

**Centre Pedro-Arrupe**  
*Port-au-Prince, Haïti*

## *Bulletin de Liaison*

**IHS**

**Vol XIII , no 1**

**Mars 2008**

**50 gourdes**

\*\*\*\*\*

### **Table des matières**

*Le langage des mystères*  
 par Gilles Pelland s.j.....page 2

*Les Béatitudes de Matthieu*  
 par André Charbonneau s.j. ....page 14

*Conseil de rédaction*  
 André Charbonneau s.j.  
 Donald Maldari s.j.  
 Gilles Beauchemin s.j.

*Rédaction*  
 Centre Pedro-Arrupe,  
 CP 1710  
 HT 6110 Port-au-Prince, Haïti (W.I.)  
 Téléphone: (509) 2245-3132

Courriel: gillesbeaucheminsj@hotmail.com

Site Internet: <http://liaison.lemoyne.edu>  
 Les articles des numéros antérieurs sont  
 accessibles à ce site Internet

# Le langage des mystères <sup>1</sup>

Gilles Pelland s.j.

## I. Le Mystère

Lorsqu'on parle de *mystère*, on pense habituellement à ce qui demeure pour nous inconnaissable (au moins provisoirement), ou encore ce qui dépasse la raison si complètement qu'elle ne peut que l'approcher sans jamais le saisir. Grégoire de Nazianze parlait de "... l'océan de l'être sans limite et sans borne <sup>2</sup>." La métaphore veut faire comprendre qu'il s'agit d'une réalité qui n'est pas à mesure humaine et suggère l'élan de l'esprit tendu vers un terme qui le dépassera toujours. On insiste moins de cette manière sur l'incompréhensibilité de la chose que sur l'apparence que gardera pour l'esprit créé une lumière qui l'excède <sup>3</sup>, car par-delà tout ce que nous pourrions exprimer, "il reste dans la vérité, suivant la formule magnifique de Bossuet, quelque chose de plus intime que les figures ni unies ni séparées ne nous montrent pas. C'est là qu'il faut se perdre dans la profondeur du secret de Dieu où l'on ne voit plus rien, si ce n'est qu'on ne voit pas les choses comme elles sont <sup>4</sup>."

Le plus souvent, le mot mystère prend un autre sens dans les sources chrétiennes, notamment chez s. Paul où il désigne le secret de Dieu, "autrefois enveloppé de silence aux siècles éternels, *maintenant manifesté* dans le Christ" (Rm 16, 25-27) <sup>5</sup>. Ce n'est plus son caractère inaccessible qui est au premier plan, mais au contraire *sa manifestation*, le passage de ce qui était caché à ce qui ne l'est plus. Il ne se définit pas seulement ni même principalement, de façon négative, par l'impossibilité radicale de comprendre ce qui en fait l'objet, comme si l'homme devait en être la mesure <sup>6</sup>. Malgré l'obscurité qu'il comporte pour nos facultés charnelles, l'esprit est invité à pénétrer en ses raisons mystérieuses <sup>7</sup> pour en chercher toujours plus l'intelligence <sup>8</sup>. "Tu dis: je comprendrai pour croire, écrivait s. Augustin. Je te réponds: crois pour comprendre - ce qui était aussi la réponse du Prophète: si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas (Is. 7,9 LXX) <sup>9</sup>." Il y a bien en effet *une logique du mystère*, mais elle va *des mystères au Mystère* <sup>10</sup>,

<sup>1</sup>) Bulletin de Liaison, Vol XIII, no 1, mars 2008; pages 3-30, Centre Pedro-Arrupe, Port-au-Prince, Haïti

<sup>2</sup>) Greg. Naz., *Orat.* 38,7: SC 358, p.115. Comp. Jean Dam., *De fide orth.* 1,9: PG 94,833.

<sup>3</sup>) Cf. Y. de Montcheuil, *Problèmes de vie spirituelle*, Paris 1945, p.185-186. "Le mystère ne doit pas être considéré comme un incompréhensible en soi. La ténèbre divine n'est que l'apparence que prend pour l'esprit créé une lumière qui l'excède" (ibid.).

<sup>4</sup>) Bossuet, "Lettres à une demoiselle de Metz", *Oeuvres complètes* (ed. Lachat) 27, p.311.

<sup>5</sup>) On se reportera avant tout aux ouvrages de C. Morhmann, *Etudes sur le latin des chrétiens I*. Rome 1958. De même, V. Loi, "Il termine mysterium nella letteratura latina prenicena", *Vig. Christ.* 19 (1965) 210-232; 20 (1966) 25-44. Chez Origène, cf. H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Paris-Bruxelles 1961, p.25ss. R. Braun, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962, p.436ss.

<sup>6</sup>) Rahner, "Le concept de mystère dans la théologie catholique", dans *Ecrits théologiques VIII*, Paris 1967, p.53-103.

<sup>7</sup>) '... plenius atque perfectius introire mysteria' Missel de Bobbio, *Missa in Caena Domini*.

<sup>8</sup>) H. de Lubac, *Corpus mysticum*, Paris 1944, p 265-267.

<sup>9</sup>) Augustin, *Sermo* 43,6,7: PL 38,257

<sup>10</sup>) Cf. Clém.Alex., *Strom.* VII, 10,55,1-11,61,1: SC 428, p.180-197. J. Moingt, "La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie", *RechSR* 37 (1950), p.198-219. Ce qui restait encore embryonnaire chez Clément d'Alexandrie, s'éclairera dans la suite,

conduite par l'Esprit qui sonde les abîmes de Dieu (*I Cor.* 2,10) et continue d'expliquer à l'Épouse le don du Verbe Incarné, "resplendissement de la gloire du Père" (*Heb.* 1,3). En d'autres mots, la "Vérité" vient vers l'homme; ce n'est pas l'homme qui monte vers elle pour en prendre possession<sup>11</sup>.

Dans l'ordre analytique, notre façon habituelle de procéder fait émerger le sens en passant du plus général au plus particulier ou des prémisses aux conclusions. Cette méthode déductive ne vaut plus dans l'ordre historique, où l'on met en évidence la transition de ce qui n'était pas à ce qui est. Les deux méthodes sont insuffisantes pour l'exégèse chrétienne parce que la *Figure* du Christ, qui est au centre des deux Testaments, donne son unité et sa consistance à l'ensemble de l'économie. Comme ce qui a précédé l'Incarnation du Verbe était déjà "l'ombre des biens à venir" (*Heb* 10,1), la logique de la foi procède suivant la dialectique du voile et du mystère, en passant du *mysterii velamen* au *mysterium velatum*.<sup>12</sup> C'est le cas en particulier chez s. Jean, où la foi liée au  $\Phi 0$ .,  $\wp \cong <$  équivaut à une *vision* de la gloire du Christ:

Mon Seigneur et mon Dieu, écrivait s. Anselme au terme de la démarche du *Proslogion*, mon espérance et la joie de mon cœur... j'ai trouvé une joie pleine, et plus que pleine, qui remplit le cœur, l'esprit, l'âme, l'homme tout entier, tout en sachant bien qu'elle sera surpassée par une autre, plus haute encore. Celle-là n'entrera pas toute dans ceux qui en jouiront, mais tout entiers ils entreront en elle...<sup>13</sup>

*Mysterium* et *ratio* ne s'opposent plus. Au contraire, parce que le mystère vient féconder l'intelligence de la foi en s'appropriant ce qui lui est donné par grâce, *plus il y a de mystère, plus il y a de raison*.

notamment chez s. Augustin et s. Anselme. Cf. H. de Lubac, "Seigneur, je cherche ton visage. Sur le Chapitre XIV du *Proslogion* de saint Anselme", dans *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, Paris 1979, p.81-124. "Comme jadis Augustin et beaucoup d'autres, Anselme part de la foi, pour en chercher l'intelligence. Son but est le même. "Je crois afin de comprendre... Car si je ne commence pas par croire, je ne comprendrai pas." Il ne s'agit pas là d'un mouvement qui tendrait à dépasser la foi, à la surplomber, à la juger: il s'agit de l'exigence même de la foi, du mouvement qui lui est consubstantiel; c'est une tendance propre à la foi, parce que celle-ci est dans sa racine même rapport personnel à Dieu et doit s'épanouir dans la vision de Dieu... Il s'agit toujours, pour s. Anselme, et de rendre compte rationnellement de sa foi, à ses propres yeux comme aux yeux des autres, et de se réjouir dans la contemplation du mystère que l'on croit. L'un et l'autre but est atteint, selon lui, par un effort d'intelligence. Apparemment par le même effort. Mais l'on remarquera que lorsqu'il s'agit du premier des deux buts à atteindre, le mot *intellectus* se double naturellement, sous la plume d'Anselme, du mot *ratio*; tandis que lorsqu'il s'agit du second, il se double du mot }plain *contemplatio*" (p.94 et 102). S. Anselme annonce, mutatis mutandis, ce qu'on trouve chez s. Thomas, lorsqu'il dit, peu avant sa mort, que ses argumenta lui apparaissent maintenant "ut paleae"! "Ce n'est pas là le moindre doute sur la solidité rationnelle du travail accompli... Ce n'est pas un désaveu de son oeuvre sur le plan spéculatif où elle se développe... C'est, au moment où le grand docteur touche à l'éternité, grâce à la lumière anticipée qu'elle lui apporte, la vive perception d'un contraste, d'une distance incommensurable, d'un abîme entre la connaissance actuelle et celle de l'au-delà... entre le *per speculum et aenigmate* et le *facie ad faciem*..." (p.104-105)

<sup>11</sup>) I. De la Potterie, *La Vérité chez s. Jean*, Rome 1977.

<sup>12</sup>) S. Bernard, *In Cant. s.* 73,2: PL 183, 1135.

<sup>13</sup>) S. Anselme, *Proslogion*, c.26: PL 158,241-242.

