



7^e DIMANCHE ORDINAIRE

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 38

Première lecture : J. L'Hour,
F. Festorazzi, G. Joly * * * *

Deuxième lecture: M. Trimaille,

M. Coune * Evangile : L. Deiss,
G. Gaide

ABBAYE DE S^T-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



2006774



2 ASS
As 7

Septième dimanche ordinaire

Assemblées du Seigneur 38

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs
© LES EDITIONS DU CERF, 1970
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7^e

Première lecture

Année A : Lv 19,1-2.17-18

Année B : Is 43,16-22.24b-25

Année C : 1 S 26,2.7-9.12-13.22-23



« Tu aimeras ton prochain comme toi-même »

Lv 19,1-2.17-18

PAR JEAN L'HOUR

Professeur au General College de Penang (Malaisie)

La Loi de Sainteté

Soyez saints, car moi, Yahvé votre Dieu, je suis saint (v. 2).

Ce verset, qui trouve son répondant dans le N.T., appartient à un corps de lois et d'exhortations — Lv 17—26 — que les exégètes¹ s'accordent à considérer comme un tout. L'injonction citée plus haut est la marque distinctive de cet ensemble législatif : répétée à plusieurs reprises (20.7-8.26 ; 21.6.8.15.23 ; 22.2.9.16.32)², elle sert véritablement de principe aux interdits et commandements ; d'où l'appellation « Loi de Sainteté » donnée à ces chapitres.

L'accord très large des exégètes sur l'identification de la Loi de Sainteté et sur ses caractéristiques générales laisse encore ouverts bien des problèmes. Quelles sont les sources de ce « code »³ ? Quelles sont les étapes de sa formation ? A partir de quelle étape doit-on parler de la « Loi de Sainteté » ? Quels sont le lieu d'origine, la date et le but de cette collection ? Des études récentes ont de nouveau attiré l'attention sur ces chapitres du Lévitique, et il est

1. Depuis les études de A. KLOSTERMANN à la fin du siècle dernier.
2. Voir aussi Lv 11,43-45, que certains auteurs replacent après 20,25.
3. Le terme « code » n'est sans doute pas très heureux pour désigner une législation d'alliance.

permis de penser que certains des problèmes sont en voie de solution⁴.

Le contenu et les aspects littéraires de cet ensemble législatif obligent à le considérer comme une collection de petites unités primitivement indépendantes : séries d'interdits lapidaires, de commandements apodictiques, de lois casuistiques traitant de sujets aussi divers que les sacrifices, l'inceste sous toutes ses formes, la vie sociale, la pureté rituelle, les fêtes... Ces petites unités, dont plusieurs sont anciennes, sont ici encadrées par un discours que Moïse, sur l'ordre de Yahvé, adresse au peuple. Ce discours, formulé à la 2^e personne du pluriel, donne le ton à l'ensemble et en assure l'unité. Il rappelle l'encadrement des lois du Deutéronome par un discours attribué aussi à Moïse. Comme dans le Deutéronome encore, quoique à un degré moindre, le ton exhortatif révèle une préoccupation qui n'est pas celle d'un simple législateur. Le discours n'est malheureusement pas toujours facile à détecter, et il n'est pas sûr qu'il ait été préservé dans son intégrité lors de l'insertion de la Loi de Sainteté dans la synthèse sacerdotale.

Dans une étude très approfondie, R. Kilian⁵ a récemment émis l'hypothèse que Lv 17—26 aurait été soumis à deux synthèses successives. La première, intervenue peu de temps avant la chute de Jérusalem, se caractériserait par un intérêt dominant pour le culte, la Sainteté de Yahvé présent au sanctuaire étant le fondement de toutes les exigences, rituelles aussi bien que morales. C'est ainsi, en effet, qu'il faut comprendre la motivation souvent apposée aux lois à la façon d'une signature : « C'est moi Yahvé »⁶. Une seconde synthèse serait due à un rédacteur exilique qui aurait subi l'influence d'Ezéchiel. Ce serait la Loi de Sainteté proprement dite, reconnaissable à son intérêt pour l'histoire et à son usage de la formule longue : « C'est moi, Yahvé, votre Dieu ». Enfin, après le retour d'exil, la Loi de Sainteté sera intégrée dans l'ensemble sacerdotal moyennant quelques additions sans grande conséquence. Cette recons-

4. Pour une étude plus approfondie, voir les études suivantes :

a) Ouvrages généraux sur l'A.T. : A. ROBERT, A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, I, 1957, pp. 372s ; O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, 1964s, pp. 310-318 ; R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I, 1958, pp. 222s ; B.W. ANDERSON, *Understanding the Old Testament*, 1966⁷, p. 381.

b) Commentaires du Lévitique : H. CAZELLES, *Le Lévitique* (Bible de Jérusalem), 1958⁸ ; M. NOTH, *Das dritte Buch Mose, A.T.D.*, 1962.

c) Etudes spéciales sur la Loi de Sainteté : G. VON RAD, *Studies in Deuteronomy*, 1953, pp. 25-36 ; H.G. REVENTLOW, *Das Heiligkeitgesetz*, 1961 ; R. KILIAN, *Literarkritische und Formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitgesetzes*, 1963 ; H. CAZELLES, *Suppl. Dict. Bib.*, VII, 39, art. *Pentateuque*, 1964, col. 823-827.

5. *Op. cit.*

6. Cf. W. ZIMMERMANN, *Das Wort des Göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung*, dans *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, pp. 154-164.

titution de l'histoire de la Loi de Sainteté est vraisemblable ; elle a le mérite de rendre compte de faits indéniables tels que l'existence, côte à côte, de la formule courte « Je suis Yahvé » et de la formule longue « Je suis Yahvé votre Dieu ». Le lien de la formule longue avec l'adresse à la 2^e personne du pluriel, avec l'histoire et avec l'alliance est très symptomatique⁷, et il est difficile d'éviter la conclusion de deux synthèses successives⁸.

La structure générale de la Loi de Sainteté rappelle également celle du Deutéronome : commençant par des lois sur les sacrifices offerts au sanctuaire unique (Lv 17 ; voir Dt 12), elle se termine aussi par des bénédictions et des malédictions conditionnelles (Lv 26 ; voir Dt 28).

Comme le Deutéronome encore, la Loi de Sainteté se transporte dans le passé, avant l'entrée en Terre Promise. Cependant, à la différence du Deutéronome promulgué en terre de Moab, la Loi de Sainteté se place plus radicalement au Mont Sinaï.

Ces rapprochements avec le Deutéronome ont amené plusieurs exégètes à voir dans la Loi de Sainteté une entreprise de réforme parallèle à la réforme deutéronomique : « Puisque le Deutéronome est probablement la loi de centralisation compilant les coutumes du Nord, il est très vraisemblable que la Loi de Sainteté est la loi de centralisation qui compilait les coutumes des sanctuaires du Sud »⁹ en vigueur vers la fin de la monarchie¹⁰. Les vv. 40-45 à la fin du ch. 26, semblent indiquer que l'Exil est déjà une réalité, mais ils se distinguent du discours précédent par l'usage de la 3^e personne du pluriel¹¹, et il faut sans doute les considérer comme une addition. Il paraît donc naturel de conclure que la Loi de Sainteté¹² a vu le jour en Juda peu avant l'invasion assyrienne. Elle serait l'œuvre de prêtres soucieux de regrouper le peuple autour du culte et du sacerdoce. La localisation sinaïtique et la médiation de Moïse sont évidemment des vues théologiques, non des données historiques au sens strict : toute réforme est en grande partie un

retour aux sources, et les sources d'Israël sont l'Exode et le Sinaï. La synthèse sacerdotale, elle aussi, réservera à la Loi de Sainteté une place à l'intérieur de la législation mosaïque.

Introduction à Lv 19

Faisant suite aux lois sur les sacrifices du ch. 17 et aux interdits du ch. 18 sur l'inceste, le ch. 19 présente un ensemble beaucoup plus complexe de commandements et d'interdits. Retracer l'histoire de ce chapitre équivaudrait pratiquement à retracer l'histoire de la Loi de Sainteté. Suivant l'analyse minutieuse faite par R. Kilian¹³, le matériau de base serait fourni par deux séries d'interdits apodictiques¹⁴ : l'une, à contenu social, formulée à la 2^e personne du singulier, constituerait le fond des vv. 13-18, tandis que l'autre, de caractère à la fois social et cultuel, se retrouverait aux vv. 11.12a et 26-28. En un premier temps, la série au singulier aurait été insérée à l'intérieur de la série au pluriel. Une seconde synthèse, reconnaissable à son adresse à la 2^e personne du pluriel et à l'emploi de la formule longue « Je suis Yahvé votre Dieu », aurait ajouté d'autres lois et interdits et donné au chapitre son introduction générale¹⁵. Quelques additions sacerdotales auraient finalement complété l'histoire du chapitre¹⁶. Acceptable dans ses grandes lignes¹⁷, cette analyse s'avère en fait fructueuse pour l'exégèse.

Vous serez saints (vv. 1-2)

Yahvé parla à Moïse, disant :

Parle à toute l'assemblée des enfants d'Israël et dis-leur : Vous serez saints, car moi, Yahvé votre Dieu, je suis saint.

Ces deux versets introduisent l'ensemble du ch. 19 et impriment leur marque sur toutes les lois qui y seront promulguées. Tous les impératifs, aussi particuliers et transitoires soient-ils, viennent de *Yahvé*, car c'est toujours et uniquement sa volonté qu'Israël doit accomplir. L'origine et le caractère divins des impératifs ne sont pas amoindris du fait de la médiation de Moïse, lequel ne fait que transmettre les paroles de *Yahvé*¹⁸. *Moïse* est considéré comme le

7. Cf. *infra*, p. 12.

8. Par contre, la position de Kilian concernant le ch. 17 ne semble pas devoir être acceptée ; voir la recension de l'ouvrage par H. CAZELLES, dans *V.T.*, XIV (1964), pp. 388-390. La prétendue dépendance de la Loi de Sainteté par rapport à Ezéchiel appelle aussi quelques réserves.

9. H. CAZELLES, art. *Pentateuque*, *loc. cit.*, col. 824.

10. Cf. R. DE VAUX, *op. cit.*, p. 223.

11. Changement particulièrement remarquable aux vv. 44s : « Je suis Yahvé votre Dieu ».

12. Au stade du « discours-cadre » de Cazelles et de *Rh* de Kilian. Par contre, Eissfeldt et Kilian pensent que la Loi de Sainteté proprement dite a vu le jour pendant l'Exil et dans la communauté des exilés.

13. Cf. R. KILIAN, *op. cit.*, pp. 36-65.

14. Peut-être des décalogues ?

15. Suivant Kilian, cette seconde synthèse serait celle de la Loi de Sainteté (*Rh*).

16. Vv. 20-22... l'« assemblée » au v. 2.

17. Ce qui paraît acceptable, c'est l'ancienneté relative des divers morceaux.

18. La nécessité d'un médiateur humain dans les rapports Yahvé-Israël sera d'autant plus vivement ressentie que la Sainteté de Yahvé sera perçue avec plus d'acuité. Les législateurs du Deutéronome, de la Loi de Sainteté et du Code Sacerdotal, influencés à la fois par le culte et par les prophètes, seront particulièrement sensibles à la transcendance de Yahvé. Voir Dt 5,23-31.

grand médiateur de toute la révélation vétéro-testamentaire. Sa médiation dans l'épopée de l'Exode et dans la rencontre du Sinaï en a fait non seulement le premier chef d'Israël, mais véritablement son fondateur humain. A ce titre il ne sera jamais remplacé. Il n'est donc pas surprenant de lui voir attribuer toutes les adaptations successives apportées aux stipulations de l'alliance dans le cours des siècles. La mosaïcité du Code de l'Alliance, du Deutéronome, de la Loi de Sainteté et du Code Sacerdotal est certes, avant tout, une affirmation théologique. Cependant, elle a aussi valeur historique, car elle souligne la continuité interne du droit israélite à partir de son origine décisive en Moïse.

Moïse s'adresse aux « enfants d'Israël », c'est-à-dire à un peuple, non pas d'abord à des individus. Certaines lois pourront bien concerner plus particulièrement telle ou telle catégorie d'individus, ou même tel ou tel individu, mais c'est d'emblée comme peuple qu'Israël reçoit la révélation de la volonté de Yahvé et qu'il est appelé à y répondre. Cette dimension « peuple », fondamentale dans la religion et la morale d'Israël, se rattache directement au fait de l'alliance : « Je serai votre Dieu et vous serez mon peuple ». Tel est le but de tous les gestes et de toutes les paroles de Yahvé : rassembler des hommes en un peuple qui lui appartienne. Ce peuple n'est pas une collectivité monolithique, mais une communauté dans laquelle chacun des enfants d'Israël a son rôle à jouer. Les « enfants d'Israël » sont ici appelés une *'edah*, une « assemblée » ; il s'agit d'une explicitation ultérieure due au rédacteur sacerdotal¹⁹. Dans l'optique culturelle de P, c'est comme assemblée liturgique qu'Israël réalise pleinement sa nature de Peuple de Yahvé. Si une telle conception peut conduire à des déformations, elle demeure cependant profondément vraie. Elle témoigne en effet d'une conscience aiguë, à l'époque exilique et postexilique, qu'Israël se définit immédiatement en fonction de Yahvé, non pas d'abord comme nation ou comme race.

« Vous serez saints, car moi, Yahvé votre Dieu, je suis saint ! » Ce commandement²⁰, leitmotiv de la Loi de Sainteté, est l'impératif de base dont les autres stipulations ne sont que les conséquences et applications de détail.

19. Dans le *Pentateuque*, où il apparaît plus de cent fois, le terme *'edah* est utilisé exclusivement par le rédacteur sacerdotal (P). On le trouve également dans des passages au moins retouchés par P en Josué (ch. 9.20.22) et Juges (ch. 20.21), dans quelques psaumes, rarement ailleurs. Il est remarquable qu'Ezéchiel ne l'emploie jamais, lui préférant toujours le terme *qahal*.

20. Il s'agit bien d'un commandement, non d'une simple constatation de fait qui serait exprimée différemment : *qedoshim 'attem*.

Puisque ce commandement général est fondé sur la motivation : « car je suis saint », il convient de déterminer brièvement en quoi consiste la *Sainteté de Yahvé*²¹. La sainteté est une catégorie commune et essentielle à toutes les religions ; englobant toute l'expérience du mystérieux, du merveilleux et du terrible, elle se concrétise en une sacralisation de personnes, d'institutions, de lieux, de temps, d'objets et de situations. Israël n'a donc pas le monopole exclusif de cette catégorie religieuse²². Cependant, en raison de l'expérience unique que ce peuple eut de son Dieu, il faut s'attendre à lui voir donner à la sainteté une note très particulière. L'étymologie du mot *qadôsh* demeure incertaine, la racine la plus probable comportant une idée de séparation²³. Parler de « Yahvé Saint », c'est exprimer, pour autant que l'homme le peut, ce qu'il y a en lui de plus profond, de plus strictement personnel, d'inaliénable. Le plus ancien texte où Yahvé est appelé « saint », 1 S 6.20, se réfère à l'arche, signe visible de la présence active de Yahvé, et se situe dans un contexte de guerre sainte. Yahvé s'y manifeste comme le Seigneur et Sauveur tout-puissant de son peuple et s'affirme victorieusement contre les ennemis d'Israël²⁴ : « Les gens de Bet-Shémesh dirent : Qui pourra se tenir devant Yahvé, ce Dieu Saint ? »

Yahvé est l'inapprochable, le tout-autre ; sa présence cause le désarroi chez les étrangers, mais les Israélites eux-mêmes ne peuvent rencontrer leur Dieu suivant leurs caprices. Une législation très détaillée de prescriptions et de tabous entoure la présence du Dieu Saint d'une zone de sacré que personne ne peut franchir impunément²⁵. Ce qui fait l'originalité d'Israël c'est que, paradoxalement, ce Dieu Saint, transcendant, est le même Dieu qui entretient des relations toutes spéciales, par l'histoire et par l'alliance, avec un peuple particulier. Personne, pas même Israël, n'a prise sur Yahvé ; et pourtant Yahvé brûle de jalousie pour son peuple (Jos 24.19). Lointain, tout autre, et cependant tout proche : telles sont, pour Israël, les deux dimensions du mystère divin. En tout ce qu'il est personnellement, en tout ce qui le distingue de ce qui n'est pas lui-même, Yahvé demeure le Dieu d'Israël ; inversement, dans ses relations les plus intimes avec Israël, Yahvé demeure le tout-autre qui se donne sans jamais s'aliéner.

21. Voir toutes les théologies de l'A.T. : plus particulièrement : P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, 1954, pp. 42-51 ; G. VON RAD, *Théologie des Ancien Testaments*, I, 1958, pp. 204-207 ; W. EICHHORN, *Théologie des Ancien Testaments*, I, 1962, pp. 176-185. Voir aussi W. SCHMIDT, *Wo hat die Aussage : Jahwe « der Heilige » ihren Ursprung ?*, dans *Z.A.W.*, N.F. 33, 1962, pp. 62-66 ; *Vocabulaire de théologie biblique*, 1962, art. « Saint ».

22. Cf. W. SCHMIDT, art. cit.

23. Tout comme les mots grec *temenos* (*temneîn*) et latin *sanctus* (*sanctre*).

24. Cf. 1 S 14.24ss ; 21.5ss ; 2 S 11,11ss ; Mi 3.5.

25. Ex 3,5 ; 19,23 ; Jos 5,15.

Les prophètes insisteront puissamment sur ces deux aspects à la fois (Am 4,2 ; Os 12,1). « Je suis Dieu, et non pas homme : au milieu de toi je suis le Saint » (Os 11,9). Isaïe fera de ce paradoxe le point central de son message, lequel peut se résumer dans l'expression créée par lui : « le Saint d'Israël »²⁶. Marqué pour toujours comme Paul, plus tard, par l'expérience de la route de Damas — par sa rencontre avec le Dieu trois fois Saint (Is 6) régnant sur Israël et manifestant sa Gloire par toute la terre, le prophète s'épuise à rappeler à la foi en Yahvé un peuple que la puissance assyrienne fait douter de son Seigneur. En dépit de toutes les apparences, l'histoire n'est pas faite par les rois, les politiciens, les conspirateurs ou les armées, mais par Yahvé qui dirige tout en fonction de son dessein sur Israël. C'est donc Yahvé, et lui seul, qu'il faut « déclarer saint », c'est à lui seul qu'il faut reconnaître puissance absolue sur toutes les nations et seigneurie exclusive sur Israël (Is 8,11-15 ; 31,8s ; 9,6 ; 29,23).

Les prophètes insisteront également sur le caractère moral de la sainteté de Yahvé (Am 2,7 ; 4,2 ; Os 12,1s...). Mis en présence du Seigneur des Armées trois fois saint, Isaïe découvre en un clin d'œil son propre péché. Yahvé est la perfection même de la justice, sa seule présence met à nu et rejette l'injustice des hommes.

Quand la Loi de Sainteté — Lv 19,2 — fonde sa législation sur la Sainteté de Yahvé, c'est à ce double aspect de Seigneurie absolue et d'exigence de justice morale qu'elle fait appel. D'une part, en effet, parmi les lois et interdits du ch. 19, plusieurs sont d'ordre moral. D'autre part, ce v. 2 se situe bien dans la tradition isaïenne du « Saint d'Israël », qui définit la foi du peuple choisi en ce qu'elle a d'essentiel, à savoir la reconnaissance de Yahvé comme indivisiblement le Dieu tout-autre et le Dieu d'Israël : « Car je suis saint, moi, Yahvé votre Dieu ».

Plusieurs fois dans la Loi de Sainteté on rencontre cette formule longue : « Moi, je suis Yahvé votre Dieu »²⁷, qu'il faut distinguer de la formule courte : « C'est moi Yahvé »²⁸. La formule longue est toujours à la 2^e personne du pluriel et se trouve profondément enchaînée dans le discours où s'exprime l'esprit de la Loi de Sainteté. De plus, il est remarquable que cette même formule, au contraire de la formule courte, est fréquemment associée au souvenir

de l'Exode et de l'Alliance²⁹, quelquefois aussi, à la manière deutéronomique, à l'histoire — supposée future — de l'entrée en Palestine³⁰. « Je suis Yahvé votre Dieu qui vous ai fait sortir du pays d'Egypte » (19,36) : ce rappel historique, identique à l'introduction du décalogue (Ex 20,2), n'est pas pure formalité. Il a pour but de situer les commandements suivants comme une réponse obligatoire à l'action prévenante de Yahvé qui, par son intervention dans l'histoire, a fait d'Israël son peuple³¹. En sauvant Israël d'Egypte, Yahvé s'est institué son Seigneur : « Moi qui vous ai fait sortir du pays d'Egypte pour être votre Dieu, moi Yahvé » (Lv 22,33)³² ; « Je marcherai au milieu de vous et je serai pour vous un Dieu et vous serez pour moi un peuple. Je suis Yahvé votre Dieu qui vous ai fait sortir du pays d'Egypte pour que vous cessiez d'en être les esclaves » (Lv 26,12-13). La formule « Je suis Yahvé votre Dieu » recèle donc toute l'histoire des libérations passées. Yahvé s'est librement manifesté comme le Seigneur d'Israël en le sauvant. A cela Israël ne peut rien changer ; il lui appartient seulement, mais c'est beaucoup, de reconnaître librement aussi, quoique par obligation, la Seigneurie de Yahvé en faisant sa volonté. Ainsi est établie la portée de l'observance des commandements qui suivent : ce sera un « oui » libre et obligatoire par lequel Israël acceptera d'être le peuple de Yahvé.

Le premier impératif est très général : « Soyez saints ». Saint, Israël l'est déjà, car Yahvé l'a élu, *mis à part* des autres nations³³. Ce qu'il est, il doit le devenir sans cesse davantage. Cet appel à la sainteté n'est pas tout d'abord un appel à la perfection morale individuelle ; lancé à l'ensemble des enfants d'Israël, il leur enjoint de vivre en peuple séparé des autres nations ou, de façon plus positive, en peuple appartenant exclusivement à Yahvé. Une telle injonction correspond exactement au commandement fondamental du décalogue : « Tu n'auras pas d'autres dieux que moi ». Elle est bien éclairée par Lv 20,26 : « Vous serez saints pour moi (= soyez-moi consacrés), car je suis saint, moi Yahvé, et je vous mettrai à part des peuples pour que vous soyez à moi ». La séparation d'avec les autres peuples n'est que l'envers de l'appartenance totale à Yahvé ; elle s'exprimera de façon concrète dans un ensemble de

26. Is 1,4 ; 5,19.24 ; 10,17.20 ; 12,6 ; 17,7 ; 29,19.23 ; 30,11.12.15 ; 31,1 ; 37,23. Le titre est repris par le Deutéro-Isaïe : 41,14.16.20 ; 43,3.14.15 ; 45,11 ; 47,4 ; 48,17 ; 49,7 ; 54,5 ; 55,4.

27. « Je suis Yahvé votre Dieu » : Lv 18,2.4.30 ; 19,2.3.4.10.25.31.34.36 ; 20,7.24 ; 22,33 ; 23,22.43 ; 24,22 ; 25,17.38.55 ; 26,1.12-13.44 ; voir aussi 11,44-45.

28. « Je suis Yahvé » : Lv 18,5 ; 19,12.14.16.18.28.30.32.37 ; 21,12 ; 22,2.3.8.9-30.31. Cf. R. KILIAN, *op. cit.*, pp. 34s.

29. Cf. 19,34.36 ; 20,24 ; 22,33 ; 23,43 ; 25,38.55 ; 26,12-13 ; 11,45.

30. Cf. 19,10.25 ; 23,22.

31. Cf. J. L'HOUX, *La morale de l'Alliance*, 1966, pp. 13-51.

32. Remarquer le lien avec la Sainteté de Yahvé au v. 32.

33. Cf. Ex 19,6 ; 22,30 ; Dt 7,6 : « Car tu es un peuple saint pour Yahvé ton Dieu ; c'est toi que Yahvé a choisi pour être son peuple à lui d'entre tous les peuples qui sont sur la terre » ; Dt 14,2 ; 26,18s ; 28,9 ; Lv 11,44s ; 20,8.24-26. Voir J. HEMPEL, *Das Ethos des Alten Testaments*, 1964³, pp. 81-84.

pratiques cultuelles et d'attitudes morales qui devraient permettre d'identifier Israël comme peuple de Yahvé.

La portée morale de la sainteté ici exigée est mise en évidence par la présence en ce ch. 19, à côté de préceptes et d'interdits rituels, de plusieurs commandements et prohibitions d'ordre moral. Puisque Yahvé, le Tout-Autre, est pur de tout péché, c'est naturellement aussi que son peuple devra se distinguer des autres nations. Faut-il entendre que la sainteté d'Israël, exigée par la Sainteté de Yahvé, est aussi du même ordre que cette dernière ? Certes, on ne le dit pas encore aussi clairement que dans le N.T. : « Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mt 5,48). Les chrétiens doivent aimer même leurs ennemis, de façon à se comporter véritablement en fils de Dieu, leur Père. Dans le texte du Lévitique le caractère exemplaire de la Sainteté de Yahvé n'est pas explicitement affirmé ; il semble cependant sous-entendu, ainsi qu'il ressort de la relation observée³⁴, dans les textes d'alliance, entre les actions prévenantes de Yahvé et les obligations qui s'ensuivent pour Israël. Il ne peut évidemment être question pour Israël de faire sienne la transcendance même de Yahvé ; sa sainteté correspondra à la Sainteté divine, comme sa crainte correspond à la Seigneurie de Yahvé. Le peuple, par son appartenance exclusive à son Seigneur, portera témoignage à la Sainteté de Yahvé, le « sanctifiera » :

Vous garderez mes commandements et vous les exécuterez³⁵. Et vous ne profanerez pas mon saint nom, mais je serai sanctifié au milieu des enfants d'Israël, moi, Yahvé, qui vous ai sanctifiés, qui vous ai fait sortir du pays d'Egypte pour être votre Dieu, moi Yahvé (Lv 22,31-33).

Prenant la Sainteté de Yahvé à la fois comme fondement et comme modèle de sa propre sainteté, Israël s'engage vers l'infini, sur une voie qui le conduira toujours plus avant. Seule la venue du Fils de Dieu permettra de réaliser pleinement l'idéal religieux et moral du vicil Israël.

Tu ne haïras pas... Tu aimeras... (vv. 17-18)

Les vv. 17-18 font partie d'un ensemble d'interdits — vv. 13-18 — à note sociale prédominante³⁶. Tandis que les vv. 13-14 portent sur les devoirs envers les faibles, les vv. 15-18, s'adressant également

34. Cf. J. L'HOUR, *op. cit.*, pp. 41ss.

35. Avec Sam et G, on omet « Je suis Yahvé » à la fin du v. 31.

36. Cf. Bibliographie, note 4. Voir en outre : G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, 1, 1958, pp. 192-202 ; H.J. BOECKER, *Reformen des Rechtslebens im Alten Testament*, 1964, pp. 9 et 46.

à tous, traitent de l'exercice de la justice aux portes de la cité. Ces lois sont anciennes et, moyennant quelques additions, la Loi de Sainteté les a reprises et les a intégrées dans sa synthèse. Afin de bien comprendre les vv. 17-18, souvent considérés comme l'un des sommets de la morale en Israël, il importe de les examiner d'abord dans leur contexte originel, à savoir l'exercice de la justice dans la cité.

*Tu ne haïras pas ton frère dans ton cœur,
mais vis-à-vis de ton compagnon tu établirás soigneusement ce qui est juste³⁷,
et tu ne te chargerás pas d'un péché à cause de lui (v. 17).*

Le terme « haïr », tout comme son contraire « aimer », est un terme fréquemment utilisé dans le vocabulaire juridique avec un sens bien déterminé³⁸. Dans ce contexte, la note passionnelle attachée à notre mot « haine » n'est pas nécessairement présente ; elle demeure de toute façon secondaire et ne revêt aucune valeur juridique. La « haine » au sens juridique signifie la rupture d'une solidarité fondée, soit sur des liens naturels, soit sur un contrat. Dans le contexte de l'exercice du droit dans la cité, la solidarité de base est la concitoyenneté et, en partie aussi certainement, l'appartenance à un même clan³⁹. Les membres d'une même cité, d'un même clan, sont « compatriotes » « frères ». « Haïr son frère dans son cœur » c'est, par pure malice, délibérément et sans raison objective, rompre tous liens avec lui, dénoncer toutes obligations envers lui et donc porter atteinte à ses droits. Il faut se souvenir de l'importance de la solidarité sociale dans la cité, le clan, la tribu, pour comprendre la gravité d'une telle rupture, plus grave en elle-même que dans ses conséquences pratiques. L'expression « dans son cœur » signifie que les raisons de cette rupture ne sont ni du côté du « frère » ni dans les faits, mais uniquement du côté de celui qui « hait ». Ici aussi, il faut se garder de mettre en avant l'aspect émotionnel lié à notre usage du mot « cœur », car, pour Israël, le « cœur » est plus largement le lieu propre de l'activité personnelle comme telle. En d'autres termes, ce qu'on prohibe c'est la rupture non fondée et non sanctionnée des liens du clan et de la cité. Si, en effet, pour des raisons purement personnelles, frères et concitoyens ne reconnaissent plus leurs mutuelles obligations, la société se trouve rapidement en voie de désagrégation.

37. Cf. H.J. BOECKER, *op. cit.*, pp. 45-47.

38. Cf. Dt 4,42 ; 19,4.6.11 ; 21,15.16.17 ; 22,13.16 ; 24,3. Voir J. L'HOUR, *Les Interdits to'eba dans le Deutéronome*, dans R.B., LXXI (1964), pp. 481-503 (p. 487, note 30).

39. Il n'y a évidemment pas adéquation totale entre cité et clan. Le clan est l'entité de base sur laquelle s'est bâtie la cité, mais celle-ci a vite débordé les limites du clan.

Il est important, dès lors, que soient soigneusement examinés tous les différends et que soient clairement établis les droits et les torts de chacun. Tel est le sens probable de la contrepartie positive qui suit l'interdit : « Tu établiras bien le droit en ce qui concerne ton concitoyen »⁴⁰, c'est-à-dire : tu agiras à son égard non d'après tes sentiments ou des on-dit, ni de façon strictement privée, mais d'après les faits rigoureusement établis et sanctionnés en cour.

