

NOTES DE SYNTHÈSE

A

L'ANTI-JUDAÏSME CHEZ LES PÈRES

La tradition littéraire *adversus Iudaeos* des premiers siècles du christianisme s'est déployée dans plusieurs genres : le dialogue (cf. *Dialogue avec Tryphon* de Justin), le sermon (par exemple les *Discours contre les juifs*, de Jean Chrysostome, visant les chrétiens judaïsants), le traité (cf. celui de Tertullien *Contre les juifs*) et la collection de *testimonia* scripturaires (cf. le traité *À Quirinus* de Cyprien de Carthage, recueil de textes de l'AT annonçant la venue et le caractère du Messie). Le but de cette littérature est d'établir la légitimité de l'interprétation chrétienne de l'AT contre l'interprétation juive – beaucoup plus que de convertir les juifs.

Une rhétorique située

Cette tradition littéraire s'éclaire en général par les règles de la rhétorique antique, qui ne limitait pas la dispute au seul échange d'arguments plus ou moins rationnels contre la position adverse, mais demandait que l'on disqualifiât autant que possible l'adversaire lui-même par tous les moyens, y compris le ridicule. Elle s'éclaire plus particulièrement par la polémique religieuse qui lui est contemporaine, de même que les polémiques à l'intérieur du NT ne se comprennent qu'à la lumière des disputes entre juifs de l'époque dite du Second Temple.

Ainsi, lire les paroles outrageantes adressées par Jérôme à son ancien ami Rufin permet de mieux comprendre la fonction de l'insulte dans la littérature *adversus Iudaeos*. Aux 2^e et 3^e s., le christianisme n'est ni puissant ni dominant, et même lorsque l'Église eut accédé à une position sociale privilégiée, les œuvres anti-judaïques doivent être comprises dans leur contexte. Par exemple, les insultes anti-juives de Chrysostome voulaient mettre un terme à l'attrait qu'exerçaient les dévotions et la prière synagogales sur les pagano-chrétiens d'Antioche (*Adv. Jud.* 1,1). La séparation entre judaïsme et christianisme, si claire aujourd'hui, était moins nette pour nombre de chrétiens, de juifs et de païens des quatre premiers siècles de notre ère.

L'Église est l'Israël des derniers temps

En général, les Pères tenaient que le peuple juif avait bénéficié d'une alliance légitime avec Dieu avant le

Christ, mais que la nouvelle alliance en Christ avait désormais non seulement remplacé, mais dépassé l'ancienne. Pour eux, les commandements culturels, légitimes quand ils avaient été donnés, devaient se comprendre comme des types annonçant les rites chrétiens : « la première circoncision de la chair a été rendue vaine, tandis que la seconde circoncision de l'esprit a été promise à sa place » (CYPRIEN *Test.* 1,8; cf. JUSTIN *Dial.* 12,3; *Barn.* 9,3ss). *L'Épître de Barnabé* fait figure d'exception lorsqu'elle affirme que les commandements culturels n'ont jamais été donnés pour être pris au pied de la lettre.

Parce qu'ils revendiquent la continuité avec l'Israël de l'AT, les Pères s'expriment naturellement en catégories bibliques : le juif qui ne croit pas en Jésus est caractérisé comme « dur de cœur », « aveugle », « littéral » et légaliste, car il échoue à comprendre selon l'Esprit Saint les prophéties scripturaires qui montrent que Jésus est bien le Messie et le Seigneur (cf. JUSTIN *Dial.* 12,2; CYPRIEN *Test.* 1,5).

Inversement, les Pères soulignent la discontinuité avec l'Israël contemporain. La dispute se fait âpre : TERTULLIEN caractérise l'histoire juive comme une constante idolâtrie (*Adv. Jud.* 1; cf. CYPRIEN *Test.* 1,1); JEAN CHRYSOSTOME assure que les démons hantent les synagogues (*Adv. Jud.* 1,6,2). « Les juifs » sont communautairement tenus pour responsables de la mort de Jésus (cf. Mt 27,25; MÉLITON *Pasc.* 72-99; ÉPIPHANE *Pan.* 65,2,4; JEAN CHRYSOSTOME *Adv. Jud.* 1,7,5); JUSTIN, qui épure Paul et Actes, voit dans l'invasion romaine de la Judée la juste punition de ce crime (*Dial.* 16,2-4; cf. la même idée dans la version slavonne de JOSÈPHE, *B.J.* 6,31, fondée sur une exégèse de Dn 8,22).

Antijudaïsme et antisémitisme

Dans le cadre de l'Empire, juifs et chrétiens furent pendant longtemps en concurrence pour obtenir des statuts légaux; et à partir du moment où le christianisme fut reconnu comme une religion officielle, le prosélytisme juif (en Syrie, en Cappadoce) connut de vrais succès (en particulier parce que le Judaïsme permettait le divorce), suscitant l'hostilité des pasteurs chrétiens. En bien des cas, cependant, il est difficile

de savoir si les Pères s'adressaient à des interlocuteurs juifs réels ou bien le feignaient.

Les collections de preuves textuelles et d'exégèses anti-judaïques furent transmises et employées par divers auteurs tout au long des premiers siècles chrétiens. Il faut néanmoins remarquer que les auteurs orthodoxes recourent aux mêmes passages contre tous ceux qui s'opposent à leur interprétation orthodoxe de l'AT, qu'ils soient juifs ou non (gnostiques, marcionites, résistants à l'orthodoxie nicéenne). TERTULLIEN, par exemple, recourt aux mêmes preuves scripturaires dans son *Adversus Judaeos* et dans son

Adversus Marcionem; GRÉGOIRE DE NYSSE affirme qu'Eunome « comme les juifs » interprète l'Écriture trop littéralement (*Eunom.* 3.32). Et inversement, Augustin en réfutant les Manichéens, posa les fondations de la tolérance des juifs durant le Moyen âge (il n'exista aucune autre doctrine semblable pour la tolérance des hérésies).

Trop présent au fil de leurs œuvres, l'antijudaïsme des Pères ne doit pourtant pas être compris comme une forme d'antisémitisme, leur opposition au judaïsme étant fondée sur des raisons théologiques plutôt qu'ethniques ou raciales.

J

JÉSUS NOUVEL ISAAC :

L'AQEDÂ DANS LES RÉCITS DE PASSION

La tradition chrétienne a largement développé la typologie du sacrifice d'Isaac comme annonce de la croix de Jésus. Elle s'appuie à la fois sur les détails des récits scripturaires rapportant les deux épisodes et sur une série de traditions juives anciennes.

Théologie juive de l'aqedâ

Sang de l'agneau pascal et sang de la circoncision

En rapprochant les répétitions de « sang » en Ez 16,6 et Ex 12s, la tradition midrashique, depuis les targums, associe deux effusions de sang à la nuit pascale : d'une part celui de l'agneau (Ex 12,7.13), d'autre part celui de la circoncision (cf. la circoncision qui précède la première Pâque en Terre promise avec Josué : Jos 5,2-9 ; Tg. Ps.-J. Ex 12,13 « Vous aurez soin de mélanger le sang du sacrifice de la Pâque et celui de la circoncision pour en faire une marque sur les maisons où vous demeurez ; je verrai le mérite du sang et j'aurai merci de vous... » ; Pirke R. El. 29 : « Le jour où Israël sortit d'Égypte, ils furent tous circoncis [...] Ils prirent le sang de la circoncision et le sang de la Pâque et en mirent sur les montants des portes de leurs maisons. Et lorsque [Dieu...] vit le sang de l'alliance et le sang de la Pâque, il fut empli de miséricorde pour Israël comme il est dit : Je passai près de toi et je te vis qui t'ébattais dans tes sangs,

et je te dis "par tes sangs vis" (Ez 16,6) » ; cf. Ct. Rab. 1,12).