C'est une chose de croire, écrivait Gilbert de Hoyland, une autre de discerner. Pourtant la raison ne cherche pas à concevoir autre chose que ce qu'elle saisit de la foi. Encore incapable de voir clairement, elle n'en tente pas moins, à partir d'expériences appropriées, de s'expliquer ce qu'a saisi la foi dans sa totalité. La raison s'efforce donc de dépasser la foi, mais tout en prenant appui sur la foi et en laissant celle-ci la retenir. D'abord elle s'avère spirituellement fervente, puis sur ses gardes, et en troisième lieu sobre. De la sorte, si je puis dire, la foi tient, la raison examine, l'intelligence regarde. Heureux ce parcours dans lequel l'esprit, sous la conduite de la raison, s'avance en scrutant, mais sans s'éloigner de la foi - au contraire: instruit par elle et limité par elle... Heureux parcours où l'on est *transformé de gloire en gloire comme par l'Esprit du Seigneur (II Cor 3,18)*. Heureux parcours où, dans l'oubli de ce qui est en arrière, on tend vers l'avant de tout son être dans le désir de saisir si possible (cf *Phil. 3,12*). Oui, heureux parcours, non seulement lorsqu'on ne saisit pas toujours des réalités nouvelles et plus cachées, mais lorsque dans un élan affectif toujours nouveau et jaillissant, on repasse en son esprit des réalités déjà perçues. Et non seulement lorsqu'on pénètre ce qui reste à découvrir, mais qu'on se souvient sans cesse de ce qu'on a déjà pénétré.<sup>14</sup>

Cela suppose que Jésus continue d'être pour son Église ce qu'il a été autrefois sur le chemin d'Emmaüs:

Il faut non seulement nous appliquer à l'étude pour apprendre les lettres sacrées, observait Origène, mais encore supplier le Seigneur et le conjurer "jour et nuit" (cf. *Josué 1,8*) afin que l'Agneau vienne "de la tribu de Juda (cf. *Apoc. 5,5*) et que, prenant lui-même "le livre scellé", il daigne l'ouvrir. C'est lui qui, en ouvrant les Ecritures, enflamme les coeurs des disciples, de sorte qu'ils disent: "notre coeur n'était-il pas tout brûlant au-dedans de nous, quand il nous ouvrait les Ecritures? (*Lc 24,32*).<sup>15</sup>"

Seul Jésus pouvait lever le voile qui cachait le mystère:

... Quand le voile est ôté pour l'Épouse, c'est-à-dire l'Église convertie à Dieu, elle voit soudain le Christ moins apparaître que surgir, sautant pour ainsi dire au-dessus des montagnes (*Ct. 2,8*)... grâce à une manifestation claire et évidente, comme si, feuilletant chaque page du texte prophétique, elle trouvait le Christ surgissant hors d'elle, et en chaque passage des textes, maintenant seulement qu'est ôté le voile qui le couvrait auparavant, elle le voyait bouillonner, émerger et jaillir avec force dans une manifestation devenue éclatante<sup>16</sup>.

<sup>14</sup>) Gilbert de Hoyland, *Sermo in Cant.* 4,2: PL 184,27. Trad. Pierre-Yves Emery, Abbaye ND du Lac 1994, p.71-72.

<sup>15</sup>) Origène, *In Ex.h.* 12,4: SC 321,365. "Nous ne comprendrons correctement la Loi que si Jésus nous la lit, et si pendant cette lecture nous recevons ses jugements et ses manières de voir. Oui, n'avait-il pas adopté sa pensée celui qui disait: "quant à nous, nous avons la pensée du Christ pour connaître les dons qui nous ont été faits par Dieu que nous annonçons" (*I Cor. 2,12*). Et de même ceux qui répétaient: "notre coeur n'était-il pas brûlant au-dedans de nous, lorsque, sur le chemin, il nous ouvrait les Ecritures" (*Lc 24,32*), quand Jésus, "commençant par la Loi de Moïse et parcourant tous les prophètes, leur révéla dans les Ecritures ce qui le concernait" (*In Jesu Nave*, 9: SC 71, p.261). Comp. In *Gen.h.* 11,8; 13,3; In *Ct h.* 2.

<sup>16</sup>) "... ebullire eum cernat et emergere atque evidenti jam manifestatione prorumpere" (*Co in Ct.* 3,12,4: SC 376, p.614).

Dans ce contexte, le langage chrétien prend un sens enrichi. Retenons les mots:

- (1) mystique
- (2) spirituel
- (3) Incarnation
- (4) Église-Épouse

### (1) Mystique

Le plus souvent, on emploie le mot *mystique* pour parler de ce qui relève d'états exceptionnels de l'expérience religieuse. Suivant l'usage ancien, *mystique* signifie plutôt *ce qui est en rapport avec le Mystère révélé par l'Écriture et vécu dans la foi de l'Église*. Au lieu de s'attacher à l'expérience que l'âme pourrait en avoir dans des états extraordinaires, on va directement à la chose que présente la Révélation.

Le mot mystique qualifie souvent le mot corps pour désigner, dans la théologie moderne, le corps du Christ qu'est l'Église, alors que le haut Moyen Age pensait à l'Eucharistie, c'est-à-dire au corps du Seigneur donné en toute vérité *in mysterio* dans le sacrement - distingué du *corpus verum*, c'est-à-dire l'Église au terme de l'Économie du salut. Car si l'Église fait l'Eucharistie, il est vrai aussi que l'Eucharistie fait l'Église<sup>17</sup>. Les deux mots - corps et vrai - prennent le sens que leur avait donné la réflexion théologique de l'époque. *Corps du Christ* peut en effet s'entendre de trois manières (1) corps de Jésus, né de la Vierge Marie; (2) grand corps du Christ qu'est l'Église (3) corps eucharistique du Seigneur<sup>18</sup>. Il n'y a bien qu'un seul corps du Christ, celui du Verbe Incarné, mais il rassemble les élus suivant une triple modalité: l'Incarnation, l'ordre sacramentel et l'ordre ecclésial. Les trois significations s'appellent l'une l'autre. La foi, tout en reconnaissant dans l'Eucharistie le corps très sacré de Jésus, comprend aussi que l'Eucharistie est ordonnée à l'Église dans son état eschatologique, et donc dans sa pleine *vérité*. Mais *vérité* ici ne signifie pas seulement *conformité de la chose et de l'expression qu'on en donne (adaequatio rei et intellectus)*. Par opposition à ce qui reste inchoatif, elle désigne *ce qui est dans sa condition terminale*. Pour ne prendre qu'un exemple, c'est l'adulte et non pas l'enfant qui est la vérité de l'homme, parce que l'enfant est encore en croissance vers sa maturité. De même en est-il pour l'Église: ce n'est qu'à la fin qu'elle sera tout ce que le Seigneur a voulu qu'elle soit. On voit de quelle façon le *corpus mysticum* est ordonné au *corpus verum*, sans que ces expressions impliquent la négation de la présence réelle. Pour des raisons polémiques, *corpus mysticum* a fini dès le Moyen Age par être rattaché uniquement à l'Église. L'usage ancien se trouvait inversé, *verum* étant rattaché à l'Eucharistie et non à l'Église, *mysticum* à l'Église et non à l'Eucharistie de sorte que *verum* s'oppose à non-vrai, et *mystique* s'oppose à *physique*. En voulant écarter toute ambiguïté concernant la présence réelle, on risquait cependant de masquer le rapport entre elles, comme s'il s'agissait de deux ordres juxtaposés.

<sup>17</sup>)H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Paris, 1954, 129-137; G.J. Békés, "L'Eucharistie fait l'Eglise. La dimension ecclésiale du sacrement", dans: *Vatican II. Bilan et perspectives*, Paris-Montréal 1988, II, 373-387. Jean-Paul II l'a reprise dans l'encyclique *Ecclesia de Eucharistia* (17 avril 2003).

<sup>18</sup>)Certains auteurs ont parlé d'un quatrième sens: la lettre de l'Écriture constituant elle aussi en quelque sorte le corps du Verbe.

Jean-Jacques von Allmen a magnifiquement exprimé ce qui unit chaque communauté locale avec la totalité de l'Église et des Églises *dans chaque célébration eucharistique*. Si en effet l'Église une, visible, organique - le milieu vivant de la foi - est toujours localisée; si elle a, pour ainsi dire, le nom et le visage des frères qui la composent, l'Église locale ne peut se comprendre elle-même qu'en rapport intime avec quatre autres lieux:

- (1) celui où le Christ a accompli son sacrifice. Elle est toujours en rapport avec le mémorial de la Passion et de la Résurrection du Seigneur;
- (2) la Jérusalem céleste, la foule immense, impossible à dénombrer, de toute nation, race, peuple et langue (*Apoc 7:9,15*) qui se trouve à cette heure même dans la joie de Dieu, nous voyant et nous aimant comme Dieu nous voit et nous aime;
- (3) le lieu que le Seigneur de gloire nous prépare, où il n'y aura ni mort, ni souffrance, ni larmes (*Apoc 21:4*);
- (4) enfin toutes les autres Eglises locales, qui partagent la même foi et la même espérance, et demandent à être présentes dans la prière de ceux qui sont réunis quelque part dans le Christ.

L'Église locale ne peut donc se réunir, prendre corps, sans que "obscurément, discrètement, mais réellement, tout ce pour quoi le Christ est mort veuille être présent et participer à sa joie <sup>19</sup>."

Jean-Paul II a exposé la même doctrine dans un discours adressé aux évêques brésiliens:

Les fidèles "restaurés par le Corps du Christ au cours de la sainte liturgie eucharistique, manifestent, sous une forme concrète, l'unité du Peuple de Dieu que ce très grand sacrement signifie en perfection et réalise admirablement" (*Lumen gentium*, n. 11). Ce n'est pas seulement la communauté locale des fidèles qui se réunit face à l'autel, mais l'Église catholique, tout entière et dans son ensemble, qui devient présente dans chaque célébration du sacrement de l'unité. En unissant plus étroitement les hommes au Christ, l'Eucharistie fait d'eux un seul corps, le corps mystique du Christ, qui est l'Église, au point de pouvoir appeler l'Eucharistie *sacramentum unitatis* <sup>20</sup>.

Le Pape retient l'équivalence entre corps mystique et Église, sans laisser perdre la richesse doctrinale qu'impliquait autrefois l'équivalence corps mystique et Eucharistie.

