Universidad de Deusto
Biblioteca

FÊTES DE L'ASSOMPTION ET DE LA TOUSSAINT

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 66

* * * **Vigile de l'Assomption :** R. Martin-Achard , P.-E. Jacquemin

* * **Assomption :** F. Montagnini, P.-E. Jacquemin * * **Toussaint :** * P.-E. Jacquemin J. Comblin, *

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF

Universidad de Deusto
Biblioteca

200/811

PEDRO FARNES
Muntaner, 502, 1°, 4ª
Barcelona - 6

2 ASS
As 7

Fêtes de l'Assomption et de la Toussaint

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 66

LES ÉDITIONS DU CERF

Universidad de Deusto
Biblioteca

Vigile de l'Assomption

Première lecture : 1 Ch 15, 3-4.15.16; 16,1-2

Deuxième lecture : 1 Co 15, 54-57 [1]

Évangile : Lc 11, 27-28

Ces trois lectures doivent évidemment être lues dans le contexte de la fête de l'Assomption.

Sous une forme concise, lapidaire, aisément mémorisable et percutante, l'évangile nous fait entendre une «béatitude» de Jésus adressée à ceux qui reçoivent la parole de Dieu et la mettent en pratique par leur foi agissante.

Cette parole de Dieu gardée avec fidélité malgré les difficultés et les épreuves de chaque jour, c'est l'enseignement de Jésus au sens le plus large.

Parmi tous les croyants, Marie, la première et à un titre tout spécial, vérifie une telle béatitude.

En raison de son adhésion totale à la Parole, elle n'avait rien de périssable à abandonner ici-bas; son être tout entier se trouve dès lors assumé en Dieu (épître).

Son entrée dans la Cité Sainte est une fête qui remplit de liesse l'Église, bien plus encore que n'a pu le faire, autrefois, l'intronisation de l'Arche dans la Ville de David (première lecture).

1. Cf. *Assemblées du Seigneur*, n° 39, pp. 61-67 : *Le triomphe de la vie*, par G. GAIDE.

Universidad de Deusto
Biblioteca

LE TRANSFERT DE L'ARCHE A JERUSALEM

1 Ch 15, 3-4. 15-16; 16, 1-2

PAR ROBERT MARTIN-ACHARD
Professeur à l'Université de Genève

Le point de vue du Chroniste

Les livres des Chroniques [1] et ceux d'Esdras et de Néhémie ont formé à l'origine un seul ouvrage attribué au *Chroniste* (ou Chroniqueur, selon F. Michaeli). Il a été composé entre la fin du IVème siècle et le début du IIIème, après les interventions d'Esdras et de Néhémie au temps des Perses et avant la crise maccabéenne sous Antioche Epiphane (167-164 av. J.-C.). L'auteur de cette rétrospective de l'histoire du peuple de Yahvé, probablement un *lévite* attaché au service du Temple à Jérusalem, s'appuie sur des documents multiples, en particulier sur les renseignements que lui fournissent le Pentateuque, les livres de Samuel et des Rois, sur des textes officiels (cf. Esd. 4–6), sur des traditions prophétiques indépendantes et sur des récits dont la valeur historique est variable.

Le Chroniste entend d'ailleurs faire œuvre de *théologien* plutôt que d'historien; le passé n'est pas seulement pour lui une succession de faits, il comporte une leçon qu'il s'agit de transmettre à la génération présente. Il interprète donc les événements en fonction des préoccupations du milieu auquel il appartient; pour bien le comprendre il faut le lire dans la perspective dans laquelle lui-même s'est placé.

On ne s'étonnera donc pas de constater que l'auteur des livres des Chroniques opère un choix dans les matériaux qu'il a à sa disposition. Il élimine certains épisodes qui n'entrent pas dans son projet (ainsi il supprime toute référence à l'histoire du Royaume du Nord après le schisme); à l'occasion il modifie ses sources

(comparer 2 Ch 21 et 2 S 24), ou les complète, notamment par de longs discours qui rappellent la prédication lévitique de l'époque du Second Temple, et lui permettent d'exprimer les idées qui lui sont chères.

Il ne cache d'ailleurs pas ses intentions : il éprouve pour la *dynastie davidique* un intérêt particulier. Dans le premier livre des Chroniques David occupe une place centrale; avec lui commence vraiment l'histoire du peuple de Yahvé. Si le Chroniste passe sous silence ses aventures à la cour de Saül et ses fautes après son installation à Jérusalem (il n'est pas question par exemple de son adultère), il insiste longuement sur le rôle du roi dans les préparatifs de la construction du Temple et dans l'organisation du culte jérusalémite.

Le Chroniste voue aussi une vive attention à la *cité de David*. Il raconte sa destinée depuis que les Judéens l'ont conquise jusqu'au moment où Néhémie et Esdras y restaurent la communauté juive; il décrit l'édification du sanctuaire à Jérusalem par le fils de David et la part prise à la célébration liturgique de Yahvé par les lévites, dont le rôle éclipse celui des prêtres.

Enfin à la suite de l'école deutéronomiste, le Chroniste sait le sort de son peuple lié à son attitude vis-à-vis des commandements de Dieu; son obéissance ou son infidélité se reflète dans sa destinée. Aussi l'auteur des livres des Chroniques, dégageant un enseignement du passé, invite-t-il ses contemporains à réaliser l'idéal théocratique qu'il prête à David.

Le contenu de 1 Ch 15–16

Les chapitres 15–16 de 1 Ch se réfèrent au transfert de l'arche à Jérusalem et tout en suivant le récit de 2 S 6, lui donnent un développement significatif. Ainsi le Chroniste développe en 72 versets 9 versets du livre de Samuel (2 S 6, 12b-20).

La partie centrale du texte du Chroniste (1 Ch 15,25 – 16,3) recoupe les indications de sa source. On notera cependant que l'épisode de Mical est réduit à un verset (1 Ch 15,29); l'attitude de la reine apparaît d'autant plus coupable que le roi, selon 1 Ch 15, 27ss, a revêtu non seulement l'éphod, mais encore le manteau de byssus des lévites : sa danse n'a donc rien de choquant.

Universidad de Deusto

Par contre, le Chroniste développe particulièrement le début et la fin de la narration et ajoute peut-être à la version primitive certains détails relatifs aux lévites (W.Rudolph). Il indique d'abord que David a préparé une tente pour y recevoir l'arche (v.1), et précise ensuite que le roi reprend son transfert à Jérusalem, non parce qu'Obed Edom, chez qui elle a été déposée, a été béni (1 Ch 13,14), mais parce qu'il a pris cette fois des mesures pour que, conformément à la Loi de Moïse (cf. Dt 10, 8s; Nb 4, 1ss; etc.), l'arche soit transportée par les lévites (1 Ch 15, 13ss).

Le récit continue par diverses indications sur le clergé lévitique et ses tâches pendant et après le voyage (1 Ch 15, 17ss; 16, 4ss). Les lévites n'ont pas à offrir des sacrifices – comme les prêtres à Gabaon (1 Ch 16, 39s), ils ont pour mission de chanter la gloire de Yahvé et d'entonner les psaumes. Le Chroniste donne un échantillon des hymnes utilisés par les chantres dans leurs offices; ce sont des fragments plus ou moins importants des psaumes 105,96 et 106.

1 Ch 15–16 est un exemple caractéristique de la manière dont le théologien lévitique relit ses sources : il élimine ce qui est indigne de David et fait du roi le grand Maître des cérémonies jérusalémites, le *patron* du culte lévitique. Comme l'écrit F. Michaeli, «d'un événement relativement simple, à caractère personnel et plus profane que religieux, le livre des Chroniques fait une grandiose cérémonie cultuelle et liturgique, avec le déploiement d'un personnel spécialement affecté à des tâches religieuses, devant tout le peuple d'Israël.»

L'arche à Jérusalem

On sait que *l'arche*, dont le nom hébreu signifie «coffre», a été parfois considérée comme le trône ou le marchepied du Dieu d'Israël; son origine est très ancienne, puisqu'elle remonte à l'époque nomade. Elle a pendant longtemps assumé une double fonction de guide et de *palladium* guerrier, comme en témoignent Nb 10, 33-36; Jos 3–6; 1 S 4–6; elle a ainsi accompagné les Israélites dans leurs déplacements, les assurant du même coup de la présence efficace et redoutable de leur Dieu. *En effet là où se trouve l'arche, là se trouve également Yahvé* (Nb 10,35; 1 S 4,7; etc.).

1 S 4-6 et 2 S 6 forment les éléments d'une histoire de l'arch au temps des Philistins; ses allées et venues s'achèveront par son installation à Jérusalem sur l'initiative de David (2 S 6), elle trouvera un lieu pour s'y fixer définitivement grâce au Temple que Salomon y bâtira (1 R 8). Le Psaume 132, composé peut-être pour une fête de l'arche, rappelle ces divers épisodes. On ne sait quand celle-ci a disparu du Temple, probablement lors de la conquête de Jérusalem par les Babyloniens en 587, ou même avant.

En la faisant venir à Sion, David accomplit un acte à la fois religieux et politique. Il manifeste sans doute sa reconnaissance envers le Dieu qui l'a fidèlement soutenu tout au long d'années difficiles, mais il prend surtout une décision qui associe de façon étroite l'ancien palladium israélite à la royauté davidique.

David a déjà agi avec une grande intelligence politique en prenant pour capitale une ville qui ne relève ni des tribus du Sud, ni de celles du Nord, mais dépend directement de lui. Jérusalem lui appartient en propre; en y transférant l'arche, symbole de la présence de Yahvé au milieu de son peuple particulièrement cher aux yeux des clans nordistes, le roi parachève sa politique qui lui permet de contrôler la vie religieuse d'Israël. Désormais pour s'approcher de son Dieu, le peuple élu devra venir à Jérusalem.

Cet acte, accompli vers la fin du XIème siècle avant Jésus Christ, va avoir pour l'ancienne cité jébusienne des conséquences multiples. Jérusalem devient *la ville sainte* par excellence. Sion sera chantée par les psalmistes comme la cité que Dieu a choisie (Ps 46,48,87, etc.); le Deutéronome précisera que le culte de Yahvé ne peut se dérouler légitimement qu'en son sein, et plus tard les Juifs dispersés dans l'ensemble du bassin méditerranéen la considéreront comme leur mère spirituelle. Les prophètes annonceront sa gloire future et évoqueront le jour où les nations y viendront en foule, non plus pour la combattre, mais pour y célébrer le Dieu unique (Is 2; Is 60; Za 14, etc.).

Le geste calculé de David aura pour séquelle lointaine la montée du Christ à Jérusalem et sa mort sur la croix pour que l'Evangile soit annoncé au monde et, à son tour, la tradition islamique racontera qu'une nuit Mahomet l'a visitée.

Le transfert de l'Arche à Sion a conduit tous les enfants d'Abraham, juifs, chrétiens,et musulmans, à regarder vers la Cité de Dieu, car ils pressentent que le sort de l'humanité lui est étroitement lié.

Universidad de Deusto Biblioteca

1 Ch 15, 3-4. 15-16; 16, 1-2

La lecture de ce jour n'a conservé que quelques fragments du long récit du Chroniste, mais elle en cite l'essentiel.

Le premier passage (1 Ch 15, 3-4) souligne que le transfert de l'arche est dû à une décision du roi, il est son œuvre en quelque sorte, il en a réglé les moindres détails. Mais ces versets rappellent aussi que la résolution du souverain intéresse directement l'ensemble de son peuple : l'arche n'est-elle pas un objet sacré pour Israël puisque garant de la présence de Yahvé à ses côtés ? Enfin il y est question des prêtres et des lévites, ces derniers surtout devant jouer un rôle capital durant le déplacement de l'arche et après son arrivée à Jérusalem.

Le deuxième passage (1 Ch 15,15-16) précise en effet que les lévites ont pour mission de la porter sur leurs épaules, conformément à la Loi. Ils ont d'ailleurs une autre fonction, celle d'accompagner David et ses sujets pendant tout le trajet par leurs chants et leurs instruments à vent et à cordes. Pour le Chroniste, en cela réside la tâche essentielle des lévites, celle qui leur incombe définitivement à Jérusalem. On notera que la venue de l'arche dans la cité de David se fait au milieu d'une foule joyeuse : l'ampleur des cris atteste l'allégresse de tous ceux qui participent à cette sorte de procession.

Le dernier paragraphe (1 Ch 16, 1-2) raconte l'installation de l'arche à Jérusalem dans la tente préparée par David. On offre à Dieu des holocaustes et des sacrifices de paix; David lui-même, comme le ferait le prêtre, bénit son peuple (cf. aussi 1 R 8). Le Chroniste essaie ainsi de faire comprendre à ses lecteurs l'importance de ce jour : pour lui, ce transfert fut une fête dont l'écho s'est peut être prolongé dans quelque rituel célébré à Sion (Ps 132).

Conclusion

Le récit de 1 Ch 15–16 nous permet de nous rendre compte de certains éléments spécifiques du culte jérusalémique au temps du Chroniste. Le service divin présenté ici se rapproche beaucoup plus du culte synagogal, fait de chants et de prières, que du rituel sacrificiel qui s'est développé à Jérusalem jusqu'à la prise de la ville par les soldats de Titus. *La louange de Yahvé* en constitue l'essentiel.

Un détail de la narration est à cet égard significatif : le Chroniste déclare que «les lévites faisaient le service afin de commémorer, de célébrer et de louer Yahvé». (1 Ch 16,4).

La juxtaposition de ces trois verbes presque synonymes souligne l'importance du ministère doxologique qui incombe aux lévites. Ils peuvent aussi indiquer trois aspects du culte du Dieu d'Israël : il s'agit d'abord de «faire mémoire» de Yahvé c'est-à-dire de rappeler ses exploits et ses promesses, ses exigences aussi, de les recevoir comme une réalité présente. En second lieu, le langage du Chroniste suggère que la louange est inséparable de la confession de foi et de l'action de grâce : Israël atteste sa foi face au monde et exprime sa reconnaissance. Le troisième verbe, enfin, évoque les nombreux psaumes du Hallel (Ps 135; 136; 146; 150 etc.)dans lesquels Israël chante ses certitudes et ses joies.

Le culte du peuple de l'A.T. se caractérise en effet par l'allégresse et la gratitude. Contrairement à ce qu'imaginent certains, les hommes de l'Ancienne Alliance ne cultivent pas la morosité et ne vivent pas sous le poids accablant de leurs fautes; ils se présentent devant Dieu sans un sentiment de culpabilité maladive et les commandements divins ne les écrasent pas. Leurs fêtes se déroulent généralement dans un climat de liesse : Israël dit son bonheur d'être avec son Dieu et s'émerveille des bontés de Yahvé. Il célèbre ses hauts faits et exalte son Nom même aux heures les plus tragiques qu'il connaît.

Le Chroniste, dans cette page qui rappelle le transfert de l'arche à Jérusalem, nous révèle le culte digne du Dieu d'Abraham, de Moïse et du Christ : un culte qui est une fête où la joie rayonne, parce que Yahvé est avec les siens !

NOTES

1. *Bibliographie sommaire*. Sur les Chroniques, on lira en particulier les commentaires de W. RUDOLPH, *Chronikbücher*, Tübingen, 1955; L. MARCHAL, dans *Pirot-Clamer*, 1952; J.M. MYERS dans *The Anchor Bible*, 1965; F. MICHAELI, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, Paris, 1967. Pour l'arche, on consultera R. de VAUX *Les institutions de l'Ancien Testament*, T.2, Paris, 1960, pp. 127ss (avec une bibliographie). Sur la théologie du Chroniste, on regardera aussi, en plus des commentaires, G. von RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, T.1, Genève, 1963, pp.300ss.

Universidad de Deusto
Biblioteca

L'ACCUEIL DE LA PAROLE DE DIEU

Lc 11, 27-28

PAR PAUL-EDMOND JACQUEMIN

Cistercien de Scourmont (Forges)

Contexte

Ces deux versets, propres au troisième évangile, suivent immédiatement un épisode de controverse. Jésus chasse un démon, et les foules admirent. Des adversaires pourtant imaginent la possibilité d'une intervention de Béelzéboul, prince des démons. Jésus répond longuement : un royaume divisé contre lui-même court à la ruine; les expulsions de démons attestent au contraire l'intervention de Dieu et la venue du Royaume; encore faut-il se défier d'un retour en force de l'esprit impur. Notre péricope n'a aucun rapport intrinsèque avec ce contexte précis. Néanmoins, Luc l'a située ici parce qu'il voit dans ce contexte, parmi d'autres cas possibles, 1°) un bon exemple de l'*excellence de l'enseignement* du Christ, 2°) une indication claire concernant Jésus *instaurateur du Royaume*. Ces deux données (qui se retrouvent ailleurs !) restent présupposées dans notre passage.

Forme littéraire

En sa brièveté, la présente péricope offre un bon spécimen d'un genre littéraire fréquent dans les évangiles synoptiques [1] : une parole, une sentence mémorable du Seigneur, est présentée dans le cadre d'un récit sommaire, plus ou moins schématisé. Le *logion*, généralement placé en finale du morceau, bien en relief, constitue le sommet, la «pointe» de la péricope. Le récit est au service de la parole, il lui sert seulement de cadre : simple occasion en vue d'amener la déclaration du Sauveur.

L'ensemble forme un tout relativement complet, une unité littéraire; on y trouve un sens suffisant, une leçon valable pour elle-même. Cette petite unité a pu exister primitivement à l'état isolé, se transmettre dans la tradition orale préévangélique de façon indépendante, sans lien avec le contexte actuel.

«Or il arriva ...,», «Tandis que Jésus disait cela ... (Comme il parlait ainsi ...)», «(Quelqu'un) élevant la voix ... (ouvrant la bouche ..., prenant la parole ...), dit ...», «Mais (Jésus) répondit ...» : ces formules d'introduction ou de liaison stylisées, stéréotypées, peuvent s'adapter à des contextes fort variés, et ne doivent guère retenir l'attention ici.

L'éloge prononcé par la femme à l'intention de la mère de Jésus, s'harmonisant avec d'autres annotations de Lc, présente plus d'importance. Mais l'essentiel ne gît pas encore là.

La notice culmine à l'évidence dans le *logion* du Maître, qui énonce très explicitement une Béatitude *supérieure*. Le Christ ne rejette pas la louange prononcée par la femme, mais profite de l'occasion pour inculquer une leçon plus haute, valable pour tous ses auditeurs : devant l'enseignement si remarquable de Jésus, il ne suffit pas d'admirer, il faut se conformer à cette parole qu'il proclame de la part de Dieu.

Ce genre de réponse du Sauveur correspond bien à sa manière habituelle. De plus, les deux «béatitudes» des vv.27 et 28 ont des parallèles abondamment attestés. L'évangéliste construit ainsi sur des matériaux solides, et la péricope doit être authentique pour le fond. Dans la forme toutefois, elle provient – le *logion* final surtout – du stade de la prédication apostolique et porte la marque indubitable de l'évangéliste : notons, entre autres indices, l'expression très générale «Parole de Dieu» pour désigner l'enseignement de Jésus, la destination manifeste du *logion* aux fins de parénèse ecclésiale, l'adoucissement de la réplique du Maître dans un sens favorable à Notre-Dame.

I. La béatitude de la mère de Jésus (v.27).

Sur la base de l'épisode précédent, la justesse des répliques de Jésus, la sagesse, la sublimité de sa doctrine, provoquent l'ad-

Universidad de Deusto

miration. Luc aime noter cette réaction [2]. Au nom de la foule, une femme traduit son impression : spontanément, elle considère les choses de son point de vue de femme, en pensant à la mère de Jésus, à sa légitime fierté d'avoir engendré un tel fils! L'éloge vise à la fois Jésus et sa mère. Cette forme de félicitation, remontant jusqu'à la mère (ou aux parents, aux ancêtres) d'un personnage remarquable, pour vanter sa chance, sa félicité, se pratiquait occasionnellement dans le milieu juif [3a]. C'est un compliment familier, certes bien senti, mais presque trop facile ... D'où la mise au point qui va suivre.