Sang d'Isaac et sang de l'agneau

Mek. Exod. sur Ex 12,6 : « Comme [l'ange] ravageait, le Seigneur vit et se repentit », etc. (1Ch 21,15). Que vit-il ? Il vit le sang de la ligature d'Isaac, et comme il est dit « Le Seigneur verra l'agneau » (Gn 22,8) ». Mek. R. Sim. b. Yoh. 4 rapproche la double effusion de sang à Pâque du sang d'Isaac : « Rabbi Yéhosua dit : "Et Dieu parla à Moïse" : [...] je suis fidèle à payer le salaire d'Isaac, le fils d'Abraham, qui a répandu sur l'autel le quart de son sang et à qui j'ai dit : "Par la force de ton bras, libère les mortels" (Ps 79,11) » : le salaire d'Isaac est l'accomplissement de la promesse de libérer Israël d'Égypte.

Sang d'Isaac et sang de la circoncision : la mort physique comme circoncision totale

Des traditions juives anciennes font de la ligature d'Isaac un sacrifice volontaire de son propre sang en confirmation de sa circoncision. Tg. Ps.-J. Gn 22,1 situe la ligature d'Isaac après une dispute entre lui et Ismaël qui affirme être plus juste que lui pour avoir accepté volontairement la circoncision à 13 ans, au lieu qu'Isaac a été circoncis sans avoir à y acquiescer à l'âge de huit jours. Isaac lui répond « Si [Dieu] me

demandait tous mes membres, je ne refuserais pas. Aussitôt ces paroles furent entendues devant le Maître du monde et sitôt la Parole du Seigneur mit Abraham à l'épreuve et lui dit: "Abraham!"...»; *Gn. Rab.* 55,4 sur Gn 22,1 reprend la même idée. En *Tg. Neof.* 1 sur Ex 12,42 et *L.A.B.* 32,1-4, Isaac s'offre lui-même en sacrifice. En *4M.* 16,20, il agrée le geste de son père. La même idée se retrouve en JOSÈPHE A.J. 1,232. Dans la même logique, la tradition juive (*Ber.* 61b) enregistrera le consentement au martyre de Rabbi Aqiba comme un accomplissement ultime du «joug du Royaume» (observance des préceptes liée à sa circoncision).

L'aqedâ devient le mérite primordial en vertu duquel les péchés des générations futures allaient pouvoir être ôtés (*m.Ta'an* 2,4; *Gn. Rab.* 56,1s sur Gn 22,4s). Cf. déjà *Tg. Neof.* 1 sur Gn 22,14: «Et Abraham dit [...]. Je me suis levé de bon matin et prestement j'ai accompli ta parole avec joie et j'ai exécuté ta décision. Et maintenant lorsque mes enfants se trouveront dans un temps de détresse, que tu te souviennes de l'aqeda d'Isaac leur père; et écoute la voix de leur prière; exauce-les et délivre-les de toute détresse» (*item Gn. Rab.* 56,10 sur Gn 22,14). Tout Israélite doit se souvenir (*zkr*) de l'aqedâ en temps de détresse, sûr que Dieu lui aussi se souviendra.

'Aqedâ d'Isaac et passion de Jésus

Voici quelques indices de cette typologie rassemblés autour du récit de la passion selon saint Matthieu.

Temporalité

Dès Mt 26,2a, «dans deux jours» amorce p.ê. une typologie d'Isaac dans le récit de la Passion. Gn 22,4 place la ligature d'Isaac le troisième jour, détail souligné en JOSÈPHE A.J. 1,226 et *Jub.* 18,3 (cf. *Jub.* 17,15) qui place l'aqedâ durant *Pesah* (cf. Mt 26,2.5; *Tg. frg.* Ex 12,42; *Mek. Exod.* sur Ex 12, 6; *Ex. Rab.* 15, 11): Abraham a célébré une fête de sept jours après avoir surmonté cette épreuve de sa foi. À l'époque de Jésus le rituel de *Pesah*, qui associe sacrifices d'animaux au Temple et repas festif à la maison, est p.ê. un écho de l'association de l'Exode et de l'aqedâ.

Espace

On identifie d'ailleurs le mont du Temple et le mont Moriya (2Ch 3,1; *Jub.* 18,13; JOSÈPHE A.J. 1,224;

7,333). Comme l'aqedâ, l'agonie de Jésus a pour scène une montagne. Jésus comme Abraham, subit une épreuve (G-Gn 22,1); comme lui, il retient avec lui trois personnes dans sa prière à Gethsémani. Comme Abraham et Isaac, il se sépare des autres pour prier.

Actants

Abraham est à la fois figure du Christ par la mise en scène du sacrifice et figure du Père appelé à sacrifier son propre fils (Rm 8,32 y fait p.ê. allusion dans l'expression «lui qui n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous...»; cf. Gn 22,16).

Isaac est figure de Jésus *Barn.* 7,2.4: «Or, si le Fils de Dieu, lui, le Seigneur, qui doit juger les vivants et les morts (2Tm 4,1) a souffert pour que ses meurtrissures nous donnent la vie, croyons aussi que le Fils de Dieu n'a pu souffrir qu'à cause de nous [...] parce que le Seigneur devait, pour nos péchés, offrir en sacrifice le vase renfermant son esprit, pour accomplir ce que figurait le sacrifice d'Isaac sur l'autel».

Son sang est celui de l'agneau. C'est aussi celui de l'alliance. Évoquant en Ep 2,11-14 le don volontaire par le Christ de sa chair et son sang, comme cause de l'intégration aux «alliances de la promesse» des incircconcis qui croient en lui, Paul suggère que le sacrifice de Jésus a été l'accomplissement de sa propre circoncision. Il le précise en Col 1,22 «maintenant il vous a réconciliés dans son corps de chair par la mort» et Col 2,11 «En lui vous avez été circoncis d'une circoncision qui n'est pas faite de main d'homme par l'entier dépouillement du corps de chair dans la circoncision du Christ». L'alliance nouvelle est ainsi greffée dans l'ancienne par le sacrifice du Christ accomplissant pleinement sa circoncision.

Bref, le Christ «notre Pâque» (1Co 5,7) est identifié à l'agneau pascal, dont Isaac était déjà rapproché. Longtemps lié à *Pesah*, le mémorial de l'aqedâ fut ensuite associé à Rosh Ha-Shana, en même temps qu'on insistait sur le fait qu'Isaac n'avait pas versé une goutte de sang (*Gn. Rab.* 56,7 sur Gn 22,12): aurait-ce été en réaction contre l'interprétation typologique d'Isaac et de Pâques faite par ceux qui avaient cru en Jésus?

PARABOLE, ALLÉGORIE, ALLÉGORISME, ALLÉGORÈSE

Le symbole étant la voie privilégiée de l'expression des réalités qui dépassent les catégories de la sensibilité ou de l'intelligence humaine, les écrivains bibliques ont recours à toutes sortes de genres et de procédés symboliques pour transmettre la Parole transcendante.

La parabole

Du point de vue rhétorique, *une parabole* est un lieu constitué par deux ou plusieurs figures élémentaires. Ces figures sont à la fois de type macrostructural (symbole, personnification, allocution, prosopopée, allégorie), et microstructural (comparaison, métaphore, métonymie). Du point de vue thématique, la parabole se présente souvent comme le récit oral d'une succession d'états, de relations ou d'actions qui offrent une description indirecte sous forme de comparaison ou visent à produire chez l'auditeur un état spirituel déterminé.

Du point de vue pragmatique, la parabole, qui est généralement placée dans la bouche d'une autorité, représente un acte verbal constitutif de valeurs qui visent des effets réels : il s'agit de rendre l'auditeur conscient de sa situation ou de l'intégrer, par la structure argumentative même du récit, à un comportement qui corresponde dans le monde à l'ordre spirituel dessiné dans le récit. La littérature ancienne biblique et juive offre quelques exemples de paraboles : Ps 49,4 ; 78,2 ; Pr 1,5s ; Ez 17,2 ; Ha 2,6 ; Si 39,2s ; *1Hén.* 68,1.

On peut en rapprocher *l'apologue*, *l'anecdote* ou *l'exemple* (lequel en principe n'est pas imaginaire). Toutes ces formes littéraires constituent des récits qui illustrent une certaine vérité. On peut également la comparer au *mythe* (récit symbolique instituant un équilibre de valeurs spirituelles ou sociales qui encadrent l'existence) et plus généralement aux procédés de l'art du *māšāl*. Toutes ces formes constituent des espèces du *symbole*.

