

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 8

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs
o. Professor an der Theologischen Fakultät Linz

Die „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufsätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel.

Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. DDr. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte in Maschinschrift einseitig beschrieben, spationiert (auch und besonders die Fußnoten) und in druckreifem Zustand einzusenden (eine Zusammenfassung, deren Umfang 10–15 Zeilen nicht übersteigen soll, ist sehr erwünscht).

Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertitel, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach LThK² und IATG richten. Biblische Namen (mit Ausnahmen) nach den Loccum Richtlinien, Bibelzitate nach der deutschen Einheitsübersetzung. Hebräische Texte werden in Transkription gedruckt.

Anschriften der Mitarbeiter

I. Broer, Klosterstraße 2, D-5901 Wilnsdorf 2

D. Catchpole, Univ. of Lancaster, Department of Religious Studies, Bailrigg,
Lancaster. LA1 4YG

A. Fuchs, Blütenstraße 17, A-4040 Linz

H. Giesen, Waldstraße 9, Postfach 1127, D-5202 Hennef (Sieg) 1

O. Knoch, Univ. Passau, Michaeligasse 13, Postfach 2540, D-8390 Passau

S. Légasse, 33, avenue Jean Rieux, F-31500 Toulouse

J. Schlosser, 39, Bld. de la Marne, F-67000 Strasbourg

Bei zwei Beiträgen sind die Autoren für die abweichende Zitierweise verantwortlich.

© Prof. DDr. A. Fuchs, Linz 1983. Alle Rechte vorbehalten.

Bestelladresse:

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
A-4020 Linz, Harrachstraße 7 / Austria

INHALTSVERZEICHNIS

ALBERT FUCHS	
Durchbruch in der Synoptischen Frage. Bemerkungen zu einer „neuen“ These und ihren Konsequenzen	5
HEINZ GIESEN	
Christliche Existenz in der Welt und der Menschensohn. Versuch einer Neuinterpretation des Terminwortes Mk 13,30	18
JACQUES SCHLOSSER	
Lk 17,2 und die Logienquelle	70
DAVID CATCHPOLE	
Reproof and Reconciliation in the Q community. A study of the tradition-history of Mt 18,15–17.21–22/Lk 17,3–4	79
SIMON LÉGASSE	
Le refroidissement de l'amour avant la fin (Mt 24,12)	91
INGO BROER	
Noch einmal: Zur religionsgeschichtlichen „Ableitung“ von Jo 2,1–11	103
OTTO KNOCH	
Charisma und Amt: Ordnungselemente der Kirche Christi	124
REZENSIONEN	162

Le refroidissement de l'amour avant la fin (Mt 24,12)

Le substantif ἀγάπη est fréquent dans le Nouveau Testament où il traduit l'idée centrale de l'éthique chrétienne primitive. Dès lors, on est surpris de constater qu'il fait presque entièrement défaut dans les évangiles synoptiques. Deux cas seulement s'y présentent: l'un en Lc 11,42, l'autre en Mt 24,12. Dans le premier l'expression τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ tient lieu des deux termes τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν qu'on lit parallèlement en Mt 23,5.¹ Le sens est ici sans équivoque: l'amour en question, auquel ont manqué les Pharisiens, est celui qu'on doit avoir envers Dieu. Par contre, on est moins à l'aise quand il s'agit de préciser la portée du même terme en Mt 24,12, où, à la suite de l'évocation de la déchéance morale des chrétiens à la veille de la Parousie, on lit: „et à cause de la multiplication de l'iniquité l'amour d'un grand nombre se refroidira“. Employé ici sans complément, le mot signifie-t-il, comme en Lc 11,42, l'amour qui a Dieu pour objet, ou bien la charité envers le prochain, ou bien les deux (aimer Dieu impliquant l'amour du prochain)? Les trois opinions sont représentées chez les exégètes, mais non pas toujours avec l'attention que paraît requérir ce point particulier. Les lignes qui vont suivre ont pour but de l'examiner de plus près.

Mais d'abord disons l'essentiel au sujet du contexte, étant donné son rôle déterminant dans l'interprétation du verset concerné.

Formé sur la bâtisse héritée de Mc 13, le grand discours de Mt 24–25 sur la fin des temps ajoute aux données de Mc des emprunts à la Source des logia (cf. Lc 17,22–37) et un bon nombre d'éléments qui ne figurent pas dans les autres évangiles.² L'ensemble, adressé aux disciples, prototypes des chrétiens, est réécrit dans la

¹ Pour un choix éventuel à effectuer entre les deux versions par rapport à la source commune, cf. S. Schulz, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972, 100–101.

² Les limites de cet article excluent une recherche sur l'histoire des traditions, notamment à propos de Mt 24,9–13 où le parallèle avec Did 16,3–5 entre en ligne de compte. Dépendance de Did par rapport à Mt ou héritage commun d'une tradition apocalyptique juive ou judéo-chrétienne? On nous permettra de laisser pour le moment la question ouverte. Signalons cependant, au sujet de la formation de ce passage, D. Wenham, A note on Matthew 24,10–12, dans: Tyndale Bulletin 31 (1980) 155–162, article auquel nous n'avons pas pu avoir accès directement.

perspective éthique qui caractérise le premier évangile.³ Cette remarque vaut non seulement pour la seconde partie (24,32–35,30), où s'exprime une parénèse de la „vigilance“, ainsi que pour la conclusion (25,31–46), qui énonce le critère du jugement, mais on peut aussi le vérifier en considérant la première partie. L'annonce qui s'exprime en Mt 24,9–14 modifie les prodromes de la Parousie: on y apprend en effet que les troubles qui doivent entrer dans leur composition n'agiteront pas seulement l'univers (Mc 13,7–8 par. Mt 24,6–8): une crise, d'ordre moral, va s'abattre sur l'Église.