L'exclamation de la femme adopte le genre de la Béatitude, et comporte deux membres symétriques bien balancés : formule travaillée, composition probable du rédacteur [3b]. Dans l'Évangile de l'enfance aussi, Lc a tenu à rapporter, en termes de Béatitude ou de Bénédiction, la louange adressée par Elisabeth à la mère du Messie (1, 42.45), puis encore l'annonce par Marie que toutes les générations la diront bienheureuse à cause de l'intervention merveilleuse de Dieu en sa faveur (1,48). Lc attache de l'importance à cette «béatitude» de la mère du Christ.

II. L'accueil de la Parole de Dieu (v.28)

1. Transition

Sans dénier le privilège de Marie, Jésus tient à dépasser le niveau de la parenté naturelle, pour dégager, devant la foule bien disposée, une leçon supérieure, de portée universelle.

Cette façon de répondre, le Christ y recourt assez habituellement, comme nous le voyons en d'autres passages évangéliques construits sur le même schéma : quelqu'un aborde le Maître sur un sujet fort concret,escomptant bien son accord ; Jésus réplique en amenant l'attention à un plan plus élevé, marquant (explicitement ou implicitement) l'incompréhension de ses interlocuteurs touchant sa mission réelle [4].

Le parallèle le plus proche se trouve dans l'épisode sur la véritable parenté de Jésus. Cet épisode se lit dans les trois Synoptiques (Mt 12, 46-50; Mc 3, 32-35; Lc 8, 19-21). Mais, à la différence de Mt-Mc, Lc omet la question tranchante : «Qui est ma mère...? », question qui semble compter pour rien la parenté humaine de Jésus.

Lc se sépare encore de Mt-Mc en ce qu'il remplace les mots «faire la volonté de Dieu» (ou du Père) par «entendre la parole de Dieu et la faire», formule qui lui tient à cœur en raison de l'importance qu'il reconnaît à la parole de Dieu et à l'attitude de foi [5].

On obtient ainsi le *logion* très semblable à celui de notre passage, mais conservant une opposition nette à la parenté charnelle : «Ma mère, et mes frères, ce sont (*non pas* ceux que vous croyez, mais) ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique» (Lc 8, 21).

Dans notre texte, qui ne dépend pas de la tradition commune, Lc élimine toute apparence d'opposition. Parce qu'il ne veut pas contredire l'éloge prononcé à l'adresse de Marie, il introduit le *logion* de Jésus par une particule de transition *(menoun)* qui marque ici non une opposition mais une gradation : «(*Oui* mais) heureux bien plutôt, heureux surtout ...» La mère de Jésus, la première, vérifie la Béatitude supérieure des croyants. Au début de son livre en effet, Luc a montré l'entière adhésion de Marie à la parole de Dieu : quand elle acquiesçait au message de l'Annonciation (1, 38.45), ou quand elle conservait en son cœur les événements qui représentaient pour elle un langage du ciel, porteur du mystère (2,19.51). Parmi ceux qui entendent et gardent la parole de Dieu, Luc inclut au premier chef la mère de Jésus.

2. La parole de Dieu

«La parole de Dieu» désigne ici l'enseignement du Christ (au sens le plus large). Ainsi en va-t-il chaque fois que Luc emploie dans son évangile cette locution telle quelle (5,1; 8,11.21)[6]

Le mouvement du récit impose pareillement cette interprétation. La façon de parler de Jésus («comme il parlait ainsi») a suscité l'admiration. Celle-ci rejaillit jusque sur Marie. Le Sauveur alors ramène l'attention sur son enseignement et ajoute : l'admiration, certes légitime, reste insuffisante; un tel enseignement requiert bien davantage : l'obéissance de la foi. Car en Jésus, c'est

Universidad de Deusto Biblioteca

Dieu même qui parle, comme jadis à travers les prophètes. Originellement, en effet, l'expression a été appliquée à l'enseignement des prophètes: l'usage s'en était étendu ensuite à toute la Révélation véterotestamentaire.

Or Luc aime présenter Jésus comme un prophète [7] : il révèle la miséricorde du Père, l'avènement du Royaume, le don du Saint-Esprit, bref l'inauguration du salut pour tout homme de bonne volonté; il montre aussi les exigences qu'implique un tel message : renoncement radical, pauvreté, prière incessante, mansuétude, charité universelle. Aux yeux de Luc, l'enseignement prophétique du Christ fait partie de son œuvre de salut.

En ses diverses mentions, le troisième évangéliste envisage «la parole de Dieu» qu'annonce Jésus, comme événement messianique, réalité eschatologique. Rappelons surtout Lc 8, 11 : «la semence, c'est la parole de Dieu», parole semée présentement par le Christ, et qui contient en germe le Royaume (le salut, les biens eschatologiques); la prédication du Sauveur insère cette réalité messianique au cœur des auditeurs, où, moyennant leurs bonnes dispositions, elle croîtra et portera des fruits en surabondance.

3. *Le privilège des auditeurs du Messie*

La teneur du *logion* fait songer tout d'abord à certains parallèles énonçant sous forme de Béatitude le privilège des témoins du Christ :

> Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez [8] . Car je vous le dis, bien des prophètes et des rois ont voulu voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu (Lc 10, 23s).

Le judaïsme fournit des sentences analogues, exaltant le privilège des contemporains du Messie, soulignant la chance de ceux qui vivront ces événements si longtemps attendus.

«Heureux ceux qui entendent la parole de Dieu!» En ces termes convenus, stylisés, notre *logion* affirme la réalisation, présentement en cours, de l'événement messianique, et le privilège des contemporains : le Messie est là, maintenant advient la Parole qui contient en germe le Royaume; heureux les bénéficiaires de cette prédication !

Lc 11,28 inclut de la sorte une forme de proclamation de la Bonne Nouvelle, une déclaration de principe concernant lère messianique, actuellement en voie de réalisation, au profit des auditeurs de Jésus.

4. *Fidélité à la parole entendue*

Le logion s'achève en un sens moralisant. Et c'est là que porte, en fin de compte, l'accent.

L'association des termes «entendre-garder» relève d'un couple élémentaire, susceptible de multiples variantes : dire, et faire (ou ... ne pas faire); entendre dire, et faire (ou ... ne pas faire); connaître, et réaliser; la théorie, et la pratique; etc [9].

Plusieurs parallèles sont spécialement éclairants. Le «Discours inaugural» proclame l'avènement du Royaume et en édicte la charte. Lc 6, 47-49 (par.Mt 7, 24-27) expose la conclusion : Celui qui *entend* ces paroles du Maître et les *met en pratique*, celui-là a fondé sa demeure sur le roc; autrement dit, celui-là adopte l'attitude qu'impose l'avènement du Royaume, il est assuré d'en recevoir le bienfait.

Lc 8,11-15 (par. Mt 13, 18-23) explique la parabole du semeur. Quatre éventualités ont été proposées. En chaque cas, on reçoit la semence, on *entend* la parole de Dieu. Seuls les auditeurs de la dernière catégorie reçoivent la parole dans un cœur bien disposé et la *retiennent* fermement. Chez ceux-là seulement, la parole, semence du Royaume, fructifiera au centuple.

La leçon rappelée en Lc 11,28 recouvre exactement celle que proposent de façon plus développée la finale du Sermon sur la montagne ou l'explication de la parabole du semeur : mettre en pratique la parole qu'on a eu le privilège d'entendre.

Notre *logion* traduit la leçon sous forme concise, dans l'absolu. Sa formulation lapidaire le rend aisément mémorisable, percutant, adaptable universellement. Il doit avoir pris cette forme aux premiers temps de l'Église. A ce moment, comme nous le voyons dans les Actes et les épîtres pauliniennes [10], l'expression «parole de Dieu» a reçu valeur technique, pour désigner de façon tout-à-fait *courante* la prédication des Apôtres.

Universidad de Deusto Biblioteca

le message chrétien, la Bonne Nouvelle du salut dans le Christ (kérygme élémentaire ou enseignement développé) : *on voit là se continuer la prédication du Sauveur lui-même.* Cet enseignement du Christ et des Apôtres, revêtu d'autorité divine, de portée eschatologique, appelle en réponse la foi, conçue ici comme foi *agissante*, mise en pratique des préceptes ou directives que contient ce message révélé. La Béatitude 11 (le Royaume, le salut) se joue sur l'attitude d'accueil ou de refus des auditeurs. Pour quiconque accepte de croire, la parole de Dieu – l'Évangile – est une force divine de salut.

Tel est le sens fondamental du *logion*, eu égard aux parallèles. Il rappelle le privilège des auditeurs de l'enseignement chrétien, mais reproduit surtout une exhortation à la foi-obéissance.

Sur ce sens fondamental se greffent, semble-t-il, quelques harmoniques secondaires, en raison du tour absolu, englobant, de la sentence, en raison aussi du «climat» lucanien où elle est ici introduite.

a) La note moralisante se communique en quelque mesure au premier verbe. *Akouô* signifie le plus souvent «entendre», et c'est le sens obvie dans un couple comme le nôtre. Mais ce verbe peut signifier aussi «écouter», «prêter attention». Luc connaît fort bien ce sens 12. Ainsi en 10,39 : Marie, sœur de Marthe, assise aux pieds du Seigneur, écoutait sa parole, attentivement, religieusement, quasi exclusivement, assurée de trouver là la meilleure part (texte propre à Luc).

b) Le second verbe, «garder» (*phylassô*), a probablement été choisi à dessein 13 pour son sens très compréhensif, polyvalent. Ce verbe a couramment le sens d'observer, mettre à exécution (une parole, un ordre, etc.); en cette acception, il se rencontre avec *tèreô*. Mais il peut comporter (comme *tèreô* et ses composés, intensifs) l'acception «retenir», «conserver» en son esprit, en sa mémoire (d'où : méditer, contempler) 14. La parole de Dieu doit être «gardée» (observée) dans toute la conduite pratique. Mais elle doit être «gardée» (retenue, conservée) d'abord dans l'intime de l'âme, dans le cœur, où elle a été semée, où elle doit croître et fructifier, sans que les soucis, la richesse ou les plaisirs de la vie viennent l'y étouffer (cf.8,14). Elle doit être «gardée» dans les esprits, avec sollicitude, avec amour, comme un objet de contemplation, dans un effort d'intelligence, d'approfondissement (cf. 2, 19.51; et Ap 1, 3; 22, 7.9).

L'obéissance devient affaire de conformité au dynamisme interne de la parole de Dieu en nous, inspirant le jugement, animant l'action. La garder, au total, c'est la faire sienne, s'en pénétrer, l'assimiler, en vivre, dans la plénitude de la foi.

c) Enfin, le verbe «garder» connote aisément une nuance de durée. Luc songe à la persévérance dans la foi, à la *fidélité* malgré les épreuves ou les difficultés de chaque jour. Il désavoue «ceux qui ne croient que pour un moment et font défection à l'heure de l'épreuve»... Par contre, «ce qui est dans la bonne terre, ce sont ceux qui, ayant entendu la parole avec un cœur noble et généreux, la retiennent et produisent du fruit *dans la constance*» (8, 13.15; ces derniers mots sont une addition de Luc) 15.

Ainsi, Le veut une foi allant jusqu'au bout d'elle-même : *attentive, agissante, fidèle.* C'est dans cet esprit qu'il intègre l'obéissance («faire la volonté de Dieu») à une attitude totale de foi («garder la parole de Dieu»).

Saint Jean reprendra avec instance l'exhortation à «garder» la parole – ou les commandements – de Dieu ou du Christ : témoignage d'amour (Jn 14, 15.21.23.24; 15,10; 1 Jn 2,5; 5,3), gage de «connaissance», d'immanence mutuelle (Jn 14,23; 1 Jn 2,5; 3,24), source de vie éternelle (Jn 5,24; 8, 51s; cf.12,47). Le Christ lui-même garde la parole du Père et demeure en son amour (Jn 8,55; 15,10).

Conclusion

Dieu nous a parlé par les prophètes, et, aux derniers temps, par son Fils, son Verbe personnel. Sa révélation est à la fois message de salut et (en conséquence) exigence de sainteté. Le «privilège» de l'entendre est destiné à tous les hommes, accessible jusqu'à nous. Consignée dans l'Écriture, mise en œuvre dans la Tradition ecclésiale vivante, la parole de Dieu atteint toutes les générations.

Venant de Dieu, elle appelle en réponse une foi entière, une adhésion de tout l'être, esprit, cœur, comportement. Foi totale dont nous avons les prémices en Notre-Dame.

Universidad de Deusto
Biblioteca

La foi est donation personnelle de soi à *Celui* qui parle. En sa Parole, en effet, Dieu se rend présent : c'est pourquoi cette Parole est «vivante et efficace» en nous. Si nous nous ouvrons à son emprise, si nous la recevons comme la norme de toute notre existence, si vraiment nous la «gardons», elle fait progressivement son œuvre en nous, elle nous illumine, nous conforte, nous transforme. Dieu est là. Il entre en communication avec nous, pour nous faire communier à sa propre vie, à sa connaissance, à son amour. En nous parlant, au plus intime de nous, il se fait lui-même notre Béatitude.

NOTES

1. Dénommé parfois, à la suite de Bultmann, «apophtegme». Cf. Lc 5, 1-11 par; 5, 29-32 par; 6, 1-5 par; 8, 19-21 par; 9,49-50.57-62; 10, 38-42; 14, 1-6; 17, 20-21; 18, 15-17 par; 18, 18-30 par; 19, 1-10; 20, 20-26 par; 22, 24-30; etc.

2. Lc 4, 15.22; 5,26; 7,16; 8,25; 9,43; 11,14; 13,17; 18,43; 19,37; etc. Voir aussi 2,18.33; etc.

3a. La littérature rabbinique en offre divers exemples. On pouvait aussi se reporter à l'heure de la naissance du héros . . . En tel cas précis, on parle expressément de la mère du Messie, sans qu'il y ait parallèle net avec notre verset.

3b. Cf. vocabulaire analogue en Lc 23,29 : «*Heureuses* les stériles, *heureux* les *ventres* qui n'ont pas enfanté et les *seins* qui n'ont pas nourri» (texte également propre à Lc).

4. Lc 9, 51-56; 10, 38-42; 12, 13-21; 20, 20-26; etc.

5. Pour cette même raison, Lc a placé l'épisode sur la vraie parenté peu après l'explication de la parabole du semeur, qui a pour objet également le sort de la parole de Dieu : la vraie parenté coïncide avec la dernière catégorie d'auditeurs dans la parabole. – De façon assez semblable, Lc 6, 46 écrit : «Pourquoi m'appelez-vous : Seigneur, Seigneur, et ne faites-vous, pas *ce que je dis ?* », au lieu de «Ce n'est pas quiconque me dit : «Seigneur, Seigneur, qui entrera dans le Royaume des cieux, mais celui qui fait la *volonté* de mon Père qui est aux cieux» (Mt 7, 21).

6. Telle quelle (complète, au singulier, avec l'article : *la* parole de Dieu), l'expression prend ainsi chez Lc une valeur quasi technique qu'elle n'avait pas dans les deux premiers Synoptiques.

7. Lc 4, 24ss; 7,16.39; 9,8.19; 13,33; 22,64; 24,19; etc.

8. Mt 13,16 ajoute : «heureuses vos oreilles, parce qu'elles *entendent* ...» Lc suppose cela au verset suivant. – Nous rappelerons ci-dessous d'autres parallèles évangéliques.

9. Cf. encore Mt 23,3; Rm 2,13.17-24; Jc 1, 22-25; 1 Jn 3,18; etc.

10. Ac 4,31; 6,2; 8,14; 11,1; 13,5.7.44.46; 17,13; 18,11; 1 Co 14,36; 2 Co 2, 17; 4,2; Ep 6,17; 1 Th 2,13; 2 Tm 2,9; Tt 2,5; He 6,5; 13,7 et les très nombreux cas où la locution s'abrège ou alterne avec des expressions équivalentes («parole du Seigneur» , «parole de salut», etc.).

11. Cf. sous forme de Béatitude encore : Jn 13,17 : «Sachant cela, heureux serez-vous si vous le faites.» – Ap 1,3 : «Heureux ceux qui entendent les paroles de cette prophétie et gardent ce qui s'y trouve écrit.» – Ap 22,7 :«Heureux celui qui garde les paroles prophétiques de ce livre.»

12. Lc 5,1 (parole de Dieu); 5,15; 6,18.47; 8,8; 9,35; 10,16.39; 11, 31; 14,35; 15,1; 16,29.31; 18,6; 19,48; 21,38.

13. Plutôt que «faire», par exemple, qu'on trouve en Lc 6,46.47.49; 8, 21; etc.

14. Autres acceptions de *phylassô* ou *têreô*, sans rapport avec notre sujet : garder un prisonnier, un troupeau, un dépôt ..., se garder du mal, etc.

15. «Il faut porter sa croix *chaque jour*» (Lc 9,23; les derniers mots sont une addition de l'évangéliste). – Il faut prier avec persévérance : Lc 11, 5-8; 18,1-8 (textes propres à Lc). – Cf. également Ac 11,23; 13,43; 14,22. – Voir encore, avec notre vocabulaire toujours, l'appel à la vigilance, à la persévérance, en Ap 1,3; 3,8; 12,17; 14,12; 22.7.9 .

Universidad de Deusto
Biblioteca

Assomption

Première lecture : Ap 11,19a; 12, 1-6a.10ab

Deuxième lecture : 1 Co 15, 20-26[1]

Évangile : Lc 1, 46-55

Les deux premières lectures se prêtent bien à une réflexion sur le mystère de l'Assomption de Marie.

La foi au Christ, Messie souffrant, s'acquiert au prix d'une enquête laborieuse que l'Apocalypse (première lecture) *évoque en parlant d'enfantement douloureux. La scène renvoie à l'Église qui enfante le Messie dans la mesure où elle le comprend mieux, mais avec peine, car il n'est pas facile d'accepter un Messie humilié.*

Et pourtant, la proximité avec ce Christ fonde la participation à la résurrection du Seigneur (deuxième lecture).

Or, Marie a vécu mieux que tout croyant, cette expérience de foi et cette union intime au Sauveur. De là le «rang» à part qu'elle occupe auprès de son Fils ressuscité.

Célébrant l'exaltation de la Vierge Marie, l'Église peut s'approprier le Magnificat *afin d'exprimer son action de grâce pour ce que Dieu a fait en faveur de sa servante et, après elle, en chaque croyant promis à la résurrection.*

1. Cf. *Assemblées du Seigneur*, n°65 (en préparation) : *Il faut qu'il règne*, par P. VAN DEN BERGHE.

Universidad de Deusto
Biblioteca

L'ÉGLISE A LA RECHERCHE DU CHRIST

Ap 11,19a; 12, 1-6.10ab

PAR FELICE MONTAGNINI

La vision de la femme en douleurs qui enfante un enfant royal sous les yeux du dragon prêt à le dévorer, et qui le soustrait à la menace en se réfugiant au désert,est assez connue. La scène n'en présente pas moins bien des difficultés qu'une simple lecture suffit à faire entrevoir.

Il est surtout difficile d'identifier avec certitude la mère dont parle ce texte. Il semblerait normal que l'auteur chrétien du livre de l'Apocalypse ait songé ici à la Vierge Marie et à la naissance à Bethléem, l'enfant mis au monde étant manifestement le Messie (v.5 et Ps 2,9). Mais cette identification qui vient spontanément à l'esprit ne tarde pas à paraître inadéquate. En effet, la littérature néotestamentaire n'a jamais mis particulièrement en relief l'aspect douloureux de l'enfantement physique du Christ. En outre si le N.T. n'ignore pas l'inimitié mortelle de Satan à l'égard du Christ (cf. Lc 4,13), il ne la présente jamais avec des traits qui rappelleraient, fût-ce de loin, ceux de notre péricope.

L'enfantement douloureux appartient à la tradition apocalyptique : la femme en douleurs est une des nombreuses images qui servent à exprimer l'attente du prochain avènement du règne de Dieu. Voilà pourquoi on se demande si la femme de l'Apocalypse ne serait pas une personnification de la communauté. C'est effectivement ce que pense la grande majorité des exégètes, habituellement moins assurés toutefois au moment de préciser de quelle communauté il s'agit. De fait ils parlent, sans plus, de la communauté de l'ancien Israël, ce qui, nous le verrons, semble assez éloigné de l'esprit de l'Apocalypse. Mais, et il convient de le remarquer tout de suite, s'il faut entendre ici la naissance du Christ au sens métaphorique, de quelle naissance s'agit-il directement dans notre texte ?