L'allégorie

Elle représente une forme de comparaison littéraire dans laquelle le comparé est appliqué à un comparant, élément par élément. Ce type de comparaison

aboutit parfois à une personnification, ce qui la distingue de la simple métaphore filée. Parfois, le thème de la comparaison reste explicite. Souvent, le contexte suffit à l'indiquer. Il peut également rester inapparent, donnant à la comparaison l'allure d'une *énigme*. L'allégorie toutefois n'est pas nécessairement une figure obscure (QUINTILIEN *Inst.* 8,6,44-59). On trouve bien des allégories dans la littérature biblique et juive ancienne : Gn 37,7 ; 41,14-36 ; 2S 12,1-14 ; Ps 80,8-19 ; Is 5,1-7 ; Ez 17,1-24 ; Dn 2,31-45 ; 4,4-27 ; *4Esd.* 9,26-10,59 ; 11,1-12,39 ; *2Bar.* 35,1-40,4). La lecture allégorique de Ct est traditionnelle dans le judaïsme ancien et Paul, pharisien de formation, use d'allégories (1Co 9,8-12 ; 10,4 ; Ga 4,21-31).

La parabole est donc un *genre* littéraire conventionnel tandis que l'allégorie représente un *procédé* littéraire susceptible de colorer diverses formes, dont la parabole.

Parabole et allégorie dans les évangiles synoptiques

Dans les évangiles synoptiques, les discours en paraboles constituent une bonne part de l'activité d'enseignement de Jésus (Mc 4,11). Les paraboles construisent une sorte de discours de la méthode, de méta-discours, une énigme que certains comprendront et d'autres non (cf. Mc 4,13 « vous ne saisissez pas cette parabole ? Et comment comprendrez-vous... »). Elles interviennent dans des discours polémiques (Mc 12) pour situer la mission de Jésus dans l'histoire d'Israël, au plus fort de la controverse avec les partis juifs officiels. Elles remplissent parfois une simple fonction assertive : comme un cul-de-lampe en imprimerie, la parabole du figuier est une sorte de sceau mis aux paroles qui précèdent (Mc 13,28ss). Dans d'autres cas, les paraboles exercent une fonction introductive au récit qui suit, celui de la Passion, par exemple : il ne s'agit plus seulement d'être attentif à un enseignement, mais de veiller dans l'attente de la fin des temps. Le procédé permet à Jésus de donner un enseignement profond (sur les mystères) ou vigoureux (sur la nécessité de la conversion). Le style des paraboles est très différent d'un évangile à l'autre. Les paraboles de Luc sont les moins allégoriques et,

pour cette raison, ont parfois été considérées dans le passé comme plus authentiques.

Comme tout locuteur humain, Jésus a pu faire un usage inventif de formes ou procédés littéraires variés pour enseigner en paraboles tantôt énigmatiques, tantôt allégoriques, tantôt réalistes. « Que celui qui a des oreilles entende ! » Selon les évangélistes, l'usage des paraboles est donc lié à une intention de *révélation et d'obscurcissement*, qui se rapporte aux *mystères* du royaume.

Destiné à exprimer les réalités accessibles aux sens, le langage ordinaire ne saurait suffire à l'expression des mystères. Les figures rhétoriques combinées dans les paraboles lui permettent pourtant de suggérer des significations nouvelles.

Deux autres faits invitent à ne pas soumettre les paraboles à une exigence démesurée de réalisme : l'encadrement par l'Écriture de l'expression parabolique et l'intention didactique qui les anime. Dans ces conditions, les incohérences logiques et les hyperboles ne sauraient toutes résulter de reprises postérieures. Ces mêmes éléments invitent à envisager une réception diverse des paraboles, du temps même de Jésus. Les disciples peuvent à l'occasion avoir retenu et transmis le récit sans encore en saisir le sens profond, et parfois, au contraire, avoir bien compris leur sens, ce qui suppose un don de l'Esprit, mais aussi la présence dans leur cœur d'une caisse de résonance, celle de l'Écriture qui structure la mémoire...

S

SERVITEURS ET ESCLAVES CHEZ PAUL

Pour comprendre les textes néo-testamentaires évoquant l'esclavage, au sens propre comme au sens figuré, il importe de se représenter la grande diversité des situations que ce terme peut recouvrir.

Réalité de l'esclavage antique

Dans le bassin méditerranéen du 1^{er} s., l'esclavage est loin d'être une réalité simple ; c'est un système d'institutions complexes. L'esclavage n'était pas réglementé par une loi unique, si bien que le statut légal des esclaves était extrêmement divers selon les cités. Plus encore, les lois concernant les esclaves ne reflètent pas nécessairement la vie concrète de tous les esclaves, comme l'attestent nombre d'inscriptions et de textes non juridiques.

Les esclaves exploités sur les galères, dans les mines ou dans les grandes plantations vivaient sous une pénible oppression. Cependant, tous les esclaves mentionnés dans le NT sont des domestiques. Le statut et la liberté de mouvement des esclaves domestiques étaient extrêmement variables et dépendait à la fois de la maison à laquelle ils appartenaient et de leur office dans cette maison. Au 1^{er} s., aucune maison ne se limitait à une famille nucléaire : elle consistait non seulement en la famille élargie, mais aussi en ses esclaves et en ses clients. La loi romaine sur l'esclavage était ainsi calquée sur la loi concernant les

enfants. Pas plus que ces derniers, ni les clients ni les esclaves affranchis d'un patron n'étaient entièrement libres ; patrons et clients étaient liés par des obligations réciproques, qui créaient un véritable lien social.

La plupart des esclaves domestiques étaient des travailleurs de bas statut, mais nombre d'esclaves avaient famille, richesse, statut et pouvoir. Dans le monde méditerranéen du 1^{er} s. de notre ère, des esclaves occupaient régulièrement des emplois considérés aujourd'hui comme gratifiants, dans les domaines de l'éducation, du conseil, du commerce, de la banque ou de la gestion. L'évangile selon saint Matthieu met ainsi en scène des esclaves gérants de larges fortunes.

Rhétorique religieuse de l'esclavage antique

Les expressions « esclave d'un dieu » ou « esclavage [au service] d'un dieu » sont attestées dans certaines inscriptions et dans plusieurs œuvres littéraires païennes : Tirésias se dit ainsi esclave d'Apollon dans l'*Œdipe-Roi* de Sophocle (410). En *Phaed.* 85b, Socrate se désigne comme l'esclave et le compagnon des cygnes sacrés en compagnie desquels il sert le même dieu. Le narrateur de *L'Âne d'or* d'Apulée sert la déesse Isis comme son esclave (11,15).

L'AT évoque plus fréquemment les « esclaves du Seigneur » et le « service du Seigneur » (Lv 25,55).

Abraham, Moïse, Élie et d'autres reçoivent ainsi le titre honorifique d' « esclaves du Seigneur ».

Dans le NT, le Christ lui-même est appelé du nom d'« esclave » (Ph 2,7s), esclavage qui consiste en son dépouillement de ses prérogatives divines par son incarnation et son obéissance parfaite à la volonté du Père allant jusqu'à mourir sur une croix. L'usage le plus fréquent que Jésus fait du langage de l'esclavage est en lien avec la croix: il est venu pour servir et non pour être servi (Mt 20,28 et Mc 10,45). Il faut comprendre à cette lumière son acte symbolique et prophétique du lavement des pieds (Jn 13,4s.13-17; cf. Lc 22,27): ce qui est ici annoncé est la mort de Jésus en croix comme un esclave pour le bénéfice de son Église. En 1Co 6,20 et 7,22 Paul enseigne que le Christ a acheté les Corinthiens pour un montant énorme: au prix de la croix, Jésus rachète *de l'esclavage* ceux qui croient en lui.

C'est le grand paradoxe: en mourant il donne la vie, en étant condamné par le monde il condamne le

monde et en servant comme un esclave il libère de l'esclavage. Tout en étant esclave, le Christ continue à avoir tous les droits d'un maître. Ainsi le NT parle-t-il à la fois de l'esclavage vis-à-vis du monde et de ses puissances démoniques, et de l'esclavage envers Dieu et envers la justice (Jn 8,33s; Rm 6,1-23). Les chrétiens sont à la fois des esclaves de Dieu (1P 2,16) et des affranchis du Seigneur (1Co 7,22).

