



31^e DIMANCHE ORDINAIRE

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 62

Première lecture : B. Renaud,
F.-M. du Buit, C.-A. Keller**

Deuxième lecture : J. Vander-
haegen, A Vanhoye, A.-M. Artola

** Évangile : I. Gomá Civit,
M. Miguéns, A.-M. Cocagnac

ABBAYE DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



202107



2 ASS
As. 7

Trente et unième dimanche ordinaire

Assemblées du Seigneur 62

LES ÉDITIONS DU CERF



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

Année A

Première lecture : Mt 1,14b – 2,2b. 8-10

Deuxième lecture : 1 Th 2,7b-9.13

Evangile : Mt 23,1-12

Notes doctrinales

Reproches aux prêtres

Mt 1,14b—2,2b.8-10

PAR BERNARD RENAUD

Professeur à l'Université Catholique d'Angers

Il y a de quoi s'interroger sur la division du texte que le lectionnaire nous propose. Le dernier verset constitue en réalité le début d'un dialogue riche et pénétrant sur le mystère du mariage (Mt 2,10-16). Le reste se présente comme un assemblage de morceaux, sélectionnés à l'intérieur d'une longue diatribe (1,6—2,9) adressée aux prêtres infidèles à leur mission¹ et dans laquelle, en un contraste voulu, le prophète dresse un tableau élogieux du culte célébré par les païens (1,11.14).

L'explication de cette anomalie semble devoir être cherchée dans l'association de ce passage avec l'évangile, Mt 23,1-12, où le Christ reprend, en les transposant à l'adresse des Pharisiens et des scribes, les griefs formulés par Malachie. Cette remarque va commander notre démarche : cerner la signification des éléments plus ou moins disparates contenus dans cette lecture, pour tenter ensuite d'en dégager la synthèse au niveau de la transposition évangélique.

Mon Nom est révéé parmi les païens (1,14b)

La lecture commence par une formule d'« autorévélation » qui traduit à la fois la transcendance de Dieu, sa souveraineté universelle, et son initiative absolue dans la communication de son mystère : « Je suis un grand roi ». L'expression peut tirer son origine de la titulature du souverain assyrien (cf. 2 R 18,19) ; à l'époque de Malachie, elle est couramment appliquée à Dieu dans la psalmique

1. Le milieu politique, social et religieux dans lequel Malachie a évolué a été brièvement évoqué dans le n° 64 de la 2^e série d'Assemblées du Seigneur (33^e dimanche ordinaire), pp. 64-66.

hébraïque et en un contexte eschatologique (Ps 47,3 ; 95,3). Elle rejoint ainsi l'exclamation triomphale : « Yahvé règne » (Ps 93,1 ; 47,8 ; 97,1 ; 96,10 ; 95,1). Si elle implique une souveraineté actuelle sur Israël et le monde (cf. Mt 1,5 : « Yahvé est grand par-delà le territoire d'Israël »), elle vise en même temps une réalité dynamique en marche vers un achèvement eschatologique.

Messianique, ce règne de Dieu est donc aussi universaliste. Les mêmes psaumes du règne font un devoir à Israël d'en porter le message aux nations : « Dites chez les païens : Yahvé règne » (Ps 96,10 ; cf. Ps 47,8-9 ; Is 66,19). Mieux, il faut qu'à l'appel du peuple d'Israël et notamment de ses prêtres entonnant l'invitatoire (Ps 47 ; 96 ; 67,4-6 ; 97,1 ; 98,4), les païens s'unissent au peuple du Dieu d'Abraham » (Ps 47,10), pour participer à la louange universelle des créatures (Ps 102,23), et qu'ils entonnent l'immense ovation au Dieu de toute la terre : « Yahvé le Très-Haut est craint, Grand Roi par toute la terre » (Ps 47,2 ; cf. 66,2-3 ; 96,4). C'est cela célébrer son « Nom grand et redoutable » (Ps 99,2 ; cf. Ps 96,2.4.8 ; 99,3 ; 111,9 ; Ex 15,9). Ainsi, à la fin des temps, « les païens craindront le nom de Yahvé, et les rois de la terre (sa) Gloire » (Ps 102,16 ; cf. Ps 98,2-3 ; 22,28-30).

En écho à tous ces cantiques, Malachie fait entendre le cri triomphant de Dieu : « Mon Nom est craint parmi les païens » (1,14b). Ce dernier verset reprend intentionnellement certains termes de Mt 1,11 : « De l'orient au couchant, mon Nom est grand chez les nations et en tous lieux un sacrifice d'encens est présenté à mon Nom, ainsi qu'une offrande pure. Car grand est mon Nom chez les nations ». Dans ce texte énigmatique, il est vraisemblable que le prophète, saisissant dans le culte perse assez épuré du « dieu du ciel » comme un prodrome de cette conversion eschatologique des nations, se trouve pour ainsi dire projeté devant cet avenir définitif : la liturgie grandiose du Nom divin chez les peuples de toute la terre (cf. Za 14,9).

A cette étape de la Révélation, le Nom de Yahvé concentre en lui toute la puissance et le dynamisme de l'être divin². L'expression revient à plusieurs reprises (1,6 ; 1,11 ; 1,14 ; 2,2 ; 2,5) dans le dialogue de 1,6—2,9, signe que c'est autour de lui que s'ordonne le ministère cultuel du sacerdoce (cf. 2,2). Dans le Deutéronome, il apparaît comme un double de l'essence divine, assurant par sa distinction même la transcendance au cœur de la présence immanente et salvifique de Dieu à son peuple : Dieu réside au ciel, son Nom

2. « Selon la notion antique le nom n'était pas un simple son, un peu de fumée, mais il existait entre lui et son porteur une étroite relation substantielle. Le porteur existe dans son nom et par conséquent le nom contient une affirmation sur l'essence de son porteur ou en tout cas quelque chose de sa puissance » (G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, 1957, p. 161).

habite le sanctuaire. Avec la destruction du Temple, cette distinction théologique s'efface, mais le Nom divin garde une connexion étroite avec le culte et c'est à lui, devenu comme le substitut, l'équivalent de la personne même de Dieu que s'adressent louange, action de grâces, honneur, amour... C'est lui qui continue pour ainsi dire à médier la présence divine.

Aussi, honorer Yahvé, c'est « craindre son Nom ». La formule est devenue courante à l'époque postexilique et comporte indéniablement une résonance liturgique (cf. 2,5). On peut comparer Ps 102,16 : « Les païens craindront le Nom de Yahvé », et Ps 102,23 : « Peuples et royaumes rendront un culte à Dieu » (cf. 2 R 17,24-41). Cela vaut en particulier pour Malachie dont on connaît les préoccupations cultuelles et qui veut souligner la gravité des défaillances sacerdotales, en opposant à la triste situation de la liturgie hierosolymitaine de son temps (1,6-10.12-13) la pureté du culte célébré par les païens (1,11). Il serait pourtant erroné et injuste de confiner Malachie dans un ritualisme formaliste. Bien au contraire : c'est au nom d'une foi vivante et personnelle qu'il dénonce les irrégularités cultuelles. Sa conception de Dieu est trop haute, trop parfaite, pour qu'il puisse supporter qu'on fasse peu de cas des exigences divines (1,8). C'est pourquoi il faut ici identifier crainte du Nom et religion.

Malachie est profondément marqué par le Deutéronome jusque dans son style, et l'on sait qu'en ce livre la crainte de Dieu est une des multiples expressions du commandement fondamental, celui du service de Dieu, de l'obéissance à ses commandements, voire de l'amour de Yahvé lui-même. Commandement fondamental, non seulement en ce sens qu'il est le premier par ordre d'importance, mais aussi en ce sens qu'il est commandement de principe, informant tous les autres préceptes, leur donnant leur véritable portée et leur véritable signification³. En ce qui concerne la parenté de Malachie avec le Deutéronome, on notera tout particulièrement : « Si tu ne gardes pas pour les mettre en pratique toutes les paroles de cette Loi écrite en ce livre, dans la crainte de ce nom glorieux et redoutable : Yahvé ton Dieu, Yahvé te frappera de ces fléaux étonnants... » (Dt 28,58).

La crainte du Nom en Malachie définit, comme la crainte de Dieu dans le Deutéronome, l'attitude religieuse globale, exprimant à la fois l'ébranlement de tout l'être devant la Révélation de la Sainteté, le respect devant la Transcendance, la conscience de sa petitesse devant la grandeur, et enfin l'engagement total à l'égard de la volonté divine révélée. Cette attitude trouve certes sa plus haute expression dans les diverses manifestations du culte, mais au-delà, elle résume

en un seul mot la « religion idéale » vécue par les *goyim* aux temps eschatologiques. Elle montre clairement qu'alors les païens seront réellement intégrés au peuple de l'Alliance.

Vous avez détruit l'alliance de Lévi (2,1-2b.8-9)

« Et maintenant à vous prêtres ce décret » (2,1). Ce décret formule en réalité une sentence de condamnation (2,1-9), qui fait suite à l'oracle de reproches (1,6-14). Quel contraste ! Sur ce fond de tableau idéalisé d'un culte parfait rendu à Dieu chez les païens, la trahison des clercs n'en ressort qu'avec plus de relief. Formulée d'abord au conditionnel : « Si vous n'écoutez pas, si vous ne prenez pas à cœur de rendre gloire à mon Nom, j'enverrai sur vous la malédiction et je maudirai votre bénédiction... », la sentence passe aussitôt à l'affirmative : « Et déjà, je l'ai maudite » (2,2 ; cf. 2,9), comme si le prophète voulait souligner l'endurcissement dans le péché et le caractère irrémédiable de la condamnation. Celle-ci se trouve déjà réalisée dans l'intention de Dieu. Toutefois, peut-être ne faut-il voir ici qu'un procédé oratoire, une ultime provocation, destinée à arracher le sacerdoce à sa bonne conscience et le forcer à réagir.

De quoi ces prêtres sont-ils donc coupables ? D'avoir négligé ce qui constitue le cœur même du ministère sacerdotal : la louange de Dieu. Et c'est là quelque chose de profondément scandaleux aux yeux de Yahvé : tandis que les nations offrent au Seigneur un culte parfait (1,11), ceux qui étaient chargés de les entraîner à célébrer le Nom divin n'ont même pas à cœur de remplir le *b a ba* de leur ministère, cette louange de Dieu. Mais en même temps cette condamnation est un ultime appel : d'après le contexte et l'usage de la formule (1 S 6,5 ; Jr 13,16 ; Ps 115,1), il s'agit sans doute d'une doxologie du jugement. Rendre gloire à Dieu, c'est avouer sa faute, se reconnaître coupable et glorifier Dieu dans l'acte même où il punit.

Car le véritable grief que le prophète retient à leur adresse, c'est d'avoir manqué à la tâche reçue de la tradition depuis la plus haute antiquité : ils ont « détruit l'alliance de Lévi » (2,8 ; cf. 2,4-6). C'est la première fois que l'on parle dans la Bible d'une alliance formelle avec Lévi. Sans doute cette formulation témoigne-t-elle de la promotion, à l'époque du retour d'exil, de la tribu de Lévi aux fonctions sacerdotales (cf. Jr 33,20-26, glose tardive ; Ps 106,30s ; Si 46,25-26), mais les plus vieilles traditions ne sont pas sans offrir des points d'appui à cette thèse et soulignent la situation privilégiée de Lévi et le lien très spécial qui relie cette tribu à Yahvé (Dt 18,1-8 ; 10,8-9 ; Ex 32,25 ; Nb 25,7). Mais c'est surtout Dt 33,8-11 qui apporte le plus de lumière : la première fonction de Lévi, c'est de

3. Voir J. L'HOUR, *La morale de l'alliance* (Cahiers de la Revue Biblique, n° 5), Paris, 1966, p. 55.

« garder la parole et retenir l'alliance », c'est « d'enseigner les coutumes à Jacob et les lois à Israël ».

On rejoint ici les préoccupations de Malachie qui fait avant tout du prêtre un serviteur de la Parole. Le prêtre est dépositaire de « la connaissance de Dieu » et l'homme de la doctrine (2,6-7). Sans doute le contenu de cette *torah* était-il surtout d'ordre rituel, comme le montrent les préoccupations constantes de Malachie, mais il serait faux de la restreindre à ce domaine précis, car, nous l'avons vu, le prophète est aussi soucieux de moralité et de religion : au culte extérieur doit correspondre une attitude intérieure. Mais voilà le scandale : celui qui devait « ramener un grand nombre du mal » (2,6) devient celui qui « fait trébucher à l'occasion de la doctrine » (2,8-9), en écartant les hommes de la véritable voie. C'est l'accusation que lançait déjà Osée (4,5s) quelques siècles auparavant (cf. Jr 2,8).

C'est aussi la même sentence qui s'abat sur le prêtre infidèle : à cause de sa négligence coupable, plus, à cause même de son entreprise délibérée de perversion (c'est le sens du verbe *shihat* : « entraîner dans la ruine à la fois matérielle et spirituelle »), Yahvé rejettera la tribu de Lévi de son sacerdoce. Yahvé « enverra sur eux la malédiction » (2,2, vraisemblablement repris de Dt 28,20), comme une puissance dangereuse qui fond soudain sur le coupable. Et cette malédiction atteint le prêtre au cœur même de sa mission, dans cela même pourquoi il est fait, puisque sa fonction est de bénir. Le contraste est saisissant : « Je maudirai votre bénédiction » ; la bénédiction du prêtre devient elle-même objet de malédiction⁴. La conséquence coule de source : incapable de remplir son ministère (2,3), il deviendra la honte et la risée du peuple. C'est en somme la loi du talion qui se trouve ici appliquée : les prêtres ont méprisé le Nom de Yahvé (1,6.8.12), aussi Yahvé les tient-il pour méprisables (2,9). Si cette sentence reflète la situation du clergé au temps de Néhémie et de Malachie, elle se trouve cependant ici radicalisée et eschatologisée, comme le montre tout le contexte.

N'avons-nous pas tous un seul Père? (2,10)

Avec ce verset nous passons à un autre registre, puisqu'il constitue le début d'un nouveau dialogue dont la leçon liturgique ne retient que le principe fondamental qui va servir de base à la discussion. Sous une double forme interrogative qui appelle une réponse positive,

4. Par « bénédiction », beaucoup de commentateurs entendent non pas la fonction liturgique mais la réalité objective des biens accordés au sacerdoce, au titre de l'alliance de Lévi. Cette interprétation ne peut être définitivement exclue.

ce passage nous livre une des plus belles expressions de l'alliance. Car c'est clairement Yahvé qui est désigné sous le titre de « Père unique ». Est-ce la création du cosmos, ou mieux de la communauté humaine, qui serait ici évoquée, comme le laisserait entendre le stique suivant : « N'est-ce pas un seul Dieu qui nous a créés ? » En réalité la création dont il est ici question est celle du peuple d'Israël (cf. Is 64,7 ; 43,1.15 ; Dt 32,6ss) soit en la personne des patriarches, soit plutôt en celle de la génération du Sinaï, car c'est ainsi que Jr 34,13 interprète « l'alliance des pères ». La paternité définit donc les liens qui unissent Yahvé à son peuple dans le cadre de l'alliance ; du fait même elle requiert entre les partenaires humains de Dieu, les membres de la communauté d'Israël, un climat d'authentique fraternité.

Trahir son frère (2,10b), c'est profaner l'alliance, car c'est porter atteinte au fondement de cette intimité : la paternité de Dieu. Telle est pour le prophète la pratique du divorce (2,14ss) qui bafoue les droits d'un des membres de la communauté. On mesure ici à quelle profondeur religieuse s'enracine la moralité elle-même.

Mais il y a plus, cette paternité instaure entre Yahvé et Israël des liens tout à fait originaux qui situent le peuple de Dieu comme à part dans le monde, comme en un milieu clos. Tout ce qui est en dehors de lui n'est pas digne de lui : ainsi, se marier avec « la fille d'un dieu étranger » — il s'agit des mariages mixtes — revient à profaner l'alliance, à rejeter pratiquement cette paternité de Yahvé, pour reconnaître la paternité d'un dieu étranger. Que peut-il y avoir de plus abominable ? C'est bafouer Yahvé lui-même et de ce fait encourir la perte irrémédiable de ses privilèges d'élection⁵.

Qu'il s'agisse de mariages mixtes ou de divorce, Malachie lie de façon indissoluble infidélité envers Yahvé et infidélité envers les frères. On peut même dire qu'implicitement le même principe de base est invoqué dans le dialogue précédent, la longue diatribe aux prêtres, puisque, en 1,6, Yahvé lui-même se présente comme « Père ». On comprend dès lors que la relecture ecclésiale n'ait pas eu trop de scrupules à associer ces éléments originellement disparates.

5. Les vv. 11 et 12 concernant les mariages mixtes sont généralement considérés comme une glose postérieure ; Malachie n'aurait évoqué que le divorce. C'est possible ! Mais de toute façon, cette addition se situe bien dans la ligne même du prophète : qu'il s'agisse du divorce ou des mariages mixtes, la mesure d'infidélité s'établit en fonction d'un même principe fondamental, la paternité de Dieu, comme partenaire de l'alliance.

12
 Universidad de Deusto
 La relecture ecclésiale

Il est fort peu probable que Mt 1,14—2,10 constitue une des sources littéraires de Mt 23,1-12, encore que tout contact ne puisse être définitivement exclu. Mais il est indéniable que les deux passages présentent le même message de fond : ce sont les mêmes reproches que Malachie adresse aux prêtres, et Jésus aux scribes et aux Pharisiens. Ni l'un ni l'autre ne conteste à ses interlocuteurs l'autorité en matière de doctrine et d'éducation de la foi : « Faites donc et observez tout ce qu'ils pourraient vous dire » (Mt 23,3). Bien au contraire ! Mais ils imposent aux hommes de trop lourds fardeaux (Mt 23,4), qui les font trébucher (Mt 2,8). Et, loin d'être des entraîneurs dans l'effort vers la sainteté (Mt 23,2 : « Ils disent et ne font pas »), ils profanent eux-mêmes le Nom de Dieu (Mt 1,6-7).

Ce faisant, ils méconnaissent la paternité de Dieu qui entretient avec ses élus des liens tout à fait originaux. S'il n'y a qu'un seul Père (Mt 2,10 ; Mt 23,9), tous sont des frères et toute supériorité méprisante ou écrasante doit être absolument éliminée : « Le plus grand parmi vous se fera votre serviteur » (Mt 23,11 ; cf. Mt 1,6). S'il n'y a qu'un Père, tous, à commencer par les chefs du peuple, doivent se sentir responsables de la destinée de leurs frères et les aider à vivre dans la foi (Mt 2,8-10).

Il peut être tentant pour le fidèle de faire porter le poids de ce message et de cette menace sur les responsables hiérarchiques du ministère de la Parole et de la liturgie. Certes ceux-ci n'ont point à esquiver l'interrogation et l'accusation qui les atteignent de plein fouet. Pourtant tout membre de la communauté ecclésiale doit se sentir concerné par ces paroles brûlantes. Au titre de membre du peuple-prêtre (1 P 2,5.9), n'est-il pas lui aussi expert en matière de doctrine... ou ne devrait-il pas l'être ? Son ignorance, sa négligence ne risquent-elles pas d'en faire « trébucher un grand nombre », chrétiens ou non ? A certaines heures, ne se sent-il pas provoqué par cette recherche tâtonnante mais courageuse de nombreux non-chrétiens qui cherchent Dieu avec un cœur plus purifié que le sien ? En même temps qu'il est une interpellation, ce constat le fera s'engager fermement à promouvoir cette religion vraiment universelle, vraiment catholique, celle de la fin des temps dans lesquels nous sommes déjà entrés.

Quand l'amour de Dieu vous atteignait

1 Th 2,7b-9.13

PAR JEAN VANDERHAEGEN

Professeur aux Facultés Catholiques de Lille

Une première lecture du texte

Une première lecture permet déjà de remarquer que ce texte parle d'une relation entre « nous » les apôtres et « vous » les correspondants ; il s'agit d'abord en effet du comportement des apôtres (nous) puis de l'attitude des croyants de Thessalonique (vous) ; de plus, au sein de chacune des deux parties du texte, le nous et le vous sont constamment en relation : « Nous sommes devenus au milieu de vous », « nous vous désirons », « vous partager notre vie », « vous nous êtes devenus chers », etc. Il est donc question d'une relation entre les apôtres et les chrétiens de Thessalonique, et le texte précise encore : une relation nouée dans l'annonce de l'évangile de Dieu.

Cette relation nous-vous se retrouve notamment avec le verbe « devenir »¹ dont on constate qu'il commande la structure de ce passage : nous sommes devenus (v. 7), vous êtes devenus (v. 8) ; une vérification rapide dans le contexte montre que le devenir des apôtres à l'égard des Thessaloniens (vv. 5.7.10) éclaire ce qu'est devenue l'introduction de l'évangile à Thessalonique (2,1) ; de même, c'est ce que deviennent les croyants (v. 14) qui permet de constater que la parole de Dieu est efficace en eux (v. 13). Le texte parle donc de ce que sont devenues ces personnes, les apôtres et les croyants, au sein de cette relation nouée par l'annonce de l'évangile.

1. La traduction de *ginesthai* est souvent difficile et il serait certainement abusif de s'en tenir au seul verbe « devenir », mais la traduction par « être » a aussi des inconvénients. Dans les textes ici retenus, il ne s'agit pas seulement de ce qu'ont été les apôtres mais de ce qu'il leur a été donné de devenir et d'être ; de même est-il question non seulement de ce qu'a été leur venue, mais de ce qu'il en est advenu.

Plus précisément encore, il s'agit de reconnaître en ce devenir des personnes ce que Dieu a réalisé en leur faveur ; le lien entre la première et la deuxième partie du texte est en effet assuré par la reprise de l'action de grâces : Paul constate et admire ce que Dieu accomplissait en faveur des Thessaloniens en leur envoyant des apôtres.

Cette première approche du texte peut être précisée en essayant de reconnaître le sens et la portée de quelques-unes des expressions utilisées ; si Paul en effet a recours à l'image de la nourrice au v. 7 (puis à celle du père au v. 11), c'est pour exprimer l'affection des apôtres envers les personnes auxquelles ils s'adressaient, mais le choix de ces images suggère aussi qu'il éprouve cette affection comme un don de la vie ; il nous faut donc essayer de retrouver la portée de ces images, ce qu'elles indiquent de l'attitude profonde des apôtres et, par là, sans doute, de l'action de Dieu en faveur de ces personnes.

Nous avons déjà jeté un coup d'œil sur le contexte afin de mieux percevoir l'importance du verbe « devenir » dans notre texte ; il faudrait encore aller voir les vv. 5 et 6 du chap. 1. On peut aussi remarquer que le texte, en fait, commence par un « mais » ; c'est en effet la deuxième partie d'une phrase bâtie sur le modèle négation-affirmation : nous ne sommes pas devenus (v. 5), mais nous sommes devenus (v. 7b). De même encore, le découpage du texte liturgique a laissé tomber les vv. 10-12, pourtant nécessaires à la compréhension de ce passage. Ces remarques suffisent à montrer la nécessité de rendre le texte à son contexte pour situer ces quelques versets dans la perspective de l'épître.

Nous pourrions alors, en conclusion, essayer de reconnaître avec Paul ce qui s'est passé réellement à Thessalonique quand les apôtres y ont annoncé l'évangile de Dieu.

Quelques expressions du texte

Les vv. 7b-9 sont organisés selon ce schéma : affirmation de ce que sont devenus les apôtres, image de la nourrice, explicitation de l'attitude profonde, appel à l'expérience des correspondants.

Mais nous sommes devenus bienveillants au milieu de vous.

Comme une nourrice qui entourerait de soins ses enfants, vous aimant ainsi, il nous plaisait de vous faire partager non seulement l'évangile de Dieu, mais aussi nos propres vies, parce que vous étiez devenus pour nous des aimés.

Souvenez-vous en effet, frères, de notre labeur et de notre peine : c'est en travaillant nuit et jour pour n'être à la charge d'aucun de vous que nous vous avons annoncé l'évangile de Dieu.

Les vv. 10-12, non retenus par la liturgie, explicitent encore cette attitude des apôtres et selon un schéma analogue : ce qu'ils sont devenus pour les Thessaloniens, l'image du père, l'explicitation du comportement, le tout dans l'appel à l'expérience des correspondants et au témoignage de Dieu. Nous en retiendrons que l'image de la nourrice est accompagnée de celle du père, que l'annonce de l'évangile a été aussi éducation des premiers pas dans l'existence chrétienne, que Paul ne se contente pas d'affirmations sur ses intentions apostoliques, il en appelle à ce que ses correspondants connaissent de son comportement et au témoignage de Dieu².

a) Le mot traduit ici « bienveillant » est rare dans le N.T., mais connu des écrivains grecs ; chez ces derniers « il semble décrire originairement une qualité qui appartient au père dans la famille, mais de là, il est appliqué à tout sujet possédant autorité sur d'autres »³ et qui, loin d'imposer le poids de cette autorité, la met au service de la croissance de l'autre. Dans le N.T.⁴ on ne retrouve ce terme qu'en 2 Tm 2,24 en un contexte qui éclaire cet exercice de l'autorité : Timothée est invité à ne pas user de son autorité pour imposer un enseignement, mais à éduquer les opposants avec douceur en supportant patiemment l'épreuve.

Dans notre texte le mot veut s'opposer à l'attitude décrite en 5-7a : en ces versets Paul emploie un vocabulaire destiné à évoquer un certain type de relation aux autres, celui que Paul reconnaît maintenant dans l'humanité non transformée par Jésus Christ, cette relation dans laquelle, plus ou moins consciemment, on se sert de l'autre pour exister, cherchant à obtenir de lui ou la jouissance ou les biens matériels dont on a besoin, ou plus encore la considération qui donne de l'assurance et permet d'exister parmi les autres. La relation des apôtres du Christ aux personnes de Thessalonique fut tout autre : leur autorité leur permit non de les asservir mais de les servir, de leur permettre d'entrer dans une existence nouvelle ; c'est ce que Paul va indiquer avec l'image de la nourrice.

b) Dans notre texte, cette image de la nourrice est exploitée sous deux aspects : la chaleur de l'affection d'abord, le don de la nour-

2. C'est ce qu'il fait aussi dans la première partie de la phrase (vv. 5-6) ; l'ensemble du passage (2,1-12) est un appel à l'expérience des correspondants et au témoignage de Dieu.

3. P. GUTIERREZ, *La paternité spirituelle selon saint Paul* (Etudes bibl.), Gabalda, 1968, p. 92, qui étudie 1 Th 2,7-8.10-11 (pp. 87-117). Voir commentaires en français de 1 Th : B. RIGAUX (Et. Bibl., 1956), C. MASSON (Delachaux, 1957). Voir aussi L.M. DEWAILLY, *La jeune église de Thessalonique* (Lectio divina), Cerf, 1963.

4. Avec la plupart des critiques (voir commentaires) je crois que la leçon *epios* s'impose ici. Ce mot, inconnu des LXX, ne se trouve que deux fois dans le N.T. Pour son usage chez les écrivains grecs, voir P. Gutierrez.

riture de vie ensuite. La présentation de l'image, « comme une nourrice qui réchaufferait ses enfants »⁵, met l'accent sur la tendresse, sur l'affection qui caractérisaient la bienveillance des apôtres ; de même que c'est la vie de ses enfants qui importe à la nourrice, au point qu'elle ne se définit plus que par le service qu'elle leur rend. De même c'est la vie de ces personnes qui importait à Paul et à ses compagnons.

Cet aspect d'affection se retrouve au v. 8, au début du verset d'abord quand Paul joint l'explicitation de son attitude à l'image de la nourrice : « vous aimant ainsi »⁶ ; le verbe dit le désir d'être uni à quelqu'un qu'on aime, il signifie être épris de quelqu'un, se languir de lui ; il dit ici l'attachement profond des apôtres. La fin de ce v. 8 dit encore : vous étiez devenus pour nous des « aimés » ; c'est par ce mot que Paul caractérise les Corinthiens quand il se proclame leur père (1 Co 4,14-16), c'est le même mot qu'il emploie pour parler de Timothée, son « enfant aimé » (1 Co 4,17) ; on le voit, c'est déjà l'image du père, plus habituelle à Paul, qui s'impose sur l'image précédente. C'est donc cet amour profond, celui de la mère pour l'enfant qu'elle nourrit ou l'amour paternel, qu'il a été donné aux apôtres d'éprouver envers les Thessaloniciens et qui a commandé leur comportement.