## (2) Spirituel et spiritualité

Dans le langage courant, *spirituel* signifie *ce qui est en rapport avec la vie intérieure de l'homme* ou même, de façon plus générale, l'ordre moral par opposition à l'ordre physique. Le langage chrétien ancien rapprochait plutôt *Spiritus / spiritualis*, sur le modèle du rapprochement *caro / carnalis*, en reliant *ce qui est spirituel* à *ce qui vient de l'Esprit Saint*, par opposition à ce qui vient de l'homme charnel. Parler de *vie spirituelle*, c'était parler de *la vie* sous la mouvance de l'Esprit, comme dans les écrits pauliniens et johanniques. Mettant l'accent sur ce que fait l'Esprit plutôt que sur ce qui se passe dans l'homme, la notion prenait une signification avant tout théologique, ou plus précisément scripturaire.

<sup>19</sup>) J.-J. von Allmen, "Le lieu du culte, témoin de l'histoire du salut", dans: *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie, Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet*, Hamburg 1967, p.362.

<sup>20</sup>) Discours de Jean-Paul II aux évêques du Brésil (en visite ad limina) - 14 sept.2002, no 2 et 5.

On parlera également de tradition *spirituelle* pour désigner ce que l'Esprit continue d'expliquer à l'Église en l'acheminant "dans la Vérité toute entière" (*Jn* 16,13-14) <sup>21</sup>. Indissociablement liée à sa source biblique, "c'est dans l'Esprit où elle a été écrite qu'on la lira et qu'on l'interprétera" <sup>22</sup>. Par conséquent, bien mieux que la simple permanence d'une forme, elle demeure perpétuel renouvellement et fécondité, continuelle intériorisation de ce qui a été révélé. Sans cesse "un esprit de révélation" (*Ephés.* 1,17; *I Cor* 2,10) nous est donné, qui en fait pénétrer le sens et en fait vivre <sup>23</sup>. Ce que nous recevons aujourd'hui est toujours "la foi transmise aux saints une fois pour toutes" (*Jud.* 3), sans pouvoir détacher ce dépôt de la communion des saints qui l'ont reçu, gardé et vécu. "Nous communions avec les Apôtres à travers et avec toute l'Église, issue d'eux et toujours habitée par l'Esprit de leur Pentecôte" <sup>24</sup>. S. Irénée au 2e siècle le disait dans une formule demeurée classique: "la foi reçue de l'Église demeure sous l'action de l'Esprit de Dieu comme une liqueur de grand prix conservée dans un vase précieux; elle rajeunit toujours et fait même rajeunir le vase qui la contient" <sup>25</sup>. En d'autres termes, l'Esprit demeure le principe actif intérieur à la foi, qui en renouvelle sans cesse la jeunesse. C'est pourquoi la tradition spirituelle est capable de pénétrer du regard les choses de la foi et découvrir en tout la Figure du Christ.

Le mot *spiritualité*, bien qu'apparenté au mot *spirituel*, est resté longtemps assez rare. Il devient plus fréquent au 13e s. On le trouve surtout à partir du 17e et 18e s. où il signifie "une manière caractéristique de vivre ou d'expérimenter la vie chrétienne", ou "la pratique correspondant à une façon de comprendre sa vie religieuse", en englobant l'ascèse et la mystique <sup>26</sup>. Il y a plusieurs spiritualités - celle du Carmel, des dominicains, des franciscains, des jésuites, etc. - mais elles sont toutes des applications particulières de la vie évangélique dont chacune privilégie un aspect pour en faire le centre dynamique de l'existence à *la suite du Christ*. Le mot a pris une importance grandissante quand on s'est appliqué particulièrement à définir des méthodes de prier.

Les Anciens parlaient peu *d'expérience spirituelle*, les modernes en parlent beaucoup, parfois de façon équivoque <sup>27</sup>. Ce peut être une conscience plus ou moins nette d'être conduit par

---

<sup>21</sup>) "Pour que l'on pénètre toujours plus avant dans la connaissance de la Révélation, le même Esprit-Saint ne cesse par ses dons de rendre la foi plus parfaite." (*Dei Verbum*, 5). Voir à ce propos Y. Congar, *La Tradition et les traditions. II. Essai théologique*, Paris 1963, p.163ss.

<sup>22</sup>) "... *cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit...*" (*Dei Verbum*, 12). Voir I. de la Potterie, "L'interprétation de la Sainte Écriture dans l'Esprit où elle a été écrite", dans *Vatican II. Bilan et perspectives*, Paris-Montréal 1988, p.235-276. Le Concile renvoie à s. Jérôme: "Quiconque interprète l'Évangile dans un autre esprit et avec une autre mentalité que ceux où il a été écrit, trouble les croyants et bouleverse l'Évangile de Jésus Christ." (In Gal. 1,7: PL 26,343). "Quiconque comprend l'Écriture autrement que dans le sens qu'exige l'Esprit Saint dans lequel elle a été écrite, même s'il ne s'éloigne pas de l'Église, peut cependant être appelé hérétique... son choix appartient aux oeuvres de la chair..." (In Gal 5,19-21: PL 26,445).

<sup>23</sup>) Y. Congar, *La Tradition et les traditions. II. Essai théologique*, Paris 1963, p.38-40.

<sup>24</sup>) Id., p.41.

<sup>25</sup>) Irénée, *Adv.haer.* 3,24,1.

<sup>26</sup>) Comme l'indique expressément, par exemple, le titre du célèbre Dictionnaire (*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*).

<sup>27</sup>) M. Harl, "Le langage de l'expérience religieuse chez les Pères grecs", *Riv.St.Lett.Rel.* 13 (1977), p.5-34. Voir avant tout l'étude de J. Mouroux, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*. Paris 1952 - très critique à l'endroit de l'ouvrage simplificateur mais si souvent cité de W. James, *L'expérience religieuse*, Paris 1906.

Dieu, ou encore l'expérience immédiate de la grâce (comme dans la théologie protestante), plus souvent une connaissance intime et extraordinaire du divin (comme chez les "mystiques"). On s'entend de cette manière à l'ordre *psychologique*, tandis que l'expression a une signification proprement *théologique* si on la met en rapport avec l'ensemble de ce qui définit et réalise la vie chrétienne. Ce n'est plus une donnée simple, réductible au seul "sentir", mais une *rencontre de Dieu* dans la foi, engageant *tout l'homme* et impliquant la prise de conscience d'une relation pensée, éprouvée, engagée dans la vie, toujours ecclésiale. Elle sait d'autre part qu'elle devra grandir "dans l'espérance", puisque, comme disait s. Augustin, elle ne trouvera jamais autrement qu'en cherchant toujours<sup>28</sup>. On la détruirait si on la réduisait à une seule de ses composantes.

### (3) Incarnation du Verbe

L'*Incarnation du Verbe* a un sens restrictif, si on ne considère que l'acte de prendre chair dans le sein virginal de Marie à un moment déterminé de l'histoire. Mais c'est là séparer ce qui s'est fait le jour de l'Annonciation du reste de la vie du Christ. On peut au contraire parler de l'Incarnation en un sens élargi en englobant tous ses mystères: la naissance à Bethléem, la croissance de Jésus "en sagesse, en taille et en grâce devant Dieu et devant les hommes" (Lc 2,52); sa vie publique, à commencer par le baptême au Jourdain et l'irruption de l'Esprit en sa très sainte humanité; sa Passion et sa Résurrection; son Exaltation dans la Gloire. On évite alors de séparer la chose et la signification qui lui est attachée. C'est ce qui arrive, par exemple, dans la définition classique de l'homme. Pour la philosophie antique il suffisait de dire qu'il est *un animal raisonnable*, tandis que la catéchèse la plus ancienne tenait à préciser qu'il est *un animal raisonnable capax Dei*, parce qu'il doit participer à la plénitude de Dieu en recevant les attributs de l'Esprit. De même ici pour l'Incarnation, liée à ce qui en résulte: la configuration du grand Corps du Christ au "premier-né d'entre les morts". S. Irénée le disait, au 2e s., dans une phrase lapidaire: "le Verbe de Dieu, Jésus-Christ Notre Seigneur, à cause de son amour surabondant, s'est fait cela même que nous sommes pour faire de nous cela même qu'il est"<sup>29</sup>. Hilaire le redira deux siècles plus tard dans une de ces formules vigoureuses qu'on a tant de peine à traduire: "Dieu le Verbe s'est fait chair pour que, par le Dieu, Verbe fait chair, la chair montât jusqu'à Dieu le Verbe"<sup>30</sup>, car "l'incorruption absorbera notre corruptibilité, l'éternité engloutira notre fragilité, la condition de Dieu transfigurera notre condition présente"<sup>31</sup>. "Revêtus de l'éclat du corps glorifié de Jésus"<sup>32</sup>, "sans cesser d'être ce que nous étions"<sup>33</sup>, nous serons "re-faits", engendrés à nouveau pour former un seul corps avec lui. Origène le disait magnifiquement:

La résurrection du Christ, après les souffrances de la croix, englobe le mystère de la résurrection de son corps tout entier. De même que le corps visible de Jésus a été crucifié, enseveli et ensuite ressuscité, de même tout le corps constitué par les fidèles du Christ a été crucifié avec le Christ et ne vit plus désormais. Chacun d'entre eux, comme s. Paul, ne se glorifie pas d'autre chose que de la croix de Jésus Christ Notre Seigneur, par laquelle il est

<sup>28</sup>) Augustin, *De Trin.* 9,1,1.

<sup>29</sup>) Irénée, *Adv.haer.* 5, praef. SC 153, p.15. On pensera aussi à la belle formule qu'on lit quelques pages plus loin: "il s'est répandu lui-même pour nous rassembler dans le sein du Père" (*Adv.haer.* 5,9,1).

<sup>30</sup>) Verbum Deus caro factum est, ut per Deum Verbum carnem factum, caro proficeret in Deum Verbum (Hilaire, *Trin.*, 1,11: SC 443, p.224-227).