Quand Paul et Timothée se donnent ce titre, ils s'attendent à être directement compris des Philippiens: l'expression dénote à la fois leur totale soumission au Christ et le statut élevé que leur confère leur charge d'intendance dans la maison du Christ. En tant qu'esclaves du Christ, ils s'attendent à être obéis humblement des Philippiens, comme eux-mêmes obéissent au Christ obéissant. Ph 3,2 est le seul passage dans lequel Paul exhorte une communauté à imiter le Christ sans leur demander d'abord de l'imiter lui-même.

T

TERRE PROMISE

La « terre » évoquée par les écrivains du NT est lourde d'un passé symbolique, moral et mystique, qu'il vaut la peine d'explorer, si l'on veut comprendre les enjeux qu'elle représente.

Terre, promesse et semence/descendance

L'association de *sperma* et de *gè* est constante dans l'AT à partir des récits sur Abraham, sous forme de promesse: « Je donnerai cette terre à ta semence » (Gn 12,7; 13,15; 15,18; 17,8; 24,7; 26,3s; 28,4; 35,12; 48,4; Ex 32,13; 33,1; Dt 1,8; 11,9; 2Ch 20,7; Jr 23,8; cf. Ac 7,6). La grande confession de foi historique de Dt 26,5-10 exprime l'aboutissement de la promesse faite à Abraham: apporter au « lieu choisi » les prémices des produits de la terre, c'est-à-dire rendre à Dieu une partie de ses dons, est l'expression concrète d'une action de grâces.

Terre promise et écoute de la parole

Si la bonne terre est promise à la descendance, c'est comme un lieu où la postérité d'Abraham pourra écouter et mettre en pratique la Parole de Dieu.

Le peuple d'Israël ne pourra y prospérer qu'à condition d'observer l'alliance et les commandements prescrits par le Seigneur.

À partir de Gn 22,18, l'Écriture rappelle les conditions de cette prospérité: c'est en « écoutant la voix » de Dieu comme Abraham que la descendance du patriarche sera bénie (cf. Ps 37,22s). La piété israélite associe constamment la crainte du Seigneur, la marche sur le bon chemin et la semence (ou descendance) fructifiant (ou prospérant) dans la bonne terre (ou la Terre promise, cf. Is 57,13: simple *topos*; Ps 37,9.11.22.29.34). *Posséder la terre* est donc la récompense de celui qui s'abandonne à la providence de Dieu, au lieu de s'indigner contre les méchants. L'expression « sa lignée possédera la terre » constitue par ailleurs pour le psalmiste une bénédiction de prix (Ps 25,13; Ps *passim*).

Inversement, pratiquer les « abominations » hâte l'expulsion hors de la Terre promise. Pendant toute la période royale, les prophètes menacent de ce châtiement, mais ne sont pas écoutés, alors que les dirigeants sont corrompus (Is 8,6; Ez 17,19-21), les riches injustes

(Is 1,23; 10,1) et tout Israël adonné à l'idolâtrie (Jr 5,19; Ez 22,1-12). Davantage, la mission d'Isaïe fut de brouiller l'entendement du peuple, de manière à préparer un désastre salutaire, annoncé depuis longtemps (Is 6,8-12; cf. Mt 13,14-15 par), car « il n'y avait plus de remède » (2Ch 36,16). Et le peuple fut chassé de sa terre et dispersé parmi les nations (Dt 28,62-68), la honte au visage (Ba 1,15). Jérémie demande alors aux exilés de s'installer pour une durée notable (Jr 29,4-14), car Dieu restera fidèle (Jr 24,5-6). Un petit reste y louera Dieu et sa justice (Ba 2,27-34), car Dieu accompagne son peuple en exil (Ez 1,1-3). Le retour espéré se fait difficilement, alors que la *diaspora* prospère.

Terre promise, héritage, royaume des cieux

La Terre promise est très tôt représentée comme un héritage (Nb 34,29; Dt 2,12; 1R 8,36; 1Ch 16,18; 2Ch 6,27; Jr 3,19; Ps 2,8; 105,11; 135,12; 136,21; Si 46,8). Les *Maccabées* accentuent le rapport entre terre sainte et royaume (2M 1,7) et décrivent ce dernier comme un héritage divin (1M 2,57; 2M 2,17). Parfois mis en rapport avec la toute-puissance de Dieu roi de l'univers (2R 19,15.19; 1Ch 29,11; 2Ch 36,23; Is 37,16.20; Ps 46,7; 68,33), cet héritage – terre ou royaume – semble prélude à la possession de la totalité de la terre (Tb 4,12; Jdt 9,12).

Cette dimension universelle de la Terre promise est préfigurée dès les premiers récits de sa conquête. Au moment d'y entrer, Moïse envoya douze hommes explorer le pays avec l'ordre de rapporter « des fruits du pays » (Nb 13-14; les explorateurs rapportent une grappe énorme en Nb 13,23s). Ce fut alors Caleb, l'étranger qenizzite, qui se fit, avec Josué, l'avocat de « la bonne terre, la très bonne terre » que Dieu donnait à son peuple, contre l'avis des dix autres hommes qui avaient pris part à l'expédition (Nb 14,7ss). En Jos 14,6ss, Caleb rappellera à Josué les événements de Nb 13-14, afin d'exiger sa part. Rapportant les faits de manière polémique, le qenizzite évoque le temps où « mes frères qui étaient montés avec moi découragèrent le peuple » (Jos 14,8) : Caleb n'a pas de *frère* en Israël; il désigne ainsi ses collègues explorateurs. Mt y fait p.ê. allusion en mettant en scène, juste avant le discours en paraboles, l'incompréhension dont Jésus est l'objet de la part des siens et la redéfinition qu'il opère de sa véritable famille (12,46-50).

Jésus, le royaume et la terre

Au temps de Jésus, il y a un état juif sous tutelle romaine, et beaucoup jugent que les prophéties restent

inaccomplies tant qu'il y a des étrangers en Terre promise. C'est l'origine du mouvement zélote, né en Galilée. De même, les esséniens se veulent des cultivateurs. (Plus tard, la *Mishna*, recueil fondateur du judaïsme rabbinique, met en tête les préceptes liés à la terre, avant même les fêtes).

Jésus lui-même commence son premier grand discours en liant la pauvreté et la douceur du disciple à l'héritage du royaume et la possession de la terre (Mt 5,3s; cf. Ps 37,11). Ses paraboles agricoles sur le Royaume font également allusion à la terre promise : pour un Juif galiléen du 1^{er} s., en effet, « bonne terre » l'évoque invinciblement. Sur près de 2000 emplois du mot « terre », on ne trouve dans l'Écriture que 14 occurrences de l'expression « bonne terre » (*hā'āreç-haṭṭôbâ*). Parmi ces dernières, 10 emplois apparaissent dans le seul Dt, dont 8 dans le testament laissé par Moïse au Peuple dans l'Araba en face de la Terre promise (Dt 1-12 : Dt 1,25.35; 3,25; 4,21s; 6,18; 8,7.10; 9,6; 11,17). Certes, la Septante porte *gê agathê* plutôt que l'expression hellénisée *gê kalê* propre à Mt et Mc, mais le premier évangile a tendance à citer un texte mixte (enraciné dans la tradition grecque des Écritures, Lc offre en revanche l'adjectif *agathê*).

En prêchant le « royaume des cieux », Jésus n'opère pas pour autant une simple transposition « spirituelle » du royaume. Pour lui, entrer dans le royaume consiste bien à pénétrer dans un territoire, comme Israël le fit autrefois. Jésus revit lui-même les symboles de l'Exil (Mt 2,14s), de l'Exode (cf. ses tentations au désert et la typologie de Jésus nouveau Moïse qui court à travers les évangiles) et de l'entrée en Terre promise (baptême au Jourdain, frontière de la Terre promise). Tel un nouvel Élie (Ml 3,23; cf. Mt 11,14), Jean-Baptiste demeurait au Jourdain (2R 2,8-15), ne consommait que les produits sauvages du désert (le miel et les sauterelles) et proclamait l'imminence du royaume (Mt 3,2.4). Nouveau Josué, Jésus pénètre en revanche dans la Terre, mêle à l'annonce de l'imminence (Mt 4,17; 6,10; 10,7) la proclamation de la présence du royaume (Mt 5,3; 11,12; 12,28) et fait usage de ses produits spécifiques (le pain, le vin et l'huile).