Mais l'image employée par Paul comporte un autre aspect. On s'est demandé comment la traduire exactement⁷ : fallait-il garder le mot nourrice⁸ ou bien, selon certains emplois du mot en grec, à cause aussi de la mention des « propres enfants »⁹, traduire par le mot « mère » ? Cette question de traduction importe peu ici, mais elle a l'avantage de souligner le mot « nourrice » choisi par Paul ; même s'il pense à une mère, il est attentif à un aspect particulier de sa relation à l'enfant, le fait de le nourrir, de lui faire part de sa propre vie.

Ce qu'ont fait les apôtres, en effet, c'est apporter à ces personnes l'évangile de Dieu (vv. 8-9), cet appel (v. 12) qui arrache les croyants à la colère qui vient (1,10) et leur ouvre une existence sans fin (5,10) ; la nourriture qu'ils ont offerte, c'est la parole du Dieu vivant. Mais tel est l'amour mis au cœur des apôtres qu'il leur a plu de

5. *Thalpein* a d'abord le sens de réchauffer. On le trouve en Dt 22,6 ; 1 R 1,24 ; Jb 39,14. Dans le N.T. on le retrouve seulement en Ep 5,29 (avec *ectrephain*).

6. Verbe rare (hapax du N.T.) dont l'étymologie est discutée (voir commentaires). On le trouve en Jb 3,21 (LXX) et Ps 62,2 (Sym). Une inscription du IV^e siècle est signalée par les commentaires.

7. Rigaux et Masson traduisent « mère ». Voir la discussion en Rigaux, p. 420.

8. *Trophos* est un hapax du N.T. Les LXX l'ont en Gn 35,8 ; 2 R 11,2 ; 2 Ch 22,11 ; Is 49,23.

9. Il n'y a pas lieu d'insister sur le réfléchi et de traduire « ses propres enfants » ; cette valeur emphatique a disparu. Mais si Paul pensait à une femme qui soigne les enfants d'un autre, pouvait-il employer une telle formulation ?

partager¹⁰ avec leurs auditeurs non seulement l'évangile de Dieu, mais ce que cet évangile a fait d'eux-mêmes, le cœur nouveau qu'il a créé en eux, leur propre vie. C'est le second aspect de l'image de la nourrice : l'affection des apôtres pour ces personnes les pousse à leur livrer ce dont ils vivent et cela afin qu'elles vivent.

Ces deux aspects sont étroitement liés, on le voit ; ils apparaissent ensemble dans l'appel à l'expérience des correspondants, au v. 9 ; on les retrouve avec l'image du père dans les versets suivants. La conjonction de ces deux aspects éclaire le choix des images de la nourrice et du père. Si l'image du père en effet n'est pas rare chez Paul¹¹, on peut se demander pourquoi il lui joint ici celle de la nourrice. Or ces mêmes images sont également unies par le maître de justice à Qumrân¹² : « Tu as fait de moi un père pour les fils de piété et comme un nourricier pour les hommes d'exemple ; ils ont ouvert la bouche comme le nourrisson et comme le bébé cajolé sur le giron de ses nourriciers ». On retrouve ici le père et le nourricier comme aussi la nourriture et l'affection. Ce rapprochement invite à chercher dans la tradition biblique, dont ces hommes étaient nourris, la compréhension qu'a Paul de sa mission.

On sait que les sages en Israël offrent à leurs « fils » de partager la sagesse dont ils vivent eux-mêmes et ils la présentent facilement comme une nourriture. C'est aussi ce que fait Paul avec l'image de la nourrice. C'est encore en termes de nourriture qu'il parle de son enseignement à Corinthe (1 Co 3,2). Mais la nourriture par excellence, celle qui fait vivre, c'est la parole de Dieu ; ce don de la parole, en Dt 8,1-6 comme en Sg 16,20-26, est lié à la présentation de Dieu comme un père qui aime ses fils.

C'est encore cette image du père et du nourricier qui permet à Osée (11,1-4) d'évoquer l'amour de Yahvé quand il conduisait les premiers pas d'Israël dans l'existence de peuple élu. En Is 49,14-15, c'est l'image de l'amour de la mère pour l'enfant qu'elle nourrit. En Is 66,5-16, le prophète annonce ce que fera l'amour sauveur de Yahvé quand les temps seront accomplis : ce sera une parole de « consolation », la mise au monde d'un peuple renouvelé, « allaité et rassasié par son sein de consolation ».

Paul a compris qu'il a reçu mission de proclamer cette « consolation » eschatologique ; saisi lui-même par cette parole de Dieu, il la fait entendre à d'autres. La nourriture offerte aux Thessaloniciens

10. Dans le N.T. on retrouve ce verbe en Lc 3,11 ; Rm 1,11 ; 12,8 ; Ep 4,28. Ce dernier texte montre bien qu'il s'agit de partager ce qu'on possède, ce qu'on a acquis. Verbe employé 7 fois dans les LXX.

11. Voir 1 Co 4,14-16 ; 4,17 ; 2 Co 6,12-13 ; 12,14-15.

12. 1 QH VII, 20-22. J'emprunte ce rapprochement à P. Gutierrez, p. 99, mais je suis la traduction de Carmignac. Ce parallèle ne peut suggérer une dépendance mutuelle, mais il montre comment était alors comprise et appropriée la tradition biblique.

et l'amour qui les atteint, c'est la parole et l'amour de Dieu. L'étude du contexte va nous aider à mieux le voir encore, mais déjà le v. 13 le dit clairement.

c) Les apôtres ont fait entendre la parole de Dieu ; c'est par eux qu'elle a retenti aux oreilles des Thessaloniciens et ceux-ci ne se sont pas contentés de l'entendre, ils l'ont reçue¹³ et accueillie. Ce dernier verbe, selon l'usage qu'en fait Paul, ne dit pas plus que le précédent, mais ici la phrase dit bien ce qu'il veut signifier : les auditeurs ont entendu les apôtres, ils n'ont pas cherché la sagesse de l'un ou la conviction de l'autre (voir au contraire 1 Co 1,12), ils ont été atteints, et ont accepté de l'être, au plus profond de leur existence ; ils n'ont pas disposé de cette parole, c'est elle qui a disposé d'eux et ils ont confessé en cette parole ce qu'elle est en vérité, la parole de Dieu.

Si c'est à Dieu que Paul rend grâces, c'est qu'il reconnaît là son action, comme Jésus rendait grâces à son Père de ce que les petits (Mt 11,25-27) ou Pierre (16,17) aient reçu sa parole. En cet accueil de la parole, Paul voit l'effet de l'amour de Dieu et l'efficacité de cet amour qui ouvre le « cœur ».

Le contexte

Les deux parties de notre texte appartiennent à deux développements successifs : le premier (2,1-12) concerne la signification de la venue des apôtres à Thessalonique, le second (2,13-16) traite de l'accueil de la parole par les croyants.

a) L'organisation du premier développement est clairement indiquée par la triple répétition de l'opposition « non pas... mais », chacune de ces oppositions expliquant la précédente par un « car ». Nous avons ainsi :

1° vous savez ce qu'a été notre venue chez vous, elle n'est pas devenue vaine, mais elle a été la mise en œuvre de cette liberté apostolique qui vient de Dieu (vv. 1-2) ;

2° ceci est reconnaissable en ce qu'a été notre « paraclèse » (l'offre du salut, la « consolation » d'Is 66) : elle ne procédait pas de la tromperie, mais c'est en serviteurs de Dieu, éprouvés et fidèles que nous avons parlé (vv. 3-4) ;

3° comme l'a montré notre comportement qui, vous le savez et

13. Chez Paul (1 Th 2,13 ; 4,1 ; 2 Th 3,6 ; 1 Co 11,23 ; 15,1,3 ; Ph 4,9 ; Ga 1,9,12 ; Col 2,6 ; 4,17), le verbe est habituellement lié à la tradition de l'évangile ; il n'implique pas que ceux qui acceptent d'être sauvés en Jésus Christ ont découvert toute la richesse de révélation et de vie qu'est l'évangile reçu (voir par ex. 1 Co 15,1,3).

Dieu en est témoin, n'a pas été celui de flatteurs ou de personnes cherchant la considération, mais nous avons été bienveillants au milieu de vous comme une nourrice... (vv. 5ss).

Ainsi donc, non seulement l'attitude profonde des apôtres, cet amour qui veut faire vivre l'autre, peut être reconnu dans ce que fut leur comportement, mais cette attitude elle-même est à bien comprendre ; il faut aller jusqu'à la signification réelle de cette relation créée entre les apôtres et ces personnes. Cette relation d'un type nouveau¹⁴ signifie en effet que Dieu s'est donné des serviteurs éprouvés et fidèles pour atteindre les Thessaloniciens, que leur venue n'a pas été vaine parce que c'était la puissance de Dieu qui pouvait se déployer dans la liberté¹⁵ donnée aux apôtres. C'est ce que Paul exprimait dès le début de l'épître, en 1,5 : l'évangile a été réellement chez vous puissance de Dieu, action de l'Esprit, et cela est reconnaissable à ce qu'il nous a été donné de vivre parmi vous et pour vous¹⁶.

b) Le deuxième développement s'attache à l'aspect complémentaire de l'action de Dieu. Non seulement il s'est donné des serviteurs par lesquels son amour atteindrait les Thessaloniciens, mais il a donné à ces derniers d'entendre sa parole en celle des apôtres. Parlant de l'accueil de la parole, c'est vers Dieu en effet que se tourne Paul, c'est son action qu'il reconnaît et admire. Ici encore c'est l'attitude profonde et le comportement des Thessaloniciens qui permettent de reconnaître que la parole de Dieu a été accueillie et qu'elle agit en eux. Elle les fait entrer en effet dans le combat messianique que connaissent les autres églises de Dieu ; comme Paul le disait en 1,6, elle les fait disciples des apôtres, et du Seigneur lui-même, qui accueillent la parole de Dieu dans la tribulation avec cette joie d'être pris dans l'action de salut, joie qui est signe qu'on est mené par l'Esprit du Seigneur.

Ces deux développements étaient donc annoncés et, pour l'essentiel, dans les mêmes termes, en 1,5 et 6. Or en ces versets Paul veut indiquer ce qui lui permet d'affirmer l'action de Dieu en faveur de ses correspondants : ce qu'a été l'évangélisation, comme ce qu'ont vécu les Thessaloniciens, lui permettent d'affirmer que Dieu les a aimés et les a engagés dans cette relation appelée élection (1,4).

14. C'est la relation même de Jésus à ses disciples, comme veut le suggérer le rapprochement fréquent avec Lc 22,27 : « Je suis au milieu de vous comme celui qui sert ».

15. « Dans les épîtres pauliniennes, la parrhésie chrétienne caractérise l'existence apostolique... c'est la hardiesse que Dieu donne, et seul peut donner, à l'apôtre chrétien » (B. Rigaux, p. 403).

16. Litt. : « ce que nous sommes devenus... » ; c'est le verbe « devenir » comme en 2,7,10.

Ainsi donc le contexte permet de situer ces quelques versets dans la perspective de l'épître ; s'ils parlent en effet de l'amour des apôtres et de la foi des correspondants, leur intention cependant est de permettre à ces derniers de reconnaître l'origine et la signification de cet amour et de cette foi : cet amour dont ils ont été aimés, c'est celui même de Dieu mis au cœur des apôtres, et leur foi montre que cet amour de Dieu réellement les a atteints. En toute vérité Paul peut les appeler « frères aimés de Dieu » (1,4).

Il s'est passé quelque chose à Thessalonique

Une première lecture nous amenait à constater que ce texte parle d'une relation entre les apôtres et leurs correspondants ; les quelques remarques relatives à l'image de la nourrice et au contexte nous ont permis de constater que cette lecture est vraie et insuffisante ; Paul pense en effet à cette relation, mais il la comprend et la présente comme l'effet de l'initiative et de l'amour de Dieu ; les chrétiens de Thessalonique ont été aimés par les apôtres, ils ont écouté les apôtres, mais ce qu'ils ont reçu et qui les fait vivre, c'est la parole de Dieu. Que s'est-il donc passé en cette ville ?

Un quelconque « observateur » pourrait constater qu'en cette ville, depuis le passage des apôtres¹⁷, des hommes et des femmes ont orienté leur vie de façon nouvelle ; ils affirment ressuscité ce Jésus crucifié à Jérusalem une vingtaine d'années plus tôt et attendent sa venue triomphale comme juge des derniers temps ; leur existence quotidienne est régie par cette attente et, plus immédiatement, par ce qu'ils connaissent de la volonté de ce Jésus en qui ils confessent le Seigneur établi par Dieu.

Comment comprendre ce changement d'existence ? Il est lié au passage des apôtres et à l'accueil que leur ont accordé ces hommes et ces femmes, et cependant on ne voit pas Paul remercier ou féliciter les apôtres ou les Thessaloniens ; il se tourne vers Dieu dont il reconnaît l'action en ce que vivent désormais ces personnes ; il lui rend grâce et veut permettre à ces chrétiens d'entrer eux aussi dans cette action de grâce filiale en se connaissant aimés et élus de Dieu.

A Thessalonique, l'évangile, cette puissance de Dieu pour le salut en faveur de tout croyant (Rm 1,16), a atteint efficacement des personnes, il les a fait entrer dans cette relation que Dieu instaure et qui est appelée élection. Ces personnes pourront se tourner vers Dieu et l'appeler Père en comprenant la charité dont elles ont été aimées et la foi qu'il leur est donné de vivre maintenant.

17. Paul est à Corinthe, où Timothée vient de le rejoindre, quand il écrit cette épître. Pour les circonstances de l'évangélisation et de l'envoi de l'épître, voir Ac 17,1—18,5 et 1 Th 1—3 (surtout 2,17—3,10).

Fraternité et service pastoral

Mt 23,1-12

PAR ISIDRO GOMA CIVIT

Professeur au Grand Séminaire de Barcelone

I. CONTEXTE LITTÉRAIRE

Notre péricope appartient à la *première partie* d'un « assemblage de paroles du Seigneur » qui occupe tout Mt 23. Certains l'ont dénommé « Discours antipharisaique ». La *deuxième partie* en forme le noyau caractéristique : sur un ton de réprobation prophétique, le Messie profère sept malédictions véhémentes contre les scribes et les Pharisiens (vv. 13-36), tandis que la première, didactique et parénétique, s'adresse aux foules et aux disciples (vv. 2-12). Enfin, dans la *troisième partie*, Jésus prend congé de son peuple en se lamentant sur Jérusalem qui connaîtra bientôt la désolation (vv. 37-39). Ces dernières paroles introduisent bien au « Discours eschatologique » (Mt 24).

Avant le chap. 23, l'évangéliste a donné une vue d'ensemble sur l'*activité messianique de Jésus à Jérusalem*, et plus précisément, *dans le Temple*. Il se consacre principalement au *ministère de la Parole*, c'est-à-dire à l'« enseignement » (21,23 : *didaskonti*) ou à la « catéchèse » (22,33 : *épi té didachê*). Une fois qu'il a pris possession du Temple et l'a purifié (21,12), Jésus y parle d'autorité. Son auditoire se partage en trois cercles : les disciples, qui forment autour de lui une communauté très unie ; ses adversaires, qui complotent contre lui ; les foules, encore enthousiastes (22,33), qui le protègent de ses ennemis (21,46).

Ces ennemis, qui défilent les uns après les autres, représentent les principaux groupes dirigeants de la société juive de l'époque¹.

1. Les grands prêtres (21,15.23.45), les anciens du peuple (21,23), les scribes (21,15), les Sadducéens (22,23.34), les Hérodiens (22,16), les Pharisiens (21,45 ; 22,15.34.41), les disciples des Pharisiens (22,16), les scribes appartenant au groupe des Pharisiens (22,35).

Mais, d'après l'intention « catéchétique » de l'évangile, ces sectes hostiles en bloc personnifient tout le peuple d'Israël, témoin de l'avènement du Messie, en tant qu'il est responsable de son opposition active, intégrale et radicale à la personne de Jésus, à son message et à ses envoyés. C'est cette collectivité, coupable à son égard, que Jésus avait coutume d'appeler : « cette génération » (23,36).

Les évangélistes, Matthieu surtout, ont tendance à considérer le pharisaïsme comme l'ennemi numéro un de Jésus. Le portrait qu'ils ont esquissé du « pharisien » est passé dans la mentalité du peuple chrétien qui voit en lui le type de l'hypocrite et du vicieux de toute espèce. Le vocabulaire de nombreux peuples a si bien consacré cette conception que le terme « pharisien » leur sert d'injure. L'« antipharisaïsme » de Mt atteint son comble au chap. 23, grosse pierre d'achoppement pour un Israélite qui lit l'Evangile.

Un bon nombre d'auteurs récents ont réagi en criant à l'injustice². Pour eux, il n'y eut pas d'opposition systématique entre Jésus et les Pharisiens de son temps. Les plus radicaux prétendent même que Jésus était pharisien³. Tout au plus aurait-il affronté quelque groupe particulier sur des questions d'école. Ce sont, disent-ils, les derniers rédacteurs de l'Evangile qui ont déformé la perspective historique en généralisant, en exagérant et surtout en reportant à l'époque de Jésus les tensions, les controverses et la rupture définitive survenues entre les rabbins et les communautés chrétiennes au cours de la période obscure qui suivit la catastrophe de 70. Les rabbins d'alors, bien qu'ils ne fussent pas pharisiens en principe, l'étaient en fait. Les catéchètes chrétiens les ont identifiés aux « scribes » du temps de Jésus, et ont rapproché les deux catégories au point de les confondre dans la formule « scribes et Pharisiens », qui revient sept fois en Mt 23. Dès lors, ce chapitre ne reflète pas les sentiments et les paroles de Jésus, mais l'hostilité antipharisaique passionnée de quelques cercles judéo-chrétiens de la deuxième ou troisième génération chrétienne.

Pour notre part, essayons de comprendre cette page, sans adopter une position extrémiste. Le « Discours antipharisaique » du Seigneur n'est certainement pas la copie d'un enregistrement ; Matthieu y a coordonné artificiellement divers éléments de la tradition catéchétique, en les systématisant, les retouchant et les complétant selon

ses méthodes didactiques habituelles. Le processus de rédaction de Mt 23 est des plus compliqués ; à certaines questions on ne trouvera jamais de réponse adéquate⁴. Psychologiquement, le rédacteur est surtout influencé par sa préoccupation pastorale à l'égard des églises judéo-chrétiennes pour lesquelles il écrit, et en particulier à l'égard de leurs chefs. La rupture a été consommée entre les adeptes de l'Evangile et la Synagogue officielle, qui exerce sur eux une forte pression, renforcée sans doute par le prosélytisme ; pression sociale, qui souvent dégénère en véritable persécution⁵. Matthieu s'efforce d'adopter une position équilibrée : d'une part, il insiste sur le précepte de l'amour des ennemis ; de l'autre, il décrit avec force détails l'attitude antiévangélique des persécuteurs. Il lui suffit pour cela de sélectionner et d'accumuler les paroles, substantiellement authentiques, prononcées par Jésus contre ceux qui s'opposaient à sa mission et le persécutaient à mort. Parmi ses adversaires figuraient aussi, en bonne place, un grand nombre de Pharisiens influents et de « scribes »⁶. Dans certains textes, Mt présente le « scribe-pharisien » comme le type de l'adversaire.

Mais ne cédon-nous pas tous à pareille simplification littéraire quand nous attribuons telles injustices, déviations ou erreurs à telle collectivité ? On n'interprète pas nécessairement notre généralisation dans un sens « compréhensif », tout en sachant qu'elle se fonde sur du réel. Il ne faut pas oublier non plus que l'évangéliste a une imagination orientale, qu'il imite à dessein la violence des prophètes et des apocalypses, et que dans ces chapitres qui précèdent sa passion il présente le Seigneur Jésus sous les traits du Juge eschatologique.

Mais Matthieu est surtout animé d'un grand souci pastoral vis-à-vis de ses églises. Certes, une frontière sépare celles-ci du pharisaïsme rabbinique, mais on la franchit facilement. La division s'avère radicale ; toutefois, par rapport aux païens qui les entourent, judéo-chrétiens « minim » (hérétiques) et juifs orthodoxes se ressemblent tellement qu'on peut très bien les confondre. Matthieu craint la contagion pour les siens, chez qui il a déjà pu en constater les ravages. Son évangile ne sera pas lu dans les synagogues des rabbins, mais dans ses communautés chrétiennes. Les invectives à l'encontre de la mentalité et des attitudes pharisaïques visent en fait la propagation de celles-ci à l'intérieur de l'Eglise. Or la malice expose moins au danger que la proximité. Les oppositions entre groupes religieux

2. Ce sont surtout des écrivains juifs qui défendent des positions extrémistes : S. ZEITLIN, *The Pharisees, A historical Study*, dans *The Jewish Quarterly Review*, 52 (1961-62), pp. 97-129 ; D. FARRSTEIN, *Waren die Phariseer und Schriftgelehrten Heuchler?*, dans *Judaica*, 8 (1952), pp. 193-207 ; A. FINKEL, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*, Leiden, 1964. — Cf. R. MEYER, *Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum*, dans *Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig*, t. 110, fasc. 2, pp. 1-88 ; H.-F. WEISS, *Der Pharisaismus im Lichte der Ueberlieferung des N.T.*, *ibid.*, pp. 91-132.

3. P. WINTER, *On the Trial of Jesus*, Berlin, 1961, p. 216.

4. Cf. E. HAENCHEN, *Matthäus 23*, dans *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*, 48 (1951), pp. 38-63 ; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin, 1968.

5. Cf. D.R.A. HARE, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St Matthew*, Cambridge, 1967.

6. Cf. H. MERKEL, *Jesus und die Phariseer*, dans *N.T.S.*, 14 (1968), pp. 194-208.

rivaux sont ordinairement d'autant plus violentes que ceux-ci ont plus d'affinité entre eux (et se sont séparés plus récemment). Leurs invectives mutuelles (qui se durcissent encore après Mt) expriment la profonde douleur ressentie en définitive par leur amour. Sans résoudre tous les problèmes du chap. 23, ces réflexions nous éclaireront dans sa lecture.

II. COMMENTAIRE

Introduction rédactionnelle (v. 1)

On peut supposer que le Messie continue à enseigner dans le Temple (cf. 21,23 ; 24,1). Selon le parallèle de Mc 12,37s, il semble s'adresser au seul peuple ; selon Lc 20,45, aux disciples en présence du peuple ; selon Mt, aux deux à la fois. C'est au sujet de ses adversaires, les scribes et les Pharisiens, qu'il va parler au peuple et à ses disciples. Les « foules » (*hoi ochloi*) évoquent la catégorie des « gens de la terre » (*am ha-arez*), si méprisée par maints rabbins de l'époque⁷, mais si bien accordée avec la simplicité de l'évangile. Les « disciples » représentent les chrétiens issus du judaïsme, et surtout les responsables des communautés, que les rabbins appellent *minim* et ont exclus des assemblées synagogales.

De ce long discours de Jésus (Mt 23), nous ne lisons que la première partie, qui se subdivise en deux unités symétriques : eux... (vv. 2-7), vous... (vv. 8-12). D'une part, les traits qui ressortent le plus du portrait conventionnel des « scribes et Pharisiens » ; d'autre part, le style qui doit marquer la fraternité ecclésiale⁸.

Responsabilité, égoïsme et vanité des scribes et des Pharisiens (vv. 2-7)

a) Le discours leur fait d'abord volontiers une concession : ils exercent, eux, un magistère religieux légitime en Israël (v. 2). Le mot « chaire » (*kathedra*) signifie par métonymie une « fonction magistrale »⁹. A l'époque hellénistique, la pensée juive s'était habituée à considérer Moïse comme un Maître (cf. Jn 9,28) dont Dieu

7. Cf. R. MEYER, *Der 'Am ha-'Ares. Ein Beitrag zum Religionssoziologie Palästinas im ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhundert*, dans *Judaica*, 3 (1947), pp. 169-199.

8. Ce contraste parénétique est un moyen pédagogique souvent utilisé dans l'Évangile : « Eux font ainsi... mais vous devez faire autrement... » (cf. 20,26s).

9. Une certaine fonction judiciaire y était aussi attachée. Cf. M. GINSBURGER, *La « chaire de Moïse »*, dans *Revue des Etudes juives*, 90 (1931), pp. 161-165.

avait établi la chaire sur le Sinaï. Le rabbinisme a dressé une sorte de généalogie spirituelle — formant une succession ininterrompue depuis Moïse, en passant par Josué, les Anciens, les Prophètes et les « hommes de la grande Synagogue », jusqu'aux rabbins contemporains — de tous ceux qui ont été les porte-voix et les interprètes de la *tradition orale*, chargée de défendre et d'actualiser la *Torah écrite*¹⁰. « S'asseoir sur la chaire de Moïse » exprime bien cette continuité dans la fonction¹¹.

La très haute dignité que représentent les scribes et les Pharisiens contraste fortement avec la caricature que vont en donner les phrases suivantes. On réunit donc ici, sans ironiser ni critiquer l'institution, la reconnaissance d'une autorité, le rappel d'une responsabilité et le reproche d'une indignité. Pour un peuple qui ne pouvait se passer de magistère religieux, les docteurs de la Loi de son temps, tout en méritant des blâmes, constituaient l'école de Moïse.

b) Si ceux qui détiennent l'autorité manquent de vertu, une tension ne manque pas de se produire dans la masse. On en trouve un bref écho dans la double consigne : « Faites donc et observez tout ce qu'ils pourront vous dire ; mais ne vous réglez pas sur leurs actes » (v. 3ab). La seconde partie de cette consigne ne présente pas de difficulté, car elle est expliquée par les paroles et les exemples qui suivent (vv. 3c-7). Mais la première partie découle de l'affirmation qui précède (v. 2) : s'ils occupent la chaire de Moïse, ils incarnent aujourd'hui son enseignement, et par conséquent tout bon Israélite doit faire ce qu'ils disent¹².

Cependant, divers passages de Mt désapprouvent l'enseignement des rabbins sur certains points (12,1-13 ; 15,1-20 ; 16,5-12). L'évangéliste néglige parfois d'adoucir les aspérités d'une phrase exposant un point de vue unilatéral. Dans ces cas, son affirmation trop entière doit être confrontée avec d'autres assertions non moins radicales qu'il avance ailleurs en sens contraire ; dans l'ensemble, loin de se contredire, elles se compensent, et l'équilibre est rétabli. La réprobation de quelques instructions des docteurs de la Loi n'abolit pas plus leur autorité professionnelle que le fait de reconnaître celle-ci ne justifie celles-là. L'évangéliste judéo-chrétien fait allusion ici à l'exercice du quasi-ministère chargé d'expliquer la Loi de Moïse,

10. Voir Piqué Abot, 1. Cf. E. BIKERMAN, *La chaîne de la tradition pharisaïque*, dans *Rev. Bibl.*, 59 (1952), pp. 44-54.

11. Tout comme « s'asseoir sur le trône de David » en parlant de Salomon (1 R 2,12) ou d'autres rois.

12. Matthieu insinue dans cette consigne une note apologétique : les chrétiens juifs ont respecté les institutions de leur peuple ; la faute de la rupture ne leur est pas imputable. Les Pères de l'Eglise appliqueront cette consigne au cas des maîtres chrétiens indignes (voir par ex. P.L., 56,876s).

surtout dans les synagogues (cf. Ac 15,21). A son époque¹³, ce sont les scribes et les Pharisiens qui s'en acquittent par profession. La doctrine même qui ennoblit leur service, juge la manière dont ils le remplissent. Aussi faut-il faire et observer ce qu'ils disent, pour autant qu'ils exposent fidèlement la parole de Moïse ; mais s'ils s'en écartent sur certains points, on ne peut plus dire qu'ils occupent la chaire de Moïse¹⁴.

c) Plus les scribes et Pharisiens sont déclarés responsables en vertu de leur dignité, plus leur faute apparaît grave. C'est ainsi que la critique de leur comportement personnel ne fera que croître jusqu'à la fin du discours : « En effet, ils disent et ne font pas » (v. 3e). Ce reproche, trop général¹⁵, nous introduit au v. 4 et doit être interprété à sa lumière. C'est l'expression lapidaire, sous forme négative, d'un précepte qui caractérise la spiritualité de Matthieu : il faut que les actes s'accordent avec la doctrine, l'« agir » avec le « dire » (5,19 ; 7,15-27). Mais ces maîtres manquent de logique dans leur vie.

d) Premier chef d'accusation : l'inconséquence manifestée en exigeant des autres ce qu'ils n'exigent pas d'eux-mêmes (v. 4). On insinue déjà la duplicité et le manque de droiture qui, dans la deuxième partie du discours (vv. 13ss), caractériseront les hypocrites, mentant à Dieu et à leur propre conscience. Les « pesants fardeaux », dont ils chargent les gens, s'opposent au « fardeau léger » du Maître des humbles (11,30). L'allégorie du fardeau évoque un esclave accablé sous le poids d'une charge, qu'on a veillé à bien lier sur son dos, mais qu'on ne l'aide pas à porter (cf. Ga 6,2). « Lier » se réfère certainement, au sens figuré, aux *halakhoth* par lesquelles les rabbins imposaient au peuple des obligations de conscience en vertu de leurs interprétations de l'Écriture. Les hommes aux épaules endolories sont « ceux qui peinent et ploient sous le fardeau » (11,28), parce qu'ils souffrent d'un excès de légalisme surajouté au « joug » de la Loi, qui de soi n'est pas si léger (Ac 15,10). Toutefois, l'évangile ne s'en prend pas ici à la sévérité de la discipline¹⁶.

