

*Recherches Carmélitaines*

MICHEL DE GOEDT

**LA BIBLE,  
LIVRE OUVERT, LIVRE SCÉLLÉ ?**

*Études bibliques*

Ce quatrième volume des écrits du Père Michel De Goedt, en religion frère Michel-Marie de la Croix, regroupe des travaux et des réflexions sur la Parole de Dieu. Carme déchaux, le Père Michel a suivi toute sa vie le précepte de la Règle du Carmel qui prescrit aux frères « de méditer jour et nuit la Parole de Dieu et de veiller dans la prière ». Dès 1965, il publiait un article intitulé: « La Bible, Livre ouvert, Livre encore scellé? » Il n'a cessé de poursuivre la réflexion et le travail pour entrer dans une compréhension plus profonde des Écritures. Il était habité par la question, si importante, de la relation entre les Écrits de la Première Alliance et ceux du Nouveau Testament, dans un souci d'ouverture et de dialogue.

Nous retrouvons ici 27 études du Père Michel dont 17 sont inédites. Une invitation à plonger dans les eaux vives de la Parole de Dieu pour vivifier notre foi.

## Recherches Carmélitaines

*Le Père Michel De Goedt est né en 1924. Il est entré dans la Province de Paris de l'Ordre des carmes déchaux en 1941. Licencié en théologie (Rome) ainsi qu'en histoire et philologie orientales (Leuven), il a vécu en Terre Sainte de 1969 à 1980. Il est entré dans la Vie en 2009.*





Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

exprimer notre reconnaissance dans la foi, l'espérance et l'amour à l'égard de la personne et de l'œuvre du Père Michel-Marie de Goedt !

Yves Simoens, sj

- 
1. Plus littéralement : « Petits enfants, veillez-vous vous-mêmes des idoles ! » (Y. Simoens, *Croire pour aimer. Les trois lettres de Jean, Une traduction*, Paris, Éditions Facultés jésuites de Paris, 2011, p. 15).
  2. *Art. cit.*, p. 36.
  3. *Art. cit.*, p. 41.
  4. « Une Terre, enjeu de l'histoire du Peuple de Dieu », p. 56.
  5. « La question d'un statut spécifique du Nouveau Testament comme Écriture se pose-t-elle ? », p. 44.
  6. *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Traduit de l'anglais (États-Unis) par Patrice Ghirardi (original 2001), Paris, Bayard, 2002.
  7. *La Bible et l'invention de l'histoire. Histoire ancienne d'Israël*, Préface de Jean-Louis Ska, Traduction de l'italien par Viviane Dutaut (original 2003, 2007), Montrouge, Bayard, 2008.
  8. *La Bible et l'invention de l'histoire*, p. 16.
  9. *Le message de l'épître aux Hébreux, Cahiers Évangile 19*, Paris, Cerf, 1977 ; *L'Épître aux Hébreux. « Un prêtre différent »* (Rhétorique sémitique VII), Pendé (France), Gabalda, 2010.
  10. Ces principes sont appliqués à l'étude de textes dans Y. Simoens, *Accomplir l'Écriture. Un itinéraire biblique et johannique*, Paris, Éditions Facultés jésuites de Paris, 2020.
  11. Pages 115-211.
  12. *Art. cit.*, p. 171-172.
  13. Pages 215-226.
  14. Page 220.
  15. Cf. Is 6,9-10 (grec) ; « et moi, je les guérirai », d'autres *mss* ont : « et que je ne les guérisse ». Pour la question qui occupe l'auteur des Actes et reprise dans la citation de Michel de Goedt, dans cette alternative il faut choisir : ou l'on peut espérer une conversion du peuple par le Seigneur, ceci restant son secret ; ou l'on ne l'espère plus. Ou l'*asymphônia* demeure à jamais, ou elle est appelée à une *symphônia* définitive. L'issue de l'annonce de l'Évangile en dépend. L'option fondée en faveur de l'espérance s'impose.

16. Voir Y. Simoens, *Selon Jean*, 2. Une interprétation (Collection I.É.T. Institut d'Études Théologiques 17), Bruxelles, 1997, 2005<sup>2</sup>, p. 509-512. Cf. aussi : *Évangile selon Jean*, Paris, Éditions Facultés jésuites de Paris, 2018<sup>2</sup>, p. 267-270.

17. *Art. cit.*, p. 233.

18. *Art. cit.*, p. 237.

19. Cette interprétation est développée dans Y. Simoens, *La gloire d'aimer. Structures stylistiques et interprétatives dans le Discours de la Cène (Jn 13-17)* (*Analecta Biblica* 90), Rome, Biblical Institute Press, 1981, surtout p. 205-215, puis dans les publications subséquentes sur le *corpus* johannique, notamment : « L'Eucharistie nuptiale. Relecture johannique des traditions eucharistiques du Nouveau Testament », dans *Donner Corps à la Parole. Parcours johanniques et bibliques*, Préface de François Cassingena-Trévedy (*Cahiers de la Nouvelle Revue Théologique*), Paris, CLD éditions, Centre Sèvres – Paris Facultés jésuites, 2020, p. 219-239.

# OUVERTURE

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

promesses et des prophéties, le sens des premiers dons faits au peuple de Dieu, l'enjeu d'une histoire marquée par les « hauts faits » de Dieu, le mouvement qui porte une sorte de *sacramentum* vers une *res* à venir, tout cela a atteint son terme, a pris corps dans un accomplissement qui, au terme du chemin d'humilité suivi par le Serviteur, obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix, a consisté pour Jésus de Nazareth en l'exaltation auprès de son Père dans la gloire : par la main du Père qui l'a tiré de la maison des morts, Jésus a été fait Seigneur et Christ [Ac 2,36].

Mais la gloire du Christ est encore « cachée en Dieu » [Ep 3,9 ; voir également Col 3,3]. Les baptisés ne font que recevoir arrhes et prémices de leur entrée espérée en cette gloire : portant déjà le titre de cohéritiers du Christ, leur héritage est encore objet d'attente ; plus profondément sans doute, le Saint-Esprit aspire en leur cœur à cet héritage dont il est prémices [Rm 8,23]. Jusqu'à la Parousie du Seigneur Jésus, l'accomplissement des Écritures, déjà advenu en Christ, déjà constitué en lui, pour user d'un terme bien lourd, se communique, se déploie sous les « espèces » de la foi et de l'espérance. Le Sauveur ne devant être Sauveur en toute vérité que lorsque le Salut sera pleinement communiqué, le Seigneur ne devant soustraire ce titre de Seigneur à toute contestation que lorsqu'il exercera pleinement sa seigneurie, un paradoxe apparent veut que l'accomplissement des Écritures soit encore en cours. À la lumière de l'usage qui est fait des Écritures dans les Actes des Apôtres et dans les écrits pauliniens, par exemple on montrerait facilement que celles-ci continuent à s'accomplir dans le temps de l'Église, dans le temps qui court entre la Résurrection du Christ et la Parousie. Paradoxe d'un accomplissement qui donne de quoi attendre sa manifestation glorieuse et tendre vers elle, vérité d'un accomplissement qui se déploie dans le temps du Salut.

Nous pouvons donc affirmer que la foi chrétienne n'inclut aucun passage d'un temps, qui serait considéré comme clos, dit de l'« Ancien Testament », à un temps dit du « Nouveau Testament », temps qui mettrait fin à ce premier temps et rendrait vaine la recherche théologique de la continuité entre les « deux Testaments », pour ne rien dire d'une unité foncière qui serait, par hypothèse, mise hors champ *a priori*. Passage de l'Ancien au Nouveau Testament peut avoir deux significations : passage de la première Alliance, frappée de caducité, à la Nouvelle et éternelle Alliance, expression quelque peu hypocrite, cachant mal la ruineuse théologie de la substitution qui la sous-tend : à une première alliance, annulée par Dieu en raison de l'infidélité du peuple qui en était bénéficiaire, serait substituée une deuxième alliance, ayant pour bénéficiaire un autre et « nouveau » peuple. Dans cette conception, que devient le « moment » décisif de l'ecclésiologie : au sein de l'Israël « selon la chair » [Rm 9,3-5], les « enfants de la promesse » [Rm 9,8], le « reste, choisi par grâce » [Rm 11,3], reconnaissent en Christ, mort et ressuscité selon les Écritures, l'accomplissement des promesses faites aux Pères. C'est à ce reste que, par le baptême, les Nations sont agrégées, recevant part entière des biens du Salut communiqués à cet Israël de l'accomplissement et en lui, virtuellement élargi, par un radical renouvellement, à tous les hommes. L'oubli ou la négation de ce moment décisif seraient si graves qu'aux yeux de Paul, ils laisseraient place à la question : « Y a-t-il de l'injustice en Dieu ? » [Rm 3,5].

L'autre signification de l'expression, « passage de l'Ancien au Nouveau Testament », peut être définie en ces termes : passage de l'intelligence des Écritures à celle de leur accomplissement, attesté par de nouveaux écrits, précisément appelés « Nouveau Testament ». Définition acceptable, si l'on veut bien se rappeler que ce passage, qui est la foi au Christ, ne cesse de se renouveler

jusqu'à ce que vienne le jour de la manifestation glorieuse de l'accomplissement. En d'autres termes, en Christ, les Écritures sont plus actuelles que jamais, leur actualité se hâtant vers le jour où elle sera définitivement établie. Le Nouveau Testament ne nous permet pas de surplomber les Écritures ; il fournit plutôt une hausse de visée qui permet à l'espérance chrétienne de « pointer » sur leur accomplissement, déjà advenu, encore à venir.

---

1. Dans les archives du Père Michel-Marie de Goedt, nous avons retrouvé quatre pages dactylographiées annotées de sa main, sans titre, ni notes. Nous avons repris comme titre, une formulation de la fin de l'article et nous avons complété les références bibliques [NdÉ].

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

mise par écrit : le Nouveau Testament, c'est à la fois la Bonne nouvelle mise par écrit et des écrits occasionnés par l'annonce et par la réception de cette Bonne Nouvelle. Le Nouveau Testament est donc une Écriture formellement distincte des Écritures (l'Ancien Testament), puisqu'il est la trace écrite du témoignage rendu à l'accomplissement des Écritures. Le Nouveau Testament suppose la clôture du texte des Écritures. De ce point de vue, il ne fait pas nombre avec celles-ci. Mais il y a également trace écrite de la parole de Dieu dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau Testament. En bref disons que le Nouveau Testament nous permet de discerner les chemins que suit, dans son déploiement *propter nostram salutem* [pour notre salut], l'accomplissement des Écritures advenu en Jésus Christ, Notre Seigneur.

L'accomplissement ne cesse d'être dit par une parole qui se reconnaît dans la trace écrite du Nouveau Testament.

### **Le chemin que nous suivrons pour entrer dans la Bible**

Il serait possible :

– De faire l'étude historico-littéraire de chaque livre, mais, ou bien on entreprend cette étude pour tous les livres de la Bible ou bien on se contente d'un livre pour l'étudier à fond.

Dans le premier cas, la lecture même du texte est renvoyée aux calendes grecques. Dans le deuxième cas, on risque de commettre de graves erreurs de perspectives et d'interprétation par ignorance du monde auquel le livre étudié appartient.

– D'étudier un « thème ». Mais, s'il y a dans la Bible des motifs littéraires, des traditions littéraires, il n'y a pas, à proprement parler, de thèmes. Quant aux traditions littéraires (ou littérairement repérables), les identifier et les suivre à travers la Bible est un travail difficile et conjectural par lequel il n'est

pas prudent de commencer.

Je vous propose de repérer et de suivre ce que j'appellerais des « maîtres-fils » (un peu comme on parle des pièces maîtresses d'une charpente). Même si la logique des images déconseille les rapprochements que je vais faire, je dirai que les maîtres-fils sont l'enjeu de l'histoire du peuple d'Israël, la constitution, la permanence, la mise en question dramatique de l'identité de ce peuple, les ressorts permanents de son histoire (la Loi, la parole des prophètes, les régulateurs de cette histoire, la mémoire de la liturgie, la mémoire des scribes et des sages).

Les trois premiers fils de notre étude seront les suivants :

1. Un peuple se met en marche vers une terre que Dieu promet de lui donner.

2. Le peuple concerné par cette promesse fait mémoire de ce que Dieu fait dans son histoire pour l'accomplissement de cette même promesse, et acquiert, ou reçoit ainsi peu à peu son identité de peuple de Dieu.

3. Dieu fait alliance avec ce peuple et se fait connaître de lui comme le Dieu unique.

## 2. UNE TERRE, ENJEU DE L'HISTOIRE DU PEUPLE DE DIEU<sup>3</sup>

La Bible rapporte l'histoire d'un peuple qui se reconnaît prévenu par Dieu. La disposition que Dieu prend en faveur de ce peuple, nous l'appelons alliance. L'enjeu de cette alliance et de son histoire, c'est une terre. Entre la terre d'où Abraham est invité à sortir et la « vraie terre » qui lui est promise se déroule un long cheminement d'accomplissements partiels, de méprise (de la part du peuple), de reprises, de renouvellements. Nous allons parcourir les étapes de ce cheminement.

Le texte fondamental est Gn 12,1-3. Nous chercherons à

repérer les articulations du mouvement inscrit dans le texte ; puis nous lirons d'autres textes qui entrent en résonance avec tel élément de mélodie – si on veut bien accepter ce passage à un autre registre d'image – présent dans Gn 12.

Voici, de notre passage de la Genèse, une traduction aussi proche que possible du texte hébreu :

– Et le Seigneur dit à Abram : Pars de cette terre et de ton clan et de la maison de ton père pour aller vers la terre que je te donnerai à voir ;

– et je ferai de toi une grande nation et je te bénirai et je rendrai célèbre ton nom ; il sera une bénédiction ;

– et je bénirai ceux qui te béniront et je maudirai ceux qui te maudiront,

– et toutes les familles de la terre souhaiteront d'être bénies comme toi.

Le texte est composé des éléments que voici :

– un *ordre*, assorti d'une précision importante : Dieu s'engage à donner à voir le lieu où s'achèvera l'accomplissement de l'ordre.

– une *promesse de bénédiction* :

- la promesse elle-même,
- la sanction réservée aux deux attitudes possibles à l'égard d'Abraham,
- l'annonce de l'extension de la bénédiction (cette annonce ne reprend pas le premier élément de la sanction).

Deux textes témoignent de l'accomplissement de la Promesse :

Ac 3,25 : Pierre parle de la résurrection du Christ en termes d'envoi (ce n'est paradoxal qu'en apparence) ; le Christ est envoyé, de par sa résurrection, bénir d'abord les fils de l'alliance (le fruit de cette bénédiction est la conversion du cœur) ;

Gal 3,8 : Paul parle de l'effusion de l'Esprit saint comme de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

grande portée spirituelle, nous en faisons l'expérience. Le chemin que Dieu nous a donné de discerner devient parfois obscur. Il nous faut garder, avec persévérance, confiance et humilité, la mémoire du don premier, devenu obscur et parole dure à entendre, garder cette mémoire jusqu'à ce que ce don se déploie en accomplissement.

Nous venons de voir comment se forme la mémoire du peuple. Cette mémoire trouve son expression privilégiée dans la liturgie. Les fêtes sont des célébrations qui font mémoire de ce que Dieu a fait pour sauver son peuple. Je ne vais prendre qu'un exemple : le *shabbath* est avant tout un jour où l'on fait mémoire de la création et de la sortie d'Égypte. Le jour de Pâques, les chrétiens font mémoire de l'amour avec lequel le créateur a créé l'homme à son image, et de l'amour avec lequel il nous a re-crées en Christ, quand il nous a tirés en lui et par lui de la maison de servitude du péché.

La prière est pleine de mémoire, qu'elle soit de louange ou d'intercession.

Exemple de prière d'action de grâces : Ps 105 et 106. Les psaumes font mémoire de ce que Dieu a fait pour le peuple. La Bible de Jérusalem a pour sous-titre : l'histoire merveilleuse d'Israël, ce qui évoque les actions merveilleuses que Dieu a accomplies pour son peuple. Ce sont les hauts faits de Dieu qui ont engendré le peuple. Comment la mémoire de ces hauts faits, qui est l'identité du peuple, ne nourrirait-elle pas la prière ?

Exemple de prière d'intercession : Ex 32,11-14. Moïse commence par faire mémoire de la sortie d'Égypte, et c'est comme prier Dieu de faire mémoire de l'amour avec lequel il a libéré un peuple, il s'est constitué un peuple lui appartenant de par grâce de libération. Faire mémoire des Pères c'est supplier Dieu de faire fidèlement mémoire des promesses qu'il leur a faites.

La mémoire des *magnalia Dei* entre dans la texture même des oracles des prophètes. Un texte de Jérémie dit avec force que l'oubli de Dieu dénature le peuple d'Israël : « Enquêtez donc chez les nations, qui entendit rien de pareil ? Elle a commis trop d'horreurs la vierge d'Israël. La neige du Liban abandonnera-t-elle le rocher de la campagne ? Tarissent-elles les eaux des pays étrangers, les eaux fraîches et courantes ? Or "mon" peuple m'a oublié ! » (Jr 18,13-15). Le Deutéro-Isaïe, annonçant le retour de l'exil, en parle en utilisant le vocabulaire de l'Exode, mais c'est pour dire paradoxalement : « Ne vous souvenez plus des événements anciens » (Is 43,18). Parole inouïe, un prophète invitant à ne plus se souvenir de l'événement fondateur de l'Exode ! Ne soyons pas dupes de la rhétorique. Il faut se souvenir de l'origine pour dire : ce que Dieu fait pour nous maintenant pourrait nous faire oublier l'origine, car c'est plus admirable que l'origine. L'origine se fait oublier quand elle se rend présente dans un renouvellement radical et plus admirable d'elle-même. C'est toujours ainsi que Dieu procède : quand il reprend en main sa création, ce n'est pas pour restaurer l'état primitif, mais c'est pour recréer de manière plus admirable, car, étant Dieu, Il ne se répète pas et se manifeste toujours plus grand en ses œuvres.

Ce schéma fondamental de mémoire grâce à quoi le peuple connaît Dieu, reconnaît Dieu, discerne Dieu, se souvient de Dieu, grâce à quoi le peuple acquiert et reçoit son identité de peuple de Dieu, nous le retrouvons dans le Nouveau Testament, renouvelé dans la plénitude du mystère du Christ.