Le point ultime de la terre promise est Jérusalem, où Jésus célèbre l'ultime Pâque. Sa résurrection introduit sur terre un au-delà en croissance, ce que les Actes représentent par un parcours de Jérusalem à Rome : 1P 1,1 et Jc 1,1 mettent en valeur la *diaspora*. C'est un accomplissement, car la mémoire biblique

reste active : dans la prédication chrétienne, l'héritage ou la possession du royaume demeurent le principal

attrait de la vie de disciple (cf. Mt 25,34; 1Co 6,9s; 15,50; Ep 5,5; Ga 5,21; Jc 2,5).

V

VOCABULAIRE DE LA GRÂCE ET DU BIENFAIT DANS LA BIBLE

Étymologie et sens premier de *charis*

Dérivé d'une racine indo-européenne *gher- (« désirer », « (se) plaire à », cf. latin *horior*, *hortor* « exhorter » < *« faire vouloir », « faire désirer », vieux haut allemand *gerōn*, « désirer » ou encore allemand *gern*, « volontiers »), le mot *charis* est apparenté à l'intérieur de la langue grecque, au verbe *chairō*, « se réjouir » et au nom *charā*, « joie ». La notion de « bon plaisir » est à la base des termes qui relèvent de cette racine et le premier sens de *charis* est « ce qui provoque de la joie ou du plaisir ».

Grec archaïque et classique

Dès l'époque archaïque, *charis* désigne le « charme », la « grâce extérieure » ou l'« agrément » (cf. *Od.*, 8, 19), puis le « bienfait » (cf. *Il.*, 5,211) et enfin le « paiement en retour » (*Od.*, 4,695; *Il.*, 23,650) ou la « reconnaissance » (*Il.*, 14,233ss). Ces trois valeurs classiques sont attestées dans le NT, par exemple : (1) Lc 4,22 : « tous... étaient en admiration devant les paroles pleines de charme (*charitos*) qui sortaient de sa bouche ». (2) Ac 24,27 : « Voulant accorder une *charita* aux Juifs, Félix laissa Paul en captivité ». (3) 1Tm 1,12 : « Je rends grâces (*charin echō*) à celui qui m'a donné la force, le Christ Jésus, notre Seigneur, qui m'a jugé assez fidèle pour m'appeler à son service ».

Substrat sémantique de *charis* dans la Bible

L'étude des emplois de *charis* dans l'Ancien et le Nouveau Testament passe par l'analyse de deux mots hébreux : *hesed* et *hēn*.

Le nom *hēn* est apparenté au verbe *hānan* « favoriser » (cf. Gn 33,5), « gracier, amnistier », que l'on trouve souvent associé à *rḥm* (cf. Ex 33,19). Appliqué à Dieu ou aux hommes, *hānan* s'emploie pour désigner le don d'un bienfait immérité, la grâce du supérieur accordée à un inférieur, la pure gratuité de ce qui ne correspond pas à un droit. Le nom *hēn*, quant à lui, désigne avant tout l'« attrait » (cf. Ps 45,3)

d'une personne et signifie sa beauté, ou ce qui la rend séduisante, son charme. Cette qualité n'est pas seulement physique : fondant la bonne réputation (Pr 22,1), elle dérive de l'intelligence (Pr 13,15), et s'associe à la « gloire » ou l'« honneur » (*kābôd*: Ps 84,12). Elle découle habituellement de la sagesse (Qo 9,11; 10,12).

En hébreu biblique, l'emploi du mot *hēn* est en voie de lexicalisation. Sur 66 attestations recensées, le mot n'apparaît que 15 fois (dont 9 pour Pr) en dehors d'expressions figées. On le rencontre notamment avec le verbe *nātan* « donner », dans le sens de « faire trouver grâce », « rendre attrayant » aux yeux de quelqu'un (Gn 39,21; Ex 3,21; etc.). Parallèlement, l'expression *māçā' hēn* signifie « trouver charme ou grâce » aux yeux de quelqu'un (cf. Gn 6,8; Ex 33,12; Rt 2,2.10). Dans Esther figure également l'expression *nāsā' hēn* dans un sens équivalent à celui de *māçā' hēn*. Dans ces tournures, le mot n'évoque en soi aucune relation préexistante. Telle est la situation de Ruth, l'étrangère, face à Booz : il s'agit d'une bienveillance gratuite que l'on suscite ou que l'on sollicite.

Dans certains livres de l'AT, la lexicalisation du mot *hēn* finit par attirer ce terme dans l'orbite sémantique de *hesed*. Un texte des Pr (3,34) nous dit que Dieu accorde sa « faveur » (*hēn*) aux pauvres alors qu'il résiste aux arrogants. Dans un passage de Za (12,10) où *hēn* est joint à *taḥānûnîm* (« commisération »), il semble évoquer la « compassion ». Ce phénomène rejaillira sur les expressions qui comportent le mot *hēn* et les deux termes seront pratiquement confondus dans Est, où les tours *nāsā' hēn b^eéné* (« porter *hēn* aux yeux de... » : 2,15; 5,2), *nāsā' hesed l^epānāyw* (« porter *hesed* devant... » : 2,9) et *nāsā' hēn wahesed l^epānāyw* (« porter *hēn* et *hesed* devant... » : 2,17) semblent sémantiquement équivalents.

Bien qu'il puisse figurer au voisinage de *hēn* (*māçā' hēn*: Gn 19,19; 47,29; *nātan hēn*: Gn 39,21; *nāsā' hēn*: Est 2,17), *hesed* renvoie d'abord à une sphère sémantique différente. Ce nom apparaît comme complément

de verbes qui marquent la permanence d'une relation privilégiée qui s'exprime par des bienfaits: *hesed* constitue assez souvent en effet le complément des verbes *naṭā* («incliner», d'où «favoriser»), *āsā* («faire») ou *nācār* («conserver»), mais sans offrir le degré de lexicalisation propre à *hēn*. Le nom *hesed* renvoie de ce fait, avant tout, à une relation interpersonnelle.

Dans le monde des hommes, quelle sorte de relation *hesed* désigne-t-il? Il implique avant tout un lien préexistant. Il apparaît dans le cadre d'une relation matrimoniale (Os 2,21: associé à *cedeq* «justice», *mišpāt* «jugement» et *raḥāmīm* «compassion»; Jr 2,2: associé à *'ahābā*, «amour»), d'hospitalité (Gn 19,19), de parenté (Gn 47,29), de pouvoir politique (2S 16,17) ou de lien d'assistance (Jg 1,24; Jos 2,12). De ce fait, *hesed* figure souvent dans le cadre d'une alliance (1S 20,8). Le mot est d'ailleurs associé à *b'rit* («alliance») en Dt 7,12. Le *hesed* suppose donc l'établissement d'un lien d'assistance réciproque.

hesed est surtout employé pour désigner les bienfaits accordés par Dieu dans le cadre de sa relation particulière avec le peuple d'Israël, ainsi que les actes d'amour qu'il attend de lui en retour: «c'est le *hesed* que je désire et non les sacrifices, la connaissance de Dieu plus que les holocaustes» (Os 6,6). Appliquée à Dieu, le *hesed* revêtra souvent la nuance de «miséricorde» ou de «bonté»: «Mais LE SEIGNEUR assista Joseph, il étendit sur lui sa bonté (*hesed*) et lui fit trouver grâce (*hēn*) aux yeux du géolier chef» (Gn 39,21).

Le terme est voisin du mot *'emet* «fidélité» avec lequel il constitue souvent un hendiadys. Le *hesed we'emet* représente alors un acte de bonté qui découle de la fidélité à la parole donnée. Ainsi, les espions envoyés à Jéricho (Jos 2,14) promettent à Rahab de lui accorder en échange de sa coopération, après la prise de la ville, *hesed we'emet*, «bienfait et loyauté». Dans certains cas (2S 2,6), l'expression est employée en parallèle avec le mot *ṭōbā*, «acte de bonté» (envers quelqu'un).

