé au déroulement de l'histoire du salut, donne à chaque croyant de coopérer pour sa part à l'avènement de l'espérance évangélique.

Tous vivent pour lui

Lc 20,27-38

PAR ÉTIENNE CHARPENTIER

*Au service de la formation permanente du clergé
de la région apostolique du Centre*

Tout nous dérouté dans ce récit : non seulement la question ridicule des Sadducéens mais aussi la réponse de Jésus sur l'état des ressuscités et le texte qu'il cite en guise de « preuve » de la résurrection. Mais ne nous arrive-t-il pas de commettre parfois la même erreur que celle des Sadducéens et la réponse du Christ ne nous conduit-elle pas au cœur de la foi ?

Contexte historique et littéraire

Les trois synoptiques (Matthieu et Marc de façon très semblable, Luc avec des nuances importantes) nous rapportent cet épisode et le situent dans le même contexte. Nous sommes dans les derniers jours de la vie terrestre de Jésus : il vient de faire son entrée messianique à Jérusalem, le jour des Rameaux ; il a chassé les vendeurs du temple et maintenant, de Béthanie où il réside, il monte fréquemment à Jérusalem, y donnant quelques-uns de ses enseignements les plus importants comme la parabole des vignerons homicides ou le discours sur la fin des temps. Notre péricope prend place dans la série de controverses qui surgissent ces jours-là entre Jésus et ses adversaires.

La tradition primitive qui a rassemblé cette collection¹ voulait-elle nous montrer que Jésus connaissait parfaitement la méthode rabbinique ? « Les rabbins avaient coutume de se faire poser trois questions auxquelles ils répondaient ; après quoi, à leur tour, ils interrogeaient leurs disciples ; c'est bien la séquence que nous trouvons

1. Une première série de controverses est située dans la période galiléenne : Mc 2,1-3,6.

chez Matthieu (22,15-46) »² : les Pharisiens l'interrogent sur l'impôt dû à César, les Sadducéens sur la résurrection, puis de nouveau les Pharisiens sur le plus grand commandement ; après quoi, Jésus leur pose la question sur le Messie, fils et pourtant Seigneur de David. Marc a respecté cette même séquence. Peu rôdé aux arguties rabbiniques dont ses lecteurs grecs se désintéressent, Luc ne suit pas exactement ce schéma et situe ailleurs la question sur le grand commandement (Lc 10,25-28).

Une *controverse* : quel intérêt présente pour nous ce genre littéraire ? Pourquoi les apôtres s'en sont-ils souvenu ? Pour une raison pratique d'abord : en affrontant les mêmes adversaires, il était utile de se rappeler comment Jésus leur avait « fermé la bouche » (Mt 22,34). Mais il y a un intérêt plus profond : le Christ argumente à partir des Ecritures. Le soir de Pâques, « ouvrant l'esprit de ses disciples à l'intelligence des Ecritures » (Lc 24,45), il leur avait appris à y déchiffrer « tout ce qui le concernait » (Lc 24,27), à découvrir en lui la clé des Ecritures. Appliquée aux controverses, cette interprétation leur fit mieux percevoir la correspondance entre les deux Testaments. Elle nous invite aujourd'hui encore à une « lecture chrétienne de l'Ancien Testament ».

I. QUELQUES SADDUCÉENS L'INTERROGÈRENT (vv. 27-33)

Que représentent, à l'époque du Christ, les Sadducéens mentionnés ici pour la première et seule fois dans l'évangile de Marc et de Luc ?

Au début de notre ère, les Juifs instruits de leur foi se répartissaient en trois grandes sectes.

1. Une seule foi aux formulations diverses

Les plus connus sont les *Pharisiens*. De nos jours, ils ont mauvaise presse et c'est dommage. Car ce sont des saints, des hommes qui ont mis leur vie sur Dieu, et qui s'efforcent de faire de toute leur existence, dans ses moindres détails, une réponse à la volonté de Dieu telle qu'elle s'exprime dans sa Parole (écrite ou transmise par « les traditions des pères »). Très souvent scribes (ou théologiens à plein temps), ils passent leur vie à l'étudier. Ce sont des saints ; mais malheureusement, ils le savent. Leur péché ? Penser qu'ils peuvent

2. X. LÉON-DUFOUR, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, 1963, p. 286.

s'appuyer sur leur sainteté pour s'approcher de Dieu³. Jésus se montre très dur envers eux, sans doute parce qu'il les admire et qu'il est navré de les voir anéantir leur sainteté réelle, par la conscience qu'ils en ont ; mais surtout pour mettre en garde contre pareille attitude le petit peuple qui les vénère et subit leur influence.

Des *Esséniens*, pas un mot dans l'évangile. Est-ce parce qu'il s'accorde avec eux sur beaucoup de points, que Jésus n'y fait pas allusion ? Ces « moines » ont quitté le monde pour vivre à Qumrân, sur les bords de la mer Morte, dans la « communauté de la nouvelle alliance » (ou du « nouveau testament »), préparant, dans la prière et la réflexion, la venue du Royaume de Dieu.

C'est parmi les *Sadducéens*, souvent d'origine aristocratique, que se recrute la classe des « grands prêtres ». A l'inverse des Pharisiens, ils sont laxistes en doctrine et rigoristes en morale (au moins pour les autres). Conservateurs et intégristes, ils n'admettent pas que pour rester fidèle à elle-même, la foi doive progresser et s'enrichir de conquêtes nouvelles. De l'Écriture, ils ne reconnaissent pratiquement que la Loi de Moïse (le Pentateuque) et nient donc tout ce qui, attesté dans d'autres livres, leur apparaît comme déviations doctrinales, par exemple la résurrection des morts ou l'existence des anges. Traîné un jour devant le Sanhédrin, Paul utilisera habilement ces divergences doctrinales :

Paul savait qu'il y avait là d'un côté le parti des Sadducéens, de l'autre celui des Pharisiens. Il s'écria donc dans le Sanhédrin : « Frères, je suis moi, Pharisien, fils de Pharisien. C'est pour notre espérance, la résurrection des morts, que je suis mis en jugement ». A peine eut-il dit cela qu'un conflit éclata entre Pharisiens et Sadducéens et l'assemblée se divisa. Les Sadducéens disent en effet qu'il n'y a ni résurrection, ni ange, ni esprit, tandis que les Pharisiens professent l'un et l'autre (Ac 23,6-10).