« Tu ne te chargeras pas d'un péché à cause de lui »⁴¹ (cf. 22,9). Cette dernière partie du verset — comme peut-être aussi l'avant-dernière — est une addition due au collecteur de ces interdits. C'est au même rédacteur que l'on doit la motivation « Je suis Yahvé » aux vv. 16 et 18. A ce stade, il faut entendre par « péché » non seulement une atteinte à l'éthique de la cité ou du clan, mais une faute religieuse. Il en sera encore question plus bas.

Tu ne te vengeras pas et tu ne garderas pas rancune envers les enfants de ton peuple,

mais tu aimeras ton prochain comme toi-même. Je suis Yahvé (v. 18).

Ces deux interdits et ce commandement sont également à replacer dans le contexte de l'exercice de la justice à l'intérieur de la cité ou du clan. Le premier interdit — « tu ne te vengeras pas » — porte sur l'exercice privé, non juridique, de la justice. La vengeance est nécessaire là où n'existe pas un droit commun aux deux parties⁴² ; elle n'est pas légitime, par contre, là où un droit commun règle les différends à l'intérieur d'un même groupe. Dans ce dernier cas, la vengeance privée doit toujours faire place à l'exercice légal de la justice. Ici encore l'existence même du groupe est en question.

Le second interdit — « tu ne garderas pas rancune envers les enfants de ton peuple » — a un sens très précis, différent du précédent. Lorsque la querelle entre concitoyens ou membres d'un même clan a été examinée suivant la procédure en vigueur dans la cité ou le clan, et que la sentence a été portée, les relations normales de solidarité doivent être rétablies, sauf évidemment dans le cas où la partie coupable a été mise au ban de la communauté.

Le commandement suivant est l'équivalent positif de l'interdit qui précède : « mais tu aimeras ton prochain comme toi-même »⁴³. L'amour n'est pas d'abord ni nécessairement un mouvement d'affection. C'est essentiellement la reconnaissance d'une solidarité entre

un autre et soi-même. La précision « comme toi-même » souligne bien cette portée du verbe « aimer » : se reconnaissant solidaire de son prochain, on se considère obligé envers lui comme on l'est envers soi-même ; ses droits sont mes droits, je me dois de les respecter et, si besoin est, de les faire respecter. La cohésion de la communauté est à maintenir par-dessus tout. Ce précepte de l'amour est éclairé par Lv 19,34 : « L'étranger (*ger*) qui réside parmi vous sera pour vous comme un indigène d'entre vous ; tu l'aimeras comme toi-même ».

« Le *ger* est essentiellement un étranger qui vit d'une manière plus ou moins stable au milieu d'une autre communauté où il est accepté et jouit de certains droits »⁴⁴. La Loi de Sainteté va plus loin que le Code de l'Alliance (Ex 22,20) ou même que le Deutéronome (10,19) dans l'assimilation des étrangers ; elle leur accorde plus de droits (17,8 ; 22,18 ; 25,47) et leur impose plus de devoirs (17,15 ; comp. Dt 14,21 ; Lv 17,8-13) que les législations antérieures. L'assimilation est presque aussi complète qu'en Ez 47,22-23. Pour cette raison, seule de toutes les législations, la Loi de Sainteté enjoint à l'Israélite *d'aimer le ger comme lui-même*, c'est-à-dire de lui reconnaître pratiquement tous les droits dont jouissent les membres naturels de la communauté.

CONCLUSION

Ainsi replacés dans leur contexte originel, ces interdits et ces lois perdent sans doute un peu de leur lustre, car on en perçoit immédiatement les limites. La communauté envisagée est un groupe restreint, et le précepte de l'amour ne s'applique donc ni aux simples étrangers, ni a fortiori, aux ennemis. Des progrès, par conséquent, seront possibles, et les premiers élargissements sont opérés par l'A.T. lui-même. Par l'addition « Je suis Yahvé » à la fin du v. 18, le collecteur de ces interdits souligne qu'il s'agit ici, à travers et au-delà de l'éthique sociale, de préceptes dont Yahvé lui-même se porte garant. La *Loi de Sainteté* opère deux autres élargissements : d'une part, elle ouvre la cité et le clan à tous les « enfants d'Israël » (v. 2a) ; d'autre part, attribuant ces lois et interdits à Yahvé en tant que Dieu de l'Alliance (« Yahvé votre Dieu », v. 2b), elle signifie, pour le moins, que la solidarité entre frères est fondée, par-delà la communauté de sang ou d'habitat, sur l'appartenance au Peuple de Yahvé.

44. DE VAUX, *op. cit.*, p. 116.

40. Comparer les traductions divergentes données par Cazelles (B.J.), Noth (A.T.D.), la *Revised Standard Version* et Boecker ; nous suivons ce dernier auteur dans sa traduction, basée sur une étude du verbe *hōklah*.

41. Ou bien : « à cause de cela ».

42. Cf. R. DE VAUX, *op. cit.*, pp. 26-28 ; 40-41.

43. Sur l'usage juridique du verbe « aimer », voir W.L. MORAN, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*, dans *C.B.Q.*, XXV (1963), pp. 77-87.

Le N.T. apportera des approfondissements dans ces deux mêmes directions : la solidarité sera étendue à tous les hommes sans distinction, incluant même les ennemis (Mt 5,43ss) ; d'autre part, la nature et la qualité de cette solidarité seront en dépendance directe de la solidarité existant entre le Père et le Fils dans l'Esprit.

Le message du Lévitique n'est pas aboli par l'enseignement du Christ, il est complété. Il importe de retenir l'insistance très réaliste de l'A.T. sur l'amour comme devant être une solidarité effective. L'amour chrétien n'est pas d'abord un sentiment, il est une acceptation et une volonté de solidarité avec toutes les conséquences pratiques qui en résultent.

LA VIE DES AUTRES

Un jour, je rapportai à Eluard ce mot d'un ami commun, disant qu'il faut faire de sa vie un chef-d'œuvre. Et la sienne était un chef-d'œuvre, pathétique et grave, tendre et joyeux, et si fier. Et Dominique (sa femme) était assise près de lui, et le malheur n'avait pas prise...

« Non, m'a-t-il répondu, c'est de la vie des autres qu'il faut faire un chef-d'œuvre ».

JEAN MARCENAC ¹

1. L. PARROT et J. MARCENAC, *Paul Eluard* (Poètes d'aujourd'hui), Paris, 1953, p. 239.

La création nouvelle

Is 43,16-22.24b-25

PAR FRANCO FESTORAZZI

Professeur à la Faculté de Théologie de Milan

Ce texte d'Isaïe revient deux fois, quoique sous une forme un peu différente, dans le *Lectionnaire dominical* : le 7^e dimanche ordinaire (vv. 18-19.21-22.24b-25) et le 5^e dimanche du Carême (vv. 16-21). Dans le premier cas, le choix a été évidemment inspiré par l'évangile (guérison du paralytique et pardon des péchés : Mc 2,1-12). Dans l'autre, conformément au principe qui organise la liturgie de la Parole durant le Carême (description du mystère du salut), le texte nous présente la dernière période — eschatologique — de l'histoire du salut ¹.

Dans les réflexions qui vont suivre, nous commenterons surtout l'unité littéraire qui est lue complètement au 5^e dimanche du Carême et nous y ajouterons quelques considérations sur la lecture composite du 7^e dimanche ordinaire ².

CHOSSES PASSÉES ET CHOSSES NOUVELLES

L'ensemble de ce texte d'Isaïe, où se détache surtout l'antithèse des vv. 18-19 entre « les choses passées » et « du nouveau », présente un caractère assez pacifique. L'oracle de Yahvé oppose l'exode

1. La même perspective eschatologique a guidé le choix des textes des deux autres années : Ez 37,12-14 (envoi de l'esprit vivificateur de Dieu), et Jr 31,31-34 (l'alliance nouvelle).

2. Le découpage des nouveaux textes liturgiques n'est pas toujours heureux. En groupant certains passages, qui appartiennent à des unités diverses, on les arrache à leur contexte primitif : ainsi perdent-ils parfois leur perspective et leur richesse originales.

historique à la nouvelle libération de l'exil babylonien³. Toutefois, pour mieux saisir la portée de ce passage, il faut le replacer dans un ensemble de thèmes que le Deutéronome met bien en relief, mais qui sont développés tout au long de la révélation biblique. C'est ce que nous ferons pour susciter une réflexion plus vaste sur le sens de l'histoire du salut et, du même coup, une préparation plus complète au mystère pascal.

1. Création et salut

On peut présenter le thème sous divers aspects que nous résumons ainsi⁴ : la première expérience de foi des patriarches et d'Israël est celle du Dieu vivant qui sauve⁵. Dans ce contexte, la foi au Dieu créateur se porte sur sa toute-puissance, qui démontre la possibilité du salut ; bien plus, la création est le premier épisode de l'histoire du salut et, par là-même, déjà un acte salvifique.

Parmi les livres de l'A.T., le Deutéro-Isaïe est certainement le plus riche sur ce thème. Sans doute s'avère-t-il malaisé d'y déterminer avec précision le rapport qui relie la foi en Dieu créateur à la certitude de son intervention comme Sauveur. Les contours en sont assez flous, à tel point que parfois ils nous échappent⁶. Toutefois, dans l'ensemble du contexte, on peut observer non seulement une profonde unité entre création et salut — attestée à travers tout l'A.T. — mais encore un indéniable *crescendo* depuis la création de l'univers jusqu'à la « création » du peuple élu, et celle du monde eschatologique⁷. Yahvé est en effet « le créateur des cieux, le Dieu qui a formé la terre » (45,18). Cette intervention prend un nouveau sens dans le passage dramatique de la création à l'exode (51,9-10) : là aussi Dieu est « le créateur de Jacob, celui qui a formé Israël » (43,1).

3. Voir A. SCHOORS, *Les choses antérieures et les choses nouvelles dans les oracles deutéro-isaïens*, dans *E.Th.L.*, 40 (1964), pp. 23ss, où sont critiquées à juste titre d'autres interprétations. Cf. J. BLENKINSOPP, *La tradition de l'Exode dans le Deutéro-Isaïe 40-45*, dans *Concilium*, 20 (1956), pp. 41-48.

4. Nous renvoyons particulièrement à G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, *Théologie des traditions historiques d'Israël*, Genève, 1963, pp. 123ss ; F. FESTORAZZI, *La creazione nella storia della salvezza*, dans *Scuola Cattolica*, 90 (1962), pp. 3-27 ; *La Bibbia e il problema delle origini*, Brescia, 1967, pp. 54-71 et 370ss.

5. Cf. W. FOESTER, art. *Kûzô*, dans *Th.W.N.T.*, pp. 1004ss.

6. Voir quelques observations dans Ph.B. HARNER, *Creation Faith in Deutero-Isaiah*, dans *V.T.*, 17 (1967), pp. 298-306.

7. Von Rad affirme à juste titre : « Jusqu'alors aucun prophète n'avait signalé aussi vigoureusement l'irruption de l'eschaton, ni la distance qui le sépare de l'action passée de Yahvé dans l'histoire » (*op. cit.*, II, *Théologie des traditions prophétiques d'Isaïe*, Genève, 1967, p. 214).

Tout le chap. 43 célèbre l'œuvre divine de l'exode et reprend, même littérairement, le thème de la création. Mais les vv. 16-21 en constituent le sommet, car ils marquent une progression décisive. Le peuple de Dieu est « mon peuple élu » (v. 20), « le peuple que je me suis formé » (v. 21). L'oracle précédent s'achevait sur un verset exactement parallèle : « Je suis Yahvé, votre Saint, le créateur d'Israël, votre Roi » (v. 15).

Maintenant s'ouvre devant ce peuple un avenir qui doit lui faire presque oublier le passé : le temps eschatologique⁸.

2. Salut et eschatologie

Nos observations ont fait apparaître que l'histoire du salut tendait vers l'avenir. Le Deutéro-Isaïe inspire fortement ce dynamisme de l'histoire. Il s'agit maintenant de mieux le préciser, en cherchant à saisir la complexité du thème eschatologique. Nous ferons cela en dégageant celui-ci du texte situé dans son contexte, et en le complétant ensuite par l'approfondissement que lui apporte le N.T.

Deux idées transparaissent dans le texte : le caractère unique de l'eschatologie en tant que réalisation de l'avenir, la participation globale à cette nouvelle réalité. Le Deutéro-Isaïe pense certainement à la « nouveauté » qui déjà se fait jour, si bien qu'on peut l'apercevoir (v. 19a) : le retour de l'exil dont les Hébreux peuvent désormais voir les premiers signes avant-coureurs. C'est l'action puissante de Yahvé qui se réalisera par la médiation de Cyrus, le roi païen devenu instrument du salut.

Mais ce serait appauvrir la portée de cet oracle, ou mieux, méconnaître la force d'expression du message prophétique en général, que de le limiter à la vision de ce moment particulier. Un tel dépassement s'impose pour plus d'une raison : la densité particulière des paroles et la tendance universaliste du Deutéro-Isaïe, l'insertion de son œuvre littéraire dans le contexte de l'histoire du salut et l'expérience renouvelée de la foi d'Israël au cours des événements de cette histoire. Voilà pourquoi la « chose nouvelle », tout en prenant un sens immédiat et concret, comporte un autre sens lointain et indéfini. Elle s'insère dans le temps et le transcende. Elle exprime une expérience de la révélation de Dieu, mais tout à la fois en fait pressentir l'expérience définitive.

Un deuxième aspect important est mis en relief dans la description du retour (vv. 19b-20). Tout le peuple — et ici transparait l'universalisme du Deutéro-Isaïe — participera au triomphe avec la nature

8. Cette idée devait scandaliser le pieux Israélite, comme s'il s'agissait d'une transformation du Credo d'Israël, tellement elle mettait l'accent sur l'avenir. Cf. VON RAD, *op. cit.*, II, p. 213 ; HARNER, *art. cit.*, p. 303, n. 3.

transformée. Cette idée, qui sera spécialement développée par le Trito-Isaïe (65,17), est répandue dans toute la littérature biblique, surtout chez les prophètes : l'univers se trouve intimement uni à l'homme, que celui-ci soit coupable ou sauvé⁹.

3. Temps eschatologique et Nouveau Testament

Deux textes du N.T. se réfèrent de manière plus explicite à notre passage : « Si donc quelqu'un est dans le Christ, c'est une création nouvelle ; l'être ancien a disparu, un être nouveau est là » (2 Co 5,17) ; « Alors Celui qui siège sur le trône déclara : Voici que je fais l'univers nouveau » (Ap 21,5 ; voir 21,1).

Ces deux textes complémentaires reprennent les thèmes déjà amorcés dans Isaïe. La venue du Christ a transformé l'homme radicalement, au point d'en faire une créature nouvelle¹⁰ : cette transformation n'est toutefois qu'en germe, comme celle de l'univers, solidaire de l'homme (Rm 8,19-23)¹¹. Ainsi donc la venue du Christ ne met pas fin à la tension vers l'*eschaton*, quoiqu'elle inaugure déjà les derniers temps. Ce n'est qu'au terme de l'intervention décisive du Dieu vivant, le Père du Christ renouvelant tout dans l'Esprit Saint, que cette transformation sera complète et absolue (Ap 21,1-5).

Au tournant de cette évolution se profile le Christ ressuscité, qui anticipe sur son achèvement, tout en le causant. Ainsi le mystère pascal manifeste-t-il sa pleine valeur, comme centre de l'histoire du salut.

LE MYSTÈRE DU SALUT

Ajoutons ici quelques simples remarques découlant de ce que nous avons dit précédemment. Sans trop se soucier des problèmes techniques, elles ne visent qu'à introduire à une étude personnelle et plus approfondie de ce thème central pour l'intelligence de la Bible.

On peut considérer le mystère du salut (nous nous limitons à quelques aspects essentiels) comme le plan conçu par Dieu, comme sa réalisation et sa projection dans le temps, ou encore comme l'extension de l'initiative divine à ses destinataires. C'est Dieu (le

9. Voir E. BEAUCAMP, *La Bible et le sens religieux de l'univers*, Paris, 1959.

10. Le thème de la « nouvelle créature » (ou « nouvelle création ») est caractéristique de saint Paul. Sur le texte cité (et Ga 6,15) voir B. REY, *Créés dans le Christ Jésus. La création nouvelle selon saint Paul*, Paris, 1966, ch. 1.

11. Voir S. LYONNET, *La rédemption de l'univers, dans Lumière et vie*, 48 (1960), pp. 43-62.

Dieu vivant, un en trois personnes), le Seigneur de « l'histoire », qui a imaginé ce dessein de salut, par un acte libre de son amour.

L'unité des deux Testaments a son centre dans le Christ. C'est lui le prototype qui inspire le plan de Dieu, le guide qui oriente son dynamisme et en outre l'agent de sa réalisation. L'actualisation du mystère tend sans cesse vers l'*eschaton* dans lequel il se verra définitivement consommé. Aussi sa première caractéristique consiste-t-elle en une conception historique du temps, conception originale et unique dans le milieu de la Bible. Il s'agit d'un mouvement en spirale et ondulatoire qui savoure le moment présent, fait mémoire du passé, mais surtout est tendu vers l'avenir. En outre, le temps est appelé à disparaître pour laisser la place à l'*eschaton*.

De là naît la tension entre histoire et méta-histoire, monde présent et monde futur. Il y a bien une certaine continuité de l'un à l'autre, mais on débouche sur une réalité radicalement imprévisible et nouvelle.

Une réflexion sur les destinataires du mystère du salut aide à mieux comprendre cette idée. Le Deutéro-Isaïe présente la rencontre de Dieu et de l'homme comme une élection, un appel. Israël, en effet, est le peuple élu de Dieu. Le prophète revient avec insistance sur la gratuité du choix. La liberté du dessein de Dieu n'en est pas moins grande, et donc il reste très mystérieux (Is 40,12ss). Voilà pourquoi ce qui doit arriver, bien qu'il soit partiellement manifesté, demeure avant tout obscur et imprévisible, sans révéler encore sa richesse incomparable.

Ce n'est pas pour rien que l'un des thèmes centraux du recueil d'Isaïe est celui de la foi : adhésion illimitée au Dieu fidèle, qu'on attend laborieusement et sans lui poser de condition. Cette présentation du Dieu vivant et des rapports qu'il instaure avec l'homme fait apparaître l'originalité radicale de la religion révélée, et l'on comprend dès lors la lutte continuelle contre les idoles. Les voies et les interventions divines ne sont pas créées par l'homme — elles ne peuvent l'être comme dans les religions avoisinantes — mais elles s'imposent comme « le mystère ».

L'avenir eschatologique, qui embrasse l'homme et l'univers dans lequel il vit, s'insère dans cette perspective. Les textes cités de l'Ancien et du Nouveau Testament s'inscrivent dans la même ligne. Ils soulignent le fait que le salut est déjà présent, quoique sous une forme et avec des modalités différentes selon les divers moments de l'histoire. Dès lors la promesse divine ne se fait pas continuellement attendre : elle se réalise chaque fois que Dieu intervient. Toutefois, chaque étape de l'histoire du salut exige qu'on tende toujours plus vers l'*eschaton*.

Ceci vaut pour l'A.T., mais ne se vérifie pas moins pour le N.T., et l'Eglise primitive l'a compris d'une manière exceptionnelle. Dans

cette période d'attente, l'homme doit agir intensément, avec une foi vigilante et attentive : son but est de parvenir au monde transformé. A ce sujet, le N.T., pour qui la résurrection du Christ est un témoignage vécu du monde eschatologique, reste muet ou se contente soit d'expressions obscures comme celles de Paul : « corps spirituel » (1 Co 15,44), soit des symboles vagues et indéchiffrables de l'Apocalypse.

Il s'agit d'un monde totalement soustrait à l'expérience humaine. Aussi l'espérance chrétienne se voit-elle réduite à une extrême pauvreté dans ce qu'elle peut percevoir et projeter immédiatement : elle n'en est pas moins immensément riche, dans la mesure où elle s'ouvre à la « seigneurie » du Dieu vivant, qui dépasse toute attente.

CONCLUSION

L'histoire du salut a la forme d'une alliance (Is 54,10 ; 55,3) ou, pour reprendre un autre thème du Deutéro-Isaïe, elle se déroule selon la dialectique appel-réponse. Dieu appelle l'homme à choisir entre foi ou incrédulité, adhésion ou refus. Les destinataires du message d'Isaïe se voient violemment reprocher d'avoir abandonné Dieu, et leur expérience d'exilés ne les a pas encore fait sortir de cet état de rébellion et de refus. Toutefois, Dieu leur pardonnera : telle est la signification globale de Is 43,22-28¹².

La liturgie du 7^e dimanche ordinaire, en citant les vv. 22,24b-25, retient les deux stades extrêmes de ce rapport rébellion-pardon, qui résume de manière typique toute l'histoire d'Israël et ne s'applique pas moins à l'histoire de l'humanité entière jusqu'à la fin des temps. Dans cette perspective, Dieu lui-même oublie les péchés et pardonne (v. 25) : voilà la « chose nouvelle », le nouvel exode, la nouvelle libération, qui font de l'homme une créature nouvelle, en même temps que la création entière, dans la plénitude de l'eschaton.

Jésus a commencé cette œuvre sur terre (Mc 2,1-12) ; le Dieu vivant la continue jusqu'à la fin des temps dans l'Eglise et le monde : « Car Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde. O abîme de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses décrets sont insondables et ses voies incompréhensibles !... Car tout est de lui et par lui et pour lui. A lui soit la gloire éternellement ! Amen » (Rm 11,32-36).

12. Dans le texte d'Is, les deux passages (43,16-21 et 43,22-28) relèvent de deux genres littéraires distincts et ont des contenus différents. Voir C. WESTERMANN, *Das Heilswort bei Deuterojesaja*, dans *Ev.Th.*, 7 (1964), pp. 355-373 ; *Das Buch Jesaja* kap. 40-66 (A.T.D.), Göttingen, 1966, pp. 12ss ; Ph.B. HARNER, *The Salvation oracle in Second Isaiah*, dans *J.Bibl. Lit.*, 88 (1969), pp. 418-434.

David et son ennemi

1 S 26,27-9.12-13.22-23

PAR GABRIEL JOLY

Directeur au Grand Séminaire d'Arras

Le chapitre 26 du premier livre de Samuel raconte comment David, parvenu de nuit dans la tente de Saül endormi, épargne la vie de son ennemi. Une lecture superficielle de cet épisode risque d'y voir trop de choses (par exemple un véritable pardon de la part de David...) ou trop peu. Pour rejoindre la pensée de l'auteur inspiré, il faut donc partir de l'étude littéraire.

Genre littéraire

Tout le monde reconnaît la valeur historique globale des récits de l'ascension de David. Il n'y a aucune raison de mettre en doute la réalité d'une vie errante de David dans le désert de Juda. Cette fuite, somme toute peu glorieuse, n'a pas été inventée après coup, et il ne s'est pas passé beaucoup de temps avant la mise par écrit, que l'on situe généralement sous Salomon. Cependant, les historiens antiques jouissaient dans leur travail d'une liberté plus grande que ceux d'aujourd'hui. En ce qui concerne notre récit, il est frappant de voir qu'il suit de près un autre récit très semblable (1 S 24). Certes, les différences sont considérables : d'un côté, David rencontre Saül de jour dans une grotte du désert d'En-Gaddi, et il coupe le pan de son manteau ; de l'autre, il le rejoint de nuit dans son camp au désert de Ziph, et il emporte sa lance et sa cruche. Mais les grandes lignes du scénario sont rigoureusement identiques : pourchassé dans le désert par Saül, David a une occasion inespérée de se venger ; ses compagnons l'y poussent, mais par respect pour l'Oint de Yahvé il s'y refuse ; il emporte seulement un objet appartenant à Saül, afin de prouver sa bonne foi. Les dialogues développent également des thèmes identiques : les compagnons de David voient dans la rencontre un signe que « Yahvé a livré son ennemi entre ses

« mains » (24,5 ; 26,8) ; David ne veut pas porter la main contre l'Oint de Yahvé (24,7 ; 26,9) ; il proteste de son innocence et de sa fidélité envers Saül (24,10-12 ; 26,18-20) et confie à Yahvé le soin de le venger (24,13-16 ; 26,10,23-24) ; Saül, quant à lui, reconnaît sa faute (24,17-20 ; 26,21) et prononce une bénédiction sur David (24,20 ; 26,25).

Il peut paraître étonnant que David ait vécu à peu d'intervalle deux épisodes aussi semblables. Ne s'agit-il pas de deux récits d'un même événement ? Le nombre de doubles traditions, que l'on peut relever dans la seule histoire de l'ascension de David, nous autorise à le penser : entrée à la cour de Saül (1 S 16,14-23 et 17,55—18,5) ; fuite (19,11-17 et 20) ; arrivée chez les Philistins (21,11-16 et 27,1-7) ; mort de Saül (1 S 31,1-7 ; 2 S 1,1-4 et 1,5-10) ; etc. La formation de traditions diverses à partir d'un même événement est fréquente dans une civilisation orale, comme celle où la Bible s'est formée. Il est donc vraisemblable que 1 S 24 et 26 ne sont que deux traditions parallèles. Cette constatation nous invite déjà à ne pas faire une lecture historicisante de ces textes.

Mais une autre constatation nous oblige à aller plus loin. Plus d'un détail, dans les récits eux-mêmes, paraît assez invraisemblable. Entre autres choses, on imagine difficilement que Saül, aveuglé par la haine et la jalousie, laisse échapper celui qu'il pourchasse, ou qu'il implore sur lui la bénédiction divine (24,20 ; 26,25). Et comment peut-il oublier aussi vite ses bons sentiments, au point que David doive fuir en Philistie pour sauver sa vie (27,1) ? Le genre de ces récits tient à la fois de l'histoire et de l'épopée. Il ne faut pas chercher en 1 S 26 un compte rendu minutieux et objectif, qu'il ne prétend pas fournir, mais rejoindre la perspective de l'auteur. Or celui-ci a voulu mettre en pleine lumière la générosité de David envers son ennemi personnel. L'ensemble du récit est disposé de manière à atteindre au mieux ce but. Les dialogues doivent retenir spécialement l'attention, puisqu'ils sont le moyen privilégié pour l'auteur d'exprimer sa pensée. Le souci de mettre en relief la grandeur du geste de David explique pourquoi Saül confesse sa faute et bénit celui qu'il pourchasse : aucune proclamation ne pouvait avoir plus de portée que celle faite par le roi en personne !

Contexte: Yahvé se prépare un Oint selon son cœur

Notre chapitre 26 doit être lu en fonction de l'œuvre plus large, dans laquelle le rédacteur l'a inséré. Or, celui-ci compose une histoire du salut, dont Yahvé est à ses yeux, l'acteur principal. Yahvé s'est « repenti d'avoir donné la royauté à Saül » (1 S 15,11,35) et « s'est cherché un homme selon son cœur » (13,14 ; cf. 15,28) ; dé-

sormais « l'esprit de Yahvé s'est emparé de David » (16,13), tandis que Saül est animé par « un mauvais esprit, venant de Yahvé » (16,14 ; 19,9). Le personnage principal du drame qui se joue n'est donc ni Saül, ni David, mais Yahvé, qui dirige les événements selon son dessein de salut. La liberté et la responsabilité des acteurs humains ne sont pas niées pour autant. Mais au-delà de la générosité de David, nous sommes invités à contempler l'action de Yahvé dans le cœur de celui qu'il a choisi après avoir rejeté Saül et qu'il destine à la royauté.

L'histoire de Nabal (1 S 25), intercalée par le rédacteur entre les deux récits parallèles, est particulièrement intéressante à ce point de vue. Là aussi il s'agit d'une vengeance personnelle que David renonce à exercer. Tout comme Saül, qui persécute injustement son fidèle serviteur, le sot Nabal a infligé une grave injure à David, son bienfaiteur ; il lui a « rendu le mal pour le bien » (25,21). David est fermement décidé à se faire justice en tuant Nabal et tous les mâles de sa famille. Mais la sage Abigayil intervient, offre les présents dus à David, et implore sa clémence en prenant sur elle la faute de son mari. David renonce alors à sa vengeance, pour ne pas faire du tort à Abigayil et la récompenser de sa sagesse. David agit de plein gré, et cependant l'auteur souligne à trois reprises (25,26.34.39) qu'en réalité c'est Yahvé qui l'a empêché de se faire justice de sa propre main. De même, la mort soudaine de Nabal est attribuée à une intervention directe de Yahvé.

Ce qu'on appelle l'histoire de David est donc d'abord l'histoire de ce que Yahvé fait en David. Elle nous montre comment, après avoir écarté Saül, le roi infidèle, Yahvé s'est préparé en David le roi parfait, et comment en particulier il a disposé son cœur à l'égard de ses ennemis.

Commentaire

« Yahvé t'a livré ton ennemi »

De soi, cette expression du v. 8, que David reprend lui-même au v. 23, n'exprime que la constatation d'un fait et n'indique rien sur la conduite à tenir. Il est clair cependant qu'Abishai veut dire davantage : selon lui, Yahvé invite David à tuer Saül. Cette façon d'interpréter l'événement s'explique aisément par les conceptions anciennes sur la rétribution. On n'a pas encore l'idée d'une rétribution dans l'au-delà. La punition du méchant est toujours conçue comme devant se réaliser à brève échéance et de façon quasi automatique. Celui qui commet le mal déclenche un processus de forces, qui feront bientôt retomber le malheur sur lui ou sur sa famille et rétabliront ainsi l'équilibre compromis. Abishai pense donc tout naturellement

que le moment est venu pour Saül de recevoir le salaire de sa méchanceté. Et, en vertu de la loi du talion, il propose de tuer d'un coup de lance celui qui avait tenté de tuer David de la même façon (18,11 ; 19,10). En d'autres occasions, David réagira de manière analogue, par exemple en demandant à Salomon de punir en son nom Joab et Shiméï (1 R 2,5,8-9). Ici toutefois, il refuse de tuer Saül, et, dans l'optique du récit, les paroles d'Abishai veulent bien mettre en relief son attitude.