En outre, faut-il vraiment choisir entre Marie et la communauté des croyants, au point que l'option pour l'une des significations exclue totalement l'autre ? Est-il impossible que, Marie lui faisant penser à la communauté des croyants et inversement, l'auteur parle ici tout à la fois de l'une et de l'autre ? [1]

Ainsi donc l'intelligence de notre péricope demande qu'on réponde avant tout à deux questions : 1. Quelle est la signification de l'enfantement douloureux? 2. A qui songe l'auteur lorsqu'il parle de la mère du Messie ?

D'autres points certes soulèvent des problèmes, mais ils présentent bien moins d'intérêt. Ainsi : d'où viennent ces images (les astres au milieu desquels la femme apparaît), et quelle est la signification du tiers des étoiles du ciel que le dragon balaie de sa queue et précipite sur la terre ? Il s'agit manifestement de représentations mythologiques : l'école des religions comparées a très justement mis en relief les rapports entre cette scène et les mythes astraux de Babylone, de Perse, de Grèce et d'Égypte. Toutefois, les coïncidences restent trop vagues pour qu'on puisse vraiment comparer les deux tableaux. Il en va de même d'ailleurs de l'Apocalypse prise dans son ensemble, qu'on ne peut assimiler à aucun de ses éventuels modèles [2]. Enfin et surtout, cette imagerie de l'Apocalypse est mise au service d'une idée que nous préciserons sans tarder, et par là, s'éloigne profondément de tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, pourrait l'avoir influencée.

L'enfantement douloureux

Pour trouver la signification de l'enfantement douloureux, il faut tenir compte de deux données : a. Le caractère douloureux de cet enfantement; b. La valeur de «signe» attribuée à ce caractère douloureux et au piège tendu par le dragon.

a. *Les douleurs de l'enfantement* sont une des images préférées du genre apocalyptique pour décrire l'attente anxieuse de l'intervention divine dans l'histoire. Les fidèles savent que leurs tribulations viennent du fait que Dieu reste loin. Ils soupirent après sa venue libératrice, et ce qu'ils éprouvent tout au long de cette attente leur fait songer aux douleurs de l'enfantement [3]. Dans la littérature rabbinique, pour rendre la même idée, on dira «les douleurs du Messie» [4], expression utilisée couramment pour évoquer les tribulations liées à la venue du Sauveur.

Universidad de Deusto Biblioteca

b. Dans la scène de l'Apocalypse, *cette «naissance» du Messie est appelée «signe»*, terme repris à propos du dragon.

L'idée de «signe» est, on le sait, caractéristique du IVème Evangile comme de l'Apocalypse [5]. Dans les deux livres [6] le «signe» apparaît comme un moyen employé pour attirer l'homme : dans l'évangile, c'est le Christ qui a recours aux «signes» pour provoquer la foi, mais sans grand succès; dans l'Apocalypse, c'est l'Antéchrist, qui, lui, obtient facilement l'audience refusée au Christ.

Dans l'évangile toutefois, le Christ appelant à la foi n'essuie pas que des refus catégoriques. Si les «Juifs» (Jn 12,37) refusent de croire, il y a, autour de Jésus, des gens qui s'efforcent sincèrement d'accéder à une foi vraie, totale et lumineuse. Ceux-ci toutefois n'y parviennent qu'avec effort, car suivre le Christ reste difficile et demande qu'on franchisse des obstacles de tout genre. Il faut en particulier se défaire d'une certaine conception messianique héritée du passé, qui faisait attendre un Messie terrestre et triomphateur, et qui pouvait rendre imperméable à l'idée prophétique du Messie souffrant [7].

Cette opposition entre deux conceptions messianiques qui s'affrontaient à l'intérieur même des disciples, n'est pas inconnue des Synoptiques (cf. Mc 9,9-13 par.). Mais elle prend un relief tout particulier dans saint Jean, qui se complaît à la présenter comme un véritable et douloureux drame de conscience (cf. 13, 2-11; 16, 5-6), et que, dans une perspective apocalyptique, il évoque en parlant des douleurs déchirantes de l'enfantement (16,21).

Il semble qu'il faut replacer dans cette problématique de la foi au Christ acquise au prix d'une conquête laborieuse, la scène de la femme et du dragon. Mais celle-ci ajoute un trait nouveau à l'image apocalyptique des douleurs de l'enfantement et à la conception johannique du signe. En effet, l'objet de l'attente anxieuse que les apocalypses biblique et juives désignent généralement sous le nom de «règne» ou de «jugement de Dieu», devient recherche de la foi totale au Christ et, plus précisément encore, au Christ souffrant. En outre, cette recherche douloureuse de la foi à la lumière des signes, reçoit ici une précision importante. En effet le Christ et son adversaire s'affrontent directement [8], chacun se présentant à l'Église comme «signe» : le Christ dans son humiliation, l'Antéchrist avec sa puissance.

Ainsi comprise, la scène de l'Apocalypse évoque l'Église au moment où s'impose à elle l'option suprême de sa foi [9].

La mère du Messie

Du coup nous avons répondu à la deuxième question : la mère est l'Église, la communauté des croyants. Elle «enfante» le Messie dans la mesure où elle le comprend mieux; elle l'enfante dans la douleur parce qu'elle doit se faire violence pour le reconnaître comme le Messie même quand il est humilié et souffrant.

Ceci étant acquis, on peut se demander où le Voyant a pris cette idée assez inattendue qui consiste à présenter le Messie comme «fils» de la Communauté.

La tradition apocalyptique pouvait certes l'orienter dans cette direction, d'autant plus que l'image de Sion engendrant ses fils – c'est-à-dire leur permettant de reconnaître la main de Dieu dans les souffrances endurées – n'était pas inconnue [10]. Mais la présentation de la maternité de l'Église, telle qu'on la trouve dans ce texte, est trop originale pour qu'on se contente d'une telle explication.

C'est ici qu'il faut tenir compte de l'importance accordée par le N.T., et spécialement par le IVème évangile, à Marie considérée dans les moments significatifs de sa «maternité» spirituelle et douloureuse [11]. Voilà pourquoi on peut se demander si l'auteur ne pense pas ici à Marie comme type de cette découverte du Christ, Messie souffrant.

L'idée que la femme représente la Vierge Marie est une intuition, à vrai dire assez récente, de la dévotion [12]. Bon nombre d'exégètes, estimant qu'elle a un fondement réel, l'ont toutefois prise en considération. C'est le cas surtout du P. Braun qui l'a méthodiquement située dans une ligne de pensée qui prend appui avant tout sur le IVéme évangile qui, avec beaucoup de finesse, accorde à Marie une place toute particulière [13].

On peut donc penser que la femme de l'Apocalypse est l'Église qui, dans la douleur, purifie sa foi, et que cette description se réfère à Marie, qui, la première et mieux que personne, à vécu cette expérience.

Universidad de Deusto
Biblioteca

NOTES

1. Cf. J. DE FRAINE, *Het Koninschap van Maria in de Hl. Schrift*, dans *Mariale Dagen*, 13 (1956), pp.66-81.

2. R.H. CHARLES, *The Revelation of St. John* (I.C.C.), 1920, I, p.313.

3. Voir : Mi 4,10; Is 66,8 et aussi : Is 26,17 (*Masso.*); Os 13,13.

4. Voir : STRACK-BILLERBECK, I, p.950.

5. Nous prenons ici les deux écrits comme constituant un seul tout. Nous n'en ignorons pas moins le poids des arguments qui, depuis toujours, font songer à deux auteurs différents. Toutefois, quelles que soient les différences de langage et de pensée, il y a, entre les deux livres, une indéniable complémentarité doctrinale. Cette «concordia discors» fait, qu'en toute hypothèse, on reconnait qu'il est difficile de trancher à coup sûr (M.E. BOISMARD, *L'Apocalypse*, dans A. ROBERT – A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t.II, 1959, p.741). Les choses étant ainsi, il semble légitime de souligner la continuité entre les deux écrits et d'y voir – au moins à titre d'hypothèse – le fruit d'un dessein délibérément poursuivi par les auteurs. La méthode trouve une autre justification dans l'excellence des résultats auxquels sont parvenus nombre d'exégètes.

6. Voir : RENGSTORF, *semeîon*, dans *Theol. Wört. z. N. T.*, VII, col. 243-245.

7. Voir : F. MONTAGNINI, *Le «signe» d'Ap 12 à la lumière de la christologie du N.T.*, dans *Nouv. Rev. Théol.* 99 (1967), pp. 401-416.

8. Il est symptomathique que le IVème évangile ne rapporte aucune expulsion de démon. On peut penser que Jean a intentionnellement réservé l'affrontement définitif entre Jésus et Satan à un seul moment essentiel, celui de la défaite totale de ce dernier. Dans l'évangile, c'est au moment de la passion (12,32); dans l'Apocalypse, au chap. 12.

9. Voir : STÄHLIN, *nyn*, dans *Theol. Wört.z.N.T.*, IV, col. 1113.

10. Cf. Is 66, 8 et encore plus nettement : 1 QH 3, 2-18.

11. L'interprétation proposée n'est pas totalement nouvelle, bien au contraire, les premiers commentateurs de l'Apocalypse ayant vu dans la femme l'image de l'Église. Mais dès ce moment-là et par la suite, le rôle de la communauté dans la «naissance» du Christ a été entendu d'une manière difficilement acceptable. Il suffit de rappeler la thèse de VICTORIN DE PETTAU, reprise en substance par J. BONSIRVEN (*L'Apocalypse*, 1951, p.214) et dont se rapproche LOHMEYER (*Die Offenbarung des Joh.*[2], 1953). L'enfantement dans la douleur évoquerait le désir intense et finalement exaucé de «l'ancienne Église des pères et des prophètes, des saints et des apôtres» qui «désiraient voir le Christ prendre chair dans leur nation». Mais alors pourquoi cette longue attente affecterait-elle aussi les personnages de la nouvelle économie ? Pour eux en effet non seulement la naissance du Christ de la race d'Israël était un fait acquis, mais en outre n'avait guère d'intérêt, étant donné que la naissance d'Israël «selon la chair» (1 Co 10,

18) n'était pas déterminante pour le salut (Rm 9,7). De toute évidence, il faut chercher dans une autre direction la signification de l'enfantement douloureux.

12. Cf. A. TRABUCCO, *La «donna ravvolta di sole» (Ap 12). L'interpretazione ecclesiologica degli esegeti cattolici dal 1563 alla prima metà del sec. XIX*, dans *Marianum* 19 (1957), pp.1-58.

13. Cf. *La femme de l'Apocalypse*, dans *La mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, 1954, pp.131-176. Outre divers articles du même auteur et d'autres, on se reportera encore spécialement à A. KASSING, *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12 Kapitel der Apokalypse*, 1958.

Universidad de Deusto
Biblioteca

LE MAGNIFICAT

Lc 1,46-55

PAR PAUL-EDMOND JACQUEMIN

Cistercien de Scourmont (Forges)

Contexte

Dans l'évangile de Lc, le Magnificat termine le double récit de l'Annonciation et de la Visitation [1]. Il se présente ainsi comme l'hymne d'action de grâces que Marie fait monter vers le Seigneur pour le privilège insigne de son élection à la maternité messianique.

Tel était bien en effet l'objet du message de l'Annonciation: Marie se voyait appelée à devenir la mère du Messie, mère virginale par l'intervention de l'Esprit-Saint. En gage de cette intervention divine toute-puissante, l'ange avait indiqué le signe imminent de la maternité miraculeuse d'Élisabeth. Effectivement, l'épisode de la Visitation vient de faire constater le signe merveilleux. Maintenant, la séquence s'achève : Marie laisse déborder sa joie et sa reconnaissance; de toute son âme, elle glorifie le Dieu de miséricorde qui, pour réaliser son Dessein de salut, choisit les plus pauvres de ses serviteurs.

Structure

D'après sa structure, le Magnificat appartient au genre littéraire des Psaumes. C'est d'ailleurs dans le Psautier que ses formules ont le plus de parallèles.

Le déroulement de l'hymne en versets (distiques) bien rythmés ressort à l'évidence.

La répartition de l'ensemble en strophes régulières apparaît plus difficile à préciser. Pour le sens, on peut discerner commodément trois étapes dans le développement de la pensée. Après le cri de joie initial, très bref (vv.46b-47), l'orante expose un triple motif de sa louange :

1°) motif personnel : le regard d'amour que Dieu a posé sur son humble servante, les merveilles qu'il opère pour elle (vv.48-49);

2°) universalisation de ce motif : la constante miséricorde de Dieu envers ceux qui le craignent, les humbles, les affamés, en contraste avec le déploiement de sa puissance contre les superbes, les puissants, les riches (vv.50-53);

3°) portée eschatologique de cette miséricorde divine : le relèvement maintenant inauguré d'Israël, réalisation des promesses (vv.54-55) [2].

Origine du cantique et intention de l'évangéliste

La critique actuelle tient le Magnificat pour une pièce rapportée. Nous recueillons là un cantique originellement indépendant, que Lc (ou sa source) a inséré dans ce contexte, moyennant quelques retouches.

En effet, observe-t-on tout d'abord, les versets de liaison au contexte montrent qu'on se trouve devant une interpolation.

– En tête, le v.46a («Et Marie dit») est le type même de l'introduction factice, passe-partout.

– En finale, le v.56 («Et Marie resta avec *elle* environ trois mois...») ne s'enchaîne aucunement au Magnificat. Le pronom «elle» y désigne Élisabeth, dont on n'a plus parlé depuis quatorze versets et à qui on ne songe plus du tout. Ce v.56 devait suivre primitivement les vv.42-45 (éloge de Marie par Élisabeth), sans l'enclave du Magnificat.

De plus, en son contenu même, cet hymne n'a aucun rapport strict avec le contexte. Il ne contient notamment aucune allusion précise à la situation de Notre-Dame (sa maternité messianique) ou aux circonstances de la Visitation. Pour sa plus grande part, le cantique se compose de propositions très générales, re-

Universidad de Deusto Biblioteca

prises de l'Écriture : formules ferventes, mais usuelles, sans originalité propre [3]. Le contexte ne souligne nullement l'humble condition de la Vierge, et moins encore l'humiliation des superbes! Et l'évocation de la puissance divine diffère totalement selon qu'elle se rapporte à Marie ou aux grands de la terre.

Enfin, le Magnificat ne peut provenir tel quel de Notre-Dame. On n'imagine pas que la Vierge ait répété (et comme dicté), devant Luc ou d'autres confidents, la prière jaillie autrefois. On ne conçoit pas davantage que Luc, chrétien venu du monde grec, ait lui-même rétabli cet hymne, composé presque entièrement de formules extraites de la Bible et dont on perçoit le substrat hébreu. Par ailleurs, le Magnificat célèbre l'accomplissement des promesses messianiques. On présume donc plutôt une «source» judéo-chrétienne.

Certes, l'adaptation au présent contexte a été effectuée avec bonheur. Ce cantique d'action de grâces et d'exultation messianique clôture parfaitement la séquence Annonciation-Visitation (qui, autrement, semblerait incomplète). Il répond, par mode d'inclusion, à l'invitation initiale de l'ange : «Réjouis-toi, privilégiée.» C'est une femme qui parle, et se nomme la «servante» du Seigneur (v.48, comme en 38), digne d'être déclarée «bienheureuse» (48, comme en 45), de par l'intervention divine toute-puissante (49, comme en 35-37, mais non 51-53).

Néanmoins, ces contacts d'expressions ne constituent que des raccords mineurs, voire justement des retouches, qui ne contredisent pas la thèse de l'antériorité du morceau. Le cantique semble devoir son origine aux milieux de l'Église ancienne demeurés proches de la Vierge, intéressés aux événements de l'enfance. Un peu comme l'éloge de Marie par Élisabeth (vv.42-45), cette composition nous transmet un écho de la vénération des premiers chrétiens pour la mère de Jésus. Elle nous montre comment on se représentait alors l'état d'âme de Notre-Dame devant l'inauguration du salut et sa propre élection. Aux yeux de Lc (et de sa tradition), nul ne pouvait mieux que Marie donner leur pleine densité à ces antiques formules de la piété d'Israël; nul ne pouvait célébrer aussi valablement que la mère du Seigneur cette aurore du salut [4].

Commentaire

Louange et joie (vv.46b-47)

Le premier distique introduit l'ensemble du cantique et donne le ton : louange et joie. Assurée de la venue prochaine du Messie et de son propre rôle, la Vierge «magnifie» [5] le Seigneur qui l'appelle : elle reconnait et proclame sa «grandeur»; au v.49 elle redira les «grandes choses» qu'il fit pour elle. Elle «exulte», de l'allégresse typiquement messianique (*ègalliasen*) [6], en Dieu auteur du salut qui s'inaugure.

L'expression garde un ton de retenue, de réserve : Marie n'interpelle pas Dieu directement, elle ne s'exprime pas à la première personne, mais parle de son âme, de son esprit (désignations de la personne en son intériorité). Ce procédé, familier à la piété biblique, tout empreint de respect, n'atténue en rien l'élan de ferveur lyrique qui traverse la phrase. Le terme «exulter» évoque d'ailleurs une explosion de joie débordante [7].

1. La miséricorde divine envers Marie (vv.48-49)

Conformément à la loi (très naturelle) du genre littéraire, après le cri de louange initial vient immédiatement l'indication du *motif* : «*Parce qu*'il a regardé son humble servante ... *Parce qu*'il a fait pour moi des merveilles ...»

Comme souvent dans les prières de la Bible, la motivation s'exprime en termes assez généraux, plus ou moins stéréotypés, pouvant s'adapter à des cas passablement divers.

«Dieu regarde (voit) l'humilité» de quelqu'un : formule courante dans l'Écriture, sous forme de prière (demande ou action de grâces) ou sous forme de rappel historique [8]. Le mot grec *tapeinôsis*, que la Vulgate traduit *humilitas*, que l'on s'efforce de rendre en français par «humble condition», «bassesse», «humiliation» ..., doit se comprendre en un sens à la fois objectif et subjectif. Il désigne une situation humainement inférieure ressentie comme telle, s'accompagnant d'une attitude intérieure d'acceptation et de refuge en Dieu seul. Le mot peut prendre un sens fort : détresse, misère, humiliation. Mais, couramment employé, il peut aussi revêtir un sens très atténué, banal : con-

Universidad de Deusto Biblioteca

dition modeste, quelconque, sans titre à aucun privilège, même si elle n'est pas tellement malheureuse [9]. Cette dernière acception s'impose ici. Rien dans le contexte ne montre Marie dans une situation de misère, de bassesse. L'orante utilise un formulaire conventionnel. Elle coule sa prière dans le langage de la piété des Pauvres de son peuple et fait sienne leur attitude religieuse. Consciente de sa condition insignifiante, elle souligne l'entière gratuité de l'intervention divine : Dieu l'a choisie sans aucun mérite de sa part. Comme à l'Annonciation, elle s'en tient à son humble rang de «servante» du Seigneur.

Parce que Dieu a abaissé sur elle un tel regard de complaisance, l'hymne mis dans la bouche de la Vierge peut prévoir que l'humanité à venir redira sans fin la louange prononcée par Élisabeth, proclamant Marie bienheureuse [10] : à partir de sa foi, elle est devenue la mère du Christ. Pareillement, Lc 11, 27 a aimé reproduire l'éloge de cette femme de la foule qui célébrait Marie bienheureuse d'être la mère d'un tel fils : béatitude incluant l'adhésion à la parole de Dieu (v.28).

«Désormais», «à partir de maintenant» [11] : l'événement marque une césure dans l'existence de Notre-Dame, dorénavant objet de louange universelle, en contraste total avec l' humilité» de sa condition antérieure. Ainsi s'introduit l'antithèse que vont généraliser les vv. suivants et où s'exprime le paradoxe de la miséricorde divine.