Les Sadducéens sont peu mentionnés dans l'évangile. Ils se désintéressent tout d'abord de Jésus, puis s'y opposent de plus en plus violemment de crainte que sa prédication ne leur crée des ennuis avec les Romains : peu scrupuleux, en effet, ils s'accommodent fort bien de l'occupation ennemie puisqu'elle les laisse au pouvoir. Par son intervention auprès de Pilate, le grand-prêtre Caïphe obtiendra l'exécution de ce gêneur.

Tels sont les personnages peu sympathiques qui viennent tendre un piège à Jésus.

3. Voir notre commentaire sur le Pharisien et le Publicain (Lc 18,9-14) dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 61 (à paraître).

2. C'est ridicule de croire à la résurrection

Leur question est habile. Ils savent que Jésus partage la foi des Pharisiens en la résurrection. En lui posant ce cas, ils veulent le forcer à désavouer cette croyance, ou le ridiculiser en montrant à quelles aberrations elle aboutit.

Ils partent d'une loi bien connue du peuple, même si elle n'est plus pratiquée : celle du « lévirat ». D'après cette coutume, en usage chez les Hittites et les Assyriens, et codifiée par le Deutéronome (Dt 25,5-10), le beau-frère (« *levir* » en latin : d'où le nom donné à cette loi) doit épouser sa belle-sœur quand le mari de celle-ci meurt sans lui avoir donné d'enfant mâle, afin de susciter une postérité à son frère défunt. L'enfant, né de cette union, est juridiquement considéré comme le fils du défunt. Cela peut nous surprendre ; mais dans ces civilisations, la généalogie est d'ordre plus juridique que biologique. Cette coutume traduit le désir passionné, inscrit au cœur de l'homme, de se survivre dans ses enfants. A une époque où l'on n'avait pas encore l'idée d'une résurrection possible, prolonger ainsi son nom semblait la seule façon de « survivre ».

A partir de cette loi, les Sadducéens bâtissent donc un « cas » et le soumettent à Jésus. Leur question nous paraît ridicule. Mais ils ne font que pousser à l'extrême les conséquences d'une erreur qui est aussi parfois la nôtre. Quand nous pensons à la résurrection, ne nous arrive-t-il pas de nous interroger sur le « comment » de la vie après la mort, ou d'imaginer l'existence au ciel à partir de ce que nous vivons actuellement, comme si la vie après la mort n'était que la simple continuation — améliorée — de notre existence actuelle ?

La réponse de Jésus nous fait d'abord prendre conscience de cette erreur, avant de nous prouver que la croyance à la résurrection, loin d'être un à-côté facultatif se situe au cœur de notre foi en Dieu.

Pour la comprendre, il est nécessaire de rappeler brièvement les cheminements de cette croyance en Israël jusqu'à l'époque du Christ⁴.

3. Longs tâtonnements vers la foi en la résurrection

La lecture de l'A. T. nous amène à cette constatation paradoxale : alors que d'autres peuples, les Egyptiens par exemple, affirmèrent très tôt leur foi en une vie « après la mort », le peuple du vrai

4. On pourra se reporter à l'excellent résumé de la question fait par P. GRELOT, *La résurrection de Jésus et son arrière-plan biblique et juif* dans *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Paris, 1969, pp. 17-53.

Dieu dut attendre les derniers siècles avant notre ère pour avoir des lumières sur ce problème. Pendant des siècles, une seule espérance a soutenu le peuple : l'espoir de la victoire de Dieu sur le mal, de sa venue instaurant son Règne de paix sur le monde. Et quand le thème de la résurrection commence à apparaître, surtout lors de l'Exil à Babylone (entre 587 et 538) avec Ezéchiel, c'est à propos de la résurrection du peuple : par fidélité à son Alliance, pour réaliser la promesse faite à Abraham, Dieu se doit de « ressusciter » son peuple apparemment détruit par la catastrophe nationale (voir par ex. Ez 16,60 ; 37). Nous sommes ici aux antipodes d'une certaine « espérance » égoïste et rabougrie, qui nous faisait chanter : « Je n'ai qu'une âme qu'il faut sauver ». Quand Israël découvrira plus tard la résurrection personnelle, cette foi prendra place dans une espérance plus vaste — et c'est peut-être ce que nous avons sans cesse à redécouvrir — l'espérance de la rénovation du monde entier : « Voici que je fais l'univers neuf ! » (Ap 21,1-5).

Cette foi en la résurrection personnelle se fait jour, semble-t-il, à l'occasion de la persécution déclenchée par Antiochus Epiphane (en 167-165). A cause de leur foi en Dieu, de nombreux Juifs sont morts martyrs : ces fidèles qui ont donné leur vie pour Dieu, se verraient-ils, par la mort, privés de Dieu ? C'est impossible. Dieu fait alors comprendre à son peuple que les fidèles seront introduits, un jour, dans la vie de Dieu, au sein d'un univers transfiguré (Dn 12,1-3 ; 2 M 7,9-23 ; 14,16). Le Quatrième livre des Maccabées, au début de notre ère⁵, résume bien cette réflexion : la mère des sept martyrs les encourage à mourir plutôt que de transgresser l'ordre de Dieu « sachant que mourant pour Dieu, ils vivent pour Dieu comme dras... Roc de mon cœur, ma part, Dieu à jamais ! » (73,23-26).

Mais avant eux, certains croyants avaient déjà pressenti que la mort ne pouvait mettre fin à leurs relations avec Dieu. Ce pressentiment se fait jour surtout dans la prière et selon deux lignes complémentaires. L'auteur du Ps 16 déclare : « Tu ne peux laisser ton ami voir la fosse » (16,10). Celui du Ps 73 s'écrie de son côté : « Tu m'as saisi par ma main droite... dans la Gloire tu me prendras... Roc de mon cœur, ma part, Dieu à jamais ! » (73,23-26).

En d'autres termes, l'un déclare : « Tu m'aimes trop pour me laisser dans la mort » et le second : « Je t'aime trop maintenant pour ne pas t'aimer encore après cette vie ». Deux approches différentes mais un unique fondement : l'amour, celui de Dieu pour l'homme, celui du fidèle pour son Dieu. Toutefois ce n'est encore là que pressentiment (Ps 16 et 73), ou affirmations passagères (Dn 12). Qu'en est-il à l'époque du Christ ?

4. Des formulations diverses

Les conceptions sont diverses selon les sectes. Les Sadducéens ne croient pas à la résurrection. Les Pharisiens oscillent, semble-t-il, entre deux positions. La résurrection est liée à la venue du Règne de Dieu établi par son Messie. Si l'on croit à une résurrection *avant* cette venue, on se la représente de façon assez matérielle, comme une vie selon le mode actuel, mais améliorée. Cette conception matérialisante sera défendue surtout par des docteurs tardifs, tel celui qui déclarait : « En ce jour-là, la femme enfantera tous les jours ». Mais plus vraisemblablement, les Pharisiens du temps de Jésus situent la résurrection *après* la venue du Messie ; ils pensent donc à une vie transformée telle que la concevaient Daniel ou les paraboles d'Hénoch⁶ : « En ces jours-là, les montagnes sauteront comme des béliers et les collines bondiront comme des agneaux gorgés de lait, et tous (les justes) deviendront *comme des anges dans le ciel* » (1 Hen 51,4).