Lisons le récit merveilleux de la rencontre du Christ et des deux disciples d'Emmaüs (Lc 24,13-35). Deux disciples reviennent de Jérusalem, accablés de tristesse à la pensée que le Christ est mort, ne laissant ainsi plus de place à l'espoir qu'il avait éveillé en eux. Un passant se joint à eux, c'est le Christ,

mais ils ne le reconnaissent pas encore. « Alors il leur dit : “Oh cœurs sans intelligence, lents à croire à tout ce qu’ont annoncé les prophètes ! Ne fallait-il pas que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire ?” Et commençant par Moïse et parcourant tous les prophètes, il leur interpréta dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (Lc 24, 25-27). La parole du Christ ressuscité arrache les disciples à la mémoire morte des Écritures, mémoire qui n’a produit que l’attente erronée de leur accomplissement. La parole du Christ ressuscité éveille une mémoire vive qui permet de reconnaître dans la mort du prophète « puissant en œuvres et en paroles » (v. 19) le passage à la gloire dont parlent les Écritures. « Notre cœur n’était-il pas tout brûlant au-dedans de nous quand il nous parlait en chemin, quand il nous expliquait les Écritures ? » (v. 32), mémoire avivée qui fait mémoire d’elle-même. Il faut comprendre l’expression : « notre cœur n’était-il pas tout brûlant » non au sens de dévotion ardente, mais au sens suivant : la parole du Christ brûlait les impuretés de notre cœur, notre incrédulité. Tout ce cheminement de guérison, il en est fait mémoire dans une lumière soudaine, quand le terme est atteint. Les disciples d’Emmaüs peuvent confesser après Jacob : « Tu étais là et nous ne le savions pas ! » (voir Gn 28,16).

Un texte de l’Évangile selon saint Jean jette une vive lumière sur ce processus de constitution de la mémoire chrétienne (Jn 2,13-22). Jésus chasse du Temple les changeurs, renverse leurs tables et dit : « Enlevez cela d’ici. Ne faites pas de la maison de mon Père une maison de commerce. Les témoins demandent à Jésus : “Quel signe nous montres-tu pour agir ainsi ?” – Jésus répond : “Détruisez ce sanctuaire et en trois jours je le relèverai” » (v. 19). Saint Jean note : « Lui parlait du sanctuaire de son corps ». Et il poursuit : « Aussi, quand il ressuscita d’entre les morts, ses disciples se rappelèrent qu’il avait dit cela,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

## REMARQUES PRÉLIMINAIRES

Avant d'étudier les données bibliques qui intéressent le sujet de l'extase il semble opportun de faire quelques considérations de principes et de méthode.

a) Les expériences extatiques rapportées par la Bible ne nous sont pas connues par des « relations spirituelles », mais par des écrits qui, souvent, représentent le dernier stade d'une tradition littéraire, elle-même entremêlée aux fils de la grande tradition de l'histoire du salut et de la révélation. Déjà, dans le cas de relations dues à la plume de l'extatique lui-même, c'est à la critique littéraire et psycho-biographique d'ouvrir la voie d'accès à l'intelligence du témoignage. Cette primauté de la critique littéraire s'impose de manière plus nette encore lorsqu'on a affaire à un auteur (ou à un rédacteur), – et, à travers l'auteur (ou le rédacteur), voyons toute la tradition dont il dépend –, qui se place surtout à un point de vue *heilsgeschichtlich*, utilise des schèmes littéraires tout faits, est moins habité par le souci de décrire des faits avec exactitude, que par la volonté d'exprimer une foi, de porter un jugement « théologique », de styliser, peut-être avec beaucoup de liberté, une figure du passé pour mieux marquer le rôle qu'il lui reconnaît dans l'histoire du peuple de Dieu<sup>2</sup>.

b) C'est un *a priori* que d'affirmer qu'il nous est loisible de saisir, en nous aidant des connaissances et des méthodes de la psychologie moderne, la psychologie d'un hébreu et d'un juif des temps bibliques, et la psychologie d'un extatique. « C'est une erreur de supposer *a priori* que l'expérience des grands prophètes est directement accessible aux méthodes psychologiques modernes », affirme N. W. Porteous<sup>3</sup>. Ce n'est

pas un moindre *a priori* que d'admettre la notion d'une essence de l'extase telle qu'on pourrait en montrer la réalisation existentielle sur la foi d'indices spécifiques. Précisément, toute la difficulté, une difficulté parfois presque insurmontable, est de relever des indices spécifiques en nombre suffisant et d'en distinguer la présence d'avec la donnée de simples apparences « matérielles ».

Bien des exégètes qualifient d'extatique toute excitation ou exaltation psychologique accompagnée de phénomènes physiologiques anormaux. Plus de précision est peut-être nécessaire pour éviter les abus de langage. Nous nous tiendrons à la définition suivante : l'extase est un état dans lequel la conscience se concentre sur un objet ou est dominée par un affect, à ce point que les fonctions de relation subissent une diminution, pouvant aller jusqu'à la cessation, de leur activité, et que la motricité et la sensorialité sont profondément modifiées dans leur exercice normal. Traitant de l'extase dans la Bible, nous pouvons pratiquement négliger l'extase dite naturelle : l'objet, l'affect dont notre définition intègre le concept sont spécifiés par les rapports avec Dieu dans l'extase biblique. Une définition de type plotinien (l'extase comme extase noétique, ou plutôt supra-noétique, unitive), ou d'inspiration thérésienne (l'extase comme « sixième demeure »), nous paraîtrait trop systématique pour déterminer le cadre d'une étude biblique sur l'extase. Par là, nous n'entendons pas condamner toute tentative de rapprocher les extases bibliques des extases « mystiques ».

[*Excursus*]

Indiquons brièvement les données du vocabulaire.

Dans la Septante, le terme *ἔκτασις* traduit, de manière plus ou moins heureuse, douze ou treize termes hébreux. Il nous suffira de noter qu'en aucun des vingt-huit textes où le terme apparaît,

il ne s'agit de l'extase proprement dite. La même remarque vaut pour le verbe ἐξιστάσθαι, qui rend une trentaine de verbes hébreux. Le verbe hébreu qui, sous une de ses formes usuelles, le hitpaël, signifie, dans la plupart de ses emplois, le comportement de l'extatique, est dérivé de *nabhi*, que nous traduisons couramment par prophète. C'est, en grande majorité, dans les textes les plus anciens que ce sens apparaît. Le sens autrefois proposé pour la racine de *nabhi*, « parler en état de frénésie », n'est plus aujourd'hui défendu, ni défendable. En hébreu, la ligne sémantique n'est pas : parler dans un état d'extase → prophétiser, mais bien : le nom de prophète, *nabhi* → le verbe dénominal, \**nābhā*', qui signifie au hitpaël : se comporter comme un prophète, ce qui, de fait, pour le prophétisme primitif, implique des phénomènes extatiques. Quant à *nabhi*, mot emprunté, on peut le rapprocher du verbe akkadien, *nabū*, appeler, la question restant posée de savoir si le mot a un sens passif (l'« appelé ») ou actif (celui qui « appelle »).

Dans le Nouveau Testament, le terme ἔκστασις n'est employé que sept fois : quatre fois avec le sens de stupeur, trois fois (dans les Actes des Apôtres) avec le sens d'extase proprement dite. Le verbe connaît les sens suivants : être hors de sens, s'émerveiller, mais pas le sens philonien : sortir de soi en étant ravi auprès de Dieu.

Comme il est aisé de s'en rendre compte d'après ces simples indications, à s'en tenir au vocabulaire, on ne dispose que d'un assez maigre matériel pour une étude biblique sur l'extase. Tant pour l'Ancien que pour le Nouveau Testament, il faudra que nous nous employions à découvrir par quels moyens littéraires la « réalité » de l'extase est, de fait, signifiée.

## I. ANCIEN TESTAMENT

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

fortifia. Et il me dit : Ne crains pas, homme aimé [de Dieu] ; la paix soit avec toi ; fortifie-toi, fortifie-toi ! Comme il me parlait, je fus fortifié et je dis<sup>43</sup>...

Extase visionnaire avec paroles, angoisses, accablement jusqu'au mutisme, multiples confortations célestes : force de se tenir debout, force de rompre le mutisme, force d'entendre la parole divine jusqu'au bout, l'ensemble de ces éléments nous montre que la conscience extatique a mûri depuis Ézéchiél<sup>44</sup>.

À ces textes d'Ézéchiél et de Daniel, on peut joindre un texte de Job, dans lequel certains auteurs croient pouvoir lire la description précise et vivante d'une extase : Jb 4,12-16. D'après G. von Rad, Éliphas de Témân attribue l'origine de son discours de sagesse à une inspiration immédiate qu'il décrit, sous les espèces les plus parfaites qu'on puisse trouver dans l'ancien Testament, comme une expérience de révélation prophétique (mais G. von Rad ne parle pas littéralement d'extase). La part de fiction littéraire laisserait place pour une vraie expérience<sup>45</sup>. Selon E. L. Ehrlich, Jb 4,12-16, n'a rien à voir avec l'extase visionnaire<sup>46</sup>.

[*Excursus*]

Les ouvrages ou articles suivants n'ont pas été mentionnés en cours d'exposé, non en raison d'un moindre intérêt, mais, soit que l'occasion ne s'est pas présentée d'y renvoyer, soit parce qu'ils envisagent le point de vue psychologique, sur lequel nous ne voulions pas insister<sup>47</sup>.

#### **4. Attribution d'expériences extatiques à des personnages du passé et au peuple eschatologique**

En Nb 11,24-30, selon G. von Rad<sup>48</sup>, nous avons affaire à une sorte d'étiologie, on pourrait préciser, de légitimation de la prophétie primitive.

[*Excursus*]

Nous n'avons pas à prendre parti sur la question de savoir si Nb 11, 24-25 (« prophétisme » des soixante-dix anciens désignés par Moïse) et Nb 11,26-30 (« prophétisme » des deux isolés non désignés par Moïse) légitiment respectivement l'institution d'un conseil d'anciens et le prophétisme extatique, ou plutôt si la pointe de Nb 11,26-30 ne serait pas de légitimer l'existence de prophètes « libres » à côté du prophétisme cultuel<sup>49</sup>.

Retenons simplement que c'est un esprit participé de l'esprit communiqué par Yahvé à Moïse qui est à l'origine de l'extase. Celle-ci est justifiée par là même : dans le passé, les soixante-dix anciens et deux isolés ont « prophétisé » sous l'action de l'esprit de Moïse. Le verset 29 est particulièrement intéressant. Il provient probablement de milieux dans lesquels, sous une influence prophétique, on se représentait l'état idéal du peuple élu sous l'image d'une communauté de prophètes animée par la présence active de l'Esprit de Yahvé<sup>50</sup>. Dans un oracle eschatologique, que l'on ne peut s'empêcher de rapprocher de ce verset, Joël (3,1-5) annoncera la venue du jour où tous les membres du peuple « prophétiseront », nous pourrions gloser : transformés tout d'abord par l'expérience de l'extase, pourront entrer directement en rapport avec Yahvé, comme c'était autrefois le privilège des prophètes<sup>51</sup>. Ainsi, le souvenir de l'enthousiasme collectif des *nabhis* primitifs a pu, d'une part, subir un processus d'idéalisation en milieu prophétique, et, d'autre part, pour l'hagiographe des Livres des Rois, finir par ne plus rappeler qu'une étape, de signification positive, mais nettement dépassée.

D'après R. Rendtorff, les deux plus anciens oracles de Balaam sont Nb 24,3-9.15-19<sup>52</sup>. Tous deux représentent le

voyant moabite avec des traits d'extatique (versets 3b-4, 15b-16). On peut penser, avec l'auteur précité, que ces deux oracles ont vu le jour sous le règne de David (et non au 12<sup>e</sup> ou au 13<sup>e</sup> siècle, comme le veut W. F. Albright, ni après l'exil, comme l'affirme A. von Gall). Dès lors, il n'est pas étonnant que le voyant à qui est attribuée une prophétie *ex eventu* apparaisse dans un scénario inspiré du prophétisme contemporain de la « source », le prophétisme collectif et extatique dont le premier Livre de Samuel a gardé le souvenir. Une fois de plus, nous aboutissons à ce qui semble bien former le noyau originel du prophétisme extatique de l'Ancien Testament : le nabhisme primitif de l'aube de la monarchie.

## II. NOUVEAU TESTAMENT

### 1. Jésus

Le temps est heureusement passé où l'exégète psychologisant dévoilait le déséquilibre d'un Christ pourtant voué au culte des plus hautes valeurs morales. On faisait alors de l'extase un des indices de ce déséquilibre. A. Oepke, dans un contexte où s'exprime, il faut le reconnaître, une grande réserve, tient encore à signaler qu'on est plus ou moins fondé à considérer comme extatiques : le baptême de Jésus, la tentation, l'hymne de jubilation (Mt 11,25-30 ; Lc 10, 21-22), la transfiguration<sup>53</sup>. G. Friedrich inclinerait à admettre que la tradition a laissé de côté nombre de données relatives aux expériences extatiques de Jésus<sup>54</sup>. Dans une étude sur *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques*<sup>55</sup>, F. Gils donne sans ambages son sentiment sur l'extase de l'hymne de jubilation : « Plusieurs auteurs récents nous parlent, à propos de la scène de l'Évangile, de l'extase de Jésus ; nous les suivons sans hésiter » (p. 82). Il n'est pas nécessaire de prolonger l'enquête bibliographique.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

## « TOUT CE QUI EST TRESSAILLE D'ÊTRE EN TOI<sup>1</sup> »

---

La mémoire ne me permet plus de retrouver le nom de l'auteur à qui nous devons cette bribe de louange, et je ne suis même pas sûr de l'exactitude de ma citation, « tout ce qui est tressaille d'être en Toi », c'est-à-dire, en Dieu. Le Créateur tressaille de joie en sa créature, et ce tressaillement n'est pas étouffé par le péché : le fond de la créature où il se produit ne pouvant être affecté par celui-ci, toujours second par rapport à la bonté première de l'être créé qu'est l'homme. On peut parler, nous semble-t-il, d'un tressaillement du Créateur en la créature privée de la capacité de reconnaître la présence de Dieu en elle. Il suffit d'admettre que la créature, une fois « jetée » dans l'être, jouit de la présence continuée de Dieu, anthropomorphisme inévitable dont l'avantage est de donner à entendre que l'acte créateur est coextensif à la durée de la créature. Celle-ci jouit constamment de la présence de l'amour qui est son origine et comme le lieu de sa destinée. L'amour créateur n'est rien d'autre que la souveraine liberté avec laquelle il se complaît en l'œuvre de ses mains, complaisance qui est joie, et joie voulue, de donner l'être, exultation et bonheur d'entendre en son image l'écho et comme la réplique joyeusement libre de la parole créatrice.

Si le Créateur ne cherche, ni dans l'acte de création, ni dans les êtres jaillis de cet acte pour faire un monde, à rompre sa solitude, la Trinité peuplant, si l'on ose dire, la Divinité du Dieu vivant et vrai, il ne cherche pas non plus à satisfaire un besoin de communiquer, la communion intratrinitaire ne laissant place à aucun manque, à aucune faille dans la circumincession. Quand il communique son amour à un être capable de le reconnaître Dieu en cet acte de communication et capable d'être reconnu par lui comme l'est une image qui peut se dire à Dieu et de le nommer

dans une action de grâces, le Créateur manifeste la liberté infinie et infiniment souveraine de son Amour que rien d'autre ne motive que celle-ci en son mystère insondable.

Après en avoir reconnu la présence au cœur de toute créature, nous sommes amenés à approfondir le mystère du tressaillement de Dieu en l'homme. Son amour de Créateur, Dieu ne le communique qu'à l'homme<sup>2</sup>. Aimer, c'est joie d'aimer, joie pour le Créateur de mettre en face de lui-même un vis-à-vis capable de reconnaître l'amour dont il est aimé et de le reconnaître dans l'amour de réponse dont il reçoit la grâce, Dieu délivrant la créature des limites de sa liberté et venant combler le cœur délivré de lui-même, de son propre Cœur, heureux de se rendre présent en son image, toute décentrée d'elle-même, toute tournée vers Celui qui lui donne vie, lumière, amour. Là où il y a amour, il y a joie d'aimer (un véritable amour est à lui-même sa propre joie), il y a danse et chant.

La création est comme un scénario souverainement libre, dans lequel joue la souveraine élégance de l'Esprit Saint. Cette joie d'aimer qui est l'Esprit Saint lui-même éveille un tressaillement de la créature en réponse au tressaillement de Dieu en elle. La présence de Dieu en sa créature n'est pas que « passive », elle est aussi et surtout active : présence de la joie d'aimer ; cette présence ne va pas sans le couronnement de la gloire d'aimer, sans l'activité souveraine de l'amour dans cette joie en laquelle Dieu trouve ses délices<sup>3</sup> à nous faire vibrer dans la danse et le chant qui sont au cœur de ce tressaillement.

Laissons-nous entièrement délivrer de nous-mêmes par ce tressaillement de Dieu en nous, laissons Dieu nous apprendre à vibrer par amour au tressaillement qui est au cœur de toute créature et qui est le tressaillement même de Dieu se donnant à reconnaître en la résonance qu'il éveille en notre cœur. Laissons le sourire de l'amour de Dieu illuminer nos vies, les emporter,

tressaillantes, dans la ronde des anges<sup>4</sup>.

Quand Jean-Baptiste tressaille (Lc 1,44), bondit, danse de joie dans le ventre d'Élisabeth (So 3,14-18a), il ne fait qu'entrer en résonance, en covibration, avec le tressaillement souverainement paisible et fort dont vibre Jésus au sein de Marie. Marie a conçu sans douleur, selon la Tradition, non sans la force d'amour dont elle tressaillait (voir Lc 1,47), force qui lui a permis de mettre au monde celui qui est présence pour nous du tressaillement de l'amour de Dieu pour nous, joie et danse pour nous, même au milieu des épreuves, saint Jean de la Croix viendrait nous en donner le témoignage<sup>5</sup>.

Partant de ce qu'on voudrait appeler une sorte de *logion*, nous avons aussitôt rencontré l'Écriture. Développant notre méditation, nous avons eu l'occasion de voir que celle-ci contient de précieux témoignages sur le tressaillement comme phénomène spirituel inhérent aux relations avec Dieu. À ces premiers témoignages, il convient d'ajouter tous ceux avec lesquels ils forment un ensemble qui résiste bien à la rigueur de l'exégèse, échappant à toute espèce de concordisme.

Notre parcours de l'Écriture commencera par un texte qui, lui, échappe au littéralisme et nous donne à entendre que le tressaillement accompagne l'action créatrice telle que l'évoque la *Genèse*. Au terme du sixième jour, la création étant achevée, Dieu regarda tout ce qu'il avait fait et s'exclama : « Comme c'est bon ! » [Gn 1,31], qu'on peut traduire littéralement, « comme c'est très bon<sup>6</sup> ! » *Hineh* est une interjection qui marque une rupture dans le discours et souligne la qualité singulière de ce qui la provoque. Dieu tressaille d'émerveillement devant la bonté et la beauté de l'œuvre de ses mains<sup>7</sup>, il se loue d'être à l'origine d'une si belle création.