<sup>31</sup>) *Tr.ps.* 1,18: CCL 61, p.31.

<sup>32</sup>) *In Matt.* 4,3: SC 254, p.125.

<sup>33</sup>) La formule d'Hilaire est à la fois exacte et concise: "*non aliud corpus, quamvis in aliud resurgent*" (*Tr.Ps* 2,41: CCL 61, p.66).

crucifié pour le monde et le monde crucifié pour lui. Non seulement il est crucifié avec le Christ et crucifié pour la monde, mais encore il est enseveli avec le Christ. Nous avons été mis au tombeau avec lui, dit s. Paul. Et comme s'il jouissait d'un avant-goût de la résurrection, il ajoute: et avec lui nous sommes déjà ressuscités...<sup>34</sup>

Dans un passage du *Traité des mystères*, Hilaire enchaîne trois textes de s. Paul: "c'est un dessein caché en Dieu depuis l'origine des siècles" (*Ephés.* 3,9) que "les Gentils soient cohéritiers et membres du même corps et participants de sa promesse dans le Christ" (*Ephés.* 3,6) "qui a la puissance, d'après le même Apôtre, de réformer le corps de notre humilité pour le rendre conforme au corps de sa gloire" (*Phil.* 3,21). Puis il ajoute, en se référant au récit de la Genèse (*Gen.* 2,23): "Après le sommeil de sa passion, l'Adam céleste reconnaît dans la résurrection de l'Église son os et sa chair<sup>35</sup>." Comme le premier Adam, à son réveil, voit en Ève "la chair de sa chair", de même le Christ, après la Passion, reconnaît ses propres membres dans l'Église participant à sa résurrection. "Ceux en effet qui sont dans le Christ, ressusciteront selon le Christ, en qui dès maintenant est consommée la résurrection de toute la chair, parce que lui-même naît en notre chair avec la puissance de Dieu en laquelle son Père l'a engendré avant les siècles<sup>36</sup>." Hilaire considère comme un tout la résurrection du Christ et notre propre résurrection déjà consommée dans la sienne<sup>37</sup>. Cette doctrine restera classique. Rupert de Deutz, au Moyen Age, en donne une expression particulièrement heureuse:

Au seul et unique Fils de Dieu et Fils de l'Homme, comme à leur tête, tous les membres du corps sont adjoints, tous ceux qui sont reçus dans la foi de ce mystère, dans la plénitude de cet amour. Ainsi, c'est un seul corps, une seule personne, un seul Christ, la Tête avec ses membres, qui s'élève au ciel et dans sa gratitude il s'écrit, montrant à Dieu l'Église dans sa Gloire: "voici l'os de mes os et la chair de ma chair". En faisant voir qu'elle et lui se rencontrent dans une véritable unité de personne, il dit encore: "ils seront deux en une seule chair". Oui, c'est là un grand mystère. La chair du Christ, qui avant la Passion, était la chair du seul Verbe de Dieu, a tellement grandi par la Passion, elle s'est si bien dilatée et elle a si bien rempli l'univers que tous les élus qui furent depuis le commencement du monde ou qui vivront jusqu'au dernier d'entre eux, par l'action de ce sacrement qui en fait une pâte nouvelle, il les réunit en une seule Eglise où Dieu et l'homme s'embrassent éternellement. Cette chair n'était d'abord qu'un grain de froment, grain unique, avant qu'il ne tombât en terre pour y mourir. Et voilà maintenant qu'après qu'il est mort, il grandit sur l'autel, il fructifie entre nos mains et dans nos corps, et tandis que monte le grand et riche maître de la moisson, il soulève avec lui jusqu'aux greniers du ciel, cette terre féconde au sein de laquelle il a grandi<sup>38</sup>.

#### (4) L'Église-Épouse

<sup>34</sup>) Origène, *In Joh.* 10,20: SC 157, p.518-522 - cf Off. lect. mercur., 22e sem. durant l'année.

<sup>35</sup>) Hilaire, *Tr. myst.* 1,5: SC 19, p.84.

<sup>36</sup>) *Ibid.*

<sup>37</sup>) "Dans toute l'oeuvre d'Hilaire se retrouve cette idée que le Christ, en prenant un corps individuel, a assumé la nature humaine tout entière. De par l'assomption de la chair du genre humain tout entier, il s'est produit une modification fondamentale en l'homme... L'assomption de la chair va de pair avec la divinisation, d'abord la divinisation de la nature humaine de Jésus-Christ, mais aussi ensuite celle de l'homme" (M. Figura, dans *Hilaire de Poitiers, La Trinité*, Introd.: SC 443, p.101-102).

<sup>38</sup>) Rupert de Deutz, *De div.off.* 2,11: PL 170,43.

Le thème de l'Église-Épouse est tiré des Écritures, notamment: (1) de la prophétie d'Osée, concernant la femme que le Seigneur conduit au désert pour parler à son cœur (*Os* 2,16), (2) de la grande figure de la Bien-Aimée du *Cantique des Cantiques* (3) du commentaire de l'épître aux Éphésiens sur un passage du livre de la *Genèse*: "L'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme et tous deux ne seront qu'une seule chair. Ce mystère est grand: je déclare qu'il concerne le Christ et l'Église" (*Ephés.* 5,32; *Gn* 2,24); (4) de la scène grandiose des noces de l'Agneau dans *l'Apocalypse*. En fait, la Bible s'ouvre et se clôt sur la joie des noces: au début, la joie de l'homme et de la femme dans l'Éden; à la fin, la joie du nouvel Adam et de la nouvelle Ève.

Le thème est fréquent au 2e s. mais en des sens très différents ou même opposés. La gnose voulait mettre en évidence l'union du divin et des *spirituels*, dispersés maintenant dans le monde, réunis à la fin dans le Plérôme. La théologie asiote, notamment chez Irénée, pensait au contraire à l'union intime du Verbe avec *la chair*, tirée de la glaise à l'origine (*Gn* 2,7), transformée à la fin en recevant les attributs de l'Esprit de Dieu qui veut s'y complaire comme l'Époux en son Épouse<sup>39</sup>. Irénée pense aussi à l'immense genèse qui va du jour où l'homme a été fait à l'image du Fils jusqu'au moment où il dépassera la condition des anges - qui sont et resteront toujours *des serviteurs, si grands soient-ils* - et accédera de façon pleine et définitive à la dignité de fils de Dieu<sup>40</sup>. C'est, dit-il, que le Père préparait avec amour les noces de son Fils depuis le commencement<sup>41</sup>. Le thème de l'Épouse prend chez Origène, dans son Commentaire et ses Homélie sur *le Cantique des Cantiques*, une ampleur inégalée, au point d'intégrer l'ensemble de l'ecclésiologie.<sup>42</sup> Il est aussi au point de départ d'une tradition qui traversera les siècles<sup>43</sup>. L'Épouse du *Cantique* représente à la fois l'âme et l'Église. Les deux personnifications sont étroitement reliées, car l'âme n'est vraiment l'Épouse qu'en vertu de sa relation à l'Église<sup>44</sup>. L'Épouse, à ces deux niveaux de signification, préexistait en quelque manière à la création du monde, puisqu'elle a été appelée dès avant les siècles (cf. *Ephés.* 1,3-14). La "vocation" de chacun s'enracine dans sa "vocation" à elle, comme c'est aussi de sa vocation à elle que découle son unité. Si nous sommes UN et si on peut parler *d'ecclésiologie de communion*, c'est en raison de ce que Dieu lui-même accomplit dans la "Bien-Aimée", "couronnée de douze étoiles" (*Apoc* 12,1). C'est lui, et non pas l'homme, qui réunit l'Église. Mais alors, de même que l'Épouse porte sur elle les parfums de Celui qu'elle aime<sup>45</sup>, elle en devient le miroir parce qu'il lui donne d'être resplendissante, en la revêtant de sa propre beauté (*Apoc.* 21,11). Ces développements sont liés chez Origène au grand contexte de la théologie du

<sup>39</sup>) Irénée, *Adv. haer.* 5,9,4.

<sup>40</sup>) Irénée, *Adv. haer.* 5,36,3.

<sup>41</sup>) Irénée, *Adv. haer.* 4,36,5

<sup>42</sup>) Cf. J. Chênevert, *L'Église dans le commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques*, Paris-Montréal 1969. Jérôme disait que si, dans ses autres livres, Origène dépassait les autres écrivains sacrés, en commentant le Cantique il s'était surpassé lui-même" (Jérôme, *Prolog. aux Hom. in Cant.*:SC 37, p.58).

<sup>43</sup>) On pensera notamment au très beau livre de B. Arminjon, *La Cantate de l'Amour*, Paris 1983.

<sup>44</sup>) "L'anima ecclesiastica" (*Hom. in Ct.*, 1,10: SC 37, p.77 et note 2). H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, Paris 1950, p.61-62, 317 et 437. Le véritable disciple "entre dans la maison de Jésus en pensant selon l'Église, en vivant selon l'Église" [∅ΦΞΔΠ, 9∇4 \*4∅ 9≡¬ NΛ≡<, ϕ < 9∅ f6680Φ4∇Φ 946ς, \*4∅ 9≡¬ ∃4≡¬< f6680Φ4∇Φ 946™H] (*Entretien avec Héraclide*, 15,19-22: SC 67, p.86).

<sup>45</sup>) *CCt* 2,9,2 - SC 375, p.437. L'image est reliée plus loin à l'odeur du nard de Béthanie qui a rempli toute la maison du monde. *CCt* 2,9,5 - SC 375 p.439. Voir *CCt* 2,9,11-14 SC 375 p.443.

Verbe, recevant éternellement du Père d'être ce qu'il est et donnant de sa surabondance à ceux qu'il prend avec lui, "comme le fer dans le feu pour qu'ils deviennent feu à leur tour"<sup>46</sup>.