Cette brillante prophétie concernant l'éloge des générations futures pouvait être attribuée sans trop d'hyperbole à l'humble Vierge de Nazareth. De la sorte, Marie ne fait que traduire encore son émerveillement et sa reconnaissance : son privilège magnifique lui vient tout entier du Puissant, de sa souveraine libéralité («parce qu'il fit pour moi de grandes choses»). C'est l'œuvre de Dieu que célébrera, en Marie, la louange des générations à venir. Ce v.48 (qui offre le plus de contacts précis avec le contexte : «servante», «bienheureuse»), ainsi que le v.49a («le Puissant», «pour moi») constituent très spécialement l'adaptation au cas personnel de Marie d'un psaume préexistant.

Le Dieu que «magnifie» Notre-Dame fait voir sa grandeur dans les «grandes œuvres», les merveilles, que lui seul réalise. Ce v.49 reproduit une affirmation scripturaire classique [12], et en fait simplement l'application à Marie par l'addition «pour moi».

La dénomination «Puissant» [13] se justifie par le contenu même de l'affirmation, et aussi par le contexte : la puissance du Très-Haut doit survenir en Marie (v.35), à Dieu rien n'est impossible (v.37, ce dernier terme étant de même racine que le vocable «Puissant»), Dieu vient de manifester en Élisabeth un signe de la puissance qu'il veut exercer également en Marie.

De la «grandeur» de Dieu et de ses œuvres, on s'élève sans peine à son absolue transcendance [14] : «saint est son nom.» Cette périphrase, très biblique [15], revient à affirmer avec quelque solennité : Dieu est saint, transcendant. Elle exprime au mieux la louange adorante, et conclut dignement la première strophe. La grandeur de Dieu est unique, bien supérieure à tout ce que nous pouvons en dire ou concevoir. Dieu est le Tout-Autre, l'Incomparable. Attestée dans ses œuvres, son infinie perfection est pourtant sans commune mesure avec aucune grandeur de notre monde. Dieu seul est Dieu.

2. *La miséricorde divine envers les humbles (vv.50-53)*

A partir du v.50, la motivation de la louange divine se généralise, pour célébrer de façon universelle la conduite de Dieu envers les humbles ou les superbes. Au delà de Marie, la miséricorde de Dieu s'étend à tous ceux qui le craignent (50), elle relève les humbles (52), elle comble de biens les affamés (53). Pieux, humbles, affamés appartiennent à la même catégorie des Pauvres de Yahvé.

Le v.50 se complète, par mode d'antithèse, au v.51, dans l'évocation de la puissance de Dieu contre les superbes; et cette antithèse se répète, plus brièvement, aux vv. suivants : il détrône les puissants (52), il renvoie les riches à vide (53). Superbes, puissants, riches, appartiennent également à une même catégorie, opposée à la précédente.

Les vv.50s, 52, 53, se déroulent en parallèles bien rythmés, offrant chaque fois un sens général identique.

L'éternelle miséricorde (*eleos*, pitié) de Dieu pour les hommes s'affirme avec constance dans la Bible. Parce qu'il est le Transcendant, Dieu ne peut que donner, de son infinie richesse, en totale gratuité; il ne peut agir qu'avec miséricorde, condescendance pour les petits. Devant lui, l'homme est pure pauvreté.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Aussi son amour va-t-il particulièrement à ceux qui savent leur misère et reconnaissent sa Transcendance : ceux qui le craignent [16]. La crainte de Dieu doit s'entendre ici au sens biblique évolué : non point terreur panique devant une puissance inconnue et redoutable, mais respect infini devant la grandeur du Tout-Autre, perception de l'incommensurable distance qui sépare Dieu de l'homme. Au vrai, pareille disposition se tourne facilement en docilité aimante, en ouverture confiante envers ce Dieu Très-Haut, inaccessible, qui pourtant se penche vers sa créature pour la sauver. Une telle crainte, toute de révérence et d'attachement, est l'attitude fondamentale d'un cœur religieux, d'une âme de pauvre. Dans le concret, la langue biblique réserve la désignation des «craignant-Dieu» aux Israélites pieux, fidèles à l'Alliance. (A l'époque du N.T., elle peut viser aussi les «prosélytes».) Mais parce que l'accent porte sur la disposition intérieure, l'expression se prête facilement susceptible d'universalisation, pour s'étendre à tous ceux qui bientôt, dans l'adoration et l'amour, formeront par le Christ le Peuple nouveau de Dieu. Sur tous ceux-là s'étend sans fin, «d'âge en âge», la miséricorde divine. Telle est l'affirmation première et dominante de la strophe.

Les vv.51-53 [17] décrivent, à l'aide d'images diverses, l'agir paradoxal de Dieu renversant les situations humaines [18]. Assurément, l'action de Dieu ne consiste pas à bouleverser constamment l'ordre des choses, même injuste! Mais l'expérience la plus commune atteste l'instabilité des conditions humaines, les surprises de l'histoire, les à-coups du sort. Toujours et partout, la sagesse populaire se laisse vivement impressionner par la chute des grands ou parfois au contraire par l'ascension imprévue des humbles, et volontiers elle généralise (non sans hyperbole!). «Quiconque s'élève sera abaissé...»; «Les premiers seront les derniers ...» : aphorismes de la sagesse populaire, où le Christ lui-même les a empruntés. L'homme de la Bible envisage ces choses d'un point de vue religieux et moral, dans une perspective d'histoire du salut : tout est rapporté à Dieu, qui conduit l'humanité selon son Dessein, résistant aux orgueilleux, privilégiant les pauvres [19].

Les vv.50-53 brodent ainsi sur un thème de sagesse banal; ils reproduisent des clichés très connus de la littérature d'Israël, avec des antithèses de portée purement littéraire. En particulier, le dessin des superbes-puissants-riches répond simplement à un

jeu littéraire d'antithèses (conforme au genre sapiential); car dans la situation de Marie ou dans l'évangile lucanien de l'enfance, on ne voit nullement Dieu disperser les superbes ou détrôner les potentats ...

Le début du v.51 se traduirait littéralement : «Il fit (œuvre de) force avec son bras» [20]. La mention du bras de Dieu utilise une représentation anthropomorphique, familière à la Bible pour évoquer précisément la puissance divine [21].

Le verbe «disperser» est classique pour le traitement infligé aux ennemis de Yahvé ou de son Peuple [22], le sort des impies [23], le châtiment d'Israël pécheur [24].

Les «orgueilleux en pensées de leur cœur» : périphrase contournée, mais qui se comprend sans difficulté d'après la mentalité biblique : la racine de l'orgueil réside au plus intime de l'homme, au cœur, siège des pensées [25]. La note morale apparaît ici clairement, et doit donc être supposée aussi chez les «puissants» ou les «riches». Tout comme la note religieuse et morale, évidente chez «ceux qui craignent Dieu», doit s'étendre également aux «humbles», aux «affamés». Il s'agit à la fois d'une condition sociale et d'une disposition intérieure.

Les «puissants» : on traduirait plus exactement «les potentats» (*dynastas*, et non *dynatous*; cf. Jb 12,19), siégeant sur des trônes, en position de dominateurs : imagerie de valeur simplement littéraire [26].

En antithèse aux «riches», les «affamés» du v.53 sont donc les pauvres. Dieu les comble de biens : la formulation provient du Ps 107,9. Quant aux riches, Dieu les renvoie à vide : tels des courtisans qu'un prince oriental déboute de leurs sollicitations.

Typiquement sapientielles, présentes aussi dans la prédication des prophètes, ces sentences sur le renversement des situations par la volonté divine ont été reprises dans la méditation religieuse et la prière des pauvres, à l'instar de promesses divines, porteuses d'espérance. L'état présent du monde (avec l'injustice qui règne partout, l'oppression des pauvres, l'insolence des grands) appelle la suprême intervention de Dieu. Le salut définitif devra comporter un redressement total, l'inauguration d'un ordre nouveau, l'établissement de la justice [27]. Les vv.50-53, d'allure sapientiale, mais encadrés comme ils le sont par ce qui précède (l'élection de la mère du Messie) et ce qui suit (le relèvement d'Israël), se colorent, à titre secondaire, d'une orientation eschatologique certaine.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Le retournement des situations imputé à l'agir divin illustre encore l'affirmation de la transcendance de Dieu. Ses incompréhensibles desseins, ses voies mystérieuses, dépassent du tout au tout les pensées ou les voies des hommes. Sa justice ne peut manquer de s'exercer, à son heure imprévisible. En sa toute-puissance, il reste le maître souverain des destinées humaines. Surtout, sa miséricorde, sa prédilection pour les petits, demeure une certitude inébranlable de la foi. Tout au long de ces versets, d'inspiration très traditionnelle, se déploie la profondeur de la religion d'Israël.

3. *La miséricorde divine envers Israël (vv.54-55)*

Les vv.54-55 constituent une dernière section du Magnificat. Ils ouvrent une démarche nettement nouvelle de la pensée. Ils abandonnent complètement le tour sentencieux et les parallélismes bien balancés des vv.50-53, pour adopter un style fort compliqué (que les traductions tâchent de simplifier).

La miséricorde de Dieu envers les humbles, qui s'est manifestée de façon particulière dans l'élection de la mère du Messie, inaugure par là même la grande œuvre eschatologique du relèvement d'Israël. L'appellation d'«Israël, Serviteur» [28] que Dieu «relève», renvoie spécialement à Is 41,8s. Là et dans le contexte, le titre évoque l'immense tendresse de Dieu envers le Peuple qu'il a aimé, choisi, adopté entre tous pour l'associer à la réalisation de son dessein rédempteur. Après le retour d'exil, l'expression en vient à désigner l'Israël de la fin des temps, le petit Reste qui se prépare dans l'élite religieuse : les craignant-Dieu, les pauvres. Depuis lors aussi, le «relèvement» (de l'exil) se comprend comme une image qu'il faut transposer, ouverte sur un avenir encore mystérieux : en fin de compte, le salut que Dieu réserve aux siens s'avérera incomparablement supérieur à toute restauration politique ou nationale.

En venant à présent vers son Peuple pour le sauver, Dieu a enfin exaucé la prière si souvent répétée de ses pauvres : rappelle-toi tes promesses, souviens-toi de ton amour [29].

L'évocation de cet amour remonte jusqu'à l'ancêtre du Peuple élu, Abraham, premier dépositaire des promesses. Par la descendance du père des croyants advient maintenant la bénédiction qui doit se communiquer à l'humanité tout entière. Maintenant apparaît, en son authentique aboutissement, la fidélité de Dieu à son Alliance, l'éternité de son amour.

Quant à la construction de la phrase, la mention d'«Abraham» (datif) ne sert pas d'apposition à «nos pères» (accusatif) : «Abraham» ne commence pas une énumération des «pères». Il faut donc comprendre le v.55a comme une sorte de parenthèse : Dieu se souvient [30] – selon ses promesses aux pères – de son amour-envers-Abraham-et-sa-descendance. Pour le sens, c'est également à la «miséricorde» divine (plutôt qu'à Abraham et sa descendance) qu'il faut rattacher les derniers mots «pour les siècles», «à jamais» : la descendance d'Abraham se voit bénéficiaire de la miséricorde-divine-qui-est-à-jamais.

Sur ce rappel, très traditionnel et très religieux, de l'éternelle miséricorde divine, s'achève le cantique d'action de grâces de la Vierge bénie au Dieu sauveur qui l'a élue pour donner le Messie à son Peuple.

Conclusion

Tissé de formules vétérotestamentaires très traditionnelles, le Magnificat constitue un couronnement de la piété de l'ancien Peuple de Dieu. Il se prête admirablement à traduire les dispositions intimes de la Mère du Messie à l'heure de sa vocation : son humilité, son émerveillement, sa joie exultante, sa reconnaissance éperdue, son adoration.

Œuvre sans doute de la première communauté chrétienne, il exprime en fait déjà l'attitude de l'Église elle-même devant la venue du Christ et l'inauguration du salut. Il demeure donc à bon droit notre prière à nous aussi, nous associant intimement à la Mère du Christ pour magnifier sans fin la miséricorde du Dieu Sauveur.

Universidad de Deusto Biblioteca

NOTES

1. Pour le début de la péricope évangélique (Lc 1, 39ss), voir notre récent commentaire de la Visitation, dans *Assemblées du Seigneur*, 2de série, n°8, pp.64-75.

2. Une autre division peut se concevoir :
1°) Action de grâces personnelle et motivation personnelle (*«mon âme* exalte le Seigneur ... parce qu'il fit *pour moi* des merveilles ...») Cette première strophe se conclurait par le v.50, mentionnant la «miséricorde» divine.
2°) Généralisation de la louange en formules universelles, de portée eschatologique, avec constatation de l'accomplissement des promesses, Cette seconde strophe s'achèverait également par une mention de l'éternelle «miséricorde» divine (v.54s).
A quoi on peut objecter :
– Le v.50 appartient déjà aux formules généralisantes, donc à la seconde strophe.
– Le v.51 (puissance divine contre les superbes) semble un début fort abrupt pour une nouvelle strophe. Ce verset demeurerait ainsi sans antithèse, contrairement aux deux distiques suivants. De plus, la strophe insisterait alors exagérément sur le sort des superbes, etc., plutôt que sur celui des humbles, sujet principal du cantique.
– Les deux derniers versets offrent un rythme et un objet très différents des versets précédents.

3. Formules stylisées de louange ou d'action de grâces, pouvant servir à la prière de tous (nous-mêmes pouvons les répéter). Aphorismes communs sur la conduite de la Providence ou la fidélité de Dieu à ses promesses.

4. Le Magnificat comporte plusieurs analogies avec le cantique d'Anne (1 S 2,1-10) : même entrée en matière (1 S 2,1s), même louange de la conduite paradoxale de Dieu (1 S 2, 4-8), même allusion à l'«humiliation» de l'orante (1 S 1,11, contexte antérieur au cantique d'Anne). En fait, ces analogies restent fort approximatives, moins strictement littérales qu'avec bien d'autres textes de l'A.T., notamment du Psautier.

5. Parallèles : Ps 34, 3s; 69, 31; etc.

6. *Agalliaô* : terme principalement véterotestamentaire, traduisant l'allégresse éprouvée devant la présence de Dieu et la venue de son salut. C'est dans les Psaumes que ce verbe trouve son emploi le plus abondant. Le rapprochement *«exulter* devant le *salut»* divin y est particulièrement fréquent : Ps 9,15; 13, 6; 14,7; 20, 6; 21, 2; 35,9; 40,17; 51,14; 53, 7; 70, 5; 95, 1; 98, 3s; 118, 15; Is 25, 9; 61, 10; Ha 3, 18 (parallèle le plus proche); etc. *Agalliaô* ne se rencontre pas dans le grec profane. Dans le N.T., le terme ordinaire pour dire la joie est *chairô*. – On renvoie généralement de ce premier distique à 1 S 2, 1s; le vocabulaire en est pourtant fort différent.

7. Le changement de temps au second verbe trahit le substrat hébreu : *waw* («et») suivi du verbe au parfait.

8. Cf. Ps 9, 14; 25, 18; 31, 8; 119, 153; Gn 29, 32; 31, 42; Dt 26, 7; 1 S 1, 11; 2 S 16, 12; 2 R 14, 26; Ne 9, 9; Lm 1, 9; Jdt 6, 19. Cf. aussi Is 66, 2; etc.

9. De plus, au long des siècles, dans l'usage qu'en a fait la piété des Pauvres, le sens du mot s'est spiritualisé, intériorisé, accentuant davantage la disposition intime, l'attitude religieuse d'ouverture à Dieu. Cf. l'adjectif *tapeinos* quelques versets plus loin («il élève les *humbles*») : à la fois situation objective et disposition intérieure.

10. «Déclarer bienheureux» : expression du langage biblique (Gn 30, 13; Ps 72, 17; Ct 6, 9; Si 31, 9; 37, 24; Ml 3, 12; mais ce ne sont pas là de véritables parallèles).

11. Tournure lucanienne (Lc 5,10; 12, 52; 22,18.69; Ac 18,6).

12. C'est cet emprunt qui explique le pluriel «grandes choses». Cf. Ps 136, 4; Dt 10, 21; Jb 5, 9; 9, 10; 37, 5; Si 50, 22; etc. (*megala*). Voir aussi Ps 71, 19; 106, 21; etc. (*megaleia*).

13. Cf. Ps 24, 8; 89, 9; So 3, 17; etc. Dans le judaïsme, on dira même «la Puissance» pour désigner Dieu en évitant de prononcer son nom (cf. Mc 14, 62).

14. Dieu montre sa «sainteté» par ses œuvres : Ps 77, 14s; Ex 15, 11; Ez 28, 22.25; etc.

15. Saint est le nom divin : Ps 99, 3; 111, 9; Is 57, 15. – Le nom saint: Ps 33, 21; 103,1; etc. – Dieu est (le) Saint : Lv 19, 2; 1S 2, 2; Is 6, 3; etc.

16. Parmi d'innombrables variantes, cf. Ps 103, 17, parallèle le plus proche.

17. Les vv.51-53 peuvent s'interpréter de deux façons. Ou bien ils envisagent, de manière universelle, sur le mode sapiential, l'action ordinaire de Dieu au long de l'histoire : constamment Dieu abaisse les puissants, les grands de ce monde, et élève les humbles, les petits. Le cas de Marie est un exemple saisissant de cette règle générale. Ou bien ces versets visent, sur un mode plutôt prophétique, l'intervention divine au dernier jour : alors seulement Dieu se manifestera, dans une œuvre de puissance et de miséricorde, pour condamner les superbes et sauver les humbles. L'intervention présente de Dieu en Marie marque le déclenchement de cette œuvre eschatologique. Dans cette seconde interprétation, l'ensemble des vv.51-55 constitueraient une seule strophe. Nous optons pour la première exégèse (cf. note 2). Néanmoins, même la première interprétation devra tenir compte de ce que les vv.51-53, encadrés comme ils le sont, ont un rapport certain avec l'intervention eschatologique de Dieu en Marie.

18. Dans la Bible, ces retournements de situations sont attribués tantôt au gouvernement ordinaire de la Providence (Ps 34, 11; 107, 33-41; 113, 7-9; 147, 6; 1 S 2, 5-8; Jb 5, 11-16; 12, 17-25;36, 5-15, Si 10, 14s; etc.), tantôt à l'intervention divine ultime (Ps 75, 8; Is 40, 4; Ez 17, 24; 21, 31; Dn 4, 34; etc.)

19. Les verbes de ces vv.51-53 sont au passé, traduisant sans doute des parfaits hébreux, où la précision temporelle est secondaire. La pensée ne s'arrête évidemment pas à des événements particuliers du passé.

Universidad de Deusto Biblioteca

20. Cf. 118,15. (On perçoit l'hébraïsme sous-jacent). La formule pourrait s'entendre comme indiquant une victoire, ce qui prendrait aisément une coloration eschatologique. – Le vocabulaire ici retenu distingue la force (*kratos*) divine contre les superbes, etc. et la puissance (*dynamis, dynatos*, vv.35.49) en faveur de Marie.

21. L'image joue à propos de la création,de l'Exode, des interventions miraculeuses de Dieu pour le salut de son peuple ou l'écrasement de ses adversaires. Cf. parmi de multiples exemples, Ps 89, 11.14; 136, 12; Sg 11, 21; 16, 16; Is 51, 9; 62, 8; etc.

22. Cf. Ps 89, 11 (assez proche de notre texte); 68, 2; Nb 10, 35; etc.

23. Ps 59, 12; 92, 10; Sg 17, 3; etc.

24. Cf. Ps 53, 6; etc., en particulier la «dispersion» de l'exil.

25. Dieu déteste l'orgueil : Ps 18, 28; 31, 24; 94, 2; etc. (très fréquent).

26. Cf. Si 10, 14s; Dn 5, 20; Is 14, 10ss.

27. Il ne s'agit pas de révolution sociale ..., mais très clairement de la conduite de Dieu selon les dispositions des cœurs!

28. Ou «Enfant». *Pais* peut prendre ce sens (cf. Lc 2, 43; 8, 51.54; etc.) – Dans le deutero-Isaïe, les LXX traduisent *ebed* par *pais* plus souvent que par *doulos* (serviteur).