Avant d'indiquer quelques données statistiques sur les occurrences du tressaillement dans les Écritures, remarquons

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

parallèle à ce dernier texte, Marc emploie *ἐπερωτᾶν* (Mc 7,17) en style indirect (avec les disciples comme sujet) au lieu de *φράζειν* en style direct. S'il faut lire *φράσον* en Mt 13,36, on peut admettre comme probable que Matthieu introduit une explication par une question stéréotypée. Probabilité renforcée par le fait que la situation évoquée en Mt 15,12-15 n'est pas sans présenter les éléments d'un schème qu'on retrouve esquissé dans Mt 13,36 : de part et d'autre, les disciples s'approchent du Christ et lui demandent, d'« une seule voix » dans le deuxième cas, par la bouche de Pierre dans le premier, de leur expliquer une parabole :

Mt 13,36

*Τότε ἀφείς τοὺς ὄχλους...  
καὶ προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ  
αὐτοῦ λέγοντες φράσον ἡμῖν  
τὴν παραβολὴν τῶν ζιζανίων  
τοῦ ἀγροῦ*

Mt 15,12-15

*v. 12a : Τότε προσελθόντες οἱ  
μαθηταὶ λέγουσιν αὐτῷ...  
v. 15 : ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος  
εἶπεν αὐτῷ φράσον ἡμῖν  
τὴν παράβολήν*

S'il faut lire *διασάφησον*, leçon qui nous paraît mieux attestée<sup>16</sup>, le matthéisme devient beaucoup moins probable. Le terme est utilisé par Matthieu en Mt 18,31 avec le sens de raconter (+ N. T., mention devant être faite de : Ac 10,25, dans la leçon de D). Mais Mt 18,31 est situé dans une parabole matthéenne. Est-ce Matthieu, ou est-ce la source utilisée par Matthieu en Mt 18,25-35, qui est responsable de *διασάφησαν*, v. 31 ? On inclinerait au choix du deuxième membre de l'alternative. Ainsi, ni *φράσον* ni *διασάφησον*, selon la leçon préférée, ne sont à verser sans autre au dossier des matthéismes : *φράσον* n'est pas sûr du point de vue textuel, et devrait l'être pour permettre de déterminer avec quelque probabilité un matthéisme ; *διασάφησον*, s'il est à maintenir en Mt 13,36, n'est employé que deux fois par Matthieu, et dans des textes propres au premier Évangéliste. De ces faits, on ne peut tirer aucune conclusion ferme.

*οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας*, v. 38.

Deux fois chez Matthieu : 8,12 et ici (+ N. T.). Lc 13,28 est parallèle à Mt 8,12. Il faudrait prouver que c'est le rédacteur canonique du premier Évangile qui forge en Mt 8,12 l'expression : *οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας*. Rien ne l'indique. Des sémitismes du passage en question, on comprend que Luc n'ait pas conservé celui-ci, s'il l'a lu dans la source qu'il utilisait, le Christ, dans le texte lucanien, apostrophant ses interlocuteurs à la deuxième personne. De plus, cette dénomination des Juifs, très vraisemblable dans la bouche du Christ, ne devait pas être familière aux destinataires du troisième Évangile. Il n'est donc pas évident que l'expression : *οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας* soit un matthéisme. L'étude lexicographique d'une péricope propre à Matthieu présuppose la détermination des matthéismes. Il serait de méthode évidemment vicieuse de faire servir cette péricope à cette détermination. – Il nous paraît tout à fait factice d'étudier à part, comme le fait Jeremias, l'usage « absolu » de *βασιλεία*.

*ὁ πονηρός*, v. 38 (aussi Mt 13,19, + synoptiques, d'après Jeremias).

Mais il est bien plus probable que *τοῦ πονηροῦ* soit ici un génitif neutre<sup>17</sup> : le parallélisme avec *οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας* le suggère, encore qu'il exige plutôt *οἱ υἱοὶ γέννης* (voir Mt 23,15). *τὸ πονηρόν* serait très matthéen, il faut le reconnaître. Mais il ne nous paraît pas légitime d'étudier le terme *τοῦ πονηροῦ* à part de l'expression dont il forme un élément. Or l'expression, *οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ*, est un hapax néo-testamentaire.

*ἡ βασιλεία (τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου)*, v. 41.

Il n'est question du Royaume du Fils de l'Homme dans tout le Nouveau Testament qu'ici même et en Mt 16,28. Le cas présent est semblable à celui de l'expression, *οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας*, à

cette différence près que Mt 16,28 a un parallèle chez Marc. Concédon's à Jeremias que Mt 16,28 fait plus matthéen que Mt 8,12, et que l'attribution du Royaume au Fils de l'Homme en Mt 13,41 semble bien porter la marque de Matthieu. Est-on fondé pour autant à parler de création matthéenne ? En Mt 16,28, Matthieu n'est pas créateur littéraire ; tout au plus, « récrit »-il sa source. Ne pourrait-il pas en être de même en Mt 13,41 ? Par ailleurs, Jeremias n'ignore pas qu'il est également question du Royaume du Christ chez Luc (1,33 ; 22,30 ; 23,42). Pour Matthieu, il faut ajouter aux références déjà données Mt 20,21. Mais, à propos de ces textes auxquels il néglige de renvoyer en détail, Jeremias se borne à affirmer : « L'idée du royaume du Christ est étrangère à la couche la plus ancienne de la tradition<sup>18</sup> ». Quoi qu'il en soit, la notion de Royaume du Christ n'est pas exclusivement matthéenne. Dès lors, l'expression ἡ βασιλεία (τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου), mettant en relation le Royaume avec le Fils de l'Homme, n'est pas plus, *a priori*, qu'un indice de rédaction matthéenne<sup>19</sup>.

ἡ κάμινος τοῦ πυρός, v. 42.

L'expression ne paraît que deux fois en Matthieu (ici et Mt 13,50), et chacune de ces deux fois dans une péricope parabolique propre à Matthieu. Par conséquent, rien ici d'un matthéisme.

ο ἥλιος, v. 43.

Jeremias note que, parmi les synoptiques, Matthieu est le seul à employer la comparaison du soleil. En plus de l'emploi fait dans notre péricope, nous ne trouvons que celui de Mt 17,2. C'est peu pour parler d'un matthéisme. Ce peu perdra encore de son volume, quand nous aurons montré, comme nous espérons le faire, que la comparaison avec le soleil en Mt 13,43 constitue la forme précise d'un emprunt biblique.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

leçon différente dans le texte de Malachie lu par Matthieu, supposition légitimée, en principe, par l'hébreu  $\eta\lambda\omega\gamma$ .

Précisons le deuxième argument qui nous fait préférer Mt 3, 13-21 à Ps 37. Pour évoquer le triomphe des justes, Matthieu s'inspire de Dn 12,3. Le verbe *ἐκλάμπειν* employé par Matthieu en Mt 13,43 se trouve dans la version de Théodotion, que Matthieu a pu connaître matériellement sous une forme pré-Théodotion<sup>31</sup>. Mais, ni le texte hébreu, ni les versions grecques n'utilisent la comparaison du soleil. Les passages extra-daniéliques auxquels on renvoie pour donner raison de celle-ci n'entraînent pas la conviction<sup>32</sup>. Mt 3,20 est, à notre avis, le « lieu » auquel Matthieu se reporte pour trouver de quoi élargir et approfondir la comparaison daniélique : *καὶ ἀνατελεῖ ὑμῖν τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνωμά μου ἥλιος δικαιοσύνης καὶ ἰασίς ἐν ταῖς πτέρυξιν αὐτοῦ*. Si ce texte inspire bien Matthieu au verset 43, l'expression, « resplendir comme le soleil », revêt une signification beaucoup plus profonde que l'expression « resplendir comme les étoiles ». Resplendir comme le soleil, c'est resplendir de l'éclat même de la source du salut, resplendir de l'éclat de Dieu, Sauveur et Roi. Notons la densité de l'expression, « soleil de justice », qui ne pouvait que retenir l'attention de Matthieu, et qui lui a peut-être inspiré le remplacement de *οἱ συνιέντες*, daniélique, par *οἱ δίκαιοι* ; la suite de Dn 12,3 suffirait, il est vrai, à suggérer ce remplacement (*καὶ ἀπὸ τῶν δικαίων τῶν πολλῶν...* leçon attestée précisément dans Théodotion).

Ainsi, Matthieu, empruntant à deux péricopes du jour de Yahvé, élargit, « explique » les expressions d'emprunt à l'aide d'un « matériel » pris à une troisième péricope de contenu semblable. Procédé typiquement midrashique : grossir l'Écriture d'elle-même pour la commenter, pour en dévoiler un sens nouveau ou de portée plus grande<sup>33</sup>. À la lumière de ce procédé,

on ne voit pas pourquoi il faudrait refuser de voir dans ἡ κάμινος τοῦ πυρός le emploi d'une expression daniélique : la vraie fournaise de feu n'est pas celle qu'un roi païen prépare – ce sera en vain de par une intervention miraculeuse du Tout-Puissant – pour le supplice des serviteurs du vrai Dieu, mais celle que Dieu tient en réserve pour le châtement des impies<sup>34</sup>. Et n'est-ce pas en vertu d'un emploi de type midrashique que l'expression, les Fils du Royaume, reçoit dans l'explication de l'ivraie un sens universaliste ? De toute manière, le type des emprunts bibliques de l'explication de l'ivraie, sous sa forme midrashique présente, nous renvoie à un milieu où la Bible est étudiée, scrutée selon une herméneutique typiquement juive, conclusion précieuse pour la détermination du « *Sitz im Leben* » de Mt 13,36-43.

### **3. La détermination du « *Sitz im Leben* » de Mt 13,36-43**

Qu'il suffise ici de grouper les données pour apprécier l'unité qui les lie entre elles. La perspective universaliste n'est vraisemblable que dans une communauté chrétienne riche d'une expérience déjà relativement ancienne. Le type de recours à la Bible nous renvoie, sinon à une hypothétique « école de Matthieu<sup>35</sup> », du moins à un auteur familier des Écritures et de l'exégèse juive. Rappelons aussi que le bref discours de révélation apocalyptique (Mt 13,40-43) s'infléchit dans une direction parénétiq ue et laisse ainsi deviner dans le champ de sa visée la communauté dont il est destiné à entretenir la ferveur par l'évocation du jugement final, de la gloire que ce jugement donnera aux justes, du châtement de feu auquel il condamnera les impies. On songe irrésistiblement à une communauté judéo-chrétienne. La mention de la ἀνομία ne vient pas contredire cette opinion. La présentation des fauteurs de troubles qui

scandalisent la communauté comme faiseurs de *ἀνομία* laisse entendre que l'auteur s'adresse à des lecteurs sensibilisés à tout ce qui concerne la Loi. Les Fils du Royaume ne recevront leur héritage qu'après avoir subi victorieusement ici-bas une épreuve de fidélité à la Loi nouvelle, consommation de la Loi ancienne. La nécessité de la pratique des bonnes œuvres conformes à la charte du Royaume a dû être ressentie avec une intensité particulière dans les communautés judéo-chrétiennes. Nous aurions ici un témoignage de ce sentiment. En bref, disons que Mt 13,36-43 doit être replacé dans un milieu judéo-chrétien dans lequel un laps de temps suffisant a permis la prise de conscience des dimensions universalistes de l'Évangile et l'expérience négative, en certains membres de la communauté, plus encore que d'un refroidissement de ferveur, d'infidélités graves.

### III. LE « PASSÉ » DE Mt 13,36-43

Le « *Sitz im Leben* » que nous venons de définir correspond à la « surface » rédactionnelle de Mt 13,36-43. Mais les analyses auxquelles nous avons soumis la péricope ont révélé ce que nous pourrions appeler les restes de couches sous-jacentes. Nous est-il donné d'atteindre le niveau de la prédication du Christ ? Il est évident que c'est à la parabole même de l'ivraie qu'il nous faut demander des indications décisives sur ce point. Mais, avant de chercher de telles indications, il sera utile de rassembler le matériel qui nous sert à établir le fait de l'histoire littéraire de Mt 13,36-43 antérieure à l'état actuel, canonique, de la péricope.

Le lexique métaphorique de v. 37-39 ne sert qu'en partie à l'explication proprement dite contenue dans les v. 40-43 ; celle-ci omet, remplace, précise des définitions données dans les v.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

prophétie d'Is 6,9-10. Matthieu, à la différence de Marc, omet tout reproche d'incompréhension à l'égard des disciples (comparez Mt 13,18 avec Mc 4,13) : bien plus, il voit en eux les premiers de ceux qui entendent la parole et la comprennent (Mt 13,23). Les explications des paraboles leur apportent la confirmation d'une grâce qui a déjà commencé de porter fruit en eux, plutôt que la solution d'une énigme, qui les laisserait dans l'inintelligence. Car aux disciples, « il est donné de *connaître* les mystères du Royaume des Cieux » (Mt 13,11).

Mt 13, utilisant Marc (Mc 4,1-34) et d'autres sources, construit son texte d'une manière qui, pour être quelque peu factice, n'en révèle pas moins la main d'un auteur plus que d'un compilateur. En voici le plan :

– v. 1-3a : *introduction* : Jésus *parle à la foule* de beaucoup de choses en paraboles (voir Mc 4,1-2).

– v. 3b-9 : *la parabole du semeur* (voir Mc 4,3-9).

– v. 10-17 : pourquoi Jésus parle-t-il à la foule en paraboles ? À cette *question* que les *disciples* lui posent en privé, Jésus *répond* par la citation intégrale d'Is 6,9-10 (v. 14-15 ; voir Mc 4,12). Matthieu évite la conjonction finale (*hina*), comme déjà au v. 13 : « C'est pour cela que je leur parle en paraboles : *parce qu'ils voient sans voir...* ». Il ajoute un *logion* (absent chez Marc ; voir Lc 10,23-24) pour exalter le privilège des disciples, qui ont reçu la grâce de « comprendre » (v. 16-17 ; voir le reproche de Mc 4,13).

– v. 18-23 : *explication de la parabole du semeur* (voir Mc 4,13-20).

– v. 24-35 : *parabole de l'ivraie* (propre à Matthieu), suivie des *paraboles du grain de sénevé* (voir Mc 4,30-32) *et du levain*. Elles s'adressent de nouveau à *la foule* (v. 34).

– v. 34-35 : *remarque* sur le fait que Jésus parle aux foules en paraboles, accomplissant ainsi les Écritures.

– v. 36-50 : *explication de la parabole de l'ivraie*, suivie des *paraboles du trésor, de la perle et du filet*. Les auditeurs sont de nouveau ici les *disciples*.

– v. 51-52 : *conclusion* du chapitre des paraboles.

Tandis que les paraboles sont adressées à la foule aveuglée, les explications sont données aux disciples qui comprennent. Cette opposition de situations tourne littéralement et littérairement autour de la question du motif de la prédication en paraboles. Le même schéma apparaît, en effet, deux fois de suite :

- a. exposé d'une parabole à la foule : v. 3b-9 et 24-30 ;
- b. motif de la prédication en paraboles : v. 10-17 et 34-35 ;
- c. explication de la parabole a aux disciples : v. 18-23 et 36-43.

Dans le deuxième développement de ce schéma, la parabole *a* est suivie de deux paraboles (v. 31-33), et à l'explication donnée en *a'* s'ajoutent encore trois paraboles (v. 44-50). La dernière, celle du filet, forme inclusion avec la parabole de l'ivraie ; leur parenté se marque surtout dans le vocabulaire de leurs explications respectives sur le thème du jugement final. Entre ces deux paraboles, celles du trésor et de la perle illustrent le prix qu'il faut payer pour recevoir en vérité la parole du Royaume, et ainsi échapper au jugement. Quant aux paraboles du sénevé et du levain, elles servent, comme celles du semeur et de l'ivraie, à dissiper le scandale du Royaume des Cieux, dont l'annonce, liée à des conditions modestes et précaires, déconcerte les esprits imbus de l'eschatologie juive traditionnelle.

Le schéma de notre passage (v. 24-43) reprend donc celui de la première partie du chapitre (v. 1-23). L'intention théologique, de part et d'autre, est de mettre en évidence le privilège de l'initiation aux mystères du Royaume des Cieux, dont jouissent

les disciples, par contraste avec le drame de ceux qui ont des oreilles et n'entendent pas, et méconnaissent le temps de la visite. On peut constater ici un progrès de la pensée. Les v. 34-35 sur la raison d'être des paraboles confirment et complètent les v. 10-17. De plus, dans la perspective du jugement et de la séparation que celui-ci entraînera entre bons et méchants, se manifeste le sort respectivement réservé à ceux qui « comprennent » et à ceux qui « voient sans voir » ; non seulement les énergies du Royaume sont à l'œuvre dès maintenant sous des apparences modestes, voire contraires (section de la parabole du semeur : 13,1-23), mais c'est la réceptivité à l'égard de ces énergies qui décidera du sort des auditeurs de la parole du Royaume, quand ce Royaume sera manifesté en gloire (section de la parabole de l'ivraie : 13,24-50).

### LA PARABOLE DE L'IVRAIE (v. 24-30)

À la différence des paraboles du semeur, du sénevé, du levain et du filet, la parabole de l'ivraie ne décrit pas un processus naturel, ni une activité humaine habituelle, mais rapporte un petit drame. La première partie (v. 24-26) retrace les étapes du drame ; la seconde relate le dialogue qui en constitue le dénouement (v. 27-30).

La présence d'ivraie dans un champ ensemencé de *bon* grain provoque l'étonnement des serviteurs. Ceux-ci interrogent le propriétaire du champ : « D'où vient qu'il y ait de l'ivraie dans ton champ ? » – « C'est le fait d'un ennemi », répond leur maître. – « Veux-tu que nous arrachions l'ivraie ? » – « Non, ce serait inconsidéré. Laissez croître ensemble le bon grain et l'ivraie jusqu'à la moisson. » La réponse eût pu s'arrêter là, ou ajouter simplement que le bon grain serait vanné et criblé. En

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qu'un simple rapprochement verbal avec le Prologue serait engager l'interprétation de Jn 2,1-11 sur une voie peu rigoureuse. Le parallélisme, littérairement imparfait certes, de Jn 2,11 et de Jn 20,31 offre un point de départ plus précis. Jn 20,31 nous apprend que l'évangéliste a choisi, parmi de nombreux signes, ceux qu'il estimait propres à confirmer ses lecteurs dans la foi à Jésus Messie et Fils de Dieu. Ce que Jn 20,31 affirme des signes rapportés dans l'Évangile, Jn 2,11 l'affirme en termes équivalents du signe de Cana. Car qu'est-ce que manifester sa gloire, pour Jésus, sinon se révéler comme le Messie revêtu de la gloire du Fils de Dieu. La conclusion – réflexion de Jn 2,11, dont aucun autre récit de signe n'offre l'équivalent, révèle donc l'intention de faire du signe de Cana un signe-type. Mais, d'un signe-type à un signe dont la portée engloberait la portée des autres signes, il y a un pas qu'il ne faut pas se hâter de franchir.