13. Le magistère religieux avait été auparavant — et de soi aurait dû rester — une charge sacerdotale (cf. Si 45,17,21 ; Os 4,6 ; Mt 2,7-9 ; etc.).

14. A vrai dire, la pensée de Jésus nous apparaît ici très semblable aux idées du Sermon sur la montagne, et exprimée dans des formules aussi archaïques que celle-ci : « Je ne suis pas venu abolir la Loi... » (5,17). Mais, de même que l'affirmation : « Je suis venu l'accomplir » sert là de principe à une profonde révision de la Loi (5,20 ; 6,1ss), de même ici l'autorité reconnue aux scribes et aux Pharisiens servira de base à une sévère critique de leur conduite.

15. Cf. Rm 2,1-3.13.17-23 ; Diogène, *Vitae Philosophorum*, VI,2,28 ; la littérature rabbinique.

16. L'évangéliste judéo-chrétien ne répugne pas tant à cette discipline (23,23).

mais à l'hypocrisie qui établit deux mesures : l'une favorable pour soi-même, l'autre exigeante pour autrui¹⁷.

e) Second chef d'accusation : l'égoïsme de leurs actes, qu'il ne faut pas imiter, d'après le v. 3b. S'ils posent des actes de vertu, c'est pour se faire admirer par les gens (v. 5a). Mt reprend ici le thème et jusqu'au vocabulaire de la deuxième partie du Sermon sur la montagne (6,1-6.16-18)¹⁸. Suivent trois distiques, construits selon un parallélisme synonymique, qui s'attachent à illustrer ce reproche avec ironie.

f) Le premier distique (v. 5b) est une caricature de leur religiosité spectaculaire. L'usage des « phylactères » était déjà très ancien à l'époque de Jésus¹⁹. Le mot *tefil-lin* a été si mal rendu en grec (*phylaktéria*) qu'un profane pouvait y voir une amulette préservant (*phylasso*) de quelque danger. En réalité, le phylactère revêt une haute portée religieuse, si l'on sait l'idéal dont il est le signe : garder sans cesse présents à l'esprit le souvenir de la Loi de Dieu et son engagement à l'observer²⁰. Les plus pieux le portaient non seulement pour prier, mais à toute heure du jour ; ainsi, par exemple, Yohanan ben Zakkai (vers 80) et son disciple Rabbi Eliezer²¹. Jésus ne reproche pas aux rabbins de le porter, mais d'en faire ostentation.

Il en va de même pour ce qui regarde les « franges » (*tzitziyoth*), sortes de houppes que, conformément à la prescription légale²², le bon Israélite portait aux quatre coins de son manteau, comme un rappel constant des commandements du Seigneur à pratiquer.

g) Le deuxième (v. 6) et le troisième (v. 7) distiques ne décrivent plus des déviations égoïstes d'actes bons en soi, mais des gestes de pure vanité. Tous les peuples anciens, en particulier ceux

17. On ne perdra pas de vue qu'il s'agit d'un portrait collectif et non personnel. Il y eut des rabbins scrupuleusement observants. Quand l'ex-pharisien Saul se déclare irréprochable devant la Loi (Ph 3,6b), sa sincérité n'est pas douteuse.

18. Cf. I. GOMA CIVIT, *Sous le regard de Dieu*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 25, pp. 33-45.

19. Le phylactère est une petite boîte, qu'on attache par des courroies au front et au bras gauche, et qui contient quelques-uns des textes les plus fondamentaux de la Loi. La réglementation rabbinique en imposait quatre : Ex 13,1-10 ; 13,11-16 ; Dt 6,4-9 ; 11,13-21. Ces textes apparaissent plus longs et disposés sans ordre dans des phylactères qui, comptant parmi les plus anciens qu'on ait conservés, sont antérieurs à cette réglementation et datent à peu près de l'époque de Jésus. On en trouve le texte et des photographies dans les trois premiers volumes de *Discoveries in the Judean Desert*, Oxford, 1955, 1961, 1962.

20. Cf. Dt 6,8 ; 11,18 ; Ex 13,9.16. Il rappelle assez bien la mystique du tatouage ou du signe d'appartenance à Yahvé (cf. Is 44,5 ; Ez 9,4-6 ; Ap 3,12 ; 7,3 ; 9,4 ; etc.).

21. Talmud de Babylone, tr. *Sukkah*, 28a.

22. Nb 15,37-39 ; cf. Dt 22,12. Voir Mt 9,20 ; 14,36.

d'Orient, ont été sensibles aux règles de préséance dans les cérémonies publiques. Elles permettent d'ordinaire de jauger « qui peut être tenu pour le plus grand » dans une société (cf. Lc 22,24ss). Jésus en a fait, dans l'évangile, un thème parénétique, dont il tire toujours la même leçon : est grand aux yeux de Dieu, celui qui se fait lui-même petit (v. 12) ; présider les autres, c'est devenir leur serviteur et leur esclave (v. 11 ; cf. Mt 20,26s). Les mots grecs du v. 6 — peu employés hors de l'évangile — sont très expressifs : *protoklisia* et *protokathedria*. Dans les synagogues, ceux qui occupent la rangée des premiers sièges tournent le dos à l'arche de la Loi et sont assis face au public. Le pasteur d'Hermaux taxe de fausseté le « prophète » chrétien qui recherche la première place (*protokathedria*) dans l'église (Mand. 11,12).

h) Le troisième distique (v. 7) achève la caricature des docteurs pharisiens en soulignant leur complaisance « à recevoir les salutations sur les places publiques et à s'entendre appeler Rabbi par les gens ». La place était le centre de la vie publique, au carrefour des rues et des chemins, près de la porte de la cité. Le lecteur grec traduirait *agora* ; le latin, *forum*. En Orient, saluer quelqu'un est tout un art, qui réclame des gestes lents et solennels. On dépeint ici avec ironie l'orgueilleux qui aime à se faire encenser par ses semblables.

Le mot *Rabbi* a été placé à dessein par le rédacteur au sommet de la première partie du discours antipharisaique, et va lui servir de charnière pour y relier la seconde moitié à la première. *Rab* (grand), au temps de Jésus, avait le sens de « seigneur » ; on y ajoutait ordinairement un suffixe de la première personne : *Rabbi* (« mon-seigneur »). Avec l'usage, ce suffixe a peu à peu perdu sa signification²³. Il semble que vers le dernier tiers du premier siècle, ce mot « Rabbi » en était venu à désigner une fonction (équivalente à celle de « docteur ») et, en ce sens, à qualifier les maîtres religieux (aussi les a-t-on appelés *rabbins* dans les langues modernes) ; par la suite, ce titre a été réservé (en théorie, du moins) à ceux qui avaient reçu une consécration ou les facultés nécessaires pour enseigner. Cette évolution²⁴ suppose que durant un long laps de temps la coutume avait prévalu dans le peuple d'appeler les maîtres religieux *Rab* ou *Rabbi*.

23. Comme le préfixe, dans « monseigneur » ou « monsieur ».

24. On observe une évolution analogue du mot latin *magister* (opposé à *minister*) : signifiant d'abord « celui qui détient le plus de pouvoir », il a été appliqué à divers domaines, pour aboutir au sens prédominant de « maître ».

Attitude fraternelle, humble et serviable requis des responsables dans l'Eglise (vv. 8-12)

Symétriquement opposés à la triade précédente d'attitudes vaniteuses, surviennent trois impératifs, enjoignant la simplicité à un groupe désigné à huit reprises (dans le texte grec) par le pronom « vous ». Celui-ci ne se réfère pas au « peuple » en général, mais aux disciples (cf. v. 1), et à travers eux aux dirigeants des communautés chrétiennes. Par leur ton et leur style, ces versets que Matthieu a introduits ici sont un complément du « directoire ascétique et pastoral » du chap. 18.

a) Le premier impératif s'appuie sur le dernier mot de la section précédente : *Rabbi*. L'évangéliste paraît supposer que le titre de « Rabbi » a déjà le sens quasi technique de maître (cf. Jn 1,38) qu'il eut certainement à partir de la réorganisation du rabbinat juif après 70. Il est probable qu'à l'époque de Jésus ce titre a déjà comporté, dans le milieu des écoles religieuses, la nuance prépondérante de *maître*, étroitement unie à celle de *seigneur*²⁵.

En insérant cette consigne du v. 8 dans le discours antipharisaique, l'évangéliste montre du doigt le foyer d'infection pharisaïque qui menace son église. Epris de la simplicité primitive, il est angoissé de voir s'implanter dans ses communautés des manières d'agir et de parler dangereuses pour la sincérité chrétienne.

Dans le langage hébraïsant, « être appelé » équivaut souvent à *être*. Le v. 8 voudrait dire dès lors : ne désirez pas *être* maîtres (cf. Jc 3,1), ne vous érigez pas en maîtres parmi vous, car *de Maître dans l'Eglise il n'y en a qu'un*. Si l'on tient compte du parallélisme du v. 10 et du contexte général du N.T. (cf. Jn 13,13s), ce Maître unique, pour le rédacteur, ne peut être que le Christ.

« Et tous vous êtes des frères » (v. 8c). Cette incise rompt le rythme de la seconde série de trois distiques (vv. 8-10). En tout cas, elle semblerait mieux placée en finale du v. 9 (un seul Père, et tous frères). Cela prouve peut-être que le rédacteur avait des raisons de l'insérer ici à tout prix. *Frère* est le mot le plus courant, à travers

25. Aujourd'hui en français, « maître » est aussi ambigu : il s'oppose à disciple ou à serviteur. - Dans l'hypothèse où le sens de « maître » donné à *Rabbi* serait démontré anachronique, nous admettrions que l'évangéliste a dû actualiser une consigne de Jésus, dont la teneur primitive pouvait avoir été : « ... car un seul est grand » (Dieu), comme on lit ailleurs : « Un seul est bon » (Mt 19,17) ; « Un seul est juge » (Jc 4,12), etc., expressions de la profession de foi juive : « Un seul est Dieu » (Mt 4,10).

le N.T., pour désigner le membre de la communauté, c'est-à-dire de la famille ecclésiale. Il se distingue du « compagnon » d'un groupe, aussi bien que du « condisciple » d'une académie scolaire. Le Maître-et-Seigneur préside une famille (Mt 12,49-50), où il est frère, lui aussi (25,40 ; 28,10), et où tous se réclament d'un seul Père (v. 9) ²⁶.

b) Le deuxième impératif semble désapprouver l'usage de décerner à certains dirigeants de la communauté le titre d'« Abba », dans le même sens honorifique et social que celui de « Rabbi » (v. 9a). Il est clair qu'il ne vise pas le père de famille au sens propre (cf. Mt 15,4ss ; 19,19). Il ne s'insurge pas davantage contre la tradition ancienne — chez tous les peuples et aussi dans la Bible — suivant laquelle entre maître et disciple doit s'instaurer une relation analogue à celle entre père et fils, à tel point qu'ils s'appelleront souvent « père » et « fils » ²⁷. Ainsi parmi les docteurs israélites des quatre premiers siècles, plus de cinquante ont porté le nom de « Abba... ». C'est pourquoi dans les institutions chrétiennes, on a de même prodigué le titre de « Père » sous toutes ses formes ²⁸, en ce sens d'affinité spirituelle. Il n'y a pas là de faute contre l'Evangile ; c'est l'esprit qu'il faut chercher plutôt que la lettre.

Le thème de la paternité de Dieu (v. 9b) est fondamental chez Mt. Aucune autorité, à l'intérieur de l'Eglise, n'a le droit d'abuser de son pouvoir pour porter ombrage à la dignité du chrétien, qui consiste à « être appelé enfant de Dieu » (cf. 1 Jn 3,1s ; Rm 9,26) ²⁹.

c) Le troisième impératif est pratiquement synonyme du premier, si bien que beaucoup y ont vu deux variantes — dans la traduction ou l'application — d'un même logion primitif. Le mot qui les différencie, *Kathèghètès*, n'est utilisé qu'ici dans la Bible ³⁰. Il a le sens de guide, avec la nuance de « chef » ou de « leader ». Depuis le premier siècle, on l'applique au monde de l'enseignement, mais en lui conservant sa signification étymologique de « diriger » ou « guider ». Faute de lui trouver un correspondant exact dans le vocabulaire moderne, on peut suggérer des termes qui s'en rapprochent : précepteur, guide spirituel, directeur de conscience, recteur, pasteur,

26. Cf. S. LEGASSE, *Scribes et disciples de Jésus*, dans *Rev. Bibl.*, 68 (1961), pp. 333-339.

27. Cf. 2 R 2,12 ; Pr 4,1 ; 1 Co 4,14-17 ; Ga 4,19 ; 2 Tm 1,2 ; Tr 1,4 ; 1 P 5,13 ; 1 Jn 2,1,12 ; etc.

28. Par exemple : Abbé, Pape, Pope, etc.

29. La structure grammaticale du v. 9a est distincte de celle des vv. 8a et 10a. Le rédacteur lui a donné ce tour difficile, afin d'y introduire son binôme préféré : terre-ciel (cf. 6,10,19 ; 16,19 ; 18,18-19).

30. Termes apparentés : *hodègos* (Mt 23,16,24) et *hègoumenos* (He 13,7,17,24).

etc. En traduisant par *magister*, la Bible latine réussit à lui garder toute sa résonance primitive.

« Vous n'avez qu'un Docteur, le Christ » (v. 10b). Conformément au style de Mt, on attendrait « le Fils de l'homme », plutôt que « le Christ » qui surprend dans la bouche de Jésus (cf. Mc 9,41 ; Jn 17,3). Sans doute n'est-il pas impossible que le Seigneur se soit parfois lui-même désigné ainsi (*ho Christos* = le Messie), mais nous préférons attribuer ce terme au langage ecclésiastique de Mt ³¹.

Au centre de la triple mise en garde antipharisaïque, son motif est répété trois fois avec emphase : *Un seul est...* (le Maître, le Père, le Chef). En vertu de ce principe, la personnalité des dirigeants de l'Eglise se voit en même temps rabaissée et mise en valeur : elle doit être présence ministérielle et pure transparence de l'Unique ³². Ces versets sont commandés, en définitive, par la certitude de foi que le Seigneur Jésus demeure présent et agissant dans son Eglise (cf. Mt 18,20), tout comme lorsqu'il vivait sur terre parmi ses Apôtres. L'Eglise est ici-bas la famille du Père des cieux et une communion de frères.

d) A sa condition de frère (vv. 8-10) le dirigeant dans l'Eglise joindra les dispositions du serviteur. Le v. 11 ajoute ici une brève sentence de Jésus, qui avait déjà été citée en Mt 20,26s pour répondre à la demande des fils de Zébédée. Le disciple doit modeler son attitude sur celle du « Serviteur de Yahvé », qui caractérise le Fils de l'homme (20,28).

Dans notre contexte, ce logion contraste avec le v. 4 : l'apôtre, esclave de ceux dont il a la garde (2 Co 4,5), les aidera non seulement à porter leurs « fardeaux », mais il consacrerait totalement sa personne et son activité à leur service, avec l'humilité et le don gratuit de soi propres au vrai serviteur ³³.

31. Selon certains spécialistes, le mot hébreu qui correspond à *kathèghètès* dans la source orale ou écrite de Mt serait *Môrèh*. Ils y voient une allusion au « Docteur de justice » (*Môrèh sedeq*), vénéré à Qumrân comme le grand chef spirituel. Mt présenterait donc le Christ comme le seul « Docteur » de justice, authentique ou légitime. Cf. L. SAGGIN, *Magister vester unus est, Christus*, dans *Verbum Domini*, 30 (1952), pp. 205-213 ; C. SPICQ, *Une allusion au Docteur de Justice dans Matthieu, XXIII, 10 ?*, dans *Rev. Bibl.*, 56 (1959), pp. 387-396.

32. Il en va de même pour l'unique Pasteur (Jn), l'unique Grand Prêtre (He), etc. Un chrétien ne peut considérer un homme comme maître, père, chef, pasteur, prêtre... que dans la mesure où il l'est en participation du vrai Maître, Père, Chef, Pasteur, Prêtre. Cf. S. JÉRÔME, *Comment. in Ev. Mat.*, 4, dans *P.L.*, 26,176A. Les églises du N.T. ont utilisé couramment, outre le titre de « père » (voir note 27), ceux de « maître » (Ac 13,1 ; 1 Co 12,28s ; Ep 4,11) et de « chef » (Ac 15,22 ; He 13,7,17,24 ; Rm 12,8 ; 1 Tm 5,17), etc.

33. Le v. 12 qui termine la première partie du discours antipharisaïque se retrouve dans divers contextes de l'évangile (cf. Lc 14,11 ; 18,14). Ici, « s'élever » résume l'esprit pharisaïque ; « s'abaisser » évoque le service fraternel chrétien.

La lecture des avertissements et des consignes du Seigneur nous fait spontanément penser à l'exclamation bien connue de saint Jérôme : « *Vae nobis miseris, ad quos pharisaeorum vitia transierunt!* » — « Malheur à nous, qui sommes misérablement tombés dans les travers des Pharisiens ! »³⁴.

La prière du Psalmiste est cependant plus évangélique, car elle ne nous expose pas autant à cette hypocrisie déguisée qui consiste à s'accuser pour blâmer les autres :

Préserve ton serviteur de l'orgueil,
qu'il n'ait sur moi nul empire !
Alors je serai irréprochable,
pur du grand péché (Ps 19,14).

PLUS HAUT, PLUS HAUT !

Il ne manque pas de gens autour de moi qui murmurent : « Plus haut, plus haut ». Je n'ai pas la naïveté de me prêter à ces flatteries qui sont tout de même pour moi une tentation. Et je m'efforce de tout mon cœur d'ignorer ces voix qui sont celles de l'illusion et de la bassesse. Je les considère comme une plaisanterie ; je souris et je passe outre... Oh ! quel réconfort pour moi de me sentir libre à l'égard de ces aspirations à changer de poste et à monter ! Je considère cela comme une grande grâce du Seigneur. Veuille le Seigneur me la conserver toujours.

JEAN XXIII³⁵

34. Loc. cit. ; P.L., 26,174C.

35. Jean XXIII, *Journal de l'âme*, pp. 367-368. Ces lignes furent écrites par Mgr Roncalli en 1939, alors qu'il était en Orient — quelque peu oublié aux yeux de certains — depuis quatorze ans.

Vivre en fils du même Père

PAR M.-ABDON SANTANER

de l'Institut de Formation Permanente du Clergé
à l'Institut Catholique de Paris

Les trois lectures proposées se rejoignent quelque peu, car chacune fait appel à l'unique paternité de Dieu. A partir de ce point commun, on discerne en chacun des textes la *contestation d'un type de relations* qui, dans la société humaine, va à l'encontre de cette paternité. C'est le fait de certains hommes qui s'établissent, par rapport à l'ensemble des autres, dans une position d'*élite* où ils se distinguent et se séparent de la *masse*. Même s'ils se veulent en relation avec elle en se posant comme ses « modèles », ils ont cessé d'en être solidaires du moment qu'ils ne se considèrent plus comme faisant partie de cette masse, en communauté de destin avec elle.

Des relations élite-masse qui dissolvent la famille de Dieu

Cette situation est nettement décrite dans la critique que Jésus fait du monde des scribes et des pharisiens.

Les scribes représentent une élite de type intellectuel : des gens qui savent. Les pharisiens constituent plutôt une élite de type moral : des purs. En outre, dans le contexte judéo-chrétien, l'influence considérable des pharisiens en fait aussi une élite de type politique : ils détiennent un certain pouvoir. Savoir, valoir, pouvoir : trois réalités de la vie humaine que certains confisquent volontiers, s'adjugeant ainsi la qualité d'élites.

Dans la famille des enfants de Dieu, savoir, valoir et pouvoir sont le bien commun de tous et tous doivent y participer. Le rôle

de ceux qui sont les mieux placés n'est pas de s'en arroger le monopole, mais d'en promouvoir le développement chez leurs frères. Dans une famille, nul ne s'approprie le bien commun ; chacun selon ses moyens travaille à l'accroître ; mais chacun en obtient sa part au même titre que les autres, car tous sont fils du même père.

La société du temps de Jésus est bien éloignée des structures préconisées par la Loi, qui faisaient d'Israël une communauté, une famille. Cela se traduit notamment par une coupure entre la masse du peuple et ces élites qui revendiquent titres, révérence et privilèges. Le Christ dit clairement ce qu'il en pense : « Ne vous réglez pas sur leurs actes ».

Le texte évangélique ne nous interpelle pas seulement sur nos comportements personnels, en nous invitant à ne pas reproduire ceux des scribes et des pharisiens. Nous sommes aussi interpellés sur le type même de relations qui régit et modèle la société dont nous faisons partie. Si ce type de relations n'est pas contesté, il y a peu de chances pour que chacun, individuellement, arrive à modifier ses propres comportements.

A partir d'un donné initial qui est souvent celui de l'avoir, notre société comporte des clivages dans lesquels l'avoir entraîne généralement à sa suite le « valoir », le « savoir », le « pouvoir ». Il y a certes bien des nuances à apporter à ce tableau. Mais il reste que, dans la plupart des cas, les relations sociales mettent d'un côté ceux qui ont (et qui valent, savent, peuvent...) et de l'autre ceux qui n'ont pas.

Les « élites » deviennent alors en fait un ensemble de gens qui se cooptent entre eux ; ces gens feront bien « monter » de la masse les quelques éléments qui semblent intéressants (« valables ») ; mais la masse en tant que telle est considérée comme incapable de monter ensemble ; elle est plutôt invitée à ne pas déranger l'ordre établi ; on lui ménage le nécessaire pour qu'elle se tienne tranquille : gadgets et consommation !

Les élites qui se sont voulues telles sont amenées à ignorer la masse, qui constitue pourtant la « famille des enfants du même Père qui est Dieu ».

Un équilibre vital dans la relation de service mutuel

Un tel état de choses ne devrait pas se présenter là où le vrai contenu du message évangélique a été accueilli. C'est ce que nous fait entrevoir le passage de l'épître aux Thessaloniciens.

Dans ce texte, Paul apparaît comme celui qui est venu au milieu des Thessaloniciens avec un savoir que ne possédaient pas ses auditeurs. Entre ceux-ci et l'Apôtre aurait pu s'établir la relation de dépendance de ceux qui ne savent pas, par rapport à celui qui sait. Or ce dont Paul garde le souvenir, c'est qu'il s'est véritablement fait « le plus petit », perdu au milieu d'eux comme l'un d'entre eux. Il n'a même pas revendiqué ce à quoi, pourtant, il avait droit : sa subsistance ! Il a eu souci de ne pas être à charge, pour se distinguer le moins possible de ceux à qui il apportait la Parole de Dieu.

Même le savoir le plus important et le plus valable n'a pas conduit Paul à se distinguer des autres. Il ne s'est pas posé en « élite » qui sait. Mais il s'est montré pleinement solidaire des Thessaloniciens, il est devenu l'un d'eux. Ainsi Paul et ses compagnons ont permis à la Parole de Dieu d'avoir sa pleine efficacité. Il n'y a donc pas ici une « élite » qui sauve et une masse qui est sauvée, mais un groupe humain où tous acceptent d'être sauvés ensemble par le Dieu qui les fait participants de sa vie.

Nous sommes ici interpellés sur le type de relations qui modèle nos comportements à l'intérieur même de l'ensemble ecclésial.

Il y a bien longtemps que s'est opéré dans l'Eglise le glissement à partir duquel les clercs sont devenus une sorte d'élite, et l'ensemble des fidèles une masse à laquelle on demandait seulement d'être docile en échange de l'assurance du salut. Mais un tel type de relations modelait la famille des enfants de Dieu sur le siècle, au lieu de présenter au siècle le type de relations capable de le faire vivre en famille d'enfants de Dieu.

L'équilibre vital du peuple de Dieu s'en est trouvé faussé. Les rapports de service mutuel entre les fidèles et les clercs ne sont pas des rapports de masse à élite : ce doivent être des rapports de participation (chacun selon le don reçu !) à une même vie divine présente en tous, pour le meilleur développement de cette vie divine en chacun des membres.

Il ne s'agit certes pas de tout confondre. A Thessalonique, Paul ne se confond pas avec ceux qu'il évangélise : c'est lui qui nourrit, exhorte, adjure... Mais il le fait en se voulant le plus petit au milieu de tous. Il peut ainsi inspirer aux autres le désir de se faire eux-mêmes tout petits au milieu de leurs frères, quelles que soient leurs responsabilités dans la société.

Il faut reconnaître que certains aspects récents de l'évolution qui s'est produite dans la vie des clercs, sont à ce point de vue très positifs, bien que de peu d'importance : l'abandon d'un vêtement particulier ou de titres surannés par exemple.

Le service mutuel jusque dans la relation Eglise-Monde

Mais le texte de Malachie nous permet de faire déborder la contestation de la structure « élite-masse » bien au-delà des limites de l'ensemble ecclésial.

Ce texte oppose deux sociétés dans lesquelles il est question de l'honneur de Dieu : les nations païennes et le groupe social formé par les prêtres juifs. Les nations, c'est l'ensemble des hommes, la masse des peuples... Les prêtres juifs, c'est, à l'intérieur même du peuple élu, la catégorie choisie pour assurer l'honneur de Dieu. Parlant des nations, Dieu se déclare satisfait de ce que son Nom est révéral au milieu d'elles ; parlant des prêtres juifs, Dieu les menace de malédiction parce qu'ils « font trébucher la masse par leur enseignement » (2,8).

La relation Eglise-Monde n'est-elle pas à repenser en tenant compte de cet avertissement ?

Il est arrivé bien souvent que l'Eglise (véritable Israël), en la personne de ses clercs, se prit elle-même pour une sorte d'élite par rapport au reste des hommes. Chaque fois cette attitude l'a rendue moins sensible à l'action de Dieu sur les personnes et sur les peuples, à travers l'histoire ; de moins en moins elle a perçu la valeur propre du « gigantesque effort par lequel les hommes, tout au long des siècles, s'acharnent à améliorer leurs conditions de vie... soumettant la terre et tout ce qu'elle contient... »¹. Repliée sur elle-même, elle vivait sa propre vie, en invitant les hommes à l'y rejoindre, au lieu de rejoindre les hommes dans leur existence réelle pour les aider à y discerner la présence et l'amour du Dieu qui « veut que tous les hommes soient sauvés » (1 Tm 2,4).

Dans ce type de relations, l'Eglise (du moins en la personne de ses clercs) se trouvait en situation d'élite qui se situe « hors du monde », dans une position de modèle peut-être, mais étrangère à lui, parce qu'elle ne se considérait plus comme partie intégrante du monde et en communauté de destin avec lui.

Nous avons ici à nous laisser interpellé sur le fond même de notre foi. Cette foi est-elle un titre que nous faisons valoir à nos propres yeux pour nous adjudger une supériorité qui nous pose en élite ? Ou bien est-elle le titre que nous faisons valoir auprès de Dieu pour qu'il nous garde avec tous les autres en sa miséricorde ? Nous ne sommes dans la vérité que si nous nous voulons solidaires de tous, parce qu'en tous la foi nous prescrit de reconnaître des fils du même Père qui est Dieu.

1. VATICAN II, *Gaudium et Spes*, 34,1.

Salut de Dieu, promotion de chacun dans la promotion de tous

Ces réflexions mettent en cause bien des comportements tenus pour normaux. Il est évident que la tendance à se situer dans une relation du type « élite-masse » est courante parmi les chrétiens et dans les organisations qu'ils mettent en place. Il suffit de voir tous les efforts dépensés pour « constituer » des élites tant au plan de la pensée que de l'action. L'Ecriture dénonce ces tentatives. Elles ne vont pas dans le sens de ce que Dieu veut.

Dans la mesure où ces élites ne sont pas constituées à partir d'une promotion effectuée au sein même de la masse et avec la masse, elles sont condamnées d'avance à s'enfermer dans un égoïste contentement de soi ou à élaborer en chambre des systèmes illusoire pour rebâtir le monde. On peut le constater de nos jours, en voyant les élites chrétiennes pencher vers une politique de gauche, après avoir soutenu pendant un siècle une politique de droite.