Il est difficile de connaître la pensée des Esséniens, car ils n'en parlent pas explicitement. « Cependant, si les paraboles d'Hénoch proviennent bien de leur milieu, elles suffisent à montrer que la résurrection y était conçue comme l'entrée dans un univers transformé » (Grelot). Plusieurs textes nous montrent les justes associés aux anges et luttant avec eux en faveur des « fils de lumière » qui s'opposent aux impies ou « fils de ténèbres »⁷.

Il est intéressant de s'arrêter un instant sur cet espoir d'être associés aux anges, car il peut nous aider à mieux comprendre la parole de Jésus. Devenir « moine » à Qumrân, c'est entrer dans la « société des anges ». Il suffira de citer quelques vers de l'hymne XI :

Je te rends grâce, mon Seigneur,
car tu as libéré mon âme de la fosse...
J'ai su qu'il y a de l'espérance
pour celui que tu as modelé de la poussière
pour l'assemblée éternelle.
Car tu as purifié l'esprit perverti du multiple péché
pour qu'il puisse se tenir en faction avec l'armée des Saints
et qu'il entre en communion avec la congrégation des Fils des cieus
(= Anges)...
afin de louer ton nom dans le commun enthousiasme
(I QH III,20-23).

5. Ce livre, non canonique, se trouve dans la version grecque de l'A. T.

6. Ecrit apocryphe, probablement d'origine essénienne.

7. Voir par exemple dans *La Règle de la guerre*, 1,13-16 ; XII,1-6.

Entrer dans la communauté de Qumrân, c'est donc pouvoir, dès maintenant, participer à ce culte des anges, notamment par la liturgie. Nous nous mouvons ici dans un monde de symboles où il n'est pas toujours facile de faire la distinction entre la pure figure et la réalité. Mais la réalité symbolisée est importante et nous aide à comprendre ce que peut signifier cette vie « comme celle des anges » : l'accent n'est pas sur la sainteté, encore moins sur la « matérialité » ; « être comme des anges » ne nous renseigne absolument pas sur l'aspect « corporel » de cette vie. Il s'agit avant tout d'une attitude intérieure : d'une vie sans fin, où l'on peut se tenir en présence du Dieu vivant, dans l'activité la plus haute possible, la plus spirituelle : la louange de Dieu⁸. Les Esséniens, exprimant sans doute la pensée de la plupart des Pharisiens et en tout cas celle de Jésus, nous force à purifier (à « démythiser ») au maximum nos idées sur la vie de l'au-delà : ils ne spéculent pas sur l'état des corps ressuscités, mais ils pensent à une attitude intérieure, à une vie consacrée à la louange de Dieu. Et c'est bien ce que Jésus répond aux Sadducéens.

II. LA RÉPONSE DE JÉSUS (vv. 34-38)

Le Christ ne se laisse pas enfermer dans la perspective grotesque de ses adversaires. Il leur montre qu'ils « errent complètement » (Mt-Mc) en voulant imaginer la vie après la mort sur le modèle de la vie actuelle.

1. La vie des ressuscités est « inimaginable » (vv. 34-36)

La réponse de Jésus est en partie semblable chez les trois synoptiques : « A la résurrection, ils ne se marient plus⁹ car ils sont comme des anges ». Pour décrire la vie future (ou plutôt la caricaturer), les

8. Ce thème de la « vie angélique » est resté très vivant dans la spiritualité orientale pour désigner la vie monastique (cf. L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique*, Turnhout, 1950, pp. 43-69 ou A. LAMY « *Bios angelikos* », dans *Dieu vivant*, 7 (1946), pp. 57-77). Mais on aurait tort de croire que cela ne concerne que les moines : « La vocation du moine, c'est et ce n'est que la vocation du baptisé parvenue au maximum d'urgence » (Bouyer p. 7). Le moine a pour tâche d'anticiper, en quelque sorte, cette vie future pour nous aider à en vivre, nous aussi, dans notre vie quotidienne.

9. « Car ils ne peuvent plus mourir » précise Luc. Dans la vie éternelle, le mariage, comme moyen de propager la vie, n'a plus de raison d'être.

Sadducéens ont choisi un point précis : le mariage. Mais leur question — et la réponse de Jésus — porte avant tout sur le « comment » de cette vie. Il est donc vain de chercher ici un enseignement quelconque sur l'état futur des époux ou sur la disparition des sexes. Nous n'en savons rien. Ceux qui se sont aimés dans le mariage, ne s'aimeront-ils plus après, d'une façon particulière ? Mais par ailleurs, quand on est enfin et pour toujours établi dans l'amour total de Dieu et de toute créature, des degrés ont-ils encore de l'importance ? En tout cas, Jésus ne parle pas de cela. Il nous dit seulement : cette vie n'est pas sur le modèle de la nôtre ; elle est totalement transfigurée, une vie en Dieu, dans la louange, comme celle des anges.

Luc a développé cette réponse pour lui donner un accent d'exhortation.

Il établit d'abord un contraste entre les « fils de ce monde » (le nôtre) et « ceux qui seront jugés dignes d'obtenir ce monde-là » (le monde à venir).

Deux « mondes » (ou « siècles », littéralement « éons ») : les auteurs d'apocalypse (à partir du II^e siècle avant notre ère) divisent l'histoire en deux temps : « ce monde-ci », le monde présent, pécheur, doit s'achever par la venue du Messie instaurant « le monde futur », parfait. Les deux mondes s'opposent donc dans le temps et par la qualité. Luc reprend cette distinction mais y apporte une nuance morale importante. L'expression « fils de ce monde » n'est pas en soi péjorative. Elle exprime simplement une situation : ils sont dans ce monde par leur naissance. Par contre l'entrée dans l'« autre monde » dépend d'une condition morale : seuls y entrent « ceux qui ont été jugés dignes de l'obtenir ». Luc ne s'intéresse ici qu'au sort des justes (c'est souvent le cas dans l'Écriture). Et par les mots qu'il emploie, il nous exhorte à tout faire pour être compté parmi ces justes. En effet, le verbe « être jugé digne » semble bien signifier que l'examen porte sur la façon de vivre sa vie d'épreuves en union avec le Christ. Il ne se trouve que deux fois dans le N. T. (et pas dans l'Ancien) : les apôtres quittent le Sanhédrin « tout joyeux d'avoir été jugés dignes de subir des outrages pour le Nom (de Jésus) » (Ac 5,41) et Paul évoque pour ses Thessaloniens ce « juste jugement de Dieu où vous serez jugés dignes du Royaume de Dieu pour lequel vous souffrez » (2 Th 1,5). Une fois de plus, Luc nous encourage à nous renoncer nous-mêmes pour trouver la joie en Jésus, à vivre « aujourd'hui » (« tous les jours »), sa passion, pour participer à sa résurrection : entrés dans ce monde-ci par la naissance, il nous faut passer avec Jésus par la croix et la résurrection pour « obtenir » l'autre.