L'expression : *καὶ ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ* mérite de fixer ici notre attention. Dans le quatrième Évangile, l'usage de *φανερόω*, toujours théologique, a des applications multiples<sup>3</sup>. Nous relevons trois emplois du passif : en Jn 1,31, le sujet est le Christ manifesté à Israël grâce à l'activité baptiste de Jean, en Jn 3,21, les œuvres accomplies en Dieu par celui qui fait la vérité et qui, par là même, vient à la lumière de « manifestation », en Jn 9,3, les œuvres de Dieu manifestées dans la guérison de l'aveugle-né. À l'actif, le verbe apparaît également trois fois. Nous pouvons ne pas nous arrêter à Jn 7,4, où l'incroyance des frères de Jésus s'exprime par le détour d'une provocation : « manifeste-toi au monde ». Il reste Jn 2,11 et Jn 17,6. En Jn 17,6, le Christ se rend à Lui-même ce témoignage, qu'il a manifesté le nom du Père aux hommes qui lui ont été donnés. Il appert donc que l'affirmation : « Il manifesta sa gloire » (Jn 2,11), est singulière. L'expression : « sa gloire » permet d'en apprécier la densité. La gloire du Christ dans le quatrième

Évangile est la gloire qu'il possède de toute éternité comme Fils Unique du Père. Au terme de son passage en ce monde, Il demande à son Père d'être glorifié de cette gloire éternelle, entendons : de la faire reconnaître par la glorification de la chair en laquelle Il est venu accomplir l'œuvre que le Père lui-même lui avait confiée (Voir Jn 17,5.22.24). Sur terre, la gloire du Christ est donc marquée d'un οὔπω qui renvoie à l'heure future d'une ἀνάβασις.

Pourtant, l'Évangile de Jean<sup>4</sup> est écrit à la lumière de la gloire pascale ; les faits et gestes du Christ y sont rapportés comme baignant déjà, il vaudrait mieux dire, comme baignant désormais aux yeux de l'évangéliste dans cette lumière. L'« habitation » du Christ parmi nous a commencé de révéler à la vue de la foi la gloire du Verbe. Toute l'économie de la vie terrestre du Christ comme ensemble de signes trouve dans cette perspective sa justification fondamentale. Les signes que le Christ opère sous les yeux de ses disciples suscitent ou confirment la foi de ceux-ci, moins par leur symbolisme que par ce qu'ils manifestent de puissance et de présence divine dans la poursuite d'un dessein de salut. Présence agissante de Dieu dans le Christ, tendue vers le plein dévoilement ἐν ἀληθεία de ce qu'elle fait signifier à des « œuvres » multiples, c'est là, nous semble-t-il, résumée dans son contenu essentiel, toute la théologie johannique des signes. Peut-être sommes-nous à même maintenant d'estimer la teneur de l'expression : « et Il manifesta sa gloire ». De soi, cette expression est trop lourde de sens pour qu'un simple signe, pris parmi d'autres, puisse en porter le poids<sup>5</sup>. Dès lors, selon toute vraisemblance, elle sert, sous la plume de Jean, à montrer dans le signe de Cana non pas simplement un signe-type, mais bien un signe primordial qui, en quelque manière, renferme dans son symbolisme la signification de tous les autres signes. Il n'est pas besoin de prendre appui sur une improbable allusion à la ἀρχή

du Prologue pour attribuer à la ἀρχή de Jn 2,11 une signification prégnante : la suite immédiate du verset fournit le meilleur fondement à cette interprétation.

Dans l'expression : « commencement des signes », est-on fondé à faire coïncider matériellement l'extension du terme, signes avec cette division de l'Évangile que Dodd intitule : Le Livre des Signes<sup>6</sup> ? Le parallélisme avec Jn 20,31 nous empêche d'admettre avec certitude que Jean se sent lié à une division littéraire, par ailleurs certaine. C'est tout l'Évangile qui peut être caractérisé comme un récit de signes. La raison en est claire : pour l'évangéliste, la Passion, qui forme le contenu de la deuxième partie de l'Évangile, n'est que le dénouement dramatique de l'histoire des signes. Le signe de Cana pourrait donc très bien être envisagé comme un prélude à tout l'Évangile. En fait, le choix d'une position sur ce point n'a pas de conséquences notables pour l'interprétation de Jn 2,1-11. Étant donné le double lien qui relie les signes à la Passion, lien historique (le refus de la foi aux signes est la vraie raison de la condamnation du Christ à mort), lien de révélation (les signes révèlent déjà d'une manière partielle ce dont la Passion dévoilera la pure ἀλήθεια), le prélude au Livre des Signes est, selon la nature profonde des choses, un prélude à tout l'Évangile<sup>7</sup>.

Aussi déconcertant que cela soit pour notre manière moderne de diviser une œuvre littéraire, la péricope de Cana introduit aussi spécialement une section littéraire qui fait partie du Livre des Signes. Une inclusion sémitique délimite cette section, dont voici la référence exacte : Jn 2,1-4,54. La péricope de Jn 4,46-54 commence par un rappel formel du miracle de Cana : « Il retourna alors à Cana en Galilée, où il avait changé l'eau en vin » (v. 46). On peut noter un point de contact rédactionnel avec Jn 2,1-12, Jn 2,12 formant appendice à Jn 2,1-11 : l'officier

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'ellipse, si on ne pouvait pas justifier parfaitement la construction, inattendue chez saint Jean en matière d'introduction à une citation scripturaire : ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή, λέγει. Or, cette construction se justifie sans difficulté aucune. Partout ailleurs dans le quatrième Évangile, la formule qui introduit la citation d'Écriture précède immédiatement le texte sacré. Mais ici, cette construction était impossible pour la simple raison que Jésus est à la fois sujet de λέγει et de διψῶ, verbe auquel se limite la citation. On se refuse à envisager l'idée, que l'évangéliste n'a pas eue, de répéter διψῶ comme citation, après en avoir fait suivre un premier λέγει narratif comme de la parole réellement prononcée par Jésus. Cela dit, rien n'empêche de trouver une raison profonde à l'emploi de τελειωθῇ, singulier chez saint Jean pour signifier l'accomplissement de l'Écriture. Le verbe est employé trois fois par le Christ parlant de l'œuvre ou des œuvres dont le Père lui a confié l'accomplissement. Employé à propos de la dernière Écriture dont le Christ réalise la prophétie avant de consommer sa mission, il rappelle, par un discret et profond jeu de mots qui n'a rien d'étonnant chez saint Jean, le mystère de cette consommation. De la consommation d'une œuvre tout entière prophétisée par l'Écriture, si bien que ce ne serait pas dépasser de beaucoup la pensée de l'évangéliste, d'affirmer que, au moment où il accomplit une dernière Écriture, Jésus accomplit toute l'Écriture.

Le P. Gaechter s'appuie également sur le verset 28 pour légitimer la recherche du texte scripturaire qui a dû s'imposer à l'esprit de l'évangéliste dans l'instant de la rédaction de Jn 19,24b-27. La démarche de cet auteur nous semble plus nuancée que celle du P. Braun. L'Auteur dit très bien que πάντα τετέλεσται signifie « que la volonté du Père céleste est exécutée, la mission confiée à Jésus, remplie, et que cette mission était

tracée dans l'Écriture<sup>20</sup> ». Mais, tout comme le P. Braun, il se croit en mesure d'avancer et de prouver que, en stricte exégèse, il faut lire Jn 19,24b-27 à la lumière de Genèse 3,15.

On le voit, deux arguments sont proposés par les deux auteurs dont nous venons de résumer l'exégèse, en substance, commune : Le thème de l'accomplissement scripturaire ressort avec tant de relief dans la section Jn 19,17-37, qu'on est fondé à en postuler l'illustration là même où, semble-t-il, aucune expression précise ne lui donne corps.

Le verset 28 invite à scruter le paragraphe précédent pour y déceler l'usage d'un texte d'Écriture, ce qui ôte à l'entreprise, notons-le pour les auteurs, un peu de son *a priori* d'inspiration.

Le premier argument appelle de sérieuses réserves. Sa grande faiblesse est qu'on peut en prendre le contre-pied avec autant, pas plus, reconnaissons-le, de raison. Si saint Jean cite les textes scripturaire avec un soin tout spécial dans une partie de son Évangile, on ne voit pas pourquoi il renverrait, au milieu de cette partie, à un texte d'Écriture par la substance du contenu de trois ou quatre versets, ou par le jeu d'un ou deux mots. Cet *a priori* se justifie tout autant, nous venons de le dire, que son contraire. Mais laissons là les *a priori*, certainement pas moins stériles en exégèse qu'en d'autres domaines. Le P. Braun et le P. Gaechter ont bien senti qu'il leur fallait, pour orienter avec fermeté leurs recherches, l'indication, positive à leur avis, du verset 28. Nous croyons avec eux que Jn 19,28 est d'une importance décisive pour l'intelligence de Jn 19,24b-27, mais nous estimons qu'il convient d'établir d'abord l'interprétation rigoureuse de ce verset, plutôt que de le réduire, un peu trop vite, aux dimensions d'un tremplin d'où s'élancer vers les hauteurs des réminiscences et allusions scripturaires. Il n'est pas nécessaire de préciser que nous n'excluons pas la recherche d'un texte, ou des textes d'Écriture latents dans le sous-sol de Jn 19,24b-27. Simplement,

nous croyons qu'on risque de s'égarer dans des galeries sans communication avec notre péricope tant qu'on n'a pas dégagé les liaisons littéraires de celle-ci.

### **Analyse de Jn 19,28a avec référence à Jn 19,24b-27**

L'expression : *μετὰ τοῦτο* est-elle équivalente à *μετὰ ταῦτα* ? Bultmann estime fantaisiste la distinction de Zahn selon laquelle *μετὰ τοῦτο* signifierait : aussitôt après, et *μετὰ ταῦτα*, plus tard<sup>21</sup>. Le professeur de Marbourg affirme que les deux expressions signifient la distance temporelle sans nuance appréciable qui les distingue l'une de l'autre. Nous croyons plutôt que *μετὰ ταῦτα* perd parfois presque toute valeur chronologique pour ne plus servir qu'à introduire un récit, un peu comme le fait notre familier, sinon populaire « alors » en français<sup>22</sup>. Le *ταῦτα* de l'expression cesse de remplir une fonction démonstrative. Au contraire, la valeur chronologique de *μετὰ τοῦτο* est nette en Jn 2,12 ; 11,7.11. Il est raisonnable de soutenir que, dans ces trois passages, le démonstratif désigne avec précision ce qui précède immédiatement (du point de vue littéraire de la présentation des faits). Il est donc probable que le quatrième et dernier usage johannique de *μετὰ τοῦτο* a la même signification que les trois autres. Trois arguments d'inégale valeur viennent transmuier la probabilité en certitude. En Jn 19,24b-25a, Jean écrit : *Οἱ μὲν οὖν στρατιῶται ταῦτα ἐποίησαν. Εἰστήκεισαν δέ...* Par là, il oppose au comportement des soldats celui des femmes qui se tiennent près de la Croix. Venant après le *ταῦτα* de v. 24b, le *τοῦτο* de v. 28a, selon toute vraisemblance, renvoie précisément à l'épisode de Jn 19,25-27. De plus, *ἤδη* ne s'entend bien ici que si un dernier élément est venu compléter une somme, que si un dernier instant est venu terminer un laps de temps. *τοῦτο* ne désigne donc pas globalement les événements

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'expression qui, rapprochant l'acte de voir de l'acte de dire, comme une circonstance ou comme une condition nécessaire, d'un acte principal, rend plus sensible la différence des niveaux, essentielle au schème de révélation : le niveau de la simple vue des êtres et des choses et le niveau de la présentation oraculaire. Il est vrai que, pour l'évangéliste, habitué à jouer sur deux plans de signification à la fois, le révélateur voit « déjà » ce que l'œil humain – l'œil de qui ne vient pas à la lumière – ne voit pas et qui forme la matière de l'oracle. Mais le schème de révélation indique, de soi, une distinction formelle entre l'objet de la vision et l'objet de la parole de révélation et, à cet effet, trouve dans la construction participiale un moyen d'expression plus frappant que la coordination.

Jésus n'apparaît pas dans la scène comme « venant à Jean ». Il ne s'agit plus, en effet, d'une première présentation, quelque peu abstraite du cadre temporel, mais de l'appel des premiers disciples. Jésus ne vient pas à Jean pour lui arracher ses disciples. Il suffit que le Précurseur montre l'Agneau de Dieu, passant, pour que ceux-ci, le quittant, suivent un nouveau, leur nouveau « maître », pour que, quittant l'ami de l'Époux, ils suivent l'Époux lui-même. Aussi bien, le passage de l'expression τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν à l'expression τῷ Ἰησοῦ περιπατοῦντι ne dénote pas le simple désir de varier les indications scéniques, ni le désir de décrire les faits avec exactitude, mais bien la finesse théologique de l'auteur.

## JEAN 1,47-51

La troisième scène dans laquelle est utilisé le schème de révélation se déroule au cours de la « journée de Nathanaël ». Le schème n'a pas pour but, dans cette scène, de donner un cadre littéraire à un oracle de présentation, mais à un dévoilement du

secret des cœurs, du cœur de Nathanaël. La proximité du présentatif ἴδε empêche Jean d'écrire λέγει αὐτῷ, mais, dans le fait, c'est bien à Nathanaël que Jésus s'adresse, l'unique témoin vraisemblable, Philippe, ne jouant plus aucun rôle dès le moment où Nathanaël « vient à Jésus ». Notons aussitôt que Nathanaël ne vient pas à Jésus, comme Jésus est venu à Jean : Nathanaël vient à Jésus sur l'invitation de Philippe : « Viens et vois » (v. 46) ; Jésus, nous l'avons remarqué, vient à Jean de sa propre initiative. Que la parole de cardiognose revête la forme d'une proposition présentative, plutôt que celle d'une affirmation adressée à la deuxième personne, indique peut-être l'intention de souligner aux yeux des lecteurs le caractère typique de Nathanaël, de « présenter » celui-ci comme le « vrai israélite ». Quoi qu'il en soit, à la différence des trois autres paroles de révélation, celle-ci amorce un dialogue. Ce dialogue, que le schème de révélation n'est pas fait, de soi, pour préparer, jette quelque lumière sur la portée de la parole de révélation. On peut se demander, en effet, si le Christ ne fait que déclarer ce qu'est Nathanaël dans le secret de son cœur dès avant sa rencontre avec le Révélateur, ou plutôt s'il ne dévoile pas le sens d'un événement déclenché par le dévoilement même. Cette dernière hypothèse nous paraît la plus vraisemblable. Nathanaël est présenté par le Christ comme le type du vrai israélite, parce qu'il est appelé à se révéler tel par la confession de foi messianique en laquelle le dialogue occasionné par la parole de révélation trouve son premier sommet. Le présent du verbe de la relative épithète : ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν ne fait pas difficulté de ce point de vue. Pas plus que ne fait difficulté le présent du participe qui, muni de son régime, sert de qualificatif à ὁ ἄμνός τοῦ θεοῦ. Il est vrai que ce participe peut avoir valeur de participe futur, encore que, de fait, il semble préférable, du point de vue grammatical, de lui attribuer une valeur de qualification

intemporelle. Mais il convient surtout d'envisager la portée de l'oracle : la présentation du Christ comme Agneau de Dieu met en branle l'accomplissement d'une mission qui est d'ôter les péchés du monde, marque l'ouverture d'un temps pendant lequel l'action signifiée par  $\alpha\rho\omega\nu$  doit se déployer et au terme duquel elle doit atteindre son achèvement.

## JEAN 19,24b-27

La petite scène que Jean place juste avant la mort du Christ a reçu les interprétations les plus diverses. Selon les uns, le Christ demande au disciple qu'il aimait de prendre soin de sa mère, que sa mort va laisser sans appui. Selon d'autres, la scène symbolise avec les rapports que doivent entretenir l'un avec l'autre le judéo-christianisme et le pagano-christianisme, celui-ci étant invité à honorer celui-là comme un fils honore sa mère. D'autres encore, combinant l'exégèse typologique avec l'exégèse éthique, ou s'en tenant à la seule typologie, lisent dans Jn 19,26-27 la révélation de la maternité spirituelle de la mère de Jésus, ou de l'Église, ou des deux à la fois, à l'égard des fidèles. Moins courante est l'interprétation selon laquelle Jean veut légitimer sa nouvelle interprétation de l'Évangile en la rattachant à Jésus (le disciple bien-aimé est adopté par Jésus comme frère ! 3) Personne, que nous sachions, pas plus au sujet de Jn 19,24b-27 que des trois textes étudiés ci-dessus, n'a remarqué la présence d'un schème de révélation : « Jésus, voyant ( $\text{i}\delta\acute{\omega}\nu$ ) sa mère et le disciple qu'il aimait se tenant près d'elle, dit à sa mère : voici ( $\text{i}\delta\epsilon$ ) ton fils... »

Ce *lapsus* de l'exégèse entraîne imprécision ou fourvoiement. En effet, si nous avons affaire à une parole de révélation, il est exclu que les paroles du Christ à sa mère et au disciple qu'il aimait soient de simple recommandation. Aussi bien, si le Christ

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

littéraire simple, articulée en six éléments, ne permet pas de voir dans cette double présentation autre chose qu'une relation établie par Dieu ou au nom de Dieu et de l'ordre du Salut, de la vie que le Christ est venu nous donner. Littérairement parlant, il n'est donc pas possible de réduire les v. 25-27 à une scène de piété filiale, ni même d'y reconnaître une telle scène.

### QUEL LIEN UNIT LES V. 23-24 ET LES V. 25-27 ?

Avant d'aller plus loin dans l'exégèse des v. 25-27, il nous faut montrer que celle-ci ne trouvera que profit dans l'établissement préalable, entre ces versets et les v. 23-24, d'une relation réciproque d'interprétation, en ce sens précis que chaque petite unité littéraire sert à interpréter l'autre. Nous avons déjà eu l'attention éveillée par la transition entre les deux unités : la conclusion de l'une et le début de l'autre articulés par le jeu de *mén... dé...* Cela, il est vrai, ne suffit pas à faire de deux paragraphes les volets d'un diptyque. Le fait de la présence, en v. 23-24, de quatre soldats, et, en v. 25-27, de quatre femmes, suggère de comparer les deux petites péricopes du point de vue formel des rôles, de l'action, des rapports entre personnages.

De part et d'autre, se produit une sorte de transfert d'un  $x$  lié à Jésus par une relation, soit de propriété, soit d'amour, à un bénéficiaire pris dans un groupe de quatre personnages. La désignation du bénéficiaire se fait par :

– tirage au sort, ce qui, dans les Écritures, peut signifier une manière de connaître la volonté de Dieu. De fait, l'évangéliste ne manque pas d'interpréter le fait comme un accomplissement des Écritures. Même si le texte cité concerne aussi bien le partage des vêtements que le tirage au sort de la tunique, l'opposition très fortement marquée dans le récit même entre vêtements et

tunique sans couture fait sentir que la « chute » de la citation est sur le tirage au sort et que celle-ci ne met pas à égalité partage entre plusieurs et désignation d'un seul bénéficiaire ;

– par parole de présentation prophétique, un peu semblable à une parole qui, tout à la fois, désignerait prophétiquement un prétendant au trône et l'investirait d'autorité royale. Le bénéficiaire du transfert ne se désigne donc pas lui-même ; il n'est pas non plus désigné « au hasard » ; sa désignation est parole de Dieu, volonté de Dieu qui s'accomplit (v. 24), ou parole de celui qui, ne disant que ce qu'il a entendu auprès du Père, est habilité à manifester la vocation divine d'un être (v. 26-27). Nous pouvons schématiser le rapprochement entre les deux péricopes de la manière suivante :

Jésus	(1)	Jésus
→		→
la tunique de Jésus	(2)	le disciple que Jésus aimait
→		→
a b c d	(3)	a' b' c' d'
(quatre soldats)		(quatre femmes)

(1) – Celui qui a un « objet » à transférer est le même : Jésus.