On se gardera bien de réduire ces analyses à des considérations psychologiques ou affectives. L'eau et le sang jaillis de la plaie du côté de Jésus (*Jn 19,34*) évoquent dans la Tradition la nature la plus intime de l'Église<sup>47</sup>. On ne peut "la décrire *morphologiquement* que si on la décrit aussi *génétiquement*. Seul son devenir à partir de la forme du Christ explique son être. Elle n'a pas d'être séparable du Christ; elle est un perpétuel devenir à partir de lui, et le lieu de son devenir est toujours le lieu où s'accomplit *l'admirable échange* entre le péché et la grâce, la mort et la vie: sur la Croix<sup>48</sup>". Parce qu'elle reçoit du Christ tout ce qu'elle est et lui reste indéfectiblement unie, le mystère sponsal est *l'englobant* par rapport à tout ce qui relève de l'ordre institutionnel, dont le sens est précisément de servir l'Épouse *dans son union au Verbe incarné*<sup>49</sup>.

## II. Entrer dans le Mystère

Ce qu'est Dieu et ce que nous sommes imposent à notre esprit de procéder par analogie en visant un terme situé au-delà du "représentable"<sup>50</sup>. On tomberait autrement dans tous les pièges de l'anthropomorphisme - ainsi lorsqu'on se figure naïvement l'éternité comme un temps très long, ou lorsqu'on parle de la *souffrance de Dieu* sans apporter les nuances qui éviteraient d'introduire de la contingence dans l'éternel.

On procède souvent de façon aussi réductrice à propos de la notion de gloire. Dans le langage courant, la gloire tient à la renommée de quelqu'un, au respect et à l'honneur qu'on lui porte. Parce qu'elle dépend de ce que pensent et disent les hommes, elle est éphémère comme ils le sont, alors que, dans l'Écriture, elle désigne Dieu même qui révèle sa majesté et sa puissance, en levant un coin du voile sur sa splendeur. Elle n'appartient qu'à Lui seul, puisqu'elle tient à sa nature. Elle est le resplendissement de la Vie divine, ou même elle s'identifie à la Vie au sens plein et vrai du mot, si différente de la vie fragile de l'homme. Mais si la Gloire, et donc aussi la Vie, n'appartiennent qu'à Dieu, elles peuvent nous être communiquées. Il ne nous est pas promis seulement que nous *verrons* la Gloire; elle viendra en nous et nous *changera*.<sup>51</sup> "*Nous réfléchissons en effet comme en un miroir la gloire du Seigneur, parce que nous serons transformés en cette même image, toujours plus glorieuse, comme il convient à l'action du Seigneur qui est Esprit*" (*II Cor 3,18*). "Là où surgit la Gloire de Dieu, elle attire tout dans son orbite et elle fait de tout ce qui s'ouvre à elle son séjour et l'image qui la reflète."<sup>52</sup>

<sup>46</sup>) *De princ.* 2,6,6: SC 252, p.320.

<sup>47</sup>) H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation. I. Apparition*, Paris 1965, p.472ss.

<sup>48</sup>) Id., *Cordula ou l'épreuve décisive*, Paris 1967, p.38.

<sup>49</sup>) J. Ratzinger et H. U. von Balthasar, *Marie, première Église*, Paris 1987, p.57.

<sup>50</sup>) Grégoire de Nysse parlait de l'*hormè* (l'élan de l'esprit) traversant toujours la **phantasia** (la représentation). M. Canévet, "La perception de la présence de Dieu. A propos d'une expression de la XI<sup>e</sup> homélie sur le Cantique des Cantiques", dans *Epektasis. Mélanges Jean Daniélou*, Paris 1972, p.443-454. E. Muhlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen 1966.

<sup>51</sup>) Hilaire a insisté sur ce point: cf. G. Pelland, "Gloriam ex conspectu Gloriam", *Gregorianum* 72 (1991), p.757-763.

<sup>52</sup>) H. Schlier, "La notion de *Doxa* dans l'histoire du salut selon s. Paul", dans *Essais sur le Nouveau Testament*, (Coll. Lectio divina, 46), Paris 1968, p.381.

C'est dire que nous devons nous garder de rapetisser ce qui est à la mesure de Dieu, en le faisant petit comme nous sommes. Le Mystère et les mystères ont d'insondables dimensions (*Ephés.* 3,18-19) dans le Verbe Incarné, en qui sont dévoilés les abîmes de la sagesse de Dieu (*Rom.* 11,33; *I Cor.* 2,10). Voilà pourquoi Jésus a dit: "*Je suis la Vérité*" (*Jn* 14,6), c'est-à-dire la parfaite Révélation de Dieu. Les mots et les formules de la foi ne livrent leur secret que s'ils sont mis en rapport avec ce qu'il est, ce qu'il a fait et ce qu'il a dit, dans la lumière éclatante de sa *Figure*. Sans lui, ils sont comme le livre scellé, dont parle l'Apocalypse, que personne ne pourrait ouvrir (*Apoc.* 5,1) Et où le trouverait-on, lui, ailleurs que là où *il se donne à trouver*, là où l'Esprit continue de parler au cœur des saints, jamais rassasiés de mieux le connaître? Cela même comporte toujours deux pôles: un pôle *objectif*, ce qu'affirme la foi; et un pôle *subjectif*, la manière de recevoir et de confesser le contenu de la foi. Les deux pôles sont aussi indissociables que le recto et le verso d'une feuille. On aurait tendance à l'oublier si on se limitait à concevoir le *mystère* (négativement) comme ce qui reste impénétrable à notre raison, sans le mettre en rapport aussi (positivement) avec ce que manifeste la Révélation déjà maintenant. On tendrait de même à dissocier l'indissociable si on assimilait ce qui est *mystique* à des états extraordinaires de l'expérience religieuse ou si on privilégiait le rapprochement *spirituel* / *vie intérieure* au point de masquer le binôme *spirituel* / *action de l'Esprit*.

Nous sommes partis d'une image de Grégoire de Nazianze, probablement inspirée de Platon: *l'océan de l'être sans limite et sans borne*.<sup>53</sup> Longtemps avant lui, Origène, qui méditait sur les conditions de l'expérience chrétienne, parlait de *l'océan des mystères*. Au début d'une homélie sur les promesses faites à Abraham (*Gen.* 22,15-17), il rappelle la condition de celui qui scrute la Révélation. Plus il avance, plus les mystères s'accumulent devant lui. Il ressemble à celui qui se trouve dans une petite barque. Aussi longtemps qu'il reste près de la rive, il ne craint pas; plus il va vers le large, plus les vagues sont puissantes. Il est saisi de frayeur et se demande comment une embarcation si fragile résistera à la force des flots. "Telle est à peu près notre situation, à nous qui, petits par les mérites et faibles par l'esprit, osons nous avancer dans *un si vaste océan des mystères* ." <sup>54</sup> C'est aussi le cas à propos du Tabernacle dont parlait *l'Exode* dans l'Ancienne Alliance mais que *l'épître aux Hébreux* présente dans une lumière nouvelle (*Heb.* 9,11-12) en ouvrant devant nous un "océan d'intelligence" <sup>55</sup>. L'image de la mer évoque celle de *l'abîme*, que suggèrent à leur tour d'une autre façon les puits d'Isaac (*Gen.* 26,15). Considérant la grandeur des mystères, s. Paul s'écriait: "qui donc peut les pénétrer (*II Cor.* 2,16)?" Il faudra que la communauté réunie invoque "le Père de la Parole Vivante" qu'il daigne mettre sa parole dans la bouche de celui qui parle, pour qu'il puisse offrir à la soif de ceux auxquels il s'adresse, un peu d'eau vive tirée de ces puits si abondants et si nombreux <sup>56</sup>.

Ces développements seront bien souvent repris par les auteurs chrétiens pour parler de la connaissance de la foi, différente de toute autre en raison de son inépuisable richesse, mais aussi parce que l'Esprit se fait lumière dans nos yeux pour que nous puissions voir ce qui s'opère à travers les modalités multiformes de sa présence dans le rayonnement de la pensée, de la prière et de la vie des saints. Nous n'entrons jamais seuls dans *l'océan des mystères*; nous avons besoin de la très intime koinônia qui constitue l'Église - la *communion des saints* de notre Credo.

<sup>53</sup>) *Le Banquet*, 210d. Comp. Philon, *De post.* 14-18.

<sup>54</sup>) Origène, *In Gen.h.*, 9,1.

<sup>55</sup>) Origène, *In Ex.h.* 9,1.

<sup>56</sup>) Origène, *In Gen.h.*, 13,1.

Que serais-je, que serait ma foi, écrivait le P. Congar, que serait ma prière, si j'étais réduit à moi-même, et mis seul en présence de la Bible? D'ailleurs en vertu de quoi y aurait-il alors une Bible? J'ai tout reçu de l'Église et dans l'Église. Ce que je lui apporte n'est qu'une infime restitution, toute entière prise du trésor qu'elle m'a communiqué. Je ne suis qu'un moment de l'immense vie qui se personnalise en moi (et cet aspect personnel est magnifique!) mais qui m'enveloppe et me dépasse, qui m'a précédé et me survivra <sup>57</sup>.

On s'attache plus souvent aujourd'hui à l'aspect subjectif de la communion, c'est-à-dire à l'union des personnes résultant de leur vouloir commun. Si on s'en tenait là, elle serait aussi fragile que le vouloir qui en serait la source. D'un point de vue purement empirique poussé jusqu'à la caricature, l'Église formerait une "fédération" d'Églises locales, constituées d'individus professant une façon commune de donner un sens ultime à la vie. La cohésion et le dynamisme de cette "fédération" comme "peuple de Dieu" dépendraient finalement des formes d'institutions qu'elle se donne dans le contexte changeant des cultures et de l'histoire. Les choses se présentent de façon bien différente dans les *sources chrétiennes* <sup>58</sup>. Elles comprenaient l'Église, "réunie à partir de l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint", suivant la belle formule de s. Cyprien que cite Vatican II <sup>59</sup>. "C'est que la réalité que nous avons en commun dans le Christ n'est pas seulement un objet quelconque de partage: c'est cette réalité qui crée la communion. La Gloire et l'Esprit Saint transforment ceux qui y participent et causent l'unité de ceux qui sont transformés... S'il y a communion entre les divers membres du Christ, c'est parce que Dieu nous communique son unité et que la participation à cette unité nous rend un". <sup>60</sup> Si on restait étranger à cette unité, en dehors d'elle ou sans rapport avec elle, on serait dans la condition des aveugles et des sourds de naissance, essayant de se représenter les couleurs et de parler de la musique!