Respect pour l'Oint de Yahvé

David refuse de tuer Saül parce qu'il ne veut pas « porter la main sur l'Oint de Yahvé » (v. 9). Le titre « Oint de Yahvé », en hébreu « messie », en grec « christ », est donné aux rois d'Israël et de Juda. Il vient de ce que la dignité royale est conférée par une onction d'huile. Le rite de l'onction, accompli par un homme de Dieu, prêtre ou prophète, fait du roi le représentant de Yahvé à la tête du peuple, avec mission de gouverner en son nom. Spécialement lié à Yahvé, dont il reçoit ainsi sa dignité et ses pouvoirs, l'Oint de Yahvé est un personnage sacré, auquel on ne peut toucher sans porter atteinte à Yahvé lui-même. C'est pourquoi quiconque le touche mérite la mort. David fera exécuter l'Amalécite, qui se vantera d'avoir tué Saül : « Comment n'as-tu pas craint d'étendre la main pour faire périr l'Oint de Yahvé ? » (2 S 1,14 ; cf. 19,22).

En refusant de tuer Saül, David, semble-t-il, se sent davantage retenu par la crainte d'attirer sur soi la punition divine (v. 9) que par le respect de la vie humaine¹. Une telle crainte religieuse relève d'une conception primitive, selon laquelle certains objets ou personnages sacrés ne peuvent être touchés impunément, quelle que soit l'intention morale². Par exemple, la colère divine s'abat sur Uzza, dont l'unique faute est d'avoir touché l'arche en voulant la retenir dans sa chute (2 S 6,7). De même, David tremble de remords, après avoir coupé le pan du manteau de Saül (1 S 24,6).

La bonté, plus forte que l'esprit de vengeance

L'attitude de David ne s'explique cependant pas par la seule crainte primitive du sacré. Les paroles qu'il adresse à Saül montrent en effet que sa clémence est un acte de bonté humaine, auquel il ne se sent pas obligé en stricte justice : « Aujourd'hui Yahvé t'avait

1. Certes, David a déjà reçu l'onction royale d'après 1 S 16. Le fait que Yahvé l'ait choisi après avoir rejeté Saül pouvait lui permettre de ne plus considérer Saül comme le véritable Oint de Yahvé. Cependant 1 S 16,1-13 est une tradition tardive. Historiquement David a reçu l'onction plus tard, d'abord comme roi de Juda (2 S 2,4), puis comme roi d'Israël (5,3).

2. Cf. A. GEORGE, *Fautes contre Yahweh dans les livres de Samuel*, dans R.B., 1946, pp. 162-164.

livré entre mes mains, mais je n'ai pas voulu porter la main contre l'Oint de Yahvé » (v. 23). La valeur positive de son acte est mieux explicitée dans le passage parallèle du ch. 24 : « En ce jour même, tes yeux ont vu comment Yahvé t'avait livré entre mes mains dans la grotte, mais j'ai refusé de te tuer, je t'ai épargné et j'ai dit : Je ne porterai pas la main sur mon seigneur, car il est l'Oint de Yahvé... Reconnais qu'il n'y a chez moi ni méchanceté ni crime » (24,11-12). Le verbe hébreu traduit par « épargner » désigne toujours un acte dicté par la pitié, la commisération. David épargne Saül parce qu'il a pitié de lui, qu'il ne se sent pas le cœur de le frapper. Il a cependant bien des raisons de se venger : innocent, il est poursuivi par le maître qu'il a fidèlement servi ; banni du territoire d'Israël, il « ne participe plus à l'héritage de Yahvé » et risque de mourir comme un païen maudit, hors de la sphère d'influence du Dieu d'Israël (26,19-20). Malgré cela, il ne ressent pas de haine envers Saül, qu'il continue d'appeler son « seigneur » (26,17-19) et même son « père » (24,12). Saül lui-même s'étonne d'une telle bonté : « Quand un homme rencontre son ennemi, le laisse-t-il aller bonnement son chemin ? » (24,20).

Justice et fidélité de David

En épargnant ainsi son ennemi, David manifeste au plus haut point sa « justice » et sa « fidélité ». Un lecteur moderne risque de ne pas saisir toute la richesse de ces deux termes bibliques, souvent associés³. C'est particulièrement vrai pour la notion de justice. « Dans l'Ancien Israël, le comportement, l'action n'ont jamais été jugés d'après une norme abstraite, mais d'après une relation qui, à chaque instant, crée la communauté et dans laquelle le partenaire doit répondre à ce qu'on attend de lui »⁴. Est juste, celui qui adapte sa conduite aux liens communautaires qui unissent les membres d'Israël entre eux et avec Yahvé, dans l'esprit de l'alliance. David se montre juste à l'égard de Saül, parce qu'il respecte le lien qui le rattache à l'Oint de Yahvé, son seigneur, tandis que Saül méconnaît l'attachement de son dévoué serviteur. Cette justice, au sens biblique, peut exiger non seulement de ne pas faire du tort à l'autre, mais de lui témoigner de la bonté et de la miséricorde. Dans notre vocabulaire, nous ne dirions pas que David se montre juste, mais généreux et magnanime. Et cependant Saül s'exprime ainsi : « Tu es plus juste que moi, car tu m'as fait du bien et moi je t'ai fait du mal. Aujourd'hui tu as mis le comble à ta bonté pour moi... » (24,18-19).

La notion de fidélité ajoute sa nuance de stabilité, de solidité inébranlable. La justice de David vis-à-vis de son ennemi, attitude

3. Cf. J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, 1950, pp. 26-48.

4. G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. I, p. 321.

faite de respect et de générosité, ne s'est jamais démentie : « Qui donc, de tous tes serviteurs, est fidèle comme David ? » (22.14). En épargnant Saül, livré à sa merci, David manifeste clairement sa justice et sa fidélité envers celui qu'il considère toujours comme son

Le pauvre de Yahvé

Face à la sagesse humaine d'Abishai, David fait preuve d'une sagesse d'un autre ordre. Il n'est dominé ni par l'ambition ni par le ressentiment. En proie à la folie persécutrice, Saül n'en demeure pas moins à ses yeux l'Oint de Yahvé, à qui tout Israélite doit le respect (cf. ses reproches à Abner : 26,15-16). On ne peut pas dire que David pardonne puisque le pardon véritable implique l'oubli total de l'injustice subie. Mais son seul souci est de « garder les voies de Yahvé » (Ps 18,22), telles qu'elles pouvaient être pressenties à ce stade de la Révélation. Innocent persécuté, il fait partie de ces « pauvres », qui mettent toute leur confiance en Yahvé. Il sait que le défenseur du juste, qui l'a déjà vengé de Nabal, le récompensera de sa bonté et « le délivrera de toute angoisse » (26,24). Le psalmiste a magnifiquement explicité l'attitude religieuse de David, en plaçant ces paroles sur ses lèvres, « après que Yahvé l'eut délivré de tous ses ennemis et de la main de Saül » :

Yahvé me rend selon ma justice,
selon la pureté de mes mains me rétribue,
car j'ai gardé les voies de Yahvé
sans faillir loin de mon Dieu...
Tu es un ami avec l'ami
sans reproche avec l'homme sans reproche,
pur avec qui est pur
mais rusant avec le fourbe,
toi qui sauves le peuple des humbles
et rabaisse les yeux hautains (Ps 18,21-22.26-28).

Le type du Christ

Dans l'histoire de l'ascension de David, nous voyons comment Yahvé, après avoir rejeté Saül, se prépare l'Oint selon son cœur, le roi juste et fidèle, qui sera digne de gouverner Israël en son nom. De même qu'il a empêché David de se faire justice à lui-même dans l'épisode de Nabal, il lui permet encore, par l'« esprit » qu'il lui a donné (16,13), de surmonter son désir de vengeance envers Saül. David restera, dans la tradition biblique, « celui qui a marché devant Yahvé, dans la fidélité, la justice et la droiture du cœur » (1 R 3,6), le type de l'Oint à venir : le Christ. Pour accéder au trône, il n'a pas employé les moyens humains dont il disposait. Il n'a pas profité de son crédit pour appeler à la révolte contre Saül.

Il lui a même épargné la vie et s'est comporté jusqu'au bout en fidèle serviteur. Soumis à Yahvé et à ses voies, il fut banni du territoire d'Israël, pourchassé par son maître, incompris de ses compagnons. Mais paradoxalement, parce qu'il avait subi toutes ces épreuves dans l'innocence et la droiture, Yahvé le consacra roi de son peuple. A travers celui qui épargna son ennemi et parvint à la royauté à cause de sa fidélité aux voies divines, Dieu esquissait les traits du Christ, qui pardonna à ses ennemis sur la croix (Lc 23,34) et fut exalté en raison de son obéissance (Ph 2,8-9).

Conclusion: Attitude envers les ennemis

Dans l'Israël ancien, comme partout, l'esprit de vengeance était très prononcé. Lamék, par exemple, se venge 77 fois, il « tue un homme pour une blessure, un enfant pour une meurtrissure » (Gn 4, 23-24). L'éducation de la conscience d'Israël s'opère peu à peu et par des voies diverses.

Tout d'abord, les lois israélites tendent à limiter à de justes proportions les effets de la vengeance (la loi du talion établit l'égalité de la peine par rapport au tort subi : Ex 21,23-25) et à confier de plus en plus à la société le droit de vengeance, exercé primitivement par l'individu. Cette législation, qui protège le meurtrier involontaire par l'institution de villes-refuges, punit sévèrement celui qui tue par haine (Nb 35,20-25 ; Dt 19,11-12). Elle vise à freiner la haine et la rancune de l'homme outragé.

Parallèlement, un apprentissage plus positif de l'amour s'opère petit à petit. Un premier effort consiste en ce que l'homme renonce à sa vengeance, pour confier sa cause à Yahvé. C'est le cas de David en 1 S 26. Il s'agit des justes qui savent que leur cause est celle de Yahvé et qui attendent de lui seul leur délivrance et la punition des impies. Un vieux proverbe conseillait déjà : « Ne dis pas : Je rendrai le mal ! Fie-toi à Yahvé qui te sauvera » (Pr 20,22 ; cf. 24,29). Les justes persécutés implorent souvent la vengeance divine contre les impies : ainsi Jérémie dans ses Confessions (12,3 ; 15,15 ; 17,18...) ou le psalmiste (Ps 5,11...). Ces appels à la vengeance ne sont que le revers d'un amour passionné de Yahvé et de sa volonté, que les impies ne doivent pas mépriser impunément.

D'autres textes, enfin, commencent à guider Israël sur les voies d'un véritable amour des ennemis. Un proverbe, transcrit par les gens d'Ezéchias, dit : « Si ton ennemi a faim, sustente-le ; s'il a soif, désaltère-le. C'est amener des charbons sur sa tête, et Yahvé te le revaudra » (Pr 25,21-22). Un passage du Lévitique va plus loin encore : « Tu n'auras pas dans ton cœur de haine pour ton frère... Tu ne te vengeras pas et tu ne garderas pas de rancune envers les enfants de ton peuple. Tu aimeras ton prochain comme toi-même,

Je suis Yahvé » (Lv 19,17-18). Et Ben Sira demande de pardonner, afin d'obtenir pour soi-même le pardon de Dieu (Si 27,30—28,7) : « Pardonne à ton prochain ses torts ; alors, à ta prière, tes péchés te seront remis » (28,2).

Ces appels à pardonner à ses ennemis et à les aimer demeurent cependant assez rares dans l'A.T., et leur champ d'application ne dépasse pas les frontières d'Israël. C'est le Christ qui, en manifestant pleinement le pardon du Père, révélera toutes les exigences de l'amour, lui qui « est mort pour nous, alors que nous étions encore pécheurs », ennemis de Dieu (Rm 5,8-10).

POUR QUI SONNE LE GLAS ?

Nul homme n'est une île complète en soi-même. Tout homme est un morceau de continent, une part du tout. Que si une parcelle est emportée par la mer, l'Europe en est lésée, tout de même que s'il s'agissait d'un promontoire, tout de même que s'il s'agissait du manoir de tes amis ou du tien propre.

La mort de tous les hommes me diminue parce que je fais partie de la race des hommes. Ainsi donc, n'envoie jamais demander : « Pour qui sonne le glas ? » ; il sonne pour toi.

JOHN DONNE

Deuxième lecture

Année A : 1 Co 3,16-23

Année B : 2 Co 1,18-22

Année C : 1 Co 15,45-49



La communauté, sanctuaire de Dieu, et son unité dans le Christ

1 Co 3,16-23

PAR MICHEL TRIMAILLE

Professeur au Consortium de Formation Missionnaire

Contexte

La lecture de ce dimanche est faite de la conclusion des trois premiers chapitres de la première lettre aux Corinthiens, chapitres qui forment une unité indéniable, et dont il faut bien saisir les thèmes principaux si l'on veut comprendre la portée de la conclusion que Paul y donne.

Le problème posé à l'Apôtre est celui de l'existence, dans la communauté chrétienne de Corinthe, de certains clans qui se réclamaient de l'autorité des divers missionnaires : Paul, Apollos, Céphas. Paul diagnostique le mal en termes clairs : il procède d'une fausse notion du rôle des missionnaires de l'Évangile, et d'une fausse notion de l'Évangile lui-même (1,10-16).

Il va donc exposer longuement et passionnément :

- d'une part, ce qu'est vraiment l'Évangile : il ne peut en aucun cas fournir des bases à un esprit partisan, parce qu'il n'a rien de commun avec les systèmes intellectuels ou philosophiques pour lesquels les Corinthiens éprouvaient tant d'engouement (1,18—3,4).

- d'autre part, le rôle exact des missionnaires de cet Évangile (3,5-17) : il les compare à des ouvriers agricoles travaillant dans un même champ, le champ de Dieu (vv. 5-9), et à des ouvriers du bâtiment construisant un même édifice, qui est, lui aussi, propriété de Dieu (vv. 9-17). Ainsi leur tâche, pour diverse qu'elle puisse être, reste ordonnée à la réalisation d'un objectif unique : l'Église du Christ qui ne saurait s'accommoder de divisions en « clans », puisqu'il n'y a qu'un seul Christ et un seul Esprit.

Composition

Les vv. 16-17 de notre péricope concluent le développement sur la communauté édifiée par le travail de ceux que le Christ a appelés à cette tâche. Paul souligne le caractère sacré et redoutable de cette œuvre : c'est le Temple de Dieu ! malheur à qui travaille à sa destruction !

Les vv. 18-23 forment la conclusion de l'ensemble des trois chapitres précédents. Paul y fait la synthèse du développement de 1,18—3,4 : il s'agit, pour les Corinthiens, de devenir des « sages » au sens chrétien du terme. Enfin l'Apôtre élève le débat jusqu'au Christ, principe d'unité de la communauté et de la liberté totale des chrétiens ; c'est vraiment la réponse à la question posée en 1,19 : « Le Christ est-il divisé ? »

I. LA COMMUNAUTE CHRÉTIENNE SANCTUAIRE DE DIEU (3,16-17)

« Ne savez-vous pas... »

La formule : « Ne savez-vous pas... » est fréquente sous la plume de Paul. Elle n'insinue pas qu'il reproche à ses lecteurs d'ignorer tel ou tel point de doctrine qu'il va leur enseigner : elle est destinée, au contraire, à rappeler un enseignement déjà connu, mais elle suppose en même temps que les interlocuteurs n'ont pas tiré toutes les conséquences de ce qu'ils savent fort bien en théorie : c'est sur ces conséquences pratiques que Paul veut attirer l'attention. Le passage est donc composé de la façon suivante :

- rappel d'une vérité connue : vous êtes le sanctuaire de Dieu ;
- conséquence : celui qui détruit cette communauté tombe sous le coup du jugement de Dieu ;
- motif de cette affirmation : le sanctuaire de Dieu est saint.

Enfin, les derniers mots reprennent les premiers, sous forme d'inclusion : vous êtes, vous, ce sanctuaire qui appartient à Dieu.

Le thème du Temple

Il a déjà été étudié dans la première série de « Assemblées du Seigneur »¹. Nous ne traiterons donc ici que des aspects particuliers qui concernent nos versets.

1. M. FRAEYMAN, *La spiritualisation de l'idée du temple dans les épîtres pauliniennes, dans Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 91, pp. 52-72 ; cf. V.T.B., art. Temple.

Dans le passage précédent, Paul a comparé la communauté à une construction édifiée par les missionnaires de l'Évangile. Au v. 16 il dit maintenant : « Vous êtes le sanctuaire de Dieu ». Parle-t-il toujours de la communauté ? et si oui, pourquoi délaisse-t-il l'image de l'édifice pour celle du « Temple » ?

On pourrait penser, en effet, qu'en affirmant : « Vous êtes le sanctuaire de Dieu », et « l'Esprit de Dieu habite en vous », Paul songe aux individus qui composent cette communauté, comme il le dira explicitement en 6.19, à propos du respect que chacun doit à son corps : « Votre corps est le Temple du Saint Esprit qui est en vous et que vous tenez de Dieu ». On peut toutefois objecter à cette interprétation que Paul vient de développer, en employant les mêmes termes, deux comparaisons qui s'appliquent à la communauté en tant que telle, et non à des individus (cf. v. 9b : « Vous êtes le champ de Dieu, l'édifice de Dieu »). D'autre part, s'il avait voulu parler des individus, il aurait sans doute été plus précis. Il aurait pu dire, par exemple : « Vous êtes des sanctuaires de Dieu » (au pluriel), ou « Chacun de vous est le sanctuaire de Dieu ». Nous tiendrons donc que Paul continue de penser à la communauté des chrétiens.

Plus importante pour nous est l'autre question : pourquoi Paul abandonne-t-il l'image de l'édifice pour celle du Temple ? Les ouvriers apostoliques bâtissent la communauté comme un édifice, mais ce n'est pas n'importe quel bâtiment ! La pensée de Paul progresse : il identifie la construction qui est en train de s'édifier avec le Temple de la fin des temps, cette demeure eschatologique de Dieu dont on repère l'attente dans les courants apocalyptiques et les écrits de Qumrân. Ce Temple qui, à la fin des temps, sera le lieu parfait de la présence de Dieu parmi les siens, Paul en perçoit déjà l'existence actuelle : c'est la communauté chrétienne. Quelle sont les raisons qui ont rendu possible un tel rapprochement théologique ? Il y en eut sans doute plusieurs.

a) Très vite, on a compris que le Temple de Jérusalem ne pouvait plus être le Temple du nouveau peuple de Dieu. Le véritable Temple sera désormais le corps du Christ ressuscité : c'est lui qui remplit maintenant dans l'Église la fonction dévolue à l'ancien Temple : présent dans la communauté des croyants, Jésus est le signe définitif de la présence divine, Emmanuel, Dieu avec nous (cf. Mc 14.58 ; Jn 2.19-21 ; 2 Co 5.1 ; He 11.1). Or l'Église, elle aussi, est le corps du Christ, et lorsque Paul écrit la 1^{re} épître aux Corinthiens, cette doctrine lui est déjà familière (cf. 1 Co 12). Si, pour lui, le corps du Christ ressuscité est le nouveau Temple du nouveau Peuple de Dieu, le glissement Église = Temple se fait tout naturellement par le concept de « corps du Christ » appliqué à l'Église. On pourrait

ajouter que l'Église est aussi la nouvelle Jérusalem (Ga 4.21ss) et que Jérusalem et le Temple, c'est tout un !

b) Jésus est venu instaurer la nouvelle Alliance. Or, cette Alliance a besoin d'un Temple. Dans l'ancienne alliance, la partie la plus importante du Temple était le Saint des Saints, en grec « *naos* », terme que Paul emploie ici au lieu de l'habituel « *hieron* ». Ce *naos* est sacré parce qu'il contient la charte de l'alliance, les tables de la Loi pieusement conservées dans l'arche. Or, pour Paul, ce qui, dans l'Alliance nouvelle, tient la place des tables de la Loi, c'est l'Esprit Saint. En 2 Co 3.3 et surtout 3.6-8, il établit une opposition entre les tables et l'Esprit. Si, dans l'économie nouvelle, l'arche d'alliance n'est autre que l'Esprit Saint (cf. Jr 31.33 : je mettrai ma Loi au fond de leur être), le Sanctuaire sera le lieu où habite l'Esprit, c'est-à-dire l'Église. La nouvelle communauté en faveur de laquelle Dieu, en Jésus Christ, a réalisé l'Alliance nouvelle est donc elle-même le nouveau sanctuaire, et l'Esprit Saint est sa Loi.

c) L'évolution du thème dans l'Ancien Testament lui-même, paraît déjà cette théologie chrétienne du Temple. Au cours de l'exil, les Juifs fidèles ont fait l'expérience de la présence de Dieu sans le Temple. Dieu est présent partout où il est reconnu et servi. Ezéchiel a vu la gloire de Dieu quitter le temple de Jérusalem (11.1), et il l'a contemplée lui-même au bord du fleuve de Babylone (ch. 1). C'est pourquoi Isaïe 66.1-2 laisse entendre que le temple de Jérusalem n'est pas l'unique lieu où Yahvé se sente vraiment chez lui :

Ainsi parle Yahvé :

Le ciel est mon trône, et la terre mon marchepied !
Quelle maison pourriez-vous me bâtir ?
et en quel endroit le lieu de mon repos ?
Tout cela, c'est ma main qui l'a fait,
et tout cela est à moi, Oracle de Yahvé !

Dès lors il n'est pas étonnant que les adeptes de Qumrân, qui se nomment eux-mêmes la « secte de la nouvelle Alliance », ne se croient pas privés de la présence de Dieu bien qu'ils aient répudié le Temple et son culte, qu'ils se refusent à tout pèlerinage, et qu'ils vivent à l'écart de la communauté juive dont le Temple était le symbole. Leur communauté leur tient lieu de Temple.

Jugement de Dieu sur ceux qui profanent la sainteté du Sanctuaire

Si l'on se souvient du luxe de prescriptions légales et rituelles dont les Juifs entouraient l'inviolabilité du Saint des Saints, on comprendra facilement pourquoi Paul affirme la sainteté du Sanc-

38 de Deusto
 B. P. 1012

tuaire : comme l'endroit le plus sacré du Temple de Jérusalem, la communauté chrétienne est la propriété exclusive de Dieu, Dieu se l'est mise à part. Par ce biais, le thème du Temple fusionne avec le thème du Peuple de Dieu. On pourrait rappeler ici tous les textes où Paul interpelle les chrétiens en les appelant « les saints » ou « ceux qui ont été choisis » : ces termes renvoient à la théologie de l'élection du peuple de l'A.T., ce peuple qui est, d'une façon privilégiée, la propriété de Yahvé, le peuple que Dieu s'est acquis. Il ne s'agit donc pas d'abord de sainteté morale, de perfection dans la poursuite d'un idéal éthique (cette sainteté sera une conséquence de la première), mais de mise à part et d'acquisition². Et si la communauté chrétienne est le bien propre de Dieu, il est normal qu'elle soit protégée, comme le Temple, par des prescriptions légales dont le v. 17 fournit un bon exemple : il est écrit en un style typiquement juridique : « Si quelqu'un détruit le Sanctuaire de Dieu, Dieu le détruira ». C'est une variante de la loi du talion.

Le verbe traduit ici par « détruire » exprime, dans l'A.T., l'idée d'un anéantissement des hommes à la suite d'un jugement de Dieu. C'est le contraire de « sauver », et comme Dieu seul peut sauver, Dieu seul peut détruire. Ici, la destruction opérée par Dieu n'est que la contrepartie d'une destruction opérée par l'homme. A quoi pense Paul lorsqu'il évoque la destruction de la communauté chrétienne ? Il vient de parler de sa « construction » : elle est l'œuvre des ouvriers apostoliques, lui-même en premier lieu, puis d'autres. Certains pensent que l'Apôtre, dans cette menace, vise ces mêmes ouvriers, dans la mesure où ils travaillent en concurrence avec lui. Mais il est peu probable que cette interprétation soit correcte. Dans l'ensemble de ces chapitres, Paul s'en prend fort peu à ceux qui ont continué son œuvre à Corinthe : il attire seulement leur attention sur la qualité de leur participation à l'œuvre commune. Par contre, Paul s'en prend avec passion aux Corinthiens eux-mêmes, dont la fausse sagesse est source de divisions : c'est donc à eux que s'adresse la menace. S'accommoder de ces clans dans la communauté, c'est la détruire, parce que le sanctuaire eschatologique de Dieu ne peut être qu'un.

II. L'UNITÉ DANS LE CHRIST (3,18-23)

Conclusion des trois premiers chapitres, les vv. 18-23 se composent de deux grandes recommandations négatives ou « défenses »,

2. Cf. V.T.B., art. *Sainteté*.

construites toutes deux de la même manière, et dont la deuxième est une conséquence de la première.

Que nul ne se trompe lui-même ! (v. 18), recommandation un peu obscure expliquée par ce qui suit : si quelqu'un parmi vous se croit sage, qu'il se fasse fou pour devenir sage !

En conséquence, que nul ne mette son orgueil en des hommes ! (v. 21).

Chacune de ces deux mises en garde est suivie de son motif.

En effet, la sagesse de ce monde est folie pour Dieu (v. 19) : cette affirmation est appuyée sur deux textes d'Écriture en 19b et 20.

En effet, tout est à vous (v. 21b) : affirmation paradoxale, développée et reprise au v. 22, qui sera corrigée au v. 23 par « *mais vous êtes au Christ* ». Nous avons là, au v. 23, une conclusion très paulinienne : tout le débat précédent est replacé dans la seule lumière qui puisse éclairer la conscience des Corinthiens : « *Vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu* ».

1. Ne vous prenez pas pour des sages !

Car ce serait vous duper vous-mêmes ! Ce mot possède un passé célèbre : Eve l'emploie pour se justifier en Gn 3,13 : « Le serpent m'a dupée ». Il est repris avec le même sens en 2 Co 11,3 ; Rm 7,11 et 1 Tm 2,14 : dans l'affaire du péché, l'homme a été dupe ; en croyant gagner quelque chose, il a perdu. L'emploi de ce terme est donc révélateur : se croire sage, c'est jouer à l'égard de soi-même le rôle du diable, c'est jouer perdant !

En ce monde, en effet, la « sagesse » est une façade qui cache une folie profonde, c'est-à-dire une incapacité totale à comprendre le plan de salut de Dieu sur l'humanité tel qu'il s'est manifesté dans le message de la Croix.

Cette réflexion s'appuie sur deux textes d'Écriture. L'un de Job 5,13 : « Dieu prend les sages dans les filets de leur propre ruse ». Paul remplace « ruse » par le terme, moins péjoratif, de « pensée », tandis que le verbe « prendre au piège, au filet » est plus rude que le « saisir » du texte original. La seconde citation est tirée du Ps 94,11 : là encore, Paul adapte le texte à son contexte : « les pensées des hommes » sont devenues « les pensées des sages ».

Par ces deux citations et par le traitement qu'il leur fait subir, Paul veut récapituler tout ce qu'il a dit précédemment, à la lumière de l'A.T. sur l'échec de la sagesse humaine livrée à ses propres ressources³. Et cela nous ramène au sujet principal : parmi les causes des divisions au sein de la communauté, Paul a décelé en premier lieu une fausse conception de la « sagesse » (1,18—3,4) : ni l'origine

3. Cf. V.T.B., art. *Sagesse*.

des Corinthiens, ni leur culture, ni le message de Paul n'autorisent leur prétention à passer pour des « sages ». D'ailleurs, le résultat est là, et il n'est pas beau ! Ils n'ont donc qu'une ressource : se convertir à la vraie sagesse, c'est-à-dire adhérer à la folie du message de la Croix, au risque de passer pour des « fous », pour des hommes qui n'entendent rien à la philosophie. D'ailleurs, ce sont de tels « fous » que Dieu choisit (1 Co 1,27). Pour eux, ce sera la seule manière de comprendre le dessein du Dieu très sage qui a sauvé le monde par Jésus, incarnation de sa Sagesse. Cette « sagesse », en l'esprit de l'homme, n'est autre que l'Esprit Saint qui lui fait connaître les richesses de l'amour du Dieu Sauveur (2,10-16). Et c'est la fidélité à l'Esprit qui enlèvera de leur cœur tout esprit de parti : « N'êtes-vous pas charnels et ne marchez-vous pas selon l'homme, lorsque quelqu'un dit : "moi je suis de Paul", et un autre : "moi je suis d'Apollon" ? » (3,4).

2. Ne mettez pas votre orgueil en des hommes !

C'était là, en effet, la deuxième cause des divisions entre Corinthiens : ils avaient ramené les Apôtres au rang de maîtres de philosophie, et ils pensaient que la gloire de ces maîtres rejaillirait sur eux ! Pour Paul, cette manière de se libérer d'un sentiment d'infériorité est vaine si elle repose sur l'homme au lieu de reposer sur Dieu. De plus, cela ne cadre pas avec sa conception du ministère apostolique (3,5-17) : les missionnaires ne sont que des serviteurs de Dieu, et leur œuvre est celle de Dieu lui-même. Les Corinthiens ne sauraient donc leur appartenir et se donner eux-mêmes à l'un d'eux comme à un maître à penser, au mépris de l'unité de leur communauté. C'est plutôt le contraire qui est vrai : les Apôtres étant des serviteurs, ce sont eux, Paul, Apollon, Céphas, qui appartiennent à la communauté.

« *Tout est à vous* » : Paul donne alors libre cours à cette inspiration qui fait souvent jaillir de sa plume des formules denses où le paradoxe impose toute sa force. Il voit la condition chrétienne comme une condition de totale liberté, de totale maîtrise par rapport à tout ce qui est capable d'aliéner, et donc de diviser : le monde, la vie, la mort, le présent, l'avenir. Le chrétien est déjà l'homme eschatologique libéré de toutes les limites de sa condition charnelle. Paul rejoint en cela les aspirations profondes que les Corinthiens avaient manifestées de façon maladroite dans les événements dont il a été question.