(2) – Formellement, l'objet du transfert est transmis, qu'on veuille bien nous accorder l'usage de ce terme, dans des conditions identiques :

– le sujet qui est en relation avec l'objet, par droit de propriété ou par l'amour, est le point de départ unique de la double relation de transfert ;

– la désignation du bénéficiaire est, de part et d'autre, du même type : il s'agit d'une reconnaissance ou d'une manifestation de ce que Dieu veut ;

– le bénéficiaire est pris, de part et d'autre, parmi quatre personnages.

Nous n'avons encore là qu'un parallélisme purement formel.

Est-il nécessaire de préciser que faire force sur la « matérialité » des éléments en jeu ne mènerait à rien ? En quel sens un soldat et la mère de Jésus peuvent-ils entrer en une relation d'interprétation réciproque<sup>5</sup> ? Question qui ne mérite pas de réponse, puisque, dans notre analyse, elle n'a pas de sens. La seule question qui puisse nous faire quitter le plan des remarques établissant un simple parallélisme est celle des enjeux respectifs des deux opérations de transfert : sont-ils unis par une relation de symbolisme ?

Dans le contexte de la mention qui en est faite, la tunique de Jésus est-elle susceptible de former le support d'une telle relation, et de quelle relation spécifique ? On sait que le verbe utilisé au v. 24, « Ne la déchirons pas ! », *schizéin*, est employé également en Jn 21,11. Au sujet de ce dernier emploi, R. Schnackenburg ne fait aucune difficulté pour lui reconnaître une portée symbolique : le filet qui ne se rompt pas, qui ne se déchire pas, symbolise l'unité des croyants dans l'Église<sup>6</sup>. Le verbe *schizéin* sert, dans le quatrième Évangile, à signifier les divisions que la parole de Jésus, ou plutôt, que le refus de cette parole entraîne ou occasionne au sein du peuple juif. Dès lors, pourquoi ne pas voir dans la tunique que les soldats se refusent à « diviser » (en grec, le même verbe, selon les usages, peut être traduit par diviser ou déchirer) un symbole de l'unité de l'Église qu'il ne faut pas blesser, qui, à aucun prix, ne doit être blessée ? Seule question qu'on puisse se poser sérieusement sur le symbolisme de la tunique, depuis que le Père I. de La Potterie, qui a tant contribué à la juste interprétation de la Passion selon saint Jean, a démontré que la tunique ne pouvait pas symboliser le sacerdoce de Jésus<sup>7</sup>. Schnackenburg, qui déjà avant la parution de l'étude du Père de La Potterie, rejetait ce symbolisme, rejette aussi le symbolisme de l'unité de l'Église, objectant – et cette objection vaut à ses yeux contre les deux

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

parole dans son cœur jusqu'à ce que l'accomplissement (mort et résurrection du Christ) lui en donne l'intelligence (Lc 2,49-51). Les disciples d'Emmaüs « espéraient que c'était lui qui allait délivrer Israël » ; à ces disciples dénués d'intelligence, le Christ ouvre les Écritures (Lc 24,21.25-27).

Ce deuxième exemple, proche d'Ac 1,6-8, nous permet de poser une question importante pour l'objet de notre recherche. Si la délivrance d'Israël s'accomplit en ce que la repentance en vue de la rémission des péchés est proclamée au nom du Christ à toutes les nations, à commencer par Jérusalem (Lc 24,45-47), la mutation sémantique que nous postulons pour le « rétablissement de la royauté en Israël » se réduit-elle à ce même accomplissement ? En d'autres termes, faut-il rabattre Ac 1,6-8 sur Lc 24,26-27.45-47, ou bien les versets des Actes se laissent-ils interpréter dans un sens qui les apparenterait à Rm 11,26, verset qui affirme que « tout Israël sera sauvé » ? En d'autres termes encore, pour la deuxième branche de cette alternative, le passage de l'Évangile aux Nations se situe-t-il entre un faux pas d'Israël et l'« assomption » finale de ceux des fils d'Israël qui sont « mis à l'écart » en raison et à la suite de ce faux pas ? La mutation sémantique de l'expression, « rétablissement de la royauté en Israël », aurait donc deux sens possibles *a priori* : ou bien, la restauration de la royauté s'accomplit par le don du salut à ceux qui après le faux pas de leur peuple, sont encore aimés à cause des pères (voir Rm 11,25-32) ; ou bien, cette restauration n'est qu'une figure qui s'accomplit dans la résurrection des morts et la soumission de toutes choses à la seigneurie du Christ. On sait que, pour bon nombre d'exégètes, saint Luc ne réserverait plus aux Juifs, après le passage de l'Évangile aux Nations, aucune place spécifique, quelle qu'elle fût, dans le déploiement et la pleine consommation du salut accompli en Christ.

Il faut éviter de triturer Ac 1,6-7 pour en exprimer un suc paulinien dont l'origine pourrait aussi bien se trouver en Rm 11. Peut-être découvrirons-nous les indices d'une réponse à notre question dans le discours que Pierre adresse « au peuple » après la guérison d'un impotent (Ac 3). Dans l'appel à la repentance, l'Apôtre Pierre précise ce que celle-ci entraînera : « Le Seigneur fera venir les moments du répit et enverra l'Oint qui vous a été destiné, Jésus, que le ciel doit garder jusqu'aux temps de la restauration de toutes ces choses dont Dieu a parlé par la bouche des saints prophètes » (Ac 3,19-21). Dans ces versets apparaissent les deux termes de l'expression apocalyptique, « temps et moments » (Ac 1,7), au pluriel et sans article, comme dans l'expression, mais séparés l'un de l'autre. Si on admet que les « moments du répit » coïncident avec les « temps de la restauration universelle » ou appartiennent avec eux au même scénario de la consommation des temps, il faut convenir que la repentance du peuple juif est étroitement liée à celle-ci. Si on rapproche, comme il convient de le faire, l'expression « temps de la restauration », de cette partie d'Ac 1,6, « ... en ce *temps-ci* que tu vas *restaurer*... », on sera amené à opter pour la mutation sémantique qui permet d'entendre, par la restauration de la royauté en Israël, la bénédiction du Christ accordée à Israël en rémission des péchés. Ainsi, il faudrait distinguer entre le résumé que Luc donne du drame qui est au cœur des Actes des Apôtres (Ac 1,6-8) et ce qui précède ce drame, mais qui, dans la trame littéraire, vient après ce résumé : la bénédiction n'ayant pas été reçue par Israël dans son unité de peuple, le scénario eschatologique évoqué en Ac 3,21 en est bouleversé ; ce n'est qu'après la conversion des Nations, à l'aube de la consommation des temps, qu'aura lieu la restauration de la royauté en Israël, restauration entendue selon le processus de mutation sémantique décrit ci-dessus.

## LE RAPPORT ISRAËL-NATIONS

Voici schématisées, les deux manières dont, respectivement, Paul, dans Rm 9-11, et Luc, dans les Actes des Apôtres, présentent le rapport Israël-Nation :

Paul part d'un fait accompli et considéré comme phase du dessein de salut :

- la mise à l'écart des Juifs a été réconciliation du monde ;
- par là, elle sera pour eux provocation à la jalousie ;
- leur admission sera vie d'entre les morts.

Luc nous présente, comme *in vivo*, un processus complexe :

– la mission auprès des Nations est mise en train sans que le refus opposé par les Juifs à l'Évangile en soit la cause ou l'occasion ;

– partout, c'est d'abord aux Juifs que Paul s'adresse ;  
– c'est à ce « d'abord aux Juifs » que Luc semble indiquer, à la fin des Actes, qu'il est mis fin ;

– Luc n'omet jamais de signaler que « des » Juifs croient, et cette notation joue un rôle important dans sa théologie de l'annonce du salut à partir de Jérusalem ;

– la « restauration de la royauté en Israël », à supposer qu'il faille l'admettre dans la mutation sémantique proposée ci-dessus, n'est pas articulée à ce « temps-ci », comme elle l'est chez Paul, même si, pour celui-ci autant que pour Luc, elle appartient au Jour dont le Père seul détermine l'échéance.

C'est dans le cadre de ce drame qu'il faut lire les étapes du passage de l'Évangile aux Nations, telles que Luc les reconstruit suivant un intérêt patent pour le vrai enjeu de l'histoire, plus que pour l'exactitude de l'histoire événementielle. Tout commence par le baptême de Corneille et de ses parents et amis. Corneille est pieux et craignant Dieu, et fait de larges aumônes au peuple juif (Ac 10,2). Il est à la fois proche de ceux à qui le salut est

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

dont on détermine l'action en puisant dans le champ de ce même prédicat (gémir, gémissment), mais aussi par les locutions qui introduisent la deuxième et la troisième unité. Le crescendo est apparemment plus marqué entre la première et la deuxième unité : « *non seulement* (la création gémit), *mais aussi* nous-mêmes, qui avons les prémices de l'Esprit, gémissons... » Non seulement la création gémit, qui fut assujettie à la vanité, non pas selon son gré, mais à cause de celui qui l'assujettit, mais aussi nous-mêmes, qui avons les prémices de l'Esprit, qui sommes déjà créature nouvelle en Christ, nous gémissons... De la création, aliénée, qui gémit « jusqu'à ce jour », au chrétien qui a déjà reçu avec l'Esprit le gage de la liberté à venir, la répétition du gémissment est moins portée par l'intensification que par le contraste.

Dans la gradation, la deuxième unité fait charnière et permet de ne pas se méprendre sur la portée de l'adverbe qui ouvre la troisième unité. Nos gémissments sont impuissants à engendrer une prière « selon Dieu » (v. 27) : c'est l'Esprit qui intercède pour nous en des gémissments sans paroles. Ce n'est sans doute pas forcer le texte que de prétendre y lire que l'Esprit prie non seulement pour nous, mais aussi, en un certain sens, à notre place. « Matériellement », la gradation se présente ainsi : gémissments de la création, sans référence à l'Esprit ; gémissments de ceux-là mêmes qui ont l'Esprit ; gémissments, en ces derniers, de l'Esprit seul. Dès lors, l'adverbe que nous rendons au verset 26 par « de la même manière », prend un sens probable. Il est vrai que *ὡσαύτως*<sup>3</sup> peut à la rigueur signifier « en outre », « de plus » ; mais ce sens est ici peu vraisemblable. Curieusement, les exégètes se montrent peu soucieux de préciser la structure de la comparaison impliquée par l'emploi de *ὡσαύτως*. L'Esprit vient-il à notre secours de la même manière que d'autres le font, en ce sens affaibli qu'il vient, *lui aussi*, à

notre secours ? Le contexte ne fournit aucun fondement à cette interprétation. Il nous semble que la locution adverbiale, « de la même manière », qui rend l'adverbe grec *ὡσαύτως*, prend appui sur le « non seulement... mais aussi » du verset 23. Quant au sens, le rapport de ressemblance s'établit ainsi : « Nous-mêmes gémissons... Et c'est de la même manière que l'Esprit vient en aide à notre faiblesse : en gémissant. » Le contraste qui marque la relation entre les deux premières unités indique peut-être que la deuxième unité contient en elle-même une tension, qui n'est résolue que dans la troisième unité. En effet, si on peut interpréter le début du verset 23 dans un sens explicatif, conforme, sans doute aucun, à la théologie paulinienne : « parce que nous avons les prémices de l'Esprit (les prémices qu'est l'Esprit), nous gémissons dans l'attente de la plénitude », le mouvement du texte paraît suggérer plutôt un sens concessif : « nous-mêmes, bien que nous ayons déjà l'Esprit, nous gémissons encore ». Le sommet du climat prendrait ainsi un relief plus net, et la relation entre la deuxième et la troisième unité serait aussi de contraste, tout comme la relation entre la première et la deuxième unités : l'Esprit, dont la présence en nous n'empêche pas nos gémissements, l'Esprit lui-même gémit.

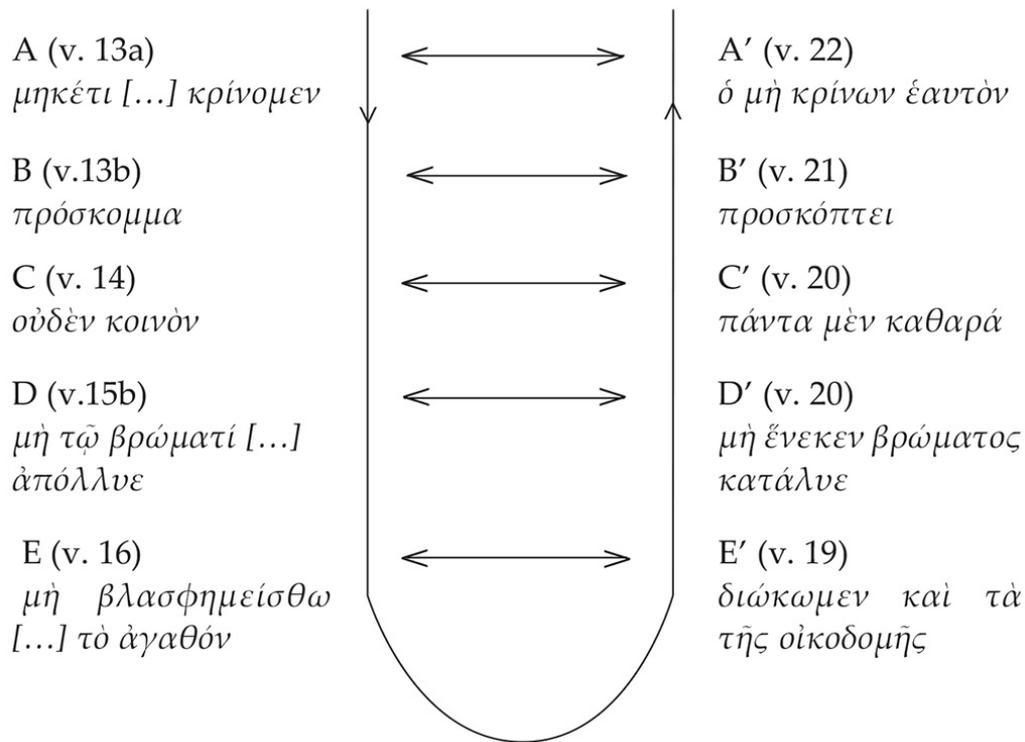
Il faut éviter de voir dans la gradation que nous venons d'analyser l'expression d'une inférence fondée dans la connaissance expérimentale de ce qui forme la matière de son premier ou deuxième degré. La rédemption de notre corps est objet d'espérance. L'attente angoissée de la création est un motif apocalyptique, dont il est prudent d'examiner la fonction dans le contexte paulinien avant d'y attacher toute une eschatologie cosmique. Saint Paul part probablement, dans ce qui engendre son texte, de la certitude du don eschatologique de l'Esprit, puissance du salut que Dieu tient encore caché en lui-même avec le Christ, mais puissance qui agit déjà dans le « cœur » du

chrétien. C'est à partir de cette certitude d'espérance que l'Esprit est le « moyen » par lequel Dieu vivifiera nos corps mortels, que Dieu peut parler du gémississement de ceux qui furent sauvés en vue de l'espérance (au sens objectif du mot). Et c'est à partir de cette même certitude que Paul peut utiliser, et il le fait avec une souveraine liberté, le motif apocalyptique des souffrances de l'enfantement qui s'abattent sur le monde aux approches des temps messianiques ou des temps de la consommation finale. L'espérance de la rédemption de notre corps nous fait mesurer à quel point ce corps mortel nous laisse encore solidaires d'un monde assujetti à la « vanité » et à la « corruption ». Cette « mesure » que nous prenons de l'état où nous sommes encore, use de représentations dont le sens n'est ni psychologique, ni cosmologique. Ainsi la matrice de la gradation qui structure Rm 8,19-27 se « manifesterait », se « traduirait » en ce qui constitue le sommet de celui-ci.

### « NOTRE FAIBLESSE » (V. 26)

Les commentateurs sont pratiquement unanimes à entendre ce mot de notre impuissance à prier Dieu « comme il faut ». Une construction de type chiasme semble fournir un appui à cette interprétation : *a)* l'Esprit vient en aide ; *b)* à notre faiblesse ; *b')* car nous ne savons pas que demander selon l'exigence (qui s'impose à la prière) ; *a')* mais l'Esprit lui-même intercède en des gémississements sans paroles. La deuxième partie du verset expliquerait la première, tout en inversant l'ordre des termes à expliquer. Cette interprétation nous semble moins probable, ou ne nous semble guère plus probable, qu'une autre que nous voudrions proposer. Le chiasme est trop peu formel dans son articulation pour que joue une stricte correspondance entre les termes symétriques, c'est-à-dire, de fait, dans le verset 26, une

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



#### F (v. 17-18) :

(v. 17) Le Règne de Dieu n'est pas nourriture et boisson, mais justice et paix et joie dans l'Esprit saint ; (v. 18) car celui qui sert ainsi le Christ (dans la justice, la paix et la joie que donne l'Esprit saint) est agréable à Dieu et peut être reconnu par les hommes comme de vertu éprouvée.

Trois correspondances s'imposent d'elles-mêmes :

– A – A' : le même verbe « juger », au sens de condamner, est employé de part et d'autre : « ne *jugeons* plus », « celui qui ne se *juge* pas ».

– B – B' : « *ce qui heurte le pied* » (et fait tomber) et « *heurte du pied* » (et tombe), ou « pierre d'achoppement » et « achoppe ».

– D – D' : les verbes sont de racines différentes, mais se rapprochent comme des paronymes de même signification. De part et d'autre, même occasion de destruction : la « *nourriture* » (βρῶμα).

Deux correspondances semblent faire problème, l'identité des termes faisant défaut. Mais « pur » et « impur » forment les termes d'une relation d'opposition que la relation d'opposition unissant les deux déterminants, « tout – rien », transforme en

relation d'équivalence : « rien d'impur » équivaut à « tout est pur », ce qui nous permet d'établir une correspondance entre C et C'.

La correspondance entre E et E' n'apparaît qu'au terme d'une interprétation qui nous éloigne de la rigueur chiasmatisque. « Que ne soit pas dénigré votre bien », c'est-à-dire, la liberté dont vous jouissez en Christ, exprime le souhait de ne pas voir des frères se détruire les uns les autres, ce qui ferait tourner en dérision la prétention de posséder une telle liberté. La correspondance D – D' évoque la destruction de « l'œuvre de Dieu » (D') pour laquelle le Christ est mort (D). La triple négation de D, D' et E appelle l'invitation faite en E' à poursuivre la « construction » (*οἰκοδομή*). Ainsi, appuyée sur D – D', l'interprétation qui construit la correspondance E – E' gagne en vraisemblance.