Traductions de *hēn* et *hesed* dans les versions anciennes

Dans G, *hesed* est presque toujours rendu par *eleos* («miséricorde») quoique d'autres équivalents soient également attestés (*dikaïosunē*, «justice», cf. Gn 19,19; *eleēmosunē*, «compassion», cf. Gn 47,29; *charis*, dans le sens de «bienfait», cf. Si 7,33; 40,17). Dans V, le mot *hesed* est souvent rendu par *miser cordia* ou par un terme apparenté, parfois aussi par *gratia* (cf. 2S 16,17; Rt 2,20).

Quant à *hēn*, G le traduit habituellement par *charis* (dans le sens de «charme, agrément»), notamment dans les expressions *charin heuriskō* («trouver grâce» auprès de quelqu'un, cf. Gn 6,8) et *charin didōmi* («faire trouver grâce» auprès de quelqu'un, cf. Ex 3,21). Dans V, *hēn* sera systématiquement rendu par *gratia* ou par un terme de la même famille.

En S, les traductions des deux termes hébreux sont plus variées qu'en grec ou en latin. Pour *hēn*, on trouve essentiellement *rhīm'* («miséricorde», «compassion», «amour») dans les expressions *mācā' hēn* et *nātan hēn*. Mais lorsque le mot *hēn* est employé en dehors des locutions idiomatiques, les traductions dépendent du contexte: outre *rhīm'* (Ps 45,3 et 84,12; Pr 17,8) et ses composés (*rhmt'*: «amour», «amitié»: Pr 5,19; *mrhmnyt'*: «miséricordieuse»: Pr 11,16; etc.), on rencontre notamment *šbh'* et *tšbht'* («gloire», «honneur»: Qo 9,11 et 10,12), *y'wt'* («beauté», «grâce»: Pr 1,9; 31,30) et *rwḥp'* («clémence», «bienveillance», «miséricorde»: Za 12,10; Pr 3,22; 4,9).

Pour *hesed*, les équivalents les plus fréquents en S sont *tybwt'* («don», «bienfait», «bienveillance») et *hesed'* («miséricorde»), mais des dérivés de *rhīm'* se rencontrent aussi (2S 16,17: *rhmwth*: «marque d'amour»).

Charis dans le NT

Comme dans G, c'est le terme *charis* qui est retenu dans le NT quand il reflète les expressions sémitiques *mācā' hēn* ou *nātan hēn*. Les tours *heurein charin* (Lc 1,30; Ac 7,46) ou *echein charin* (Ac 2,47) «trouver grâce» (en présence de quelqu'un) étaient donc passés dans la phraséologie du grec sémitisé, tout comme celui de *dounai charin*, «faire trouver grâce» (aux yeux de quelqu'un, cf. Ac 7,10). Le sens premier de *charis* en grec profane («charme», «grâce extérieure»), nous l'avons vu, voisinait avec celui du *hēn* biblique. Cette valeur permettrait de comprendre un verset dont l'interprétation a fait couler beaucoup d'encre: Lc 2,52: «il croissait en sagesse, en taille et en beauté (*charin*) devant Dieu et devant les hommes».

En même temps, *charis* va se charger dans le NT des valeurs traditionnellement associées au *hesed* vétérotestamentaire, en les enrichissant de connotations nouvelles. Tout comme le *hesed* vétérotestamentaire, la *charis* du NT peut à l'occasion désigner le bienfait qui marque les relations entre les êtres humains (Lc 6,32; Ac 25,3,9; Ep 4,29). Mais de façon plus systématique que le *hesed* de l'AT, la *charis* apparaît d'abord dans le NT comme une qualité spirituelle qui procède de

Dieu pour demeurer sur (*epi*) quelqu'un (Lc 2,40; Ac 4,33).

En Jn 1,14.16, c'est le tour *charis kai alêtheia* (S *tybwt' wqwt'*) qui rend l'expression *hesed we'emet* que l'AT réservait à l'expression de la fidélité dans les bienfaits. Le quatrième évangile montre la plénitude de ce don fidèle réalisée en Jésus-Christ.

C'est dans les corpus lucanien et paulinien que le mot *charis* est le plus attesté: il renvoie d'habitude à un don spirituel, reçu du pouvoir de Dieu, qui opère le salut dans la foi au Christ Jésus. *Charis* se rencontre de ce fait au voisinage de termes exprimant la puissance (*dunamis*: Ac 4,33; 6,8; 2Co 12,9; *dunamēnos*: Ac 20,32; *dunateō*: 2Co 9,8; *endunameisthai*: 2Tm 2,1), la foi (*pisteuō*: Ac 15,11; 18,27; *pistis*: Rm 1,5; 4,16; Ep 2,8; 1Tm 1,14) ou le salut (*sōthēnai*: Ac 15,11; Ep 2,5; 2,8). En outre, dans le corpus paulinien, la *charis* est très souvent présentée comme un don gratuit de Dieu qui justifie les hommes. De ce fait, ce nom s'associe à des mots qui expriment le don (*didōmi*: Rm 12,6; 15,15; 1Co 1,4; 3,10; 2Co 8,1; Ga 2,9; Ep 3,8; 4,7; 2Th 2,16; 2Tm 1,9; Jc 4,6; 1P 5,5; *dōrea*: Rm 3,24; 5,15; 2Co 9,15; Ep 4,7; *dōron*: Ep 2,8), ou la justification (*dikaïoumai*: Rm 3,24; Tt 3,7; *dikaïosunē*: Rm 5,21). Plusieurs auteurs néotestamentaires relient de ce fait la *charis* à la vie éternelle (*zōē*: Rm 5,21; 1P 3,7).

Traduction de *charis* dans les versions anciennes du NT

L'évolution du sens de *charis* dans le NT se reflète dans les versions anciennes. Désormais, V retiendra systématiquement le mot *gratia* pour rendre le mot *charis* dans le NT. Comme elle le faisait pour l'AT, la version syriaque peut parfois distinguer dans le NT l'idée associée à *hēn* du concept qui s'attache à *hesed* dans les expressions figées: elle rend ainsi, à l'occasion, les expressions *heurein charin* ou *echein charin* (équivalents grecs de *māçā' hēn*) par des tours qui soulignent le substrat sémitique de ces expressions (Ac 2,47: *yhbyn brhm'*; Ac 7,46: *d'skḥ rḥm'*). Toutefois, en dehors de ces cas particuliers, S traduit dans le NT le mot *charis* par *tybwt'*.

Formules d'introduction ou de conclusion des lettres

La nouvelle valeur sémantique de *charis* dans le NT se révèle surtout dans l'ouverture et la conclusion des épîtres. *Eirênē soi* ou *eirênē humîn* traduit la salutation

hébraïque habituelle *šālôm l'kā / lākem*: c'est celle que Jésus Ressuscité adresse aux disciples dans ses apparitions (Lc 24,36; Jn 20,19.21.26). Elle figurait communément au début ou à la fin des lettres (3Jn 1,15: *eirênē soi*; cf. 1P 5,14), parfois enrichie de *plêthuntheiē* (« que la paix abonde pour vous », Dn-θ' 4,1).

Dans la tradition hellénistique, en revanche, il était d'usage de saluer par *chaire* (« salut », litt.: « réjouis-toi », cf. salutations adressées à Jésus dans les récits de la Passion: Mt 26,49; 27,29; Mc 15,19; Jn 19,3), ce qui donnait lieu dans les adresses des lettres à l'emploi de l'infinitif *chairein* (« Untel à Untel *chairein* "salut" », Ac 15,23; 23,26; Jc 1,1).