Cette affirmation de l'Apôtre n'est pas totalement originale, mais il fait montre d'une intelligence fort habile dans le maniement des thèmes grecs : il utilise ici le vieil adage de la philosophie, repris par la pensée stoïcienne : « Tout appartient au sage », adage dont il

fera un usage abondant dans cette lettre (4,8 ; 6,12 ; 10,23)⁴. Si les chrétiens sont vraiment devenus des sages au regard de Dieu, par leur adhésion au message évangélique, ils ont acquis du même coup cette liberté que les philosophes revendiquaient comme leur privilège : *omnia sapientis esse* ! Et comme les Sages grecs fondaient leur dominium universel sur leur amitié avec les dieux auxquels tout appartient, Paul fonde le pouvoir universel des chrétiens sur leur soumission au Christ, lui-même soumis à Dieu. C'est déjà l'esquisse de la doctrine de la liberté chrétienne par la soumission personnelle acceptée et voulue, qui trouvera son expression définitive dans l'épître aux Romains. Ainsi, d'un coup, Paul remonte à la source de toute unité, de toute sagesse, de toute spiritualité : « *Vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu !* »

LA DEMEURE DE DIEU

Quand trois sont assemblés en ton nom,
ils forment déjà une église.
Garde les milliers ici rassemblés :
leurs cœurs avaient préparé un sanctuaire,
avant que nos mains le construisent
à la gloire de ton nom.
Que le temple intérieur
soit aussi beau que le temple de pierres.
Daigne habiter dans l'un comme dans l'autre ;
nos cœurs comme ces pierres
sont marqués de ton nom.

La toute-puissance de Dieu
aurait pu s'élever une demeure
aussi aisément qu'elle a, d'un geste,
donné existence à l'univers.
Mais il a bâti l'homme,
afin que l'homme bâtisse pour lui.

BALAI LE SYRIEN⁵

4. Sur cette question, cf. J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Paris, 1960, pp. 301-308.

5. Balai, évêque syrien du V^e siècle : *Hymne pour la dédicace d'une nouvelle église*.



Les Apôtres, envoyés authentiques du Dieu fidèle

2 Co 1,18-22

PAR MICHEL TRIMAILLE

Professeur au Consortium de Formation Missionnaire

ET MICHEL COUNE

Bénédictin de Saint-André (Bruges)

Contexte

Puisque cette péricope inaugure la lecture semi-continue de 2 Co sur plusieurs dimanches, rappelons que Paul a écrit cette épître en réponse aux difficultés qui l'opposèrent à la communauté de Corinthe. Vers Pâques 57, il a envoyé d'Ephèse, où il se trouve depuis bientôt trois ans (deuxième voyage missionnaire), la première lettre canonique aux Corinthiens, pour résoudre, entre autres, le problème des clans qui s'étaient formés au sein de la communauté. Les effets de cette lettre n'ayant pas répondu à ses espérances, Paul a fait à Corinthe un bref voyage qui n'a rien arrangé : il est reparti en promettant de revenir bientôt. Malgré cette promesse, et à cause d'un incident, difficile à préciser, dans lequel il a été gravement offensé (cf. 2 Co 2,5 et 7,12), Paul n'est pas revenu à Corinthe. Mais il envoie, peut-être par Tite, une lettre sévère et comminatoire à laquelle il fait allusion (2 Co 2,3-4 et 7,8). Cette lettre aura d'heureux effets, mais Paul ne l'apprendra que plus tard (7,9). Quoi qu'il en soit, Tite est allé à Corinthe, et Paul, qui a dû quitter Ephèse à la suite d'événements mal connus (peut-être la fameuse émeute des orfèvres), lui a donné rendez-vous à Troas, port d'embarquement d'Asie Mineure vers la Macédoine. Impatient de savoir ce qui s'est passé à Corinthe, il ne peut attendre plus longtemps : il passe en Macédoine, et là, il a la joie d'apprendre que les Corinthiens regret-

tent ce qui s'est passé. Ces nouvelles le décident à écrire, de Philippe, en automne 57, une lettre aux accents beaucoup plus tendres et sereins (exception faite des trois derniers chapitres).

Les chapitres 1—7 de la 2^e épître aux Corinthiens

Les Corinthiens ont émis sur l'Apôtre des jugements qu'il a le droit de trouver injustes. C'est pourquoi Paul revient sur le passé pour rétablir la vérité. Il raconte, à la première personne (je) ce qu'il a vécu depuis sa dernière visite à Corinthe et sa promesse d'y revenir (1,15 : « donc, je voulais aller chez vous ») : c'est le style de la correspondance personnelle, le récit est simple et clair ; Paul y exprime librement ses sentiments profonds, ses angoisses, sa joie d'avoir de bonnes nouvelles et de pouvoir désormais compter sur eux (7,16).

Mais ce récit manque d'unité : il est entrecoupé de « digressions », rédigées à la première personne du pluriel (« nous »), qui englobe en général Paul et Timothée (ils signent la lettre), parfois aussi Sylvain, qui a participé à l'évangélisation de Corinthe, et même tous les Apôtres. Ces digressions truffent le récit de Paul de réflexions d'une profondeur théologique qui tranche sur les passages en « je » : elles traitent du ministère apostolique.

A partir du début du récit (1,15), on compte ainsi deux digressions importantes : 1,18-22 (la lecture de ce jour) et surtout 2,14 à 6,13. Les vv. 18-22 du ch. 1 doivent donc se comprendre en fonction de leur situation dans le récit de Paul. Il raconte pourquoi il n'est pas retourné à Corinthe conformément à sa promesse : a-t-il manqué de parole ? a-t-il fait une promesse qu'il se savait incapable de tenir ? ce serait de la légèreté et la preuve de son caractère inconstant : il dit et ne fait pas ! Paul se justifie de cette accusation, et, au v. 23, il poursuivra sur le ton personnel, en affirmant que c'est pour les ménager qu'il n'est pas retourné à Corinthe : il eût été obligé de sévir fermement, et il ne le voulait pas ! Mais les vv. 18-22 élèvent le débat : Paul ne se justifie plus en s'appuyant sur ses intentions, ni sur ce qui s'est passé en telle occasion précise : c'est à la lumière du Christ lui-même qu'il va traiter la question. On ne peut soupçonner les Apôtres de manquer de sincérité, puisqu'ils proclament Jésus Christ, le Fidèle par excellence : il est impossible qu'ils ne se conforment pas au mystère qu'ils annoncent.

Dans cette lecture, nous distinguerons deux parties :

- vv. 18-20 : la sincérité des Apôtres se fonde sur la fidélité de Dieu et du Christ ;
- vv. 21-22 : regard sur la condition apostolique.



I. LE « OUI » DU CHRIST ET LE « OUI » DES APOTRES (vv. 18-20)

Forme littéraire

L'ensemble commence par un appel solennel à Dieu qu'on peut traduire littéralement : « Dieu est fidèle en ce fait que... » : le lectionnaire l'a rendu par une formule de serment : « J'en prends à témoin le Dieu fidèle ». Cette formule introduit un développement de forme symétrique :

v. 18 - Notre parole
celle que nous vous avons
adressée

n'est pas oui et non

v. 19 - En effet
le Fils de Dieu, Jésus Christ
celui qui a été proclamé chez
vous par nous
par moi, Sylvain et Timothée
ne fut pas oui et non
mais (c'est le) oui (qui) en lui
a été fait.

Le v. 18 est donc une affirmation reliée à la formule « Dieu est fidèle » : la parole des Apôtres n'est pas oui et non. Le v. 19 (en effet...) prouve cette affirmation, et le parallélisme littéraire entre les deux versets a pour but de faire conclure à une véritable identité entre la parole des Apôtres et le Fils de Dieu lui-même. Dans les deux cas, il n'y a pas « oui et non » : ceci, c'est l'affirmation négative. L'affirmation positive suit immédiatement : « Au contraire, c'est le oui, qui, en lui, a été fait » (et est toujours : le ~~v~~erbe est au parfait).

Le v. 20, qui commence par un nouvel « en effet » donne l'explication de cette dernière thèse : le Christ est une véritable incarnation du « oui » parce que toutes les promesses de Dieu trouvent en lui leur accomplissement total.

Et en 20b, Paul peut clore le débat : la communauté chrétienne elle-même manifeste son accord avec le Christ et avec la prédication des Apôtres, puisqu'elle croit, et qu'elle exprime sa foi dans l'*Amen* liturgique. Nous avons ici une inclusion avec les premiers mots, puisque « *Amen* » appartient au même groupe sémantique que les termes « foi-fidélité ».

La fidélité de Dieu

L'expression « Dieu est fidèle » peut être comprise de deux manières : ou bien comme un appel à Dieu en tant qu'il serait le

garant de l'affirmation de Paul et de sa véracité : « aussi vrai que Dieu est fidèle, notre prédication n'a pas été oui et non ». Ce serait alors une manière de prêter serment par la fidélité de Dieu. Ainsi l'a compris le lectionnaire. Mais habituellement, dans les lettres de Paul, cette expression n'est pas l'équivalent d'un serment (1 Co 1,9 ; 10,13 ; 1 Th 5,24). D'autre part, la problématique du « oui » et du « non », dans ce passage, a sans doute des liens avec la parole de Jésus en Mt 5,37, où elle fait partie d'un ensemble qui développe l'exhortation : « Ne faites jamais de serment ! ». On est donc en droit de préférer l'autre sens de la formule : la fidélité de Dieu est la raison ultime de la vérité de la prédication des Apôtres et de leur fidélité. Il est impossible que Dieu envoie des missionnaires en qui on ne puisse avoir confiance. Dès son premier écrit, Paul insiste sur le fait que Dieu l'a jugé digne de confiance (1 Th 2,4) et il reviendra sans cesse sur ce point tout au long de 2 Co.

Le oui et le non

D'après le v. 17 qui précède immédiatement cette lecture, la présence simultanée en quelqu'un du oui et du non prouve que cette personne prend ses décisions « selon la chair ». Mais qu'est-ce que ce « oui et non » que les Corinthiens reprochaient à Paul ? Si l'on s'en tient au seul v. 17 où, comme en Mt 5,37, les deux adverbes sont répétés (oui, oui, non, non) il est difficile de cerner exactement la nature du reproche. En effet, en Mt 5,37, Jésus demande précisément « que votre parole soit oui oui, non non ». Ce seul v. 17 laisserait donc entendre que la conduite de Paul est parfaitement conforme à l'enseignement de Jésus. Or il éprouve le besoin de se justifier, et quand il le fait, aux vv. 18ss, il ne répète plus les deux adverbes. C'est donc à partir de l'expression « oui et non » des vv. 18-19 qu'il faut comprendre ce que les Corinthiens reprochaient à Paul : il n'est pas revenu à Corinthe alors qu'il l'avait promis ; on en a tiré un reproche général : il ne fait pas ce qu'il dit, ou bien, il dit un jour oui, et le lendemain non, il est inconstant, il varie dans ses paroles et donc dans sa doctrine, on ne peut lui faire confiance. C'est cette inconstance que Paul assimile à une conduite « selon la chair ». Ce qui laisse supposer que, pour lui, l'Apôtre doit décider « selon l'Esprit », car l'Esprit de Dieu est unique (cf. l'enseignement de 1 Co).

Mais Paul n'essaye pas de se justifier en faisant appel à la loyauté de son caractère ou en montrant, dans le détail, qu'il s'en est toujours tenu à la fermeté dans la vérité ; il en appelle à sa mission et à ses résultats : si les Corinthiens ont cru, c'est que la parole des Apôtres a été véritablement ce qu'elle devait être : une proclamation de Jésus Christ, qui est lui-même le oui parfait.

Jésus, incarnation de la vérité

Les Apôtres ne peuvent être que « oui » à leur mission, parce qu'ils proclament la bonne nouvelle de Jésus, Fils de Dieu. Or, le Messie Fils de Dieu ne peut être que total acquiescement à son Père. L'expression difficile « oui, en lui, a été fait », doit se comprendre à la lumière de l'incarnation (cf. le même parfait du verbe « devenir » dans le prologue de Jean). L'incarnation du Fils de Dieu, c'est l'incarnation du « oui » total et définitif au dessein du Père. Ceci n'est pas sans rappeler les paroles de Jésus dans « l'hymne de jubilation » : « Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir » (Mt 11,26 ; Lc 10,21). Dans 2 Co comme dans Mt-Lc, nous avons un « oui » de Jésus au bon plaisir du Père. En Jésus, en effet, les promesses de Dieu sont devenues « oui », c'est-à-dire ont été accomplies, se sont réalisées. Tout ce que Dieu a promis aux hommes leur a été donné en la personne de son Fils.

Ce « oui » fondamental du Christ se trouve également explicité dans l'épître aux Hébreux. Le ch. 10,5-10 applique au Christ, lors de son entrée dans le monde et de l'institution de la Nouvelle Alliance, le texte du Ps 40 :

Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation,
mais tu m'as façonné un corps ;
tu n'as agréé ni holocaustes
ni sacrifices pour les péchés.
Alors j'ai dit : Voici, je viens,
car c'est de moi qu'il est question
dans le rouleau du Livre,
pour faire, ô Dieu, ta volonté.

Ajoutons que c'est à Gethsémani, au moment de l'agonie, que le « oui » du Christ Jésus a trouvé sa plus haute intensité dramatique : « Père ! tout t'est possible : éloigne de moi cette coupe ; cependant, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux ! » (Mc 14,36 par). Saint Jean a reproduit ce « oui » dans la dernière parole du Christ en croix : « Tout est consommé » (Jn 19,30). Comme toile de fond, comment ne pas songer à la parabole des deux fils (Mt 21,28-32) où Jésus a esquissé les fluctuations de ce « oui » tout au long de l'histoire humaine.

Le « oui » des chrétiens

A ce « oui » de Jésus proclamé fidèlement par la prédication apostolique répond le « oui » des chrétiens. Le v. 20b est formé d'une cascade de compléments dont la fonction précise est difficile à déterminer : « A cause de cela, par lui (Jésus), l'Amen, pour la gloire, par nous (les Apôtres) ». La plupart des traductions relie

« par nous » à *Amen* et proposent « notre *Amen* » ou « nous disons notre *Amen* » (cf. le lectionnaire). Dans ce contexte, l'adjectif possessif « notre » ne peut renvoyer qu'à Sylvain, Timothée et Paul. Or, ici, rien ne dit que l'*Amen* soit réservé aux Apôtres : la préposition « *dia* » (par) qui commande le complément « nous » commande aussi le complément « lui » (Jésus). S'il y a un « *Amen* », c'est donc à la fois par Jésus et par les Apôtres. C'est pourquoi il est préférable de comprendre : grâce au oui de Jésus et grâce au oui des Apôtres, les hommes peuvent dire « *Amen* » ; leur foi, leur conviction, leur action de grâces, leur sens eucharistique de l'existence (*Amen* !), dépendent du oui de Jésus et du oui des Apôtres. Bien plus, cet *Amen* est la preuve que les Corinthiens reconnaissent l'authenticité de l'œuvre du Christ et de la mission des Apôtres dont Paul va parler dans la deuxième partie de ce texte.

II. REGARD SUR LE MINISTÈRE APOSTOLIQUE (vv. 21-22)

Forme littéraire

La phrase est composée de quatre participes, groupés deux par deux, dont le sujet est « Dieu ».

*Car Celui qui nous affermit avec vous pour le Christ
et qui nous a oints,
c'est Dieu,*

*Lui qui nous a aussi scellés
et a donné les arrhes de l'Esprit en nos cœurs.*

Ces participes ont pour complément le pronom « nous », répété quatre fois. En ce contexte, comme presque toujours en 2 Co 1-7, ce pronom ne peut désigner que les Apôtres : c'est à eux que Paul pense, à travers les trois personnages directement concernés : Sylvain, Timothée et lui-même. Cette précision est capitale pour l'interprétation du texte : il ne s'agit pas de tous les chrétiens, et il sera difficile de voir, dans l'action de Dieu ainsi décrite, les sacrements de baptême ou de confirmation.

Ces participes sont disposés deux à deux, en parallélisme, de part et d'autre du mot « Dieu » qui en est le sujet. Ceci laisse pressentir que les verbes de chaque binôme s'expliquent l'un par l'autre : « affermir » renvoie à « sceller », et « oindre » à « donner les arrhes de l'Esprit ». On remarquera enfin que le premier de la série est au présent, tandis que les trois autres sont à l'aoriste :

l'action présente évoquée par le mot « affermir » est conditionnée par une action limitée à un moment du passé.

Il nous a scellés

On l'a vu : les Apôtres sont dignes de confiance parce que leur prédication ne fait qu'un avec la personne même de Jésus Christ. Mais il y a plus : Dieu, par sa grâce et surtout par son Esprit, a transformé des hommes pour en faire des Apôtres, c'est-à-dire les authentiques collaborateurs de son œuvre de salut.

Le P. I. de la Potterie a tenté, en comparant notre texte avec Ep 1,13 ; 4,30 et 1 Jn 2,20.27 de confirmer l'interprétation baptismale de ce passage. Bien plus, il y décèle une description selon laquelle, avant le baptême (le sceau), le chrétien aurait reçu de Dieu une « onction » qui n'est autre que la foi¹. Nous pensons que cette théorie soulève d'énormes difficultés. D'abord parce que Paul parle ici des Apôtres et non de tous les chrétiens, ensuite parce que la théologie biblique ne doit pas mettre sur le même plan des textes reflétant des théologies aussi différentes que 2 Co, Ep, et 1 Jn. Il nous semble qu'il faut se garder de raisonner de la façon suivante : la « *sphragis* » (sceau) désigne certainement le baptême dès les textes judéo-chrétiens du II^e siècle : cette signification peut s'enraciner dans l'usage qu'en fait l'épître aux Ephésiens ; donc, il faut interpréter dans ce sens 2 Co. Or, ici, le contexte n'oriente pas dans cette direction. Paul ne parle pas du baptême, mais, en 2 Co 1—7, il parle sans cesse de l'authenticité de sa mission. Il est donc plus normal de penser que l'image du sceau, qui sert à authentifier, lui vient tout naturellement à l'esprit. Il l'a déjà employée dans ce sens, en 1 Co 9,2 — en s'adressant donc à la même communauté : « C'est vous qui, dans le Seigneur, êtes le sceau de mon apostolat ».

Ce sens de base — le sceau est un signe et une garantie d'authenticité — semble bien être sous-jacent à tous les emplois du terme dans le N.T. Quand il s'agit des « scellés » sur le tombeau du Christ, c'est évident (Mt 27,66). En Rm 4,11 la circoncision authentifie la justification d'Abraham tandis qu'en Rm 15,28 le verbe « sceller » a le sens d'officialiser, de clore juridiquement une affaire sans qu'il puisse y avoir de contestation. En 2 Tm 2,19 ce sont les paroles de l'Écriture qui garantissent l'authenticité de l'œuvre de Dieu dans la vie des croyants. Le 4^e évangile l'utilise dans le même sens : la foi de l'homme est la manifestation incontestable de la

1. *L'onction du chrétien par la foi*, dans *Biblica*, 40 (1959), pp. 12-69, repris dans I. DE LA POTTERIE et S. LYONNET, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien* (Unam Sanctam, 55), Paris, 1965.

vérité de Dieu (3,33) et la mission de Jésus a été authentifiée par le Père, qui l'a marqué de son sceau en lui donnant d'accomplir ses propres œuvres (6,27).

A la lumière de ce sens de base, les textes d'Ep eux-mêmes seront interprétés avec prudence. « Vous avez été marqués d'un sceau par l'Esprit de la Promesse » (1,13) : il y a sans doute une allusion au baptême, mais, directement, c'est le don de l'Esprit qui est une garantie de l'authenticité de la démarche de foi (cf. 4,30). Dans la mesure où le don de l'Esprit Saint est lié au baptême, le « sceau » désigne le baptême. Mais le don de l'Esprit n'est pas toujours lié au baptême, et c'est sans doute le cas en 2 Co. Tous les verbes que Paul utilise dans cette phrase convergent vers une même idée : Dieu garantit la mission des Apôtres, ils sont ses envoyés authentiques.

Dieu garantit l'authenticité de l'Apôtre

Cette idée est renforcée par le verbe « affermir » (rendre ferme) qu'on a presque toujours interprété en un sens moral (Dieu nous rend forts). Or, en contexte juridique, ce terme désigne une opération bien connue : quand un acheteur veut obtenir une garantie, par exemple pour protéger son acquisition contre les éventuelles prétentions d'un tiers, le vendeur effectue une « confirmation » : il établit un acte garantissant la validité de la tractation effectuée. Cette signification est bien attestée dans le grec des LXX (Lv 25,23.30 ; Sg 6,12). Pour ce qui est du N.T. on peut citer Mc 16,20 : les miracles garantissent l'authenticité de la parole de l'Évangile ; He 7,12, où il est question de la validité de la Loi ; He 6,16 : « la garantie du serment met fin à toute contestation » ; 1 Co 1,6 où il faut comprendre que le témoignage de Jésus a été confirmé par la conversion des Corinthiens, et où Paul ajoute : « C'est lui qui vous *affermira* jusqu'au bout » (v. 8), non pas au sens moral, mais en ce sens qu'« il fera de vous des garants de la validité de son œuvre ». Ce dernier passage nous permet peut-être de comprendre ce que Paul veut dire quand il ajoute ici « avec vous » à l'expression « celui qui nous authentifie » : les Corinthiens ne sont pas les seuls que Dieu authentifie ; les Apôtres, eux aussi, reçoivent de Dieu en permanence cette garantie d'authenticité : « avec vous » est alors l'équivalent de « tout comme vous » ou « dans nos relations avec vous ». Aux yeux des Corinthiens, Dieu est la garantie de ses Apôtres.

En quoi consiste cette garantie ? Paul l'exprime par les deux idées parallèles d'« onction » et de « don de l'Esprit ». L'onction, en effet, est ce don de l'Esprit. Mais, par ce mot, Paul veut montrer

que les Apôtres sont les continuateurs de ceux que Dieu a oints tout au long de l'histoire du salut : les chefs du peuple, les rois, les prophètes, le Messie lui-même, en un mot, tous ceux que Dieu a « consacrés », mis à part, pour une mission particulière au service de son peuple. Ainsi se dégage toute la spécificité et la grandeur du ministère apostolique qui feront l'objet des grands développements suivants. L'Apôtre a été choisi en vue d'une mission, et il a reçu les dons de Dieu nécessaires à cette mission. Ces dons se résument en un seul : l'Esprit Saint. Mais ce don n'est que le gage d'un don plus total encore attendu : c'est le sens de la précision « les arrhes de l'Esprit ». On l'a parfois comprise en un sens restrictif : il s'agirait d'un don partiel, préluant à un don total de l'Esprit. Il est peu probable que Paul ait pensé, surtout dans le cas des Apôtres, à un tel don partiel. Nous entendrions donc ce génitif en un sens explicatif : les arrhes, c'est-à-dire l'Esprit (cf. le lectionnaire). Les Apôtres ont reçu l'Esprit Saint en vue d'une mission qui est précisément celle de l'Esprit : ils attendent encore le don de la Gloire, mais la possession de l'Esprit en est le gage.

Tel est le regard de Paul sur la condition apostolique : l'Apôtre est un homme dont Dieu garantit l'authenticité, parce que, dans le passé, il a été choisi, il a reçu l'Esprit, et a été ainsi définitivement marqué. Les Apôtres ont reçu ce que nous appelons une véritable « vocation » : la communauté se doit de le reconnaître.

AMEN

Rabbi Yehudah ben Sima dit : Dans *Amen* il y a trois déclarations : un engagement, une réception et un acte de foi.

Resh Laqish dit : A celui qui répond *Amen* avec toute sa ferveur, on ouvre les portes du paradis, comme il est écrit : « Ouvrez les portes, afin qu'entre le peuple juste qui dit *Amen*. »

Rabbi Yehudah dit : Quiconque répond *Amen* dans ce monde acquiert le mérite de le dire dans le monde à venir, comme il est écrit : « Béni soit Yahveh, le Dieu d'Israël, d'éternité en éternité, et tout le peuple dira : *Amen, Amen* ».

TALMUD¹

1. Texte cité par A. AUBRY, *Un peuple en fête*, Paris, 1967, p. 146.

Notre résurrection à l'image de Jésus, nouvel Adam

1 Co 15,45-49

PAR MICHEL TRIMAILLE

Professeur au Consortium de Formation Missionnaire

Contexte

Tout au long de 1 Co 15 Paul s'efforce d'expliquer aux Corinthiens réticents ce que signifie, pour lui, ressusciter d'entre les morts. La résurrection des morts est, en effet, au cœur de la foi chrétienne (15,1-11), comme la conséquence de la résurrection du Christ. Mais si les Grecs étaient sceptiques, c'était plutôt parce qu'ils se posaient des questions sur le mode de la résurrection : comment cela se fera-t-il ? avec quel corps ? (v. 35). A ces deux questions, Paul va répondre en utilisant la forme rhétorique du chiasme, qui inverse l'ordre des solutions (vv. 36-50 : le corps des ressuscités ; vv. 51-53 : ce qui se passera au moment de la résurrection). Notre lecture fait donc partie d'un ensemble de versets qui traitent du problème du corps des ressuscités, problème capital pour des esprits grecs, qui voyaient spontanément dans le corps une prison pour l'âme, plutôt que l'expression concrète et sensible de la personne tout entière, comme c'est le cas pour la mentalité sémitique¹.

Paul va répondre aux objections de la conscience religieuse grecque en face de la résurrection par trois approches du mystère. Selon lui, dans l'ordre végétal, dans l'ordre animal et dans le monde des astres, on peut constater deux faits : les êtres sont soumis à des transformations profondes, et, à l'intérieur d'une même espèce, ils sont parfois très différents les uns des autres (vv. 36-41). C'est

1. Cf. P. GRELOT, *La résurrection de Jésus et son arrière-plan biblique et juif dans La résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (Lectio Divina 50), Paris, 1969, p. 36.

pourquoi rien n'oblige à tenir qu'il n'y a qu'une seule espèce de corps humains, celle que nous connaissons et qui disparaît dans la mort. D'ailleurs (v. 45), l'Écriture elle-même témoigne de l'existence de deux sortes de corps, du moins si on lit la Genèse à la manière de certains milieux juifs de culture grecque. C'est ici que commence notre lecture : elle oppose d'abord entre eux les deux personnages : le premier et le dernier Adam (vv. 45-47), avant de tirer les conséquences qui découlent, pour tous les hommes, de l'existence de ces deux archétypes (vv. 48-49).

I. LES DEUX ADAM ET LEUR ORIGINE (15,45-47)

Composition

Comme il l'a fait aux versets précédents (39-44), Paul emploie le procédé du parallélisme.

Le v. 45 oppose, élément par élément, les deux hommes : le premier et le dernier, l'un qui a été fait « *psychè* » vivante, l'autre « *pneuma* » qui donne la vie.

Le v. 46 est une sorte de parenthèse qui brise le parallélisme. Ordinairement, chez Paul, ce genre d'interruption est la marque d'une réflexion plus personnelle sur laquelle l'Apôtre veut attirer l'attention pour dissiper certaines équivoques. Ici, il insiste sur l'ordre d'apparition des deux hommes : le premier, c'est bien Adam ; Jésus n'est que le deuxième.

Le v. 47 reprend le parallèle interrompu : il compare les origines des deux hommes : le premier vient de la terre, le deuxième vient du ciel.

L'opposition « *psychè* - *pneuma* »

Le récit de la création d'Adam en Gn 2,7 rapporte qu'après avoir formé le corps de l'homme de la glaise de la terre, Dieu lui insuffla une haleine de vie (ce n'est pas le mot « esprit ») et fit ainsi de lui une « *psychè* » vivante. Le terme hébreu « *nephesh* », traduit en grec par « *psychè* » et en latin par « *anima* » ne désigne pas ce que nous avons coutume d'appeler une « âme ». On sait que l'anthropologie sémitique ne voit pas en l'homme le composé d'un principe spirituel, l'âme, et d'un corps matériel et charnel. Le corps n'est pas une enveloppe, mais le moyen nécessaire pour que, dans l'homme, cette réalité insaisissable qu'est la vie puisse être mani-

festée². L'homme est donc vu en sa totalité : il n'a pas une âme, il est un « *nephesh* » (le mot se rattache étymologiquement à la notion de « souffle »), c'est-à-dire un homme en tant qu'il a reçu de Dieu ce souffle de vie qui en fait un être vivant. C'est pourquoi le lectionnaire traduit : « Le premier Adam était un être humain qui avait reçu la vie ».

Le dernier Adam — il s'agit évidemment du Christ — a été fait « *pneuma* qui donne la vie ». Que l'Esprit soit au principe de la vie, c'est une idée bien attestée (cf. Jn 6,63 ; 2 Co 3,6). Dans l'A.T., en effet, la « *ruah* » est un des attributs les plus propres à exprimer qui est Yahvé. Elle est cette puissance avec laquelle Dieu agit, tout particulièrement dans l'œuvre créatrice par laquelle il appelle à la vie. Elle est aussi la force capable de transformer des hommes pour qu'ils deviennent les partenaires de Dieu dans l'œuvre historique du salut. C'est pourquoi les prophètes insistent sur le don exceptionnel de l'Esprit réservé au Messie, et nombre d'allusions, dans les Évangiles, ont pour but de montrer que Jésus est bien celui qui a reçu la plénitude de l'Esprit selon Is 11,2 ; 42,1 ou 61,1.

Dans notre texte, Jésus n'est pas seulement celui qui possède l'Esprit comme nul ne l'a jamais possédé : Paul affirme que Jésus est devenu « Esprit ». Est-ce à dire que Jésus et l'Esprit Saint sont une seule et même personne ? On sait que 2 Co 3,17 : « Le Seigneur, c'est l'Esprit », a parfois été mis au service d'une telle théologie. Mais c'est supposer trop facilement que, chez Paul, l'Esprit ne peut être qu'une personne, comme la théologie trinitaire postérieure l'a défini. Or, dans de nombreux emplois pauliniens, l'Esprit, mis en relation avec Jésus, désigne d'abord la manière d'être de Jésus Seigneur : c'est par l'Esprit, en tant qu'il est lui-même un être spirituel par l'Esprit, que Jésus agit dans la communauté des croyants. Il n'y a pas identité personnelle entre Jésus et l'Esprit Saint (d'ailleurs, ici, le mot « Esprit » n'est pas précédé de l'article). Il y a seulement identité d'action — fonctionnelle — entre le Seigneur et l'Esprit, et ce dernier reste, comme souvent dans l'A.T., cette puissance de Dieu à l'œuvre parmi les hommes, mais désormais en Jésus Christ. C'est pourquoi le lectionnaire traduit : « Le dernier Adam, le Christ, est un être spirituel qui donne la vie ».