L'existence d'un chiasme en Rm 14,13-23 étant établie, nous pouvons fixer notre attention sur les versets qui en forment le centre, les versets 17 et 18, dont nous n'avons fait que signaler ci-dessus la densité théologique. Aux déplorables rivalités occasionnées par des questions de nourriture et de boisson, Paul oppose les biens spirituels qu'apporte le Règne de Dieu à ceux qui en reçoivent la Bonne Nouvelle : « la justice et la paix et la joie dans l'Esprit saint ». La « justice » récapitule toute l'Épître, qui traite de la « justice de Dieu révélée dans l'Évangile » (Rm 1,17). La « paix et la joie », c'est l'Esprit saint qui en marque les temps de l'Évangile, lui qui constitue les arrhes de l'héritage espéré par les baptisés, cohéritiers du Christ (Rm 5,5 ; 8,16-17). Le verset 18 répond à la question : celui qui vit de l'Évangile, comment Dieu et les hommes le considèrent-ils ? « Celui qui sert ainsi le Christ est agréable à Dieu et les hommes le considèrent comme étant de vertu éprouvée ». Le Christ, qui n'apparaît pas dans le verset 17, attire à lui la reprise qui est

faite de la teneur de ce verset (ἐν τούτῳ, en ceci, traduit par « ainsi »). Notons la teneur trinitaire de ces deux versets : Dieu, selon l'usage paulinien, est le Père, qui fait venir son Règne en ceux qui appartiennent au Christ par la grâce de la « justice » dans l'Esprit saint. Peu de versets pauliniens disent avec autant de concise plénitude l'Évangile de l'Apôtre des Nations.

« Agréable (εὐάρεστος) à Dieu » renvoie sans aucun doute à ce qui qualifie en Rm 12,2 l'objet du choix à bon escient de la volonté de Dieu, εὐάρεστον, ce qui est agréable, qui plaît à Dieu. « Reconnu comme de vertu éprouvée », δόκιμος, renvoie à δοκιμάζειν, qui désigne l'acte de ce choix. Il est remarquable que cet acte forme l'objet d'un macarisme en A', l'élément conclusif du chiasme : « Heureux celui qui ne se condamne pas lui-même en sa décision » (de choisir l'acte qui puisse plaire à Dieu, δοκιμάζει). La concentration théologique de ces deux versets, v. 17-18, les reprises de vocabulaire qui les relie ainsi que le paragraphe des versets 13-23, au programme annoncé en Rm 12,1-2, nous invitent à examiner attentivement l'environnement littéraire immédiat de notre paragraphe et à le situer dans l'ensemble de la partie parénétique de l'Épître.

## LA COMPOSITION DE ROMAINS 13,8 –15,13

Réservant pour un examen ultérieur les trois premières unités littéraires qui suivent l'introduction de la partie parénétique (Rm 12,3-8.9-21 ; 13,1-7), nous nous demandons si des indices littéraires ne permettraient pas de montrer quelle composition stricte tient dans l'unité l'ensemble de Rm 13,8-15,13. La transition de Rm 13,1-7 à 13,8-10, est prometteuse : jouant sur la parenté d'un substantif et d'un verbe, Paul passe de l'invitation à rendre « ce qui est dû » (ὀφειλή) aux autorités établies par Dieu pour le service du bien public, à celle de ne se

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qui est en Christ.

Ne sommes-nous pas ainsi en contradiction formelle avec saint Paul pour qui la vision met fin à l'espérance (Rm 8,24-26), comme l'arrivée au terme met fin à la course ? Il nous semble que la théologie des vertus théologales peut ne pas buter contre cette contradiction. Pour le montrer, il nous faut remonter à l'enracinement de ces vertus dans la grâce sanctifiante. « De même que de l'essence de l'âme "effluent" (pour traduire *effluunt*, découlent) ses puissances, qui sont les principes (immédiats) de son agir, ainsi de la grâce (sanctifiante) effluent les vertus dans les puissances de l'âme, vertus par lesquelles ces puissances sont mues à poser les actes (propres aux vertus mêmes ; ainsi l'intelligence, par la foi, croit). De ce point de vue, la grâce est en rapport avec la volonté, comme ce qui meut avec ce qui est mû, non pas comme un accident avec son sujet » (Ia IIae, q. 110, art. 4, *ad lum*). Saint Thomas a un sens aigu de l'unité de la vie surnaturelle : « De même qu'elle est première par rapport aux vertus (théologales et autres), la grâce a un sujet qui la reçoit et qui est premier par rapport aux puissances de l'âme ; ce sujet est l'essence de l'âme. De même que la vertu de la foi donne à l'intelligence de participer à la connaissance divine, et que la vertu de la charité donne à la volonté de participer à l'amour divin, ainsi la grâce donne à la nature de l'âme de participer, dans une certaine "similitude", à la nature divine, ce qui est l'effet d'une certaine régénération ou recreation » (*ibid. in corp.*). Le vocabulaire est évidemment celui de la grâce de la filiation divine en Christ. Saint Thomas n'hésite pas à affirmer que cette grâce est comme une « re-creation ». Au jour du baptême, la puissance créatrice de Dieu imprime en nous un caractère indélébile. Peut-on imaginer que le baptisé qui meurt en amitié avec Dieu va se voir dépouillé de la grâce qui a fait de lui à tout jamais un fils de Dieu, pour

recevoir une autre grâce sanctifiante en laquelle serait subjectée la lumière de gloire ? La *capacitas Dei*, qui, selon saint Thomas, est identique au fond même de notre être, a-t-elle besoin d'une seconde actuation pour être mise en relation définitive avec Dieu ?

Si nous admettons que la grâce de l'amitié avec Dieu reste identique à elle-même quand elle passe de ce monde au monde de la gloire, pourquoi devraient lui être arrachées les vertus qui nous donnent d'atteindre Dieu en son intimité même ? Pour que ces vertus théologiques puissent « demeurer » dans le ciel, il suffit de poser que deux d'entre elles, la foi et l'espérance, ont chacune une fonction transitoire qui cesse avec la mort, mais que cette fonction n'épuise pas le cœur de leur relation à Dieu. La foi doit perdre son obscurité : mais elle peut « demeurer » comme capacité de recevoir Dieu en tant que Lumière et vérité ; il suffit qu'elle soit transformée en lumière de gloire, transformation qui exclut « abolition » et « cessation » (1Co 13,8.10). L'espérance doit perdre son caractère de « mouvement » vers l'obtention des biens promis ; mais, liée à la mémoire selon saint Jean de la Croix, elle peut « demeurer » comme éveil à la présence de Dieu : « La mémoire n'est pas seulement comme un lieu qui doit être dépossédé de lui-même pour faire place à l'espérance ; elle est aussi la capacité que Dieu donne d'être éveillé à sa présence (...)»<sup>4</sup> ». La mémoire ne restera pas vide et inactive au ciel : l'espérance, glorieusement transformée, lui donnera d'être, pour la durée mystérieusement instantanée de l'éternité, éveil à la présence de Dieu reçue par la foi en lumière de gloire. Ainsi, la vie théologique reste et demeurera à jamais trinitaire : le Père manifeste sa gloire en son Fils, la foi accueille cette manifestation ; le Christ nous donne de « tenir » en lui devant et dans cette manifestation, l'espérance nous donne de rester éveillés dans « l'accès au Père » qu'est le

Christ ; l'Esprit Saint est l'amour que Dieu partage avec nous, la charité est ce partage.

Il me semble que saint Jean de la Croix, qui, certes, n'enseigne pas la permanence des vertus théologiques dans la gloire, mais qui, dans la vie théologique pleinement épanouie de l'union mystique, voyait un avant-goût de la gloire, peut nous aider à comprendre, sinon à justifier la théologie très « construite » que nous proposons de la théologie de la foi, de l'espérance et de la charité dans le sillage de 1Co 13,13. On sait que Thérèse de Jésus voyait dans l'union mystique le dévoilement « immédiat » de la présence de Dieu « par immensité », présence qui lui avait été révélée pour sa plus grande joie par un théologien. Sainte Thérèse Bénédicte de la Croix – Edith Stein recourt à la finesse du théologien qu'est Jean de la Croix, pour « corriger » discrètement l'impression un peu rude que Thérèse donne à son intuition mystique et, soulignons-le, théologique : « Tant que Dieu ne touche l'âme que de manière obscure et cachée, elle ne peut sentir que le contact personnel comme tel sans percevoir en même temps si c'est une Personne, ou si ce sont plusieurs Personnes qui la touchent. Mais, quand, dans la parfaite union d'amour, il lui est donné d'entrer tout entière dans la vie divine, il ne peut plus lui rester caché qu'il s'agit d'une vie tripersonnelle ; elle sait qu'elle doit entrer en contact avec les trois Personnes divines<sup>5</sup> ». Edith précise que l'habitation de Dieu en l'âme par « la grâce sanctifiante » ne se surajoute pas à la présence d'immensité pour faire nombre avec elle : « L'habitation essentielle et l'habitation de grâce ne font qu'un ». Pour Edith, Thérèse de Jésus et Jean de la Croix sont *eines Sinnes*, sentent et perçoivent les choses de la même manière (*ibid.*).

Thérèse de l'Enfant-Jésus, guidée par le « phare lumineux de l'amour » (Ms B 3v), a connu la plus vive des vies théologiques.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

3,15). Paul parle également des assemblées qui se tiennent dans des maisons (Col 4,15 ; Phm 2).

---

1. Dans *Cahiers Évangile*, n° 88, juin 1994, 72 pages. Le Père Michel de Goedt est l'un des huit co-auteurs de ce numéro. Nous donnons ici les divers articles qu'il a rédigés : « Baptiser, Baptême », p. 10-11 ; « Corps, Tête, Membre », p. 18-19 ; « Culte, Rendre un culte », p. 21-22 ; « Édifier, Construire, Construction », p. 25 ; « Église », p. 25-26 ; « Frère », p. 33 ; « Israël », p. 36-37 ; « Juifs, Nations », p. 39 ; « Sceller, Sceau », p. 61 ; « Temple, Maison », p. 64 [NdÉ].

# COMPLÉMENTS

# TRADUCTION ET ANNOTATION DU *NOTRE PÈRE* (Mt 6,9-13)<sup>1</sup>

## Traduction

Voir schéma page suivante

A. *Notre Père des cieux,*  
(Père de nous le dans les cieux)

a) *soit sanctifié ton Nom,*

N.B. : La position des verbes dans les phrases des trois premières demandes et diverses particularités concernant leur usage montrent qu'ils désignent une *action divine*. Ez 36 permet de comprendre l'« emboîtement » des demandes les unes dans les autres : Dieu, voyant que les Nations blasphèment son Nom au sujet de la situation misérable des siens (comment reconnaître un Dieu qui donne une terre à un peuple, « son » peuple, puis le laisse emmener en déportation, loin de cette terre, par des idolâtres ?), manifeste la sainteté de ce Nom par et dans des actions salutaires : à la faveur de la conversion des cœurs, il « rachète » (il rétablit la relation de seigneurie avec ceux que l'esclavage lui a, pour ainsi dire, arrachés) les siens, les fait bénéficier d'une nouvelle et plus belle entrée dans la Terre des bénédictions (voir Is 40-55). Ainsi, Dieu *règne* de nouveau sur son peuple, accomplit en lui sa *volonté*, son dessein de Salut.

b) *vienne ton Règne,*

N.B. : voir le commentaire de la demande précédente.

c) *soit faite ta volonté,*

*comme elle est au Ciel, qu'il en soit également ainsi sur terre,*

N.B. : Le dessein de Salut et d'Alliance, « arrêté » au Ciel, prend corps sur la terre. Dieu accomplit « sur la terre » sa volonté « céleste » de Salut, non sans donner à l'homme d'entrer dans cet accomplissement par conformité de volonté.

d) *notre pain de subsistance, donne-nous aujourd'hui,*

(le pain de nous le *ἐπιούσιον*, donne-nous aujourd'hui)

N.B. : voir la note sur *ἐπιούσιον* (*infra*). Dieu donne à ses enfants le « pain du jour en son jour » (Ex 16,4). *Ἐπιούσιον* évite la répétition qu'aurait entraînée le pain *τῆς ἐμέρας* donné *σήμερον*. « Père de nous le dans les cieux » et « pain de nous le *ἐπιούσιον* » sont deux syntagmes formellement identiques ; leur agencement est unique dans le *Notre Père*. Manière de « qualifier » un Père des Cieux qui ne rougit pas d'être invoqué comme *notre Père*, parce qu'il nous donne le pain des enfants. (voir Ps 136,25 ; et He 11,16 ; 13,14).

c') *et remets-nous nos dettes,*

*comme aussi bien nous avons remis à nos débiteurs,*

N.B. : La remise des dettes met en lien le Ciel et la terre, comme le fait la troisième demande.

b') *et ne nous laisse pas entrer en épreuve,*

dans les épreuves (seul chemin qui mène au Royaume!), ne laisse pas notre faiblesse leur donner le visage de la tentation.

a') *mais délivre-nous du Malin* (du Méchant, du Mauvais),

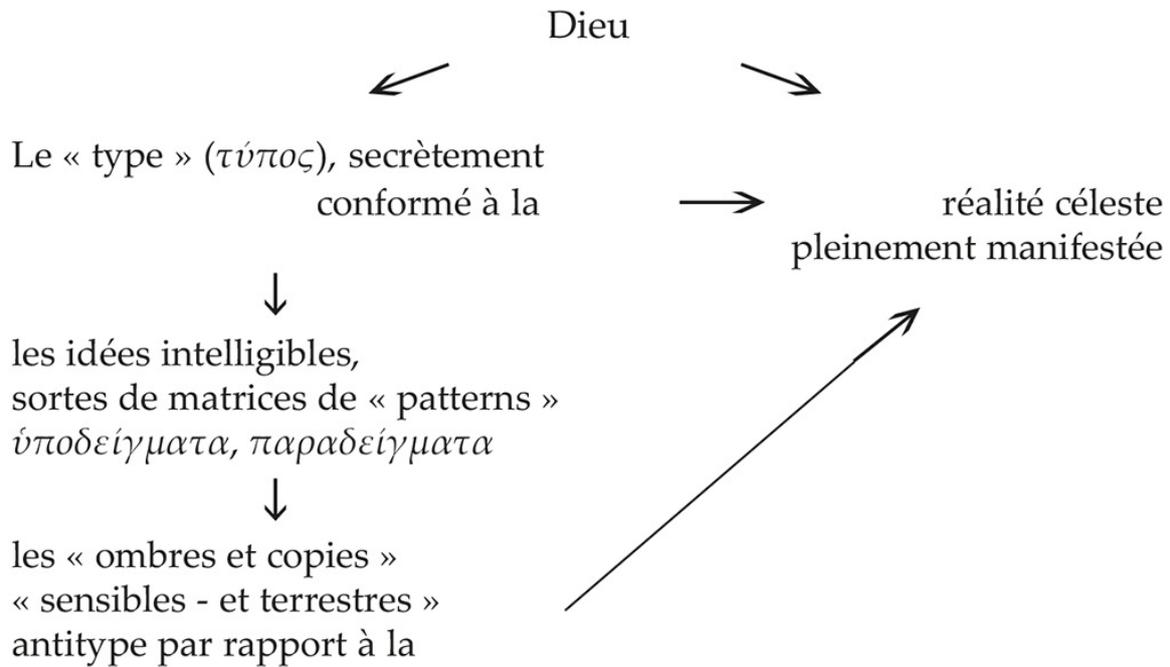
N.B. : L'évocation des épreuves est en rapport avec la venue du Règne. Quand Dieu arrachera définitivement ses enfants des mains de celui qui blasphème son saint Nom, la première demande sera accomplie.

A'. *car à toi le Règne, la Puissance et la Gloire dans les siècles, Amen !*

N.B. : La doxologie (1Ch 29,11-13) se lit dans la *Didachè* ; elle est absente des meilleurs manuscrits du N.T. Mais, dans une telle prière juive, elle va de soi.

## NOTES EN ANNEXE À LA TRADUCTION DU *NOTRE PÈRE*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



### Note sur l'emploi de *διόρθωσις* en Hébreux 9,10

Les sacrifices du temps de la « première Tente » (9,8) sont « des institutions terrestres en vigueur jusqu'au temps de la *διόρθωσις* » (9,10). La Bible de Jérusalem traduit : « jusqu'au temps de la réforme ». La Traduction Œcuménique de la Bible propose : « jusqu'au temps du relèvement ». Aussi bien le *Wörterbuch zum Neuen Testament* (Bauer-Aland, 6<sup>ème</sup> éd.) que le *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Balz-Schneider) traduisent : « bon ordre (*richtige Ordnung*) », « le temps du bon ordre (*die Zeit der richtige Ordnung*) ». Le *Greek-English Lexicon* de Liddell-Scott traduit « bon traitement ou traitement approprié (*right treatment*) » une occurrence du terme dans Platon. Dans He 9,10, il ne s'agit, ni de « relèvement », ni de « réforme », mais de la manière dont use le temps de la pleine manifestation des réalités célestes pour intégrer en celle-ci les éléments cachés-présents dans le « type », éléments dont on n'avait jusqu'à ce temps que des « copies-ombres » « terrestres et sensibles », antitype des « biens à venir ».

Le « *right treatment* » de l'ensemble « type-idées intelligibles-ombres et copies », c'est la manière dont il est

« conservé-dépassé », accompli dans la manifestation glorieuse des réalités célestes. Rien n'est substitué à l'« ombre » ; celle-ci n'est, ni « relevée », ni « réformée » : elle passe toute dans la plénitude de la lumière. Il n'y a, ni substitution, ni suppression, mais bien intégration glorieuse. La gloire ne serait pas vraie, pas « juste », si elle n'était pas mémoire vive de ce qui est intégré en elle. Les substitutions et suppressions ou pures abolitions feraient insulte à l'unité de Dieu et unicité, et à la marque de cette unité et unicité sur le déploiement du mystère du Salut dans le temps. L'Écriture elle-même témoigne que ce que Dieu accomplit, il ne le fait pas d'abord « monter au cœur de l'homme ». L'accomplissement n'est, ni point de convergence de lignes brisées, ni exécution « conforme » d'un programme connu d'avance.