De là le sens de l'adage de s. Grégoire: "L'Écriture sainte, en quelque manière, grandit avec ceux qui la lisent <sup>61</sup>," car elle *répond* au type de regard qu'on porte sur elle. Plus le regard est animé par la foi, plus il est pénétrant et découvre l'inépuisable richesse de la Révélation. A cette condition on peut connaître "avec tous les saints ce qu'est la Largeur, la Longueur, la Hauteur et la Profondeur" des mystères du Christ (*Éphés.* 3,18). "Avec tous les saints", aussi bien ceux et celles qui nous ont précédés que ceux et celles qui nous portent aujourd'hui dans leur prière. Comment pourrait-on comprendre "les mots et les choses" de la foi si on ne les recevait de la foi de l'Église? Lorsqu'on les tient d'elle, ils sont comme le voile de Véronique: ils portent sur eux le Visage de Jésus.

-----  
Gilles Pelland, s.j.  
Résidence Garnier, Québec,  
le 10 janvier 2008

<sup>57</sup>) Y. Congar, dans *La France catholique*, mars 1967 - cité par H. de Lubac, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris 1967, p.24, n.2.

<sup>58</sup>) Voir pour ce qui suit l'admirable étude de M. Canévet, "Qu'avons-nous en commun? Remarques sur le corps commun de l'Église chez Grégoire de Nysse", *Les quatre fleuves* 25-26 (1988), p.51-56.

<sup>59</sup>) "... de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti adunata" - Cyprien, *De orat. dom.*, 23: PL 4,553.

<sup>60</sup>) M. Canévet, *Qu'avons-nous en commun*, p.49-50.

<sup>61</sup>) Sacra Scriptura... aliquo modo cum legentibus crescit. (Greg. I, *Mor. in Job* 20,1: PL 76,135).  
De même *In Ez* 1,7,8.

## Les Béatitudes de Matthieu <sup>62</sup>

(Mt 5: 3. 5. 7. 8)

André Charbonneau s.j.

Les béatitudes de Matthieu ouvrent la grande révélation apportée par Jésus. Elles décrivent la joie intérieure du chrétien et une manière unique de se comporter dans le monde. Elles sont une transposition pour les chrétiens du style de vie du Christ Jésus. Chaque béatitude est une facette de la joie d'être du Christ. Écrites à la troisième personne du pluriel, elles expriment l'allégresse de l'Église qui, écoutant la voix du Christ, vit une profonde transformation et une grande espérance.

Les béatitudes de Matthieu n'ont pas la même perspective que celles de Luc où Jésus s'adresse à des gens qui souffrent et à qui Il manifeste un amour particulier: les pauvres, ceux qui ont faim, ceux qui pleurent. (Luc 6, 20-21)

### **Heureux les pauvres en esprit, car le Royaume des Cieux est à eux (Mt 5,3).**

C'est la première parole de Jésus dans son premier discours. C'est la première chose que le Seigneur tient à dire aux disciples. Elle a sans doute beaucoup d'importance.

Pour Jésus, le pauvre en esprit, c'est le fils qui met toute sa **confiance en Dieu**, qui trouve sa solidité en Dieu. Ce disciple fait l'expérience de sa fragilité et il découvre en Dieu, le rocher sur qui s'appuyer : «Un pauvre ('ani) **a crié**, Yahvé écoute, et de toutes ses angoisses il le sauve» (Ps 34, 7).

La Parole de Dieu est la nourriture du pauvre en esprit, il se laisse instruire par Dieu : «[Yahvé] dirige les humbles ('anawim) dans la justice, [Il] enseigne aux malheureux ('anawim) sa voie» (Ps 25, 9). Le pauvre en esprit est un disciple enseignable, il cherche ce qui plaît à Dieu, car il désire **faire la volonté de Dieu** (Mt 7, 21). Il l'aime, il s'y sent à l'aise, elle est pour lui porteuse de bonheur.

Le pauvre en esprit est aussi le **disciple fidèle**, c'est un chercheur de Dieu : «Ils ont vu, les humbles ('anawim), ils jubilent; **chercheurs** de Dieu, que vive votre cœur!» (Ps 69, 33). C'est le disciple qui vit intimement l'Alliance avec Dieu. Si Dieu est fidèle, le pauvre en esprit l'est aussi.

Cette première béatitude exprime bien ce qu'est l'âme de chaque disciple du Christ : dans son agir il fait l'expérience de son être de fils et fait aussi l'expérience, dans la joie, que les forces du Royaume de Dieu sont déjà actives en lui.

### **Heureux les doux, car ils recevront la terre en héritage (Mt 5, 4)**

Pour Matthieu, c'est **d'abord Jésus** qui se présente comme **doux**, dans le contexte de son enseignement : «... mettez-vous à mon école, car je suis doux ...» (Mt 11, 29). La douceur, c'est la qualité de l'enseignant Jésus. Dans son enseignement, Jésus s'oppose à d'autres enseignants qui

---

<sup>62</sup>) Bulletin de Liaison, Vol XIII, no 1, mars 2008, pages 31- 47, Centre Pedro-Arrupe, Port-au-Prince, Haïti.

écrasent leurs disciples par leurs exigences : «Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau, et moi je vous soulagerai» (Mt 11, 28). Celui qui se met à l'école de Jésus fait l'expérience de la douceur de Jésus qui est compréhensif, qui n'écrase personne par ses exigences et qui ne demande que ce que l'on peut porter. Dans l'école de Jésus, on se sent vivre, on se sent respirer, on a le goût de donner le meilleur de soi-même, parce qu'on est compris et aimé.

Si Jésus se présente comme un enseignant, on aimerait savoir d'où il tire sa compétence, quels sont ses titres, ses lettres de créance? Juste avant l'appel à se mettre à son école, Jésus révèle le lieu où il a appris : «Tout m'a été remis par mon Père et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, comme nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler» (Mt 11, 27). C'est de son Père que Jésus tire directement sa connaissance et c'est cette connaissance que Jésus communique aux disciples. Jésus enseigne le Père, ce que le Père aime. D'où l'on comprend facilement qu'une telle connaissance puisse dépasser les capacités humaines des disciples. Pour entrer dans une telle expérience, il faut se tourner vers Jésus. C'est **la douceur** de Jésus qui change tout. Jésus nous conduit vers la connaissance du Père et de ses exigences, mais avec douceur, compréhension. Jésus est le Maître véritable, c'est le Maître à la fois exigeant et compréhensif.

Dans les Béatitudes, si Jésus invite les disciples à être «doux», c'est que **tout disciple**, comme Jésus, est **un enseignant**. Jésus le rappelle dans l'introduction aux antithèses du Sermon sur la Montagne : «Celui donc qui violera l'un de ces moindres préceptes, et **enseignera** aux autres à faire de même, sera tenu pour le moindre dans le Royaume des Cieux; au contraire, celui qui les exécutera et les **enseignera**, celui-là sera tenu pour grand dans le Royaume des Cieux» (Mt 5, 19). À la vue des exigences du Sermon sur la Montagne, qui ne serait effrayé de découvrir qu'il est enseignant, qu'il a pour mission de transmettre à son tour la pensée que Jésus a reçue du Père. Comment se maintenir à un tel niveau de «justice» ou à un tel niveau d'accord avec la volonté de Dieu? C'est la douceur ou la compréhension de Jésus qui permettra aux disciples dans l'Église de toujours tendre à une telle perfection sans se décourager et qui leur permettra à leur tour d'apporter un enseignement qui donne vie.

Le disciple, dans son enseignement, se souviendra toujours que l'enseignement de Jésus est exigeant et que les auditeurs ne désireront entrer dans un tel style de vie qu'à la condition qu'on les encourage et qu'on les comprenne. L'enseignant dans l'Église sera lui-même plein de douceur et de compréhension pour que les enseignés aient le goût de s'aventurer dans un style de vie où ils se sentiront vivants, mais un style de vie qui ne deviendra jamais pour eux un lieu où ils plient sous le fardeau des exigences (Mt 11, 28). Seul le maître doux, à la fois exigeant et compréhensif, permet à ses élèves de se maintenir à un haut niveau de performance sans se fatiguer et se décourager.

L'adjectif «doux» chez Matthieu est encore porteur d'un autre sens qui mérite notre attention. Lorsque Jésus, avant sa mort, monte à Jérusalem, Matthieu, en citant le texte de Zacharie 9,9, attribue à Jésus le titre de «doux» : «Dites à la fille de Sion : Voici que ton Roi vient à toi; **doux**, il monte une ânesse, et un ânon, petit d'une bête de somme». On appelle Jésus «doux» parce qu'il monte à Jérusalem assis sur une ânesse : «doux, il monte une ânesse». C'est la monture de Jésus qui révèle sa douceur. Cela exige explications! La suite du texte de Zacharie (9, 10) nous en révèle la raison : «**Il supprimera** d'Éphraïm la charrerie et de Jérusalem **les chevaux**; l'arc de guerre sera supprimé». Dans l'Écriture, le cheval est la monture de l'homme de guerre, du violent, de celui qui se plaît à utiliser la force. Jésus n'est pas l'homme de la violence, il est doux. Ainsi le disciple.