Dans les épîtres du NT, apparaît un mélange des deux formules où le *chairein* hellénistique est christianisé en *charis*. La salutation *charis (humîn) kai eirênē* (« grâce (pour vous) et paix ») était devenue commune dans les incipit des lettres des premières communautés chrétiennes (Rm 1,7; 1Co 1,3; 2Co 1,2; Ga 1,3; Ep 1,2; Ph 1,2; Col 1,2; 1Th 1,1; 2Th 1,2; Phm 1,3; Tt 1,4; 1P 1,2; 2P 1,2; Ap 1,4). Dans tous les cas que nous venons de citer (sauf pour Col 1,2), cette salutation est précédée ou suivie d'une double référence à Dieu le Père et à Jésus-Christ, qui prendra souvent dans le corpus paulinien, la forme fixe *apo Theou Patros (hēmôn) kai Kuriou (hēmôn) Iêsou Christou*. En 1P 1,2 et Ap 1,4 figure même une formule trinitaire.

Associée à *eleos* (« miséricorde ») et avec diverses variations, cette salutation figure également en 1Tm 1,2; 2Tm 1,2 et 2Jn 1,3, toujours en référence à Dieu le Père et à Jésus-Christ. En Jude 1,2, on trouve la formule *eleos humin kai eirênē kai agapē* « miséricorde pour vous, paix et charité » (cf. Ga 6,16: *eirênē ep' autous kai eleos*). Ces exemples montrent la continuité entre le *eleos (hesed)* vétérotestamentaire et la *charis* du NT mais aussi la différence entre les deux termes, puisque la *charis* de la Nouvelle Alliance est à présent associée selon les cas, au Père et au Christ ou à la Trinité.

Bien que plus succinctes et moins stéréotypées, les formules de conclusion des lettres néotestamentaires offrent des traits comparables. L'expression sémitique (*eirênē humin pasin tois en Christō*; « la paix soit à vous tous dans le Christ ») apparaît en 1P 5,14. Ailleurs, c'est le terme *charis* qui est employé. On trouve donc l'expression *hē charis meta pantôn humôn / meth' humôn* (Col 4,18; 1Tm 6,21; 2Tm 4,22; Tt 3,15; He 13,25), qui apparaît le plus souvent doublée d'une

référence au Christ (*hê charis tou Kuriou [hêmôn] Iêsou [Christou] meth' humôn / meta pantôn [humôn] / meta tou pneumatou humôn*: Rm 16,20; 1Co 16,23; Ga 6,18; Ph 4,23; 1Th 5,28; 2Th 3,18; Phm 25; Ap 22,21; avec des variations dans la phraséologie: Ep 6,24). 2Co 13,13 offre la particularité d'être la seule formule trinitaire de conclusion: *hê charis tou Kuriou*

Iêsou Christou kai hê agapê tou Theou kai hê koinônia tou hagiou Pneumatou meta pantôn humôn.

Cet arrière-plan permet de mieux comprendre le caractère inédit de la salutation de l'ange à Marie: *Chaire, Kecharîtômenê, ho Kurios meta sou*: «Salut / réjouis-toi, Toute-Grâce, le Seigneur est avec toi» (Lc 1,28).

V

VOCABULAIRE DES MINISTÈRES DES PREMIÈRES COMMUNAUTÉS CHRÉTIENNES: *EPISKOPOI, PRESBUTEROI ET DIAKONOI*

Au terme d'une longue histoire sémantique, les mots *diakonos*, *presbuteros* et *episcopos* vont dénoter dans le christianisme une réalité nouvelle: celle des ministères ecclésiaux. Dès les premiers textes chrétiens, le nom *diakonos* a référé à des ministres établis pour servir. La détermination lexicale des deux autres termes fut bien plus lente: elle n'atteignit son développement final qu'après la disparition des derniers apôtres.

Diakonos: une détermination lexicale rapide

En grec profane, *diakonos* désigne le serviteur domestique, souvent spécialisé dans le service des convives. Ce premier sens est bien attesté dans la Bible (Mt 22,13; Jn 2,5). Dans le NT, l'abstrait *diakonia* signale au sens large les multiples services rendus au prochain (Ac 11,29 et 12,25). Très vite, ce mot va s'appliquer à tout ministère ecclésial. Paul conclut la liste des charges de Timothée en l'invitant à accomplir en plénitude sa *diakonia* (2Tm 4,5). Source de tout ministère, le Christ, *archipoimên* ou Pasteur par excellence (1P 5,4), se présente lui-même comme celui dont le rôle est de servir et il donne cet exemple à ses disciples (Mc 9,35; 10,45; Lc 22,26s).

Pour *diakonos*, un sens plus précis se dessine dans le NT. Le mot s'applique aux ministres ecclésiaux subalternes, cités à la suite des *presbuteroi / episkopoi* (Ph 1,1; 1Tm 3,8-13), qui sont appelés à servir sous l'autorité des apôtres (cf. Ac 6,1-6 et 8,5-25). D'autres expressions concurrencent le mot *diakonos*: «les Sept» (Ac 21,8), que les Pères, à la suite d'Irénée,

identifient aux diacres; sans doute aussi les *neôteroi* que 1P 5,5 place sous la dépendance des *presbuteroi*.

Dans le NT, ces ministres assistent les veuves (Ac 6,1-6), prêchent l'évangile (Ac 6,8-7; 8,5-13; 1Tm 3,9) et administrent le baptême (Ac 8,12-13.26-40). Les textes témoignent très tôt de leurs fonctions liturgiques au service des *presbuteroi / episkopoi* (*Did.* 15,1; cf. Justin, *1Apol.*, 1,65,5 et 1,67,5, pour la distribution de la communion).

En somme, le mot *diakonos* connaît très vite une détermination lexicale.

Presbuteros et episkopos: des termes longtemps synonymes

Le vocabulaire relatif aux ministres placés à la tête des communautés restera en revanche longtemps indéterminé: (*pro*)*hégoumenoi* (He 13,7; *1Clém.* 1,21; Herm. *Vis.* 2,2,6 et 3,9,7), *proistamenoï* (Rm 12,8; 1Th 5,12) et autres *poimenes* (Ep 4,11). Parmi ces différents vocables, les textes marqueront une préférence pour deux mots précis: *presbuteros* et *episkopos*.

Presbuteros

Opposé à *neôteros* («plus jeune»), *presbuteros* («plus âgé») dénote d'abord la différence d'âge et l'honneur qui lui revient (Lc 15,25; Jn 8,9; 1Tm 5,1). À partir de ce sens premier, le mot va se spécialiser, surtout au pluriel, pour désigner un Conseil d'«Anciens», chargés de la gestion d'une cité. Traduisant le mot *z'qēnīm*, *presbuteroi* renvoient dans la Septante aux chefs de famille appelés à diriger le peuple de Dieu (Nb 11,16s)

qui forment dans chaque ville, parfois associés aux juges (Jos 23,2; Dt 29,9; etc.), une sorte de conseil municipal (Dt 19,12; 21,3-8.19; etc.; cf. Lc 7,4s). À Jérusalem, le conseil rassemble les Anciens (*presbuteroi*), les chefs des prêtres (*archieis*) et les scribes (*grammateis*) (Mt 27,41; Mc 8,31; 11,27; 14,43.53; 15,1; Lc 9,22; 20,1; 22,66).

Dans l'Église primitive, le mot *presbuteros* désigne les ministres résidents qui dirigent dans chaque ville la communauté chrétienne, établis par un apôtre ou l'un de ses disciples directs (Timothée, Tite). Pour distinguer ce nouvel emploi de l'ancienne acception, le corpus lucanien a recours à l'expression « *presbuteroi* de l'Église » (Ac 20,17 et cf. Jc 5,14) face aux *presbuteroi tôn ioudaiôn* (Lc 7,3; Ac 25,15). La fréquence du syntagme *hoi presbuteroi* (pluriel précédé de l'article défini) évoque le caractère collégial de ce Conseil (cf. collectif *presbuterion* en 1Tm 4,14).

À Jérusalem, les *presbuteroi* sont sous l'autorité des Apôtres (cf. Ac 15,2.4.6.22.23 et cf. 16,4). Dans les autres villes, le NT place ces *presbuteroi* sous la responsabilité de Paul (à Éphèse: Ac 20,17; en Pisidie ou Lycaonie: Ac 14,23), de Timothée (à Éphèse: 1Tm 5,17-22) ou de Tite (en Crète: Tt 1,5). De façon comparable, les *hégoumenoï* de l'épître aux Hébreux (He 13,7.17.24) relèvent de l'autorité de Timothée et de celle de l'auteur de la lettre qui annonce à la communauté leur prochaine visite.