Ces dernières réflexions semblent supposer résolu le problème de savoir quand Jésus est devenu un être spirituel capable de donner la vie. Il est vrai que certains commentateurs ont pensé au *Logos* préexistant, mais le verbe « devenir » (cf. le prologue de Jean) interdit de penser à la génération éternelle du *Logos* comme cause

2. Cf. J.A.T. ROBINSON, *Le corps, étude sur la théologie de saint Paul*, Lyon, 1966 ; et mon article, *Mort et résurrection dans la vie des baptisés* (Col. 3,1-5,9-11), dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 49 (à paraître).

de cette transformation en un être spirituel. D'autre part, les adjectifs « dernier » et « deuxième », qui situent le Christ par rapport à Adam, empêchent de voir ici quelque allusion à la préexistence. Par contre, le contexte du chapitre comme les données de la théologie primitive inclinent à voir dans ce « devenir » du Christ comme Esprit sa propre résurrection.

Pour Jésus, la résurrection est véritablement une nouvelle naissance : « Il est le premier-né d'entre les morts » (Col 1,18) et « Dieu a ressuscité Jésus : ainsi est-il écrit au psaume premier : Tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai engendré » (Ac 13,33 ; He 1,5 et 5,5 utilisent la même citation dans le même sens). Le même changement radical dans la condition de Jésus est exprimé en Ac 2,36 (« Dieu l'a fait Seigneur et Christ »), Rm 1,4 (« constitué Fils de Dieu en Puissance selon l'Esprit de sainteté par sa résurrection d'entre les morts » ; et cela, en parallèle avec sa naissance charnelle de la descendance de David) et dans l'hymne christologique de Ph 2. Par sa résurrection, Jésus voit s'accomplir d'abord en sa faveur, l'effusion plénière de l'Esprit promis aux temps eschatologiques : « Il a reçu du Père l'Esprit Saint, objet de la promesse, et l'a répandu » (Ac 2,33).

Mais il ne faut pas perdre de vue la perspective eschatologique : c'est surtout lors de l'accomplissement définitif, quand il viendra dans la gloire et la puissance, que le Christ ressuscité se manifestera vraiment comme « Esprit qui donne la vie ». C'est à ce moment-là que sera révélée toute la force de vie qui est incluse dans sa résurrection. Il n'y a donc pas seulement, dans ce verset, une opposition entre Adam et le Christ ressuscité, mais entre la première création et la re-création définitive de l'humanité en Jésus Christ. Adam a reçu la vie, mais ce n'est pas lui qui la transmet : par lui, au contraire, c'est la mort qui est entrée dans le monde (Rm 5,12). Jésus, lui, parce qu'il est Esprit, fait vivre dès à présent, mais il transmettra la vie de façon définitive lors de sa dernière victoire sur la mort (cf. vv. 54-55).

Ces caractéristiques des deux hommes sont liées à leur origine (v. 47). Adam a été pétri de la glaise du sol, il est issu de la terre ; Jésus, lui, est du ciel. Paul ne dit pas de quoi il a été fait, ni qu'il est venu du ciel dans le passé. Il est un être céleste. Ce trait semble emprunté à la figure du Fils de l'Homme dont Paul ne parle jamais explicitement mais qui sous-tend certains aspects de sa christologie. Le Fils de l'Homme de Dn 7, en effet, est un être céleste (il vient sur les nuées du ciel) et son origine est mystérieuse : il n'est pas né de cette création, il est « comme un fils d'Homme ». Ce qui intéresse Paul, car c'est fondamental pour sa doctrine de la résurrection, c'est que cet homme Jésus n'a pas une origine semblable à celle du premier homme. Adam, tiré de la terre, est mortel : l'emprise de

la mort sur lui est pour ainsi dire, normale : il retourne à la terre dont il est issu. Mais parce que Jésus est un être céleste, il appartient au monde de l'Esprit, et la mort ne peut plus avoir d'emprise sur lui (Rm 6,9).

Le premier et le dernier

Il n'est pas possible, dans le cadre de cet article, d'évoquer tous les problèmes que pose cette allusion à l'ordre d'apparition des deux hommes. Nous avons déjà dit que Paul y insiste, et cette insistance laisse supposer une polémique : Paul se répète pour s'inscrire en faux contre ceux qui prétendaient qu'Adam, l'homme fait de la glaise du sol, n'était pas le premier homme, mais le deuxième. En effet, dans certains milieux juifs, surtout judéo-hellénistiques (n'oublions pas qu'Apollon était d'Alexandrie, qu'il a prêché à Corinthe après le départ de Paul, et qu'on parle de lui dans cette lettre), on spéculait sur les deux récits de la création de l'homme qui se trouvent en Gn 1 et 2. Ne distinguant pas les divers documents du Pentateuque, on y voyait deux créations, de deux hommes différents³.

Selon Gn 1, Dieu crée l'homme « à son image et selon sa ressemblance » (1,27) ; il lui donne un pouvoir de domination sur toute la création, et voit que tout cela est très bon (1,31). Or on ne trouve plus trace, dans l'humanité postérieure, de cet homme qui, dit-on, avait reçu l'Esprit de Dieu. Il a donc disparu, ou, plus probablement, Dieu l'a mis en réserve dans quelque partie du ciel, pour le manifester (peut-être est-ce lui le Messie ?) au temps où il lui plaira de rétablir l'humanité dans sa véritable condition.

En Gn 2, Dieu, représenté comme un potier, selon une conception anthropomorphique de la divinité, modèle l'homme avec de la glaise. Cet homme n'est pas dit « à l'image de Dieu ». Il reçoit de Dieu une haleine de vie qui en fait un « être vivant » (comme d'ailleurs les animaux). Dans la suite du livre, il pèche contre Dieu ; on va l'appeler « Adam », et il engendre, avec sa femme Eve, les premiers maillons de cette descendance qui parvient jusqu'à nous. Cet homme-là n'est-il donc pas le deuxième ?

Non ! répond fermement le rabbin Paul : il n'y a qu'un premier homme, et c'est Adam. Mais il se garde bien de rejeter d'un bloc l'intuition profonde qui s'était manifestée dans cette exégèse (elle devait sans doute quelque chose aux mythes orientaux sur l'Homme primordial, qui s'épanouiront au II^e siècle dans les courants gnostiques). Cet homme à l'image de Dieu, qu'on croyait être l'homme

3. J. DUPONT, *Gnost. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Paris, 1960, pp. 172-180, qui étudie les textes de Philon, témoin de cette exégèse.

de Gn 1, ce type d'une humanité nouvelle dont l'histoire a perdu la trace, il existe réellement, et c'est Jésus, être spirituel, ressuscité en tant que premier d'une multitude de frères ! Il y a bien deux Adam, deux archétypes de l'humanité. Et s'il faut chercher le premier dans la Genèse, le deuxième, l'homme tout entier Esprit, est à chercher beaucoup plus tard, aux derniers temps (il est le dernier, « *ho eschatos* ») : c'est lui qui vient sauver l'humanité de la condition mortelle, charnelle et pécheresse qu'elle tient de ses liens nécessaires avec le premier homme issu de la terre.

II. NOUS SERONS A L'IMAGE DE CELUI QUI VIENT DU CIEL (15,48-49)

Le parallélisme continue, mais Paul n'oppose plus seulement Adam et Jésus. Il oppose les deux humanités qui se relient à l'Adam terrestre et à l'Adam céleste, car Adam et Jésus ne sont pas seulement deux individus humains célèbres : tous les hommes d'une manière mystérieuse, sont solidaires de leur sort. Le terme « Adam » oriente d'ailleurs vers ce sens collectif : dans la Bible, il désignera aussi bien le premier homme que l'homme en général.

Adam engendre une humanité qui, comme lui et par lui, a son origine en cette terre, et qui, en vertu de cette origine et à cause du péché, ne peut qu'y retourner. Jésus, lui, est le premier né d'une humanité nouvelle : comme lui, des hommes échapperont à l'emprise de la mort et pourront appartenir totalement à l'Esprit.

Pour exprimer nos liens avec le premier comme avec le second Adam, Paul fait appel au concept d'« image » : « Nous avons porté l'image de l'homme terrestre, nous porterons l'image de l'homme céleste » (v. 49). C'est sans doute un nouvel emprunt à la Genèse. En tête d'un tableau généalogique de la descendance d'Adam, nous lisons en Gn 5,3 : « Quand Adam eut 110 ans, il engendra un fils comme à sa ressemblance, à son image, et il lui donna le nom de Seth ». Cette idée d'« image » a donné lieu à d'innombrables discussions, aussi bien à partir des textes bibliques que des textes grecs de Platon à Plotin. Nous essaierons seulement de la comprendre ici d'une façon assez simple, en considérant la fonction de l'image, et à la lumière du terme « ressemblance » qui est destiné, dans Gn, à la préciser quelque peu. Une image est une forme plastique qui a pour but de représenter le modèle selon lequel elle a été dessinée,

peinte ou sculptée. Il y a donc ressemblance, mais aussi différence, car l'image n'est pas le modèle ; bien plus, qui dit image dit dépendance par rapport au modèle. Voir un homme, c'est d'une certaine manière, voir Dieu. Bien sûr, l'homme n'est pas Dieu : il est l'œuvre de Dieu, mais une œuvre qui révèle quelque chose de son auteur. Même par son corps, l'homme re-présente Dieu, il le rend en quelque sorte présent. Comment ? D'après la suite du texte de Gn 1, il semble bien que ce soit en exerçant ce pouvoir de domination sur les êtres créés qu'il a reçu lui-même de son Créateur (Gn 1,26ss). Ce faisant, l'homme participe aux prérogatives du maître de l'univers.

Certes, si on lit le document sacerdotal (P) pour lui-même, on apprend qu'après avoir créé l'homme à son image, Dieu l'a rendu apte à transmettre par génération sa plus haute dignité (5,3). Mais le livre de la Genèse a intégré d'autres documents, et il faut le lire dans son état actuel. Or, on lit maintenant 5,3 après le récit Yahviste de la chute, de la condamnation de l'homme au travail, à la souffrance et à la mort. Ce qu'Adam transmet, ce n'est plus la pure image de Dieu selon 1,26, mais la ressemblance d'un homme devenu pécheur et mortel. C'est ainsi que, pour Paul, Adam engendre une postérité à son image, c'est-à-dire pécheresse et mortelle comme lui (cf. Rm 5,12ss).

Il n'y a donc pas deux conditions humaines vécues en deux humanités qu'on pourrait dire parallèles. Au v. 49, le sujet du verbe est le même dans les deux cas : « nous ». Tous les hommes sont à l'image d'Adam, tous sont terrestres, mais tous ont la possibilité d'être un jour à l'image de Celui qui est devenu, par sa mort et sa résurrection, l'archétype de l'humanité sauvée. L'homme ressuscitera donc *comme* le Christ ressuscité : son corps, comme celui de Jésus, sera un corps glorieux.

Ainsi tombe l'objection maîtresse des Corinthiens. Ils croient que Jésus est ressuscité et que, pour lui, la résurrection n'a pas été le recouvrement de la situation adamique dans laquelle il s'est incarné. Si la condition corporelle des ressuscités est semblable à celle du Christ, homme céleste, quelle difficulté y a-t-il, même pour un Grec, à la considérer non seulement comme une donnée acceptable, mais comme l'objet par excellence de l'espérance du croyant ? Qu'ils se rassurent donc ! « La chair et le sang ne peuvent avoir part au Royaume de Dieu » (v. 50) : ressusciter, ce n'est pas recommencer une vie terrestre dans un monde semblable au nôtre, ou même quelque peu amélioré : c'est être totalement transformé et possédé par l'Esprit, à l'image du Christ Seigneur.



CONCLUSION

Ce texte est difficile et son commentaire ne parvient guère à le rendre parfaitement accessible. Tout un travail d'herméneutique serait nécessaire pour exposer aujourd'hui, dans le contexte culturel qui est le nôtre, ce que pourrait recouvrir la notion de résurrection des morts⁴. Notre article a simplement voulu donner au lecteur quelques éléments qui lui permettent de comprendre correctement la pensée de Paul. Reste qu'on n'a pas si souvent, dans le cycle dominical des lectures de la messe, l'occasion de parler de notre propre condition de ressuscités. On pourra ainsi éclairer, à la manière de Paul, certaines conceptions ou représentations non encore purifiées, mettre en relief la solidarité de tous les hommes dans leur condition présente, et insister sur notre solidarité en Jésus Christ, car elle seule, en définitive, peut fonder notre espérance.

LA NUIT PASCALE

Les bras cloués aux deux battants du Paradis
 J'en suis le hibou mort qui m'en défends l'entrée
 Je suis l'ombre portée de son arbre interdit
 Toujours ici
 Toujours au soir du Vendredi
 C'est moi et non Jésus le vrai fruit de cet arbre
 Où depuis Adam je pourris

.....
 Corps-Dieu nu et viril rends justice à mon corps
 Fais du monde son lieu d'innocence et de gloire
 Son ici éternel non l'auberge de mort
 Où j'ai pendu cette défroque dérisoire

PIERRE EMMANUEL⁵

4. On pourra lire en ce sens : M. CARREZ, *L'herméneutique paulinienne de la résurrection*, dans *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (Lectio Divina 50) ; X. LÉON-DUFOUR, *Apparitions du Ressuscité et herméneutique*, *ibid.*, pp. 153-173.

Du même auteur, *Résurrection de Jésus et mystère pascal*, à paraître prochainement aux Ed. du Seuil.

5. P. EMMANUEL, *Évangélique* (Livre de vie, 93), Paris, 1961, pp. 214-215.

Évangile

Année A : Mt 5,38-48

Année B : Mc 2,1—12

Année C : Lc 6,27-38



La loi nouvelle

Mt 5,38-48 ; cf. Lc 6,27-38

PAR LUCIEN DEISS

de la Congrégation du Saint-Esprit

Dans la section Mt 5,17-48, Matthieu présente, à l'intérieur du Sermon sur la Montagne, la loi nouvelle qui « accomplit » la loi ancienne. Cette section est préfacée par l'introduction 5,17-20. En bon catéchète, Matthieu donne par avance les clés qui vont nous permettre d'accéder à une meilleure intelligence du texte¹. Ces versets concernent donc aussi la section que nous étudions (5,38-48) ; ils dominent son interprétation. Avec force, Matthieu nous dit que le Christ n'est pas venu abolir la loi et les prophètes, mais les accomplir.

La section 5,21-48 figure parmi les plus solennelles de tout l'Évangile. En six antithèses, Jésus « accomplit » la loi ancienne. Les perfectionnements concernent les points suivants :

- Meurtre et colère : 5,21-26
- Adultère et mauvais désir : 5,27-30
- Divorce et indissolubilité du mariage : 5,31-32
- Serment : 5,33-37
- Loi du talion : 5,38-42
- Amour des ennemis : 5,43-47

Un coup d'œil même rapide et superficiel nous révèle que le plan suivi par Jésus ne brillé pas par sa rigueur intellectuelle. Disons-le net : il manque de structure. Aux six perfectionnements choisis par

1. Le groupement des vv. 17 à 20 ne paraît pas primitif. Le v. 18 se retrouve en Lc 16,17 ; il a donc toute chance d'avoir été introduit dans le Sermon sur la Montagne par Mt. Cette sentence sur le iota et le trait de la Loi est parallèle à celle des plus petits commandements du v. 19. En revanche, elle s'harmonise difficilement avec le v. 20 : manifestement, la pensée ne progresse plus, mais s'oriente dans une nouvelle direction. Par contre, l'abondance de la justice (v. 20) rappelle l'accomplissement de la Loi (v. 17). On peut donc penser que l'introduction primitive à 5,21-48, comprenait uniquement les vv. 17 et 20, et que les vv. 18-19 constituent une surcharge introduite dans le texte à un autre niveau rédactionnel.

le Christ — ou simplement transmis par Mt — on aurait pu en joindre d'autres. Ainsi les béatitudes qui ouvrent le Sermon sur la Montagne, ou encore les trois sections qui suivent, sur l'aumône, la prière et le jeûne (6,1-6.16-18), représentent d'autres perfectionnements de la loi ancienne par la nouveauté de l'Évangile.

Il y a dans le discours de Jésus un certain laisser-aller intellectuel (du moins à notre point de vue occidental), bien dans la tradition de la sagesse orientale. Ces paroles qui ont une saveur d'éternité et qui jugent le monde, se présentent à nous comme le pain rompu très simplement à la table de la famille messianique. Jésus qui aurait pu éblouir le monde par la fulgurance de son intelligence, parle comme un rabbi palestinien, doux et humble de cœur. Ceci signifie que les exemples donnés ont finalement moins d'importance que l'esprit qui les inspire. En vérité, ce ne sont que des exemples. D'autres auraient pu être donnés.

Ce qui importe, ce n'est pas la section sur la loi du talion ou sur l'amour des ennemis, mais plutôt le principe messianique qui permet de passer de la loi ancienne à l'Évangile. La question posée est immense. C'est celle de la nouveauté de l'Évangile, ou encore, si l'on veut, de la position de Jésus par rapport à ce que nous appelons, si malheureusement, l'Ancien Testament.

I. LA LOI DU TALION (Mt 5,38-42; cf. Lc 6,29-30)

Il a été dit... Mais moi je vous dis...

Chacune des six antithèses est introduite par la formule (ou son équivalent) : « Vous avez entendu qu'il a été dit... Mais moi je vous dis... ». L'affirmation est d'une puissance inouïe. « Il a été dit » (tournure impersonnelle pour éviter l'emploi du nom de Dieu) signifie en clair : « Dieu a dit » (cf. Rm 9,12 = Gn 25,23 ; Rm 9,25 = Os 2,25). « Vous avez entendu » évoque la lecture solennelle de la Loi dans l'office synagogaal. La formule rappelle aussi la prière du Shéma (Dt 6,4-9 ; 11,13-21 ; Nb 15,37-41) qui commençait par « Ecoute Israël », et dans laquelle l'Israélite pieux offrait chaque jour son cœur à l'écoute de la Parole.

C'est à cette Loi sacrée, jugée intangible, tout auréolée de la gloire du Sinaï et des merveilles de l'Exode, que Jésus oppose ses propres affirmations : « Mais moi je vous dis ». Les rabbins employaient bien cette formule dans les écoles, mais uniquement pour préciser leur position par rapport à l'enseignement d'autres rabbins, jamais pour l'opposer à celui de la Loi : ç'eût été sacrilège. Aucun

prophète non plus n'aurait jamais osé parler ainsi en son propre nom ; sa mission consistait uniquement à transmettre le message de Dieu (cf. Ex 4,15 ; Jr 1,9 ; Os 1,2 ; Am 7,15), en l'introduisant par ces paroles : « Ainsi parle le Seigneur ». Y ajouter de son propre chef eût été trafiquer de la Parole de Dieu, comme dira Paul (2 Co 2,17).

Mais ce qui est sacrilège chez autrui devient pour Jésus ministère de sa vocation messianique. La communauté palestinienne de Mt attendait un nouveau Moïse, selon la prophétie de Dt 18,15 : « Yahvé ton Dieu suscitera pour toi, du milieu de toi, parmi tes frères, un prophète comme moi, que vous écouterez ». En Jésus, la prophétie est réalisée. Plus encore, elle est dépassée. Car si certaines affirmations « accomplissent » en effet la loi en la prolongeant dans la même ligne, d'autres paroles au contraire instaurent effectivement un ordre nouveau, qui rend périmée la loi mosaïque et qui est nouveau critère de grâce ou de péché.

On note que la formule : « Il a été dit... Mais moi je vous dis » ne se lit pas dans les parallèles de Lc 6,29-30 = Mt 5,38-42, ni de Lc 6,27-36 = Mt 5,43-48. On pourrait penser que Luc l'a omise, même si ses sources la lui fournissaient, parce qu'il lui semblait peu important pour ses lecteurs de présenter Jésus comme le Messie de la Loi juive. Il semble cependant préférable de supposer que Matthieu, à partir d'une formule primitive qui peut remonter à Jésus lui-même et qui fut prononcée peut-être dans un contexte polémique, a élaboré rédactionnellement ces antithèses entre loi ancienne et loi nouvelle, en introduisant la formule là où elle n'existait pas. Ceci est parfaitement conforme à ses habitudes d'écrivain et à son génie d'évangéliste. Ce travail rédactionnel montre aussi combien il prenait au sérieux son charisme, qui englobait son ministère au service de la communauté, en soulignant avec tant de force la nouveauté de l'Évangile.

Œil pour œil, dent pour dent (Mt 5,38)

Le vieux droit coutumier en usage dans l'ancien Orient stipulait que la punition du coupable devait être égale à sa faute. C'est la loi du talion, telle qu'on la trouve déjà dans le Code d'Hammourabi (§§ 196, 197), puis dans le Code de l'Alliance (Ex 21,24-25 ; cf. Lv 24,20 ; Mt 19,21) :

Vie pour vie, œil pour œil,
dent pour dent, main pour main,
pied pour pied, brûlure pour brûlure,
meurtrissure pour meurtrissure, plaie pour plaie.

Il ne faut pas laisser notre sensibilité moderne s'effrayer de la dureté d'une telle législation. En vérité, elle est voulue pour porter un adoucissement dans la répression du crime et dans la vengeance. En fait, le code d'Hammourabi est moins dur que la sauvage cantilène de Lamék dans Gn 4,24 :

Caïn est vengé sept fois,
mais Lamék, septante fois sept fois !

Le premier mouvement de celui qui se trouve outragé est bien de se « venger », c'est-à-dire de rendre davantage. La loi du talion limite cette vengeance à la réciprocité. Pour les fautes plus ou moins volontaires — meurtres accidentels par exemple — cette loi était elle-même tempérée par le droit d'asile qui prévoyait certaines villes où le meurtrier involontaire pouvait trouver refuge (cf. Ex 21,12-13 ; Nb 35,9-29 ; Dt 4,41-42 ; 19,1-3). Il est difficile d'affirmer que du temps du Christ cette loi était encore appliquée dans toute sa rigueur. En dehors du cas de faux témoignage — où le faux témoin subissait la peine que devait entraîner son témoignage — il semble que la personne lésée pouvait réclamer à son gré soit une compensation pécuniaire, soit l'application de la peine du talion.

Ne pas résister au méchant (Mt 5,39a)

Dans la loi nouvelle, Jésus demande de renoncer de toute manière à ce droit de vengeance, de « ne pas résister au méchant ». Il ne proclame pas un principe de jurisprudence officielle qui assurerait l'impunité à l'agresseur : ce serait donner une prime à la violence et au banditisme ; il légifère uniquement pour son Royaume à lui, qui doit être celui du pardon et de l'amour. En fait, dans le discours ecclésiastique, il amènera la loi ancienne à son accomplissement ultime, lorsqu'il précisera qu'il faut pardonner septante fois sept fois (Mt 18,22) : l'ancienne mesure de la vengeance devient la mesure du pardon. On a donc la progression suivante :

- Chant de Lamék : se venger septante fois sept fois.
- Loi du talion : se venger une seule fois.
- Sermon sur la montagne : ne pas résister au méchant.
- Discours ecclésiastique : pardonner septante fois sept fois.

Le principe « ne pas résister au méchant » est illustré ensuite par trois applications concrètes (5,39b.40.41), suivies d'une consigne positive (5,42). Lc 6,29-30 présente un parallèle pour les deux premiers exemples cités, et sa formulation paraît plus ancienne que celle de Mt.

Le premier évangile aime en effet les groupements numériques, et tout particulièrement les groupements ternaires. Ainsi énumère-t-il trois exemples de dime : celle de la menthe, du fenouil et du

cumin, qui ne doivent pas nous faire oublier la justice, la miséricorde et la foi (23,23). Il présente aussi trois sentences sur l'arbre et ses fruits (7,17-19), trois autres sentences commençant par « En ton nom » (7,22), trois sentences commençant par « Celui qui jure » (23,20-22). On se rappelle que la génération du Christ comprend trois sections de quatorze générations (1,1-17). Plus loin, dans le Sermon sur la Montagne, il parle aussi de trois œuvres de la piété juive : l'aumône, la prière et le jeûne (6,1-6.16-18).

Le groupement des trois exemples provient donc, semble-t-il, du travail rédactionnel de Mt. Ils ne sont pas exhaustifs, d'autres auraient pu être donnés. Ceux-ci le sont vraiment à titre d'exemple, pour dégager un esprit : celui du disciple de Jésus.

Tendre l'autre joue (Mt 5,39b; cf. Lc 6,29a)

C'est presque faire preuve de manque de sens exégétique — ou de sens tout court — que de comprendre qu'il faille effectivement tendre la joue gauche à celui qui vous a souffleté sur la droite. L'exemple choisi, comme les suivants, est grossi à dessein ; il relève du même genre paradoxal que l'œil qu'il faut s'arracher et la main qu'il faut se couper. Dans la pratique, une telle façon d'agir est d'une totale inefficacité. Pas plus que l'œil arraché et la main coupée ne sauraient protéger le fidèle contre un autre scandale, ainsi la seconde gifle ne saurait en empêcher une troisième, ni amener le méchant à de meilleurs sentiments. Jésus lui-même donnera d'ailleurs la meilleure interprétation de sa sentence : il ne présente pas l'autre joue au valet qui le souffletait, mais le reprend au contraire avec sévérité : « Si j'ai mal parlé, montre ce qu'il y a de mal. Mais si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu ? » (Jn 18,23).

Il faut ajouter cependant que les Synoptiques n'ont pas retenu ce trait de la passion. Dans l'exemple cité ici, les fidèles ont pu reconnaître la figure du Serviteur de Yahvé qui, lui non plus, n'a pas résisté à ceux qui l'outrageaient :

Je n'ai pas résisté,
je n'ai pas reculé en arrière.
J'ai tendu le dos à ceux qui me frappaient,
les joues à ceux qui m'arrachaient la barbe,
Je n'ai pas soustrait ma face
aux outrages et aux crachats (Is 50,5-6).

On sait que la figure du Serviteur de Yahvé domine le récit de la passion. C'est à cette scène d'outrages que Mt fait allusion en 26,67. Elle domine aussi l'exemple cité ; les disciples imitent le comportement de Jésus durant sa passion.

Laisser encore le manteau (Mt 5,40; cf. Lc 6,29b)

Le second exemple nous présente le méchant qui intente un procès au fidèle pour le dépouiller de sa tunique (*chiton*, vêtement de dessous, « chemise ») selon Mt, de son manteau selon Lc. La formulation de Mt paraît plus archaïque que celle de Lc. En Mt, on a l'impression que le méchant en veut à la chemise du malheureux, à qui il est recommandé de donner le manteau par-dessus le marché. Lc a bien senti la difficulté qu'il y avait à dépouiller quelqu'un de sa chemise avant de lui avoir pris son manteau. Il « corrige » donc à l'usage de ses lecteurs : « A qui veut t'enlever ton manteau, ne refuse pas ta tunique ».

Comme le précédent, l'exemple est intensément biblique. Il souligne un geste de méchanceté caractérisée. Le manteau du pauvre est un bien quasi inaliénable. Ex 22,25-26 explique : « Si tu prends en gage le manteau de ton prochain, tu le lui restitueras au coucher du soleil, car c'est sa seule couverture, c'est son manteau pour sa peau : en quoi se couvrirait-il ? S'il crie vers moi, je l'entendrai, car je suis miséricordieux, moi ! » (cf. Dt 24,13). Voici donc un pauvre qui, dans la nuit, est transi de froid, parce qu'on lui a pris son manteau. Alors, Dieu qui toujours se tient à la droite du pauvre (Ps 109,31), abandonne pour ainsi dire le gouvernement du monde, la danse des étoiles et les acclamations des « fils » de Dieu (cf. Jb 38,7), pour venir au secours du malheureux, car, dit-il, « Je suis miséricordieux, moi ! ». Les fidèles de Mt savaient bien qu'en se laissant dépouiller de leur manteau, ils jouaient gagnant, car ils allaient être revêtus de la miséricorde de Dieu.

Faire deux milles (Mt 5,41)

Le troisième exemple, qui est propre à Mt, évoque le cas d'une réquisition pour une course d'un mille (le mille équivalait à 8 stades, soit 1.478,50 m). Ici encore le fidèle ne doit pas résister au méchant. On lui demande de faire un km et demi ; qu'il en fasse trois !

Le verbe *aggareuō* (qui a donné le français *angarier*), réquisitionner, vient de *aggaros*, qui désigne les courriers perses : ces messagers impériaux avaient le droit de réquisitionner les moyens de transport. Dans la suite, le verbe désigna la réquisition pour n'importe quelle corvée. En dehors de cette péripécie, Mt utilise le verbe une seule fois encore dans son évangile, à propos des soldats qui réquisitionnèrent Simon de Cyrène pour porter la croix de Jésus (27,32). Dans la communauté primitive, Simon de Cyrène était tout désigné pour symboliser le disciple qui porte sa croix à la suite de Jésus (Mt 10,38 par ; 16,24 par).

A qui te demande, donne (Mt 5,42; cf. Lc 6,30)

La recommandation de ces versets se présente en deux assertions parallèles qui sont presque synonymes, le prêt équivalant souvent à l'aumône. « Prêter à son prochain, c'est pratiquer la miséricorde », affirme Si 29,1. Entre Israélites, le prêt ne comportait pas d'intérêt (cf. Ex 22,24; Lv 25,35-37; Dt 15,7-11; 23,20-21), et l'année sabbatique entraînait, du moins en théorie, la remise de toutes les dettes et de tous les emprunts (cf. Dt 15,1ss). Israël voulait demeurer un peuple de frères. Jésus élargit cette loi en ce sens qu'il demande de prêter à quiconque demande, sans se référer à sa race et à sa religion. La famille d'Israël doit ouvrir la porte de sa maison à tous les hommes.

En donnant cette loi, Jésus n'entend pas encourager la mendicité. Il pousse simplement à ses dernières exigences le principe « ne pas résister au méchant ». C'est lui opposer la bonté prévenante de la charité nouvelle, c'est vaincre le mal par le bien, comme dit Paul (Rm 12,21).