Mais la masse reste dans la même ignorance religieuse, et sa déchristianisation dénonce la carence d'un système où l'on croyait sauver les uns en faisant des autres leurs sauveurs. On n'a pas respecté la réalité du monde humain en tant qu'il forme une famille dont Dieu est l'unique Père. Dans une famille, on n'assure pas la promotion de la famille par la promotion de quelques-uns de ses membres : la famille monte ensemble, avec tous ses membres ; ce qui est premier n'est pas de monter... c'est de rester une famille !

Dans l'accomplissement du dessein de salut, il y a là une exigence que l'on oublie trop facilement parce que l'on a perdu de vue les conditions dans lesquelles Dieu a préfiguré pour nous ce salut à travers l'histoire d'Israël. Celle-ci ne nous décrit pas comment des élites ont sauvé un groupe d'hommes. C'est comme peuple, ensemble, que ce groupe a été sauvé.

Certes, l'histoire de ce peuple ne tombe jamais dans le mythe de la masse ; il suffit de voir l'importance du rôle qu'y jouent les hommes de Dieu (souvent des pécheurs, présentés comme tels). Mais elle ne se réduit pas non plus à la destinée personnelle de quelques hommes d'élite dont les vies seraient mises bout à bout.

L'histoire d'Israël, qui préfigure celle de notre salut, est aussi loin des récits à la Plutarque dont se nourrissent les sociétés à élites que des mythes à la Mao dont se prévalent aujourd'hui les sociétés collectivistes. Dans l'Ecriture, la conscience collective du peuple se nourrit de l'expérience personnelle des hommes de Dieu, et la



conscience personnelle de ces derniers s'enracine au plus profond de l'expérience collective du peuple, se remémorant son passé vécu de peuple de Dieu.

Dans la mesure où nos comportements, même s'ils nous paraissent normaux, auraient évacué cet enseignement des Ecritures, il sera bon d'en prendre conscience. Appelés à collaborer au salut, gardons-nous de toute prétention à maintenir ou à instaurer un type de relations que l'Ecriture met ainsi en cause. Non seulement le salut de la masse n'est pas entre les mains de l'élite, mais l'élite elle-même serait perdue d'avance si elle se mettait en tête de procurer, en tant qu'élite, le salut de la masse. Elle mériterait alors les reproches adressés par le Christ aux scribes et aux pharisiens, ou par Malachie aux prêtres juifs de son temps.

Nos seuls comportements susceptibles de procurer l'avancée du salut de tous sont ceux qui s'inscrivent dans la logique de cette vérité essentielle : nous sommes tous enfants du même Père.

AUX CLERCS FATIGUÉS

Eh bien, je vous réponds avec certitude que j'ai l'âme d'un saint, que mon propriétaire qui est un affreux bourgeois, que mon boulanger, mon boucher, mon épicier, qui sont peut-être d'horribles canailles, ont tous des âmes de saints, étant appelés, aussi bien que vous et moi, aussi bien que saint François ou saint Paul, à la vie éternelle, et achetés du même prix, *magno pretio empti estis*. Il n'y a pas d'homme qui ne soit un saint virtuellement, et le péché ou les péchés, même les plus noirs, ne sont que l'accident qui ne change rien à la substance...

Il y a une forme illusoire d'humilité qui ressemble à l'ingratitude. Nous avons été faits saints par Notre Seigneur Jésus Christ et nous n'osons pas croire désespérément que nous le sommes !

LÉON BLOY ²

Année B

Première lecture : Dt 6,2-6

Deuxième lecture : He 7,23-28

Evangile : Mc 12,28-34

Notes doctrinales

2. Lettre à un prêtre qui lui avait écrit : « Je n'ai pas l'âme d'un saint ».

Aimer Dieu seul

Dt 6,2-6

PAR F.-M. DU BUIT
Dominicain de Paris

Ce passage contient la prière « *Shema Israël* », récitée tous les jours par les Israélites religieux comme un acte de foi et de charité. Nous pouvons la faire nôtre tout entière et elle mérite d'être expliquée presque mot à mot. Mais tout d'abord viennent des promesses de bonheur.

Pour être heureux (vv. 2-3)

Il n'est pas difficile de trouver dans le Deutéronome d'autres promesses toutes semblables ; elles seront longuement développées vers la fin du livre (28,1-4). Il s'agit toujours d'un bonheur d'ici-bas, et d'un bonheur communautaire.

Les chrétiens ont trop vite fait de considérer de telles promesses comme une simple pédagogie, de traiter les biens de ce monde comme la simple figure des biens éternels.

Une parole de Jésus nous engage à voir les choses autrement. A ceux qui « ont tout quitté pour le suivre », il promet « le centuple, maintenant, en ce temps-ci, maisons, frères, sœurs, mères, enfants et champs — avec des persécutions — et dans le siècle à venir la vie éternelle » (Mc 10,30). Si Mc, comparé à Mt et à Lc, ajoute les « persécutions », c'est lui aussi qui souligne qu'il s'agit d'un bonheur à réaliser maintenant. Jésus promet donc à ceux qui le suivent qu'ils vont constituer une communauté où la vie sera heureuse.

Pareillement la première Epître de Pierre donne des conseils typiquement chrétiens : union, compassion, amour fraternel, miséricorde... et les fait suivre par des promesses de bonheur empruntées à un Psaume (1 P 3,8-12 ; cf. Ps 34,13-17).

L'espérance de bonheur communautaire de l'A.T. n'est pas bouleversée : le peuple de Dieu a les moyens de se faire en ce monde-ci une vie heureuse et large. Cela laisse intactes les questions individuelles : deuil, maladie, accidents, etc.

Notre Dieu (v. 4)

Comment traduire l'acte de foi d'Israël ? En hébreu, le verbe « être » n'est généralement pas exprimé. En français, on peut le placer de diverses manières dans cette phrase, qui du même coup prend des significations différentes.

a) La plus ancienne lecture peut se rapporter au temps de Josias : « *YHWH est notre Dieu, YHWH seul* ». Autour de 630, Juda a été délivré de l'oppression assyrienne, il a éliminé les divinités étrangères introduites par le roi vassalisé Manassé (2 R 21,3-7). Il s'attache joyeusement au culte du seul Dieu national, la Puissance tutélaire qui l'avait autrefois délivré d'Egypte, et qui vient d'être manifestée à nouveau. Le mot *Elohim*, que nous traduisons par « Dieu », implique en effet étymologiquement l'idée de puissance, de priorité¹.

Juda renouvelle l'Alliance (2 R 23,3), selon le dialogue rituel échangé entre les prêtres représentants de YHWH et le roi représentant du peuple : « Tu as obtenu de YHWH aujourd'hui cette déclaration qu'il serait ton Dieu... et YHWH a obtenu de toi cette déclaration que tu seras son peuple » (Dt 26,17-19)². On peut penser que l'acclamation : « *YHWH (est) notre Dieu !* » en fut la ratification populaire (cf. Os 2,25).

Dans cet esprit, l'habitude fut prise, sans doute vers le v^e siècle, de donner à YHWH le titre royal de « Seigneur », en hébreu *Adonai*, le seul mot qui soit prononcé quand le lecteur rencontre les quatre lettres sacrées. Cette lecture a été fixée dans la version grecque et dans toutes celles qui en dérivent.

La question philosophique de savoir ce que sont les dieux des étrangers n'est pas posée (cf. Dt 4,19). Nous sommes ici dans le registre du choix et de l'engagement.

1. Voir J. STARCKY, *Abraham, père des croyants*, Paris, Cerf, 1952, pp. 26ss ; les Cahiers bibliques *Evangile*, n° 49, p. 34 ; n° 51, pp. 7-11.

2. Cf. Dt 29,11-12. Ce dialogue est rappelé dans la formule : « Je serai pour vous un Dieu et vous serez pour moi un peuple », répétée en divers endroits de la Loi et des Prophètes, pour évoquer l'ancienne ou la nouvelle Alliance (Ex 6,7 ; Jr 11,1-4 ; 31,33 ; 32,38-40 ; Ez 37,23-27).

b) Dès la fin de la royauté apparaît l'idée que les dieux des étrangers ne sont pas des dieux, qu'ils n'ont aucun pouvoir pour sauver (Is 37,18-20). Au cours de l'Exil, la polémique contre les idoles se développe (Is 44-46) pour aboutir au monothéisme le plus net : « Je suis YHWH (le Seigneur), il n'y en a pas d'autre, pas de divinité (pas de puissance) excepté moi » (Is 45,5).

On peut alors traduire ainsi notre texte : « *Le Seigneur notre Dieu, le Seigneur est unique* », formule qui a été fixée par la Septante et par les versions postérieures, qui mettent le verbe être à la fin.

On est donc passé du registre de l'engagement à celui du témoignage, ou de l'affirmation philosophique. Mais tous les anciens considéraient comme une nécessité vitale que soient honorés tous les dieux, et comme une faute grave le culte rendu à des dieux inexistant³ ; quand Israël proclame que la divinité est unique et qu'elle s'est manifestée dans son histoire nationale, il se consacre donc totalement à son culte et à l'observation de sa loi.

c) Dans une lecture chrétienne classique, le titre de « *Seigneur* » doit être conservé. Le N.T. a suivi constamment l'usage de la Septante (cf. Mc 12,29). Ce titre s'applique également aux trois personnes divines, considérées dans leur unité. Naturellement, un chrétien peut aussi l'appliquer au Christ, pour professer qu'il est l'unique Chef des hommes ; toutefois, il s'écarterait ainsi du sens littéral de ce texte qui n'a rien de messianique.

d) Le chrétien des temps modernes doit vivre sa foi au milieu d'hommes qui n'adorent plus « beaucoup de dieux et de seigneurs » (1 Co 8,5), mais qui au contraire ne veulent reconnaître « ni dieu, ni maître ». L'interprétation du Nom divin, YHWH, par le verbe « être », donnée en Ex 3,14 (« Je suis celui qui suis ») permet alors de traduire : « *IL EST, notre Dieu, IL EST unique* ». On comprend mieux encore grâce à la forme développée de Ap 1,8 : « Il est, Il était et Il vient », où l'imparfait et le futur expriment bien la richesse de sens du verbe hébreu. Dieu veut, pour ainsi dire, accompagner la durée de ses créatures, et la révélation de son Nom était justement précédée d'une promesse à Moïse : « Je serai avec toi » (Ex 3,12). Le N.T. explicite souvent cette présence agissante de Dieu ou du Christ auprès des siens, sous forme d'affirmations⁴, de promesses⁵, de prières ou de souhaits⁶.

Bref, le chrétien renonce à tout espoir, à toute alliance, à tout pouvoir, autres que le vrai Dieu, « Père de Notre Seigneur Jésus Christ » (1 P 1,3). Positivement, il affirme que l'homme n'est pas isolé, qu'il possède un puissant allié, ce même Dieu que Jésus nous apprend à prier comme « Notre Père », parce qu'il ne déçoit pas ceux qui mettent en lui leur espoir. Affirmer de cette manière-là que « Dieu est » n'en reste pas à une vaine philosophie, mais engage tout l'homme par un acte de foi et d'espérance.

Aimer Dieu (v. 5)

Le précepte d'aimer Dieu est si important qu'il revient cinq fois dans les livres de l'école deutéronomique⁷. Le mot hébreu *ahab*, « aimer », a la même ampleur de sens en hébreu qu'en français, car il appartient au langage courant. Les Septante l'ont traduit par un mot rare et poétique, *agapân*, pour montrer que cet amour est de caractère tout spirituel ; le N.T. les a suivis. On a coutume de traduire *agapè* par « charité », au risque de perdre la vigueur de l'original hébreu ; la charité devrait en effet nous animer autant que le plus passionné des amours terrestres, comme l'exprime la suite de notre verset.

Le précepte d'aimer Dieu ou de lui obéir, « *de tout ton cœur et de toute ton âme* », est répété plusieurs fois dans notre livre et dans ceux qui le citent⁸. Ici seulement s'ajoute un troisième terme : « *de toute ta force* (ou pouvoir) ».

a) En hébreu, le mot « âme »⁹ (*nephesh*) désigne le gosier, le souffle, la vie organique. L'âme éprouve donc des désirs physiques, comme par exemple de manger de la viande (Dt 12,15-20). Mais elle éprouve aussi des désirs spirituels : ainsi pour le Lévite, celui de se rendre à Jérusalem (Dt 18,6). On attribue à l'âme les sentiments religieux les plus élevés, en particulier dans les Psaumes¹⁰. Il s'agit donc de la personnalité la plus profonde, riche d'affectivité, et tenant même à la vie organique. L'A.T. ne considère nullement cette zone de l'être humain comme étrangère à la vie religieuse.

Le mot grec *psuchè*, « le souffle, l'âme », ne désigne aucun organe et se prête donc plus facilement à dégager la dimension spirituelle

3. Cet état d'esprit ressort du discours de Paul à l'Aréopage (Ac 17,23).

4. Mt 1,23 ; Lc 1,28 ; 1,66 ; Jn 3,2 ; 8,29 ; 15,27 ; 16,32 ; Ac 7,9 ; 10,38 ; 11,21 ; 14,27 ; 15,4 ; 18,10 ; 1 Co 15,10.

5. Mt 28,20 ; Jn 14,16 ; Rm 6,8 ; 8,32 ; 2 Co 4,14 ; 13,4 ; 13,11 ; Ph 4,9 ; Col 3,3-4 ; 1 Th 4,14-17 ; 5,10 ; Ap 21,3.

6. Rm 15,33 ; Ph 1,23 ; Col 2,13 ; 2 Th 3,16 ; 2 Tm 4,22.

7. Dt 10,12 ; 11,1 ; 13,4 ; Jos 22,5 ; 23,11.

8. Dt 10,12 ; 11,13 ; 13,4 ; 26,16 ; 30,2-10 ; Jos 22,5.

9. Voir *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brepols, 1960 ; *Vocabulaire de théologie biblique*, Cerf, 1962, nouv. éd. 1970.

10. Ps 25,1 ; 33,20 ; 34,3 ; 35,9 ; 42,2 ; 54,9 ; 62,2 ; 63,2 ; 86,4 ; 103,1 ; 104,1 ; 130,5 ; etc.

de l'homme. C'est ce que fait le livre de la Sagesse, dans lequel l'anthropologie intuitive et synthétique des Hébreux rejoint celle des Grecs, plus analytique ; l'âme est alors ce qui peut survivre de l'homme (Sg 3,1-3 ; 4,14). Cette signification passe en plusieurs endroits du N.T.¹¹, qui conserve ailleurs l'ancienne.

Tout en adoptant le sens le plus spirituel, le chrétien restera fidèle au texte original s'il engage dans son amour de Dieu toute la richesse de sa personnalité humaine.

b) Le sens du mot « cœur »¹² est souvent difficile à distinguer de celui du mot « âme ». Plus d'une fois, il désigne simplement la personnalité tout entière. Une nuance peut se dessiner pourtant : à la différence du français actuel, le « cœur », dans la langue biblique, peut très bien désigner l'intelligence. C'est ainsi que l'on « sait » ou « médite dans son cœur » (Dt 4,39 ; 30,1), on « connaît avec son cœur comme on voit avec ses yeux » (29,3), on « fixe son cœur sur des paroles » (32,46).

Cette nuance particulière montre bien que toute la personnalité humaine doit se jeter dans l'amour de Dieu. Elle explique que les évangélistes, en citant ce texte, aient ajouté au mot *kardia* de la Septante, les mots *dianoia* et *sunesis*, traduits par « esprit » et « intelligence » (Mc 12,30-33 ; Lc 10,27). Cette glose ne trahit pas le texte.

c) Quant au troisième terme de la formule hébraïque, c'est un adjectif qui signifie « beaucoup ». Son emploi comme substantif ne se rencontre qu'ici et dans une citation (2 R 23,25). Il veut désigner sans doute la totalité du corps vivant. On s'accorde à le traduire par : « pouvoir, force, vigueur ». Peut-être un terme encore plus général (masse ?) serait-il meilleur. Les anciens rabbins l'ont souvent expliqué par « richesse, moyen ».

Savoir la loi par cœur (v. 6)

Le mot « cœur » en hébreu peut désigner l'organe du souvenir : « Ne va pas oublier ces choses que tes yeux ont vues, ni les laisser sortir de ton cœur. Enseigne-les au contraire à tes fils » (Dt 4,9). Que les paroles du Livre restent « sur le cœur » de l'Israélite, cela signifie d'abord qu'il doit les retenir « par cœur ». L'appel à la mémoire est fréquent dans le Deutéronome : « Rappelle-toi les jours

d'autrefois, considère les années d'âge en âge, interroge ton père qu'il te l'apprenne, tes anciens qu'ils te le disent » (Dt 32,7)¹³. Grâce au souvenir cultivé avec soin dans une méditation active, la doctrine doit s'intérioriser, afin de pouvoir utilement orienter l'action : « Cette loi n'est pas trop loin pour toi, elle n'est pas dans les cieux... elle n'est pas au-delà des mers... car la Parole est tout près de toi, elle est dans ta bouche et dans ton cœur pour la mettre en pratique » (Dt 30,11-14).

Jésus a donné à ses apôtres des conseils semblables : « Je vous ai dit cela pour que vous vous le rappeliez » (Jn 16,4)¹⁴. La tradition inspirée recommande donc qu'on s'efforce de fixer dans sa mémoire les paroles de Dieu. Cela permettrait par exemple de prêcher avec plus d'aisance.

C'est pourquoi les vv. 7-9 prescrivent d'enseigner la Loi aux enfants, et d'employer divers procédés pédagogiques.

SHEMA ISRAEL

Ecoute, Israël,
L'Eternel, notre Dieu,
L'Eternel est Un.

Béni soit à jamais le nom de son règne glorieux !

Tu es l'Eternel notre Dieu dans le ciel, sur la terre et dans l'immensité infinie des cieux. En vérité tu es le premier et tu seras le dernier, et il n'y a pas d'autre Dieu que toi. Rappelle des quatre coins de la terre ceux qui espèrent en toi. Que tous les peuples du monde sachent et reconnaissent que tu es seul le maître de tous les royaumes de la terre...

Sois loué, Eternel notre Dieu, Roi de l'univers, qui nous as sanctifiés par tes commandements et qui nous as ordonné de méditer ta loi.

PRIÈRE DU MATIN
DE LA LITURGIE JUIVE

11. Mt 10,28 ; Jc 1,21 ; 5,20 ; 1 P 1,9 ; 4,19 ; Ap 6,9 ; 20,4.

12. Outre la bibliographie de la note 9, voir *Dictionnaire biblique*, Desclée, 1964.

13. Cf. Dt 4,23 ; 4,39 ; 6,12 ; Jos 1,8 ; etc.

14. Cf. Jn 2,17 ; 2,22 ; 12,16 ; 15,20 ; Lc 2,19 ; 2,51 ; 24,6-8 ; Ac 11,16 ; 20,35 ; 2 Th 2,5 ; 2 Tm 1,4-6 ; 2,8 ; 2 P 3,2.

Le parfait grand prêtre

He 7,23-28

PAR ALBERT VANHOYE

Professeur à l'Institut Biblique de Rome

Lorsque Dieu réalise ce qu'il a annoncé, il dépasse toujours l'idée que s'en faisaient les hommes. L'accomplissement de l'A.T. dans le N.T. ne peut donc se traduire en simples termes de correspondance et de continuité, mais il inclut en même temps des différences et des ruptures, exigées pour le passage à un niveau supérieur. On comprend dès lors qu'un triple rapport (ressemblance, différence, supériorité) soit mis en lumière par l'épître aux Hébreux lorsqu'elle compare le sacerdoce ancien et celui du Christ. Au début du chap. 5 (30^e dim. ord.), c'est le rapport de ressemblance qui a été souligné. « De même qu'Aaron » a été nommé grand prêtre par Dieu, « ainsi aussi le Christ » (5,4-5). Dans cette perspective, l'auteur a insisté sur la solidarité de Jésus avec les hommes dans la souffrance et dans la mort (4,15 ; 5,7-8 ; cf. 2,10-18) et il a décrit l'offrande suppliante que le Christ a faite « aux jours de sa chair » (5,7). Le chap. 7 prend un autre point de vue : entre la préfiguration ancienne et l'accomplissement chrétien, il souligne les différences et il fait ressortir l'évidente supériorité qui en résulte pour le sacerdoce du Christ. Plutôt que sur la vie terrestre de Jésus, le regard se porte alors sur la condition glorieuse où s'exerce maintenant son sacerdoce.

Le Ps 110 fournit la base de l'argumentation. Les synoptiques attestent que Jésus s'est appliqué ce psaume à lui-même (Mt 22,41-46 ; 26,64 par). Du premier verset, oracle divin qui décrit la position du Seigneur intronisé (He 1,13), l'auteur de l'épître passe au v. 4, oracle plus solennel encore, qui proclame le sacerdoce du Messie glorifié : « Tu es prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech » (He 5,6 ; 6,20). Le chap. 7 de l'épître s'emploie à donner de cette proclamation une exégèse approfondie. C'est la fin de ce chapitre

que nous avons à lire aujourd'hui¹ : explication des mots « pour l'éternité » (7,23-25) et contemplation émerveillée du parfait grand prêtre (7,26-28).

I. LE PRÊTRE UNIQUE (7,23-25)

1. Contrastes

L'expression « pour l'éternité » qui s'applique au sacerdoce du Christ ressuscité fait surgir dans l'esprit plus d'un contraste. Contraste entre la stabilité du Christ prêtre qui « demeure » et l'instabilité des prêtres anciens, « empêchés de rester ». Contraste entre la multiplicité de ces prêtres qui se succèdent dans le temps et la permanence du prêtre unique. Contraste entre leur impuissance et sa parfaite efficacité pour le salut.

2. L'obstacle de la mort

Où trouver le fondement de ces contrastes ? Dans la situation par rapport à la mort. Les prêtres anciens butaient contre l'obstacle de la mort, le Christ a triomphé de cet obstacle. Il faut se garder ici de concevoir la mort de façon superficielle, comme un simple fait d'ordre biologique. On doit, au contraire, être attentif à son sens religieux. La Bible reconnaît dans la mort, telle que la subissent les fils d'Adam, la conséquence et le châtiment du péché (Gn 2,17). L'état où elle réduit l'homme est normalement un état de séparation d'avec Dieu. Dissolution de l'être, la mort rend indigne d'entrer en rapport avec le Dieu de vie. « D'eux tu n'as plus souvenir, ils sont retranchés de ta main » (Ps 88,6 ; cf. Ps 6,6 ; 88,12s ; etc.).

Le rituel ancien tenait le plus grand compte de cet état de choses. Tout cadavre était considéré comme une chose impure qui souillait celui qui la touchait. La personne contaminée par un contact de ce genre se voyait interdire toute participation au culte divin (Nb 19,11-22). Entre la corruption de la mort et la sainteté de Dieu une incompatibilité fondamentale était ainsi reconnue.

Il résulte évidemment de là que le grand prêtre, une fois mort, ne pouvait absolument plus assurer la moindre médiation entre le peuple et Dieu. La mort, comme le dit littéralement l'épître, l'em-

1. Voir notre commentaire plus développé dans la 1^{re} série d'Assemblées du Seigneur, 93, pp. 15-31.

péchait de « rester à côté ». Il ne se trouvait plus à côté du peuple, car entre les vivants et les morts aucune communication n'était admise. Il se trouvait encore moins à côté de Dieu, ne pouvant se présenter à lui dans cet état de mort, qui sanctionnait son appartenance à la race pécheresse. D'où l'inéluctable nécessité de le remplacer. C'est ainsi que, sous l'ancienne alliance, un grand nombre d'hommes sont devenus grands prêtres les uns après les autres. Cette multiplicité révèle la déficience foncière de leur sacerdoce, incapable de surmonter la mort et d'aboutir réellement auprès de Dieu.

3. Vie divine

Le Christ, lui, a obtenu la victoire sur la mort. Ressuscité, il échappe désormais à ses prises (Rm 6,9) : « il demeure pour l'éternité ». Cette affirmation ne prend tout son sens que si on en perçoit aussi le contenu spirituel. La victoire du Christ ne se situe pas au niveau de la vigueur physique, mais à celui de la générosité profonde, inspirée par l'Esprit Saint (He 9,14). Le Christ a subi la mort (He 2,9-14 ; 9,15 ; 12,2), mais de telle façon qu'il l'a totalement transformée. De ce qui était la triste conséquence de la désobéissance égoïste, il a fait l'acte suprême d'obéissance filiale (5,8 ; 10,5-10) et d'amour fraternel (2,14-18). L'éternité où il aboutit se définit avant tout par sa densité spirituelle (cf. Sg 6,18-19). La nature humaine du Christ, tout entière plongée dans la mort, en sort complètement renouvelée selon la volonté de Dieu. Une mort assumée par un pur mouvement d'obéissance et d'amour ne peut, en effet, que déboucher sur une nouvelle vie d'union parfaite avec Dieu.

Le sacerdoce que le Christ exerce désormais dans son humanité glorifiée, ne connaît donc aucune des déficiences qui atteignaient les anciens grands prêtres et qui, tôt ou tard, entraînaient leur remplacement. Pour exprimer la qualité de ce nouveau sacerdoce, l'auteur se sert d'un adjectif grec, *aparahatos*, qui signifie littéralement « à côté de qui on ne peut marcher ». Ce mot qualifie une réalité qui n'appelle ni n'admet aucune solution de rechange. Dans le sacerdoce du Christ, aucune lacune à combler, aucune défaillance à craindre.

4. Intercession

L'intime union du Christ avec Dieu dans la plénitude sans fin de la vie divine donne à son sacerdoce une efficacité sans égale. Il est « toujours vivant pour intercéder » en notre faveur. Intercéder : voilà donc en quoi consiste maintenant son activité sacerdotale. Il ne faudrait pas confondre cette attitude avec celle de Jésus en son agonie. Il offrait alors « prières et supplications avec grand cri et

larmes » (He 5,7), car il était descendu au fond de notre détresse. L'intercession présuppose, au contraire, une position élevée. C'est l'intervention, auprès du pouvoir, d'un personnage pleinement autorisé, qui présente les requêtes de ses protégés. L'intercession du Christ prêtre implique donc la glorification de son humanité. Son sacrifice ayant été agréé, Jésus, « couronné de gloire et d'honneur » (2,9), peut désormais « paraître devant la face de Dieu en notre faveur » (9,24) et obtenir tout ce que, par lui, nous demandons (cf. Jn 14,12-16 ; 16,7).

Ce qui était impossible sous l'ancien sacerdoce (He 9,7-8), est devenu possible pour nous. Par Jésus, notre frère (2,11-12), nous pouvons réellement nous approcher de Dieu (cf. 4,16 ; 7,19 ; 10,22 ; 12,22-24). Puisque rien ne peut interrompre son intercession, puisque son sacerdoce ne comporte aucune déficience, le Christ est capable de sauver pour toujours, c'est-à-dire de nous délivrer définitivement du mal sous toutes ses formes (péchés personnels et désordres sociaux, souffrances du corps et du cœur, ravages de la mort), et de nous faire participer à sa plénitude de vie et de joie en nous introduisant à notre tour auprès du Père pour l'éternité.

II. LE PARFAIT GRAND PRÊTRE (7,26-28)

Les derniers mots de 7,25 ont fixé les regards sur le Christ glorifié, « toujours vivant pour intercéder » en notre faveur. Comme captivé par cette contemplation, l'auteur continue son développement par une description émerveillée, où s'exprime l'adhésion la plus totale. La figure sacerdotale évoquée comble toutes les aspirations de l'âme religieuse.

1. Sainteté

Ce qu'il nous fallait, en effet, pour nous réintroduire dans l'intimité divine, c'était un grand prêtre véritablement « saint », qui ne provoquât aucune répulsion de la part du Dieu de sainteté. Avant le Christ, on se préoccupait, certes, de la sainteté des prêtres, mais le rituel minutieux qui les séparait matériellement du monde profane ne pouvait assurer qu'une sainteté extérieure (9,13). Or, seule une conformité profonde et totale à la volonté de Dieu permet au prêtre d'être pleinement agréé. Telle est bien la sainteté du Fils unique, sainteté intérieure qui jaillit en lui comme la source même de son être, le remplit tout entier et se répand avec une force impétueuse

(9,14 ; 10,7-10). Cette sainteté exclut le mal et la souillure. Le parfait grand prêtre est *innocent et immaculé*. « Innocent » rappelle ce qui a déjà été dit : Jésus, qui a partagé toutes nos épreuves, n'a jamais eu la moindre connivence avec le péché (4,15 ; comp. Jn 8,46 ; 2 Co 5,21). « Immaculé » prépare ce qui sera souligné plus loin : pour pouvoir s'offrir comme il l'a fait, en parfait sacrifice, le Christ devait être une victime « sans tache » (9,14 ; cf. 1 P 1,19).