Le choix du verbe « obtenir » ne fait que confirmer cette impression. En dehors de quelques emplois banals, il signifie : assumer la

souffrance, la mort, pour recevoir le salut (2 Tm 2,10) ou la résurrection (He 11,35). N'est-ce pas par sa mort, que Jésus lui-même a « obtenu » un ministère supérieur (He 8,6) ?

Voilà donc ce que Luc tient à nous préciser : il ne s'agit pas de chercher à s'imaginer cet autre monde pour savoir comment il est fait « matériellement » ; l'essentiel est de savoir que c'est un monde transfiguré et que pour y entrer, il faut passer par la mort avec Jésus Christ.

Une autre expression renforce cette idée : « ...dignes d'obtenir ce monde-là et la résurrection des morts ». Les deux expressions sont-elles distinctes (on obtient l'un et l'autre) ou bien la première qualifie-t-elle la seconde (obtenir « la résurrection de ce monde-là ») ? Peu importe, car le sens revient au même et l'insistance, une fois encore, est sur la réalité intérieure : c'est un monde qui se définit par la vie nouvelle et impérissable qu'il procure. Mais un monde qu'on ne peut se représenter.

« Car ils seront dans la même condition que les anges ». Pourquoi Luc a-t-il forgé ce mot « *is-angelos* » (litt. égal-aux-anges) qui n'existe ni en grec classique ni en grec biblique ? Il veut sans doute éviter que ses lecteurs grecs, réticents devant une résurrection corporelle, n'imaginent de purs esprits ou des « âmes séparées » (« comme les anges »).

Mais il ne s'en tient pas là. Au texte de Mt-Mc il ajoute : « et ils seront fils de Dieu ». Luc aime bâtir sa réflexion en deux temps : il nous montre d'abord l'accomplissement de tout ce que nous espérons, à partir de l'Ecriture, et nous nous croyons comblés. Mais il ajoute aussitôt : c'est encore plus beau que ce que vous pouviez imaginer¹⁰. Nous ne vivons pas seulement en présence de Dieu dans le service de la louange, comme les anges, mais nous serons introduits dans son intimité comme des fils, ou mieux, comme son Fils. On reconnaît ici, sous la plume de Luc, un thème cher à son maître Paul : le but de Dieu, c'est de faire de nous ses fils (Ep 1,5), Dieu nous a envoyé son Fils afin que nous devenions, en lui, ses fils (Ga 4,5-7 ; Rm 8,14-15).

Nous serons « fils de Dieu ». La raison que Luc en donne est significative : « ils seront fils de Dieu étant fils de la résurrection ». Cette expression étrange révèle son antiquité : si elle n'est pas de Jésus lui-même, elle provient en tout cas d'un milieu qui parlait araméen. Luc insiste sur la résurrection, parce que ses lecteurs grecs ont du mal à l'admettre (cf. 1 Co 15), mais surtout parce qu'elle est véritablement le moment du passage à la vie de Dieu. Ce fut vrai

d'abord pour Jésus, « constitué fils de Dieu par sa résurrection d'entre les morts » (Rm 1,4). Dans ce passage, le mot « fils de Dieu » a encore le sens relativement faible de « fils de David », Messie intronisé comme Seigneur sur le monde. Certes, en tant que Verbe, Jésus est Fils de Dieu depuis toujours, mais, pour le Verbe incarné, pour l'humanité de Jésus, la résurrection fut le passage à la vraie Vie. Et « si c'est un même être avec le Christ que nous sommes devenus par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable » (Rm 6, 5) ; « Comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous devons vivre, nous aussi, dans une vie nouvelle » (Rm 6,4).

Nous voici bien loin de la question ridicule des Sadducéens ! Ils voulaient entraîner Jésus sur le terrain de la casuistique et celui-ci nous plonge en plein cœur de la foi. Certes, nous ne sommes pas éclairés sur le « comment » de la vie des ressuscités. Mais ce genre de spéculation ne doit pas nous intéresser. L'essentiel est ailleurs : non seulement il s'agit d'une vie nouvelle, inimaginable, vécue dans la louange en présence de Dieu (« comme les anges »), mais cette vie est celle de fils de Dieu. Pour en être jugé digne, il faut accepter de passer, avec le Christ, par la mort, pour déboucher, en lui, dans la vie de ressuscité.

Jésus aurait pu en rester là. Il a montré aux Sadducéens qu'ils erraient sur le « comment » de cette vie future. Il entend maintenant leur prouver à partir de l'Ecriture, qu'ils ont tort de refuser de croire à la résurrection.

2. Le Dieu vivant qui donne la vie (vv. 37-38)

L'argumentation de Jésus a de tout temps surpris les lecteurs : la « preuve » qu'il donne nous paraît si peu probante ! Il existait pourtant quelques textes sur lesquels il pouvait plus valablement s'appuyer (Dn 12 ou 2 M 7). On s'en tire habituellement en déclarant : Jésus réfléchit ici en rabbin ; la preuve vaut, non par les textes qu'il allègue, mais par la certitude qu'il exprime à cette occasion.

Mais le Christ veut peut-être nous apprendre ici à lire la Bible. Nous avons instinctivement tendance à y recourir comme on va dans une carrière chercher le matériau exact, tout découpé, dont nous avons besoin. Jésus nous apprend à respecter le grand courant qui l'anime, à nous laisser emporter dans son dynamisme¹¹.

La preuve que Jésus tire du texte de l'Exode a peut-être été com-

10. Même schéma dans le récit de l'Annonciation : Jésus sera « fils du Très Haut » (au sens de « fils de David »), l'Ancien Testament est donc accompli. Luc ajoute aussitôt : il sera « fils de Dieu » au sens strict.