Ce verset conclut la péripécie sur le talion. Le lien avec le début paraît assez lâche. Il est possible que le logion appartenait primitivement à un autre contexte, encore que Lc 6,29-30 présente le même enchaînement de sentences. Cet enchaînement figurait donc dans la source commune primitive.

Cette morale prêchée par Jésus ne place pas le fidèle au rang d'esclave ou de souffre-douleur. Tout au contraire, elle l'élève au rang de fils du Royaume. Il imite le Serviteur de Yahvé, qui n'a pas soustrait son visage aux crachats et qui fut ensuite glorifié comme Fils. Il abandonne son manteau à qui veut l'en dépouiller, car il sait que Dieu le revêt ensuite de sa miséricorde. Et quand il marche avec son frère, même si celui-ci est méchant, il sait qu'il porte une croix qui fait de lui le disciple de Jésus.

II. L'AMOUR DES ENNEMIS

(Mt 5,43-48; Lc 6,27-28.32-36)

Le sixième et dernier perfectionnement de la loi ancienne porte sur l'amour des ennemis (Mt 5,43-48; Lc 6,27,28.32-36).

Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi (Mt 5,43)

La première partie du commandement reprend Lv 19,18 : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Dans la perspective de

l'A.T., la notion de prochain était entendue dans un sens assez limité : pour un Israélite, le prochain ne pouvait être qu'un Israélite ; les « autres » étaient exclus de la communauté des « enfants du peuple » (Lv 19,18).

Lv 19,34 avait cherché à élargir la notion de prochain et recommandait l'amour de l'étranger qui habitait au milieu d'Israël et que la communauté avait adopté en quelque sorte. La raison qui en était donnée était superbe : « 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'Égypte » (cf. Dt 10,19). Ainsi donc l'amour qui avait jadis arraché Israël aux chaînes égyptiennes, qui l'avait dépouillé des hardes de la servitude pour le vêtir du manteau de la liberté, reposait aussi sur les « autres ». On ne peut affirmer cependant que ce texte ait ouvert effectivement Israël à l'accueil de l'étranger dans sa maison.

À l'époque de Jésus, on avait restreint la notion de prochain à ceux qui avaient accepté le baptême des prosélytes et la circoncision. Bien plus, l'étranger qui habitait depuis douze mois au milieu d'Israël, mais n'avait pas adopté la religion juive, était toujours considéré comme un païen auquel on ne devait nul amour, ce qui était en contradiction manifeste avec Lv 19,18 et Dt 10,19. Quant aux païens, il se trouvait des docteurs pour affirmer que les meilleurs méritaient la mort ; on discutait froidement pour savoir si l'on était tenu de porter secours à un non-Israélite en danger de mort, et l'on concluait par la négative ; quant aux apostats, ils méritaient qu'on les attirât tout exprès dans des pièges et qu'on les y prit.

Ce sont là des excès individuels regrettables, que n'autorise pas l'ensemble du mouvement de la révélation. Ils peuvent provenir d'un amour réel, mais trop passionné, jusqu'à en devenir aveugle, de la Loi de Dieu. Il n'empêche que ces excès ont pu être connus par les auditeurs de Jésus, et plus particulièrement encore, par les auditeurs de Mt, ceux pour lesquels il écrivait son évangile.

« Tu haïras ton ennemi » ne se trouve pas textuellement dans l'A.T. Il pourrait s'agir d'un dicton populaire en usage au temps du Christ, et dont on trouve l'équivalent dans le Rouleau de la Règle : le disciple qui s'engageait dans la communauté de Qumrân promettait « d'aimer tout ce que Dieu a élu, et de haïr tout ce qu'il a méprisé... d'aimer tous les fils de lumière, chacun selon son lot, dans le conseil de Dieu, et de haïr tous les fils des ténèbres » (*Règle de la Communauté*, I,10).

Cette « haine » des ennemis s'explique par l'histoire du peuple élu, spécialement durant la très dure période de l'installation en Canaan. Israël est le peuple de Dieu ; les guerres qu'il entreprend et les victoires qu'il remporte sont donc les guerres et les victoires

de Yahvé lui-même ; l'amour du Dieu unique commandait en quelque sorte la haine des idoles, et celle-ci à son tour entraînait la haine des païens qui les servaient. Aussi le Dt justifie-t-il l'extermination des nations qui occupaient la Terre promise en la présentant comme l'accomplissement d'un précepte divin, d'une dévotion, si l'on ose dire, à l'égard de Yahvé (Dt 7,1-6 ; cf. 20,13-18 ; 25,19). On égorgait religieusement. Pour préserver le monothéisme de toute contamination étrangère, le plus radical était de vouer à l'anathème. La méthode, il est clair, ne comportait pas que des avantages ; sur le plan missionnaire, l'égorgeage n'a jamais été une méthode d'évangélisation ; au lieu d'être lumière des nations, Israël en devenait le bourreau.

Le risque était grand aussi de ramener ces principes de guerre sainte au plan individuel, de confondre sa cause personnelle avec celle de Dieu, de traiter ses ennemis en ennemis du Très-Haut. Le danger n'est pas chimérique. Certains psaumes (35,54,58,69) où l'imprécation et la malédiction le disputent à la vengeance et à la haine sont encore loin de la lumière évangélique. Les Psaumes de Salomon, qui contiennent aussi des appels à la haine, nous montrent que ces remarques ne s'appliquent pas uniquement à une époque lointaine et passée, mais aussi à celle du Christ.

L'histoire de deux mille ans de chrétienté, qui connut également, hélas, des égorgements de piété, nous révèle que la haine peut envahir l'âme des chrétiens, que notre cœur peut contenir des régions entières qui ne sont pas encore illuminées par la lumière de l'Évangile. Les paroles du Christ ne concernent donc pas uniquement ses auditeurs, mais tous les fidèles. Jésus est contemporain à chaque homme.

A ne considérer que le v. 43 du texte matthéen, « tu haïras ton ennemi » pourrait n'être qu'une glose de « tu aimeras ton prochain ». En effet, d'après les usages de l'école, une citation scripturaire pouvait être suivie de son explication, sans que rien ne l'en distingue. L'hébreu, par ailleurs, est une langue pauvre en nuances, de sorte que *haïr* pourrait signifier *aimer moins* (comp. par exemple Lc 14,26 à Mt 10,37). Le sens serait donc : « Tu aimeras moins ton ennemi ». Mais le parallélisme antithétique des vv. 43-44 paraît imposer à *haïr* un sens plus fort. Il semble aussi que Jésus en veuille surtout à l'enseignement traditionnel qui recommandait de haïr tout particulièrement ceux qui ignoraient ou négligeaient la Loi.

Aimez vos ennemis (Mt 5,44.46-47 ; cf. Lc 6,27-28.32-35)

A l'amour qui sélectionnait le prochain et mesurait ses faveurs aux « enfants du peuple », Jésus oppose l'amour universel qui renverse les barrières de race, qui abat les frontières des clans, qui

dépasse le ghetto religieux. Jusqu'à présent on priait contre ses ennemis (cf. Ps 17,13 ; 28,4 ; 69,23-29), maintenant il faut prier pour eux. Jusqu'à présent on mesurait sa charité aux bons et aux justes, à ceux qui vous aimaient, maintenant il faut l'étendre aux ennemis et aux persécuteurs, aux méchants et aux injustes, aux publicains et aux païens.

Mt relève tout particulièrement la prière pour les persécuteurs. Le thème de la persécution revient fréquemment dans son évangile. Il l'a déjà utilisé dans les béatitudes (5,10-11), dans le discours apostolique (10-23), et en 23,34 (seul ce dernier texte a un parallèle en Lc 11,49). Le thème évoque la situation si douloureuse de l'Église palestinienne, en butte à la persécution des judaïsants, à l'époque où Mt rédigeait son évangile. Les Actes des Apôtres nous dévoilent avec quelle hargne ces fervents de la Loi, qui justement accusaient Jésus d'être venu non pas accomplir, mais démolir, poursuivaient Paul dans ses voyages missionnaires. En parlant fréquemment de ces persécutions, Mt explique à ses lecteurs que ces sanglantes méchancetés ne doivent pas les effrayer : elles avaient été annoncées d'avance par le Seigneur. En leur demandant de prier pour ces persécuteurs, Mt veut que le cœur des fidèles, qui observent pleinement la Loi, demeure ouvert aux Juifs qui refusent l'Évangile. N'est-ce pas précisément ce que fit Jésus lui-même dans sa passion (Lc 23,34) et qu'imita Étienne dans son martyre (Ac 7,60) ?

Le texte parallèle de Lc 6,27-35 laisse apparaître la griffe du troisième évangéliste. Les termes de *charis* (Lc 6,32.33.34), de *chrêtos* (6,35), d'*acharistos* (6,35) et de *hypsistos* (6,35) sont caractéristiques de son vocabulaire et laissent supposer qu'il a retouché ses sources, selon son charisme de rédacteur inspiré. Particulièrement savoureux est le changement de Mt 5,47b : « Même les païens n'en font-ils pas autant ? » en Lc 6,33b : « Même les pécheurs en font autant ». Lc passe sous silence les païens — c'est pour eux qu'il écrit ! — et les transforme en pécheurs : ainsi personne ne pourra prendre ombrage. Par ailleurs il change la formule primitive de Mt, qui est interrogative, en une formule affirmative. En soi l'interrogation ne posait pas de difficulté. Mais sait-on jamais ? Avec une affirmation claire, on barre la route à toute mauvaise interprétation.

Plus décisive est l'insistance de Lc dans les versets 6,34-35, qui n'ont pas leur parallèle en Mt, sur la nécessité de prêter et de donner « sans rien attendre en retour » (6,35). On sait combien Lc souligne l'attention que le chrétien doit porter à son frère nécessaireux :

- « Donnez et il vous sera donné » affirme, selon Lc, le Seigneur dans le discours inaugural (6,38). Le logion avait sans doute primi-

tivement une orientation eschatologique (qu'on retrouve dans la parabole du jugement dernier, en Mt 25,31-46) ; donnez et le Seigneur, au jour de son retour, vous donnera.

« Donnez plutôt le contenu en aumônes, et tout sera pur pour vous », explique-t-il dans le discours contre les Pharisiens, en 11, 41 ; le logion ne s'intègre que maladroitement dans le discours sur le pur et l'impur pharisaïque.

- A la place du logion matthéen : « Ne vous amassez pas des trésors sur la terre » (Mt 6,19), Lc affirme positivement : « Vendez vos biens et donnez l'aumône » (12,33).

- Il faut inviter « pauvres, estropiés, boiteux, aveugles », car ceux-là ne sont pas en mesure de rendre l'invitation (14,13-14).

- Zachée est cité en modèle, qui donne la moitié de ses biens aux pauvres (19,8).

On retrouve dans tous ces textes comme un écho de la pratique de la communauté primitive, telle que Lc nous la décrit dans les Actes (2,44-45 ; 9,36 ; 10,31). La communauté messianique de Lc est une communauté qui a dépassé le stade du simple pardon des ennemis et qui est ouverte sur la fraternité qui se noue autour du Christ Jésus. L'amour des ennemis doit conduire au partage des biens, qui est le symbole du partage des cœurs.

Ainsi serez-vous les fils de votre Père qui est aux cieux (Mt 5,45)

Sur quelle base se fonde cet amour des ennemis ? Dans le passé, l'amour du prochain se fondait sur la communauté de la chair et du sang. Maintenant, Jésus la fonde sur la communauté des fidèles avec le Père : « Ainsi serez-vous fils de votre Père qui est dans les cieux. Car il 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). L'amour du fidèle de Jésus est un amour qui imite celui du Père et qui le révèle. Or Dieu est universelle tendresse, amour sans frontières.

Tu as pitié de tous...

Tu fermes les yeux sur les péchés des hommes pour qu'ils se repentent.

Tu aimes toutes les créatures.

Ainsi chantait, quelque cinquante années avant la venue du Christ, le poème de la Sagesse (12,23-24) en parlant de ceux qui avaient été les ennemis professionnels d'Israël, les Egyptiens de l'Exode. Ainsi la haine des ennemis doit se changer en un amour entre frères, car tous les hommes sont sous le règne de la miséricorde du Père. C'est dans la maison de cette miséricorde que tous les hommes se rencontrent et se reconnaissent frères.

Comme votre Père (Mt 5,48 ; cf. Lc 6,36)

Cette sentence de Mt 5,48 conclut non seulement la péripécie sur l'amour des ennemis, mais encore toute la section sur la loi nouvelle, Mt 5,17-48. Le logion s'inspire visiblement de Lv 19,2 ; « Soyez saints, parce que je suis saint », et de Dt 18,13 : « Tu seras parfait devant le Seigneur ton Dieu ».

L'idéal proposé par le Seigneur est la perfection même de Dieu. On sait l'importance du vocabulaire de « perfection » dans les textes de Qumrân (pour la seule Règle, le mot revient plus de vingt fois), et dans l'enseignement officiel. Face à l'affirmation pleine de satisfaction bourgeoise que résume si bien la parole : « Tout cela, je l'ai observé depuis ma jeunesse » (Mc 10,20 ; cf. Mt 19,20), Jésus oppose l'idéal d'une perfection sans cesse à atteindre, qui ne connaît aucune limite, puisqu'elle doit tendre vers la perfection infinie de Dieu. Mt est le seul évangéliste à employer le mot « parfait », *téleios*. Il semble que chez lui le concept soit lié à celui de « justice » : le parfait est celui qui accomplit la plénitude de la loi nouvelle telle que la définit le Christ (*parfait* revient une seule fois encore, en 19,21, dans le même contexte ; nous y surprenons l'évangéliste en train d'insérer ce mot dans la trame primitive du récit).

Luc a gardé une formulation différente : « Devenez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux ». A la vérité il est difficile de dire quelle formule, de Mt ou de Lc, est la plus archaïque. Celle de Lc convient mieux au contexte immédiat, qui parle de l'amour de Dieu pour tous les hommes, et de manière plus générale, à son évangile. Celle de Mt convient mieux au contexte général qui porte sur la loi nouvelle, et à son évangile. L'intelligence de la sentence du Seigneur ne souffre pas de cette incertitude. Car la perfection de Dieu est celle de son amour. En Ex 34,6, Dieu se définit *ho theos oiktirmôn*, le Dieu des miséricordes. L'agir des fidèles révèle ainsi au monde la nature intime du Père : Dieu est Amour.



III. LOI NOUVELLE ET LOI ANCIENNE

Le texte de Mt 5,17-48 pose d'une manière particulièrement insistante la question de la valeur de l'Ancien Testament par rapport au Nouveau. Nous avons aujourd'hui, dans l'Évangile, la loi de Jésus Christ : pourquoi garder la Loi de Moïse ? Quand la lumière du Christ se lève sur le monde, est-il nécessaire d'allumer encore la lanterne des prophètes ? Quand Dieu nous parle directement par son Fils (He 1,2) faut-il reprendre les paroles du dialogue qu'il entretenait jadis avec les patriarches ? Quand la communauté chrétienne a rencontré l'époux messianique (cf. Mc 2,19) et qu'elle revêt sa robe de noces, est-il vraiment nécessaire qu'elle garde son tablier comme jadis à l'école de la synagogue ?

Bref, certains textes de l'A.T. n'ont plus de valeur, semble-t-il, pour ceux qui ont écouté l'Évangile. Tel est par exemple le cas des prescriptions minutieuses du Lévitique, qui valaient pour les sacristains de l'époque, ou encore la liste des officiers de David, qui pouvait agrémenter la lecture des adjudants en retraite de ce temps-là. On pourrait multiplier les exemples. Ces passages, qui paraissent doux comme miel aux oreilles juives, ne sont plus que les témoins d'une histoire passée, et aujourd'hui totalement dépassée.

Le problème n'est pas nouveau. Le poison marcionite (Marcion rejetait l'A.T. du canon des Écritures ; il se sépara de la communauté chrétienne en 144) tente toujours certains fidèles, en leur proposant un chemin plus facile, comme un raccourci pour aller au Christ. Pourquoi errer dans la steppe ou le désert de l'A.T., puisque l'Évangile suffit ?

Dans les limites du présent article, voici quelques éléments de réflexion et de réponse.

La nouveauté de l'Évangile

Tout d'abord, il est absolument faux d'affirmer que la lumière du Nouveau Testament éclipe celle de l'Ancien. Tout au contraire. « Les livres de l'Ancien Testament, affirme Vatican II, illuminent et expliquent le Nouveau Testament »². En effet, à côté des éléments caducs, d'autres révélations peuvent atteindre une perfection telle que le N.T. ne saurait absolument rien y ajouter. Elles sont parfaites, autant qu'une parole humaine, qui parle de Dieu, peut l'être. On le verra par les deux exemples suivants.

2. Constitution *Dei Verbum*, 16.

Pour signifier le nom de Dieu, c'est-à-dire pour le révéler tel qu'il est en lui-même, Amour éternel, que peut-on dire de mieux que cette affirmation d'Ex 34,6-7, qui traverse comme un refrain toute l'histoire d'Israël : « Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et en fidélité, qui garde sa grâce et sa fidélité à mille générations » ? Les révélations les plus décisives sur l'amour de Dieu ne sont-elles pas contenues en Os 2,21-22, ou en Is 49, 14-16, ou encore dans tel verset de psaume (Ps 145,8-9, par exemple) ? A cette révélation-là, qui transcende tout l'A.T., voire même toute l'histoire de l'humanité, le N.T. ne peut plus rien ajouter, ni rien retrancher. Ou plutôt, il ne peut ajouter qu'une seule lumière, mais celle-ci est décisive, unique, irremplaçable et domine tout l'A.T. : cet amour, cette tendresse, cette pitié du Dieu de nos pères, se sont révélés en Jésus Christ. C'est lui qui est l'amour de Dieu pour les hommes, dont parlent les anciennes Écritures.

Le premier exemple concernait la révélation du nom de Dieu, le second concerne l'agir chrétien. Quand on pose au Seigneur la question du premier commandement, il récite tout simplement le début de la vieille formule du *Shéma Israël*, que la piété juive, au temps du Christ, récitait trois fois par jour, et qui est empruntée au Deutéronome : « Ecoute Israël : Yahvé notre Dieu est le seul Yahvé. Tu aimeras Yahvé ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir » (Dt 6,4-5 = Mc 12,29-30). A ce commandement suprême qui demande le suprême amour, le N.T. ne saurait, pas plus que pour le premier exemple, ajouter quelque chose. Il précise seulement, et ceci est également décisif : cet amour souverain de Dieu prend modèle sur celui du Christ, et c'est en lui maintenant que nous aimons le Père.

La nouveauté qu'apporte l'Évangile à l'A.T., c'est donc le Christ lui-même. Il est, selon le mot admirable d'Origène « *autobasileia* », « lui-même-le-Royaume »³, ce Royaume vers lequel convergent toutes les lignes de l'A.T. Il est la théophanie du Père, et plus particulièrement de sa Parole. En lui toute parole de l'A.T. devient Parole le révélant lui-même et accède ainsi à la dignité de l'Évangile.

Pour saisir cette transfiguration des Écritures par le Christ, on pourrait se reporter aux années qui se situent entre la résurrection du Seigneur et les premières rédactions du N.T. : il n'y avait pas encore de « Nouveau Testament », et pourtant tout l'Évangile était déjà proclamé en plénitude. L'Évangile que proclamait Pierre dans ses discours, celui qu'annonçait le diacre Philippe au fonctionnaire de la reine Candace, celui qu'expliquait Paul dans les synagogues,

3. ORIGÈNE, *Commentaire sur Matthieu*, 14,7, dans P.G., 13,1197B.

c'était simplement l'A.T., mais transfiguré par la présence du Seigneur.

Dans l'apparition aux disciples d'Emmaüs, Luc écrit : « Ayant commencé par Moïse et tous les prophètes, il (Jésus) leur interpréta ce qui le concernait » (Lc 24,27). Et plus loin, dans le récit de l'apparition aux apôtres à Jérusalem, Jésus lui-même dit aux siens : « Il fallait que soit accompli tout ce qui a été dit de moi dans la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes » (24,44). En chacun de ces livres de l'A.T., la foi de la communauté primitive a donc lu une histoire de Jésus.

Au plan pastoral, cette considération est d'une importance souveraine. Renoncer à l'A.T., c'est renoncer à connaître le Christ. « Ignorer les Ecritures, disait saint Jérôme, c'est ignorer le Christ »⁴. Les Ecritures sont le chemin obligé pour accéder à l'intelligence du mystère du Christ. Mais il faut ajouter aussitôt : n'importe quelle connaissance de l'Ecriture ne suffit pas. Car le but de l'exégèse chrétienne, le but tout particulièrement de l'homélie, sera de rechercher cette présence du Christ dans les Ecritures. Sans doute une exégèse « à ras » du texte sera-t-elle toujours nécessaire : elle est le premier pas de la vénération de la Parole, le premier degré d'adoration. Mais le pas suivant sera de rechercher dans chaque page de la Loi, dans chaque oracle des Prophètes, dans chaque Psaume, le visage de Jésus Christ.

Non pas abolir, mais accomplir

Nous affirmons la présence du Christ dans l'A.T. Inversement, il convient d'affirmer la présence de l'A.T. dans le mystère du Christ. Le texte qui exprime le mieux ce mystère se lit en Mt 5,17 :

Ne pensez pas que je suis venu abolir la Loi ou les Prophètes.

Je ne suis pas venu abolir, mais accomplir.

L'histoire de ce texte, qui provient sans doute d'un contexte polémique, est complexe⁵. Pour faire court, disons que l'on peut considérer l'Ecriture soit comme le recueil des prophéties que le Christ vient « accomplir », soit comme le recueil des lois exprimant la volonté de Dieu, que le Christ vient porter à leur perfection dernière.

a) Accomplissement des prophéties

Une des plus anciennes professions de foi, remontant peut-être aux années 35-40, affirme :

4. Jérôme, *Commentaire sur le prophète Isaïe*, Prologue, dans P.L., 24,17B.

5. Voir W. TRILLING, *Das wahre Israel* (Coll. « Studien zum alten und neuen Testament »), 3^e éd., pp. 167-186.

Le Christ est mort pour nos péchés,
selon les Ecritures.

Il fut mis au tombeau,
est ressuscité le troisième jour,
selon les Ecritures (1 Co 15,3-5)⁶.

Cette certitude que le Christ accomplit les Ecritures s'enracine au plus profond de la conscience chrétienne, elle est constitutive de la foi de la communauté primitive, elle est au cœur de son intelligence de la Parole. Grâce à cet accomplissement, l'Eglise se situe au terme du mouvement de l'histoire telle que Dieu la conduit, et le Christ se révèle être le centre des Ecritures, assurant leur unité. Il est « celui dont il est parlé dans la Loi de Moïse et dans les prophètes » (Jn 1,45). Croire dans l'Ecriture, c'est donner sa foi au Christ : « C'est de moi que Moïse a écrit » (Jn 5,45).

Maintes pages des évangiles apparaissent comme une historicisation des prophéties. Il exista très tôt dans la communauté primitive des recueils de *Testimonia*⁷, c'est-à-dire de témoignages scripturaires, rassemblés et groupés, non pas d'abord sur du parchemin, mais dans la mémoire de l'Eglise, et aidant le catéchiste de base à présenter le Christ à partir de l'Ecriture. Ainsi, est-il pratiquement impossible de lire le récit de la passion du Christ sans connaître les prophéties du Serviteur de Yahvé et des psaumes 22 et 69 qui sous-tendent le récit. Certes, on lira bien une passion, mais non pas celle que les évangélistes ont voulu nous présenter.

Il est pareillement impossible de lire les récits de l'enfance, spécialement ceux de Luc, sans connaître l'arrière-fond biblique qui forme la trame de ces récits. Là encore, on lira bien le récit d'une enfance, mais non pas celle de Jésus selon les évangiles.

On reconnaît le même procédé dans l'épisode de l'entrée de Jésus à Jérusalem le jour des Rameaux (Mt 21,1-9 ; Mc 11,1-10 ; Lc 19,28-40 ; Jn 12,12-19). Arrivé à Bethphagé, Jésus envoie deux de ses disciples lui chercher un ânon pour lui servir de monture. Soucieux du détail bien vu, Mc 11,4 note que les disciples trouvèrent la bête « attachée près d'une porte, dehors, sur la rue ». Ils la détachent, l'amènent à Jésus, la couvrent de leurs manteaux. Jésus s'assied dessus et c'est dans cet appareil modeste qu'il fait son entrée à Jérusalem. La communauté primitive (Mt 21,5 et Jn 12,15) a vu dans cet épisode la réalisation de la prophétie de Za 9,9, que Mt cite ainsi :

6. Voir J. KREMER, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15, 1-11*.

7. Voir C.H. DODD, *Conformément aux Ecritures*, Ed. du Seuil, 1968.

Dites à la Fille de Sion :

Voici que ton Roi vient à toi ;

modeste, il monte une ânesse,

et un ânon, petit d'une bête de somme.

Mais tandis que Mc, Lc et Jn parlent d'un seul âne, Mt 21,2 parle d'une ânesse et d'un ânon. En 21,7, il insiste même : « Jésus s'assit sur eux » (comment ?). En fait, le texte de Zacharie parlait bien d'un âne et d'un ânon, mais c'était par redondance poétique : il s'agissait de la même bête. Mais en Mt, l'événement veut épouser la stricte matérialité de la prophétie. Que dire ? Mt écrit-il l'histoire d'après la prophétie plutôt que d'après l'événement ? Finalement, cette question d'un ou de deux ânes est d'une importance négligeable. Car Mt écrit un Evangile, c'est-à-dire une Bonne Nouvelle. Et cette Bonne Nouvelle, qui fait la joie du monde, est la suivante : Jésus est ce roi humble et modeste, qui vient vers son peuple !

Si la communauté chrétienne est donc si avide de déchiffrer le visage du Christ Jésus dans les prophéties, ce n'est pas d'abord par souci apologétique, parce qu'elle voit en lui le Messie de la prophétie juive — ce qui est le plan de Dieu — mais bien plus profondément parce qu'elle cherche à scruter le mystère de sa personne, que les Ecritures précisément nous révèlent. Il ne saurait donc être question de délaïsser l'Ancien Testament au profit du Nouveau. Tout au contraire. Mieux nous connaissons l'Ancien, plus nous serons aptes à entrer dans l'intelligence du Nouveau. Car s'il est possible, à la rigueur, de lire l'Ancien sans connaître le Nouveau (comme le fait Israël aujourd'hui encore), il est radicalement impossible de comprendre le Nouveau sans connaître l'Ancien.

b) Accomplissement de la Loi

On peut considérer également l'Ecriture comme l'ensemble des lois qui expriment la volonté de Dieu, lois que Jésus a portées à leur perfection. C'est le sens de la section de Mt 5,38-48 que nous avons commentée. Jésus « accomplit » ici la Loi en la portant à une perfection « évangélique ».

Peut-on affirmer qu'il donne une *nova lex*, la *Loi Nouvelle*, celle de son Evangile ? Certains contestent avec fermeté une telle affirmation⁸.

8. Voir G. BARTH, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, dans *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium* (Coll. « Wissenschaftliche Monographien zum alten und neuen Testament »), Neukirchener Verlag, 1960, pp. 54-154, spécialement pp. 143ss.

Tout dépend de ce qu'on entend par Loi Nouvelle. Le Christ amène la Loi à sa perfection dernière par un cheminement tout à fait normal. C'est le cheminement de la fleur jusqu'à son fruit, le cheminement qui conduit l'enfant à sa maturité d'adulte. On peut dire que le fruit est chose nouvelle par rapport à la fleur, mais on peut affirmer aussi qu'il se situe parfaitement dans la ligne de son évolution.

La caducité de certaines lois particulières de l'A.T. — on parlait plus haut des prescriptions du Lévitique pour les sacristains de l'époque — ne vient pas de leur faiblesse propre et de leur insuffisance particulière — ce n'est pas faiblesse pour une fleur de s'habiller de la splendeur d'une fleur, ni pour un enfant, de rayonner le sourire d'un enfant — mais bien plutôt de la transcendante perfection que le Christ leur donne. Nous ne célébrons plus les sacrifices de l'A.T., parce que le sacrifice unique du Christ, par sa perfection propre, les a tous dépassés et remplacés. Nous ne rebâtissons pas le temple de Jérusalem, parce que la présence de Dieu, qui habite dans le cœur de chaque croyant et au milieu de deux ou trois frères réunis en son nom, n'est plus liée à un édifice de pierre, ni à Jérusalem, ni à Rome, ni ailleurs. De même, dans le texte analysé plus haut, nous ne pratiquons plus la modération recommandée par la loi du talion, parce que le Christ nous demande d'aller plus loin, jusqu'à l'amour de nos ennemis, amour semblable à celui du Père, qui repose sur tous les hommes.

On peut affirmer cependant que cette Loi est nouvelle, en ce sens que, par le Christ, elle accède à un seuil qu'elle ne pouvait franchir d'aucune manière en vertu de son seul dynamisme interne. D'elles-mêmes, les fleurs de l'A.T. ne pouvaient donner tous les fruits de l'Alliance Nouvelle : elles ne le peuvent qu'en Jésus Christ. Ainsi la royauté des descendants de David, « fils » de Dieu, ne pouvait atteindre à la transcendante dignité du *Fils* de Dieu : ce n'est qu'en Jésus Christ que la dynastie davidique atteint aux rivages de l'éternité divine. Pareillement, ce n'est qu'en Jésus Christ que le sacerdoce lévitique fait place au sacerdoce du N.T. Ce n'est qu'en lui que l'Alliance sinaïtique devient à la lettre une Alliance nouvelle et éternelle. Il y a un seuil infranchissable, que le Christ seul permet de franchir.