2. Séparé des pécheurs

Notre grand prêtre est « *séparé des pécheurs* ». Cette précision peut étonner le chrétien qui s'est habitué à contempler le Jésus des synoptiques, « ami des publicains et des pécheurs » (Mt 11,19 ; 9,10-13). Mais il ne faut pas oublier que l'auteur a en vue le Christ ressuscité. Dans son existence terrestre, Jésus a associé étroitement son sort au nôtre (He 2,14-18). Il ne s'est pas retranché avec dédain dans son innocence. En mourant pour les péchés, il a poussé jusqu'à l'extrême sa solidarité avec les pécheurs. Mais, constatation paradoxale, il a du même coup réalisé l'exigence de rupture que l'A.T. imposait aux prêtres (Ex 32,29 ; Nb 25,5-13). La mort du Christ effectue la séparation la plus radicale qui puisse s'imaginer d'avec le monde du péché et des pécheurs. Sacrifice de la vie accepté par obéissance et par amour, elle est exactement l'inverse du péché. Et pour cette raison, elle conduit la nature humaine du Christ à une vie nouvelle, contre laquelle les pécheurs ne peuvent plus rien. « *Élevé plus haut que les cieux* » (cf. 4,14 ; 8,1), le Christ est intimement uni à Dieu. Le mal est sans pouvoir contre lui. Mais lui a tout pouvoir contre le mal.

3. Le prêtre qui n'a plus besoin de sacrifier

Implicite dans les notations précédentes, le contraste avec le sacerdoce ancien s'exprime de nouveau en toute clarté sur un point capital : la nécessité des sacrifices. Cette nécessité s'imposait quotidiennement au grand prêtre juif (cf. Si 45,14), même s'il n'officiait pas chaque jour en personne. Et elle était liée, notre auteur le montrera plus loin, à l'impossibilité de réaliser une véritable expiation (He 10,1-4,11). C'est donc l'indice d'une déficience. Un prêtre qui, pour faire agréer par Dieu une prière, doit offrir un sacrifice, est un prêtre imparfait. La nécessité du sacrifice manifeste qu'entre Dieu et lui, il y a encore des barrières à lever, une distance à franchir. Le fait que le sacrifice prescrit soit distinct de la personne du prêtre révèle en outre que le prêtre lui-même n'est pas pleinement

agréé par Dieu. Sa condition d'homme pécheur le rend indigne et incapable de s'élever lui-même jusqu'à Dieu. Le rituel lui enjoint donc d'élever des sacrifices, « d'abord pour ses propres péchés, ensuite pour ceux du peuple » (cf. Lv 9,7 ; 16,11-15).

Toute différente est la situation du Christ glorifié. Introduit une fois pour toutes en présence de Dieu, il n'a plus besoin de la médiation des sacrifices, car il est toujours agréé par Dieu, toujours admis à intercéder.

4. L'unique sacrifice efficace

Cependant, l'auteur le précise aussitôt, le Christ n'a pas échappé purement et simplement à la nécessité d'offrir pour les péchés. C'est par l'offrande d'un sacrifice qu'il est parvenu à la perfection de son sacerdoce. Sacrifice d'un genre unique. Le fait que le Christ était « sans péché » (4,15) provoque, en effet, de profonds changements. D'une part, le Christ n'avait pas à expier pour lui-même, mais seulement pour les péchés du peuple. Et d'autre part, il n'avait pas à chercher en dehors de lui une victime à offrir ; nul être n'était plus digne que lui d'être présenté à Dieu. Tout rempli de l'esprit éternel (9,14), dont l'impulsion produit obéissance parfaite et amour généreux, le Christ a transformé sa propre mort en un sacrifice, le plus personnel et le plus authentique qui soit, et s'est ainsi « élevé lui-même » jusqu'à Dieu. Il a fait passer sa nature humaine, solidaire de la nôtre, par une totale transformation sacrificielle, seul moyen de la libérer de la corruption terrestre et de l'introduire dans la plénitude de la vie divine. C'est ainsi que le Christ est devenu pour nous prêtre parfait, pleinement et définitivement agréé par le Père. Du même coup, toute nécessité, de même d'ailleurs que toute possibilité, d'un autre sacrifice disparaît complètement. Le Christ s'est offert *une fois pour toutes*.

CONCLUSION

Grâce au sacerdoce du Christ, une mutation radicale s'est produite dans la condition religieuse de l'humanité. Telle est la conclusion de l'auteur (7,28). Jusqu'alors, si intense que fût leur désir de s'approcher de Dieu, les hommes ne pouvaient se frayer un chemin jusqu'à lui, car le péché les rendait indignes de sa présence et les vouait à la mort. Les rites mêmes de consécration prévus par la Loi de Moïse ne remédiaient pas à cette situation : rites extérieurs, ils ne réalisaient aucune transformation profonde (7,18s ; 9,9 ; 10,4,11).

Les grands prêtres établis suivant ce cérémonial restaient donc, malgré leur consécration, des hommes déficients, séparés de Dieu. Leur sacerdoce ne pouvait être que provisoire.

Mais le Ps 110, postérieur à la Loi de Moïse, annonçait au contraire un grand prêtre définitif, établi « pour l'éternité ». Cela présupposait une consécration parfaite : non pas un rite conventionnel, mais une offrande personnelle qui prit tout l'être humain dans son existence réelle. De fait, c'est « par des souffrances » que le Christ a été consacré (2,10 ; 5,8-10). D'autre part, en s'élevant ainsi réellement jusqu'à Dieu, le Christ s'est, du même coup, révélé comme le Fils de Dieu, dont la place est à droite du Père et qui partage son éternité (cf. 7,3.16). C'est à ce double titre, d'homme rendu parfait à travers la souffrance et de Fils de Dieu éternel, que le Christ est pour toujours le parfait médiateur, qui nous introduit dans une communion authentique avec Dieu.

LE PRÊTRE UNIQUE

De temples, nous n'en verrons plus.
Jésus Christ tout en tous
sera proche de chacun,
présent à toute chose.

De prêtres, il ne s'en trouvera plus.
Jésus Christ entraînera lui-même
à sa suite auprès de Dieu
tous les hommes sauvés.

De structures, il n'en subsistera plus.
L'Eglise se dissoudra dans le Royaume
où chacun régnera pour toujours.

De loi, on n'en fera plus.
Car la Parole de Dieu sera lumineuse
dans l'esprit de chacun
empressé d'y répondre.

JEAN-THIERRY MAERTENS ²

2. *Livre de la prière*, Paris, Ed. du Cerf et du Centurion, 1969, pp. 88-89.

Amour, alpha et omega de l'existence

Mc 12,28-34

PAR MANUEL MIGUÉNS

*Professeur à la Maison d'études bibliques
des Franciscains à Jérusalem*

Dans le contexte d'un débat dialectique (Mc 12,18-38 par), Jésus est consulté par un scribe pharisien (cf. Mt 22,35) qui lui demande : « *Quel est le premier de tous les commandements ?* » (v. 28). Il lui répond que l'amour est la première règle de toute existence religieuse (vv. 29-31).

I. LA QUESTION DU SCRIBE

Sadducéens et Pharisiens représentaient chez les Juifs deux courants de pensée et modes d'existence opposés (cf. Ac 23,8). Un scribe pharisien — expert méticuleux de la Loi — avait entendu une discussion de Jésus avec les Sadducéens (Mc 12,18-27 par) et observé « *qu'il leur avait bien répondu* » (v. 28). D'après Mt, les Pharisiens ayant appris que « Jésus avait fermé la bouche aux Sadducéens », se réunissent et délèguent l'un d'eux pour l'embarrasser par une question (22,34-35). Selon Mc, au contraire, ce riche pharisien vient l'interroger non pas tant par fanatisme de parti que par intérêt pour sa doctrine¹. D'ailleurs, c'est avec sympathie et conviction qu'il acceptera sa sentence : « *Fort bien, Maître, tu as eu raison de dire...* » (v. 32). Aussi Jésus, constatant qu'il accueille son ensei-

1. Cf. B. VAN IERSEL, *Les lignes fondamentales de notre vie chrétienne*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 71, pp. 29-31.

gnement avec bon sens et finesse, lui dira : « Tu n'es pas loin du Royaume de Dieu » (v. 34).

Aux deux premiers siècles, les rabbins, reprenant des classifications antérieures, ne comptaient pas moins de 613 commandements dans la Loi juive : 365 négatifs et 248 positifs². Parmi ces commandements, les uns étaient dits « graves » ou « grands », les autres « légers » ou « petits ».

Selon Mt 22,35, le Pharisien demande : « Quel est le plus grand commandement de la Loi ? » En Mt 5,19, Jésus parle de la violation et de la pratique des « moindres » préceptes. Il était normal que Matthieu s'attache à ces expressions sémitiques : « grand-petit », la « Loi ». Ne s'adressait-il pas à des lecteurs de formation juive ? Mais Marc, écrivant pour des convertis du paganisme, ne parle pas de la Loi et donne à la question du scribe un caractère beaucoup plus universel : il s'y réfère aux commandements de tout ordre et de toute catégorie. En s'inquiétant de préciser quel est le « premier » des commandements, il remplace le critère de grandeur par celui de « priorité ». Aussi le précepte de l'amour apparaîtra-t-il ici comme quelque chose de « primordial ».

Certes, la jurisprudence juive avait déjà statué sur l'importance plus ou moins grande des divers préceptes de la Loi. Un passage du Talmud³ pose une question semblable à celle de l'Evangile : « Quel est le commandement qui a plus de poids que tous les autres ? » Et il répond : « La prohibition de l'idolâtrie ». La littérature juive en citera encore d'autres : la défense de verser le sang, de profaner le nom de Dieu, de violer le sabbat, etc. ; mais il semble que l'idolâtrie, l'inceste et l'homicide étaient considérés comme les fautes les plus graves⁴. Le judaïsme ne pouvait percevoir la primauté du précepte de l'amour, car toute sa spiritualité et sa vie étaient obsédées par une casuistique légaliste et méticuleuse à l'extrême. Le scribe venu consulter Jésus était aussi un juriste.

Il ne faudrait pas oublier que le judaïsme avait néanmoins réussi à formuler de manière heureuse le précepte de l'amour, surtout vis-à-vis de Dieu⁵. Vingt ans avant le Christ, le rabbin Hillel prescrivait l'amour du prochain en ces termes : « Ce qui ne te plaît pas à toi, ne le fais pas à ton prochain ; c'est là toute la Loi. Tout le reste est explication »⁶. On dirait presque que Jésus a copié cette formule (Mt 7,12). Mais la spiritualité juive restait

marquée par la tare de l'exclusivisme : « Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi » (Mt 5,43). « Jésus est le premier qui ait fait sauter les anciens fondements, pour se lancer dans une construction radicalement neuve »⁷.

II. LA RÉPONSE DE JÉSUS

C'est dans ce contexte doctrinal que Jésus, consulté par un légiste juif, prononce sa sentence (vv. 29-31). Sa réponse est tranchante et assurée. Elle ne fait que formuler le principe de base de sa doctrine religieuse, annoncer « le commandement nouveau » (Jn 13,34 ; 1 Jn 2,7s ; etc.). Mais Jésus sait que ses paroles auront plus de force aux yeux d'un scribe pharisien si elles s'appuient sur les Ecritures qui lui sont familières. Aussi se contente-t-il de citer Dt 6,4s et Lv 19,18 dont les expressions conviennent parfaitement à son propos.

1. Aime Dieu, car il est « unique »

Par sa confession « monothéiste » le texte de Dt 6,4s se distingue des nombreuses formules analogues par lesquelles l'A.T. inculque l'amour de Dieu. Cette introduction monothéiste (v. 29) est reprise intentionnellement par Marc : la preuve en est que le scribe relèvera ensuite en l'approuvant une telle affirmation de l'« unicité » divine (v. 32).

Dans l'A.T., il est plus souvent question de *crainte* que d'amour de Dieu (Ex 1,21 ; Lv 19,14.32 ; Jos 4,24 ; 1 R 18,12 ; etc.) ; même le Deutéronome en parle plus d'une fois (4,10 ; 6,24 ; 14,23 ; etc.). Dans les psaumes, l'expression « craignant Dieu » désigne l'homme fidèle au Seigneur (22,24 ; 115,11 ; etc.).

Ailleurs, il est dit que l'homme doit *servir* Dieu. Celui-ci apparaît comme un Maître absolu, et les croyants comme ses esclaves. D'où la soumission totale de l'homme au « service » de Dieu. Cette attitude tend à s'exprimer par des gestes inspirés du cérémonial des esclaves dans les cours des tyrans de l'antiquité⁸.

En revanche, Dt 6,5 parle d'*amour de Dieu*. Dans tout le Pentateuque, ce concept ne figure pas ailleurs qu'au Deutéronome, qui en

2. H.L. STRACK — P. BILLERBECK, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, t. I, pp. 900s.

3. HORAYOT, ga. Cf. H.L. STRACK — P. BILLERBECK, *op. cit.*, 904.

4. *Ibid.*, pp. 221s.

5. Cf. E. STAUFFER, dans G. KITTEL, *T.W.N.T.*, I, 41s.

6. Cf. H.L. STRACK — P. BILLERBECK, *op. cit.*, 460.

7. E. STAUFFER, *art. cit.*, 43-44.

8. Cf. H. RENGSTORF, dans *T.W.N.T.*, II, 269.

use souvent⁹ ; il caractérise en général les livres plus récents de la Bible. Une telle formulation du commandement « primordial » marque un progrès et un affinement du sentiment religieux, par rapport aux préceptes du Décalogue qui concernent Dieu. D'après Ex 20,1ss et Dt 5,7ss, il y en a trois : un seul Dieu, respect de son nom, observance du sabbat. Ici, une formule unique résume toutes les obligations de l'homme : aimer Dieu sans réserve.

L'auteur du Deutéronome semble avoir mis à profit l'élaboration théologique des prophètes, qui comparaient les relations entre Israël et Yahvé à celles d'une femme avec son époux : relations d'amour et non obligation juridique ou cultuelle. Que Dieu « aime » son peuple, c'est une certitude pour l'A.T. (1 R 10,9 ; 2 Ch 2,10 ; 9,8 ; Mt 1,2). « Si Yahvé s'est attaché à vous et vous a choisis, ce n'est pas que vous soyez les plus nombreux de tous les peuples... mais c'est par amour pour vous... (Dt 7,7-8). Cet amour spontané de Dieu qui a élu Israël, se trouve à la base de tout le message du prophète Osée, qui semble avoir été le premier à comprendre en termes d'amour et de mariage les relations de Yahvé avec son peuple. Le thème a été développé ensuite par Jérémie, Ezéchiel, le Deutéro-Isaïe et le Cantique des Cantiques¹⁰.

Nous découvrons ainsi la racine du précepte de l'amour de Dieu et comprenons mieux le contenu de cet « amour ». Osée avait en effet bien perçu qu'aucun autre sentiment n'accrochait plus le cœur humain que l'amour conjugal. Celui-ci n'accule-t-il pas à la réciprocité ? Voilà pourquoi, par la voix des prophètes, Dieu exige de son peuple infidèle qu'il réponde à son amour d'époux. C'est là un argument plus fort que le concept de sa paternité universelle.

Après tout, c'est aussi le motif qu'insinue saint Jean pour nous pousser à aimer Dieu : « En ceci consiste son amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés... ; aimons, puisque lui nous a aimés le premier » (1 Jn 4,10.19). C'est cet amour que Dieu manifeste « en nous » (4,7.12.17) qui doit susciter notre amour à nous pour Dieu. Cet amour que Dieu a porté au monde (Jn 3,16), à nous « lorsque nous étions encore pécheurs » (Rm 5,8), il l'a « répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné » (Rm 5,5). Voilà le gage le plus précieux de l'amour de Dieu pour les siens et la dot inestimable que l'« Epoux » divin

9. Dt 5,10 ; 6,5.7.9.10.12 ; 11,1.13.22 ; 13,3 ; 19,9 ; 30,6.16.20. - Il y a cependant l'exception d'Ex 20,6, dont la formule est identique à Dt 5,10. Les critiques trouvent difficile de l'attribuer à une source classique. Cf. O. EISSFELDT, *Einleitung in das A.T.*, Tübingen, 1965, pp. 225, 229, 253ss.

10. Voir P. CLAUDEL, *Dieu époux de son peuple*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 16 : Osée, pp. 56-59 ; Jérémie, pp. 59-60 ; Ezéchiel, pp. 60-62 ; Deutéro-Isaïe, pp. 62-64 ; Cantique des Cantiques, pp. 64-65.

donne à son épouse : plus que le motif dernier, c'est là l'énergie même qui anime notre être pour aimer Dieu et nous fait reconnaître en lui notre « Père » (Rm 8,15). Osée comme Jérémie diraient plus volontiers : notre « Epoux ». Cette conception est du reste adoptée par saint Jean, lorsqu'il parle de l'habitation de la divinité dans l'âme qui l'aime (Jn 14,23) et du souper que le Christ partage avec celui qui lui ouvre la porte (Ap 3,20). En réalité, c'est l'Esprit Saint qui accomplit la promesse du prophète : « Je te fiancerai à moi pour toujours ; je te fiancerai dans la justice et dans le droit, dans la tendresse et dans l'amour » (Os 2,21).

Le contenu de l'« amour » de Dieu et du prochain, doit être entendu selon ces conceptions, déjà très éloquentes par elles-mêmes. L'amour n'a rien à voir avec la crainte, le respect, le service, la loi, ni avec une imposition ou une supériorité quelconque. « Par le terme *amour*, l'A.T. désigne au fond un sentiment spontané, qui pousse au don de soi... L'amour est une force inexplicable de l'âme qui réside dans la personne »¹¹. Le Deutéronome et d'autres livres de la Bible illustrent cela en disant que l'amour de Dieu revient à « s'attacher » à lui (Dt 10,20 ; 11,22 ; 13,5 ; Jos 22,5 ; 23,8 ; 2 R 5,18). Le psalmiste exprime souvent son ardent désir de s'unir à Dieu, qui seul peut le satisfaire (Ps 63,2-9 ; 73,25 ; etc.). L'« attachement » de l'homme à Dieu est signifié par le même mot et le même concept que l'attachement du cœur de l'époux à son épouse (Gn 2,24 ; 34,3 ; 1 R 11,2 ; etc.). Aimer Dieu, c'est s'unir à lui, nouer des liens d'affection et d'intérêt au point de ne plus faire qu'« un » avec lui (cf. Jn 17,21s).

Le texte de Dt 6,4 emploie le nom personnel de « Yahvé » au lieu du titre générique de « Seigneur » (Mc 12,29, qui le cite selon les LXX) : « *Yahvé* est notre Dieu, *Yahvé* est unique. Tu aimeras *Yahvé* ton Dieu de tout ton cœur... ». A le lire, on a l'impression que cette « unicité » de Yahvé est le motif pour lequel il faut l'aimer.

Nulle part dans la Bible on ne trouve une profession de monothéisme exprimée de la même manière qu'ici. La seule formule semblable, en Za 14,9, concerne le futur et n'est pas une assertion légale. Du point de vue du vocabulaire, il y a deux cas de construction similaire : en Ez 33,26, « un seul » est opposé à beaucoup ; au contraire, en Ct 6,9, « unique » n'exclut pas d'autres êtres de la même nature, mais signifie l'excellence qu'on lui reconnaît par rapport à eux (cf. 2 S 7,23).

Il résulte de toutes ces remarques que la formule de Dt 6,4, reproduite en Mc 12,29, est bien une profession monothéiste. Mais

11. G. QUELL, dans *T.W.N.T.*, I, 21.

plus qu'un froid énoncé philosophique, elle se révèle une affirmation vitale et fonctionnelle, tendant à infuser aux croyants un dynamisme spirituel qui conditionne leur existence¹².

D'où la nuance très particulière que prend ici l'« unicité » de Yahvé. Certes « Yahvé est notre Dieu », mais il n'est pas seulement le Dieu d'Israël, le Dieu unique qui exclut les autres dieux. Il ne s'agit pas davantage d'affirmer qu'il n'y a qu'un seul Yahvé — car cela est trop évident — mais bien plutôt d'affirmer que Yahvé est « unique », « singulier » dans sa divinité entre tous les dieux qu'on peut imaginer (cf. 1 Co 8,5 ; Ps 82,1). Il est le dieu le plus grand, le plus parfait qui se puisse concevoir : « Il n'y a pas d'autre Dieu comme toi, et il n'y a pas d'autre Dieu que toi » (2 S 7,22).

Cela devrait susciter en l'homme cet amour spontané qui le pousse vers Dieu, pour la seule raison qu'il est « unique », ou en d'autres termes qu'« il est celui qui est » (cf. Ex 3,14).

2. Aime ton prochain « comme toi-même »

Sur l'amour du prochain, Jésus pouvait aussi produire une formulation parfaite de l'A.T. : Lv 19,18.34¹³. Cependant, personne désormais n'est exclu de cet amour dû à nos semblables (cf. Mt 5,43).

Ce précepte englobe tous les commandements spécifiés par Jésus en Mc 10,19 par. Mais la formulation de 12,32 réduit cette multiplicité de lois à l'unité, grâce à l'« amour » qui simplifie tout. En outre, elle tend à insuffler esprit et vie à un squelette juridique ne s'intéressant qu'à la matérialité du précepte accompli, lequel dans ces conditions reste stérile.

Il faut fortement souligner l'idée d'« amour » du prochain, cette force qui nous incite au dévouement pour lui faire du bien et lui donner satisfaction. C'est la quintessence même des exigences du Seigneur. L'amour est cette puissance de l'âme « longanime et serviable, qui n'est pas envieuse, ni vaniteuse, ni intéressée, ni colérique, mais qui excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout » (1 Co 13,4-7).

Il est vrai que le N.T. exige aussi que l'amour se prouve dans des réalisations pratiques (Jc 2,15ss ; 1 Jn 3,17). Mais il n'admet pas que celles-ci soient le fruit d'un pur socialisme économique, ni le moyen de satisfaire son propre orgueil. Le christianisme veut que toute action sociale ou charitable soit inspirée par le don de soi, le sacrifice, le renoncement, et soit accompagnée de délicates

attentions à l'égard des nécessiteux. Ainsi la bonté naturelle et l'économie sont-elles assumées au plan supérieur de la vertu théologique de *charité*.

Aimer ton prochain « comme toi-même », ne veut pas dire que tu dois faire à autrui ce que tu fais pour toi, mais plutôt que tu dois le traiter avec le même « amour ». Cela signifie beaucoup plus encore, comme l'Ecriture nous le montre à propos de deux amis : « L'âme de Jonathan s'attacha à l'âme de David et Jonathan se mit à l'aimer comme lui-même » (litt. : *comme sa propre âme* ; 1 S 18,1). Le véritable amour, qui ne manque pas d'analogie avec l'amour conjugal (cf. Gn 2,23-24 ; 2 S 1,26), fait de mon semblable « la moitié de mon âme » (*dimidium animae meae* : Horace), incorpore à ce point sa personne à la mienne que nos deux êtres ne forment plus qu'un seul objet d'amour et une seule âme (cf. Ac 4,32).

De même, le Bon Samaritain n'était pas mû par un souci social ou juridique, mais à la vue du malheureux « il fut ému de compassion¹⁴ » (Lc 10,33). A l'inverse, le refus de pratiquer la charité revient à « fermer ses entrailles¹⁵ » (1 Jn 3,17) au frère qu'on voit dans la nécessité, au lieu de s'attendrir de commisération, comme ce serait naturel si l'on n'était pas retenu par l'égoïsme. La « charité » ne mérite pas son nom, si elle ne naît pas de ce sentiment intime, « viscéral » en quelque sorte, que l'on appelle amour.

Il y a aussi le danger de se contenter de simples formules de courtoisie : « N'aimons ni de mots, ni de langue, mais en actes, véritablement » (1 Jn 3,18). C'est la conclusion d'un raisonnement très simple mais incisif de saint Jean : « Si quelqu'un, jouissant des richesses du monde, voit son frère dans la nécessité et lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui ? » (1 Jn 3,17 ; cf. Jc 2,14-17). Un amour sincère engage toutes les facultés et tous les biens de l'homme au service d'autrui.

Toutefois l'amour que le Christ nous demande d'avoir pour nos semblables, va plus loin encore : « A ceci nous avons connu l'Amour : celui-là (le Christ) a donné sa vie pour nous. Et nous devons, nous aussi, donner notre vie pour nos frères » (1 Jn 3,16). C'est là pour nous un devoir, une obligation, une dette contractée envers le Christ au profit de nos frères. C'est justement dans ce cadre que s'inscrit et prend tout son relief le commandement nouveau de Jésus : « Comme je vous ai aimés, vous aussi, aimez-vous les uns les autres. A ceci tous vous reconnaîtront pour mes dis-

14. Le même verbe *esplaknisthè* (litt. : « eut les entrailles remuées ») définit l'attitude du père de l'enfant prodigue. Cf. J. DUPONT, *L'enfant prodigue*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 29, p. 63, note 2.

15. Image opposée à la précédente, avec le mot *splakna*. Cf. J. DUPONT, *Comment aimer mes frères*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 55, pp. 28-30.

12. Cf. C. SPICO, *Agapè dans le N.T.*, I, Paris, 1958, pp. 86s.

13. Cf. J.-M. PELFRÈNE, « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 66, pp. 50-67.

60
 ciples : à cet amour que vous avez les uns pour les autres » (Jn 13, 34s). Ailleurs, Jésus ajoute : « Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (Jn 15,12s). En définitive, cet amour nous conforme au Christ qui « aima les siens jusqu'à la fin » (Jn 13,2).

Reste à résoudre la question soulevée par notre scribe pharisien, que Luc rapporte après la sentence de Jésus sur l'amour de Dieu et du prochain (texte parallèle à Marc) : « *Qui est mon prochain ?* » (Lc 10,29). La parabole du Bon Samaritain y répond (10,30-37)¹⁶. Après le récit, Jésus interroge le scribe : « Lequel de ces trois — prêtre, lévite, Samaritain — à ton avis, s'est montré le prochain de l'homme tombé aux mains des brigands ? » Il répond : « Celui-là qui a pratiqué la miséricorde à son égard ». Du seul fait que ce ne fût pas un compatriote juif, mais un étranger, se dégageait une première leçon : l'amour chrétien renverse les barrières de race ou de couleur, dépasse tout particularisme nationaliste ou religieux, oublie les préjugés ou les rancunes ataviques.

Ce qui importe surtout, c'est que Jésus déplace le centre à partir duquel doit s'évaluer la « proximité » d'autrui. Pour les Juifs, le centre était « le moi », dont les autres étaient plus ou moins proches ou distants à l'intérieur du seul cercle juif. Le Christ met le centre dans « l'autre », dont nous devons « nous approcher », nous rendre « proches », même s'il se trouve très distant de notre centre ou en dehors de notre cercle. Ainsi le Samaritain qui, selon la mentalité juive, ne pouvait pas considérer l'infortuné comme son prochain, l'est devenu (*gegonénaï* : v. 36) parce qu'il s'est fait proche de lui. La proximité d'autrui prévue par le Christ pour exiger mon amour, ne provient pas en effet de « mon » utilité ou de ma convenance, mais de la *nécessité* d'autrui : ce qui compte c'est qu'il a besoin d'aide, quelles que soient ses relations avec moi. Humainement, les deux Juifs étaient plus « proches » du blessé que le Samaritain. Mais si j'aime mon frère, je ne me préoccupe pas de savoir si d'autres sont plus tenus que moi à l'aider ; je ne regarde que sa nécessité présente *en elle-même* et ce que je puis faire pour le secourir.

Relevons un dernier trait dans la leçon de charité que nous donne le Samaritain. Il fait tout en silence, sans s'afficher, ni critiquer l'égoïsme des autres. Tout naturellement, avec bon sens, il s'acquitte des soins requis par les circonstances présentes et prévoit l'avenir immédiat (vv. 34-35). L'amour vrai évite toute vanité, reste sobre et discret.

16. Cf. F. DREYFUS, « *Qui est mon prochain ?* », dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 66, pp. 32-49.

Bref, à ma question « qui est mon prochain ? », le Christ répond : « Va, et toi aussi, fais de même » (v. 37), qui corrige quelque peu mes catégories, car elle signifie : « Fais-toi le prochain de tout homme que tu vois dans le besoin ».