29. Cf. Ps 25, 6.7; 106, 4; 2 Ch 6, 42; Ha 3, 2; etc.; Jr 14, 21; 1 M 4, 10; 2 M 1, 2; etc.; Ex 32, 13; Dt 9, 27; etc.

30. L'infinitif grec *mnêsthênai* ne s'explique que par le substrat hébreu.

Toussaint

Première lecture : Ap 7, 2-4. 9-14
Deuxième lecture : 1 Jn 3, 1-3 [1]
Évangile : Mt 5, 1-12a

Lus dans la même célébration, les trois textes scripturaires de cette fête constituent une sorte de composition dont les thèmes s'enchevêtrent et se correspondent.

*L'*Apocalypse, *évoque la foule innombrable des élus assemblés autour du Trône. Mais elle enseigne aussi que ce rassemblement est en train de se faire, et que, pour y avoir sa place, il faut non seulement être marqué du sceau, mais encore avoir témoigné du Christ.*

*L'*Epître, *de son côté, insiste sur le «déjà» et le «pas encore» de notre condition de sauvés. Le salut «déjà» accompli par le Père nous a atteint. Et pourtant, ce que nous sommes dès à présent garde le caractère d'une promesse par rapport à ce que nous serons. Dès lors, certitude du salut acquis et espérance du salut à venir vont de pair.*

*L'*Evangile, *enfin, nous fait réentendre la proclamation de la Bonne Nouvelle adressée à tous ceux qui, ayant conscience de leur besoin du salut, se tournent vers le Sauveur.*

1. Cf. *Assemblées du Seigneur*, n°25, pp.32-38 : *Voyez quel grand amour le Père nous a donné*, par F. SMYTH-FLORENTIN.

Universidad de Deusto
Biblioteca

LE RASSEMBLEMENT DU PEUPLE DE DIEU

Ap 7, 2-4. 9-14

PAR JOSEPH COMBLIN

Professeur à l'Université catholique de Louvain

1. Le délai (vv.2-3a)

Comme toutes les apocalypses, l'Apocalypse de saint Jean décrit les événements des derniers jours. L'énumération qu'on y trouve, des troubles, des malheurs et des conflits des derniers temps, appartient au genre littéraire et on évitera donc d'y chercher une véritable révélation au sens propre du mot. Par contre, il faut porter un intérêt tout spécial à ce que l'auteur ajoute aux schèmes traditionnel : dans ces nouveautés, il transmet un message original et nous devons chercher là la vraie révélation. Or, la nouveauté réside dans l'ampleur donnée au thème du délai. La marque proprement chrétienne de l'Apocalypse, c'est que Dieu a décidé de suspendre le jugement pour un temps. Il a résolu de remettre à plus tard son exécution. Il se réserve ainsi un long délai pour réaliser une opération nouvelle, à laquelle les auteurs juifs n'avaient pas pensé : le rassemblement de son peuple. Pour des Juifs, le problème ne se posait guère : le peuple de Dieu était déjà là, tout prêt, attendant depuis longtemps sa libération. Tout au plus pouvait-on entrevoir la nécessité d'un bref intervalle pour rappeler les Israélites de la diaspora. Cela ne prendrait pas beaucoup de temps. Mais pour les chrétiens, tout change : désormais, il s'agit non plus de libérer un peuple déjà rassemblé, mais bien de parcourir le monde entier pour recruter tous les candidats au peuple de Dieu qui doivent surgir du milieu des païens eux-mêmes. Cette opération extrêmement complexe et ample exige l'introduction d'une phase toute nouvelle des jugements. Le message chrétien consiste en ceci : le jugement ne viendra pas de sitôt, car il y a une immense tâche à réaliser, toute une histoire à vivre. Pour rattacher l'idée de cette phase nouvelle aux idées

traditionnelles des Juifs, saint Jean fait appel au thème déjà connu du rappel des tribus de la dispersion. Mais il doit accorder à ce thème une signification toute neuve : il ne s'agit plus de battre le rappel des quelques fils qui se sont égarés loin de la mère-patrie, mais de faire un nouveau peuple de Dieu, de commencer le recrutement de ce peuple dans le monde entier.

Dieu suspend le jugement. L'image des quatre anges retenant les quatre vents qui doivent exécuter les sentences divines est bien connue dans la Bible. Elle permet bien de représenter le thème du délai [1]. Pendant que les anges empêchent les vents de souffler, toute l'histoire humaine se déroule. L'histoire du salut, l'histoire des luttes et de la rédemption de l'humanité, tout ce que l'on appelle aujourd'hui «l'histoire», prend sa place dans ce délai. Les anges retiennent les vents prisonniers. L'histoire commence et va jusqu'au bout de son cours, ensuite les anges laisseront souffler les vents, et ce sera la fin. Au fond, le thème du délai est à l'origine de notre concept moderne d'histoire.

2. Le sceau (vv.2.4a)

Le peuple ne se rassemble pas spontanément. C'est l'ange qui marque au front les serviteurs, ou, plutôt, les «esclaves de Dieu». Dans l'antiquité on marque les esclaves au fer. Ici, les esclaves de Dieu seront marqués au front et recevront l'application du sceau de Dieu. Dans ce «sceau», il est possible qu'il y ait une allusion au baptême. En effet, dès le second siècle, le baptême est appelé «sceau». Quoi qu'il en soit, le thème du sceau signifie que Dieu lui-même recrute son peuple, et confère la marque de son appartenance à chacun de ses serviteurs. Bien entendu, cette initiative divine demeure cachée aux yeux de la chair. Pour qui regarde ce monde avec des yeux humains, la formation du peuple de Dieu est un long cheminement sinueux de la parole divine dans toute la complexité des peuples, des cultures, de leurs enchevêtrements et de leurs luttes. Mais les yeux de la foi voient, à travers ces longs détours, l'ange de Dieu toujours à l'œuvre.

Universidad de Deusto
Biblioteca

3. *Les douze tribus (v.4)*

Le nombre de 144.000 est évidemment symbolique : 144.000 = 12 x 12 x 1.000. 12 et 1.000 sont des nombres parfaits qui indiquent l'achèvement et la plénitude. De plus, le nombre 12 correspond au nombre des tribus d'Israël. Saint Jean veut dire simplement que la réunion des membres du peuple de Dieu se poursuivra jusqu'à ce que ce peuple ait atteint sa plénitude.

La mention des douze tribus d'Israël peut surprendre dans un texte chrétien. Autrefois, certains exégètes ont cru que ces douze tribus étaient l'indice de la présence d'une source juive dans notre Apocalypse. Peu nous importe. D'autres ont cru pouvoir interpréter notre texte dans un sens qui prend les douze tribus au pied de la lettre. Ces 144.000 seraient cette partie de l'Eglise qui vient du judaïsme. Ce serait la portion de l'Israël charnel qui se retrouve finalement dans le peuple de Dieu. Cette portion aurait une place spéciale dans le peuple de Dieu, devant les masses innombrables des vv. 9ss, qui seraient les chrétiens venus du paganisme. Saint Jean verrait le peuple de Dieu réparti en deux masses, l'une, plus petite, formée des restes des douze tribus d'Israël, et l'autre, plus grande, formée des foules issues de toutes les nations de la terre. Cependant, cette division n'a aucun fondement dans la théologie de l'Apocalypse. Rien dans saint Jean ne permet d'envisager deux catégories de chrétiens suivant leur origine. Au contraire, saint Jean applique systématiquement toute la théologie d'Israël au sens spirituel. Pour lui, tous les attributs d'Israël s'appliquent au nouveau peuple de Dieu issu de toutes les nations. Israël est identique au peuple de Dieu issu de toutes les nations. Les douze tribus d'Israël sont identiquement les masses innombrables de tous les peuples. Elles apparaissent comme douze tribus pour signifier qu'elles accomplissent les prophéties qui annonçaient le salut final d'Israël et son rassemblement de la fin des temps.

4. *La totalité des nations (v.9a)*

Il n'y a pas de contradiction entre le dénombrement exact des douze tribus et l'affirmation qu'il s'agit d'une foule innombrable. Aussi bien le nombre que l'impossibilité de dénombrer

sont des données symboliques qui insistent, l'une sur l'idée d'Israël, l'autre sur l'universalité du peuple de Dieu.

Le peuple de Dieu a les dimensions de l'humanité entière. Il en rassemble toute la diversité dans son unité. Jésus lui-même, la communauté primitive et saint Paul avaient proclamé que le salut s'adressait à tous les hommes. Mais jamais l'universalité du peuple de Dieu n'avait été affirmée avec autant de force que dans l'Apocalypse.

La formule par laquelle saint Jean exprime l'universalisme du peuple nouveau, est inspirée de Daniel (Dn 3,4.7; 5,19). Elle est employée par les rois de Babylone. La souveraineté des empires a toujours cherché à se justifier par une vocation œcuménique. Les rois de Babylone, comme les empereurs romains, croyaient à une mission d'unification de tous les peuples du monde sous la domination de leur pouvoir. L'attribution de l'universalité au peuple de Dieu a certainement un caractère polémique. Saint Jean conteste radicalement la prétention des empires. En voulant réunir la totalité des peuples, ceux-ci ne font que singer l'œuvre de Dieu : c'est la Bête qui veut imiter l'Agneau de Dieu, mais, au lieu de conduire les peuples à la vie dans la liberté, elle les mène à la mort dans la servitude.

Cependant, l'universalisme du peuple de Dieu dépasse le niveau polémique. Il ne tend pas seulement à barrer la route aux empereurs. Il se fonde sur l'œuvre de la création, et les thèmes johanniques se rattachent, avant tout, à Is 40–66, document par excellence de la doctrine de la création. C'est la création de Dieu qui rassemble la totalité des créatures dans un seul dessein et une seule histoire. L'Apocalypse annonce l'achèvement de la création en proclamant l'unification de tout ce qui existe. Dès le début, l'immense variété de la création est apparue dans l'unité d'un seul projet. La réunion du peuple de Dieu n'est autre chose que la consommation finale de ce qui est inscrit dès l'origine dans le mouvement de tous les êtres. Le peuple de Dieu ne se situe pas à côté ou en dehors du mouvement de tous les peuples. Il est leur convergence radicale.

5. *La liturgie des Tabernacles (vv.9b-10)*

La foule des membres du peuple de Dieu constitue une assemblée cultuelle : debout, vêtus de robes blanches, ils tien-

Universidad de Deusto
Biblioteca

nent en mains des palmes et crient une acclamation à teneur liturgique.

Les deux premières indications ne permettent guère d'identifier la liturgie évoquée par saint Jean. En effet, on se tient debout dans toute liturgie collective. C'est l'attitude liturgique par excellence. Quant à la tunique blanche, elle évoque le vêtement des prêtres. Elle montre que nous nous trouvons en face d'un peuple tout entier sacerdotal, un peuple de prêtres, comme le peuple d'Israël selon la constitution de l'Exode.

Par contre, les traits suivants semblent permettre d'identifier la fête des Tabernacles. Les palmes rappellent les bouquets de branchages, *lulab*, que chaque Israélite tenait en mains lors de la grande procession qui, chaque matin, montait au Temple au cours de la semaine de la fête des Tabernacles. A diverses reprises, aux moments marqués par le rituel, le peuple agitait des bouquets formés surtout de palmes que l'on mêlait à des rameaux de myrte, de thyrse et de saule.

L'acclamation de la foule évoque le *Hosanna* que le peuple criait au moment le plus solennel de la procession. On chantait, en effet, le Psaume 118. Au verset 25, toute la foule criait ensemble : *Yahvé hôsy'annâ*, ce qui signifie «Yahvé, donne le salut». Le prêtre répondait par la bénédiction : *Béni soit celui qui vient au nom de Yahvé* (v.26).

L'acclamation de l'Apocalypse paraît être une traduction assez libre de l'*Hosanna*. Saint Jean traduit l'habituellement les mots hébreux ou araméens que les autres livres du Nouveau Testament se contentent de transcrire en caractères grecs. Mais il traduit en adaptant à ses lecteurs. Ici *Hosanna* est devenu un attribut de Dieu et de l'Agneau, le salut, au lieu d'être une forme du verbe sauver. Dans cette liberté de traduction, il n'y a rien d'anormal.

La fête des Tabernacles se célébrait à Jérusalem chaque automne au moment des moissons et de la vendange. Alors, le peuple montait en pèlerinage au Temple comme pour la Pâque ou la Pentecôte. La théologie juive mettait ces fêtes en rapport avec les souvenirs de l'Exode. Lors de la Pâque, on célébrait surtout la libération d'Égypte, le salut, les merveilles du passage de la mer Rouge. Lors des Tabernacles, dominait le souvenir du Sinaï, de la proclamation de la Loi, de l'élection du peuple royal et sacerdotal, de l'Alliance, en un mot, de la fondation du peuple de Dieu [2].

La fête des Tabernacles était donc une image vivante du peuple de Dieu. Il semble bien qu'à l'époque de Jésus et de l'Église primitive, elle ait reçu une projection eschatologique. Elle évoquait donc aussi le venue future du peuple enfin rassemblé dans un état d'achèvement définitif autour du Messie ou de Dieu lui-même. La fête devenait une anticipation et une promesse de l'Israël futur. Elle convenait donc très bien pour figurer ce que saint Jean voulait évoquer.

6. *La grande prostration (vv.11-12)*

Après avoir décrit la liturgie du peuple de Dieu réuni dans une seule acclamation, saint Jean montre la grande prostration des anges, des vieillards et des quatre vivants. Cette grande prostration et l'acclamation céleste scandent la révélation johannique. Elles constituent la grande liturgie cosmique. Devant le trône de Dieu, l'univers entier proclame la grandeur de son créateur. Les anges, les vieillards et les vivants, délégués de l'univers entier, représentent la voix de la création et de l'histoire du monde.

En juxtaposant la liturgie cosmique et celle du peuple de Dieu, saint Jean montre comment le peuple s'intègre dans la totalité cosmique et arrive à prendre dans le concert universel la place qui lui revient. Mais il montre aussi que la liturgie cosmique trouve finalement son sens et son plein épanouissement lorsque le peuple de Dieu, enfin constitué, arrive au bout de son histoire. C'est l'histoire de ce peuple qui fournit finalement le thème de la gloire de Dieu. Dans le rassemblement de son peuple, Dieu conquiert sa gloire, sa louange, son honneur, et tous ses attributs. Tout cela se manifeste de manière visible dans l'œuvre du rassemblement eschatologique.

7. *L'identification des membres du peuple de Dieu (vv.13-14)*

Qui sont donc les membres de ce peuple innombrable ? La réponse du vieillard permet de les identifier : les témoins qui ont affronté la grande persécution et ont remporté la victoire. C'est l'Apocalypse qui a créé ce concept de témoins, dont elle fournit la description la plus complète au ch.11. Les témoins sont ceux

Universidad de Deusto
Biblioteca

qui ont reçu la parole de Jésus et sont allés à l'encontre du monde pour la proclamer et l'attester, ainsi que pour y manifester les signes prophétiques qui l'accompagnent. Leur témoignage suscite l'opposition des puissances qui dominent ce monde; il doit pourtant persévérer jusqu'au bout. Son destin, c'est de suivre le chemin de Jésus lui-même dans sa mort pour déboucher avec lui dans sa résurrection.

On ne s'improvise pas témoin. Seuls le deviennent ceux qui sont passés par une initiation, une purification : ceux qui sont passés par le sang de l'Agneau. C'est le sacrifice du Christ qui fait naître un peuple de témoins, en même temps résultat et imitation de la mort de Jésus Christ. Ces deux thèmes se joignent dans la formule elliptique de saint Jean : «Ils ont lavé leur robes et les ont blanchies dans le sang de l'Agneau.» Cela veut dire qu'ils ont acquis leur tunique blanche grâce à la vertu du sang du Christ, mais aussi qu'ils ont été conduits par la vertu de ce sang à renouveler dans leur corps le sacrifice du Christ lui-même.

A première vue, seuls les martyrs formeraient donc le peuple de Dieu. Il ne semble pourtant pas que saint Jean pense à une immolation concrète des chrétiens d'une manière généralisée, ou que seuls pourraient suivre le chemin de Jésus ceux qui consommeraient un martyre sanglant. Cependant, il reste que le peuple de Dieu trouve dans le martyre son expression la plus authentique, et qu'il est marqué du signe du martyre dans toute son existence.

Il y a sans doute là quelque chose qui peut déconcerter les chrétientés très installées de notre temps. Mais cela ne doit pas nous inciter à changer le sens des Écritures. Il conviendrait bien plutôt de nous demander si tant de tranquillité, tant de calme, tant de sécurité, ne sont pas des signes d'une trahison fondamentale de l'Évangile. Une Église qui n'est plus témoin, plus martyre fait-elle encore partie du peuple de Dieu, ou n'en est-elle pas déjà sortie malgré une façade et des prétentions chrétiennes ?

Il n'est sans doute pas nécessaire que chaque disciple arrive au martyre. Mais il faut que tous les disciples soient impliqués dans un témoignage collectif qui trouve le martyre dans ses représentants les plus éminents. Nous ne devons pas chercher la conciliation avec le monde, mais accepter la confrontation et l'épreuve quand le moment est venu [3].

8. Le peuple de Dieu et l'Église

Saint Jean ne donne jamais le nom d'Église au peuple de Dieu. Pour lui, les Églises sont toujours des réalités historiques concrètes, et le peuple de Dieu, une réalité finale ou eschatologique. Le peuple de Dieu n'existe de manière stable qu'à la fin des temps. D'ici là, le peuple de Dieu n'existe que comme mouvement, comme processus de rassemblement. On ne peut l'identifier à aucune Église établie ou constituée visiblement. Toute Église est invitée à se convertir et à se rapporter au peuple de Dieu, mouvement auquel elle doit se soumettre. Saint Jean ne nous montre donc pas l'Église catholique comme réalité sociale concrète. Mais il dévoile le processus qui constitue la raison d'être de cette Église, sa norme, et ce qui la juge et la stimule continuellement.

Par ailleurs, dans tous les disciples, qui participent du témoignage de Jésus, l'Église est déjà associée à la gloire de Dieu et à la liturgie de l'univers. Elle fait apprentissage de sa fonction future pour l'éternité : l'adoration du Dieu souverain. Ne songeons pas ici avant tout aux actes cultuels de l'Église. L'adoration réside dans le témoignage lui-même. Service de la Parole à la face du monde, jusqu'à la mort éventuellement, tel est le vrai culte et l'authentique adoration du Dieu vivant.

NOTES

1. Cf. Dn 7,2; Za 6, 1-7; Jr 49, 36; *Hén. éth.*, 34, 3; 76, 4; *Orac. Sibyll.*, 8, 204s.

2. Cf. J. COMBLIN : *La liturgue de la Nouvelle Jérusalem*, dans *Ephem. Theol. Lov.*, t. XXXIX, 1953, p.39.

3. Le meilleurs commentaire est celui du Pasteur Charles BRÜTSCH, *La Clarté de l'Apocalypse*, Genève, 1966[5].

Universidad de Deusto
Biblioteca

LES BÉATITUDES SELON SAINT MATTHIEU

Mt 5, 1-12a

PAR PAUL-EDMOND JACQUEMIN

Cistercien de Scourmont (Forges)

Introduction au Sermon sur la montagne (vv.1-2)

Les premiers versets de cette péricope [1] introduisent à l'ensemble du Sermon sur la montagne : on en indique d'abord le cadre (la montagne) et les destinataires (la foule, les disciples).

Selon l'agencement primitif de la matière évangélique (cf. Mc 3, 7-19 par.), Jésus se retirait dans la montagne pour y trouver la solitude, loin des foules (comme en Mt 8,18; 14,23) : il cherchait là le recueillement, pour prier, procéder à l'institution des Douze, et leur adresser dans l'intimité ces premières instructions. Cet arrangement primitif a été remanié par Mt et Lc. Dans la perspective de Mt, Jésus gravit la montagne pour parler de manière très solennelle aux foules (cf.encore 7,28; 8,1). De la présentation ancienne cependant reste une attention spéciale portée aux disciples, qui se détachent de la masse pour former tout près du Maître un cercle plus intime : «Jésus, voyant les *foules*, gravit la montagne. Il s'assit, et ses *disciples* vinrent à lui.» Quant Mt écrit, le «sermon sur la montagne» s'adresse désormais universellement à tous ceux qui veulent être disciples de Jésus. Élargissement de l'auditoire, assurément conforme à l'intention du Christ.