11. Les Sadducéens ne reconnaissent que le Pentateuque. En citant l'Exode, Jésus veut-il leur montrer que même en se limitant à ces livres, on est obligé de croire à la résurrection ?

prise différemment par Mt-Mc et par Luc. Il faut partir du texte des deux premiers pour comprendre l'interprétation de Luc ¹².

Le Dieu qui sauve par-delà la mort

« Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob ». On comprend le plus souvent : le Dieu que ces patriarches ont adoré. Mais dans la plupart des textes datant de l'époque du Christ, cette expression signifie : le Dieu qui a protégé, sauvé ces patriarches. C'est le Dieu « bouclier, rocher » des pères, le Dieu de l'Alliance, fidèle envers lui-même et envers l'engagement qu'il a pris. « Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de nos pères a glorifié son serviteur Jésus » déclare Pierre (Ac 3,13 ; 5,30) : la glorification de Jésus est l'aboutissement de l'Alliance que Dieu a conclue avec les pères. « L'accent est mis sur l'initiative gratuite de Dieu, non sur la réponse de fidélité du partenaire humain ». Et c'est bien le sens de cette appellation dans le contexte des ch. 3 et 4 de l'Exode : « Comme j'ai été le Dieu de vos pères, c'est-à-dire leur guide, leurs secours, leur soutien, de même je serai votre sauveur dans votre affliction présente ». Cette interprétation renforce le sens de la phrase suivante.

« Il n'est pas le Dieu des morts mais des vivants ». « Si "Dieu de x" signifie "sauveur de x", si celui dont Dieu s'est institué protecteur est mort à jamais, c'est que Dieu a échoué dans la fonction qu'il avait assumée à son égard ». Il a pu le sauver de malheurs passagers, mais pas du seul vrai malheur : la mort. Parler du « Dieu des morts » est une contradiction. C'est un aveu d'échec, comme de parler de « bouclier d'un mort » : s'il est mort, c'est que précisément son bouclier ne lui a servi à rien ! « Autrement dit, le raisonnement de Notre Seigneur est le suivant : si Abraham est mort à jamais, le secours que Dieu lui garantissait en s'intitulant "Dieu d'Abraham" n'a été qu'une dérision. Donc Abraham doit revivre ».

On retrouve ici ce lien entre Alliance et résurrection, que nous avons relevé dans l'A.T. (cf. p. 90). Pour rester fidèle à sa Promesse Dieu se doit de « ressusciter » son peuple. Jésus ne fait qu'appliquer à chaque fidèle personnellement, ce que l'Écriture dit du peuple de Dieu dans son ensemble ¹³.

12. Cf. F. DREYFUS, *L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts* (Mc 12,26-27), dans *Revue Biblique*, 66 (1959), pp. 213-224. Les citations de cette page sont de lui.

13. Ce procédé était déjà en cours dans l'Ancien Testament : depuis très longtemps, par exemple, Dieu était présenté comme le « berger » de son peuple. L'auteur du Ps 23 le célèbre comme son berger, veillant sur chacun des croyants en particulier.

Comme ses lecteurs grecs risquaient de ne pas comprendre cette argumentation, Luc a explicité la phrase « Il n'est pas le Dieu des morts mais des vivants » par une autre qui, malheureusement, peut avoir deux sens différents : « Tous en effet vivent par lui » ou « pour lui ». Dans le premier cas (« par lui »), Luc ne ferait que préciser le sens retenu par Mt-Mc, mais dans le second (« pour lui »), il suggère une autre interprétation.

Le nouveau lectionnaire a opté pour la première hypothèse : « Car tous ont par lui la vie ». C'est Dieu qui donnait la vie à Abraham ; le Dieu vivant ne peut cesser de donner la vie, donc Abraham et les patriarches en bénéficient toujours. Et non seulement eux, mais encore « tous ceux qui en seront jugés dignes ». Cette interprétation est défendable : le grec biblique, comme le grec classique, connaît le datif instrumental (« par lui »). Mais il faut bien reconnaître que si nous n'avions pas les textes parallèles de Mt-Mc, on traduirait instinctivement par un datif d'intérêt (« pour lui »), comme le font d'ailleurs la plupart des traducteurs. Faut-il donc, à tout prix, aligner Luc sur Mt-Mc ? Ce texte lui a paru obscur, il a voulu l'expliquer. Mais devait-il forcément le comprendre dans le même sens ? Il n'écrivait pas pour être publié en « synopse ».

Le Dieu qu'on aime par-delà la mort

Il paraît donc plus simple de conserver la traduction habituelle : « tous vivent pour lui ». Et dans ce cas, Luc comprend l'argumentation autrement que Mt-Mc : Dieu est le Dieu d'Abraham, d'Isaac... le Dieu qu'ils ont adoré et servi, pour qui ils ont vécu. S'ils étaient morts définitivement, ce serait admettre que l'orientation fondamentale de leur vie portait à faux. La mère des sept martyrs exprimait déjà la même pensée : « Mourant pour Dieu, ils vivent pour Dieu ». Si les croyants ne ressuscitent pas, Dieu est mort. Il ne peut être le Dieu vivant qui comble pour toujours le cœur de ceux qui l'aiment si, comme les hommes, il est impuissant devant la mort. « Par un retournement prodigieux du problème de la résurrection tel que les hommes le posent, Jésus montre que nier la résurrection des morts, c'est nier Dieu lui-même. C'est exactement le même raisonnement que Paul tient dans 1 Co 15,13.16 : "Si les morts ne ressuscitent pas, Christ non plus n'est pas ressuscité". La foi à la résurrection des morts n'est pas une croyance plus ou moins facultative : c'est la foi en Dieu lui-même » (Javet).

Si on admet la double interprétation, celle de Mt-Mc et celle de Luc, on rejoint les deux lignes selon lesquelles Israël avait pressenti que la mort ne pouvait pas être la fin. « Tu m'aimes trop pour me laisser dans la fosse » disait le Ps 16. Et Mt-Mc enchaînent : « Le Dieu qui sauve Abraham et les pères, ne peut, sans devenir un dieu

mort, ne pas les sauver encore de la mort ». « Je t'aime trop pour ne pas t'aimer encore après cette vie » soupirait le Ps 73. Et Luc reprend : « Abraham, les pères et tous ceux qui sont jugés dignes d'obtenir ce monde-là, vivent pour Dieu ; c'est impossible que ce Dieu leur fasse défaut sans devenir un dieu mort ». L'interprétation est différente, mais elle se fonde toujours sur l'amour, sur la rencontre personnelle entre deux êtres : Dieu et les fidèles.