## 2. UNE DEUXIÈME ALLIANCE EST-ELLE « SUBSTITUÉE » À UNE PREMIÈRE ?

Jr 31,31-34 fournit la matière de la plus longue citation des Écritures que nous ayons dans le Nouveau Testament, en He 8,8-12. Nous lisons, au verset 13 : « En disant “nouvelle” (alliance – ajout du traducteur), il déclare vieillie la première ; or ce qui est vieilli et vétuste est proche de sa disparition ». Sommes-nous proches de la théologie de la substitution ? Même si cette théologie ne forme pas nécessairement le substrat de n'importe quel usage du verbe, « substituer », il est regrettable de voir la Bible de Jérusalem traduire ainsi le verset 7 : « Car, si cette première Alliance avait été irréprochable, il n'y aurait pas eu lieu de lui en substituer une seconde ». La TOB traduit : « [...], il ne serait pas question de la remplacer par une deuxième ». Le texte grec ne justifie pas du tout ces deux traductions. Il convient de le traduire comme suit : « Car, si cette première

Alliance avait été irréprochable, il n'y aurait pas eu à chercher le *topos* d'une seconde ». Le *topos*, le lieu, est évidemment à entendre ici au sens fonctionnel : la place qu'un objet ou une personne peuvent ou doivent occuper pour y avoir et y exercer leur fonction ; c'est le lieu voulu pour cette fonction. Il n'est pas question dans notre texte d'un seul *topos* qui serait occupé par deux réalités exclusives l'une de l'autre. Il est question de deux *topoi* : celui de l'ombre et de la figure, et celui de la réalité céleste des biens à venir. Le Médiateur de la « nouvelle » Alliance apporte affranchissement et libération à ceux qui sont prisonniers des transgressions qu'ils ont commises sous la première (voir He 9,15). Ces affranchis ne sont donc pas étrangers au nombre de ceux qui sont appelés à recevoir part à l'accomplissement de la promesse de l'héritage éternel, ce qui exclut toute espèce de théologie substitutionniste. Exclusion redoublée par le verset qui conclut le merveilleux chapitre consacré à l'éloge de la foi des ancêtres : si les justes de la première Alliance n'ont pas eu part à l'accomplissement de la promesse, la raison en est que Dieu avait en vue pour nous quelque chose de meilleur, pour qu'ils ne reçoivent pas sans nous la consommation glorieuse (voir He 11,39-40). Bref, c'est la venue de l'accomplissement qui fait apparaître le temps des premiers biens comme temps de la figure, c'est la venue de la lumière des « biens meilleurs » qui fait apparaître ces premiers biens comme une « ombre » (c'est déjà la lumière qui « projette » l'ombre !). L'accomplissement n'est pas « substitué » à la figure : il en est la vérité manifestée « une fois pour toutes » (adverbe dont on trouve trois occurrences dans la Lettre aux Hébreux : 7,27 ; 9,12 ; 10,10). Et les premiers bénéficiaires de cette manifestation viennent de parmi ceux qui ont connu le temps de la figure. Bénéficiaires à qui il est donné de quitter un premier *topos* pour entrer dans un second, où

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

# CONNAÎTRE ET RECONNAÎTRE DIEU<sup>1</sup> : L'EUCHARISTIE COMME CENTRE DE LA VIE CHRÉTIENNE

---

## I. « SOYEZ DES EUCHARISTES » (Col 3,15)

Le verset auquel est emprunté le titre de ce chapitre appartient à la première partie de la parénèse de l'Épître aux Colossiens, celle qui formule les éléments fondamentaux de la vie en Christ, non sans laisser apparaître le lien qui les unit. Cette première partie couvre l'ensemble 2,6-3,17<sup>2</sup>.

Les versets 6 et 7 du chapitre 2 forment avec le verset 17 du chapitre 3 une discrète et certaine inclusion sémitique marquée par deux termes de la même famille : *eucharistía* et *eucharistoũntes*. Ce dernier terme, qu'il faut sans doute aucun traduire par « rendant grâces », renforce par là même la certitude avec laquelle nous traduisons *eucharistía* par « action de grâces ». Sur trente-neuf usages de *eucharistéo*, cinq renvoient à l'institution et à la célébration de l'eucharistie. Le verbe, *eulogéô*, sur quarante-trois emplois, renvoie quatre fois à l'eucharistie, deux fois à son institution (Mt 26,26 ; Mc 14,22) et deux fois à sa célébration (Lc 24,30 ; 1Co 10,16).

Il faut noter que, dans aucun texte néotestamentaire, *eucharistía* et *eulogía* ne sont associés, et que *eucharistía* ne sert jamais à désigner le repas eucharistique ; *eulogía* ne désigne pas davantage ce repas ; mais le terme fait partie d'une expression qui renvoie évidemment à l'eucharistie : « la coupe de *bénédictio*n que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ<sup>3</sup> ? » (1Co 10,16).

La structure de la première partie de la parénèse de l'Épître aux Colossiens laisse apparaître à l'analyse les unités littéraires dont l'enchaînement forme les articulations suivantes : après une

présentation qui évoque la « plénitude de la vie en Christ<sup>4</sup> », cette plénitude est aussitôt caractérisée comme « la vie nouvelle en Christ<sup>5</sup> » : « si vous êtes morts avec le Christ, séparés des éléments du monde, quels préceptes vous laissez-vous imposer comme si vous apparteniez encore au monde<sup>6</sup>, des préceptes qui ne servent qu'à l'arrogance de la chair ! » (Col 2,20-23).

Les versets 3,1-4 s'appuyant sur 2,20-33<sup>7</sup> en reprennent le contenu tout en inversant le rapport mort-vie : « Si vous êtes morts avec le Christ » (Col 2,20), suivent des impératifs accompagnés de la négation pour indiquer à quoi il faut mourir : « Si vous êtes ressuscités avec le Christ » (Col 3,1), suivent deux impératifs invitant à « rechercher ce qui est en haut », ayez le cœur rempli par le sens de « ce qui est en haut<sup>8</sup> ».

Ce rapport mort-vie est développé en deux petits paragraphes, la mort venant en premier lieu :

– « mortifiez les membres que vous avez sur la terre » (Col 3,5).

– « ayez un cœur compatissant<sup>9</sup> » (Col 4,12).

Dans un ensemble aussi structuré, l'exégète est attentif aux reprises de termes lourds de signification et à ce qui précède ces reprises. « Ayez un cœur compatissant », cet encouragement est suivi de la mention des éléments qui forment le programme de son accomplissement. Ce programme a son sommet, un sommet qui rassemble dans l'unité les lignes qui y mènent : « au-dessus de tout, ayez l'amour qui est le lien de la perfection » (Col 3,14). Le lien suprême qu'apporte cet amour, c'est la paix du Christ « à laquelle vous avez été appelés en un seul corps » (Col 3,15). Le *kai* qui suit n'ajoute pas un nouvel encouragement, il revient moins à encourager qu'à déclarer : « et c'est ainsi que vous pourrez être reconnaissants » (qu'on peut traduire ainsi : « vous pouvez l'être : soyez-le donc ».) La gratitude ne se commande pas : elle résulte comme naturellement d'un ensemble

qui trouve son unité dans le Corps du Christ.

## II. « DONNE-NOUS AUJOURD'HUI LE PAIN DE CE JOUR » (Mt 6,11)

La quatrième demande du « Notre Père » est-elle suivie de trois demandes ou de quatre ? Faut-il joindre en une seule demande la demande que ne soit pas permise notre entrée dans l'épreuve, et la demande d'être délivré du Malin<sup>10</sup>, ou bien s'agit-il de deux demandes distinctes ? S'il s'agit d'une seule demande, il s'ensuit inévitablement que le « Notre Père » se compose de six demandes, la demande du pain devient la première d'une deuxième série de trois demandes ; s'il s'agit de deux demandes, la demande du pain se situe entre deux séries de trois demandes et occupe une position centrale dans le « Notre Père ».

Une question de curiosité se présente aussitôt à l'esprit. Les deux séries de trois demandes qui encadrent la demande du pain jouissent-elles d'une correspondance terme à terme avec une inversion de l'ordre des termes, c'-b'-a' correspondant à a-b-c ? On peut donner une réponse brève et précise, juste pour mieux braquer l'attention sur l'importance de la demande du pain :

– a) La sanctification du Nom de Dieu advient par l'élimination de tout ce qui blesse l'ineffabilité de ce Nom.

– a') C'est le Malin, à l'influence de qui on demande d'être arraché, qui nous incite à blesser le Nom de Dieu, lui qui a introduit le péché dans la création, premier ennemi de Dieu, jaloux de Dieu.

– b) Le Règne de Dieu ne vient en nos cœurs que s'ils sont libérés du péché.

– b') Le pardon de Dieu élimine nos péchés et passe en nos cœurs par la réconciliation entre frères.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Quand il est dans l'affliction, le chrétien reçoit la joie de savoir qu'unie à l'affliction du Christ, son affliction devient comme le lieu où celui-ci continue de naître à la gloire, où le disciple est comme plongé dans le mystère de cette naissance encore inachevée.

En quoi consiste la communion des chrétiens à l'affliction qu'a connue le Christ en la Passion qui l'a mené par le passage de la mort sur la Croix à la gloire de la Résurrection ? Un verset de la Lettre aux Colossiens, un verset qui, nous le verrons, ne manque pas de difficultés, répond à notre question. Dans une traduction que nous essaierons de justifier, voici ce verset : « Maintenant, je me réjouis dans les souffrances que j'endure pour vous (littéralement : « dans les souffrances en votre faveur »), et je rends présent dans ma chair le mystère de pauvreté qui s'est manifesté dans les tribulations du Christ<sup>22</sup> » (Col 1,24). Les traductions courantes, « ce qui manque aux épreuves du Christ », « ce qui manque aux détresses du Christ », disent clairement que la Passion du Christ souffre d'un manque que le chrétien, à l'exemple de saint Paul, serait appelé à combler. Comment peut-il manquer quelque chose à cette Passion qui est la source surabondante de notre Salut ? La Passion de Jésus ne serait salutaire qu'avec le « complément » dont elle aurait besoin et que nous lui fournirions ! Le Rédempteur aurait-il besoin de « co-rédempteurs » ? « *Antanaplēroō* » ne peut signifier « suppléer » ; ce verbe signifie « remplir, combler, compléter ». « *Husterēmata* » signifiant « déficience », « manque » (manque dont souffre un être, un objet, manque qui marque une situation, des circonstances), nous pouvons traduire : « *Antanaplērō ta husterēmata tōn thlipseōn tou Christou en tēi sarki mou huper tou sōmatos autouho estin hē ekklēsia* » de la manière suivante :

« Je remplis les manques des tribulations du Christ dans ma chair pour son corps, qui est l'Église. » Le « *kai* » qui précède cette proposition introduit celle-ci comme de sens identique au sens de la proposition qui précède, ce qui est confirmé par l'usage parallèle de « *huper* » dans les deux propositions, usage qui permet d'identifier le *vous* régi par le premier « *huper...* » avec « *son corps* » régi par le deuxième « *huper...* » quant aux « manques des tribulations du Christ », il faut les entendre en ce sens : les tribulations du Christ sont des manques, des pauvretés, et c'est par ces manques, ces pauvretés que le Christ nous a sauvés et a fait de nous son corps, manques et pauvretés qui, loin d'évoquer ce qui manquerait à la Rédemption opérée par le Christ, nous disent en quoi elle consiste, par quels moyens elle a atteint sa fin, le Salut des hommes. (Le « des » de l'expression « manques des tribulations » doit être compris comme le « de » de « la ville de Paris » (= la ville qu'est Paris), les pauvretés qui ont été les tribulations du Christ).

Devant la souffrance de ses enfants, que fait Dieu ? Se contente-t-il de laisser ces souffrances suivre leur cours ? C'est au cœur même de ces souffrances des disciples du Christ que le Père « enracine », qu'on nous permette l'usage de « l'image » présente dans ce verbe, la grâce du « réconfort » ! Le terme grec que nous traduisons par « réconfort » *paraklēsis*, est le substantif signifiant l'action du verbe *parakaleō* qui signifie, non pas « j'exhorte » mais bien « j'encourage ». Paul n'« exhorte » pas des troupes, comme le ferait un général, il « encourage » des frères en Christ. Citons un passage, essentiel pour notre propos, de la Deuxième épître aux Corinthiens : « <sup>3</sup>Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père des miséricordes et le Dieu de tout réconfort, <sup>4</sup>qui nous *réconforte dans toute notre tribulation, afin que, par le réconfort que nous-mêmes recevons de Dieu, nous puissions*

*réconforter les autres en quelque tribulation*<sup>23</sup> *que ce soit*<sup>24</sup>. <sup>5</sup>De même en effet que les souffrances du Christ abondent pour nous, ainsi, par le Christ, abonde aussi notre réconfort<sup>25</sup>.

<sup>6</sup>Sommes-nous dans la tribulation ? C'est pour votre réconfort et salut<sup>26</sup>. Sommes-nous réconfortés ? C'est pour votre réconfort, qui vous donne de supporter avec constance les mêmes souffrances que nous endurons, nous aussi. <sup>7</sup>Et notre espoir à votre égard est ferme ! Nous savons que, partageant nos souffrances, vous partagerez aussi notre réconfort » (2Co 1,3-7). Le verset 3 de cette « bénédiction » de la Deuxième épître aux Corinthiens qui commence comme il se doit par : « Béni soit le Dieu et Père », a ceci de remarquable : il contient deux termes qui conviennent si parfaitement au propos de ce paragraphe du chapitre 1 de notre épître, et qui sont mis dans une relation si singulière, qu'ils en expriment la teneur essentielle et pourraient lui servir de titre : *parakaleō*, utilisé trois fois, *paraklēsis*, une fois, *thlipsis*, deux fois : « *tribulations et encouragement* », tel serait le titre à proposer aux traducteurs.

Ceux qui connaissent des tribulations sont encouragés, réconfortés par Dieu ; c'est dans et par ce réconfort qu'ils reçoivent la grâce de pouvoir tirer leur fierté de ces tribulations, fierté qui trouve d'abord son origine et comme son appui dans l'espérance de la gloire de Dieu. Laissons la parole à saint Paul : « Ayant reçu notre justification de la foi, nous sommes en paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ, Lui qui nous a donné d'avoir accès par la foi à cette grâce en laquelle nous sommes établis, et nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire de Dieu. Que dis-je ? Nous nous glorifions encore des tribulations, sachant bien que la tribulation produit la constance, la constance une vertu éprouvée, la vertu éprouvée l'espérance. Et l'espérance ne déçoit point, parce que l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné »

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Seigneur dit : « Je vais faire pleuvoir pour vous du pain du haut du ciel ; les gens sortiront et recueilleront *chaque jour leur ration du jour* ; je veux ainsi les mettre à l'épreuve pour voir s'ils marcheront selon ma loi ou non. Et le sixième jour, quand ils prépareront ce qu'ils auront rapporté, il y en aura le double de ce qu'ils recueillent chaque jour » (Ex 16,4-5). « Chaque jour leur ration du jour » est la traduction proposée par la Bible de Jérusalem pour l'expression hébraïque *devar-yōm begōmō*, « la chose du jour en son jour<sup>37</sup> ». Cette « chose » était la « manne ». « Lorsque les fils d'Israël virent cela, ils se dirent l'un à l'autre : “qu'est-ce que cela ?” car ils ne savaient pas ce que c'était. Moïse leur dit : “Cela, c'est le pain que le Seigneur vous a donné à manger” » (Ex 16,15). « Le Seigneur t'a donné à manger la manne que ni toi ni tes pères n'aviez connue, pour te montrer que l'homme ne vit pas seulement de pain mais que l'homme vit de tout ce qui sort de la bouche du Seigneur » (Dt 8,3). C'est cette parole de Dieu que Jésus oppose au diable qui, le sachant affamé dans le désert après quarante jours et quarante nuits de jeûne, lui propose : « Si tu es le Fils de Dieu, dis que ces pierres deviennent des pains. » Jésus répondit : « Il est écrit : ce n'est pas de pain seul que vivra l'homme, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (Mt 4,4). Depuis le jour où Dieu le donna à son peuple en nourriture pour la traversée du désert jusqu'au jour de la célébration de la Pâque à Gilgal, la manne n'a cessé d'être cette nourriture venue du ciel qui suscitait l'émerveillement des fils d'Israël : « “Qu'est-ce que cela ?” car ils ne savaient pas ce que c'était. Moïse leur dit : “cela, c'est le pain que le Seigneur vous a donné à manger” » (Ex 16,15). Quand le don de la manne a-t-il cessé ? « Le lendemain de la Pâque célébrée à Gilgal le quatorzième jour du mois, le soir, dans la plaine de Jéricho, les fils d'Israël mangèrent du produit du pays. [...]. Il n'y eut plus de manne le lendemain, où ils

mangeaient du produit du pays. Les fils d'Israël n'ayant plus de manne se nourrirent dès cette année des produits de la terre de Canaan » (Jos 5,11-12).

La terre de Canaan ne s'est pas historiquement révélée comme une terre où coulent le lait et le miel. Entrés dans cette terre des promesses de Dieu, les fils d'Israël ont oublié que « la terre appartient au Seigneur et qu'ils ne sont pour lui que des étrangers et des hôtes » (Lv 25,23). Ils ont oublié le Seigneur leur Dieu qui les a fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude (Dt 5,6). Après d'autres prophètes, Amos est venu leur adresser cette parole de Dieu : « Écoutez cette parole que le Seigneur prononce contre vous, fils d'Israël, contre toute la famille que j'ai fait monter du pays d'Égypte : je n'ai connu que vous de toutes les familles de la terre, c'est pourquoi je vous châtierai pour toutes vos fautes. » (Am 3,1-2). Ainsi la manne n'aura été qu'une nourriture transitoire sur le chemin d'une terre où l'homme a déçu l'attente du Dieu de l'Alliance. Mais ce Dieu, par son Envoyé, Jésus, a mené à son accomplissement dans et par une manne de vie éternelle la promesse de vie déjà contenue dans la manne donnée par Moïse. De même qu'il y a une « vraie vigne » (Jn 15,1), une seule « porte des brebis » (Jn 10,7), il y a aussi une seule « vraie manne », le pain de l'Eucharistie, « le pain de Dieu, celui qui descend du ciel et donne la vie au monde. [...] Jésus leur dit : “Je suis le pain de vie” » (Jn 6,33.35).

N'y a-t-il pas « table de frères » là même où il n'y a pas de table, mais simplement des frères réunis pour célébrer un événement heureux, personnel ou communautaire ? Il suffit pour cela que certains de ces frères soient habités par un véritable charisme de la joie et transforment en « joie pour Dieu » ce qui risquait de rester une simple joie fraternelle, bonne et saine, qui peut même inclure une référence à Dieu, mais sans que Dieu soit

reconnu et fêté comme source d'une joie reçue de lui et partagée à sa gloire par des frères à qui le Saint-Esprit donne de chanter : « Qu'il est bon, qu'il est doux d'habiter en frères tous ensemble ! » (Ps 133,1). Que ce charisme de la joie fraternelle soit comme un pain donné par Dieu à ses enfants, on peut le montrer, avec la liberté qui permet au « midrash<sup>38</sup> » de rapprocher des paroles de l'Écriture apparemment sans lien les unes avec les autres pour en faire jaillir une véritable lumière qui rejaillit sur toute l'Écriture. À ses disciples qui le prient de manger alors que la Samaritaine est partie en hâte à la ville dire aux gens : « Venez voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait. Ne serait-il pas le Christ ? », Jésus dit : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et de mener son œuvre à bonne fin » (Jn 4,27-34). Jésus lui-même rapproche de son obéissance pleine d'amour au Père celle qu'il demande à ses disciples : « Demeurez en mon amour. Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez en mon amour, comme moi, j'ai gardé les commandements de mon Père et je demeure en son amour. [...] Voici quel est mon commandement : vous aimer les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jn 15,9b-12).