Finalement, le mystère de l'Ecriture ancienne et nouvelle est le mystère du Christ lui-même. Jésus apparaît au terme de l'Ecriture, comme fils d'Abraham et de David, fleur éclose sur la rude tige de Jessé, fruit des longues générations qui le relie jusqu'aux origines de l'humanité. Toutes ces générations, dans lesquelles se mêlait l'amour d'un homme et d'une femme, préparaient bien sa naissance selon la chair, mais aucune ne pouvait réaliser son mystère propre :

la présence du Fils de Dieu dans le sein d'une femme. Jésus apparaît aussi à la fin des temps ; mais tous les siècles qui s'enroulaient sur l'écheveau de l'histoire, ne pouvaient aboutir à cette merveille : la présence de l'Eternel dans notre temps, de l'Immuable dans le devenir humain. Jésus est bien le fruit de la Promesse : mais la réalité dépasse ici la promesse, le fruit est au-delà de l'espérance de la fleur. Il y a nouveauté, dépassement.

Dieu seul peut ainsi nouer le fil des générations qui d'Adam aboutit au Christ. Lui seul peut faire franchir à l'A.T. le seuil qui le mène au Christ. Mais alors l'A.T. devient Evangile. Et le voile se déchire.

AIMEZ VOS ENNEMIS

Un jour, je me suis heurtée au péché dans toute sa nudité. La question de pardonner s'est posée net. C'est le fait même de pardonner qui me révoltait : consentir à tout oublier, à n'avoir plus jamais rien sur le cœur. Ce n'était pas les actes à faire pour y parvenir qui me révoltaient, Dieu ne me les demandait pas alors. Il me montrait seulement et très clairement jusqu'où il voulait que j'aie, et que je consente à aller jusque-là. Tout mon être répondait non, la pensée du oui m'était intolérable. Alors j'ai compris presque physiquement ce qu'était le péché : dire non à Dieu. Je côtoyais alors l'enfer, mais je préférerais plutôt l'enfer que de dire oui ; et puis cette petite phrase dansait devant moi : « Aimez vos ennemis... afin que vous soyez les enfants de votre Père... » J'ai dit oui consciemment. A cette heure-là, qui n'a pas été longue, je l'ai choisi, lui, contre moi, car j'avais bien l'impression qu'en disant oui, je me noyais, que je renonçais à être moi : « Celui qui veut venir après moi, qu'il se renonce ». Maintenant quand je repense à cela, je n'ai ni amertume ni rien de tout cela, mais de la joie et de la reconnaissance pour Dieu qui a obtenu cela de moi. C'est curieux, la liberté.

UNE TRAPPISTINE ¹

1. Réponse à l'enquête « Le témoignage des cloîtres », dans *La Vie Spirituelle*, 107 (juillet 1962), n° 485, citée par B. Bro : *On demande des pécheurs*, Paris, 1969, pp. 142-143.

Le paralytique pardonné et guéri

Mc 2,1-12

PAR GILLES GAIDE

Bénédictin de Mahitsy (Madagascar)

Le premier chapitre de Marc est une montée presque triomphale. Lors de son baptême, Jésus a reçu le témoignage du Père et celui de l'Esprit. Au désert, il a vaincu le diable, et les anges sont venus le servir. Déjà quatre disciples ont tout abandonné pour le suivre. Sa prédication, qui annonce la Bonne Nouvelle de la venue du Royaume, et surtout ses miracles éclatants, attirent à lui les foules. Tout semble en bonne voie ; rien n'assombrit encore l'horizon.

La guérison du paralytique de Capharnaüm marque un tournant : désormais, Jésus n'aura plus seulement des admirateurs. La lutte s'engage, et elle s'engage d'abord au niveau des controverses faisant l'objet de cinq récits qui se suivent en Mc 2,1—3,6.

Le premier de ces cinq récits présente une structure assez apparente :

- vv. 1-2 : introduction rédactionnelle, due probablement à l'évangéliste ;
- vv. 3-5a et 11-12 : récit du miracle ;
- vv. 5b-10 : apophtegme.

La mise en lumière de cette structure pose un problème : le récit du miracle et l'apophtegme formaient-ils une unité dès l'origine, ou bien ont-ils été réunis par la tradition ?

Il est vrai, comme l'a souligné Bultmann, que l'enchaînement se ferait tout naturellement du v. 5a au v. 11, tandis qu'il s'avère assez difficile de 5a à 5b et de 10 à 11¹.

1. Aucun hiatus entre le v. 5a et le v. 11 : « Jésus, voyant leur foi, dit au paralytique : « Je te pardonne, lève-toi... » Mais entre 5a et 5b, on perçoit un certain

Il n'est donc pas sûr que la controverse sur le pouvoir revendiqué par Jésus de remettre les péchés, ait été suscitée par la guérison du paralytique de Capharnaüm. Mais elle a certainement eu lieu à l'occasion d'un miracle : l'apophtegme ici rapporté n'a de sens qu'appuyé sur un miracle, quel qu'il soit. Le choix de ce miracle peut être l'œuvre de l'auteur du deuxième évangile ou d'une tradition antérieure².

Dans ces conditions, il convient d'étudier successivement : introduction, miracle, apophtegme.

I. L'INTRODUCTION (vv. 1-2)

Marc souligne intentionnellement la présence d'une foule nombreuse : « Il s'assembla tant de monde qu'il n'y avait plus de place, même devant la porte »³. La célébrité de Jésus et l'attraction qu'il exerce sur les foules atteignent un sommet. Jusque-là, il est apparu comme un grand thaumaturge. On vient à lui sans crainte : cela n'engage à rien. On n'attend de lui que des bienfaits temporels.

Combien de temps s'est écoulé entre le début de la vie publique de Jésus et cet épisode ? Les évangiles ne nous donnent aucune précision. La formule par laquelle Marc introduit son récit : « Après quelque temps » ne nous apprend rien. Luc signale la présence de « Pharisiens, et de docteurs de la Loi venus de toute la Galilée, de Judée et de Jérusalem » (5,17) ; mais gardons-nous bien d'en tirer des conclusions chronologiques, car cette introduction de Luc n'est sans doute qu'une amplification des données de Mc 1,6.

heurt : un malheureux est présenté à Jésus ; on s'attend à ce qu'il soit guéri. Or c'est le pardon de ses péchés que Jésus lui accorde, au lieu de la guérison. Pourtant, le récit précise que Jésus a agi « en voyant leur foi », c'est-à-dire non seulement celle du paralytique, mais celle des gens qui l'avaient transporté. La foi de ces derniers pouvait bien intervenir en faveur de la guérison corporelle, comme celle d'un père pour son enfant (cf. 9,17-27) ; seule la foi du sujet lui-même conditionnait le pardon de ses péchés. Jointure non moins difficile entre les vv. 10 et 11. Il est vrai que l'on peut faire appel au style oral pour résoudre la difficulté : il suffit d'imaginer que Jésus, après avoir prononcé la phrase du v. 10 tournée vers les scribes, se tourne vers le paralytique pour prononcer celle du v. 11. Les mots : « il dit au paralytique » peuvent en effet s'expliquer grammaticalement comme une parenthèse, mais il nous paraît préférable de les considérer comme un raccord rédactionnel.

2. De même pour le rapprochement entre 2,28 et 3,1-6, ainsi qu'entre 1,22.27 et 1,23-26. Cf. ci-dessous, p. 87.

3. Comparer à Mc 1,33.

Quant au lieu où l'événement s'est passé, nous ne sommes guère mieux renseignés. Le v. 4 suppose évidemment que c'était dans une maison, et le v. 1 précise : à Capharnaüm, « à la maison ». Quelle était cette maison ? Ce n'est pas une maison quelconque. Le texte ne porte aucun article, ni déterminé, ni indéterminé⁴ ; d'où l'on conclut généralement qu'il s'agit de la maison déjà mentionnée au chapitre précédent, celle de Simon et d'André (1,29). C'est probablement là que Jésus était venu habiter lorsqu'il avait quitté Nazareth⁵. Il est possible que l'évangéliste ait donné à cette maison une portée symbolique. Ici, c'est l'endroit où Jésus enseigne et remet les péchés ; plus loin, ce sera celui où sont rassemblés « ceux qui font la volonté de Dieu » et, de ce fait, constituent la famille spirituelle de Jésus (3,20.31-35). Peut-être l'évangéliste a-t-il voulu suggérer discrètement par un symbole l'enseignement donné plus clairement par Mt 16,17-19 (cf. Mt 9,8)⁶.

Aux foules rassemblées à la nouvelle de son arrivée, Jésus « enseignait la Parole », la parole par excellence, la Bonne Nouvelle. Cette manière d'employer le mot *Parole* sans complément déterminatif, pour désigner l'Évangile, n'est pas courante. Dans les évangiles, elle est propre à Marc. Elle se rencontre plusieurs fois dans l'explication de la parabole du Semeur (4,14-20) et une fois dans le sommaire qui conclut le discours en paraboles (4,33). Dans les Actes par contre, nous la rencontrons sous la plume de Luc (Ac 4,4 ; 17,11). La Parole est en quelque sorte personnifiée : elle a des serviteurs (6,4 ; 20,24) ; elle grandit comme un homme (6,7 ; 19,20 ; cf. Lc 1,80 ; 2,40), ou comme la graine (cf. Mc 4,14-20).

Paul emploie, lui aussi, le mot *Parole* en un sens absolu (1 Th 1,6 ; 2 Tm 4,2), mais la plupart du temps, il lui ajoute un complément déterminatif : Parole de Dieu (1 Th 2,13 ; cf. 2 Co 2,17 ; Rm 9,6 ; Ep 6,17 ; etc.), Parole du Christ (Rm 10,17 ; Col 3,16), Parole de vérité, de réconciliation, de vie... Quand il veut en décrire la puissance intérieure, il emploie plutôt le mot *Évangile* (Rm 1,16). En Col 1,6, il reprend l'image évangélique : « La Parole... fructifie et se développe » comme le bon grain.

4. Nous avons là l'équivalent d'une locution adverbiale.

5. Mais s'il est vrai que Mc 2,1-2 est un sommaire rédactionnel, nous ne devons pas en tirer des conclusions hâtives sur le lieu où Jésus a guéri le paralytique. C'est peut-être seulement dans une intention symbolique que Marc a situé le miracle dans cette maison-là.

6. Sur « la maison », voir aussi 7,17 et 9,28. C'est là que Jésus donne ses enseignements spéciaux aux Douze. — La barque de Pierre a probablement aussi une signification symbolique (Lc 5,1-11 et peut-être Mt 8,23-27). Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Études d'Évangiles*, Paris, 1965, p. 178.

II. LA GUÉRISON (vv. 3-5a.11-12)

Avec raison, le récit de la guérison du paralytique de Capharnaüm selon Mc est souvent allégué lorsqu'il s'agit de montrer que Marc n'est pas toujours un « abrégiateur ». En réalité, c'est Matthieu qui abrège fréquemment et schématise, bien que le deuxième évangile soit beaucoup plus court que le premier. Marc a conservé un grand nombre de détails purement descriptifs, dont le souvenir semble remonter à un témoin direct.

Ici en effet, Matthieu a supprimé une série de traits qui rendent la narration de Marc si vivante. La foule est trop dense pour qu'il soit possible d'approcher de la porte avec un paralytique couché sur un grabat. Mais, en passant par l'escalier extérieur, on peut monter sur le toit en terrasse, faire un trou en écartant les branches, la paille, la terre séchée, et « laisser aller » le grabat, c'est-à-dire laisser glisser les cordes par lesquelles on le soutient. Sans-gêne inspiré par la foi, comme le note l'évangéliste (v. 5).

De toute cette description, Matthieu ne gardera que la mention de la foi des gens, si bien que l'on pourrait se demander qui sont ces gens si Mc n'était là pour nous apprendre que « quatre hommes » (v. 3) portaient le paralytique.

Lc reprend les éléments de Mc, quitte à les adapter à l'architecture grecque, en remplaçant par un toit de tuiles la terrasse de torchis.

Quant à nous, aujourd'hui, nous attachons un grand prix à la description de Marc ; moins en raison de perspectives théologiques, à la manière de Matthieu, ou de soucis littéraires comme ceux de Luc, qu'en raison de nos préoccupations historiques. Les détails du deuxième évangile, justement parce qu'ils sont dépourvus d'intérêt doctrinal, se présentent à nos yeux comme une excellente garantie de l'authenticité de tout le récit. Ils ont aussi l'avantage de nous faire mieux revivre l'événement.

Ces préoccupations ne doivent cependant pas nous faire négliger l'importance de l'enseignement retenu par Mc : « Voyant leur foi... » La foi conditionne les miracles : idée chère à Marc. Il y revient volontiers : en conclusion du ministère de Jésus à Nazareth, il n'hésitera pas à dire que Jésus « ne put y faire aucun miracle à cause de leur manque de foi » (6,5-6). Affirmation si brutale que Matthieu a jugé nécessaire de la nuancer : ne semblait-elle pas mettre en cause la toute-puissance du Christ ? (cf. Mt 13,58).

C'est Marc également, et lui seul, qui nous a conservé le dialogue entre Jésus et le père de l'épileptique, dialogue riche d'enseignements sur le rapport entre foi et miracles (9,21-24). Non que le second

évangile soit le seul à avoir noté le rôle de la foi dans l'obtention des miracles (cf. Mt 8,13 ; 9,22.28-29 ; 15,28) ou du pardon des péchés (cf. Lc 7,48-50 ; Ac 10,43 ; 13,38), mais il l'a mieux souligné en certaines occasions.

Le récit de la guérison du paralytique de Capharnaüm se termine chez Mc d'une manière conforme au schéma classique des récits de miracles : les témoins de la guérison sont stupéfaits, et glorifient Dieu en disant : « Jamais nous n'avons rien vu de pareil ». Cet étonnement n'est qu'un premier pas vers la foi. Marc le note explicitement à deux reprises. La marche de Jésus sur les eaux remplit les disciples de stupeur, « car ils n'avaient pas compris le miracle des pains, mais leur esprit était fermé » (6,52). De même, quand Jésus parle de détachement et annonce sa passion, les disciples ont une réaction de stupeur, ils ne comprennent pas (10,32s). Un long cheminement intérieur et surtout une lumière divine sont nécessaires pour que l'homme passe de l'étonnement à la foi (cf. Mc 8,27-29 ; 9,22-24). Lc marque encore plus nettement que Mc la distance qui sépare le simple étonnement de la foi (comp. par exemple Lc 2,19 à 2,18 ; Ac 2,7.12 à 2,37).

Dans la version de Mc, l'étonnement des gens et leur action de grâce ont pour objet la guérison du paralytique. Le lecteur reste sur cette perspective et risque d'oublier le pardon des péchés. C'est pourquoi Matthieu remanie la finale de Marc, de manière à attirer l'attention sur le sens de l'événement. La rédaction de Marc peut s'expliquer au niveau de la composition : l'apophtegme a été inséré dans le récit du miracle, sans que soit modifiée la conclusion de ce dernier. Négligence ? Peut-être. Il est possible aussi que Marc ait voulu nous rappeler que d'une manière générale les signes donnés par Jésus n'étaient pas compris.

III. LE POUVOIR DE REMETTRE LES PÉCHÉS (vv. 5b-10)

Dans l'état actuel du texte de Marc, la phrase de Jésus surprend. C'est une énigme, un *mashal* : « Enfant, tes péchés sont remis ».

Les scribes, que Marc nous montre « assis », cherchent la solution de l'énigme. « Ils jouent un rôle particulièrement important chez Marc. Ils y sont mentionnés plus souvent que dans les autres évangiles et y apparaissent dans chacune des sections comme les meneurs

de l'opposition à l'enseignement et à la personne de Jésus »⁷. Versés dans les Ecritures, ils découvrent vite les principes d'après lesquels ils vont juger Jésus : Dieu seul peut remettre les péchés⁸.

Le péché est une offense à Dieu : « J'ai péché contre Yahvé ! » s'écrie David après son adultère (2 S 12,13). Dieu étant l'offensé, peut seul pardonner l'offense (cf. Is 43,25). Les Juifs ne s'inquiétaient pas comme nous des aspects psychologiques ou sociaux du péché. Pour eux, c'était une réalité essentiellement théologique, si l'on peut dire.

Après le repentir de David, Natan lui annonce : « Yahvé te pardonne ta faute » (2 S 12,13b). Le prophète se contente de déclarer que Dieu pardonne le péché de David. Ce n'est pas lui-même qui remet le péché. A s'en tenir au point de vue philologique, la parole de Jésus au paralytique n'a pas un autre sens. Jésus ne dit pas : « Je te remets tes péchés », mais : « Tes péchés sont remis ». Tournure passive. Le complément d'agent est sous-entendu. Or nous savons que dans le judaïsme du temps de Jésus, par révérence pour le nom de Dieu, on évitait de le prononcer. On employait soit des métaphores — « le ciel » (Lc 15,7), « la Puissance » (Mc 14,62), « les anges de Dieu » (Lc 15,10), « l'Ange du Seigneur » (Lc 2,9), « le Béni » (Mc 14,61), etc. — soit la tournure passive impersonnelle (Mt 6,9-10 ; Lc 12,20).

Les scribes auraient donc pu comprendre la phrase de Jésus au sens de : « Dieu te remet tes péchés ». Mais il est clair que la pensée de Jésus allait plus loin, puisque aussitôt après il revendique explicitement le pouvoir (*exousia*) de remettre les péchés (v. 9).

Aux yeux des scribes, il est inadmissible qu'un homme prétende posséder le pouvoir de remettre les péchés. Ce serait s'arroger un pouvoir divin, ce serait un blasphème. Les paroles de Jésus au paralytique leur paraissent en effet blasphématoires⁹.

Nombreux sont les oracles qui promettaient la rémission des péchés pour les temps eschatologiques (Os 14,5 ; Mi 7,18-19 ; Jr 31,34 ; Ez 16,63 ; 36,25s ; Is 43,25 ; etc.). Aucun cependant n'attribuait au Messie un tel pouvoir. Les Chants du Serviteur de Yahvé établissent, il est vrai, un rapport entre le Serviteur et les péchés des hommes : il portera le châtiment dû à ces péchés ; il les expiera par sa mort (Is 53). Mais il n'est pas dit qu'il aura le pouvoir de les pardonner. Ce n'est d'ailleurs pas à cette prophétie que Jésus fait allusion dans son dialogue avec les scribes, lors de la guérison du paralytique.

7. E. TROCMÉ, *La Formation de l'Evangile de Marc*, Paris, 1963, p. 76.

8. Principe tellement évident pour un Juif que Mt le sous-entend.

9. Même accusation implicite, dans une circonstance analogue (Lc 7,49).

C'est sur une autre prophétie messianique que Jésus s'appuie manifestement, si bien qu'il est impossible de comprendre ses paroles sans s'y référer. Il s'agit du grand oracle de Daniel sur le Fils de l'homme (Dn 7,13s). Selon Marc en effet, c'est dans la controverse de Capharnaüm (2,10) que Jésus se désigne pour la première fois par le titre de Fils de l'homme¹⁰.

Daniel décrit un Fils d'homme venant sur les nuées du ciel. Il s'approche du trône de Dieu et reçoit pouvoir (*exousia*) sur toutes les nations de la terre :

Voici, venant sur les nuées du ciel, comme un fils d'homme. Il s'avança jusqu'à l'Ancien des jours et fut conduit en sa présence. A lui fut conféré pouvoir, honneur et royaume, et tous les peuples, nations et langues le servirent. Son pouvoir est pouvoir à jamais, qui ne passera pas, et son royaume ne sera pas détruit (7,13-14).

On notera que le mot *pouvoir* se rencontre trois fois en ces quelques lignes : c'est un mot-clef. Le pouvoir reçu par le Fils de l'homme est un pouvoir de juge eschatologique (v. 10).

Jésus cite la prophétie de Daniel lorsqu'il annonce son retour comme juge à la fin des temps : d'abord dans le discours sur la ruine du Temple (Mc 13,26 par ; cf. Mt 16,26 ; 25,31), puis devant le Sanhédrin (Mc 14,62). Comme les scribes de Capharnaüm, les Sanhédrins taxent de blasphème l'affirmation de Jésus et décident de le mettre à mort. Un rapport étroit unit la controverse de Capharnaüm au procès de Jérusalem : la lutte engagée à Capharnaüm s'achève au Sanhédrin.

Si Jésus cite l'oracle de Daniel aux scribes, c'est qu'il y découvre une annonce voilée du pouvoir qu'il détient de remettre les péchés : le jugement eschatologique sera avant tout un jugement religieux ; il portera donc sur les péchés. Le juge est l'homme qui détient le pouvoir de « lier et de délier » (cf. Mt 16,19 ; 18,18). Le Fils de l'homme aura, au dernier jour, le pouvoir de condamner les pécheurs ou de remettre les péchés. Jésus, partant de cette prophétie, affirme que dès à présent il possède ce pouvoir.

« Le pouvoir du Fils de l'homme se définit comme un pouvoir départi au souverain juge, pouvoir s'étendant à toutes les nations de la terre et lui donnant autorité pour accomplir le jugement universel. C'est en vertu de ce pouvoir précis que Jésus revendique le droit de pardonner les péchés. Dès à présent, il est en possession de l'autorité suprême qui lui permettra de présider les assises du jugement dernier ; il lui est donc loisible d'user de cette autorité. Il anticipe ainsi sur la sentence qu'il doit prononcer à la fin des temps. S'il veut devancer l'heure du jugement, c'est non pour punir

10. En Mt, le titre de Fils de l'homme se rencontre déjà en 8,20.

le péché, mais pour pardonner et absoudre. Le moment de la reddition des comptes n'est pas encore là ; il est précédé par un temps de grâce et de miséricorde »¹¹.

Posséder le pouvoir de remettre les péchés dès à présent, c'est pour Jésus le posséder « sur la terre » (Mc 2,10).

CONCLUSION

1. Un Signe

De l'apophtegme qu'il encadre, le miracle de la guérison du paralytique reçoit une portée considérable. Ce n'est plus seulement un bienfait extraordinaire accordé à un malheureux, la manifestation d'un pouvoir de thaumaturge, ni même une preuve que Jésus est le Messie. C'est un signe qui nous révèle plus encore.

Certains auteurs vont jusqu'à affirmer que la controverse n'a été composée que postérieurement par l'Eglise, pour mettre en lumière la signification profonde du miracle¹². Les autres, estimant que Jésus a réellement prononcé ces paroles avant d'accomplir le miracle, font dépendre, au contraire, le miracle de la controverse. Mais dans les deux hypothèses, l'enseignement qui ressort de notre péricope reste le même. La pointe du récit porte non pas sur la guérison, mais sur la rémission des péchés : Jésus a le pouvoir de remettre les péchés.

Matthieu l'a si bien compris, qu'il n'a pas hésité à modifier la conclusion de Marc, de manière à attirer davantage l'attention sur ce point.

Matthieu va même plus loin. Il ne se contente pas d'établir un ordre plus logique, de supprimer la mention de la stupeur des témoins, de motiver leur réaction par le pardon des péchés, mais il présente ce pardon comme accordé par Jésus et aussi par « les hommes » (au pluriel). Dans le cas du paralytique, Matthieu entre-

11. J. DUPONT, « Le Paralytique pardonné (Mt 9,1-8) », dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 73, p. 39. - Cf. Lc 4,19 : Jésus proclame « une année de grâce du Seigneur ».

12. C.K. BARRETT, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, London, 1966, p. 82 ; G. MINETTE DE TILLESSE, *Le Secret Messianique dans l'Evangile de Marc*, Paris, 1968, p. 118.

voit que le pouvoir de remettre les péchés exercé à ce moment par Jésus lui-même, le sera aussi plus tard par des hommes auxquels il l'aura transmis (cf. Mt 16,19 ; 18,18)¹³.

Quant au quatrième évangile, il s'est engagé dans une autre voie. Jean semble avoir discerné dans la paralysie un symbole de l'état du pécheur, incapable d'accomplir un acte en harmonie avec la « vie éternelle ». Jean a vu en Jésus le sauveur capable de guérir l'homme d'un tel état, soit simplement par sa Parole toute-puissante, soit dans la piscine baptismale (cf. Jn 5 ; 9,7 ; 15,4).

Marc a-t-il vu dans la paralysie le même symbole ? Ce n'est pas impossible, mais rien ne le prouve. Si la guérison du paralytique a une valeur de signe à ses yeux, ce n'est pas en raison du caractère propre de cette maladie — il aurait plutôt choisi la lèpre (cf. 1,40-45) — mais simplement en raison du pouvoir surnaturel nécessaire pour la guérir.

2. Le mystère de la personne de Jésus

A Capharnaüm, Jésus commence à faire entrevoir le mystère de sa personne à ceux qui savent discerner la portée des signes. Tous ne comprennent pas. Il faut une lumière d'en haut pour « connaître » vraiment Jésus (cf. Mt 11,25-27 ; 16,1-4,17 ; 2 Co 5,16 ; etc.).

Marc rapporte une série de signes qui révèlent progressivement les pouvoirs divins de Jésus. La guérison du démoniaque est présentée comme preuve du droit qu'a Jésus de parler avec autorité (*exousia*) (1,21-27). De même, la guérison de l'homme à la main desséchée (3,1-6) est manifestement donnée par Marc pour confirmer la parole de Jésus qui précède immédiatement : « Le Fils de l'homme est maître, même du sabbat » (2,28), bien qu'il n'y ait pas eu nécessairement succession immédiate entre la parole et le miracle. La guérison du paralytique s'inscrit dans ce contexte.

La tradition a appuyé sur des signes les affirmations transcendantes de Jésus. Ce sont en effet ces grandes affirmations qui ont soulevé la contestation, puis la haine des Pharisiens et des grands prêtres. Ce ne sont pas les miracles de Jésus qui les heurtent, mais ce qu'ils signifient : le mystère de la personne de Jésus¹⁴.

13. Le pouvoir de Jésus est la source du pouvoir détenu par l'Eglise. Toutefois, il est clair que les témoins directs du miracle de Capharnaüm n'ont pu s'élever jusqu'à cette perspective. La doctrine que nous trouvons chez Matthieu est déjà très élaborée. Elle est le fruit de la prise de conscience par l'Eglise de sa foi, au cours des premières décades après la Pentecôte.

14. « Il ne faut pas se laisser abuser par l'apparence rabbinique de ces controverses. Il ne s'agit pas d'une dispute d'écoles, mais d'un ordre nouveau qui fait irruption dans le monde... Les apophtegmes ne sont pas d'ordre rabbinique, mais prophétique, ou, si l'on veut, kérygmatic » (G. MINETTE DE TILLESSE, *op. cit.*, p. 115).

Dans la trame du deuxième évangile, la guérison du paralytique est un tournant. La route de Jésus commence à s'orienter vers la Passion¹⁵. Luc, lui aussi, a voulu marquer cette orientation dès le début du ministère de Jésus, dans le récit des visites à Nazareth (4,28-30). Quant à Matthieu, c'est dès la visite des mages, dans le massacre des enfants de Bethléem, qu'il a vu se dessiner les événements du calvaire. Chez Marc, à la série des cinq controverses au début du ministère, répondent cinq autres controverses sur lesquelles il s'achèvera (2,1—3,6 ; 11,27—12,37). Inclusion significative.

L'enseignement qui a scandalisé si violemment les scribes et les Pharisiens, les chrétiens en ont fait un élément capital de la foi en Jésus. Ils ont vu dans la rémission des péchés, l'œuvre par excellence du Messie : « Le Père nous a arrachés à l'empire des ténèbres et nous a transférés dans le royaume de son Fils bien-aimé, en qui nous avons la rédemption, la rémission des péchés » (Col 1,14)¹⁶.

LE REPOS DE DIEU

Dieu fit le ciel, et il n'est pas dit qu'il se reposa ; il fit la terre, et il n'est pas dit non plus qu'il se reposa ; il fit le soleil, la lune et les étoiles, ici encore il n'est pas dit qu'il se reposa ; puis il est dit qu'il fit l'homme et qu'alors il se reposa, ayant créé celui à qui il remettrait les péchés.

SAINTE AMBROISE¹⁷

15. Toutefois, Mc ménage une progression : ici la stupéfaction, plus loin la haine.

16. Cf. Mt 1,21 ; 26,28 ; Lc 1,77 ; 4,47 ; Act 2,38 ; 5,31 ; 10,43 ; 13,38s ; 26,18 ; Ep 1,7.

17. Saint Ambroise : *Les six jours*, VI, 10.

Notes doctrinales



La loi de Dieu

PAR NOEL CLARISSE

Archiprêtre de Saint-Christophe à Tourcoing

Des textes que nous propose l'Eglise en ce 7^e Dimanche ordinaire, nous retiendrons ici ceux des années A et C qui, dans leur diversité, semblent s'ordonner autour des relations entre Dieu et l'homme, les conséquences de cette rencontre exigeant un comportement, un mode de vie, une « loi ». Cette exigence provient de la découverte du « Tout autre », du Seigneur ; d'où la formule « Soyez saints, car moi, Yahvé, je suis saint » (Lv 19,2).

La formulation de cette exigence nous est présentée de façon diverse, comme souvent dans l'Ecriture,

- soit dans le récit historique de la querelle entre le jeune David et le roi Saül où le premier fait taire ses raisons personnelles pour respecter dans son rival l'« oint du Seigneur » ;

- soit dans une sorte de texte de loi, de préambule à tout un code, un énoncé assez tranchant, aux arêtes vives, comme écrit dans la pierre ;

- soit dans le dialogue entre Jésus et les Docteurs, où le Christ, avec des précisions qui sont des exemples et des applications plus que des préceptes proprement dits, donne une portée apostolique au principe d'autorité « On vous a dit et moi je vous dis », et amène ainsi ses auditeurs non à contester la loi mais à l'approfondir.

Les fidèles qui écoutent avec intérêt, mais aussi avec une culture biblique souvent fort récente des textes aussi divers restent parfois surpris, étonnés. Certains s'interrogent sur la différence de tonalité dans l'expression de cette exigence, et soupçonnent une attitude différente de Dieu face à l'évolution de l'homme au cours des événements divers de l'histoire du peuple de Dieu. D'autres, plus radicaux, se scandalisent de découvrir dans l'Ancien Testament un Dieu qui leur était inconnu jusqu'ici : un Dieu au bras tendu, qui tient en laisse un peuple rebelle, use souvent de la menace et exige jusqu'à

l'extermination. D'autres encore parce qu'ils ont connu par l'Evangile et dans les paroles du Christ le Père qui pardonne et qui aime, qui attend patiemment le retour du fils prodigue, estiment bien inégale sinon injuste la situation de ceux qui constituaient le peuple de Dieu aux temps mosaïques. Et je ne parle pas de la génération de ceux qui, en cette heure de contestation, refusent de s'incliner devant tout impératif, et de courber la tête devant n'importe qui, fût-ce le « Tout autre ».