Dans le NT, les *presbuteroi* sont appelés à prendre soin des fidèles (cf. 1P 5,2; Ac 20,28) par la prédication (1Tm 5,17; Tt 1,9). Ce sont eux qui administrent l'onction aux malades (Jc 5,14s). Selon les épîtres pastorales et suivant un usage attesté dans l'Église ancienne (Hippolyte, *Trad. ap.*, 7), c'est avec le concours de l'ensemble des *presbuteroi* (1Tm 4,14 et 2Tm 1,6) que l'apôtre Paul a imposé les mains sur Timothée.

Episkopos

Beaucoup plus rare que *diakonos* (29 attestations) ou *presbuteros* (66), le mot *episkopos* (5) présente une valeur particulière dans le NT: il évoque l'attitude de veille que tout pasteur devrait adopter. Le terme relève d'une base *skep-* qui fournit un ensemble de termes dénotant le regard attentif et vigilant (*episkeptomai* « considérer, rendre visite »; *episkopos* « gardien, veilleur »; *episkopeô* « inspecter, veiller »). Qualifiant un être d'« observateur » ou de « protecteur », la forme *episkopos* a commencé par offrir une valeur adjectivale reflétant, dans certains passages de la Bible,

une qualité divine (Sg 1,6: Dieu « témoin et *episkopos* du coeur »; 1P 2,25: le Christ « pasteur et *episkopos* » de ses disciples). En tant que substantif, ce terme va s'appliquer dans le monde grec profane à tout fonctionnaire préposé par l'autorité compétente à des tâches de vigilance ou d'inspection.

En hébreu, c'est le mot *pāqîd*, « personne chargée de travaux de surveillance ou de gestion », qui paraît le plus proche équivalent de l'*episkopos*. A Qumrân (4Q289 [4QBer^d] 1,4), *pāqîd* s'applique au « prêtre préposé au Conseil de la communauté ». Chaque fois qu'il traduit un terme de la racine *pqd* (*pāqîd*: Jg 9,28; Ne 11,9.14.22; *pāqûd*: Nb 31,14; 2R 11,15; 2R 12,12; *p^eqûdâ* Nb 4,16; 2R 11,18; *mûpqâd*: 2Ch 34,12.17), *episkopos* conservera en G l'acception classique de « préposé à des tâches de vigilance ».

C'est dans cette version de la Bible qu'apparaît pour la première fois l'abstrait *episkopê*, enrichi dès le départ des nuances de la racine *pqd*, surtout en référence aux actions de Dieu (« inspection », « visite » [du SEIGNEUR]), impliquant soit la bénédiction pour les justes, soit le châtement pour les impies (cf. Lc 19,44). Appliqué aux hommes, *episkopê* garde ses attaches avec le sens classique d'*episkopos* (« gardien », « surveillant nommé par l'autorité compétente ») pour désigner une charge ou fonction sacrée (cf. 2 R 12,12: le soin de la maison du SEIGNEUR). En Ac 1,20 (citation du Ps 108: « qu'un autre prenne son *episkopên* »), ce nom revêt un contenu plus spécifique puisque Luc l'applique au ministère de Matthias au sein du collège des Douze. Le corpus paulinien (1Tm 3,1) retient tout simplement le nom *episkopê* pour dénoter le ministère ecclésial de l'*episkopos*.

Des termes interchangeables ?

Somme toute, dans la première littérature chrétienne, *episkopos* et *presbuteros* se distinguent par leur connotation spécifique: le premier mot suggère la responsabilité de la charge tandis que le second évoque la dignité du ministère. Le témoignage des Pères (Jean Chrysostome, à propos de Ph 1,1: PG 62,183; Jérôme, à propos de Tt 1,7: PL 26, 562-563) et des versions anciennes (S *qašišûtô*, « sacerdoce », pour *episkopê* en 1Tm 3,1) montre toutefois que les deux noms furent longtemps interchangeables, l'un comme l'autre pouvant désigner les membres du *presbyterium* d'une cité.

L'analyse philologique, tous corpus confondus, confirme ce jugement traditionnel. Les deux termes

vont alterner pour qualifier les mêmes personnages (Ac 20,17 et 28; Tt 1,5 et 7); le rôle du *presbuteros* débouche sur l'action d'*episkopein* (1P 5,1s); les conditions pour l'*episkopê* (Tt 1,5-9) sont équivalentes à celle du presbytérat (1Tm 3,2-7); un groupe d'*episkopoi* résidents apparaît sous la dépendance de Paul à Éphèse (Ac 20,28) comme à Philippes (Ph 1,1); la mention des *episkopoi* (associés aux *diakonoi*: Ph 1,1; 1Tm 3,1-13) entraîne l'absence des *presbuteroi* et inversement (1Tm 5,17): tout confirme l'identité du ministre désigné. À la suite du NT, de nombreux textes garderont la trace de cette synonymie originelle (*Did.* 15,1; *IClém.* 42; Herm. *Vis.* 3,5,1 et *Sim.* 9, 26s).

C'est en raison de cette équivalence sémantique que les premières générations chrétiennes ont pu qualifier certains apôtres (ou leurs successeurs) de *presbuteros* (cf. 2Jn 1 et 3Jn 1). Irénée réserve le qualificatif de *apostolikos presbuteros* à Polycarpe (*Lettre à Florinus* in Eusèbe, *Hist. Eccl.* 5,20,6s) et donne le titre de *presbuteros* aux prédécesseurs de Victor au siège de Rome (*Lettre au Pape Victor*, in Eusèbe, *Hist. Eccl.* 5,24,16s).

Au fond, dans le NT et dans les premiers temps du christianisme, le mot *presbuteros* avait un contenu plus large que le nom *episkopos*. Ce dernier terme, en revanche, ne pouvait désigner que le degré intermédiaire entre le *diakonos* et l'apôtre ou son successeur. Ignace fut le premier, au tout début du 2^e s., à pratiquer une nette distinction entre *episkopos* et *presbuteroi*: l'évêque d'Antioche les emploie dans le même sens que celui qui différencie aujourd'hui l'« évêque » des « prêtres » d'une circonscription (cf. Ign. *Phld.* 4: « il n'y a qu'une seule chair de notre

Seigneur Jésus-Christ, et un seul calice pour nous unir à son sang, un seul autel, comme un seul *episkopos* avec le *presbuterion* et les *diakonoi* »).

L'épiscopat monarchique

Bien qu'aucun terme précis ne lui soit réservé dans le NT, l'épiscopat monarchique (le plus souvent itinérant) apparaît en filigrane dans le rôle des Douze, de certains apôtres, ou de leurs tenant lieu: Paul s'adressant aux *presbuteroi* / *episkopoi* de Philippes ou d'Éphèse; Timothée et Tite face à leurs collègues de *presbuteroi* respectifs; « Pierre l'apôtre » (1P 1,1) encourageant dans leur travail pastoral ses *presbuteroi* du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce, de l'Asie et de la Bithynie (1P 5,1); l'auteur, enfin, de l'épître aux Hébreux, saluant en fin de lettre les *hégoumenoi* de la communauté. Nous voyons ces chefs de l'Église s'appliquer à l'enseignement (1Tm 4,13.16), annoncer la Parole et gouverner les communautés (2Tm 4,2), célébrer l'Eucharistie (Ac 20,7-11), imposer les mains pour la réception de l'Esprit Saint (Ac 8,17; 19,6), la guérison des malades (Ac 28,8), l'ordination des *presbuteroi* (Tt 1,5; 1Tm 5,22) ou de leurs propres successeurs (2Tim 1,6).

Au-delà d'une imprécision terminologique originelle, l'examen attentif des textes du NT révèle finalement, à la lumière de l'évolution sémantique des termes *episkopos*, *presbuteros* et *diakonos* au cours des deux premiers siècles de notre ère, une organisation des ministères ecclésiaux qui annonce déjà celle qui a prévalu dans l'Église indivise des dix premiers siècles.