Dans son beau livre intitulé 'Les énigmes du passé', Jean-Louis Ska nous dit que : « ... le Dieu de la Bible est allergique au cheval. Pour mieux comprendre cela, il faut se souvenir qu'à cette époque, le cheval était un animal employé avant tout à des fins militaires et représentait donc la puissance des armes. Le Dieu de la Bible... préfère l'âne... Selon le prophète Zacharie le messie qui entrera à Jérusalem montera un âne (Za 9,9), comme Salomon au début de son règne, parce qu'il sera un roi pacifique». (p. 58)

**Heureux ceux qui s'affligent,  
ils seront consolés (Mt 5,5).**

On ne retrouve le verbe «s'affliger» ou «mener le deuil» (penthein) que dans l'épisode où Jésus répond à une question des Pharisiens : «Pourquoi ...tes disciples ne jeûnent-ils pas?» (8,14) La réponse de Jésus est claire mais mystérieuse : «Les compagnons de l'époux peuvent-ils mener le deuil (penthein) tant que l'époux est avec eux? Viendront des jours où l'époux leur sera enlevé; et alors ils jeûneront» (Mt 8, 15). Est-ce que cette parole de Jésus aurait été oubliée ou est-elle restée vivante dans la tradition de l'Église? Il semble bien qu'on la retrouve dans cette béatitude, chez **ceux qui s'affligent, ceux qui mènent le deuil**. Après la Résurrection de Jésus, les disciples de Jésus ont fort probablement saisi que la vie chrétienne ressemblait à la vie d'une personne en deuil. Qu'est-ce que cela pourrait signifier? Les disciples devraient-ils pleurer Jésus jusqu'à son retour?

La personne en deuil est toujours à la recherche de l'être aimé qui est encore présent en elle et elle désirerait ne jamais le quitter. Cette séparation est parfois fort pénible. Entre le disciple et le Ressuscité, une réalité mystérieuse est vécue qui fait penser au deuil : le Ressuscité est absent, on ne le voit pas, mais Il est présent : «Et moi, je suis avec vous pour toujours, jusqu'à la fin du monde» (Mt 28, 20). Jésus est à la fois présent et absent. C'est ce que vit le disciple et l'expérience qu'il vit ressemble à l'expérience de celui qui est en deuil.

Pour les disciples, le temps de l'Église est le temps de la présence-absence du Ressuscité, c'est un temps de recherche. L'ami de l'époux est à la recherche de l'époux. C'est ainsi que le Jésus terrestre voyait ses disciples après le temps de son «enlèvement» (Mt 8,15). Jusqu'au retour du Seigneur, tout disciple ressemble à la bien-aimée du Cantique : « ... je chercherai celui que mon cœur aime. ... Je l'ai cherché, mais ne l'ai point trouvé! ... Avez-vous vu celui que mon cœur aime!» (Cant. 3, 2-3) Dans la recherche du disciple, la dimension affectueuse est très présente.

Dans cette béatitude, tout disciple est présenté sous les traits de l'ami de l'époux qui cherche celui que son cœur aime, le Ressuscité. Sa joie, c'est de le chercher aussi longtemps qu'il est en route. Cette béatitude est nettement centrée sur la figure du Christ, Celui que tout disciple doit chercher jusqu'à son retour. Cette béatitude exprime une forte tension eschatologique.

**Heureux les affamés et assoiffés de justice,  
car ils seront rassasiés. (Mt 5, 6)**

C'est la première fois qu'apparaît le mot «justice» dans le Sermon et c'est aussi le sujet de tout le Sermon sur la Montagne. La «justice» du disciple est vivante quand il aime faire ce qui plaît à Dieu. La «justice», c'est l'accord avec la volonté de Dieu.

Dans le Sermon, la «justice» couvre tout le champ de la vie humaine : les relations avec le prochain (Mt 5, 20-48), les relations avec Dieu (Mt 6, 1-18) et les relations avec la création (6, 19-34). Cette «justice» est tantôt visible, tantôt cachée. Elle est visible quand on entre en relation avec

les frères et les sœurs et elle doit alors «surpasser celle des scribes et des Pharisiens» (5,20); elle est secrète quand on sert le Père qui regarde le cœur (6, 3. 6. 18); enfin, elle est objet de recherche en tout temps pour tout disciple actif dans la création : «Cherchez d'abord le Royaume et sa justice (6, 33). Toute la vie humaine du chrétien se trouve sous la mouvance de la «justice», sous la mouvance de ce que le Père aime. Les disciples dans l'Église sont mobilisés par le désir de plaire au Père.

Les disciples, dans cette béatitude, sont «**affamés et assoiffés** de justice». La faim et la soif expriment un profond besoin intérieur: elles avertissent que la vie pourrait être menacée si on ne prenait pas au sérieux l'alarme qui se fait entendre. Si ces signes disparaissaient, nous serions dans une situation tragique : nous n'aurions plus de mécanismes de défense. Dans l'Écriture, cette faim et cette soif sont transposées à un autre niveau, c'est la faim et la soif de Dieu. Là aussi, c'est tout l'être qui est informé d'un besoin profond et vital : «Mon âme a soif de Dieu du Dieu de vie; quand irai-je voir la face de Dieu?» (Ps 42, 3). Le psalmiste exprime une forte tension intérieure qui durera aussi longtemps qu'il ne verra pas «la face de Dieu». Seul Dieu peut apaiser sa soif.

Dans le contexte de notre béatitude, la faim et la soif sont encore en relation avec Dieu, mais non directement : il s'agit de la faim et de la soif de la «justice» qui conduit vers Dieu. «Voir la face de Dieu» ne sera possible que pour celui qui aura eu faim et soif d'agir conformément à la volonté de Dieu : c'est le chemin qui conduit au rassasiement.

Comme toutes les béatitudes, celle-ci est porteuse d'un fort accent eschatologique. La vie chrétienne comporte toujours une tension, un mouvement vers. La période de l'Église reste vivante si la tension eschatologique est vivante : c'est dans cette tension qu'on trouve la joie. Quand on n'espère plus rien, il n'y a plus de dynamisme. C'est la tension vers un au-delà qui change tout. Si les serviteurs, dans leur agir, n'attendent plus le maître, tout se dégrade. La qualité d'un agir exigeant, «la justice», ne peut se maintenir que si l'on a faim et soif de voir **la face de Dieu**, qui apportera rassasiement.

**Heureux les miséricordieux,  
car ils obtiendront miséricorde. (Mt 5, 7)**

Ce qui est spécialement visé dans cette béatitude, c'est l'agir envers ceux qui sont dans le besoin, ceux qui souffrent. La miséricorde est secourable. Le disciple est un être de relation à la manière de Jésus.

Jésus, dans sa vie publique, est présenté comme celui qui vient en aide. Il entend le cri de la souffrance : «Seigneur! Aie pitié de nous, fils de David!» (Mt 20, 30. 31). La souffrance humaine ne laisse pas Jésus indifférent ou inactif. Comme Jésus, le disciple est invité à une sortie de soi, à une ouverture au besoin de l'autre. Mais la vision de Jésus est encore plus large. Il veut aussi nous faire comprendre qu'une relation humaine brisée exige une guérison : le pardon. Jésus insiste beaucoup sur le pardon dans la parabole du débiteur impitoyable (Mt 18, 23-35). La béatitude des miséricordieux vise donc la qualité des relations humaines avec des personnes blessées dans leur corps ou avec des personnes blessées dans leurs relations.

Mais on serait bien loin du style de Jésus, si la miséricorde s'arrêtait là. Dans la pensée de Jésus, il y a toujours souci d'unité, extériorité et intériorité vont ensemble. On ne pourrait s'arrêter à l'extériorité. L'agir extérieur est complet, quand il est l'expression du cœur. Quand Jésus vient en aide, cela vient du cœur : «**Pris de pitié**, Jésus leur toucha les yeux et aussitôt ils recouvrèrent la vue» (Mt 20,34).

**Un mot sur le pardon des offenses.** Concernant les offenses, il est indéniable que le pardon de Dieu est premier, qu'il est gratuit et sans condition. C'est ainsi dans la famille du Père. Le pardon des offenses à l'intérieur de l'Église est la réponse amoureuse de la communauté qui, ayant fait, dans sa faiblesse, l'expérience extraordinaire du pardon du Père, veut à son tour répondre à l'amour par l'amour, à la gratuité par la gratuité. C'est le style dans la Maison du Père.

N'y aurait-il pas avantage à situer le pardon de Dieu à l'intérieur de la famille du Père? Si l'on oublie le contexte communautaire du pardon, si l'on en fait un acte individuel qui se vit entre mon Dieu et moi, on pourra s'étonner d'entendre parler du Dieu amour qui pose une condition à son pardon : «Si Dieu est amour, dira-t-on, Il ne pose pas de conditions au pardon!» Est-ce que la parabole du débiteur impitoyable ne pourrait pas nous aider à nuancer ce problème difficile? Dans cette parabole, est-ce que Jésus lui-même ne semble pas tenir un langage qui limite la grandeur du pardon du Père, en posant une condition : «Et dans son courroux son maître le livra aux tortionnaires, en attendant qu'il eût remboursé tout son dû. C'est ainsi que vous traitera aussi mon Père céleste, **si** [conditionnel] chacun de vous ne pardonne pas à son frère du fond du cœur» (Mt 18, 34-35).

Regardons la parabole de plus près. Le Maître remet gratuitement au débiteur toute sa dette, une dette énorme. La remise est immédiate et définitive. Le maître est un homme généreux, il aime les gestes gratuits et la situation difficile de l'homme coulé de dettes l'émeut profondément. Mais un geste malheureux va être posé par le débiteur qui a été singulièrement très favorisé. C'est ici qu'entre en scène la communauté : elle ne peut tolérer que l'homme qui a tant reçu puisse faire jeter en prison un autre membre de la communauté pour une somme d'argent dérisoire. La communauté n'est pas jalouse de ce que le Maître a fait pour le débiteur, mais elle trouve intolérable qu'on puisse accepter dans la communauté un tel agir désinvolte. La communauté se plaint auprès du maître de cette situation irrecevable. Le maître donne raison à la communauté, fait une colère au débiteur et le fait jeter en prison jusqu'à ce qu'il ait payé toute sa dette.