On peut à l'usage de ces fidèles perfectionner l'expression des textes et la rendre plus actuelle : il faut, dit-on, « réécrire l'Evangile ». Il faut surtout un long travail des exégètes qui, connaissant l'esprit et la lettre, le sens des formules anciennes et leur environnement, apprendront aux fidèles à ne pas se méprendre sur la substance des exigences et la teneur de la « Loi ». Mais une question se pose, qui va plus au fond des choses : en parlant de nos mentalités actuelles, ne faut-il pas se demander s'il n'y a pas un quiproquo initial sur le mot et le sens du terme « Loi » ? On risque en effet de discuter sur le même mot, la même réalité, tout en se référant à des concepts différents ou en se basant sur des interprétations incomplètes.

LA « PAROLE » DE DIEU

Après la lecture des textes sacrés au cours des cérémonies liturgiques et dans une proclamation officielle on conclut ordinairement par ces mots « Parole du Dieu tout-puissant ». Et la question est résolue, indiscutable. Ne nous étonnons donc pas si au cours de discussions sur des problèmes de vie, les chrétiens apportent comme preuve sinon comme solution : « L'Evangile dit : Si on vous frappe sur la joue droite présentez la gauche... », ou cette autre parole du Christ : « On vous a dit... et moi je vous dis ».

La Parole de Dieu atteint l'homme dans telle situation, aux prises avec telles difficultés ; elle lui révèle Dieu à travers ces circonstances concrètes et devient ainsi pour lui « loi de Sainteté » : « Soyez saints, car moi, Yahvé votre Dieu, je suis saint » (Lv 19,2).

Dieu se manifeste par la parole

Mais « se manifester » est un terme ambigu. On ne saurait le prendre comme l'impossible vision du « Tout autre » que personne ne peut ici-bas contempler face à face. Ceux qui ont pénétré jusqu'au

septième ciel, comme Paul, ne peuvent l'exprimer, car il y a entre la compréhension et l'expression humaine d'une part, la réalité divine de l'autre, un abîme infranchissable. Toutes les théophanies ne sont que des approches de Dieu vers l'homme, sous la protection d'une voile, car l'homme, dans sa condition terrestre ne peut supporter la présence de Dieu.

C'est ainsi que la Parole de Dieu nous est parvenue par des hommes. Messagers de Dieu, ils apportaient et traduisaient pour leurs contemporains ce que Dieu voulait « signifier » d'après leurs situations et les dispositions de leur cœur. Mais surtout Dieu s'est manifesté par son Fils fait homme. Pourtant, même dans ce cas privilégié, c'est bien par le truchement de sa nature humaine, par des gestes et des paroles d'homme que Jésus nous révèle le Père. Et s'il proclame le vouloir, le projet et la réalité du Père, à Philippe qui demande : « Montre-nous le Père et cela nous suffit » il ne peut que répondre : « Philippe, qui me voit, voit aussi mon Père » (Jn 14, 8-9). Il en est l'image authentique certes, mais l'image ne donne qu'une connaissance indirecte. Il faut « mourir pour entrer dans la gloire » (cf. Lc 24,26). Actuellement nous ne pouvons voir Dieu qu'à travers une voile, un miroir, « en énigme » (cf. 1 Co 13,12).

Parole de Dieu ou sagesse humaine?

Cette parole du Tout-Puissant est ambiguë, relative à l'attitude du croyant ou de l'incroyant. Pour un grand nombre, cette parole n'est que l'expression d'une Sagesse qui s'inscrit dans l'évolution de la pensée humaine, dont elle est peut-être un sommet, mais qu'elle ne transcende pas ; une vérité humaine qu'on peut étudier comme telle, dont on peut suivre avec plus ou moins de rigueur les progrès et aussi les reculs mystérieux, qui réapparaît et s'assombrit selon les éclaircies ou les heures sombres, les sursauts ou les défaillances de nos cœurs. Et l'on peut ainsi concevoir une parole « phénomène », une vérité, sommet des manifestations de l'esprit humain mais qui ne repose en définitive que sur l'homme.

Il ne suffit pas pour la foi, que le prétendu croyant dépasse les manifestations successives et progressives de cette lumière, de cette vérité, en l'attribuant à un Dieu origine et terme, *alpha et oméga*. Produit de l'intelligence humaine, cette conception de Dieu serait une déduction de la démarche collective de l'homme au cours de l'évolution de sa pensée, pareille à la divination du savant qui dresse une hypothèse et la confirme par des expériences ou constatations successives même limitées.

Telle est souvent l'attitude actuelle de certains croyants qui prétendent confirmer ou découvrir la foi par leurs expériences humaines, et atteindre le transcendant par l'effort successif du contin-

gent et du relatif. A l'extrême on établirait la preuve de Dieu par l'absurde : l'absurdité des faits et gestes humains, comme si l'échec des essais de l'explication philosophique « prouvait » Dieu, comme si l'absurde pouvait créer l'Intelligence transcendante ! La foi est d'abord un don et une grâce. La Parole est la parole d'un être vivant : on reçoit la Parole et on la met en pratique : de là naît une attitude envers le Dieu vivant et un comportement dans le monde en vie et en mouvement.

LA PAROLE VIVANTE

La parole de Dieu n'est ni en elle-même, ni pour nous un texte mort ou figé. Quand Dieu « par sa parole crée le monde », cela n'aboutit pas à une loi de Création, à un mécanisme définitif et immuable et dès lors achevé. Vivant, il crée un monde vivant, et si son projet est immuable et déjà achevé, pour nous Dieu crée toujours le monde, avec notre collaboration. Car l'Alliance est la Loi de nos rapports avec Dieu, qu'il s'agisse de création, de rédemption et de résurrection. Et la « Parole de Dieu » est le mot-clé, qui renferme et révèle cette communion entre Lui et nous sans qu'il y ait de commune mesure entre Lui et nous, car sa parole en elle-même absolue et immuable, reste relative à cause de nous. Les expressions bibliques « colère de Dieu, courroux, apaisement » ne sont que des termes relatifs à notre attitude de respect, de révolte, d'indifférence ou d'amour.

Dialogue entre Dieu et l'homme

Peut-être faudrait-il parler non de parole, mais de dialogue. Dans maints textes on trouve entre Yahvé et Abraham, Moïse ou les prophètes, la transcription de ces dialogues étranges, de marchandages pourrait-on dire, où Dieu concède, pardonne, regrette. Ce ne peut être que la traduction dans notre histoire humaine, d'un vouloir unique de Dieu qui par sa fidélité à l'alliance, par sa présence constante, agit dans un même sens, en vue de se faire connaître et reconnaître de nous. Mais l'Écriture n'entend pas signifier par là que la succession variée de nos sentiments, la discontinuité de notre fidélité, implique un changement dans l'attitude de Dieu vis-à-vis de nous. Ces variations qui sont nôtres, ne signifient pas changement dans son vouloir immuable, ni divergence dans son projet. Quand Moïse ou un prophète adressent de la part de Yahvé des paroles irritées

au peuple infidèle ou idolâtre, ils colorent en irritation divine la honte, le remords du peuple qui s'est éloigné de son Dieu, et lui transmettent ainsi le constant appel de Dieu à la conversion.

Autant dire que la « Loi de sainteté » n'est autre chose que la transposition dans notre vie de la vie et de l'amour de Dieu par la connaissance et l'intimité qu'il suscite entre Lui et nous. Mais il faut prendre garde à ce que notre égocentrisme ne considère cet échange qu'à partir de notre vie et que l'on ne tombe ainsi dans la conception d'une loi établie d'après les normes changeantes, les circonstances sociales et historiques toujours en évolution. Il s'ensuit deux conséquences fâcheuses.

a) Adaptations humaines de la Parole

On peut attribuer indûment à Dieu des adaptations purement humaines de la loi primitive de sainteté : ainsi en est-il des adjonctions apportées par les prêtres et lévites, pour améliorer ou imposer des rites dans l'exercice du culte, pour s'adapter à telle situation historique relative : on les couvrait cependant du cachet d'authenticité et de la garantie de la Loi de sainteté. Le Christ ne reconnaîtra ni l'autorité ni l'authenticité de ces adaptations et il dira à propos du mariage : « Il n'en était pas ainsi dans le début », ou encore à propos de lois particulières : « On vous a dit... et moi je vous dis ». Il ne faudrait pas voir là une condamnation des relations vivantes entre Dieu et son peuple dans le passé, mais un redressement pour un nouveau progrès, un approfondissement de l'exigence de sainteté pour une intériorisation plus grande et pour une mission plus ouverte.

b) Danger du légalisme

Un autre danger est celui du légalisme. On considère la Loi comme un « en soi », on vise surtout la conformité aux textes plus précis, plus explicites, mais c'est au détriment du dialogue vital, de l'adhésion au projet de Dieu. Il est plus confortable de créer des préceptes nouveaux même si leur précision semble plus exigeante, que de transformer les cœurs et les intentions. On glisse vers un moralisme qui juge la valeur d'une vie d'après les comportements traditionnels et sociaux, au lieu de la confronter à la volonté du Père. On entrave ainsi la liberté des enfants de Dieu, cette liberté qui est recherche de communion à l'action, à la vie de Dieu. En gardant la mentalité du serviteur, docile sans doute, on n'atteindra jamais à la dignité de Fils, d'associé à l'action de Dieu pour l'établissement du Royaume. Cette conception négative de la Loi, faite d'injonctions et d'interdictions, la rend insupportable à toute une génération de

jeunes chrétiens qui moins que jamais se croient nés pour l'esclavage. Et cela, après que le Christ est venu vivre en homme et en frère parmi nous, pour nous élever à la dignité de cohéritiers.

Dialogue et communion

En conclusion, si l'on ne veut pas envisager une théorie de la sainteté, mais approcher et rechercher la réalité, disons que la rencontre, le dialogue entre Dieu et l'homme, comporte l'existence d'un Dieu, qui est vie et sainteté. Sa présence au monde qu'il a créé et qu'il veut sauver en l'amenant à Lui, est cette « révélation », cette parole, expression de son vouloir mais aussi force de création et de sainteté. De la part de l'homme, cela suppose un esprit et un cœur tournés vers Dieu, en marche vers Lui, une découverte progressive de la loi de la création, une réponse à l'appel du Dieu saint. C'est à ce prix seulement que l'homme peut s'accomplir dans le monde vivant où s'opère, à travers l'histoire humaine, la réalisation du projet de Dieu.

Le lien entre Dieu et l'homme ne sera donc pas une Loi, des commandements, mais une fidélité, une communion. Dieu offre à l'homme sa vie, sa propre sainteté, dans la mesure où celui-ci peut et désire les recevoir, au fur et à mesure des besoins et de l'évolution du monde. Ce don de Dieu a pris des formes très diverses, non pas selon le « caprice » de Dieu, mais selon les situations, l'évolution, la fidélité ou le refus de l'homme.

Cette présence de Dieu au monde suit une ligne continue depuis l'alliance avec Abraham jusqu'à la présence visible du Dieu fait homme, et elle se poursuit dans l'Eglise où l'Esprit continue la révélation, c'est-à-dire l'appel de Dieu, la communication de sa vie.

On est loin de la notion commune de loi-commandement-injonction. L'expression la plus proche de la vérité serait « les lois de la vie » toujours à découvrir, à adapter et à dépasser puisque nous vivons d'une vie que nous recevons toujours et qui nous sera toujours donnée. Si notre vie est nôtre, elle est aussi de Dieu « En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Ac 17,28).

ENTENDRE LA PAROLE DE DIEU ET LA METTRE EN PRATIQUE

Si nous concevons donc ce « binôme » inséparable, cette alliance, Dieu qui se révèle au monde et le monde découvrant sa Loi dans cette révélation, quelles sont les conséquences apostoliques réelles et les attitudes pastorales à envisager ?

1. Faire entendre le Message

Il y a dans notre monde actuel et dans tous les milieux un intérêt réel pour la Bible, porteuse du Message, si l'on en juge par le succès des œuvres de tout genre destinées au grand public et offrant des traductions suivies des livres saints. Mais ce succès peut n'être qu'une manifestation de simple curiosité et on peut s'intéresser à la Bible comme à des récits inconnus où on ne recherche que le piquant et le coloré.

Il importe donc que l'on corrige certaines optiques et que l'on apprenne aux fidèles le sens vrai de cette manifestation de la Parole de Dieu. Nous leur en « proclamons » les principaux passages, et nous les faisons « acclamer » par une formule qui est une adhésion. Mais il importe encore que nos homélies leur fassent comprendre qu'il s'agit dans ces textes de la révélation du dessein éternel, de la volonté immuable de Dieu, que ce n'est pas une intervention passagère, mais l'expression perpétuellement actuelle de la Présence de Dieu au monde. Ces textes véhiculent une vérité éternelle ; ce ne sont pas de belles histoires du passé, des souvenirs édifiants, pas même des traditions familiales, où nous pourrions découvrir notre hérité. Nous ne sommes pas les successeurs d'un peuple choisi, mais le peuple choisi, le peuple de Dieu qui doit trouver les lois de sa vie, ses raisons d'être dans ce dialogue perpétuel de Dieu avec son peuple.

La tâche est d'autant plus difficile en une époque de désacralisation qui récuse l'intervention de Dieu dans de nombreux domaines autrefois sacrés, et ridiculise les explications maladroites qui voulaient la justifier.

2. Le monde de Dieu

Or, Dieu n'est pas inscrit dans l'histoire du monde par des interventions providentielles, des sauvetages accidentels, mais il crée, il perfectionne, il achève le monde avec nous, au regard de la foi. Dans les efforts de l'homme pour se libérer des entraves du monde matériel, dans ses prodigieuses découvertes scientifiques et ses progrès techniques, la foi reconnaît la révélation du Dieu toujours vivant qui, transmettant à l'homme sa propre vie, réalise avec nous cette montée incessante vers Lui. Dieu est toujours présent au monde et nous agissons par la force de sa révélation vivante. Cette conviction de base est difficile à transmettre en sa totalité, mais elle doit animer toute notre recherche apostolique.

3. La catéchèse des enfants

C'est le lieu privilégié de la révélation. Le Christ disait : « Le Royaume de Dieu leur appartient ». On cherche de multiples moyens de leur apporter une ouverture propre à leur âge, à leur tempérament, à leur milieu scolaire et familial. Tout ce travail pédagogique est certes excellent et nos méthodes d'initiation progressive sont plus adaptées que l'exposé logique, issu de nos cours de théologie. Mais n'oublie-t-on pas parfois que Dieu se manifeste en cet enfant, agit en lui, autour de lui, dans le développement de sa vie et que ce serait une grave erreur de ne pas obéir à cet éveil, à cet appel. N'est-ce pas la véritable bonne nouvelle que l'enfant doit découvrir à partir de sa vie ?

4. La catéchèse des adultes

Cette catéchèse est bien plus délicate, car nous nous heurtons à des obstacles issus de leur expérience vitale passée. Si nous disons à des chrétiens adultes que l'essentiel est d'obéir à la volonté du Père, de faire toujours la volonté du Père, cela sera perçu comme des formules vides de sens, parce qu'ils n'ont que trop entendu parler de commandements de Dieu et de l'Eglise et de morale, indépendamment de cette révélation incessante de Dieu dans toute leur vie. Ils ne savent pas découvrir dans chacun de leurs actes, le Dieu qui les habite, les anime, les meut. Ils sont les « fidèles » et leur fidélité est statique, défensive, évitant les à-coups et les changements. « Mon fils ne pratique plus », et on les étonne quand on leur dit qu'il faut être en quête de Dieu, car ils sont intimement persuadés qu'ils ont la fidélité et ne supposent pas que la fidélité à Dieu recommence toujours à faire problème à travers les variations du monde et de son histoire. L'intervention de Dieu dans leur vie, de l'Esprit qui « révèle toute chose » se réduit à des difficultés particulières où, ne réussissant pas à vaincre par eux-mêmes, ils lui demandent de faire leur travail en postulant le miracle. Leur foi d'enfant ne s'est pas développée en même temps que leur intelligence et leurs responsabilités, et ce n'est pas dans le monde où vit le « peuple de Dieu », où se manifeste l'Esprit, qu'ils ont découvert la preuve vivante de Dieu.

5. Et les non-croyants ?

Heureusement il y a aussi toute une génération de chrétiens qui, péniblement, lentement, dans une découverte qu'ils font le plus souvent dans des mouvements d'A.C. ou autres, ont compris qu'ils étaient le « Peuple de Dieu » et qu'ils sont chargés de faire découvrir aux hommes la présence et l'appel de Dieu dans leur vie.

« Témoins » de la vérité, de la parole de Dieu, ce ne sont ni des parleurs, ni des prêcheurs. Ils s'insèrent dans le monde dont ils sont solidaires, pour y découvrir les signes de Dieu. Dans ces signes, — la volonté de libération, le respect de la femme, l'interdépendance de tous les hommes, etc. — ces « prophètes » actuels découvrent la valeur divine d'une montée, la dignité de l'homme allié de Dieu, image de Dieu, et ils essaient de faire leur métier d'hommes en conformité avec le plan de Dieu. Dans ce travail d'aménagement du monde, ils peuvent parfois commettre des erreurs de métier — que ce soit dans le domaine économique, social ou international — pourvu qu'ils ne tombent pas dans cette volonté de puissance et d'orgueil, où l'on ne reconnaît plus le message de Dieu. Et de même que Dieu reprenait et ramenait les prophètes à leur vraie mission, ainsi l'Eglise reste, au nom de l'Esprit, la norme de la vérité et la source de l'efficacité de leur action.

Tels sont les témoins qui peuvent donner au monde la révélation de Dieu vivant. Seuls ils sont capables d'amener les incroyants à la foi par leur insertion dans le monde et la fidélité au Message qu'ils ont reçu.

LA BOUCHE ET LA MAIN

S'aimer comme la bouche et la main :
si la main souffre,
la bouche souffle dessus ;
et si la bouche a mal,
c'est la main qui la panse.

PROVERBE MALGACHE

Je crois à la rémission des péchés

PAR PIERRE MONTAIGNE

Dieu seul peut remettre les péchés. C'est cette certitude, cette foi, qui transforme en pénitent un homme qui a failli, et lui permet, en se tournant vers lui, d'obtenir dans l'Eglise le pardon de Dieu.

Du désespoir au jugement et à l'amour de Dieu

Le *pécheur* expérimente sa faute comme un échec personnel. Eprouvant l'angoisse de sa culpabilité, il se la reproche agressivement.

Echappant à la désespérante solitude, le *pénitent* redécouvre son péché devant Dieu, dans un dialogue avec Lui : non pas ce qu'il se reproche à lui-même, mais ce que Dieu lui reproche. Confesser son péché, ce n'est pas confesser son indignité et sa non-valeur, mais confesser le Dieu saint et se livrer à son jugement. Le souci de soi-même, de sa pureté, fait place à la préoccupation du Seigneur, le seul Saint.

Le *pécheur* expérimente sa faute comme une rupture angoissante avec Dieu.

Le *pénitent* échappe à ce désespoir : dans son impatience à prévenir le jugement de Dieu, il s'est situé devant Lui en qui il reconnaît son Père. Aussi va-t-il redécouvrir son péché comme l'occasion d'une nouvelle manifestation de la charité de Dieu à son égard ! Le péché n'est pas ce dont il se sait coupable, mais bien plutôt ce dont il se sait pardonné. Confesser son péché, c'est confesser dans la foi l'Amour de Dieu qui nous a saisis en Jésus Christ.

Du regret du passé à la rédemption du Christ

Le *pécheur* expérimente sa faute comme un mal irréparable, un obstacle dans sa marche vers Dieu : il est prisonnier d'un passé qu'il n'accepte pas et ne peut que subir.

Le pénitent, parce qu'il prend conscience de son péché devant Dieu, croit que son passé peut faire l'objet d'une rédemption et trouve dans cette conviction le courage de l'accepter comme sien. Avec Dieu, il se croit capable de lui accorder une nouvelle signification, de le réinterpréter, en un mot, de le racheter. Il découvre son péché comme le mal qu'il va désormais réparer avec Dieu. Confesser son péché, ce n'est pas pleurer sur ce qui a été fait, mais confesser Dieu, maître de l'histoire, qui sans supprimer ce qui a été accompli interviendra pour que le pénitent puisse donner une autre signification à ce passé.

La confession des péchés est foncièrement une confession de foi au Seigneur saint et miséricordieux qui s'est manifesté dans notre histoire en Jésus Christ. Le sens du péché est une attitude chrétienne fondée sur la foi au mystère du Christ Rédempteur.

Par le ministère de l'Eglise

Dans l'économie actuelle du salut, le lieu de la rencontre avec Dieu est la communion ecclésiale en Jésus Christ. Le dialogue entre l'homme et Dieu est commandé par la loi de la sacramentalité ; il s'engage, s'affirme et s'approfondit dans la mesure où il s'extériorise et s'incarne dans un dialogue du chrétien avec son Eglise.

C'est donc dans le sacrement de la Pénitence que s'accomplit en prenant « corps » le mouvement de retour à Dieu dans l'Eglise.

Mais la pénitence ecclésiale n'est pas enfermée dans les limites étroites du confessionnal. La « confession » n'est qu'un moment dans une longue histoire tout entière sacramentelle. Dès qu'il commence à « revenir » en répondant à l'appel de Dieu, le pécheur est déjà engagé dans le processus de la pénitence sacramentelle.

Pénitence intérieure, pénitence extérieure, intervention de l'Eglise ne sont pas des étapes successives qui rythment la progression de la pénitence et la découverte du sens du péché. La pénitence intérieure n'est pas « relayée » par le sacrement de l'Eglise. Vertu sacramentelle, sa maturation occupe tout le champ chronologique de la pénitence ecclésiale. De même l'Eglise n'intervient pas seulement au terme des démarches pénitentielles pour y mettre le point final en les exauçant : elle est présente à toute l'histoire de la conversion.

Par la proclamation de la Parole

La confession des péchés est foncièrement une confession de foi. Eduquer le sens du péché, c'est donc fondamentalement susciter la foi, et non s'efforcer d'emblée de dessiller les yeux du pécheur pour le contraindre en quelque sorte à regarder sa misère. La lucidité est

le fruit de la connaissance de Dieu. L'éducation de la pénitence suppose donc d'abord et toujours la révélation du vrai Dieu, Père de Notre Seigneur Jésus Christ, par le ministère de la Parole.

C'est dans cette lumière qu'il faut replacer la « monition ». Elle est d'abord commentaire ecclésial du sacrement comme Parole de Dieu ! Le prêtre y accomplit le service de la parole : il appelle à la pénitence en annonçant le Royaume et en révélant le dessein salvifique de Dieu sur le pénitent. Le pécheur cherche Dieu parce que, plus profondément, il est cherché par Lui !

Actualiser le jugement de Dieu

Le jugement de l'Eglise actualise le jugement de Dieu auquel le pénitent doit se livrer en renonçant à se juger soi-même. L'Eglise l'aide ainsi à reconnaître que son péché a porté atteinte à la vie ecclésiale ; jugé par l'Eglise, le pécheur découvre que son péché a fait opposition à la poussée de l'Esprit qui anime l'Eglise, qu'il a freiné la croissance du corps tout entier. Il découvre ainsi la distance que son péché a mise entre lui et la plénitude de la vie ecclésiale.

C'est donc en se confessant à l'Eglise que le pénitent apprend à reconnaître son péché devant l'Autre. C'est en se soumettant au jugement de l'Eglise que le pénitent apprend à renoncer à se juger lui-même selon ses propres critères et abandonne toute sa vie au jugement du Seigneur.

Proclamer et célébrer le pardon divin

L'Eglise conduit le pénitent à accueillir le pardon de Dieu dans la foi et l'action de grâces. Seul celui qui est converti à Dieu et qui accueille son pardon accède au sens authentique du péché. Dans cette conversion, le pénitent sublime sa culpabilité : il expérimente son péché comme l'occasion d'une nouvelle manifestation de la miséricorde et de la fidélité divines à son égard. Il n'est pas demandé au chrétien de croire au péché : il n'y a pas d'autre « credo » que celui de la rémission des péchés ! Portée par la foi au Christ mort et ressuscité « en qui nous trouvons la rédemption, la rémission de nos fautes », l'attitude intérieure de pénitence se développe en action de grâces.

C'est encore dans le dialogue sacramental que le pénitent réalisera et accomplira une telle conversion de mentalité. L'accueil de l'Eglise lui rend sensible l'accueil de Dieu en Jésus Christ. L'initiative de l'Eglise qui, dans l'action sacramentelle, appelle le pénitent à célébrer avec elle le mystère rédempteur suscite et intensifie la foi par laquelle il accueille son pardon et a en Jésus Christ accès au Père. La Pénitence devient alors une célébration liturgique dans laquelle

L'Eglise confesse sa foi en l'efficacité actuelle de la Passion et de la Résurrection du Seigneur. Cette confession de la foi officielle de l'Eglise enveloppe, porte et nourrit la confession de foi du pénitent qui s'y associe et qui, sur la base de son baptême, célèbre avec l'Eglise les mystères du Christ.

Collaborer au dessein de Dieu

L'Eglise conduit le pénitent sur le chantier du Royaume pour réparer son péché en servant le dessein de Dieu dans l'histoire. Le pécheur qui prend conscience du mal qu'il a fait aspire à revenir en arrière, autrement dit à nier son passé. Il se heurte à l'impossible et se fixe ! Le pénitent qui a le regard fixé sur Dieu croit que son passé peut faire l'objet d'une rédemption.

L'Eglise éveille en lui le désir de travailler à la réalisation du plan de Dieu dont elle a le secret. Elle consacre ainsi la volonté du pénitent d'entrer dans son effort rédempteur pour détruire le péché et « racheter » le passé en œuvrant en commun à l'édification du Corps tout entier.

Car la vie chrétienne ne consiste pas à s'établir dans un état de justice... Essentiellement dynamique, elle est une histoire, une histoire intégrée dans l'Histoire Sainte, une entrée progressive dans le mystère rédempteur du Christ mort et ressuscité, qui est à l'œuvre dans l'Eglise... jusqu'à ce que revienne le Seigneur !

A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

ANNEE A

Première lecture : N° 89, pp. 54-71 : *La sainteté du peuple de Dieu et de l'Eglise*, par J. DE VAULX ; N° 34, pp. 64-71 (P. GRELOT) ; N° 66, pp. 36-41 (F. DREYFUS).

Deuxième lecture : N° 91, pp. 52-72 : *La spiritualisation de l'idée du temple dans les épîtres pauliniennes*, par M. FRAEYMAN ; N° 11, pp. 79-92 : *La liberté chrétienne*, par N. DECROCK.

Evangile : N° 76, pp. 64-84 : *Péché et pardon des injures chez saint Augustin*, par M. HUFTIER ; pp. 85-98 : *Pardonnez comme on a été pardonné*, par G. PELLOQUIN ; pp. 99-108 : *Vaincre le mal par le bien*, par P. MOUSSET ; N° 17, pp. 25-28 (C. SPICQ).

Notes doctrinales : N° 59, pp. 83-97 : *La loi nouvelle*, par G. LECLERCQ ; pp. 98-108 : *Dialectique entre les lois et l'amour*, par D. PERROT.

ANNEE B

Première lecture : N° 32, pp. 46-79 : *L'ancien et le nouvel Exode*, par A. IBANEZ ; N° 50, pp. 50-51 (J. CORBON).

Deuxième lecture : N° 58, pp. 35-50 : *La vocation ministérielle au service du peuple de Dieu*, par P. GRELOT ; N° 66, pp. 24-26 (P. DE SURGY) ; N° 74, pp. 25-28 (M. COUNE).

Evangile : N° 73, pp. 34-46 : *Le paralytique pardonné*, par J. DUPONT ; pp. 47-69 : *Le pardon du péché, don messianique*, par J. VANDERHAEGEN ; pp. 82-93 : *Je crois au pardon des péchés*, par P.-A. LIÉGÉ.

ANNEE C

Première lecture : N° 37, pp. 63-68 (J. VANDERHAEGEN) ; N° 66, pp. 63-65 (J.-M. PELFRÈNE) ; N° 89, pp. 38-42 (E. JACQUEMIN).

Deuxième lecture : N° 78, pp. 62-75 : *La résurrection des corps d'après les Pères grecs*, par N. EGENDER ; N° 96, pp. 18-30 : *Notre résurrection dans le Christ*, par C. GHIDELLI.

Evangile et Notes doctrinales : voir année A.



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. Epiphanie 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. Fêtes de l'Assomption et de la Toussaint |
| | 67. Tables |

* numéros parus

en gras : numéros à paraître en 1971

à nos abonnés

avec ce N° 38 se termine votre souscription à 10 volumes de « ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR » parus en 1970. Nous vous invitons à souscrire à nouveau dès maintenant pour 10 volumes à paraître en 1971. Soit :

10 VOLUMES à 8,60 F (au lieu de 9,60 F) = 86 F

à verser à votre libraire habituel, ou aux Editions du Cerf / 29 Bd Latour - Maubourg / Paris 7^e
C.C.P. 1436.36 /

La souscription n'est enregistrée qu'au reçu du versement.

PRIX DU VOLUME HORS SOUSCRIPTION : 9,60 F



Première lecture

Tu aimeras ton prochain comme toi-même (Lv 19)	
J. L'Hour	6
La création nouvelle (Is 43) F. Festorazzi	19
David et son ennemi (1 S 26) G. Joly	25

Deuxième lecture

La communauté, sanctuaire de Dieu, et son unité dans le Christ (1 Co 3) M. Trimaille	34
Les Apôtres, envoyés authentiques du Dieu fidèle (2 Co 1) M. Trimaille et M. Coune	42
Notre résurrection à l'image de Jésus, nouvel Adam (1 Co 15) M. Trimaille	51

Evangile

La loi nouvelle (Mt 5 ; Lc 6) L. Deiss	60
Le paralytique pardonné et guéri (Mc 2) G. Gaide	79

Notes doctrinales

La loi de Dieu N. Clarisse	90
Je crois à la rémission des péchés P. Montaigne	99