La catéchèse de l'amour fraternel s'appuie sur des bases très larges dans la Révélation. Le prophète Malachie justifiait déjà l'amour du « prochain » dans la communauté israélite par ce bel argument : « N'avons-nous pas tous un Père unique ? N'est-ce pas un *seul* Dieu qui nous a créés ? » (2,10). Saint Paul, en exhortant les chrétiens à vivre dans la paix et l'« amour » mutuel, leur montre que celui-ci se fonde sur le fait qu'« il y a un *seul* Dieu et Père de tous » (Ep 4,3-6). Voilà qui donne une nouvelle dimension à l'unicité de Dieu, mise en valeur aux vv. 29 et 32 de notre péricope. Dès l'origine, la paternité de Dieu s'étend à tous les peuples, et une fraternité universelle les réunit autour de leur Père commun. Saint Jean nous propose une doctrine plus pénétrante. Pourquoi nous aimer ? « Parce que l'amour est de Dieu et que quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu » (1 Jn 4,7). En aimant, nous prouvons que notre régénération d'enfants de Dieu est réelle, et nous expérimentons qui est notre Père. En revanche, « celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est Amour » (4,8). Nous devons aimer « parce que lui nous a aimés le premier » (4,10.19). Jean se plaît à montrer comment amour de Dieu et amour du prochain sont étroitement liés l'un à l'autre : « Si quelqu'un dit : 'J'aime Dieu' et qu'il déteste son frère, c'est un menteur : celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit, ne saurait aimer le Dieu qu'il ne voit pas. Oui, voilà le commandement que nous avons reçu de lui : que celui qui aime Dieu aime aussi son frère » (4,20s). L'amour émane de Dieu comme de sa source. C'est par cet amour fécond que Dieu nous engendre en tant que « fils ». L'amour est communiqué au Christ, et par lui aux hommes. Ceux-ci doivent se le transmettre les uns aux autres, de telle manière que grandisse la famille divine. Enfin, cet amour doit retourner à Dieu comme à sa fin ultime et produire ainsi cette « unité » parfaite que le Christ rêvait d'établir entre Dieu, lui-même et les croyants (Jn 17,21ss).

CONCLUSION

Il y a deux préceptes de l'amour et deux objets distincts de cet amour : Dieu et le prochain. Mais en réalité, il s'agit toujours d'*aimer*. Telle est la seule activité exigée de l'homme : en lui il

n'y a qu'un amour unique, jaillissant d'une même faculté. Cette simplification apparaît clairement chez saint Jean, qui parle d'« aimer » sans qu'il soit toujours facile de discerner entre l'amour de Dieu et celui du prochain.

Le scribe recherchait le premier commandement. Et le « bon maître » (Mc 10,17) ne lui en indique pratiquement qu'un seul : « aimer ». Il a saisi que le Maître posait là les fondements d'une nouvelle religion « qui vaut mieux que tous les holocaustes et tous les sacrifices » (v. 33 ; cf. Jn 4,20-23). Quant à Jésus, il constate que son interlocuteur « n'est pas loin du Royaume de Dieu » (v. 34). Cependant, il n'y était pas encore entré, car autre chose est comprendre une doctrine, autre chose la mettre en pratique.

TON PROCHAIN COMME TOI-MÊME

Un mandarin partit un jour dans l'au-delà. Il arriva d'abord en enfer. Il y vit beaucoup d'hommes attablés devant des plats de riz ; mais tous mouraient de faim, car ils avaient des baguettes longues de deux mètres, et ne pouvaient s'en servir pour se nourrir.

Puis il alla au ciel. Là aussi il vit beaucoup d'hommes attablés devant des plats de riz ; et tous étaient heureux et en bonne santé, car eux aussi avaient des baguettes longues de deux mètres, mais chacun s'en servait pour nourrir celui qui était assis en face de lui.

CONTE CHINOIS

L'approche du Royaume de Dieu

PAR M.-ABDON SANTANER

de l'Institut de Formation permanente du Clergé
à l'Institut Catholique de Paris

Les textes proposés pour ce dimanche peuvent sembler assez disparates au lecteur pressé. Mais s'il y met l'attention voulue, il ne tardera pas à saisir des lignes de réflexion qui convergent vers une question unique : l'approche du Royaume de Dieu par l'homme.

Une approche qui échappe aux statistiques et aux classifications

En disant au scribe : « Tu n'es pas loin du Royaume de Dieu », le Christ laisse bien entendre que le Royaume de Dieu est quelque chose dont l'homme « approche », une réalité qui s'instaure en sa vie au prix d'une démarche. Cette approche n'est peut-être pas évidente aux regards ; c'est pourtant la réalité sous-jacente au spectacle que les humains donnent dans leur existence. En cette approche se joue leur véritable destin : le passage à une autre « condition », leur condition d'enfants de Dieu, participants de sa vie, héritiers de son Royaume.

Dès cette première réflexion sont mises en cause nos habitudes et nos réflexes de classification et de jugement.

L'entrée de la statistique dans les sciences humaines nous a habitués à répartir les hommes dans les casiers d'organigrammes de tous types : sexe, âge, fortune, activité, habitat, opinion, etc. Le recours aux mêmes pratiques en matière de sociologie religieuse devait conduire à les classer aussi selon des critères de type religieux : la pratique dominicale par exemple. Mais enquêtes et son-

dages vont aujourd'hui plus loin : on classe les êtres humains d'après leur relation à Dieu. D'où un foisonnement de dénominations destinées à étiqueter les « nouvelles espèces ». A la classification connue « pratiquants et non-pratiquants » s'en ajoutent des inédites : « croyants et incroyants », « chrétiens-conscients et chrétiens-qui-s'ignorent », « chrétien-déclarés et chrétiens-anonymes »... sans oublier le « troisième homme » !

Il n'est pas question de nier l'utilité des sciences statistiques et de la sociologie religieuse. Mais il ne sera pas inutile de contester leur mise en œuvre en des domaines qui ne sont pas les leurs. Ces sciences peuvent rendre compte de faits extérieurs tels que la pratique dominicale. Mais elles ne peuvent aborder le domaine de la relation de l'homme avec Dieu. Ces sciences donnent à l'homme un savoir sur lui-même à partir d'une mise en catégories, dans une problématique de faits réductibles à une grille ; mais la relation à Dieu est une réalité vivante, irréductible à toute mise en catégorie. Il n'y a pas des croyants, des non-croyants et des plus ou moins croyants ; il y a des êtres humains qui cheminent et qui, dans leur cheminement, ont plus ou moins avancé vers le Royaume de Dieu ; et leur approche est un secret de Dieu !

Cette première réflexion sur le texte évangélique doit nous rendre réticents vis-à-vis de toute prétention de discerner l'instauration du Royaume de Dieu à partir de faits qui sont objet de statistique.

Une approche à réaliser en tout ce qui fait notre vie

Cela ne veut pas dire que les avancées vers le Royaume soient impossibles à discerner. Nous sommes seulement invités à prendre pour repères des signes valables. L'Écriture nous donne pour cela une « règle générale » : elle nous dit que les cheminements par lesquels se fait l'approche du Royaume sont les cheminements « charnels » que la vie concrète propose à l'homme.

La référence à l'épître aux Hébreux vient ici à propos, surtout lorsqu'on remet notre lecture dans son contexte. Cette épître qui entend placer le Christ au-dessus des anges, de Moïse et d'Aaron, est aussi le plus véhément rappel des cheminements charnels par lesquels le Christ a ouvert la voie jusqu'au « Saint des Saints » du mystère de Dieu.

Notre passage ne doit donc pas donner le change : le Christ y est présenté comme le prêtre qui demeure pour l'éternité, celui qui met fin à « l'instabilité sacerdotale », celui qui nous ouvre à coup sûr et pour toujours l'approche du Royaume et l'accès à une gloire dont il est lui-même couronné ; mais on a eu soin de nous dire

que l'entrée du Christ en cette gloire qui est la sienne vient de ce qu'il « s'est offert lui-même » en assumant pleinement le sort qu'il avait à vivre, jusqu'aux phases ultimes de l'agonie et de la mort, avec larmes et cris (5,7-9). Le Christ est prêtre, il est voie vers le Royaume et il est même le Royaume instauré en sa propre personne, parce que tout le dynamisme humain de son être s'est voulu en parfaite adhésion à la volonté du Père ; cette attitude, il l'a exprimée à travers sa vie tout entière ici-bas (« dans les jours de sa chair »).

Cette réflexion nous met en garde contre toute tendance à cantonner en tel ou tel domaine déterminé de l'existence les possibilités ou occasions de l'approche du Royaume : soit dans les seuls actes dits « religieux » (la prière et le culte), soit dans la seule pratique d'une rectitude morale individuelle, soit dans la seule fidélité aux exigences de la vie sociale et collective. C'est dans toute la vie que doit se formuler l'adhésion à la volonté du Père et se consommer l'offrande de notre être. Rien de ce qui fait une vie humaine ne peut et ne doit être soustrait à cette offrande : l'approche du Royaume s'en trouverait « barrée » et peut-être même compromise.

C'est dire l'importance d'une éducation de la foi ouvrant le chrétien à cette « totalité » de l'existence. Tout cloisonnement entre les divers secteurs de sa vie — culte, prière, famille, profession, loisirs, culture, activité sociale ou politique, etc. — doit être tenu pour néfaste en ce qui regarde l'approche du Royaume.

Une approche à vivre comme offrande de tout l'être

Cette approche, qui doit se faire dans toute la vie, doit aussi se faire avec tout notre être.

Ici, c'est surtout le texte du Deutéronome qui est porteur du message à méditer et à retenir. Mais il faut pour cela donner sa pleine signification à la formule « de tout ton cœur, de tout ton esprit, de tout ton pouvoir », en saisissant bien le contenu que l'exégèse donne à cette formule. Rien n'est plus étranger à la pensée sémitique qu'une démarche qui découperait l'homme en « rondelles » ou quartiers... Tout son être est ici concerné : depuis son intelligence en ce qu'elle a de plus subtil, jusqu'aux réactions les plus conditionnées par la vie organique ; depuis ce qui en l'homme est le plus irréductiblement personnel, jusqu'aux ultimes sédiments dont il est porteur en son fonds biologique et culturel.

L'approche du Royaume ne saurait se réaliser avec la seule intelligence (idées et théories), avec la seule volonté (pratiques morales et ascétiques) ou avec la seule sensibilité (démarches affectives). Elle ne peut se faire que par une démarche de tout l'homme, dans la

totalité de son être de chair, avec sa personnalité propre telle qu'elle s'enracine dans le concret de sa réalité physique, s'enracinant elle-même dans l'appartenance à une lignée, un peuple, un milieu.

Ne cédonsons surtout pas à l'illusion d'une approche qui s'effectuerait par la simple adhésion de l'intelligence à un contenu doctrinal « mémorisé » en formules. La mémoire d'Israël, invité par Dieu à « savoir par cœur », n'est pas la mémoire du « mot à mot » ; c'est la mémoire de ce que l'expérience séculaire a inscrit au cœur de l'être humain et qu'il exprime en des actes où il engage autant l'affectivité et la volonté que l'intelligence et la raison.

Ce rappel du message contenu dans le texte du Deutéronome va nous permettre de conduire à son terme notre réflexion sur l'approche du Royaume, telle que nous l'avons perçue grâce aux paroles du Christ s'adressant au scribe dans le texte de saint Marc.

Ce scribe vient de formuler une affirmation qui n'est pas banale sur les lèvres d'un homme de loi : il a mis l'amour de Dieu et du prochain au-dessus de tous les sacrifices et de tous les holocaustes. On sait l'importance des sacrifices comme attestation de l'alliance entre Dieu et l'homme, tant pour l'ensemble de l'humanité dans toutes les religions que pour Israël dans la Loi mosaïque. Or il se trouve que c'est un scribe, homme de la Loi, qui affirme ici la priorité absolue de l'amour. On comprend l'empressement du Christ à souligner la valeur de son affirmation : « Tu n'es pas loin du Royaume de Dieu ! » C'est comme si le Christ disait : « Le choix que tu fais en faveur de l'amour, te met au nombre des hommes en qui et par qui l'Alliance avec Dieu s'instaure au long de leur existence ».

Est-il nécessaire d'insister ici ? Le choix en faveur de l'amour, c'est le seul dans lequel un homme compromet tout son être : intelligence, volonté, sensibilité... « de tout son cœur, de tout son esprit, de tout son pouvoir ». Et seul l'engagement de tout l'être permet l'approche du Royaume.

Il faut donc tenir pour néfastes toutes les distinctions (si intéressantes soient-elles !) qui aboutissent à diviser l'homme, pour lui épargner d'endurer la « passion » que doit vivre quiconque consent à s'engager.

A la suite du Christ qui a ouvert la voie

La mort du Christ a bien été ce choix en faveur de l'amour : choix dans lequel il engage tout son être d'homme, vivant une existence au milieu des autres hommes.

De la part du Christ, cet engagement était pur de tout alliage qui en aurait terni le contenu. En nous, bien des choix en faveur de

l'amour restent des choix mêlés où le meilleur peut coexister avec le pire : le désintéressement avec l'esprit de jouissance, le besoin de justice avec l'esprit de vengeance, l'amour du petit avec la haine du puissant, du fort ou du riche... Ce sont certes des choix en faveur de l'amour, mais ils ne représentent qu'une bien faible approche du Royaume !

Par contre, le choix du Christ en faveur de l'amour était absolu et sans mélange. Voilà pourquoi non seulement le Christ s'est « approché » du Saint des Saints, ouvrant aux autres hommes la voie, mais il y a pénétré « à fond », conduisant son propre être humain (« sa chair ») à l'ultime achèvement (la perfection) par l'entrée dans la gloire, participation totale au mystère de la vie. Par cette entrée dans la gloire se consomme le mystère de l'Alliance entre l'humain et le divin, tel qu'il avait commencé de s'instaurer avec l'incarnation du Christ par l'action de l'Esprit dans le sein de la Vierge. Le Royaume de Dieu est inauguré en l'humanité du Christ glorifié en attendant de se consommer avec la glorification de tous ses membres lors de l'Épiphanie qui marquera la fin des temps.

En attendant ce terme à venir, toutes les situations que les hommes ont à vivre se situent mystérieusement dans le sillage ouvert par le Christ sur le flot mouvant de la réalité historique. Même si le sillage apparaît mal ou parfois n'apparaît plus, nous savons que nous en poursuivons la ligne et que nous approchons du Royaume si nos situations sont vécues comme un choix en faveur de l'amour. Et l'approche du Royaume est d'autant plus conséquente que le choix est plus pur de « faux alliages ».

En un tel domaine, nul n'est juge d'autrui et la statistique ne nous est d'aucun secours ; nous ne pouvons nous donner l'assurance d'être « offerts à Dieu » que par la disponibilité avec laquelle nous nous exposons aux autres.



Année C

Première lecture : Sg 11,23 – 12,2

Deuxième lecture : 2 Th 1,11 – 2,2

Evangile : Lc 19,1-10

Notes doctrinales

L'amour du Créateur

Sg 11,23—12,2

PAR CARL-A. KELLER

Professeur à l'Université de Lausanne

Au cours de sa longue méditation sous forme de prière (Sg 9—19), où il contemple l'œuvre de Dieu qui grâce à la sagesse devient merveilleusement intelligible (9,9.17-18), l'auteur du livre de la Sagesse, après un rapide survol des événements de la Genèse et du début de l'Exode (10,1—11,14) en vient à l'examen des péripéties de la sortie d'Égypte (11,15—19,22). Le premier thème, qui retiendra son attention jusqu'en 16,1 en donnant lieu à de nombreuses digressions, est formé par la relation subtile entre le culte que les Égyptiens rendaient à des divinités thériomorphes, et les châtements qu'ils subirent par l'intermédiaire de toutes espèces d'animaux et d'insectes. Il s'y ajoutera, en 16,2-4, une remarque complémentaire sur la viande dont les Israélites se nourrissaient dans le désert et son rapport avec le châtement des Égyptiens. Dieu est tout-puissant (cf. 11,17, l'expression « ta main toute-puissante ») et il lui eût été possible de châtier les Égyptiens de manière beaucoup plus spectaculaire et plus efficace qu'il ne l'a fait, mais il a préféré les éduquer (ou essayer de le faire) en sévissant « selon la mesure, le nombre et le poids » (11,20). Constatant la modération divine, l'auteur nous offre quelques réflexions sur la relation entre le pouvoir de Dieu et sa miséricorde. Notre passage en fait partie.

La disproportion flagrante entre l'infinie puissance de Dieu et la fragilité de l'univers (du *cosmos*, 11,21-22) fonde l'attitude de Créateur face à la créature : attitude faite de pitié et d'amour. Ce thème est développé en trois directions :

1° en tant que Créateur tout-puissant, Dieu ne peut que prendre en pitié la créature frêle et délicate (11,23) ;

2° en tant que Créateur qui veut l'existence de la créature, il ne peut qu'aimer celle-ci (11,24-25 ; 12,1) ;

3° en tant que Créateur, il ne peut que souhaiter que la créature se rende compte de sa vocation en acceptant de lui appartenir (12,2).

1. La miséricorde du Créateur (11,23)

Dans les versets qui nous sont proposés (11,23—12,2), la prière de l'auteur apparaît comme un discours très intériorisé, sur le ton à la fois de la confiance et de l'adoration, discours qui pousse l'homme à s'abandonner à la contemplation et à ne voir plus que l'amour infini de Dieu. Aussi y trouvons-nous des énoncés qui sont vrais au moment de la rencontre avec Dieu, mais qui à d'autres moments risquent de poser des problèmes. « Tu as pitié de tous parce que tu peux tout ». Les mots « tout », « tous » se retrouvent plus de cinquante fois dans le livre, mais ils ne s'emploient pas toujours dans un sens rigoureux — ce n'est souvent qu'enjolivure et redondance. Cependant, dans cette sentence lapidaire où l'auteur contemple Dieu en l'opposant à tout ce qui n'est pas Dieu, le mot prend tout son poids. Dieu d'une part, de l'autre l'univers tout entier où rien n'échappe à son pouvoir mais où rien non plus n'échappe à sa miséricorde, voilà une idée chère à l'auteur qu'il développera un peu plus loin (12,13-18) : Dieu est tout-puissant, donc miséricordieux parce qu'il ne craint rien (cf. encore 15,1).

Si Dieu est tout-puissant, les créatures ne sont pas pour autant toutes sagement soumises à sa volonté. Nous touchons ici au nerf de la réflexion de notre auteur, car nous voici en présence du thème qui confère à son œuvre une tension constante (comme d'ailleurs à toute la littérature sapientiale en Israël) : l'homme, créature suprême de Dieu, commet des fautes et des péchés, il s'égare (2,21s ; 5,6 ; 12,24 ; etc.) en refusant de connaître son Créateur. Nous reviendrons plus loin sur ce problème. Ici, sans élucider la cause de l'égarement, notre auteur nous rappelle que c'est précisément la créature égarée qui suscite la pitié du Créateur ; celui-ci certes ne veut pas supprimer le péché — d'autres textes de l'Ancien et du Nouveau Testament vont pourtant jusque-là — mais il n'en tient pas compte, il « ferme les yeux » dans l'attente d'une amélioration, c'est-à-dire d'une *conversion* ou d'un *retour*. La miséricorde divine s'étend à tous les hommes ; toutefois, l'auteur sait aussi qu'au milieu de la masse des créatures ignorantes il y a un peuple qui connaît Dieu et qui bénéficie de manière privilégiée de son infinie miséricorde (2,9 ; 16,10).

2. L'amour du Créateur (11,24-25 ; 12,1)

L'auteur poursuit sa méditation en utilisant des termes encore plus percutants. Dans ces versets, on peut dégager trois réflexions sur l'amour de Dieu.

a) *Première réflexion (v. 24) : Dieu ne saurait créer une chose qu'il déteste ; c'est dire qu'il ne crée que ce qu'il aime, donc il aime toutes les créatures.*

L'auteur se meut manifestement dans l'univers de Gn 1 où le Créateur observe avec satisfaction tout ce qu'il fait en remarquant que cela correspond à sa volonté et que c'est « très bien ». En revanche, il s'écarte de la pensée sapientiale traditionnelle aussi bien que de la pensée prophétique. La tradition sapientiale en effet n'hésite pas à admettre qu'il arrive à Dieu, pour des raisons rigoureusement impénétrables, de contredire par son action les principes de son amour. Qu'on pense au cas de Job où Dieu se voit acculé à avouer que l'ange l'a incité contre son gré à sévir contre Job de manière parfaitement irraisonnable (Jb 2,3). La sagesse traditionnelle savait que l'œuvre de Dieu n'est pas toujours intelligible (Pr 16,4 : YHWH crée des choses afin de les détruire : cf. chez les prophètes, Jr 45,4), et les prophètes annoncent la colère de Dieu et son « œuvre étrangère à lui-même » (Es 28,21). A son tour, notre auteur ne recule pas devant des propos analogues en mentionnant par exemple les peuples qui périssent parce que Dieu a décrété leur disparition (12,12). L'un de ses principaux soucis consiste précisément à montrer que l'homme égaré qui persiste dans son égarement finira par être supprimé (rejoignant sur ce point la tradition sapientiale). Il convient donc de placer à côté de notre verset qui déduit l'amour universel de Dieu du fait qu'il aime tout ce qu'il crée, le verset 7,28 où il est dit que Dieu n'aime que ceux qui cohabitent avec la sagesse, c'est-à-dire qui en reviennent à leur existence véritable de créatures de Dieu. La présence de Dieu qu'il contemple et qu'il adore pousse l'auteur dans notre passage à s'absorber dans la miséricorde divine.

b) *Deuxième réflexion (v. 25) : Rien ne saurait subsister sans la volonté expresse de Dieu ; si les choses existent, c'est qu'il veut qu'elles existent et qu'il les aime toutes.*

De nouveau, nous voilà devant une idée capitale de notre auteur. Ce que Dieu refuse ne saurait subsister. Tout ce qui s'oppose à sa volonté n'a pas d'existence véritable. La mort par exemple, qui est le mal par excellence ; Dieu ne la veut pas, donc il ne l'a pas créée (1,23-24 ; 2,23). Pourtant, personne n'oserait nier la réalité de la mort. Il existe donc incontestablement une puissance, la mort, que

Dieu n'a pas voulue et qui néanmoins fait des ravages dans son œuvre. Comment expliquer ce phénomène bizarre, incompatible avec l'infinie miséricorde du Créateur ? Selon notre auteur, la mort doit son existence à l'ignorance des hommes, à l'aveuglement provoqué par leur *méchanceté* dont il parle à plusieurs reprises (2,21 ; 4,11 ; 5,13 ; 12,2 ; etc.) et qu'il qualifie même de « native » (12,10) sans pour autant réussir à éclaircir son origine. La mort n'existe que pour les ignorants, les méchants ; elle n'existe pas pour le « juste » qui ne se laisse pas emporter par l'ignorance (3,1ss ; 4,7ss). Dans la contemplation, l'auteur connaît Dieu ; le mal n'existe plus, ni la mort : « Ce que tu détestes, tu ne l'as pas créé ; tu aimes toutes les créatures ».

c) *Troisième réflexion (12,1) : L'Esprit impérissable de Dieu est en tout ce qui existe.*

Les choses existent par Dieu lui-même qui leur assure la subsistance. Ici, l'auteur reproduit fidèlement la pensée de l'Ancien Testament (Ps 104,29-30 ; Jb 34,14-15). Dieu non seulement aime les êtres : il les pénètre, il les anime.

3. La pédagogie divine (11,26 ; 12,2)

Ces deux versets que nous combinerons pour des raisons de convenance définissent d'une part le cheminement de la pédagogie divine, de l'autre son aboutissement et son but.

a) *Le cheminement de la pédagogie divine*

Quatre étapes sont mentionnées :

1° Dieu *ménage* la créature frêle parce qu'il l'aime (l'auteur vient de prouver que Dieu aime sa créature).

2° Dieu *châtie* les égarés *peu à peu* (l'auteur va le prouver dans les versets qui suivent en commentant l'histoire des Cananéens qui représentent le spécimen le plus abject de l'humanité égarée).

3° Dieu *rappelle* le péché (l'auteur le montrera en insistant, dans l'histoire des Egyptiens, sur le fait que l'homme est toujours châtié de manière telle que la nature de l'égarement devient évidente : « Tu leur apprends qu'on est puni par où l'on pêche », 11,16 ; le châtement est donc un indice précis du péché commis).

4° Dieu *exhorte* l'homme égaré. Les démarches de Dieu vont en s'intensifiant : des ménagements, des châtements gradués, des avertissements, l'exhortation directe. En tout cela éclate la sagesse infinie du Créateur guidée par son amour pour la créature.

b) *Le but de la pédagogie divine*

L'homme doit *se détourner* du mal et *croire*. Selon notre auteur, il est facile de se repentir et de croire. Le mal en effet naît en liaison étroite avec l'ignorance et la méconnaissance du Créateur, et il disparaît au moment où l'ignorance s'évanouit parce que l'homme découvre la sagesse du Créateur. Se détourner du mal, c'est vivre dans la connaissance de Dieu. La foi, elle, est essentiellement absence de doutes et de réflexions susceptibles d'éloigner l'homme de Dieu (cf. 1,2-3). C'est en fait l'attitude normale et naturelle de l'homme devant Dieu, de l'homme qui moyennant analyse raisonnée de l'univers et de ses merveilles trouve Dieu (13,1,9) et retrouve par là-même sa condition véritable de créature impérissable qui reste fidèle dans l'amour et qui demeure auprès de Dieu (3,9).

PRIÈRE POUR LES CRÉATEURS

O Dieu Créateur, source de toute beauté,
inspire et renouvelle le travail
des musiciens, des peintres, des sculpteurs, des architectes,
afin qu'ils fassent goûter à tous les hommes
les magnificences de ta création.
Qu'ils nous aident à avoir une existence plus harmonieuse ;
que notre oreille, notre œil et notre esprit
soient pénétrés de beauté vraie,
à la gloire de ton Nom.

LITURGIE RÉFORMÉE¹Le Christ se manifeste dans la
communauté chrétienne

2 Th 1,11—2,2

PAR ANTONIO-MARIA ARTOLA
Passioniste de Bilbao

Cette péricope est à cheval sur deux sections distinctes de l'épître, car elle amalgame la finale du chap. 1 avec le début du chap. 2. L'enseignement capital sur la Parousie, exposé en 2,1-12, eût mérité à lui seul de retenir toute notre attention¹. Toutefois, nos quatre versets ne manquent pas d'intérêt doctrinal.

I. INTRODUCTION

Il convient d'abord de situer la péricope dans la structure générale de l'épître². Après le salut initial (1,1) et des souhaits de grâce et de paix (1,2), commence la première section de l'épître (1,3-12). Celle-ci se déroule à partir d'une formule d'action de grâce et se réfère à la situation de l'église de Thessalonique. A la foi, la charité et la patience méritoires dont elle fait preuve dans les persécutions (1,3-4), Paul oppose le châtement qui frappera ses persécuteurs au jour du jugement (1,5-9). Récompenses et peines introduisent le thème de l'avènement du Seigneur qui sera glorifié dans ses saints (1,10). Ainsi l'action de grâce débouche sur une évocation eschatologique, comme souvent dans les épîtres pauliniennes (1 Co 1,4-9 ; Ph 1,3-11 ; Col 1,3-23 ; 1 Th 1,2-4). C'est à cet endroit que s'insère la prière de l'Apôtre (1,11-12), qui constitue la première partie de notre lecture.

1. Cf. B. RIGAUD, *L'Antichrist* (2 Th 2,1-12), dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 6, pp. 28-39 (bibliographie : p. 28, note 1).

2. Voir B. RIGAUD, *Saint Paul et ses lettres*, Paris-Bruges, 1962, pp. 169-170.

1. *Liturgie de l'Eglise Réformée de France*, Ed. Berger-Levrault, 1963, p. 82.

La deuxième section de l'épître (2,1-12) est tout entière centrée sur la Parousie et ses signes précurseurs. Formant la seconde partie de notre lecture, les vv. 1-2 font partie de l'introduction parénétique à cette section qui débute au v. 3b. Ils n'ont d'autre but que de mettre les fidèles en garde contre toute fausse alarme et agitation irrefléchie à partir de rumeurs sans fondement sur l'imminence du Jour de Yahvé.

II. COMMENTAIRE EXÉGÉTIQUE

1. Le Christ sera glorifié en vous (1,11-12)

L'évocation eschatologique du v. 10 s'achève dans cette prière. Observons d'abord l'insistance exprimée par les mots « *en tout temps* », qui reviennent sans cesse sous la plume de Paul (1 Th 1,2 ; 2 Th 1,3 ; 1 Co 1,4 ; Ph 1,3 ; Col 1,3 ; Phm 4) pour souligner l'importance qu'il attache à la prière pour les églises et son souci de la poursuivre sans relâche.