La tournure quelque peu solennelle du v.2 annonce l'importance du discours.

Les Béatitudes (vv.3–12)

Les Béatitudes appartiennent au trésor littéraire et spirituel le plus pur de l'humanité. Leur genre littéraire, si caractéristique dès le premier mot, entend donner réponse à notre besoin essentiel de bonheur. Leur tour paradoxal force l'attention. Leur rythme, simple mais soutenu, les grave en nos mémoires. Leur sublime contenu nous bouleverse toujours au plus intime de notre esprit et de notre cœur.

Notre texte comprend neuf Béatitudes. Les huit premières se déroulent bien régulièrement : brèves et symétriques, elles forment un ensemble. Chaque membre comporte deux traits : les destinataires, la promesse («heureux..., car...»), avec une certaine corrélation entre ces traits. La première Béatitude domine les autres et donne le ton, par sa place initiale et par son vocabulaire presque technique («les pauvres», «le Royaume»). En tête et en finale de la série, attirant l'attention, se détache la promesse du Royaume des cieux; tout au long des Béatitudes, c'est cette même promesse que l'on entend. Pareillement, les bénéficiaires se rattachent tous plus ou moins directement à la catégorie des «pauvres».

La neuvième Béatitude est d'allure fort différente : elle interpelle les auditeurs (à la seconde personne) et s'étale en une ample période. Cependant, comme la huitième Béatitude, elle concerne les persécutés et leur promet une récompense dans les cieux; elle s'accorde ainsi avec l'ensemble.

La Révélation du Christ

La comparaison entre la version matthéenne et la version lucanienne des Béatitudes permet de préciser l'apport propre de chaque évangéliste, et de remonter par là à un donné plus ancien, plus proche du Christ : «source» commune de Mt et de Lc, que l'on peut restituer approximativement comme suit [2] :

> Heureux les pauvres, car le Royaume des cieux est à eux.
> Heureux les affligés, car ils seront consolés.
> Heureux ceux qui ont faim, car ils seront rassasiés.
> Heureux serez-vous quand on vous haïra et qu'on vous rejettera, qu'on vous insultera et qu'on proférera contre vous un nom mauvais à cause du Fils de l'homme. Réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse, car votre récompense est grande dans les cieux; car c'est ainsi qu'on a persécuté les prophètes vos devanciers.

Les trois premières de ces Béatitudes, qui peuvent remonter telles quelles à Jésus lui-même, constituent à ce niveau *une forme*

Universidad de Deusto
Biblioteca

de proclamation de la Bonne Nouvelle. De par l'entrée en scène du Christ, le Royaume des cieux s'est fait tout proche, le salut messianique est imminent. C'est cela la Bonne Nouvelle (Mt 3,2; 4,17; 10, 7).

Dans les Béatitudes, au seuil de son enseignement, Jésus commence de préciser les *bénéficiaires* de ce salut.Le Royaume est là : pour les pauvres, les affligés, les affamés. Les formules employées se réfèrent littéralement aux oracles du livre d'Isaïe, en particulier aux prophéties sur le Serviteur de Yahvé (Is 29, 18s; 49, 6 - 13; 61, 1 - 3). Se reliant à ces grandes prophéties, Jésus les déclare en train de s'accomplir : il se désigne comme le Messie qui inaugure le salut promis aux pauvres. On retrouve cette même référence dans la première prédication du Sauveur à la synagogue de Nazareth (Lc 4,13 - 21) et dans sa réponse aux envoyés de Jean-Baptiste (Mt 11, 4 - 6).

Par là, le Christ précise la nature de son messianisme. Cette orientation particulière apporte une révélation capitale : dans le comportement du Sauveur, Dieu marque sa préférence pour les pauvres, les affligés (comme ailleurs pour les enfants, les infirmes, les pécheurs). Il destine son salut aux petits, aux malheureux, *à tous ceux-là qui ne peuvent que recevoir.* Lui-même est le Transcendant, il ne peut que donner. Les Béatitudes nous disent d'emblée la tendresse de son cœur, *la gratuité de son amour.*

La Béatitude des persécutés, bien qu'elle ne puisse appartenir au début de la carrière de Jésus, vise à nouveau ceux qui endurent l'épreuve et ne peuvent qu'attendre l'intervention divine en leur faveur.

La leçon de Matthieu

Ces destinataires du Royaume (pauvres, etc.), Jésus les envisageait dans la ligne de la piété juive :avec leurs dispositions intimes, leur *attitude de pauvres devant Dieu* [3], tournés vers lui comme vers leur seul Sauveur.

De par leurs dispositions religieuses et morales, ces pauvres représentent un idéal à imiter par tous ceux qui, au-delà des auditeurs immédiats du Christ, veulent bénéficier de la bienveillance divine, du salut. Mt insiste sur ces dispositions spirituelles. Il ne

parle plus simplement des pauvres ou des affamés, mais des pauvres en esprit, des affamés de justice. Il ajoute l'appel à la douceur, à la miséricorde, à la pureté, à l'œuvre de paix. Le ton se fait moralisant. On se trouve devant une liste de vertus, un programme de perfection, désormais proposé à tous les disciples à venir.

Jésus proclamait l'initiative divine du salut; Mt insiste davantage sur les dispositions d'accueil par les hommes. Les deux aspects s'impliquent mutuellement.

1. Les pauvres en esprit (v.3)

Pour les auditeurs de Jésus, le terme «pauvre» indique un état réel d'indigence et en même temps une disposition d'âme. Les pauvres, dans l'A.T., ce sont bien, au point de départ, comme pour nous, ceux qui se trouvent démunis des biens de la terre, ceux qui ont à peine de quoi vivre et en souffrent. Ce sont, plus encore, les humbles [4], et tout d'abord dans le sens social que nous donnons facilement à ce mot. Leur pauvreté même les place en condition inférieure; immanquablement on les méprise, on les opprime. Les prophètes se sont élevés avec véhémence contre cette oppression des faibles par les riches, en même temps qu'ils affirmaient hautement la prédilection de Dieu pour les pauvres, les humbles (Is 3,14s; Jr 5,28s; Am 2,6 - 8; etc.) Dans le Psautier, nous entendons à tout moment s'épancher l'âme des pauvres : ils crient leur détresse, mais aussi leur absolue confiance en Yahvé qui les «sauvera» [5]. La pauvreté prend ainsi une note religieuse, qui devient finalement prépondérante. Les «Pauvres de Yahvé» se caractérisent alors par la conscience de leur propre impuissance, une ouverture totale à Dieu seul, une confiance éperdue en son amour, en son «salut». De la sorte, les pauvres s'identifient aux justes, aux pieux. Ils constituent le vrai Peuple de Dieu, le petit Reste à qui est promis le salut messianique (So 3, Ils; Is 26,6; 41,17; etc)

Tels sont les pauvres de la première Béatitude. Quand Mt précise «les pauvres en *esprit*», il ne fait que dégager clairement (pour ses lecteurs futurs) le contenu essentiel du terme selon la manière de sentir de la Bible et dans la pensée même de Jésus. Il ramène l'attention sur cette disposition fondamentale de l'âme, qui consiste à situer sa pauvreté devant Dieu, et que nous nommons pauvreté spirituelle ou humilité. La pauvreté matérielle reste supposée [6], comme aussi, et davantage, le détachement

Universidad de Deusto
Biblioteca

des biens temporels. Mais par-dessus tout est requis le détachement *de soi* et de ses propres moyens, l'humble disponibilité qui attend tout du seul secours de Dieu.

A tous ceux qui veulent entendre cet appel à la pauvreté en esprit sont promises, en antithèse, les richesses du Royaume. Le «Royaume» en effet résume l'ensemble des biens messianiques. Perle précieuse, trésor inestimable, au prix duquel on compte pour rien tout le reste (Mt 13, 44-46; cf. Jc 2,5). Il transcende toutes les valeurs du monde, il relève d'un autre ordre.

2. Les doux (v.4)

Cette Béatitude vient de Mt. A vrai dire, elle ne fait que reprendre en d'autres mots la Béatitude des pauvres. La formulation s'inspire littéralement du Ps 37, 11 : «les *anawîm* hériteront la terre.» Tout le Psaume recommande l'attitude qui s'imposait aux Pauvres de Yahvé en face de la prospérité des méchants : patience, humble abandon à Dieu dans la certitude de son salut. La promesse de posséder la terre revient aux vv.9.11.22.29.34. En traduisant *anawîm* (pauvres) par *praeis* (doux), la Septante a mis davantage en relief cette attitude pacifiée devant Dieu que recommande le psaume.

Dans notre évangile grec, et en relation avec les autres Béatitudes (notamment celles des miséricordieux et des pacifiques), le terme «doux» comporte, outre cette attitude religieuse, la douceur de caractère, la bonté envers autrui. Mt s'intéresse particulièrement à cette vertu (5,39ss); il en propose le modèle en Jésus lui-même, maître doux et humble (11,28s), Messie régnant dans la douceur (21,5).

Les doux hériteront la terre. «Hériter» est le mot important: recevoir en pleine propriété, à titre inaliénable. L'expression «hériter la terre» remonte aux promesses réitérées faites aux Patriarches de leur octroyer, avec une postérité innombrable, une terre qui serait la patrie de cette descendance dont Dieu voulait faire son Peuple : terre de repos, riche des biens les plus abondants. En cette terre promise, chaque tribu, chaque famille, chaque individu, même, posséderait en paix son lot particulier; et telle est sans doute la perspective première du Ps 37. A partir du schisme d'Israël, puis surtout avec l'exil et au delà, la Terre sainte se divisant et passant au pouvoir des païens, les promesses divines se renouvellent dans une perspective eschatologique (Ps 69, 37, etc.); l'héritage est réservé aux seuls justes, au petit Reste des sauvés (Is 57,13; etc.) La formule devient une expression, parmi d'autres, de l'abondance du bonheur messianique.

Dans le N.T., l'évolution du thème s'achève. L'«héritage» a pour objet le Royaume (Mt 25,34; 1 Co 6,9s; 15,50; Ga 5,21; Ep 5,5; Jc 2,5), la vie éternelle (Mt 19,29; Mc 10,17; Lc 10,25; 18,18; Tt 3,7), la patrie des cieux (He 11,8-16). Il va aux chrétiens, héritiers en tant que fils de Dieu dans le Christ (Ga 4,7; Rm 8,17; cf. Ap 21,7). Les arrhes en sont déjà accordées dans le don de l'Esprit Saint (Ep 1,14; cf. 2 Co 1,22; 5,5).

3. Les affligés (v.5)

La Béatitude a son correspondant en Lc. La formulation de Mt semble primitive; aucune transposition, aucune spiritualisation explicite ne jouent ici. De prime abord, il ne s'agit pas d'une vertu à imiter (comme c'était le cas pour la pauvreté spirituelle ou la douceur), mais d'un état de peine, d'une situation d'épreuve où l'on peut se trouver. La portée religieuse de cette désignation vient uniquement du contexte fourni par l'ensemble des Béatitudes avec son inspiration fortement isaïenne. Nous demeurons toujours dans le monde des Pauvres de Yahvé, de tous ceux qui, dans l'adversité, se tournent vers Dieu, s'en remettent à son amour. Ceux-là refont l'expérience du Peuple de Dieu dans la plus terrible épreuve de son histoire, épreuve qui marqua aussi l'heure de son définitif retour à Dieu : alors se fit entendre la voix du ciel : «Consolez, consolez mon peuple» (Is 40,1; 49,13-15; 51, 12; 57,18; 66,13).

La restauration postexilienne allait cependant décevoir encore bien des rêves; mais l'on continuerait d'espérer la consolation véritable, le salut eschatologique qu'apporterait aux affligés le Serviteur de Yahvé (Is 61,2). A l'aube du N.T., des justes comme Syméon attendaient la consolation d'Israël : le Messie du Seigneur (Lc 2,25s).

Jésus, effectivement, a réalisé la figure du Serviteur : par sa prédication aux humbles, par ses miracles en faveur des malheureux, par son sacrifice pour tous les hommes. Au moment de son départ, il promet à ses disciples un *autre* Consolateur, l'Esprit Saint, qui sera avec eux à jamais (Jn 14,16s).

Universidad de Deusto
Biblioteca

4. Les affamés de justice (v.6)

Le message de Jésus concernait les affamés au sens propre, les pauvres qui n'ont pas de quoi manger à leur faim. Dans la faim, l'homme éprouve sa complète dépendance de Dieu, car, pour la Bible, même la nourriture vient du Père. Aisément elle peut symboliser la totalité des dons divins. On décrit la félicité eschatologique sous l'image d'un festin plantureux (Is 25,6; etc.) expressément promis aux pauvres (Ps 22,27; 132,15; Is 55,1) : repas de communion où Dieu se fera l'hôte, le commensal, l'intime de ses élus. Le N.T. adopte ces représentations : festin du Royaume, banquet final de communion avec le Christ (Mt 8,11; 22,2s; 26,29; Lc 22,29s; Ap 3,20; 21,3-7, 22,17).

C'est dans ce contexte d'idées que Jésus déclarait bienheureux les affamés. Plus que d'autres, en effet, ils sont portés à se tenir en dépendance de l'Auteur de tout bien, réceptifs à son intervention directe, à la munificence de ses dons. Tout comme il annonçait aux pauvres la vraie richesse, celle du Royaume, Jésus garantit aux affamés, aux âmes de désir, le rassasiement, l'euphorie du banquet messianique, la table où Dieu lui-même fait partager son intimité.

Lc a gardé le sens de la Béatitude primitive. Mt a modifié nettement, dans le premier membre, la désignation des bénéficiaires. Le thème de la justice lui tient à cœur. Quand il en parle, il prend le mot au sens juif bien particulier de sainteté des œuvres, perfection du «juste». Ainsi dans le Sermon sur la montagne, Mt seul retient le principe : «Si votre *justice* ne l'emporte sur celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le *Royaume*» (5,20). Cette déclaration introduit une longue série de perfectionnements apportés à la Loi, détaillant le contenu de la justice nouvelle (vv.21-48). Pareillement, Mt seul retient le précepte : «Gardez-vous d'afficher votre *justice* devant les hommes» (6,1), et ce précepte introduit l'énumération des œuvres qu'il faut pratiquer pour Dieu seul (vv.2-18). Plus loin encore : «Cherchez son *Royaume* et sa *justice*» (6,33). La mention de la justice est ici une addition matthéenne. Il faut correspondre aux exigences de sainteté que comportent la venue du Royaume, la révélation du Père. Ce sont précisément ces exigences de sainteté, ce programme de justice, qu'expose tout le Sermon sur la montagne dans l'optique de Mt. Dès l'exorde, au milieu des Béatitudes qu'il propose comme une liste de vertus, l'évangéliste a voulu en faire entendre l'appel.

Les affamés de justice, les cœurs épris de sainteté (cf. Jn 4, 32), seront rassasiés. Rassasiés de quoi? De justice? Nulle part Mt ne conçoit la justice comme un don eschatologique. Il faut donc comprendre simplement : ils seront rassasiés au festin messianique, comblés de la plénitude des biens du Royaume évoqués sous l'image du banquet final.

5. Les miséricordieux (v.7)

Cette Béatitude, ajoutée par Mt, traduit un enseignement de Jésus amplement attesté par ailleurs. On doit la comprendre en liaison avec les Béatitudes précédentes. Les humbles, dans leur expérience de la pauvreté, de la faim, de la souffrance, sont, à beaucoup d'égards, les mieux préparés non seulement à se tourner vers Dieu, à ouvrir leur cœur au Père des miséricordes, mais aussi à compatir à la misère de leurs frères, pour y subvenir dans toute la mesure de leurs moyens.

La Bible, d'un bout à l'autre, chante l'immense affection qui anime le cœur de Dieu, son inlassable pardon, sa miséricorde. Dieu aime comme un Père, et ce qu'il veut voir en ses enfants, plus même que la piété ou le sacrifice, c'est la miséricorde (Os 6, 6). En sa personne, le Christ révèle la miséricorde du Père : il s'émeut devant les foules qui le suivent comme des brebis sans pasteur, et les instruit; à qui implore sa pitié, il dispense les miracles sans compter; à deux reprises, selon Mt (seul), il rappelle le texte d'Osée 6,6 (Mt 9, 13; 12,7).

De notre part, la miséricorde s'exprime dans le pardon des offenses, la condescendance envers les faibles, le service des humbles, l'aumône. Mt se montre très attentif à l'enseignement du Maître sur ce point. Le Sermon sur la montagne prescrit l'amour des ennemis, qui doit manifester notre condition de fils de Dieu (5, 44s.48). A qui pardonne, le Père pardonnera, ainsi qu'on le lui demande dans la prière (6,12.14s). Le disciple de Jésus doit pardonner sans fin : soixante-dix fois sept fois (18,22). La parabole qui illustre ce commandement souligne combien les dettes que nous avons à remettre à nos frères sont insignifiantes en regard de celles que le Père nous remet dans sa miséricorde (vv. 23-25).

Universidad de Deusto

Au jour du jugement, ce sont les miséricordieux qui obtiendront miséricorde. Bénis du Père, ils recevront en *héritage* le *Royaume*, pour avoir secouru la misère des affamés, des infirmes, de tous ceux qui souffrent (Mt 25,34-36). Dans le moindre de ces petits, il rencontraient le Seigneur lui-même (v.45).

6. Les purs de cœur (v.8)

Béatitude propre à Mt. La formulation s'inspire du Ps 24, 4-6. La pureté, pour la Bible, c'est d'abord l'absence de souillure, l'immunité de certaines contaminations (déterminées par la Loi et les traditions); immunité requise pour pouvoir s'approcher de Dieu dans son Temple, participer aux actes du culte, toucher aux choses sacrées. Cette pureté qu'on assurait par des abstentions, des rites d'ablutions, etc., restait conçue de façon fort juridique et extérieure, ce qui prêtait inévitablement au formalisme.

Les prophètes ont réagi vigoureusement contre ce danger. A quiconque veut s'approcher de lui dans le culte, Yahvé demande la rectitude profonde de la volonté, le don sincère du cœur, le culte intérieur. C'est dans le cœur que réside cette absence de souillure qui rend l'action irréprochable («les mains innocentes», Ps 24) et permet de se présenter devant Dieu au sanctuaire. La «pureté de cœur» désigne donc la *rectitude d'intention*, la droiture d'âme, la conformité intérieure à la volonté divine.

Contre le formalisme des pharisiens, Jésus devra insister à nouveau sur cet enseignement (Mt 15.18-20; 23,25s). L'action est pure, ou non, selon l'orientation de la volonté.

Nul n'a jamais vu Dieu ni ne peut le voir. La conviction en persiste jusque dans les derniers écrits du N.T. (Jn 1,18; 1 Tm 6, 16; 1 Jn 4,12). Si le langage cultuel parle de «voir Dieu» en son sanctuaire, il n'entend habituellement pas viser par là autre chose que la venue des fidèles au Temple. Parfois cependant, l'expression traduit réellement, chez certains, l'intense désir de rencontrer Dieu en l'intime de leur cœur (Ps 42,2s; 63,2s).

La promesse de la sixième Béatitude prolonge la perspective cultuelle du Ps 24; et peut être la dépasse-t-elle, mais elle demeure laconique. La même perspective liturgique se retrouve en He 12,14 et Ap 22,4. Quelques (rares) textes néanmoins du N.T. garantissent très clairement que le rêve impossible se réalisera. Aux âmes purifiées et régénérées par l'Esprit divinisant, Dieu se fera

voir «face à face», dans une «connaissance» directe et transformante, dans une intimité réciproque (1 Co 13, 12s). «Nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est. Quiconque a cette espérance en Lui se rend *pur* comme Celui-là (le Christ) est pur» (1 Jn 3, 2s).

7. Les pacifiques (v.9)

Encore une Béatitude propre à Mt. Le mot grec, traduit généralement par «pacifiques», a un sens actif : pacificateurs, artisans de paix [7] . Il s'agit de ceux qui, possédant la paix de Dieu en leur cœur, la répandent autour d'eux, la font naître là où elle n'existe pas. Comme pour les doux ou les miséricordieux, on part de l'attitude sipirituelle des Pauvres de Yahvé, pour aboutir à son rayonnement extérieur.