L'enseignement de Jésus est fort riche et la communauté est invitée à le bien comprendre. L'enseignement de Jésus a des exigences. La vie à l'intérieur de la famille de Dieu comporte un élément de base non négociable, dans la maison du Père, tout est gratuité. On ne pourrait faire partie de la maison du Père, si on ne possède pas en soi un certain niveau de grandeur d'âme qui s'ouvre à la gratuité du Père et qui inspire l'agir de tous les membres de la communauté. Ce qui fait problème dans la parabole, c'est qu'on se trouve devant un homme qui ne veut pas entrer dans le jeu de la gratuité à l'intérieur de la communauté. Ce n'est pas le pardon de Dieu qui fait difficulté : il est premier, il est total, il est définitif. Mais on se trouve devant un gamin qui jouit de la magnanimité du Père, sans avoir la moindre idée que cela doit changer son comportement. La grandeur de l'amour de Dieu n'est pas diminuée dans cette parabole, mais l'inconséquence du comportement du débiteur bloque le pardon accordé de tout cœur. Dieu ne pose pas de condition à sa libéralité, mais après le pardon, il faut entrer dans le jeu de la gratuité. Quand on a été aimé, on ne peut agir de n'importe quelle manière!

**Heureux les cœurs purs,  
car il verront Dieu. (Mt 5, 8)**

La pureté, c'est d'abord de la propreté : on a les mains purs quand on s'est lavé les mains. La pureté a toujours un certain lien avec l'eau. En Israël, la pureté est aussi une catégorie rituelle. On est pur quand on a observé les règles de la pureté décrites au livre du Lévitique. Si, par

exemple, on doit rendre des devoirs de piété envers un parent décédé et qu'on touche son cadavre, il faudra se purifier avant de se présenter devant Dieu. Mais les prophètes ont saisi que la véritable pureté n'était pas à l'extérieur, mais, à l'intérieur, dans le cœur. C'est dans le cœur que se loge la pureté. Le cœur pur, c'est le cœur qui aime la pensée de Dieu : dans son cœur, il ne se tourne pas vers les idoles et ne forme pas le projet de tromper son prochain (Ps 24, 4). Son cœur aime le commandement de Dieu, la pensée de Dieu. Non seulement il pense comme Dieu, mais son agir extérieur est le reflet de sa pensée intérieure. Il y a unité entre l'intérieur et l'extérieur. C'est un être extraordinaire! On peut toujours se fier à lui, c'est un être transparent.

Qui pourrait avoir un tel cœur? Qui pourrait avoir une telle pureté! Le Psalmiste comprend bien que ce cœur ne peut exister sans que Dieu lui-même n'intervienne : «O Dieu, **crée** pour moi un cœur pur...» (Ps 51, 12). Le cœur pur est une création de Dieu, il n'est pas une œuvre humaine. Ézéchiel fait un pas de plus et nous révèle comment Dieu procède pour changer le cœur et le rendre pur : «Je répandrai sur vous **une eau pure** et vous serez purifiés; ... je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous **un esprit nouveau**...» (36, 25-26).

Le disciple, uni au Christ Jésus, possède depuis son baptême un cœur pur, grâce à l'Esprit qui lui a été donné. Il n'a sans doute pas encore atteint d'une manière parfaite cette pureté, mais il la désire toujours davantage et il la recherche. Le disciple au cœur pur, c'est celui qui se laisse guider par l'Esprit. Son agir est très personnalisé, il ne cherche pas à devenir la copie conforme de son milieu. Le monde n'est pas sa source première d'inspiration, celle-ci lui vient de l'intérieur, de la pensée de Dieu et des mouvements de l'Esprit en lui. Il a son originalité propre. Grâce à l'Esprit, il a le goût d'être lui-même, il a le goût de la liberté. Il aime le monde et toutes ses merveilles. Il n'avale pas tout ce qu'on lui présente. Il fait lui-même ses choix. Il ne veut pas qu'on lui impose une manière de penser avec laquelle tout le monde est d'accord. C'est dans la pensée de Dieu que le disciple au cœur pur trouve la source de vie qui lui donne joie.

**Heureux les artisans de paix,  
car ils seront appelés fils de Dieu. (Mt 5, 9)**

Dans le Sermon sur la montagne, c'est dans la dernière antithèse (5, 43-48) qu'on trouve le titre «fils de votre Père» et ce titre est intimement relié à l'amour des ennemis. Celui qui agit à la manière du Père, c'est celui-là qui **deviendra** fils. Le Père fait lever le soleil et donne la pluie à tous parce qu'Il aime tous ses enfants, même les ennemis. Pour le Père, il n'y a pas de différence entre ses enfants. C'est ainsi que doivent se comporter les «fils» dans la maison du Père : on doit aimer même les ennemis.

Qu'est-ce donc qu'un artisan? C'est un petit travailleur, un homme sans prétention, un journalier qui tranquillement gagne sa vie avec son métier. C'est un homme silencieux et persévérant dans son travail. Toute sa vie, il s'applique à bien faire son métier et à bien servir ses clients.

L'artisan de paix lui ressemble d'une certaine manière. C'est celui qui, au jour le jour, aime les personnes qu'il rencontre et refait les liens entre elles; c'est celui qui a une bonne parole pour les ennemis et même pour les persécuteurs. Ce disciple est très important dans la communauté. Il n'impose rien, mais sa manière d'approcher les personnes fait que, à la manière du Père, il réchauffe les cœurs et refait les liens brisés. Il ouvre discrètement des chemins nouveaux là où les relations sont tendus ou brisées. La communauté ne saurait se passer de ce disciple qui ressemble au prophète Élie dont la mission était de «ramener le cœur des pères vers leurs fils et le cœur des fils vers leurs pères» (Mal 3,24). L'artisan de paix, c'est un tisseur de liens entre toutes les

personnes, il rend visible la manière de se comporter du Père qui aime tous ses enfants, même les ennemis. Sa manière d'agir le rend de plus en plus fils.

**Heureux les persécutés pour la justice,  
car le Royaume des Cieux est à eux. (Mt 5, 10)**

Matthieu revient une seconde fois, dans les béatitudes, sur la question importante de la «justice», l'agir qui plaît à Dieu. Ici, la pensée de Matthieu progresse : la justice, dont on était affamé et assoiffé (v. 6), devient cause de persécution au v. 10. Si l'agir juste du disciple plaît à Dieu, il n'en est pas ainsi pour tous ceux qui le regardent. L'agir juste a quelque chose de provoquant, il est une invitation, mais il peut aussi être un reproche et il peut, en conséquence, susciter l'agressivité. Les pasteurs de la jeune Église conseillent aux chrétiens d'avoir «une belle conduite afin que, sur le point même où ils vous calomnient comme malfaiteurs, la vue de vos bonnes œuvres les amène à glorifier Dieu, au jour de sa Visite» (1 Pi 2,12).

**Heureux êtes-vous si l'on vous insulte,  
si l'on vous persécute et si l'on vous calomnie  
de toutes manières à cause de moi.  
Soyez dans la joie et l'allégresse,  
car votre récompense sera grande dans les cieux : c'est bien ainsi qu'on a persécuté  
les prophètes, vos devanciers. (Mt 5, 11-12)**

Matthieu passe ici à la seconde personne du pluriel. Il reprend et développe la béatitude précédente et il s'adresse maintenant directement à ses auditeurs qui doivent se rendre attentifs.

Dans cette béatitude, Matthieu passe des « persécutés pour la justice », v. 10, à la figure de Celui qui se cache derrière l'agir juste : le Christ. Si la persécution et les calomnies sont causées par l'agir juste des disciples, cette «belle» conduite trouve son explication ultime en Jésus Christ. C'est une conduite qui est faite pour Jésus Christ et on y reconnaît aussi un agir semblable à celui de Jésus Christ. Dans l'agir juste, c'est la figure de Jésus Christ qui se révèle, on reconnaît son style, sa manière d'agir qui est révélation de l'agir qui plaît au Père.

La traduction française laisse dans l'ombre un détail de la pensée de Matthieu. Pour que le lecteur puisse y avoir accès, nous proposons une traduction qui suit le texte grec de plus près : «Heureux êtes-vous ... si l'on dit toute sorte de mal contre vous **en mentant à cause de moi...**» Avec raison, Jacques Dupont insiste sur le fait que ce n'est pas toute sorte de persécution qui conduit au bonheur, mais il faut que les accusations qu'on porte contre les chrétiens soient fausses. Souffrir pour le Christ est porteur de bonheur, si l'on a une conduite qui plaît au Christ, une conduite «juste».

Toutes les béatitudes sont porteuses de bonheur, mais, dans cette dernière, Matthieu insiste encore plus sur la joie du disciple persécuté : «Soyez dans la joie et l'allégresse». Pour Matthieu, le disciple trouve une grande joie à être assimilé au Christ jusque dans ses souffrances. Le style de vie du disciple est risqué, ce style peut le conduire à souffrir pour le Christ. La communauté est invitée à bien prendre conscience de la grandeur de sa vocation, mais aussi du risque qu'il comporte.

**Conclusion**

L'exorde ou l'introduction au Sermon sur la Montagne se termine par deux petites comparaisons ou paraboles : le sel et la lumière. Comme dans la dernière béatitude, Matthieu continue à parler directement aux disciples : **Vous êtes le sel** (Mt 5,13)... **vous êtes la lumière** (Mt 5, 4-16). Matthieu termine sa réflexion en comparant les disciples au sel et à la lumière du monde. On retrouve dans ces symboles de l'intériorité et de l'extériorité.

Le disciple est semblable au sel, il donne du goût. Ceux qui le voient goûtent sa présence, son style de vie cache quelque chose d'agréable, d'attirant, de stimulant. Il donne saveur à la terre. À cause de son importance pour la qualité de vie de la terre, Matthieu avertit le disciple qu'il ne doit pas perdre sa qualité de sel. On compte sur lui. Il doit donner le goût de vivre selon les béatitudes.

Le disciple est aussi, par son style, une lumière pour le monde. Il est fait pour être vu. On ne peut s'empêcher de le remarquer. Son style est facilement reconnaissable, c'est lumineux. Mais qu'il purifie bien son intention : s'il est lumière, ce n'est pas pour attirer sur lui les regards (Mt 6,1), mais c'est pour qu'à travers lui on puisse reconnaître la gloire du Père. Le disciple est une lumière qui conduit à une autre lumière, le «Père qui est dans les cieux» (Mt 6,9).

-----  
André Charbonneau, s.j.  
Centre Pedro-Arrupe,  
Port-au-Prince, Haïti.\_\_\_\_