La supplication de l'Apôtre comporte ici une double demande en faveur des Thessaloniciens : que Dieu les rende dignes de son appel et leur donne d'accomplir efficacement leur désir de faire le bien. Il ne s'agit pas de répondre au premier appel divin qui les a invités jadis à suivre le chemin du salut, en vertu de l'élection éternelle dont ils étaient l'objet, mais de se montrer fidèles à cet appel au milieu des difficultés et des persécutions où vit leur communauté. La même idée reviendra en Ep 4,1 : « Je vous exhorte à mener une vie digne de l'appel que vous avez reçu ».

La seconde demande n'est pas si facile à interpréter. En effet, elle sollicite l'accomplissement (*plerôsai*) de toute intention (*eudokia*). L'intention de qui ? S'agit-il du dessein de Dieu ou de la bonne volonté des fidèles ? Certains exégètes ont opté pour le premier sens : Paul demanderait que soit pleinement réalisé ce que Dieu veut. Cependant la grande majorité des commentateurs préfèrent le second sens : l'expression concerne la bonne volonté des hommes (cf. 1 Th 1,3). Paul demande donc que soit menée à bonne fin et avec efficacité (*en dynamai*) l'intention de pratiquer le bien (*agathosynês*). Cette bonne volonté se manifeste concrètement dans « l'activité de la foi », expression significative désignant moins la démarche humaine animée par la foi que l'acte de foi lui-même qui se traduit en œuvres. Le second membre de la phrase est tout à fait parallèle au premier, où l'intention aboutissait à des œuvres bonnes.

Les dons que l'Apôtre supplie le Seigneur d'accorder à ses fidèles, tendent vers un but suprême qui est en rapport avec la manifestation

glorieuse du Seigneur, dont il a été question au v. 10. Il développe cette idée dans la phrase du v. 12, qui s'avère d'un contenu doctrinal excessivement riche sur la finalité ultime de la bonne conduite chrétienne. Il s'agit grâce à celle-ci de faire apparaître dans la communauté la gloire du Christ : « *De la sorte, le nom de notre Seigneur Jésus sera glorifié en vous, et vous en lui* ». Notons d'abord que les termes sont repris à Is 66,5 et appliqués à Jésus. Le nom en cause ne correspond à aucun des titres de Jésus, comme *Kyrios* ou *Christos*, mais bien à son être même duquel émanent tous ses attributs. Un rapprochement suggestif pourrait être fait avec la première demande du *Notre Père* : « Que ton nom soit sanctifié » (*hagiasthêto*).

Mais un aspect doit nous retenir davantage : la manifestation de la gloire divine. A première vue, la proximité de la gloire de la Parousie à laquelle se rapporte le chap. 2 peut nous faire croire qu'il s'agit ici de la gloire eschatologique. Mais il n'en est rien. Au contraire, on constate que le v. 11 qui précède a rompu avec la description eschatologique du v. 10 pour revenir aux réalités présentes.

Cependant, nous ne pouvons pas faire totalement abstraction de ce v. 10 ; et d'autant moins que là comme ici est utilisé le même mot *endoxasthênai* qu'on ne retrouve nulle part ailleurs dans le N.T. Les deux glorifications sont complémentaires. Attribut exclusif de Yahvé dans l'A.T., la gloire s'enrichit de nouvelles nuances lorsqu'elle est étendue au Christ par le N.T. (1 Co 2,8 ; Jc 2,1 ; etc.). Le discours eschatologique, quand il annonce la venue du Seigneur « dans des nuées avec grande puissance et gloire » (Mc 13,26 ; cf. 1 P 4,13 ; 5,10), entend bien ce terme dans son sens eschatologique (cf. Is 40,5). Mais cette gloire qui rejaillit de Yahvé sur le Christ, loin de rester un attribut exclusif de ce dernier, est partagée avec tout chrétien qui participe pleinement à ses mystères : « Quand le Christ sera manifesté, alors vous aussi vous serez manifestés avec lui pleins de gloire » (Col 3,4). Nous tenons cette prérogative en vertu de notre droit à l'héritage du Christ (Rm 8,17), « qui transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire » (Ph 3,21).

Toutefois, notre passage n'évoque pas cette gloire des derniers temps, il s'en tient à une manifestation actuelle. Il y a déjà une glorification qui découle de la justification (Rm 8,30) : comptant parmi les dons divers inchoatifs qui comblent le juste, elle n'atteint son état achevé qu'avec la résurrection dans la gloire (1 Co 15,43). La pensée de Paul au v. 12 est claire : les bonnes actions et les œuvres de foi accomplies par les communautés chrétiennes manifestent la gloire du Christ, révèlent à l'évidence que la gloire du Christ agit en elles.

Mais ce qui surprend le plus, c'est que la gloire de la communauté et celle du Christ dépendent l'une de l'autre. En effet, Paul ajoute : « ...et vous (serez glorifiés) en lui ». En d'autres termes, si la vie parfaite de la communauté fait resplendir la gloire du Christ, la communauté, à son tour, participe à la gloire du Christ. Cette condition glorieuse à laquelle le Seigneur fait participer les chrétiens, suppose de leur part une réelle participation à sa condition de Seigneur, ayant triomphé des ennemis de Dieu. Le P. Rigaux va jusqu'à admettre « une participation à l'être divin »³.

« Conformément à la grâce de notre Dieu et du Seigneur Jésus Christ ». Expression difficile, en raison d'une certaine incorrection grammaticale, qui risque de faire apparaître la glorification du Christ comme le résultat de la grâce du Christ. Mais il n'y a pas lieu de la rejeter et de nier son authenticité, comme certains ont voulu le faire, car chez Paul les constructions de ce genre ne sont pas rares (cf. 1 Th 3,12-13 ; 2 Th 3,5). Le sens est clair : le chrétien espère obtenir la manifestation de la gloire en vertu d'une initiation gratuite de Dieu et du Christ, desquels découle aussi d'ailleurs la grâce d'être digne de leur appel.

2. Evitez les fausses alarmes (2,1-2)

Pour comprendre la portée de cette exhortation pressante, il faut tenir compte de la situation concrète à laquelle l'Apôtre doit faire face dans cette lettre. Les Thessaloniens sont alarmés. Les rumeurs les plus diverses courent sur l'imminence de la Parousie. Certains même abandonnent le travail. Et les nouvelles paraissent fondées, car elles proviennent, dit-on, de lettres, de paroles ou de manifestations prophétiques attribuées à Paul lui-même.

« L'avènement du Christ », ou sa seconde venue, est l'objet tout à la fois de la fausse alarme et de l'exhortation. Le « rassemblement auprès de lui » évoque le sort des fidèles à l'heure où la Parousie aura lieu (cf. 1 Th 4,17).

« Nous vous le demandons, frères ». Paul use de toute son autorité apostolique pour imposer la paix aux Thessaloniens. Mais il le fait sur un ton d'imploration et d'exhortation, et en les traitant de « frères ». C'est sous ce titre, tout empreint de cordialité, qu'il s'adresse à eux dans ces deux lettres — on le trouve 14 fois en 1 Th, 7 fois en 2 Th — cherchant ainsi à établir avec eux un climat fraternel favorable à la paix spirituelle qu'il veut leur communiquer.

« Ne vous laissez pas trop vite agiter l'esprit, ni alarmer ». Par cette exhortation, l'Apôtre s'emploie à détourner ses correspondants

d'un double état d'âme qui leur serait nuisible. En premier lieu, qu'ils ne perdent pas le contrôle d'eux-mêmes et leur sérénité pour tomber dans l'agitation de l'esprit (*saleuthênai apo tou noos*) à la légère, sans motif et si précipitamment. En second lieu, qu'ils ne s'alarment pas (*troeisthai*) à Thessalonique, comme on a tendance à le faire lorsqu'on est saisi par la crainte de l'approche des derniers temps (cf. Mc 13,7 ; Mt 24,6).

« Paroles prophétiques, propos ou lettres » : telles sont les causes immédiates qui ont donné l'alarme à Thessalonique. Il est difficile de préciser si toutes trois viennent prétendument de Paul (comme de « nous »), ou si l'on ne lui attribue que la lettre. Cependant les exégètes optent en général pour la première hypothèse. Les *paroles prophétiques* (litt. « Esprit ») correspondent à quelque manifestation de caractère charismatique relevant de l'Esprit ; les *propos*, à l'une ou l'autre déclaration ou message verbal qui aurait émané de l'Apôtre ; la *lettre* serait la première aux Thessaloniens ou un autre écrit paulinien.

L'imminence du Jour du Seigneur. C'est la Parousie qui fait l'objet de l'alarme, avons-nous dit. Paul précise sa pensée : ce qui trouble et agite les esprits, c'est la crainte de sa proximité, de son imminence. Et il s'efforce de les en délivrer, concluant adroitement son exhortation par ces mots : « Que personne ne vous abuse d'aucune manière » (2,3a).

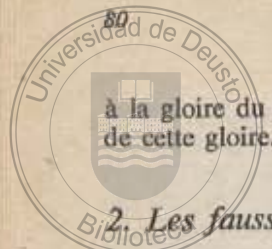
III. THÈMES DOCTRINAUX

En dépit de sa brièveté et de son caractère quelque peu composite, notre péricope ne manque pas de richesse doctrinale. Nous retiendrons ses deux thèmes principaux : les communautés chrétiennes manifestent clairement la gloire du Christ ; de fausses alarmes agitent périodiquement les consciences chrétiennes.

1. La communauté chrétienne, signe de la gloire du Christ

Comme nous l'avons vu dans le commentaire exégétique, la prière de demande des vv. 11-12 est tendue vers cette fin ultime ; puisse la vie parfaite des chrétiens faire en sorte que le nom du Christ soit glorifié en eux et qu'eux-mêmes soient glorifiés dans le Christ. Ainsi donc, par toute sa vie morale le chrétien doit concourir à la gloire de Dieu (cf. 1 Co 10,31 ; Col 3,17). Mieux encore, la communauté chrétienne qui vit vraiment sa foi, participe de plus en plus

3. Les *Épîtres aux Thessaloniens*, Paris, 1956, p. 643.



à la gloire du Christ et devient un signe de plus en plus manifeste de cette gloire.

2. Les fausses alarmes

Le caractère eschatologique de la vie chrétienne comporte le risque incessant des fausses alarmes. On ne se trouve en sécurité à aucun moment. Le Jour du Seigneur vient à l'improviste comme un voleur (Mt 24,43 par); il faut être sur ses gardes, de peur de se laisser surprendre par lui (24,42 par; 25,13), car on n'en connaît ni le jour ni l'heure (24,36 par; Ac 1,7). Aussi, à certaines périodes de l'histoire, ceux qui vivent dans l'attente de ce jour, croient en discerner les signes ou se laissent facilement tromper par quelque indice qui semble répondre à leur profond désir de voir arriver sans retard le dernier Jour. De tels états d'âme sont plus endémiques à des époques particulièrement frappées par le châtement divin ou des calamités publiques.

Sans abolir d'aucune manière la tension eschatologique de la vie chrétienne, Paul met les chrétiens en garde contre tout ce qui serait de nature à troubler indûment leurs âmes, avant que n'apparaissent les signes évidents, décrits par la révélation elle-même, de la venue du Jour du Seigneur.

CONCLUSION

Le premier thème doctrinal que nous avons découvert dans notre lecture introduit tout à fait bien à une idée que Vatican II a spécialement mise en relief : l'Eglise est le signe du Christ dans le monde. On la trouve énoncée dès les premières lignes de la Constitution *Lumen Gentium* : « Le Concile souhaite ardemment, en annonçant à toutes créatures la bonne nouvelle de l'Evangile, répandre sur tous les hommes la clarté du Christ qui resplendit sur le visage de l'Eglise. Dans le Christ, l'Eglise est en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain... » (art. 1). Assurément, ce qui était vrai de la petite communauté de Thessalonique, invitée à manifester la gloire du Christ, ne l'est pas moins de l'Eglise universelle qui vit de la foi au Christ.

Quant au second thème, il n'a rien perdu de son actualité pour certains milieux chrétiens qui se nourrissent du merveilleux de pseudo-apparitions et de faux messages célestes annonçant que la fin du monde est toute proche.

Zachée, l'Eglise et la maison des pécheurs

Lc 19,1-10

PAR A.-M. COCAGNAC

Dominicain de Paris

Un geste prophétique

Nous sommes à la fin de la vie publique de Jésus. Le Christ prend à part les Douze et leur dit :

« Voici que nous montons à Jérusalem et que s'accomplira tout ce qui a été écrit par les Prophètes au sujet du Fils de l'homme. Il sera en effet livré aux païens, bafoué, outragé, couvert de crachats; après l'avoir flagellé, ils le mettront à mort. Et le troisième jour, il ressuscitera » (Lc 18,31-33).

Et Jésus, de fait, va se rendre à Jérusalem pour y mourir malgré l'incompréhension des apôtres à qui le sens de ces paroles demeurerait caché. C'est donc dans un contexte dramatique que vont se dérouler les événements qui suivent : la guérison de l'aveugle sur la route de Jéricho et la conversion de Zachée. Ce climat confère un singulier relief aux gestes de Jésus qui méritent du même coup une attention particulière.

Une guérison, une conversion spectaculaire, ne sont pas pour le Christ de simples actes de miséricorde matérielle ou spirituelle. Ils relèvent de ce langage prophétique en lequel Jésus, premier des Prophètes, était maître. Il savait, en effet, que le langage des hommes traduit des concepts humains, mais demeure impuissant à exprimer certaines réalités spirituelles plus fluides. Il n'ignorait pas, continuant en cela la tradition prophétique d'Israël, que les gestes pouvaient dans certaines circonstances remplacer les mots, signifier l'invisible d'une manière plus prenante. Ces gestes prophétiques du Christ constituent une sorte d'enseignement concret, accessible aux plus humbles, mais qui laissent les plus sages dans une sorte d'admiration contemplative, tant est lourd le sens de ces paroles muettes. Sans

doute faut-il voir là une préparation aux gestes que le Christ devait ensuite perpétuer sous la forme des sacrements. La conversion de Zachée appartient à ces paroles en actes. Elle nous livre un enseignement très précis sur la miséricorde de Dieu, sur la place des pécheurs dans le plan de salut et sur la mystérieuse dimension qu'acquiert toute maison qui ouvre ses portes au Christ.

Aux approches de Jéricho, un aveugle l'a salué comme le Fils de David. Jésus l'a guéri. Le miraculé se joint au cortège du Seigneur et toute la foule se met à célébrer les louanges d'un Dieu qui suscite de tels miracles. Le bruit de cette guérison se répand comme une trainée de poudre à travers Jéricho. Un des premiers à en recueillir l'écho est un Publicain-en-chef.

Jésus, entré dans Jéricho, traversait la ville. Survint un homme du nom de Zachée ; c'était un chef de publicains, et qui était riche (vv. 1-2).

Luc n'a guère pour habitude de nous donner des détails concernant les personnages qu'il évoque. Il nous révèle pourtant le nom de ce fonctionnaire : Zachée. Or ce nom signifie quelque chose comme « le pur ». Est-ce de l'humour de la part de Luc ? Car un publicain nommé « le pur » nous fait la même impression qu'un bookmaker qui prendrait pour surnom « le Philanthrope ». Si saint Luc ne veut pas nous faire sourire, les gens de Jéricho, eux, saisissaient bien l'inconvenance de ce nom : Zachée, pécheur de par sa fonction, méritait plutôt à leurs yeux le nom d'excommunié. Zachée était publicain ; de là venait sa richesse, mais aussi tous ses malheurs.

Un homme excommunié

Les publicains relevaient en effet d'une institution fiscale romaine. On attribuait ce fermage des impôts aux enchères, et celui qui offrait la somme la plus élevée emportait la charge. La somme qu'il offrait représentait le montant total de l'impôt qu'il s'engageait à verser dans le trésor public. Il fallait donc posséder une assise financière solide pour s'obliger de la sorte envers l'Etat. Une collecte inférieure aux prévisions ne constituait pas une excuse aux yeux du gouvernement et le maître des publicains devait, dans ce cas, compenser la différence entre la somme fixée et ce qu'il avait pu récupérer.

Un tel système présentait bien des avantages pour l'Etat, qui se voyait dispensé d'entretenir des fonctionnaires du fisc. Mais les publicains, pour rembourser la somme qu'ils s'étaient engagés à payer, pour s'assurer aussi une large marge bénéficiaire, se laissaient tout naturellement aller à des exactions qui ne pouvaient en aucune façon les rendre populaires. Le mot d'exaction lui-même vient du latin *exactor* qui désigne la fonction de certaines douanes ou péages.

Cicéron nous rapporte que les injustices des publicains étaient encore plus pénibles que les impôts eux-mêmes.

Zachée, chef des publicains de Jéricho, se trouvait alors dans un secteur dépendant de Rome ainsi que la Judée, et comme tel héritait des pires traditions administratives de la capitale. Il semble avoir été lui-même un de ces fermiers ayant acquis le droit de lever des impôts dans le secteur de Jéricho. Le texte grec le nomme *architélonès*, c'est-à-dire : Publicain-en-chef.

Peut-être étaient-ils de ces employés, ces publicains qui s'en furent, non loin de là, trouver Jean-Baptiste pour l'interroger sur la légalité de leur métier (Lc 3,12). Ils entendirent alors cette réponse : « N'exigez rien au-delà de ce qui vous est fixé » (Lc 3,13). Le Baptiste ne se faisait donc pas d'illusion sur l'honnêteté de leur profession et surtout sur les moyens frauduleux, violences, chantages, pressions diverses qu'ils mettaient en œuvre pour l'exercer. Et ce n'est pas sans motif que Luc concluait en parlant de ce même Baptiste : « Tout le peuple qui l'a écouté — et les publicains eux-mêmes — ont donné raison à Dieu en recevant le baptême de Jean » (Lc 7,29). Cette mention spéciale en dit long sur le caractère inhabituel d'une telle démarche spirituelle chez des gens de cette caste honnie.

Aussi les publicains étaient-ils assimilés à des pécheurs publics. Dans l'évangile on voit souvent leurs noms associés : « Les publicains et les pécheurs s'approchaient tous de lui pour l'entendre » (Lc 15,1 ; cf. 5,30 ; 18,13). Matthieu n'hésite pas à les associer aux prostituées pour mettre en relief la miséricorde apportée par le Christ : « Les publicains et les prostituées arrivent avant vous au Royaume de Dieu » (Mt 21,31). Quant au frère qui refuse la correction fraternelle, la loi évangélique l'assimile aux païens et aux publicains (Lc 18,17), faisant ainsi de lui un excommunié. Il faut entendre par là un homme qui se trouve en dehors de la postérité spirituelle d'Abraham, qui ne saurait recevoir la bénédiction de Dieu.

Pour comprendre la rigueur d'une telle censure envers les publicains il faut dépasser le plan du jugement moral de leurs exactions. Emissaires d'un pouvoir politique étranger à tout l'appareil hiérarchique et théocratique d'Israël, ils accomplissaient aux yeux des gens pieux une œuvre intrinsèquement païenne. Pour des Juifs qui se demandaient sincèrement s'il était permis de payer le tribut à César, les publicains apparaissaient comme les agents de cette dépendance séculière et païenne. On leur refusait le droit de témoigner dans un procès, on doutait de leur possibilité de repentir.

Ainsi excommuniés, les publicains avaient tout naturellement tendance à se replier sur eux-mêmes, et cet esprit de ghetto ne contribuait certes pas à leur amendement. On comprend aussi combien pouvait être grave, aux yeux d'un Juif pieux, l'accusation de frayer avec cette fraction pécheresse d'Israël.

Jésus traverse Jéricho

Et il cherchait à voir qui était Jésus, mais il ne le pouvait à cause de la foule, car il était petit de taille. Il courut donc en avant et monta sur un sycomore pour voir Jésus, qui devait passer par là (vv. 3-4).

Jésus donc traverse Jéricho et le voici à nouveau dans la campagne, ou tout au moins dans les faubourgs de la ville. Pour voir passer Jésus, Zachée ne choisira ni une terrasse ni une borne mais un arbre, un sycomore, dont les branches basses se prêtent facilement à l'escalade. Partant du fait qu'il s'agit d'un arbre fruitier, saint Ambroise commente ainsi le texte, dans une homélie que nous lisons en partie au bréviaire, à la fête de la dédicace d'une église :

Ainsi il vit Zachée en haut : car désormais l'élévation de sa foi le faisait émerger parmi les fruits des œuvres nouvelles comme au sommet d'un arbre fécond... Zachée dans le sycomore, c'est le fruit nouveau de la saison nouvelle ; en lui aussi se réalise le texte : « Le figuier a donné les premiers fruits » (Ct 2,13) ; car le Christ est venu afin que les arbres donnent naissance non à des fruits mais à des hommes¹.

Plus haut, il faisait remarquer que Zachée « avait bien fait de monter sur un arbre, de manière à devenir un bon arbre, qui produise de bons fruits (Mt 7,17) ; de sorte que, retranché de l'olivier sauvage original et greffé, contre nature, sur le bon olivier, il pût porter le fruit de la loi » (cf. Rm 11,24)². L'évêque de Milan voit donc en Zachée le symbole de la Gentilité³. Mais il n'affirmait pas pour autant que Zachée fût lui-même un Gentil, erreur que l'on trouve parfois dans certains commentaires, sous couvert de la parole du Christ : « Celui-là aussi est un fils d'Abraham » (Lc 19,9). Ce serait là retourner le sens véritable de cette affirmation : Zachée est bien de la race d'Abraham et son péché ne l'a pas exclu de l'héritage spirituel de la Promesse. Toutefois, Zachée se voit assimilé aux Gentils car il apparaît, comme eux, chétif en mérites⁴. Cette pauvreté le met, semble-t-il, au rang des hommes étrangers à la Promesse.

En évoquant judicieusement la parabole paulinienne de l'olivier et de sa greffe, saint Ambroise nous rappelle ici une dimension profonde du mystère de la grâce : un greffon de nature sauvage se trouve, contre toutes les lois, enté sur l'olivier de culture. Ainsi l'homme, exclu semble-t-il de la Promesse, se trouve gratuitement

bénéficiaire de ses bienfaits. Le mouvement par lequel Zachée quitte la ville de Jéricho pour aller escalader son sycomore fait de lui un être qui retrouve l'usage total de sa vitalité spirituelle sous le coup de la grâce prévenante. Certes, le personnage et son comportement appellent l'interprétation symbolique : Zachée est trop petit pour voir passer le Christ, il lui faut escalader un arbre, etc. Mais ce genre de commentaire rejoint la démarche concrète, réelle, historique du publicain. Il est vrai qu'il a le désir de voir Jésus, un désir pressant qui le fait devancer, en courant, le passage du Seigneur. Il est vrai qu'il monte sur un arbre pour le voir passer. Tout dans l'attitude du pécheur fait pressentir une intense et active bonne volonté qui lui permettra d'être justifié.

Arrivé en cet endroit, Jésus leva les yeux et lui dit : « Zachée, descends vite, car il me faut aujourd'hui demeurer chez toi » (v. 5).

Le Christ prend l'initiative de la phase visible de la conversion. Il est déjà arrivé à Jésus de demander ou d'accepter un service pour en faire l'occasion du don royal de sa grâce. Il demande à la Samaritaine un peu d'eau, afin de lui révéler qu'il possède en lui une eau vive qui éteint toute soif et peut transformer tout être en source d'eau jaillissante pour la vie éternelle. Il accepte l'onction de la pécheresse, pour rendre plus éclatant le pardon qu'il lui accorde et glorifier aux yeux de tous les qualités de son cœur. Ainsi le Dieu fait homme veut manifester un amour qui ne s'affirme pas tout d'abord comme une condescendance. L'Amour créateur et sauveur accepte en premier lieu la voie toute simple, toute familière, de l'amitié qui reçoit avant même que de donner. Et sans doute est-ce là une des manifestations les plus hautes de la miséricorde divine qui se met au niveau des êtres qu'elle veut combler de ses bienfaits.

Le prince se fait mendiant pour donner sans blesser et Jésus s'en va vers le publicain perché sur son arbre comme un simple prédicateur ambulancier en quête de son dîner : « Zachée, lui dit-il, descends vite ». Il y a dans cette hâte du Christ une sorte d'humour plein de tendresse, un peu comme si le Seigneur voulait lui dire : Zachée, j'ai très faim, dépêche-toi. En réalité je suis surtout impatient de me trouver dans ta demeure pour que s'accomplisse en toi le mystère de salut que je suis venu apporter au monde.

Et vite il descendit et le reçut avec joie (v. 6).

Zachée est décidément un homme rapide. Il ne tergiverse pas, il ne dit pas comme le centurion : « Seigneur, je ne suis pas digne... » ; il se hâte de descendre et reçoit Jésus avec joie. Déjà cette allégresse est le signe du salut.

1. AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'évangile de saint Luc*, VIII, 90, trad. G. TISSOT, *Sources chrétiennes*, n° 52, Paris, 1958.

2. *Ibid.*, 81.

3. *Ibid.*, 80.

4. *Ibid.*, 81.

Ce que voyant, tous murmuraient et disaient : « Il est allé loger chez un pécheur ! » (v. 7).

Le scandale atteint au comble car Jésus n'a pas simplement décidé de prendre un repas chez le publicain, mais il veut y demeurer un certain temps. L'accusation de prendre un simple repas avec les pécheurs publics était déjà très grave ; à plus forte raison, une halte prolongée dans la maison d'un publicain devait déclencher la critique. Ce murmure n'est pas seulement le fait de quelques pharisiens pointilleux, mais bien de la foule entière qui se scandalise.

Une conversion inattendue

Mais Zachée, résolument, dit au Seigneur : « Oui, Seigneur, je vais donner la moitié de mes biens aux pauvres... » (v. 8a).

Voici donc Zachée, au seuil de sa demeure, qui reçoit le Christ. Il tient à faire une déclaration publique, dont la portée apparaît double. D'une part, elle exprime une conversion sincère du cœur. Mais elle révèle aussi en quelque sorte le désir d'affirmer aux yeux de tous que Jésus a vu juste en choisissant la demeure d'un homme dont le cœur n'était pas aussi mauvais qu'on le pensait. Zachée, tout en accomplissant ainsi une pénitence publique qui en dit long sur la simplicité et la générosité de son cœur, manifeste au vu et au su de toute l'assistance le coup d'œil extraordinaire du prophète de passage en ce jour à Jéricho. Son regard réussit à percer le secret des cœurs et à faire jaillir de la sorte la lumière divine qui l'habite.

La phrase de ce publicain nous rappelle étrangement celle du Pharisien bouffi d'orgueil qui — selon la parabole relatée un peu plus haut — priait dans le Temple la tête haute en disant : « Je donne la dîme de tous mes revenus » (Lc 18,12). Toutefois, entre le vaniteux fier d'acquitter le denier du culte et le pécheur public qui, sous le coup de la grâce, consent à se dépouiller de la moitié de ses biens, quelle différence ! C'est toute celle qui sépare un quelconque bigot d'un François d'Assise ou d'un Jean de Dieu, bouleversés par les premiers assauts de l'amour de Dieu. Pareil sacrifice ne paraît pas pesant au cœur qui se sait déjà pardonné.

« ... Et si j'ai fait du tort à quelqu'un, je lui rendrai le quadruple » (v. 8b).

Mais Zachée, en homme précis, fait la part de la charité et celle de la justice. Il sait très bien que l'exercice de son métier a pu l'entraîner à des exactions qu'il regrette et qu'il entend réparer. Il s'applique de lui-même la loi de l'Exode (Ex 21,1) rappelée par David

(2 S 12,6), prévue pour de tels cas. Zachée proclame ainsi que seule la charité peut effacer les traces de son trop grand intérêt pour l'argent, que seule la justice peut effacer l'injustice. De toute façon il ne lésine pas.

Et Jésus lui dit : « Aujourd'hui cette maison a reçu le Salut, parce que celui-là aussi est un fils d'Abraham. Car le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (vv. 9-10).

Jésus alors se tourne vers Zachée, mais c'est à toute l'assistance qu'il s'adresse ; la forme grammaticale de son discours le prouve bien. Par là, il réconcilie Zachée avec la communauté spirituelle d'Israël, lui rendant tous ses privilèges et sa dignité d'héritier de la Promesse. En outre, il réfute publiquement l'opinion soutenue par des Rabbis trop avides de leurs prérogatives, selon laquelle certains pécheurs publics ne pouvaient prétendre au salut. Enfin, ces paroles rappellent une fois de plus la mission du Fils de l'homme « venu chercher et sauver ce qui était perdu » (cf. Lc 15,6.9.24.32 ; 5,32).