Is 9,5 avait entrevu le Messie comme le Prince de la paix. Le Christ a effectivement donné sa vie pour cette œuvre de pacification : réconciliant les hommes avec Dieu et entre eux, il est devenu lui-même notre paix (Ep 2, 14–18).

A ses disciples il a demandé une charité universelle, qui les fasse agir véritablement en *fils* du Père céleste (Mt 5, 45). L'ensemble du N.T. nous montre comment les chrétiens s'inspirent constamment de cet idéal : ils s'appliquent à «être en paix», à «vivre en paix», à «rechercher la paix avec tous» (Rm 12,18; 14,19; 2 Co 13,11; 2 Tm 2,22; He 12,14). La paix visée désigne ainsi concrètement une entente cordiale avec autrui qui s'enracine dans la relation à Dieu. Les chrétiens contribuent à faire régner la concorde, l'amour fraternel parmi les hommes en les orientant vers le Père.

Les pacifiques deviendront réellement (cf. 1 Jn 3, 1s) fils de Dieu et seront reconnus tels par Dieu même au jour du jugement. Corrélatif à celui de la paternité de Dieu, le thème de la filiation divine est connu de l'A.T. Mais, à cette étape, on en reste à une métaphore, indiquant le privilège de celui envers qui Dieu agit «comme» un Père, qu'il aime et protège «à l'égal» d'un fils.

Dans le N.T., Jésus se révèle Fils de Dieu au sens propre. Progressivement, dans l'expérience chrétienne, se révélera aussi la vraie nature de la filiation divine promise aux pacifiques et à

Universidad de Deusto
Biblioteca

tous les chrétiens. La présence intime de l'Esprit Saint nous fait participer à la *vie* même du Christ Fils de Dieu. Par anticipation sur la Parousie, nous bénéficions dès à présent de ce privilège : admis à faire nôtre l'attitude de Jésus devant son Père, nous communions de l'intérieur à son expérience filiale (Ga 4, 6s; Rm 8, 15; cf. Mc 14, 36). La brève indication de notre texte de Mt marque un premier pas vers ces approfondissements.

8. Les persécutés pour la justice (v.10)

Cette Béatitude, comme la suivante, concerne les persécutés. La mention de la «justice» trahit la main du premier évangéliste.

Les Pauvres de Yahvé furent des opprimés, des persécutés, tout comme les prophètes (Élie, Jérémie ...) et les justes (spécialement sous Antiochus Epiphane), à cause de leur fidélité à Yahvé et à sa Loi. Jérémie pourtant sait que Dieu est avec lui, pour le sauver (Jr 1,8.19 etc.) Les Pauvres du Psautier expriment constamment cette même vue de foi (Ps 7,2; 31, 6; etc.) Au temps des Maccabées, Dn 7, 25-27 proclame que cette fidélité des martyrs appelle le Jugement et la venue du *Royaume*. Dans un contexte nouveau, la huitième Béatitude professe cette même assurance.

La justice dont parle Mt a le même sens que dans la quatrième Béatitude (cf. 1 P 3, 14). Les chrétiens seront en butte aux persécutions à cause de leur attachement à l'idéal enseigné par le Christ. Cette ultime épreuve annonce l'imminence de l'intervention décisive de Dieu en leur faveur. Le Royaume des cieux est là : pour eux! C'est la promesse de la première Béatitude. Elle renferme toutes les autres : richesse, possession de la Terre, consolation, rassasiement, miséricorde finale, vision de Dieu, filiation divine, récompense céleste. C'est le sens de l'inclusion, reprenant ici en finale cette mention initiale du Royaume des cieux.

9. Les persécutés pour le Christ (vv.11-12)

D'un ton fort différent des huit précédentes, cette neuvième Béatitude porte néanmoins sur un sujet très voisin. Des persécutés pour la justice, on passe aux persécutés pour le Christ. La Béatitude se présente sous une forme assez semblable en Lc 6, 22s.

Insulte, persécution, calomnie : chacun de ces termes a sa nuance propre; mais on cherche surtout à les accumuler, pour décrire l'ampleur de la persécution [8].

«A cause de moi» : voilà les mots importants, le sommet où nous fait atteindre, pour le contenu, cette Béatitude, si ample et si lyrique quant à la forme.

Le thème de la persécution pour le Christ revient souvent dans le N.T. en des formules proches de celle-ci. La même prédiction de Jésus figure dans le discours de mission (Mt 10, 17-25) et surtout, en finale de son ministère, dans le discours apocalyptique (Mt 24, 9-13) ou dans l'entretien après la Cène (Jn 15, 18-21) : si on a persécuté le Maître, on persécutera les disciples. Et dès les premiers jours de l'Église, la prédiction se vérifia. Remplis de l'Esprit Saint, les Apôtres étaient tout joyeux d'être outragés pour le Nom (Ac 5, 41). Paul lui aussi dira qu'il surabonde de joie «dans les outrages, les persécutions endurées pour le Christ» (2 Co 12,10; 7,4; Col 1,24). Par delà les Apôtres, tous les chrétiens (2Tm 3,12) doivent connaître cette persécution pour le Christ et cette joie de l'Esprit Saint, qui anticipe sur la béatitude du Royaume imminent, ainsi que le redisent 1 P 4,12-14 et He 10, 32-38, où l'on entend comme en écho le vocabulaire et la pensée de la neuvième Béatitude. Tout le livre de l'Apocalypse vibre de cette espérance.

L'histoire du salut touche à son terme. Dans les disciples de Jésus, comme dans les prophètes leurs devanciers, c'est Jésus lui-même que l'on persécute (Ac 9,4s; 1 Th 2,15s). La persécution les configure au Christ dans le mystère de sa mort, et donc de sa Résurrection, de sa gloire dans les cieux auprès du Père. Joie! exultation! dans l'espérance d'être bientôt réunis au Seigneur. L'espérance ne peut décevoir. Au plus fort des tribulations, le gage de la gloire nous est donné par l'Esprit Saint, qui répand en nos cœurs l'amour qui est en Dieu (Rm 5,2-5). De cette charité, aucune persécution ne peut nous séparer (Rm 8, 35) : c'est alors au contraire que l'emprise divine se fait plus puissante pour nous assurer la victoire finale. Comme la présence de l'Esprit de Dieu, comme la charité qui jamais ne passera, la joie des chrétiens appartient à un autre ordre : elle anticipe sur la béatitude de l'éternité.

Universidad de Deusto Biblioteca

Conclusion

Les Béatitudes, proclamation du salut et appel à la sainteté, ont trouvé écho bien au delà des premiers auditeurs. La communauté chrétienne, rassemblée par la parole du Maître et animée par son Esprit, a pu expérimenter combien les exigences du Christ étaient radicales, et magnifique, sa promesse. A travers la prédication et la vie de l'Église, l'enseignement de Jésus a été explicité de manières diverses. La version matthéenne des Béatitudes est contemporaine d'une telle explicitation particulière : elle accentue les conditions du salut telles que les imposait une catéchèse moralisante; et elle formule aussi la promesse dans les termes d'une réflexion théologique en cours d'élaboration. L'exigence de renoncement et de charité atteint jusqu'aux dispositions les plus intimes du cœur. Elle réclame des âmes dépouillées, simples, rayonnantes. Elle requiert un don de soi sans réserve. Parce que la promesse est sans commune mesure avec les joies de la terre. Parce que, à travers la venue du Royaume, c'est finalement Dieu lui-même qui se donne personnellement à nous.

NOTES

1. Nous reprenons, en la simplifiant, une étude parue dans *Assemblées du Seigneur*, 1re série, 89, pp.34-53. Cf. aussi notre article *Les Béatitudes selon saint Luc*, dans *Assemblées du Seigneur*, 2de série, 37, pp.80-91.

2. Cf. J. DUPONT, *Les Béatitudes*, Nouv. éd. entièrement refondue. T.I. *Le problème littéraire. Les deux versions du Sermon sur la montagne et des Béatitudes*. T.II. *La Bonne Nouvelle*. Bruges-Louvain-Paris, 1958-1969. (Vaste bibliographie).

3. Tout comme les miracles sont octroyés aux infirmes en raison de leur disposition de foi. Le Royaume est pour ceux qui, dans les dispositions de leur cœur, se font petits comme des enfants. Jésus vient aux pécheurs tout prêts au repentir, à la conversion.

4. «Humble» : ainsi la Bible de Jérusalem traduit-elle très souvent les termes *anî* ou *anaw* (pauvre).

5. Ps 9,11; 10,17; 12,6; 18,28; 34,7; 69,30; 76,10; 86, 1s; 107,41; 109,22; 132,15; 140,13s; 147,6; 149,4.

6. Le vocabulaire grec (*ptôchoi*) l'exige.

7. L'adjectif ne se retrouve pas ailleurs dans l'Écriture. Les verbes correspondants (pacifier, faire la paix) équivalent, dans le N.T., à «réconcilier» (Col 1,20; Ep 2, 15s), rétablir l'entente entre peuples ou individus. On ne parle pas ici, comme souvent dans la Bible, de la paix au sens fort, synonyme de félicité messianique, somme de tous les biens. Il s'agit de la paix en notre sens (que la Bible connaît aussi), par opposition à toute forme d'hostilité, guerre ou querelle.

8. Cette annonce détaillée des persécutions n'appartient sans doute pas, originellement, au discours inaugural, qui respirait la joie de la Bonne Nouvelle, mais plutôt à la période finale de la vie de Jésus, quand celui-ci rencontra l'opposition irréductible de ses adversaires, la persécution qui le mènera à la mort; il évoque alors le Jugement imminent et laisse entrevoir à ses disciples un sort semblable au sien (Mt 23–25). Cette prédiction de Jésus a été rattachée aux autres Béatitudes en raison d'une analogie assez évidente, comme le montre bien la huitième Béatitude; celle-ci est vraisemblablement l'œuvre de l'évangéliste, résumant à l'avance la prédiction de Jésus, dans le style des Béatitudes précédentes, avec référence au thème matthéen de la justice.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Notes Doctrinales

Universidad de Deusto
Biblioteca

ESSAI SUR LA SIGNIFICATION DE LA TOUSSAINT ET DE L'ASSOMPTION

PAR GUSTAVE MARTELET

Professeur à la Faculté de Théologie de Fourvière - Lyon

Quelle que soit la beauté des textes scripturaires dont peut se nourrir notre foi durant ces deux fêtes, voisines par le sens, de la Toussaint et de l'Assomption de Marie, il est possible que nous restions intellectuellement embarrassés. Quel est au juste l'objet de ces deux fêtes au regard de la foi? Ont-elles vraiment un objet propre? Ne sommes-nous pas devant des images, un peu dépassées d'ailleurs, de piété et de consolation ? Qu'en reste-t-il lorsqu'on les passe au crible d'une réflexion sérieuse ? Essayons donc de comprendre ce à quoi nous croyons.

L'Assomption de la Vierge et la Toussaint sont des fêtes qui relèvent évidemment de l'eschatologie, c'est-à-dire de l'aboutissement chrétien du monde et de nous-mêmes. Ces deux fêtes ne nous révèlent pas directement d'ailleurs la nature de l'eschatologie, mais, en nous faisant célébrer ceux qui sont déjà parvenus dans la gloire, elles nous obligent néanmoins à en pénétrer la signification. A titre individuel, en effet, pour l'Assomption de la Vierge et collectif, pour la Toussaint, nous fêtons, dans ces deux circonstances, un seul et unique mystère : celui du corps mystique du Christ ou de l'Eglise, sous son aspect de réussite définitive. Dans l'Assomption, nous célébrons la gloire de «la femme bénie entre toutes les femmes», qui est aussi le membre le plus éminent de l'Eglise; dans la Toussaint, nous nous réjouissons devant la multitude de ceux et de celles qui doivent au Christ, pour toujours, la lumière et la vie.

Entre ces deux fêtes transparaît toute la différence qui existe entre celle qui joua et qui joue encore, comme Mère de Dieu, un rôle incomparable dans l'«économie» de notre divinisation et de notre salut, et ceux qui, bénéficiaires , comme le fut d'ailleurs la Vierge, de l'incompréhensible amour de Dieu pour le monde, n'ont pas été associés aussi étroitement qu'elle à l'œuvre salutaire de Dieu : l'incarnation n'a lieu qu'une fois et il n'y a aussi qu'une Mère de Dieu! Ces deux fêtes cependant réunissent plus qu'elles ne séparent ceux dont nous célébrons ainsi la mémoire. Si singulière que soit en effet l'entrée de la Vierge dans la gloire du Christ, c'est à cette gloire que tous les saints se trouvent d'ores et déjà initiés. C'est donc la gloire du Christ ressuscité qu'il nous faut tout d'abord regarder si nous voulons être éclairés.

Le Christ et l'eschatologie[1]

Nous disons, nous croyons que la gloire du Seigneur est *eschatologique* ou mieux encore, que la gloire du Seigneur est la *seule réalité eschatologique* qui soit. Qu'est-ce à dire? Il faut tout d'abord se garder de réduire *l'eschatologie* à ce qui concerne uniquement la *fin* des temps, au sens dilatoire qu'évoque parfois l'expression. C'est vrai que *l'eschaton* désigne en grec le terme ultime. On ne doit pas pourtant appauvrir le sens de ce mot, en le réduisant à du chronologique. L'eschatologique vise la fin des temps, non pas tellement comme leur *bout* jamais atteint encore, mais bien comme leur *but* déjà présent et déjà agissant. Le terme de l'histoire n'est jamais attendu des chrétiens qu'en relation avec une plénitude où une croissance, déjà en cours, s'accomplit à jamais. Sans mouvement de vie qui la traverse et qui l'anime, l'histoire serait dépourvue de sens, elle n'irait vers aucun avenir, qui la respecte et qui la guide. Dans le Christ, car c'est de Lui seul qu'il s'agit ici, «la fin des temps nous a déjà touchés» (1 Co 10, 11), et c'est pourquoi, sans trêve, nous allons. La route, même au désert, n'est jamais morte; elle se forme et s'anime chaque jour sous nos pas, nous menant vers Celui dont l'actualité n'est jamais révolue, même si sa Présence de gloire est encore différée. Le comprend-on ? L'eschatologie chrétienne vise non seulement la *fin* des temps mais tout autant le *fond* des choses, que le Christ lui-même a fait émerger, en venant dans leur *cours*. Ce qui paraît en Jésus Christ et qui n'est pas séparable de sa propre Personne, c'est tout ensemble la réalité ultime de Dieu, qui nous livre son Fils dans le don de l'Esprit et la réalité ultime de l'homme, ainsi transfiguré. En nous livrant son «Bien-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Aimé» (Mt 3,17) Dieu nous révèle le secret le plus profond de nous-même et du monde, à savoir que nous sommes aimés de l'amour même dont le Fils est aimé (Jn 3, 16). Rien ni personne ne va donc davantage à la racine et jusqu'au fond des choses que le Christ lui-même; rien ni personne n'est donc plus «eschatologique» que sa vie, sa mort et sa résurrection. Il est, dès maintenant et sans attendre la Parousie qui le révélera au grand jour de la gloire, la source et l'estuaire de tout ce que Dieu crée, l'alpha et l'oméga du monde, le premier mot et le dernier de tout.

Saint Paul ne cesse d'exprimer que le Christ est vraiment en Lui-même le Suprême et l'Ultime, et qu'en Lui, et Lui seul, «tout tient» (Col 1, 12). En se mettant du point de vue de l'expérience, qui est ici le nôtre, il peut donc lancer et relever un défi qui, autrement, paraîtrait insensé. «Qui nous séparera de l'amour du Christ? » demande-t-il dans l'Épître aux Romains «la tribulation l'angoisse, la faim, la nudité, les périls, le glaive ? ... Mais en tout cela, nous n'avons aucune peine à triompher par celui qui nous a aimés ... Oui, j'en ai l'assurance, ni mort, ni vie, ni anges ni principautés, ni puissances, ni hauteur ni profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus notre Seigneur» (8, 35-39). Le Christ ressuscité dépasse, il faudrait dire outrepasse en Lui-même, tous les pouvoirs qui enferment les hommes et qui les brisent dans les limites de ce monde. Le travail, la culture, l'existence politique, le savoir, la sagesse, l'action sous toutes ses formes, l'amour lui-même, tout se trouve enclavé dans une condition dont la maîtrise échappe finalement et à tout temps et à tout homme. Le Christ de la résurrection apparaît donc, dans l'histoire, comme le Seul qui est allé au fond d'une telle existence et qui, ayant visité et vidé les enfers, en est sorti vainqueur pour nous transfigurer. Sa personne et son œuvre, son message et sa vie, ne sont pas seulement, comme ceux d'un Bouddha, affaire de compassion, de soi inestimable, mais de transmutation souveraine. La détresse humaine, en effet, résulte d'une aliénation conjuguée de finitude et de péché; elle n'est donc réellement dépassée que si l'Infini en personne entre dans le fini sans le détruire, mais pour l'arracher à ses faiblesses et ses refus de mort. Le Christ est donc en toute vérité «l'eschatologie» elle-même, puisqu'Il est, comme s'en réjouit le Prophète, «la mort de notre mort» (Os 13,14). «C'est Lui qui, aux jours de sa chair, enseigne l'Écriture, ayant

présenté, avec une violente clameur et des larmes, des implorations et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, et ayant été exaucé en raison de sa piété, tout Fils qu'il était, apprit, de ce qu'il souffrit, l'obéissance; après avoir été rendu parfait, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel» (He 5, 7-9). Le mystère «eschatologique» du Christ, parce qu'il saisit la condition humaine en toute vérité, peut donc s'exprimer en langage de corps. Il faut bien s'en convaincre pour saisir le sens des deux fêtes que nous cherchons à pénétrer, en pénétrant dans le sens du Christ.

En effet, le corps n'est pas un élément extrinsèque mais constitutif de nous-mêmes. C'est ce par quoi nous naissons à ce monde et y vivons comme sujets humains. Notre existence est faite d'une incorporation multiforme à ce monde, aux autres, à nous-mêmes et à Dieu, en laquelle s'expriment notre grandeur et nos misères. Nous pensons, nous aimons, nous œuvrons, nous prions, nous vivons mais nous mourons aussi, et cela chaque jour. Car s'il est vrai que la vie se renouvelle sans cesse en nous et hors de nous, sans cesse aussi la mort continue son travail. Il y a donc, en chacun d'entre nous et dans l'humanité entière, quelque chose d'incessamment repris et de toujours inachevé, puisque l'univers et le monde, auxquels nous nous incorporons, nous enferment aussi en eux-mêmes et dissolvent peu à peu la vie que nous nous arrogeons. Tout ce cycle de vie et de mort traverse notre corps et à vrai dire le constitue. Reçu par conception et par naissance, notre corps c'est d'abord nous mêmes; il s'identifie pour nous au fait si complexe d'exister, d'aimer, de vouloir et d'agir; il nous entraîne aussi dans la nécessité corrélative de grandir, de passer, de souffrir, de décliner et de mourir. Le péché ne fonde pas cette nécessité qui est relative d'abord à notre finitude; il la surdétermine, il la redouble et lui confère une *aura* de détresse et d'obscurité. L'homme, en effet, ne veut ni muter ni grandir à ce prix qu'est la mort; il le juge insensé, inhumain, trop coûteux. L'ignorant par lui-même, il hésite à apprendre d'un autre le sens ultime de ce qu'il appelle dès lors une fatalité scandaleuse ou un affreux destin ...