Ce rappel est peut-être particulièrement important à notre époque où le croyant doit se montrer plus que jamais capable de « rendre compte de l'espérance qui est en lui » (1 P 3,15). On se défie beaucoup aujourd'hui — et à juste titre — d'une foi qui ne serait que « religion », fondée seulement sur la nécessité d'inventer une réponse à nos besoins essentiels. Or nous ne croyons pas à une vie après la mort, parce que l'invention d'un « au-delà » rassurant nous donnerait le courage de supporter une vie qui se terminerait à la mort. Nous croyons à la résurrection parce que nous sommes sûrs d'être aimés par le Dieu vivant, et parce que, pauvrement, nous l'aimons. La foi à la résurrection n'est pas un « opium » rassurant, mais la certitude et la reconnaissance d'avoir été rencontrés par le Dieu vivant et d'avoir vu sa puissance de vie, son Esprit, à l'œuvre en son Fils Jésus Christ « premier-né d'entre les morts ».

Luc peut alors nous exhorter : présenter la résurrection aux hommes qui nous entourent, ce n'est pas d'abord discuter sur des textes d'évangile, ni apporter des arguments philosophiques ou théologiques. La meilleure « preuve » à leur donner, c'est de vivre, chaque jour, pour Dieu.

Fils de la résurrection

Des chrétiens réfléchissent

Un petit groupe d'amis se réunit chaque mois pour méditer ensemble les textes liturgiques du dimanche suivant. Marie, mère de famille, permanente d'un mouvement d'A. C., Marie-Madeleine, mère de famille, idem ; Maudy, célibataire, kinésithérapeute ; Pierre, prêtre, aumônier d'A. C. ; Juliette, célibataire, rédactrice à un hebdomadaire ; Thérèse, religieuse, comptable ; Claude, dessinateur industriel ; Josette, son épouse, responsable du secteur audio-visuel d'un mouvement d'A.C. ; Frank, leur fils en terminale ; Etienne, prêtre, bibliste.

Nous reproduisons l'essentiel de leur échange, en y mettant un peu d'ordre mais en respectant les dialogues. Il ne s'agit pas de « notes doctrinales », mais d'un témoignage, pauvre et limité, de la façon dont des chrétiens, laïcs, religieuse et prêtres, se laissent interpeller par la Parole ; une invitation peut-être à les imiter et à faire mieux...

Long apprentissage de la résurrection

— J'ai été très frappée de constater que, dans l'Ancien Testament, la résurrection est présentée presque uniquement comme une compensation pour la vie présente : récompense de ceux qui auront souffert et punition des méchants, une sorte de distribution des prix. Cela m'a passionnée, en lisant le commentaire, de voir comment cette idée s'est purifiée : la résurrection apparaît finalement comme un épanouissement de tout l'être, de tout ce que nous sommes déjà. On comprend que les Juifs aient commencé ainsi : ils n'avaient pas, comme nous, de « modèle » de résurrection. Nous avons la résurrection du Seigneur. Eux devaient inventer quelque chose de neuf.

— Mais ne sommes-nous pas toujours tentés de revenir en arrière ? Actuellement encore, la résurrection n'apparaît-elle pas à beaucoup comme « la distribution des prix » ?

Le courage d'aller jusqu'au bout

— J'ai été étonné de voir, dans le texte de l'Ancien Testament, qu'on subissait le martyre uniquement pour une question de loi :

le roi voulait les contraindre à manger du porc. Mourir pour l'amour de Dieu, d'accord. Mais si c'est pour du porc...

— Le porc, ce n'est qu'une image. Ce texte m'a posé une question : est-ce que dans les choses quotidiennes, j'ai le courage d'aller jusqu'au bout ?

— C'est une image, n'empêche que trop de chrétiens en sont restés à des pratiques : la viande des vendredis de carême, le jeûne... Il faudrait qu'on laisse tomber toutes ces obligations. Même la messe du dimanche ne devrait pas être obligatoire ; c'est infantile de nous y contraindre. Cela me choque bien plus que des affaires de viande.

— Je me suis dit cela aussi pendant très longtemps. Et pourtant, on a besoin dans sa vie de signes concrets, de repères. Cela n'a l'air de rien de se contraindre à mettre dans sa vie des signes concrets ; mais si rien ne change extérieurement dans notre vie où le quotidien nous enferme, nous englu, si rien ne vient nous rappeler qu'il y a autre chose, notre comportement risque de ne pas changer. Il faut, dans sa vie, des signes d'amour : pour les Juifs c'était la viande, pour nous ce doit être autre chose.

— Ce sont des signes dont nous avons besoin nous-mêmes pour nous obliger à penser à autre chose. Si on les prend comme des absolus qui bouclent sur eux-mêmes, alors ils tuent la vie.

— Ces signes posaient une question au roi Antiochus et aux autres. Ces signes que nous mettons dans notre vie, sont ainsi une sorte de témoignage pour les autres.

— Mais n'est-ce pas l'ensemble de notre vie qui doit être signe ?

— Et puis, est-on assez solide pour se passer d'obligations ? Pourquoi l'Eglise échapperait-elle à ces lois constitutives de tout groupe ?

La vie éternelle, c'est pour après ?

— Ces textes m'ont questionné : « Quelle est ta foi en cette vie qui est la vie éternelle ? » Et je me suis trouvé court ! C'est une vérité que je ne mets pas en doute mais à laquelle je n'ai jamais pris le temps de réfléchir sérieusement. Il m'est bien sûr arrivé d'y penser, à l'occasion de la mort d'êtres chers, de ma mère, de prêtres amis... Mais jamais comme aujourd'hui à cause de ces textes. J'ai essayé de faire un acte de foi ; mais je dois avouer que ce n'est pas très consistant.

— Pour être honnête, il faut avouer que la vie éternelle, notre résurrection, on n'y pense guère. On pense au lendemain, on prépare sa retraite. La vie d'aujourd'hui, on sait ce que c'est et on se dit : profitons-en ! L'autre... on verra plus tard !

— Ces textes nous invitent à changer d'optique : on a l'impres-

sion que la résurrection est faite en fonction de la vie terrestre ; alors que c'est l'inverse : la vie terrestre est faite en fonction de la résurrection. On est fait pour être des ressuscités.

— Oui. Il faudrait prendre conscience que la résurrection, ce n'est pas « pour après », mais qu'elle est en continuité avec notre vie actuelle, qu'elle se vit dès maintenant.

La résurrection : on la vit tous les jours...

— Le mot de « résurrection » me gêne ou alors je n'en comprends pas le sens. J'ai l'impression que cela veut dire : on meurt, on vous met en conserve, au frigo, en attendant la résurrection. Puis, au jour dit : trompettes, « tout le monde debout ! »... et on recommence. Il me semble qu'il doit s'agir de tout autre chose, d'une autre dimension. Si Marie-Madeleine n'a pas reconnu le Christ ressuscité, c'est bien pour cela ? C'est le passage à une autre vie.