Il vaut la peine de remarquer que l'épisode de Zachée est suivi dans Luc par la parabole des mines, dont la conclusion n'a pas fini de susciter les commentaires : « A tout homme qui a l'on donnera, mais à qui n'a pas on enlèvera même ce qu'il a » (19,26). Cette apparente apologie de la richesse semble tout d'abord choquante. A la considérer de plus près, on s'aperçoit qu'elle n'est qu'une expression, volontairement paradoxale mais juste, de la loi foncièrement évangélique de la fécondité. Qu'il s'agisse des biens terrestres ou de ces dons plus spirituels de l'intelligence, de la sensibilité, du cœur, en un mot des talents (autre mot évangélique), l'usage de ceux-ci ne se légitime que dans la mesure où on les fait fructifier. Que les biens terrestres fructifient en bonnes œuvres, que toutes les formes de talent s'épanouissent, et jamais l'heureux possesseur de ces richesses ne sera condamné par Dieu, qui ne reproche en définitive aux hommes que le manque d'amour et la stérilité. L'Evangile tout entier se plaît à affirmer cette loi et l'épisode de Zachée l'illustre abondamment. Par la grâce de Dieu les richesses du publicain deviennent charité et justice et cette transmutation des biens de la terre révèle aux hommes la présence du Salut. Il nous faut encore citer saint Ambroise :

Nous ne voulons pas froisser les riches, voulant, s'il est possible, guérir tout le monde. Autrement, serrés par la parabole du chameau, laissés de côté plus vite qu'il ne convient dans la personne de Zachée, ils auraient un juste sujet d'être émus et offensés. Qu'ils apprennent qu'il n'y a pas faute à être riche, mais à ne pas savoir user des richesses ; car les richesses, qui sont entraves pour les méchants, sont chez les bons ressources pour la vertu. Oui, le riche Zachée a été choisi par le Christ. Mais en donnant aux pauvres la moitié de

ses biens, en remboursant même quatre fois ce qu'il avait frauduleusement dérobé, — car l'un des deux ne suffit pas, et les largesses n'ont pas de valeur si l'injustice subsiste, attendu qu'on ne demande pas des dépouilles, mais des dons — il a reçu une récompense plus abondante que ses largesses⁵.

Ainsi Zachée met en pratique sur-le-champ le conseil cher à saint Luc : il faut au plus vite transformer les richesses de la terre en valeurs surnaturelles selon la loi mystérieuse des échanges instaurée par le Christ : « Vendez vos biens et donnez-les en aumônes. Faites-vous des bourses qui ne s'usent pas, un trésor qui ne vous fera pas défaut dans les cieux, où ni voleur n'approche ni mite ne détruit. Car où est votre trésor, là aussi sera votre cœur » (Lc 12,33-34). Il a vraiment fallu la grâce de la présence de Jésus pour convaincre aussi rapidement un financier de changer de la sorte son système économique !

Dieu entre dans une petite maison

Après avoir vu en songe l'échelle mystérieuse qui lie la terre au ciel, Jacob s'était écrié : « Que ce lieu est redoutable ! Ce n'est rien moins qu'une maison de Dieu et la porte du Ciel ! » (Gn 28,17). *Terribilis est locus iste*, voilà un cri qui vient tout naturellement aux lèvres lorsqu'on entre à l'improviste dans un lieu mystérieux. Mais cette catégorie du *Terrible* recouvre des réalités différentes. Dans la bouche de Jacob elle évoquait la Majesté du Dieu que l'on ne peut voir sans mourir. Pour un païen elle s'apparentait volontiers jadis à cet effroi, ce sentiment d'écrasement ou de vertige que l'on peut ressentir dans certains lieux ; par exemple, toute caverne susceptible de receler une divinité ou un monstre cyclopéen. Terrible est encore pour nous la visite d'une grotte, la descente dans un gouffre. L'esprit, privé pour un temps de ses habituels points de repère, semble perdre un instant l'équilibre.

Les constructeurs des cathédrales étaient passés maîtres dans l'art de créer ces espaces qui semblent vouloir greffer le sens de la présence de Dieu sur l'effroi naturel que suscitent ces architectures profondes comme des forêts. Le Romantisme, toujours en quête de mystique naturelle, s'est plu à chanter ce sentiment païen. Pourtant il était bien dans l'intention des maîtres d'œuvres du Moyen Âge de créer un cadre favorable au recueillement et aux visites du Dieu de Majesté.

La lecture de l'épisode de Zachée contraste puissamment avec cette évocation du lieu terrible. Dieu, qui jadis n'entrait dans le sanctuaire

qu'avec la pompe majestueuse de sa Gloire, vient aujourd'hui demeurer dans la maison du pêcheur avec la simplicité du Verbe fait chair. Certes, le Temple construit par Salomon était déjà devenu le lieu de la rencontre du peuple pêcheur avec son Dieu (1 R 8,20-40), mais on s'y rendait à l'audience d'un Prince pour chercher à fléchir sa miséricorde. Aujourd'hui Dieu se déplace, il se rend lui-même dans la maison du pêcheur.

Quelque chose a changé dans la conception du sanctuaire et les chrétiens ne voient plus maintenant leur temple sur le modèle de jadis. A la Samaritaine Jésus a révélé la fin des sanctuaires qui se prenaient pour le nombril du monde⁶ : Dieu doit être adoré « en esprit et en vérité » (Jn 4,24). Jésus nous a dit aussi de son corps qu'il était le Temple nouveau (Jn 2,19-21). Quand Jésus entre chez Zachée, c'est le vrai Temple, — le seul et unique sanctuaire, d'où coule la fontaine de l'eau vive jaillissante pour la vie éternelle (Jn 7, 37-38), — qui vient sanctifier la demeure du pêcheur.

La demeure de l'homme dépourvu de mérites devient ainsi, par la présence du Christ, une église où se célèbre la liturgie de la miséricorde et le rituel d'une communion. Zachée se confesse à la porte de sa demeure. Il n'est pas interdit de le voir assis à côté de Jésus au cours du repas qui suivit sans nul doute son entrée. Ainsi se réalise durant quelques heures dans une maison de Jéricho, ce mystère de consécration qui fait d'une demeure d'homme l'abri du seul vrai Temple : l'humanité de Jésus.

Salomon s'écriait jadis devant Yahvé : « Voici que les cieux et les cieux des cieux ne le peuvent contenir, moins encore cette maison que j'ai construite ! » (1 R 8,27). Le roi n'envisageait la transcendance divine que sous l'angle de son immensité. Dans la maison de Zachée, Dieu tient à l'aise, ayant, dans sa miséricorde, circonscrit substantiellement sa divinité par son humanité. Et de nos jours, la plus altière cathédrale et la moindre baraque missionnaire sont égales aux yeux de Dieu comme aux yeux de notre foi. Les sanctuaires les plus « terribles » ne sont pas plus habités que les demeures les plus familières, lorsque la bénédiction de l'Eglise a permis d'y célébrer les sacrements, véritables prolongements temporels de l'humanité du Christ.

L'humilité de certains sanctuaires nous touche parfois plus que les grandes envolées architecturales. Il est frappant de voir ce siècle qui construit de *terribles* barrages, des hangars et des ponts prodigieux, retourner volontiers dans une petite chapelle des frères de Jésus pour trouver là sans doute les dimensions de la maison de

5. AMBROISE DE MILAN, *op. cit.*, p. 137, n° 85.

6. Cette expression n'est pas seulement une expression familière : la notion de temple « nombril du monde » est une donnée de l'histoire des Religions. Cf. MIRCEA ELIADE, *Traité de l'histoire des Religions*, et Jg 9,37.

Zachée et une atmosphère plus proche du monde que le Christ a connu.

L'Eglise et la maison des pécheurs

Dieu est entré dans la maison des pécheurs et depuis ce jour toutes les églises chrétiennes admettent entre leurs murs la présence des pécheurs. Nous sommes loin de la conception d'un Temple qui dresse des barrières et détermine des espaces plus ou moins proches de Dieu selon le degré de pureté. Les pécheurs et les saints se trouvent fraternellement unis dans une même assemblée. Du temps de saint Benoît Labre, qui aurait pu discerner ce saint des pécheurs, au milieu de la foule des mendiants qui se pressait dans les églises de Rome ? Tous les baptisés se tiennent également devant Dieu ; parfois à la porte, c'est-à-dire en train d'accuser leurs fautes ; parfois à la table du Christ, dans le mystère de sa communion. Mais tous se tiennent dans la maison de Zachée.

Les théologiens ont pu parfois se demander où se trouvait la véritable Eglise. Comment admettre dans le sein de l'Epouse immaculée la foule des pécheurs tout contaminés par leurs fautes ? La frontière de l'Eglise passe-t-elle par les cœurs ? Doit-on distinguer entre une âme de l'Eglise, toujours pure, et un corps soumis aux lois et aux misères de la matière ? Il y a sans doute là place pour de longues analyses susceptibles de nous apporter d'intéressantes précisions. En tout cas, le pécheur a sa place dans l'Eglise car il est d'abord une personne, faite à l'image de son Créateur, objet de la sollicitude du Sauveur et racheté au prix de son sang.

C'est pourquoi, à l'exemple du Christ, l'Eglise doit se montrer accueillante, bien plus, *prévenante*. Jésus est allé chercher Zachée sur son arbre. Il n'a pas attendu que le pécheur vienne à son devant mettre un genou en terre et demander sa bénédiction. Il a prévu la bonne volonté du cœur mais il a prévenu le geste de repentir : voilà sans doute une des miséricordes les plus insignes du Sauveur. Accueillir c'est toujours prévenir, aller au-devant, à l'instar du bon berger qui court à la recherche de ses brebis en péril.

Hélas, il arrive trop souvent que les chrétiens ou les prêtres hésitent à faire le premier pas. Quelle paresse coupable, quelle dignité mal placée les poussent donc à rester figés, attendant que les pécheurs et les errants manifestent extérieurement leur bonne volonté ? Souci de respecter leur liberté ? Mais entre la contrainte et le sourire qui engage le dialogue il y a un monde. La communauté des chrétiens et le clergé lui-même auraient bien souvent besoin de faire l'apprentissage de ce sourire en lequel passe silencieusement l'inv-

tation que Jésus formulait à haute voix : « Zachée, descends de ton arbre ! »

Pourtant, nous le savons bien, il en est de l'Eglise comme de la gravitation universelle. Le Christ porte les saints, les saints portent le monde, comme le soleil la terre et la terre la lune, qui entraîne autour d'elles d'infimes satellites. Certes, le salut vient du seul Christ, mais il n'en reste pas moins que son infinie Sagesse a voulu communiquer au plus humble des chrétiens, baptisé et confirmé, un mystérieux pouvoir : celui d'entraîner dans l'orbite de Dieu tous ceux qu'il peut atteindre par sa charité visible ou invisible, par ses paroles, ses exemples ou parfois même son seul sourire.

Nous sommes tous portiers de la maison de Zachée, ou pour reprendre la parabole des invités discourtois, nous sommes les serviteurs du roi chargés d'appeler aux noces ceux qui ne se savaient pas conviés à une telle fête. Tout chrétien qui se sent au cœur de l'Eglise doit aussi être présent à ses frontières pour convier les vagabonds à partager la lumière et la chaleur de sa foi. Mais pour remplir cette fonction de portiers inspirés, il faut apprendre la langue des autres, celle de leurs préoccupations et de leurs soucis, de leurs peines et de leurs joies. Il faut savoir ne pas mépriser leurs vertus naturelles, admirer sincèrement l'élan de leur générosité. C'est la langue de la charité, celle dont saint Paul nous dit qu'elle dépasse le langage des anges et des hommes.

Les chrétiens inspirés de la sorte se tiennent à la porte de l'Eglise comme les hôtes de Dieu. Ils peuvent ouvrir plus largement la porte de la maison du Seigneur, faire comprendre à tous que l'Eglise n'est pas sur terre un paradis de saints canonisés, mais la maison des publicains qui ont tous de bonnes raisons de se sentir loin de Dieu. Pourtant le Seigneur est venu leur prendre la main pour les ramener dans leurs propres demeures dont il veut faire son sanctuaire.

La Hiérarchie, de nos jours, ne fulmine que rarement des excommunications. Par contre, il n'est hélas pas rare de voir certains chrétiens ou certains groupes manier fréquemment l'exclusive. Pour des raisons d'ordre social ou culturel, pour défendre des privilèges de caste ou de classe, parfois par sottise, mais toujours par manque de charité, on entend encore trop de chrétiens traiter des gens de bonne volonté comme jadis les gens de Jéricho traitaient Zachée. Du moins les contemporains du Christ avaient-ils pour excuse de ne pas comprendre encore la profondeur du mystère de Miséricorde que Jésus révélait. Les chrétiens qui, de la sorte, ferment la porte de l'Eglise, devraient sans cesse redouter la terrible invective que le Christ réservait aux bergers du peuple d'Israël : « Malheur à vous scribes et Pharisiens hypocrites, qui fermez aux hommes le Royaume des Cieux ! Vous n'entrez certes pas vous-mêmes, et vous ne laissez même pas entrer ceux qui le voudraient ! » (Mt 23,13).

Le salut que nous attendons

PAR M.-ABDON SANTANER

*de l'Institut de Formation permanente du Clergé
à l'Institut Catholique de Paris*

Les lectures de ce dimanche nous proposent une réflexion sur l'aspiration la plus commune peut-être aux hommes d'aujourd'hui : la transformation radicale de leur condition humaine. Les textes nous font entrevoir le vrai contenu de cette transformation et nous permettent d'en mieux discerner les voies.

Une transformation que Dieu seul peut opérer

Le besoin d'accéder à une transformation radicale de lui-même travaille l'homme depuis longtemps, depuis toujours : « Vous serez comme des dieux !... » Le tentateur visait juste. Ce qu'il promettait correspond au désir le plus profond et plus véhément du cœur humain.

Adam et ceux qui, à sa suite, rêvent d'être comme des dieux, ne sont pas à critiquer pour une prétention excessive. Leur aspiration est parfaitement dans la ligne du destin pour lequel Dieu nous a faits : être « comme Dieu », ainsi qu'il convient à des créatures qui non seulement ont reçu le titre de fils de Dieu, mais qui le sont véritablement (cf. 1 Jn 3,1).

Dans sa deuxième épître aux Thessaloniens, Paul évoque cet appel à participer à la vie de Dieu. Il part des « aspirations » (désirs et élans vers le bien) qui se manifestent dans la communauté. Il y voit un élan, un dynamisme précieux, et prie pour que l'intervention de Dieu conduise cet élan à son terme. Le terme, c'est Jésus Christ, manifestation de la gloire divine. Si les Thessaloniens vivent ce qu'ils ont à vivre dans la ligne de l'appel qu'ils ont entendu, ils deviendront de plus en plus « comme Dieu ». Eux-mêmes participeront à la gloire du Christ, contribuant ainsi à l'accroître en quelque sorte.

Telle est la transformation promise à notre être. Sans doute sera-t-elle le fruit de notre fidélité dans la ligne des meilleurs élans qui

nous soulèvent ; mais elle sera surtout le fruit de la grâce de Dieu, dont l'initiative suscite en nous ces élans et appuie nos efforts.

La première réflexion à laquelle nous invite le texte de saint Paul porte sur le contenu du salut que nous attendons.

Il ne s'agit pas de devenir « comme des dieux », à l'image de ces puissances qui se concurrencent et se règlent mutuellement leurs comptes dans les domaines de la finance ou de la publicité, du prestige ou du pouvoir... Ce que le tentateur propose n'est qu'une dévaluation de ce que Dieu promet. Il ravale le destin de l'homme à une égalité avec « des dieux » qui sont des puissances caduques. Que ces puissances soient de type mythique, ou qu'elles se traduisent en réalités politiques, économiques, techniques ou idéologiques, ne change rien à leur caducité ; ce n'est pas en y accédant que l'homme obtiendra ce que son cœur attend : la vraie transformation de lui-même pour laquelle il est fait.

Le salut que nous attendons est quelque chose qui dépasse l'homme. Pour autant que nous aboutissions dans la mise en œuvre des aspirations que nourrit notre cœur, le salut n'est pas de nous : c'est un don de grâce, un changement radical qui demande l'intervention divine. Dieu seul peut faire que nous devenions « comme lui », d'autres lui-même !

Une transformation qu'il faut poursuivre ensemble

La transformation attendue est présentée par Paul comme une entrée dans la gloire du Christ : elle implique un avènement du Seigneur Jésus Christ. Cependant, les Thessaloniens sont avertis de ne pas se laisser troubler par le souci d'une parousie imminente. D'ailleurs, cet avènement est déjà là, dans la mesure où les chrétiens, par leur foi vécue, rendent effectivement présente au monde la puissance du Ressuscité qui agit en eux. Mais cet avènement n'est perçu que par ceux qui en reconnaissent les effets dans la vie même des croyants. C'est donc par leur vie que ceux-ci le manifestent. Quant à l'avènement qui, au dernier jour, doit s'imposer à tous les hommes de tous les temps, mieux vaut ne pas trop s'en occuper : c'est un problème sur lequel on risque de s'user inutilement ; et ce serait au détriment des vraies tâches que, pour l'heure, nous devons accomplir ensemble. Il ne faudrait pas que l'attente de la manifestation glorieuse devienne un alibi spirituel permettant d'esquiver les servitudes du moment.

D'autres passages de l'épître montrent bien que cette tendance se manifestait nettement chez certains croyants de Thessalonique ; et tout le groupe s'en trouvait affecté dans sa foi. C'est pourquoi

L'apôtre s'adresse à tous (« l'Eglise des Thessaloniens »). Il souligne par là que la transformation attendue (que ce soit en sa réalisation progressive ici-bas ou en son achèvement subit au dernier jour) est une transformation à laquelle contribuent en premier lieu les rapports mutuels des frères entre eux et les rapports de l'ensemble de « l'Eglise des Thessaloniens » avec les autres hommes. Elle ne sera pas le résultat d'un simple effort sur soi accompli par chacun de son côté, mais bien le fruit d'une foi active qui est la foi du groupe en même temps que la foi de chacun de ses membres. Cette transformation ne fera pas de chaque homme « un dieu » (cf. « comme des dieux » !), mais elle fera de tous l'Homme Nouveau, qui en Jésus Christ est véritablement « image et ressemblance de Dieu » (cf. Ep 4,22-24 ; Col 3,9-10).

Nous sommes ici en présence du second aspect de la transformation à laquelle il s'agit d'accéder. Ce qui n'est pas possible aux seules forces de l'homme sans Dieu n'est pas plus accessible à celui qui se voudrait seul avec Dieu. Cette transformation, qui s'opère dans le mystère du rassemblement des hommes auprès de Jésus Christ, devient impossible hors du dynamisme qui les soulève et les pousse à se rassembler : « Hors de l'Eglise, pas de salut ! »

Vivre d'abord ce qui nous est proposé par l'existence

L'Ecriture ne nous dit pas seulement le vrai contenu de la transformation à opérer. Elle indique aussi la voie qui doit conduire l'homme à ce terme : une existence à vivre en tant qu'apprentissage et déjà réalisation de notre destin divin. Le texte de la Sagesse éclaire ici très particulièrement notre réflexion.

La vraie transformation, qui petit à petit fait ressembler l'homme à Dieu, s'élabore au sein même des situations qu'il est appelé à vivre. Mais il faut qu'à travers celles-ci, il apprenne à se laisser conduire et instruire par la Sagesse. Dès lors, chaque homme, chaque génération doit vivre sa propre expérience en revenant sur le passé vécu (personnel et collectif), qui lui a manifesté concrètement la sollicitude de Dieu.

Un tel rappel n'est pas inutile. Le faible de l'homme (exprimé déjà dans le geste d'Adam mangeant le fruit), c'est d'attendre sa propre transformation de quelque démarche facile le dispensant de « se retrousser les manches ». Qu'il cherche à l'obtenir par le recours à quelque procédé magique (tel ou tel rite) ou qu'il espère y parvenir au terme d'une situation apocalyptique (catastrophes et fin du

monde), l'homme agit en faible qui n'a pas le courage de vivre les vraies données de son destin.

Mais il n'est guère mieux inspiré lorsque, tombant dans l'excès contraire, il attend sa transformation de son seul effort sur lui-même. Individualiste, il se consacrera à sa réforme personnelle en se désintéressant du sort commun ; « collectiviste », il mettra facilement en œuvre la violence (déclarée ou feutrée) comme seul moyen de surmonter les oppositions ou simplement les inerties.

Il s'agit de vivre ce qui nous est proposé par l'existence et de le vivre à fond avec tous. La transformation que nous attendons ne saurait s'effectuer hors du réel, dans un univers autre que celui où Dieu nous donne l'être et nous poursuit de sa grâce.

La patience de Dieu, élément premier de la transformation de l'homme

Ce réel qu'il s'agit de vivre est mêlé de bien et de mal, de grâce et de péché. Or, dans le texte de la Sagesse le Seigneur nous apparaît comme « fermant les yeux ». Une telle présentation fait problème. En fermant les yeux, Dieu ne favorise-t-il pas le triomphe du mal ? N'abandonne-t-il pas l'homme à sa faiblesse et au péché ?

Mais la suite du texte nous donne l'explication : si Dieu ferme les yeux, c'est pour que l'homme égaré puisse revenir plus facilement et de lui-même sur la bonne voie, dès qu'il aura pris conscience de son égarement. Il est bien vrai que l'attitude de Dieu semble encourager le triomphe du mal. Mais ce triomphe n'est qu'une étape du processus par lequel l'homme va être transformé en profondeur. L'important n'est pas que l'homme suive une bonne voie, mais qu'il soit pleinement libre : lorsqu'il s'en remettra au vouloir aimant de Dieu, ce devra être dans un acte de véritable liberté. Il découvrira alors que sa transformation, en ce qu'elle a de meilleur, est à la fois le fruit de sa peine et le fruit de la patience de Dieu, bien plus que le résultat de sa propre ingéniosité.

Cet aboutissement d'une élaboration lente au cours de laquelle l'homme se transforme au plus profond de lui-même nous est présenté par l'évangile de manière vivante et concrète en la personne de Zachée.

Zachée a vécu l'expérience du publicain qui s'enrichit aux dépens d'autrui. Cet enrichissement est un triomphe du mal. Dieu pourtant laisse faire : il ferme les yeux sur l'injustice de Zachée et sur les profits scandaleux qui en résultent.

Il est intéressant de penser que Dieu ferme ici les yeux en la personne de son fils Jésus Christ. Apercevant Zachée sur la branche du sycomore, Jésus ne voit pas le collecteur d'impôts enrichi par ses exactions ; il ne voit qu'un être humain « en quête d'autre chose » : si Zachée n'était qu'un homme d'argent, il n'aurait pas tant couru pour voir le prophète de passage dans sa ville ! Et Jésus invite Zachée. Autrement dit, il « ferme les yeux » sur ce qui « crève les yeux » de tous les gens de Jéricho, qui ont peut-être surnommé cet homme « le pur » (Zachée) pour mieux marquer qu'ils savent à quoi s'en tenir sur son compte. Le Christ, lui, donne l'impression de ne rien savoir à son sujet...

Le fruit de cette attitude, c'est la démarche de Zachée : debout, en homme libre et qui sait ce qu'il fait, il décide de vivre autrement. Sa décision est le fruit de la transformation intérieure opérée en lui par la « patience de Dieu ». Sans magie ni technique, sans frissons d'apocalypse ni mises en condition, Zachée est transformé : le salut est entré dans sa maison.

Ces réflexions sur l'épisode de Zachée peuvent nous aider à décanter en nos aspirations ce qui est « obéissance » au dynamisme mis en nous par Dieu et ce qui est seulement impatience de voir se réaliser nos rêves. Pour Dieu, ce qui compte, ce n'est pas la réalisation d'un ordre (même moral), d'un dessein extérieur à l'homme : c'est la réalisation de l'homme lui-même, dans la plénitude d'une liberté intérieure faisant véritablement de lui une image et une ressemblance de Dieu.

Les voies de transformation de l'homme ne sont bonnes que si elles servent l'homme. Si elles le soumettent à la réalisation d'une idée, à la mise en place d'un système, au triomphe d'un projet... ces voies sont mauvaises. La transformation qui peut en résulter ne sera sûrement pas celle à laquelle il est appelé.

Si par contre nous savons « obéir dans la foi » aux sollicitations qu'un Dieu patient nous adresse — tant au plus intime de notre cœur, par nos aspirations profondes, qu'au plus intime de la vie, par les situations de l'existence — nous verrons progresser en nous-mêmes et dans la vie des hommes la transformation qui doit nous modeler à l'image et à la ressemblance de Dieu.

Tel est le salut que nous attendons.

IL FAUT QUE JE DEMEURE CHEZ TOI

Le Verbe de Dieu qui a habité parmi l'homme
s'est fait fils de l'homme
pour habituer l'homme à recevoir Dieu,
et pour habituer Dieu à demeurer parmi l'homme,
selon le bon plaisir du Père.

SAINT IRÉNÉE ¹

QUAND DIEU PREND LA PAROLE

Nous te rendons grâce
parce que tu as, dans notre langue, dans notre temps,
prononcé ton nom,
parce que tu habites ce monde, parole humaine
aussi vulnérable que peut l'être une parole.
Déploie ta présence
dans l'univers de nos rêves et de nos pensées,
dans l'œuvre de nos mains.
Anime notre langage,
donne-lui éloquence et signification.

HUUB OOSTERHUIS ²

1. *Contre les hérésies*, III, 20, 2.

2. *Quelqu'un parmi nous*, Paris, Ed. Desclée, 1968, p. 115.



A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

ANNEE A

Première lecture : N° 93, pp. 45-66 : *Evolution du sacerdoce dans l'Ancien Testament*, par Ch. HAURET.

Deuxième lecture : N° 15, pp. 18-31 : *La vie chrétienne d'après saint Paul*, par M. COUNE ; N° 9, pp. 65-67 (L.-M. DEWAILLY).

Evangile : N° 25, pp. 33-45 : *Sous le regard de Dieu*, par I. GOMA CIVIT ; N° 32, pp. 103-110 : *Libération... cléricalisme*, par N. CLARISSE ; N° 76, pp. 40-41 (L. DEISS).

ANNEE B

Première lecture : N° 66, pp. 35-41 (F. DREYFUS).

Deuxième lecture : N° 93, pp. 15-31 : *Le parfait grand prêtre*, par A. VANHOYE.

Evangile : N° 66, pp. 50-67 : « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* », par J.-M. PELFRÈNE ; N° 71, pp. 29-31 (B. VAN IERSEL) ; N° 71, pp. 68-78 : *Les deux grands commandements*, par J. GRIBOMONT.

ANNEE C

Première lecture : N° 23, pp. 61-64 (P. BIARD) ; N° 57, pp. 53-58 (N. EGENDER).

Deuxième lecture : N° 6, pp. 28-39 : *L'Antichrist*, par B. RIGAUX.

Evangile : N° 57, pp. 67-78 : *L'amour de Dieu est un amour de miséricorde*, par A.-M. BESNARD ; N° 57, pp. 25-28 (J. CANTINAT) ; N° 91, pp. 25-26 (M. COUNE).

Tirée sur les presses
de l'Imprimerie Saint-Paul
à Bar-le-Duc (Meuse)

cette première édition de
Assemblées du Seigneur
31^e dimanche ordinaire

a été achevée d'imprimer
le 15 juillet 1970

Dép. lég. : 2^e trim. 1970
N° éd. 5964 - N° IV-70-512

Imprimé en France



TITRES DE LA DEUXIÈME SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

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

* numéros parus

en gras : numéros à paraître en 1970



Année A

Reproches aux prêtres (Mt 1—2) B. Renaud . . .	6
Quand l'amour de Dieu vous atteignait (1 Th 2)	
J. Vanderhaegen	13
Fraternité et service pastoral (Mt 23)	
I. Gomá Civit	21
Vivre en fils du même Père M.-A. Santaner . . .	33

Année B

Aimer Dieu seul (Dt 6) F.-M. Du Buit . . .	40
Le parfait grand prêtre (He 7) A. Vanhoye . . .	46
Amour, alpha et oméga de l'existence (Mc 12)	
M. Miguéns	53
L'approche du Royaume de Dieu	
M.-A. Santaner	63

Année C

L'amour du Créateur (Sg 11—12) C.-A. Keller . .	70
Le Christ se manifeste dans la communauté chrétienne (2 Th 1—2) A.-M. Artola	75
Zachée, l'Eglise et la maison des pécheurs (Lc 19)	
A.-M. Cocagnac	81
Le salut que nous attendons M.-A. Santaner . .	92