Entré par son incarnation au cœur de cette nuit, le Christ peut en éclairer la ténèbre, Lui qui dispose, comme Seigneur, «du pouvoir de dominer même tout l'univers» (Ph 3, 21). D'abord assujetti jusqu'à la mort et la mort de la croix, à nos passi-

Universidad de Deusto Biblioteca

vités les plus désespérantes, il renverse en faveur d'une vie qui ignore la mort, le sens d'une existence qui se solde pour nous par la défaite de la vie. «Ressuscité, il ne meurt plus; la mort sur lui n'a plus d'empire», nous explique saint Paul (Rm 6,10). Ainsi le Christ inaugure-t-il, en Lui-même et pour nous, un type d'existence réclamé de partout mais qui n'est annoncé nulle part qu'en Lui. Lui seul est en effet le Fils traité dans notre humanité avec les ressources de Dieu. Lui seul dispose, dans notre condition, des pouvoirs de l'In-conditionné et peut dès lors maîtriser les énergies mortelles de l'Univers avec les énergies vivifiantes de Dieu. Lui seul est dans la corruption, Celui qui peut donner l'incorruptibilité même, puisqu'il ne doit qu'à Lui la Vie sans mort dont il dispose et qui est *sienne*. Cette vie, le Christ la fait *nôtre* en sa chair; en elle, il nous intronise par sa résurrection, faisant passer dans sa mouvance l'existence d'un monde qu'il s'est approprié sans vaine gloire et sans partage. «Le Christ, nous dit saint Paul, est mort et revenu à la vie pour être le Seigneur des morts et des vivants»(Rm 14,9). Sans que la fin des temps soit encore arrivée ou qu'elle ait à le faire sans tarder, le fond des choses se trouve bel et bien touché par la résurrection; la métamorphose de l'homme se poursuit; elle n'est pas achevée, mais l'Esprit travaille, et nous pouvons déjà fêter la gloire de ceux que le Christ intègre à tout moment dans sa Vie.

Il fallait rappeler tout ceci pour comprendre ce qui peut-être dit de la Toussaint et de l'Assomption de la Vierge. De la Toussaint d'abord, car la Vierge, comme l'a souligné le dernier Concile, n'est pas en dehors de l'Église. «Reconnue, nous dit-il et honorée comme la véritable mère de Dieu et du Rédempteur... fille de prédilection du Père ... et sanctuaire du Saint-Esprit,.. elle se trouve aussi comme descendante d'Adam, réunie à l'ensemble de l'humanité qui a besoin de salut ... C'est pourquoi, saluée comme un membre éminent et absolument unique de l'Église», elle en fait réellement partie. C'est donc à partir du mystère de l'Église, dont elle est comme le résumé et la figure, qu'il faut à la fois et la comprendre et l'exalter.

La Toussaint [2]

Notre vie se bâtit d'ordinaire à côté de son vrai fondement.

S'il nous arrive de découvrir, que règnent en nous et hors de nous, «quantité de dieux et quantité de seigneurs» au pouvoir usurpé, à peine croyons-nous, comme le dit aussi saint Paul, que, «pour nous en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes faits, et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui tout existe et vers qui nous allons» (1 Co 8, 5-6) D'ailleurs ce qui marque spirituellement notre vie tient davantage de l'inadvertance que du refus formel. La mort, en déstructurant notre rapport au monde sous sa forme historique, représente, de ce fait, une violence salutaire : elle nous dépouille de nous-mêmes jusqu'à la nudité suprême et nous livre, pour ainsi dire anéantis, à l'unique pouvoir qui subsiste vraiment quand le nôtre est vaincu. Seul ressuscité de l'histoire, le Christ est en effet le Seul qui ait jamais réellement passé outre à la mort. Lorsqu'est donc effondrée la figure historique qu'a prise, au long des jours, notre rapport personnel à ce monde, le Christ se révèle de manière qu'on peut dire fulgurante, pour ce qu'Il est réellement en Lui-même : le Maître et le Seigneur, le Prince de la Vie, la Source unique pour tout homme d'un rapport transformant avec notre univers. Saint Paul nous l'avait dit : «Nous savons en effet que si cette tente (traduisons : notre rapport au monde sous sa forme historique et terrestre) vient à être détruite, nous avons une maison (traduisons : un rapport véritable à ce monde) qui est l'œuvre de Dieu, une demeure éternelle qui n'est pas faite de main d'homme et qui est dans les cieux» (2 Co 5,1). Cette demeure, cette maison, ce *chez nous* d'univers qui ne relève d'aucun pouvoir mortel intérieur à l'histoire, c'est le Christ lui-même en son corps, c'est-à-dire en son nouveau rapport au monde. Ce rapport entièrement soustrait au pouvoir de la mort, il l'inaugure et le fonde, en lui-même et pour nous, dans sa résurrection. Il l'a dit clairement à son Père devant nous: «Père, ceux que tu m'as donnés» – c'est-à-dire tous les hommes! – «je veux que là où je suis, ils soient aussi avec moi» (Jn 17,24). La mort est l'heure où nous est heureusement imposé de vivre de la sorte! Elle est la mutation suprême qui fait passer notre rapport au monde, de ce qu'il est par lui-même, en l'histoire, à ce qu'il devient par la vertu du Christ dans l'eschatologie. Virant alors, par pure grâce, d'une modalité humaine d'existence, à la modalité divine que le Christ s'est acquise pour nous dans sa résurrection, nous découvrons enfin, dans ce désistement qui nous

Universidad de Deusto Biblioteca

livre au pouvoir encore insoupçonné du Christ, ce qu'est vraiment «le fond des choses».

D'une telle rencontre, il résulte, sans doute, un éblouissement et une confusion indescriptibles. Saint François, nous dit-on se promenait dans les plaines d'Ombrie, en gémissant tout haut : «L'Amour n'est pas aimé.» C'est un cri analogue, mais capable cette fois de remplir l'univers, que doit nous arracher la mutation suprême de la mort, lorsqu'elle fait «déboucher», si l'on ose ainsi dire, sur le Ressuscité et qu'elle nous confronte avec Lui. Non pas que le dépouillement physique soit par lui-même une illumination plus ou moins plotinienne. Toute lumière ici vient du Ressuscité et du déchirement salutaire que sa Beauté produit. Vivant d'ordinaire notre rapport au monde sous le mode de la banalité, jouisseuse ou tragique, nous n'y percevons qu'à grand-peine la profondeur insondable du Christ. Mais lorsque tout nous manque, alors Lui-même apparaît en toute vérité, comme l'Unique,«en qui tout tient». La douleur de l'avoir à ce point ignoré, méconnu, négligé, ou trahi, a de quelque manière l'infinité du Christ. Elle représente donc une purification dont nous n'avons spontanément aucune idée. L'Écriture, semble-t-il, y voit un bain de feu (1 Co 3, 15); on peut aussi parler d'un bain de larmes, pourvu qu'il soit océanique par son immensité et sa tonifiante amertume. L'Église latine appelle cette douleur «le Purgatoire», et la portion d'elle même qui s'y trouve soumise, elle la définit comme l'Église *souffrante* par excellence. De fait, passant par un tel regret, soumis à une telle confusion, déchiré d'une telle douleur de n'avoir pas aimé l'Amour même du monde, jamais personne n'en sortirait vivant si le Christ lui-même, que l'Église ne cesse d'implorer, ne nous soutenait pas en la puissance de sa résurrection et ne nous introduisait en son «monde» qui est aussi le nôtre, comme on peut introduire un hôte émerveillé dans les multiples salles de son nouveau domaine. Car, en entrant ainsi dans la communion grandissante d'un Christ tellement ignoré, nous entrons par là même dans l'univers de Dieu, qui nous comble, comme des Fils, de la joie sans mesure de l'Esprit. L'Écriture projette un jour symbolique sur cette vie nouvelle, en parlant à la fois de cité (Ap 21,25), de royaume (Lc 22,29) et de noces (Ap 19,7) éternelles, et l'Église nous invite au jour de la Toussaint, à célébrer le bonheur de la Vie.

Toutefois cette béatitude n'a pas encore sa vraie totalité. Passant en Dieu par le Christ et gagnant dans le rapport au monde une

modalité que la mort ne peut plus abolir, les élus ne sont pas encore eschatologiquement accomplis. Non seulement l'humanité n'a pas atteint sa plénitude, puisque l'histoire continue, mais de ce fait, le monde auquel les élus ne cessent de se rapporter dans le Christ de la résurrection, n'est pas encore libéré de la mort. La vie dont on jouit dans le Ressuscité ne peut donc y trouver son langage parfait. Il en résulte pour les élus qui se rapportent dans le Christ à un tel monde, une absence d'expression historique incompatible avec la plénitude de la vie dans la gloire et qui fait désirer aux élus la Parousie totale. Mais il y a plus encore. Purifiés en eux-mêmes de tout refus, convertis sans réserve à Celui qui nous fonde, les élus passent au Christ non sans garder en eux une ultime et durable tension. Quelle que soit en effet la transformation prodigieuse dont le Ressuscité les comble, leur existence demeure néanmoins relative à un état du monde qui leur évoque un temps où ils n'ont pas su réellement aimer. Et comme aucun humain n'existe, même en la gloire, que référé au monde dans un rapport qui définit son corps, *ce* monde, *notre* monde, le *seul* qui soit vraiment et qui n'est pas encore glorifié, demeure donc pour les élus eux-mêmes, le témoin permanent d'une misère, sans doute révolue mais dont le souvenir se lit, pour eux, à même un univers qui n'est pas encore transformé. Il y a donc en eux un «reste» qui n'est pas plus changé que le monde lui-même dont ils sont dépendants et qui crée, si l'on ose ainsi dire, la tension et comme la douleur de la gloire avant la Parousie. De là vient notamment ce que l'on peut appeler la modestie de tout élu par rapport à l'histoire. Chacun d'eux, et tous ensemble aussi, se rapporte plus ou moins à *la* terre, à *notre* terre, comme au lieu et au signe des infirmités voire des trahisons de leur amour passé; chacun découvre en notre monde la trace demeurée de sa propre misère. C'est une des raisons qui font aussi que le rapport des élus avec notre monde, culmine chez eux en une intercession permanente pour nous. La foi catholique appelle ce mystère : *la communion des Saints*. Il unit, de manière étonnante l'Église de la gloire et celle de la terre. Vivant du Christ ressuscité, les élus supplient sans cesse pour que les hommes, et d'abord les chrétiens, fassent de leur histoire un chemin qui les rapproche et non qui les éloigne de la vie de la résurrection.

Universidad de Deusto
Biblioteca

L'Assomption

La Vierge, quant à elle, ignore dans la gloire toute tension et tout regret. Comme mère de Dieu, elle a passé toute sa vie dans un amour absolu du Seigneur : feu discret mais dévorant qui n'a pas fait de cendres. Elle ne s'est inclinée que devant Jésus Christ, elle n'a fait qu'exister dans sa mouvance à Lui, librement et pourtant de manière exclusive. On cherche à épeler ainsi le contenu des paroles de l'ange qui la déclare : «pleine de grâce» (Lc 1,30). En cette salutation, l'Eglise éclairée par l'Esprit a reconnu le mystère de l'Immaculée Conception : parce qu'elle doit devenir la mère de Seigneur, Marie se voit soustraite tout au long de sa vie, de l'alpha de sa conception jusqu'à l'oméga de sa mort, au pouvoir du mal, auquel nous livre, d'abord à notre insu, l'appartenance historique à ce «monde». Sans cesser d'être humaine, puisque le péché ne définit pas la nature de l'homme, la Vierge est *dé-conditionnée* par rapport aux servitudes pécheresses, inhérentes à notre situation. Elle l'est en raison du rôle que Dieu lui réserve dans l'économie de l'amour : il convient que celle qui va donner sa chair et son sang au Seigneur soit délivrée de tout autre maîtrise que celle du Seigneur.

Cette singularité spirituelle dont Dieu gratifie la Vierge en vue de l'Incarnation de son Fils, Marie va la ratifier librement dans l'incarnation elle-même. Sa manière de dire oui, non seulement résume et anticipe tous les oui de l'humanité, passée et à venir, mais elle représente encore une intégration si profonde de sa liberté personnelle, qu'à notre différence et à la différence des meilleurs d'entre nous qu'on appelle à juste titre des «saints» tant ils sont consacrés puissamment au Seigneur, Marie se condense tout entière, et sans «reste», dans cet acquiescement. Il ne sera jamais repris; il ira au contraire en s'approfondissant davantage, de la Visitation à la Nativité, de la Visite au Temple à l'existence obscure de Nazareth, de Cana au Calvaire, du Cénacle à l'ultime rencontre. Jour après jour d'ailleurs elle entre ainsi dans la «béatitude» qui consiste à «écouter la parole de Dieu et à la garder», béatitude plus grande encore, au regard de Jésus, que celle d'être sa mère (Lc 11,28) : ce qui n'est pas peu dire ! Au cœur d'une telle existence se croisent et grandissent, en tout cas, les effets conjugués des dons éminents de l'Esprit et de l'amour qui lui répond, si bien que l'heure de la mort est celle d'une

offrande sans aucun résidu. Mourir n'est ici que donner. En rigueur de termes, la Vierge dans sa mort ne retient rien d'elle-même, ne laisse rien au monde, qui ne soit consumé dans l'amour. Bossuet sur ce point a écrit des pages qu'il faut encore approfondir. Tout chrétien et tout homme, en mourant, abandonne à la terre quelque chose de lui qu'il n'a pas intégré à l'amour; c'est tout l'*inachevé* d'une existence de finitude et de péché, que seule la Parousie saura reprendre en le transfigurant. La Vierge ne laisse rien derrière elle qui puisse ressembler à de l'opaque ou de l'inaccompli. Rien ne demeure d'elle qui offre, dans ce monde, une prise quelconque à la *dé-composition*. Sa mort n'est nullement altération mais, tout entière, intégration. Son rapport à ce monde et aux autres, qui définit pour elle aussi son corps, s'incorpore, tel quel, au monde de la gloire, et Celui qu'elle a humanisé dans son incarnation la divinise tout entière dans le pouvoir de sa résurrection.

Sans doute, la Vierge attend-elle, elle aussi, dans le Christ, avec Lui, comme Lui, le moment où en transfigurant ce monde, Il fera du cosmos «les cieux nouveaux et la terre nouvelle» (Ap 21,1). Mais elle attend cette heure, sans voir dans le monde les signes d'un amour qui n'aurait été que médiocre ou précaire. Son rapport à ce monde demeure donc sans regret. C'est pourquoi la prière de la Vierge en la gloire est toute d'ouverture et de don; son intercession est limpide et désintéressée, autant dire parfaite en son genre. Elle sait, dans l'Esprit Saint qu'elle a toujours suivi, ce qu'il faut demander pour les hommes, elle qui n'a consenti qu'à ce qui les accomplit dans le Christ. Sa Pâque personnelle achevée préfigure d'ailleurs le terme auquel le Christ conduit l'humanité. Marie est donc mêlée à tous les saints, sans cependant être réductible à aucun d'eux. Nouvelle Eve près du nouvel Adam, elle représente, dans la gloire, l'Eglise pleinement enfantée.

On l'a compris aussi, cette singularité de la Vierge, «assumée» tout entière, corps et âme, dans le Seigneur ressuscité, ne tient pas à ses mérites. Certes, rien n'eût existé sans son consentement, mais ce consentement suppose aussi une élection comparable. Dès lors si Dieu, comme dit la liturgie, en couronnant nos mérites, couronne ses propres dons, quels dons ne couronne-t-il pas dans la Vierge ? Cette singularité ne la fait donc jamais superbe. La Vierge, dans la gloire, se connaît relative à l'Eglise. Ce qui lui

Universidad de Deusto
Biblioteca

arrive synthétise et évoque ce qui doit arriver à l'Église elle-même. Celle-ci peut donc découvrir en la Vierge le résumé éblouissant de son histoire. Elle y trouve aussi le modèle des conduites spirituelles qu'il lui faut adopter pour répondre à l'amour dont elle est toujours gratifiée, en corps, et aussi en chacun de ses membres, et qu'elle doit essayer de servir, comme la Vierge, dans la fidélité et dans la foi.

NOTES

1. Bibliographie : on trouvera dans notre ouvrage *Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme, Chemins théologiques d'un renouveau chrétien*, Desclée, 1972, pp.35-92, un certain nombre de renseignements concernant la résurrection de Jésus

2. Bibliographie : Karl RAHNER, *La résurrection de la chair*, dans *Ecrits théologiques*, IV, pp.71-89; *La vie des morts, ibid.*, IX, pp.171-183, John Henri NEWMAN, *Le songe de Gérontius*, la Colombe, 1944.

3. Bibliographie : – Vatican II et la mariologie : *Lumen gentium*, ch.VIII; René LAURENTIN, *La vierge au Concile*, Lethielleux, 1965.
– mariologie en général : Clément DILLENSCHNEIDER, *Le Principe premier d'une théologie mariale organique* (Orientations), Alsasia, 1955; Karl RAHNER, *Marie, mère du Seigneur*, l'Orante, 1960; Romano GUARDINI, *La mère du Seigneur*, le Cerf, 1961; Edouard SCHILLEBECKX, *Marie, mère de la rédemption*, le Cerf, 1962.
– l'Assomption : Henri RONDET, *Assomption et Corédemption*, dans *L'Assomption de la très sainte Vierge*, Vrin, 1950, pp. 151-173; Karl RAHNER, *Sur le sens du dogme de l'Assomption*, dans *Ecrits théologiques* IV, pp.161-179; BOSSUET, *Sermon pour la fête de l'Assomption* (1660), dans *Oeuvres oratoires de Bossuet*, édit. Lebarq, DDB, 1916, pp. 488-506.
– Marie et l'Église : Yves CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Église*, DDB, 1952; voir aussi, du même auteur : *Marie, et l'Église dans la pensée patristique*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 38 (1954), pp.1-38, un très remarquable compte rendu de l'ouvrage allemand d'Aloïs MULLER, *Ecclesia-Mater*; Hugo RAHNER, *Marie et l'Église*, le Cerf, 1955; Otto SEMMELROGH, *Marie archétype de l'Église*, Fleurus, 1965; Max THURIAN, *Marie, mère du Seigneur, figure de l'Église*, Thaizé, 1962.

Universidad de Deusto
Biblioteca

A consulter _____

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

VIGILE DE L'ASSOMPTION

Première lecture : N° **9,** pp. 20s (E. LIPINSKI) ; N° **73,** pp. 7-10 (A. ROSE).

Deuxième lecture : N° **96,** pp. 49-62 : *Mort, où est ta victoire ?* par R. POELMAN ; pp. 74-84 : *La mort et l'existence chrétienne,* par M. DELECROIX.

Evangile : N° **30,** p. 36 (R. BEAUVERY) ; N° **58,** p. 68 (P. FAYNEL).

ASSOMPTION

Première lecture : N° **80,** pp. 29-51 : *Marie, Fille de Sion* par L. DEISS.

Deuxième lecture : N° **42,** p. 86 (Ph. DELHAYE) ; p. 35 (Ch. AUGRAIN).

Evangile : N° **5,** pp. 112s (COMMUNAUTÉ SAINT-SEVERIN).

TOUSSAINT

Première lecture : N° **89,** p. 9s (J. GAILLARD) ; p. 100 (R. BLOY).

Deuxième lecture : N° **9,** p. 41s (P. DE SURGY) ; N° **2,** p. 87 (A.M. BESNARD).

Evangile : N° **59,** pp. 91s (G. LECLERCQ), N° **68,** pp. 88s (J. MARTY).

TITRES DE LA DEUXIÈME SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

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

* numéros parus
en gras : numéros à paraître en 1973

Imprimé en France
Imprimerie Saint-Paul, 55001 Bar le Duc. Dép. lég. 3e trim. 1973
N° d'édition 6345 N° VII-73-509

Universidad de Deusto
Biblioteca

Avec l'autorisation des Supérieurs
© LES ÉDITIONS DU CERF 1973,
29, bld Latour-Maubourg - Paris 7ème .

PEDRO FARNÉS SCHERER, PBRO.
Travesera de Les Corts, 51
Escalera Derecha, 10.°, A
Barcelona-14

Universidad de Deusto
Biblioteca

Universidad de Deusto
Biblioteca

Vigile de l'Assomption

Le transfert de l'arche à Jérusalem (1 Ch 15 ; 16) **R. Martin-Achard** 4

L'accueil de la parole de Dieu (Lc 11) **P.-E. Jacquemin** 10

Assomption

L'Eglise à la recherche du Christ (Ap 11 ; 12) **F. Montagnini** 22

Le Magnificat (Lc 1) **P.-E. Jacquemin** 28

Toussaint

Le rassemblement du peuple de Dieu (Ap 7) **J. Comblin** 42

Les béatitudes selon saint Matthieu (Mt 5) **P.-E. Jacquemin** 50

Notes doctrinales

Essai sur la signification de la Toussaint et de l'Assomption **G. Martelet** 66