— Il me semble qu'on vit tous les jours la mort et la résurrection. La mort, c'est un dépouillement, c'est se dire non à soi-même. Et tout au long de sa vie, on le fait.

— Quand je relis la fin du commentaire : « La meilleure preuve que l'on peut donner de la résurrection, c'est de vivre, chaque jour, pour Dieu », cela me pose la question de ma foi. Je me dis : « Qui est Jésus Christ pour toi ? Quel est donc cet homme ? » Comment il est ressuscité, peu m'importe ; mais c'est cet homme-là qui me donne encore aujourd'hui un élan extraordinaire. Ce que je mets sous le mot « résurrection », je ne m'en soucie guère ; aujourd'hui encore je vis de sa résurrection. C'est extraordinaire cette vie qu'il nous donne encore aujourd'hui. C'est cela la résurrection.

... dans la souffrance

— J'ai été frappée par le témoignage, lu récemment dans les journaux, de cette jeune jociste brésilienne, ayant perdu un doigt dans les tortures qu'elle a subies : elle disait qu'elle avait tenu en pensant à Jésus Christ. Les martyrs n'existaient pas seulement au temps de l'Ancien Testament. Il y en a actuellement.

— Oui, il y a des souffrances extraordinaires qu'on peut supporter en pensant à l'agonie de Jésus ; mais il y a aussi, dans la vie de tous les jours, des moments où, humainement, il n'est pas si facile de tenir...

— Ne serait-ce que rester de bonne humeur.

... dans la plénitude

— Vous disiez : dans la souffrance, dans la vie quotidienne, on

retrouve le Christ mourant. Mais où, dans notre vie, retrouvons-nous le Christ ressuscité ?

N'est-ce pas dans l'espérance, dans le perpétuel recommencement ?

— Je me dis : lui, il a traversé tout cela et il en est sorti, donc, nous aussi, en lui, nous en sortirons.

— D'ailleurs peut-on séparer le Christ mourant du Christ ressuscité ? Dans le christianisme, on a trop vu le Christ dans le négatif. On a dit : « Les heures douloureuses sont les heures de Dieu ». Cela me choque terriblement. Je suis bien d'accord : Dieu peut aussi se servir de ces heures-là ; mais ça me gêne. Les gens « religieux », écrivait Bonhoeffer, « exploitent toujours la limite et les faiblesses de l'homme... Il me semble que j'aimerais parler de Dieu non aux limites, mais au centre, non dans la faiblesse, mais dans la force, non à propos de la mort et de la faute, mais dans la vie et la bonté de l'homme... Dieu veut être reconnu non dans la mort seulement mais dans la vie, dans la force et la santé et non seulement dans la souffrance, dans l'action et non seulement dans le péché. La raison en est dans la révélation de Dieu en Jésus Christ. Il est le centre de la vie... » (*Résistance et Soumission*, pp. 123 et 142).

« Résurrection » ou « élan vital » ?

— Si on a tellement de mal à mourir, c'est parce qu'on n'est pas fait pour mourir ; on refuse la mort.

— Il y a en nous une force, un élan vital. Parce que je suis née de famille chrétienne, je baptise cela « Jésus Christ ». Il faudrait se demander sérieusement : « Qui est Jésus Christ pour moi ? »

— Ce qui m'a aidé le mieux à pressentir un peu ce que pouvait être le monde de la résurrection, c'est la relation à autrui. C'est toujours une relation limitée, tronquée, bornée, encombrée, et en même temps, elle aspire à être totale, à forcer le mystère de l'autre. C'est là que je commence à pressentir qu'il y aura un jour une communication totale et parfaite. Il y a quelque chose qui se devine dans un énorme brouillard, dans l'altérité, par le fait de l'autre qui, sans cesse, me provoque, me conteste, altérité qui fait que je ne puis rien capter et jamais tout donner. Et je me dis : il doit y avoir là quelque chose qui sera comblé un jour...

— Vous voulez dire que dans l'éternité, on pourra se comprendre, aller jusqu'au bout de la rencontre ?

— Oui, mon espérance s'accroche à cela. C'est peut-être une compensation, mais c'est mon espérance d'une rencontre totale aussi bien avec Dieu qu'avec les autres. Ce sera vécu en Dieu.

— Mais alors, la résurrection, la vie éternelle, serait une sorte d'invention pour combler nos désirs inassouvis, un opium ?

La foi à la résurrection est fondée sur l'amour

— Ce qui m'a le plus frappé dans ces textes et les commentaires, c'est précisément que le fondement de la résurrection, c'est l'amour, le fait que Dieu nous aime. Cette foi n'est pas née d'un besoin inassouvi de l'homme de se prolonger après la mort, mais elle est fondée sur la rencontre de Quelqu'un qui nous aime. Et bien sûr, à l'intérieur de cette rencontre, « par dessus le marché », mes désirs humains sont comblés : désir de se prolonger, besoin de pouvoir communiquer, rencontrer l'autre...

— Si on s'arrêtait de temps à autre pour réfléchir à cela sérieusement, non pas pour « imaginer » la vie après la mort, mais pour penser que la mort est un passage et la résurrection, la rencontre d'un Dieu qui nous aime et nous fait vivre, cela nous aiderait drôlement à vivre notre vie d'aujourd'hui, non pas comme un opium, mais déjà dans la réalité de la vie de ressuscités.

— On comprend alors que c'est par le biais de la vie humaine qu'on peut s'acheminer vers cette autre vie. La mort n'est pas le fossé, mais le passage qui épanouira tout ce qu'il y a déjà d'amour dans notre vie. On est déjà un peu ce que l'on sera.

— Si on va jusqu'au bout de ce que vous dites, cela nous entraîne très loin. On n'est pas sur la terre pour préparer sa retraite ; on se sent obligé de faire de nombreuses options, de changer d'optique dans notre vie quotidienne puisqu'on s'y prépare à vivre cette vraie vie, cette vie où l'on trouvera enfin Celui qui nous aime.

— Cela transforme aussi nos relations avec les autres. Je pense par exemple à la situation dans les grands ensembles : il y en a qui hésitent à entrer en relation avec les autres parce qu'ils se disent : « A quoi bon ? Ce sont des gens de passage, demain ou dans quelques mois, on ne les verra plus ; ça ne vaut pas le coup de faire un effort pour les rencontrer ». C'est vrai si l'on pense qu'on est là pour quelques années seulement et qu'après on ne se verra plus. Mais si on se dit : « Nous sommes déjà des ressuscités ; on continuera dans l'éternité à se rencontrer », cela change nos relations avec les autres.