Nous aimer les uns les autres, c'est donc garder le commandement du Christ, commandement reçu du Père par celui-ci ; c'est avoir pour nourriture la volonté du Père, auprès de qui le Christ a entendu tout ce qu'il nous a fait connaître, faisant ainsi de nous ses amis et menant à son accomplissement la joie qu'il a de nous aimer (Jn 15,10-15).

## VII. « MANGER LE PAIN À LA TABLE DE FRÈRES QUI TRAHISSENT »

La Rédemption des hommes par Jésus de Nazareth venu les arracher à leur péché et leur ouvrir la voie du Salut par sa mort et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

discernement des esprits ; à quoi incline cette visée ? À servir Dieu dans une parfaite indifférence à un profit personnel, aussi spirituel se veuille-t-il, avec au cœur l'unique désir de ce qui procure la plus grande gloire de Dieu, qui n'est pas séparable du salut des âmes, ou bien, attentif à la Lumière du Saint-Esprit, doit-on reconnaître en soi des traces, sinon plus, de vaine gloire, ou des traces de dispositions spirituelles qui opposent leur opacité à cette Lumière.

La joie au sujet de laquelle saint Jacques souhaite aux destinataires de son Épître qu'elle se change en tristesse n'est sans doute qu'une joie « mondaine », enfermée dans un monde étranger, sinon hostile à la grâce. N'appelons pas trop vite joie spirituelle une joie qui, sans être mauvaise, n'est pas vraiment habitée par le Saint-Esprit et n'a pas en lui sa source : « qui veut être ami du monde, se rend ennemi de Dieu. Penseriez-vous que l'Écriture dise en vain : Il désire avec jalousie, l'esprit qu'il a mis en nous ? [...] il donne d'ailleurs une plus grande grâce suivant la parole de l'Écriture : Dieu résiste aux orgueilleux, mais il donne sa grâce aux humbles. Soumettez-vous donc à Dieu ; résistez au diable et il fuira loin de vous. Approchez-vous de Dieu et il s'approchera de vous. Purifiez vos mains, pécheurs ; sanctifiez vos cœurs, gens à l'âme partagée. Voyez votre misère, prenez le deuil, pleurez, que votre rire se change en deuil, et votre joie en tristesse. Humiliez-vous devant le Seigneur et il vous élèvera. » (Jc 4,4-10).

*Penthos* (v. 9) signifie « lamentation » plutôt que « deuil », et *katēpheia*, plutôt « affliction » que « tristesse ». Dans l'Évangile de Jean, la tristesse qui se change en joie est *lupē* (Jn 16,20). Comme on le voit dans ce texte de l'Épître de saint Jacques, sans l'humilité de qui se soumet à Dieu dans la droiture d'un cœur dans lequel « il n'y a pas d'entre-deux<sup>53</sup> », il n'y a pas de vraie joie spirituelle.

Un signe de la vérité de la joie spirituelle est la présence de la crainte de Dieu au cœur du disciple qui manifeste cette joie dans sa vie. À Marie de Magdala et à l'autre Marie venues visiter le sépulcre dans lequel Joseph d'Arimatee avait mis le corps de Jésus et tandis que les gardes tressaillent d'effroi alors que se fait un grand tremblement de terre, l'ange descendu du ciel pour rouler la pierre dit : « Ne craignez point, vous, je sais bien que vous cherchez Jésus, le Crucifié. Il n'est pas ici, car il est ressuscité comme il l'avait dit. Venez voir le lieu où il gisait, et vite allez dire à ses disciples : "Il est ressuscité d'entre les morts, et voilà qu'il vous précède en Galilée ; c'est là que vous le verrez. Voilà, je vous l'ai dit." Quittant vite le tombeau, tout émues et pleines de joie, elles coururent porter la nouvelle à ses disciples » (Mt 28,5-8).

Il vaut mieux ne pas traduire « tressaillent d'effroi » là où la traduction qui s'impose est « tremblent de peur (ou : de crainte<sup>54</sup>) ».

Le verset 8 doit être traduit : « et quittant vite le tombeau, c'est avec crainte et grande joie qu'elles coururent annoncer la nouvelle à ses disciples<sup>55</sup> ». La traduction « tout émues » passe à côté de l'occasion de noter avec l'évangéliste que la « grande joie » éprouvée à l'annonce de la Résurrection de Jésus peut être précédée de la mention de la « crainte », sans aucun doute « crainte de Dieu », qui signifie « respect devant la grandeur infinie du Dieu qui se manifeste en Jésus ressuscité, humble sentiment de petitesse et tout à la fois confiance en ce Dieu ».

La joie peut être bonne et saine tout en laissant un excès de hâte l'empêcher de s'appliquer à l'objet essentiel auquel Dieu la destine en priorité : les disciples reviennent « avec joie » de la mission à laquelle Jésus les a envoyés : « Seigneur, même les démons nous sont soumis en ton nom ! » Il leur dit : « Je voyais Satan tomber du ciel comme l'éclair ! Voici que je vous ai donné

le pouvoir de fouler aux pieds serpents, scorpions et toute la puissance de l'Ennemi, et rien ne pourra vous nuire. Cependant ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont soumis, mais réjouissez-vous de ce que vos noms se trouvent inscrits dans les cieux » (Lc 10,17-20).

La vraie joie ne vient pas de l'exercice d'un pouvoir charismatique reçu du Christ, mais de savoir que Jésus inscrit dans les cieux les noms de ceux qu'il envoie en mission. Ainsi, dans la vie spirituelle, Jésus « redresse » la joie que nous sommes tentés de « recourber » sur elle-même et les dons qui l'accompagnent au lieu de la laisser monter droit jusqu'aux cieux où sont inscrits nos noms.

On comprend, dès lors, que la vraie joie spirituelle du disciple, du moins, la joie la plus parfaite lui vienne de l'accomplissement de sa mission parce que celle-ci procure la gloire de Dieu en œuvrant au salut de ceux qu'il a créés à son image et qu'il a recréés à l'image de son Fils, le Premier-né d'une multitude de frères (Rm 8,29). Nous avons en Jean le Baptiste un bel exemple de cette joie missionnaire radicalement décentrée d'elle-même parce que toute tournée vers la gloire que Dieu tire du salut de ses créatures, les hommes faits à son image : « Qui a l'épouse est l'époux ; mais l'ami de l'époux qui se tient là et qui l'entend, est ravi de joie à la voix de l'époux ; cette joie qui est donc mienne est accomplie » (Jn 3,29).

Le mystère même de la joie qu'a Dieu à aimer sa créature et à trouver dans cet amour l'accomplissement de son dessein créateur, nous pouvons en entrevoir la profondeur lumineuse dans les derniers entretiens que Jésus a eus avec ses disciples : « Je vous ai dit cela pour que ma joie soit en vous et que votre joie soit *accomplie* » (Jn 15,11) ; « Jusqu'à présent vous n'avez rien demandé en mon nom ; demandez et vous recevrez, pour que votre joie soit *accomplie* » (Jn 16,24) ; « Maintenant, je

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

*Nous avons gardé l'ordre des livres tels qu'ils se présentent dans la Bible de Jérusalem :*

**Livre de la Genèse** 51, 54, 58, 108, 174, 309

Gn 1-2	14
Gn 1-11	14
Gn 1,1	309, 330
Gn 1,1-2,4	15
Gn 1,3-8	330
Gn 1,26-27	13
Gn 1,27	337
Gn 1,31	108
Gn 2,23	13
Gn 2,24	266
Gn 3,5	337
Gn 3,15	174, 176
Gn 4	337
Gn 4,1-16	338
Gn 12	14, 54
Gn 12,1-2	49
Gn 12,1-3	54-55, 69
Gn 12,4	56, 69
Gn 13,15	314
Gn 18,6	154
Gn 26,7	108
Gn 28,10-22	62
Gn 28,16	61-62, 67
Gn 31,47	52
Gn 37,2-11	63
Gn 37,4	338

Gn 37,5	338
Gn 37,8	338
Gn 37,10	64
Gn 37,11	64-65, 338
Gn 37,20	338
Gn 37,27	338
Gn 45,1-15	338
Gn 49,8	22

### **Livre de l'Exode 51, 70**

Ex 3,1-6	325
Ex 3,7-12	70
Ex 3,13-15	299
Ex 6,7	71
Ex 12,41-42	56
Ex 16,4	276-277, 308
Ex 16,4-5	332
Ex 16,6-7	308
Ex 16,15	332-333
Ex 19 – 24	71
Ex 19,3	71
Ex 19,4	71
Ex 19,5	71
Ex 19,8	71
Ex 20,3-17	72
Ex 20,22-23	72
Ex 24,8	75
Ex 25,40	286
Ex 32,11-14	66
Ex 33,18-233	25

### **Livre du Lévitique 51**

Lv 25,23	50, 58-59, 333
----------	----------------

Lv 25,55	59
<b>Livre des Nombres 51</b>	
Nb 11,24-25	96
Nb 11,24-30	96
Nb 11,26-30	96
Nb 11,29	96, 104
Nb 24,3-4	97
Nb 24,3-9	97
Nb 24,15-16	97
Nb 24,15-19	97
<b>Livre du Deutéronome 15, 51</b>	
Dt 5,6	333
Dt 8,3	309, 332
Dt 34	58
Dt 34,4	58
<b>Livre de Josué 51, 58</b>	
Jos 5,11-12	333
Jos 21,43-45	49, 58
Jg 6,19	154
Jg 14,6	85
Jg 14,19	85
Jg 15,14	85
<b>1<sup>er</sup> Livre de Samuel 88,97, 101</b>	
1S 1,24	154
1S 9,17	197
1S 9,2	686
1S 10,5ss 83	
1S 10,6	85
1S 10,10	85
1S 10,16	86

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Mc 7,17	121
Mc 7,24-30	171
Mc 8,33	125
Mc 9,12	136
Mc 13,32	216
Mc 14,22	303-304
Mc 14,22-25	310
Mc 14,61	304
Lc 1,11	323
Lc 1,15	324
Lc 1,17	136
Lc 1,26-28	63
Lc 1,29	336
Lc 1,33	123
Lc 1,42	304
Lc 1,44	107, 324
Lc 1,46	323
Lc 1,47	107, 323
Lc 1,64	304
Lc 1,68	304
Lc 1,76	136
Lc 2,19	64
Lc 2,30-31	220
Lc 2,34	304
Lc 2,49 -51	217
Lc 2,51	64-65
Lc 3,6	220
Lc 3,17	125
Lc 3,21	98
Lc 6,44	124
Lc 7,27	136

Lc 8,11-15	127
Lc 8,15	144
Lc 9,30-31	57
Lc 9,54	152
Lc 10,17-20	348
Lc 10,21-22	97
Lc 10,23-24	148
Lc 11,2	124
Lc 12,31	124
Lc 12,32	124
Lc 13,18-19	154
Lc 13,28	122
Lc 13,35	304
Lc 15,11-32	337, 339
Lc 15,13	339
Lc 15,19	339
Lc 15,20	339
Lc 17,1	125
Lc 22,1-20	310
Lc 22,20	75
Lc 22,30	123
Lc 23,42	123
Lc 23,46	351
Lc 24,13-35	67
Lc 24,19	67
Lc 24,21	217
Lc 24,25-27	67, 217
Lc 24,26-27	217
Lc 24,27	51
Lc 24,30	303-304
Lc 24,32	67
Lc 24,44-45	51

Lc 24,45-47	217
Lc 24,50-51	225
Jn 1 – 13	164
Jn 1,14	41, 162
Jn 1,19 – 2,11	165
Jn 1,29	187, 201, 310
Jn 1,29-30	197
Jn 1,29-31	186
Jn 1,29-34	186
Jn 1,30	186
Jn 1,31	43, 161, 186, 201, 310
Jn 1,32-34	186
Jn 1,34	186
Jn 1,35-39	183, 187
Jn 1,36	201
Jn 1,37	201
Jn 1,46	188
Jn 1,47	201
Jn 1,47-51	188
Jn 1,50	201
Jn 2,1 – 4,54	164
Jn 2,1	169, 206
Jn 2,1-2	165-166
Jn 2,1-4	166
Jn 2,1-11	159-161, 163-166, 169-170
Jn 2,1-12	164
Jn 2,1-22	165
Jn 2,2	168, 206
Jn 2,3	168-169
Jn 2,3-4	166-168, 170
Jn 2,4	167-168, 172

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

2Co 3 – 5	77
2Co 4,17	237
2Co 5,7	99
2Co 5,8	99
2Co 5,9	99
2Co 5,13	99
2Co 5,18-21	338
2Co 6,16	272
2Co 9,6-7	344
2 Co 10-13	99
2Co 10,17	100
2Co 11,31	304
2Co 12,1-4	99-100
2Co 12,2	100
2Co 12,4	100
2Co 12,10	234
<b>Épître aux Galates</b> 264, 270, 324	
Ga 2,20	76
Ga 3,7-14	271
Ga 3,8	55
Ga 3,23-25	271
Ga 3,27	264-265
Ga 3,28	271
Ga 4,6	236, 324
Ga 5,9	154
Ga 5,22	344
Ga 6,16	271
<b>Épître aux Éphésiens</b> 76, 264, 266-269, 341	
Ep 1,3	304
Ep 1,10	258
Ep 1,13	272

Ep 1,23	266
Ep 2,11–3,13	338
Ep 2,12-14	77
Ep 2,17	77
Ep 2,21	268, 272
Ep 3,5-6	77
Ep 3,7	224
Ep 3,9	38
Ep 3,10	270
Ep 3,13	341
Ep 3,19	266
Ep 4,4-6	265
Ep 4,5	263
Ep 4,12	268
Ep 4,13	266
Ep 4,16	268
Ep 4,25	266
Ep 5,10	266
Ep 5,23	266
Ep 5,25	266
Ep 5,26	270
Ep 5,282	66
Ph 2,16-17	267
Ph 2,17	267
Ph 4,10	342
Ph 4,10-14	342
Ph 4,11	342
Ph 4,14	342
<b>Épître aux Colossiens</b> 264, 266, 303-304	
Col 1,24	278, 318
Col 2,6-7	303

Col 2,6 – 3,17	303
Col 2,11-15	264-265
Col 2,12	263
Col 2,20	304
Col 2,20-23	304
Col 2,20-33	304
Col 2,20 – 3,17	304
Col 3,1	304
Col 3,1-4	304
Col 3,3	38, 42
Col 3,3-4	43
Col 3,5	305
Col 3,11	271
Col 3,14	305
Col 3,15	20, 303, 305
Col 3,17	303
Col 4,12	305
Col 4,15	272
<b>1<sup>ère</sup> Épître aux Thessaloniens 216, 345</b>	
1Th 1,3	341
1Th 1,4	341
1Th 1,5	345
1Th 1,6	321, 341
1Th 1,14	269
1Th 2,14	269
1Th 3,7	341
1Th 5,1-2	216
1Th 5,11	267
2Th 1,7	272
1Tm 3,15	272
Phm 2	272

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- VII. « Manger le pain à la table de frères qui trahissent »  
VIII. « Manger le pain à la table de frères dans l'épreuve »  
    1. *Thessaloniens 3,7*  
    2. *Éphésiens 3,13*  
    3. *Philippiens 4,14*  
    4. *Hébreux 10,33*  
    5. *Jacques 1,27*  
    6. *Apocalypse 1,9*  
IX. « Manger le pain de Dieu à la table de frères dans la joie »  
X. « Et quand disparaît la main divine qui offrait le pain »

## **TABLE ET INDEX**

**Table chronologique des articles**

**Index biblique**

**Index des lieux**

**Index des personnes citées**

## Collection Recherches Carmélitaines

*Dirigée par Armand Levillain*

*La collection Recherches Carmélitaines propose une contribution scientifique dans le domaine de la théologie spirituelle. D'une manière plus spécifique, cette collection concerne deux pôles d'investigations : les études sur les saints et les figures marquantes du Carmel, et celles sur le charisme carmélitain. Cette dimension couvre aussi bien la vie consacrée que la théologie mariale.*

1. *L'apport théologique de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Chardonnes Denis, 2000
2. *Le Mystère du mal. Péché, souffrance et rédemption*, Borde Marie-Bruno, 2001
3. *Femmes dans le Christ. Vers un nouveau féminisme*, Collectif, 2003
4. *Les sentiments du Fils. Le chemin de formation à la vie consacrée*, Cencini Amedeo, 2017
5. *Élisabeth de la Trinité, l'aventure mystique*, Collectif, 2006 (épuisé)
6. *Jean-Paul II pape personnaliste. La personne, don et mystère*, Collectif, 2008 (e-book seulement)
7. *La mystique du Nuage de l'inconnance*, Johnston William, 2009
8. *L'amitié divine à l'école de Thérèse d'Avila*, de Goedt Michel, 2012
9. *La liberté chez Edith Stein*, Collectif, 2014 (e-book seulement)
10. *Dieu en l'homme*, Chardonnes Denis, 2014
11. *L'alliance irrévocable. Écrits sur le judaïsme*, de Goedt Michel, 2015
12. *Introduction à la lecture de sainte Thérèse 1*, Collectif,

2015

13. *Le ciel sur la terre. Élisabeth de la Trinité et la spiritualité sacerdotale*, Michel Christian-Marie, 2017

14. *Le monde est en feu ! Colloque du V e centenaire de la naissance de Thérèse d'Avila*, Collectif, 2017

15. *La divinisation selon Jean de la Croix*, de Goedt Michel, 2017

16. *Au service d'une pensée. Edith Stein traductrice*, Spescha Flurin, 2017

17. *Carmel et défi politique. Une approche historique*, Collectif, 2019

18. *La médiation maternelle de Marie, d'après la vie mariale et mariforme*, Guillou Marie-Olivier op, 2019

19. *Transfigurés dans le Fils bien-aimé. Pour un nouveau fondement de la vie religieuse*, Armand Levillain, 2020

20. *L'empathie à l'école du Christ. Phénoménologie, neurosciences, accompagnement spirituel*, Maximilien-Marie Barrié, 2020

21. *L'Église pèlerine. Histoire de la spiritualité chrétienne*, Odile Robert, 2021

22. *L'Assomption et le dessein de Dieu sur l'homme. À la lumière de la théologie de Joseph Ratzinger/Benoît XVI*, Claire Galle, 2021

23. *Le combat spirituel dans la vie chrétienne*, Marie-Philippe Dal Bo, 2021

24. *Pathologie et espérance dans la vie consacrée. Pour une bonne gestion des émotions*, Giuseppe Crea, 2021

Vous pouvez consulter notre catalogue complet sur notre site

[www.editionsducarmel.com](http://www.editionsducarmel.com)

et vous inscrire à notre newsletter