— Dans le commentaire, j'ai trouvé très belle cette vision de la résurrection de toute une communauté, de tout un peuple. La rénovation du monde transfiguré par l'Esprit. J'ai trouvé cela très beau : il ne s'agit plus de ma petite résurrection à moi, mon ciel à moi, mon âme à sauver, mais de l'épanouissement de toute l'humanité, du dévoilement de ce qui est déjà en germe dans la résurrection du Seigneur, transfiguré par l'Esprit du Père.

A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

ANNEE A

Première lecture : N° 10, pp. 66-67 (M.-F. LACAN) ; N° 80, pp. 20-21.26-27 (J. ALONSO DIAZ).

Deuxième lecture : N° 96, pp. 18-30 : *Notre résurrection dans le Christ*, par C. GHIDELLI ; N° 2, pp. 56-60 (P. DELANNOY) ; N° 3, pp. 51-52 (D. SESBOUË).

Evangile : N° 16, pp. 54-77 : *Dieu époux de son peuple, l'Eglise épouse du Christ*, par P. CLAUDEL ; N° 95, pp. 33-39 (L. DEISS).

ANNEE B

Première lecture : N° 69, pp. 41-66 : *Jésus, nouvel Elie*, par R. SWAELES.

Deuxième lecture : N° 34, pp. 26-53 : *Le sang du Christ et le culte spirituel*, par C. BOURGIN.

Evangile : N° 25, pp. 41-42 (I. GOMA CIVIT) ; pp. 78-79 (A. GUILLAUME) ; N° 69, p. 58 (R. SWAELES) ; N° 95, pp. 76-77 (R. TAMISIER).

ANNEE C

Première lecture : N° 96, pp. 49-62 : *Mort, où est ta victoire ?*, par R. POELMAN ; N° 22, pp. 60-61 (C. WIÉNER).

Deuxième lecture : N° 67, pp. 58-75 : *Supplication et action de grâces*, par A. RIDOUARD.

Evangile : N° 43, pp. 93-106 : *La vie divine des baptisés*, par J. AUBRY ; N° 65, pp. 92-100 (M.-J. LE GUILLOU) ; N° 78, pp. 62-75 : *La résurrection des corps d'après les Pères grecs*, par N. EGENDER.

Imprimé en France

Imprimerie Saint-Paul, 55 - Bar-le-Duc. Dépôt légal, 3^e trimestre 1971
N° d'édition 6123. N° IV-71-544

TITRES DE LA DEUXIÈME SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

- | | |
|---|---|
| * 1. La prière eucharistique | 34. 3 ^e Dimanche ordinaire |
| * 2. Anaphores nouvelles | 35. 4 ^e Dimanche ordinaire |
| * 3. Lectionnaire dominical | 36. 5 ^e Dimanche ordinaire |
| 4. Temps de l'Avent | 37. 6 ^e Dimanche ordinaire |
| * 5. 1 ^{er} Dimanche de l'Avent | 38. 7 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 6. 2 ^e Dimanche de l'Avent | 39. 8 ^e Dimanche ordinaire |
| * 7. 3 ^e Dimanche de l'Avent | 40. 9 ^e Dimanche ordinaire |
| 8. 4 ^e Dimanche de l'Avent | 41. 10 ^e Dimanche ordinaire |
| 9. Temps de Noël | 42. 11 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 10. Fête de Noël | 43. 12 ^e Dimanche ordinaire * |
| 11. De Noël à l'Épiphanie | 44. 13 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 12. Épiphanie et Baptême du Seigneur | 45. 14 ^e Dimanche ordinaire |
| 13. Temps du Carême | 46. 15 ^e Dimanche ordinaire |
| 14. 1 ^{er} Dimanche du Carême | 47. 16 ^e Dimanche ordinaire * |
| 15. 2 ^e Dimanche du Carême | 48. 17 ^e Dimanche ordinaire |
| 16. 3 ^e Dimanche du Carême | 49. 18 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 17. 4 ^e Dimanche du Carême | 50. 19 ^e Dimanche ordinaire |
| * 18. 5 ^e Dimanche du Carême | 51. 20 ^e Dimanche ordinaire |
| 19. Dimanche de la Passion | 52. 21 ^e Dimanche ordinaire |
| 20. La Cène du Seigneur | 53. 22 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 21. Le triduum pascal | 54. 23 ^e Dimanche ordinaire |
| 22. Temps pascal | 55. 24 ^e Dimanche ordinaire |
| * 23. 2 ^e Dimanche de Pâques | 56. 25 ^e Dimanche ordinaire |
| * 24. 3 ^e Dimanche de Pâques | 57. 26 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 25. 4 ^e Dimanche de Pâques | 58. 27 ^e Dimanche ordinaire |
| 26. 5 ^e Dimanche de Pâques | 59. 28 ^e Dimanche ordinaire |
| * 27. 6 ^e Dimanche de Pâques | 60. 29 ^e Dimanche ordinaire |
| * 28. Fête de l'Ascension | 61. 30 ^e Dimanche ordinaire |
| 29. 7 ^e Dimanche de Pâques | 62. 31 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 30. Fête de la Pentecôte | 63. 32 ^e Dimanche ordinaire * |
| 31. Fête de la Trinité | 64. 33 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 32. Fêtes du Saint-Sacrement et du Sacré-Cœur | 65. 34 ^e Dimanche ordinaire |
| * 33. 2 ^e Dimanche ordinaire | 66. Fête de l'Assomption et de la Toussaint |
| | 67. Tables |

* numéros parus
en gras : numéros à paraître en 1971



Année A

La quête de la Sagesse (Sg 6) M. Coune.	6
Nous serons pour toujours avec le Seigneur (1 Th 4) P.-E. Langevin	13
La parabole des dix vierges (Mt 25) L. Deiss . . .	20
Sagesse du monde, Sagesse de Dieu A. Guillaume.	33

Année B

Elie et la veuve de Sarepta (1 R 17) A. Gonzalez Lamadrid	40
L'intervention décisive du Christ (He 9) A. Vanhoye.	47
La dévotion contrefaite et l'authentique générosité (Mc 12) P. Ternant.	53
Les dimensions de la charité A. Guillaume	64

Année C

Le Roi du monde nous ressuscitera (2 M 7) H. Ca- zelles	70
Prière et apostolat (2 Th 2-3) A.-M. Artola. . . .	76
Tous vivent pour lui (Lc 20) E. Charpentier. . .	82
Fils de la résurrection	95