À l'origine de ces suprêmes convulsions se trouve la persécution qu'annonce le v. 9 et dont la suite du texte décrit les conséquences. Mais dès l'abord l'évangéliste situe les faits dans le cadre chronologique qui leur revient: un premier τότε (adverbe caractéristique de Mt) suivi de deux autres (vv. 9.10.14), le recours constant à l'indicatif futur au lieu des impératifs parénétiqes de Mc 13,9 (par. Mt 10,17).¹¹, autant d'indices qui assimilent l'évangéliste aux apocalypticiens tournés vers la succession des événements de la fin.⁴

Le v. 9a s'inspire de Mc 13,9, que Mt a transféré dans son discours missionnaire avec l'ensemble de la péripécie (10,17–22 par. Mc 13,9–12). On retrouve ici les mots παραδώσουσιν ὑμᾶς de Mt 10,17 par. Mc 13,9, mais doublés de l'annonce, inédite en pareil contexte, καὶ ἀποκτενοῦσιν ὑμᾶς, qui renforce la dureté du tableau. Mt l'a vraisemblablement empruntée à la deuxième prophétie de la Passion (Mc 9,31 par. Mt 17,23) comme le confirme chez lui un autre alignement du sort du disciple sur celui du Maître (23,34: ὅταν ὑρῶσθε; diff. Lc 11,49). Mais le changement le plus important est ici la substitution du mot θλιψις aux sanhédrins et aux synagogues de Mc 13,9 comme complément du verbe »livrer«. Cette opération a un double but: d'une part, éliminer l'horizon juif, car en 23,39 Mt a tiré un trait définitif qui relègue la mission auprès d'Israël et l'échec qui s'ensuit dans un passé révolu; d'autre part, accorder aux persécutions venant des païens leur dimension eschatologique. La θλιψις figure dans l'explication de la parabole du semeur, associée comme ici à la persécution (διωγμός); mais elle a surtout sa place dans le présent discours, où elle apparaîtra encore à deux reprises (Mt 24,21 par. Mc 13,19; Mt 24,29). Comme l'a souligné H. Schlier,⁵ l' »épreuve« en question n'est pas seulement un fait, c'est une

³ Cf. D. Marguerat, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu* (Le Monde de la Bible), Genève 1981, 496–498.

⁴ Cf. J. Dupont, *La persécution comme situation missionnaire* (Marc 13,9–11), dans R. Schnackenburg - J. Ernst - J. Wanke (éd.), *Die Kirche des Anfangs* (= Fs. H. Schürmann), (EThSt, 38), Leipzig 1977, 97–114 (99).

⁵ H. Schlier, θλίβω, θλιψις, dans: TWNT, III, 142–143.

nécessité qui s'inscrit dans le programme imposé aux croyants avant la fin.⁶ Ainsi en va-t-il de la forme particulière de cette épreuve suprême que sont les persécutions, autrement dit, la haine active⁷ qui — Mt le précise (comp. Mc 13,13a) — sera le fait de »toutes les nations«: détail important qui forme une inclusion avec l'annonce du v. 14 et présuppose la mise en œuvre de l'évangélisation des païens selon la consigne du Ressuscité (28,19).

Cette vue pessimiste de la mission universelle se prolonge à partir du v. 10, mais cette fois le préjudice qui atteint l'Église change de registre. Alors qu'en Mc 13,9 (par. Mt 10,18) la persécution est l'occasion pour les chrétiens de témoigner⁸ en faveur de la vérité de l'Évangile, elle se présente ici comme une cause de défections et de troubles internes.

Car Mt est loin de partager la conception »romantique« selon laquelle les persécutions engendrent nécessairement une purification de la vie chrétienne.⁹ Pessimiste en ce qui concerne l'état final des croyants,¹⁰ Mt envisage ici une apostasie massive.¹¹ On a là une transposition, mais affectée d'un puissant coefficient (πολλοί!), d'abandons déjà enregistrés au temps de l'évangéliste, comme on peut le déduire d'une comparaison avec le commentaire du »Semeur« (13,21)¹² et d'autres passages du

⁶ 1 Thess 3,2–4; Act 14,22; Jn 16,33; Barn 7,11.

⁷ Le verbe μισεῖν évoque ici plus qu'un simple sentiment. Voir les parallèles littéraires dans V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, London 1955, 510.

⁸ Il est bien question de témoignage en Mt 24,14 (propre à Mt), mais celui-ci est sans rapport avec les persécutions: »le témoignage est exclusivement lié au ministère de la prédication de l'Évangile«: Dupont, art. cit., 99.

⁹ Cf. F. W. Beare, *The Gospel according to Matthew*, Oxford 1981, 466.

¹⁰ Cf. 13,41–43; 22,11–14. Au sujet du premier texte et de l'équivoque qui affecte le Royaume du Fils de l'homme, cf. l'étude récente et approfondie de Marguerat, Jugement, 436–447. L'auteur n'hésite pas à opter contre l'interprétation qui identifie le Royaume du Fils de l'homme avec le monde et pour celle qui voit ici l'Église, la cohérence du texte étant assurée en admettant que »lexique« (vv. 37–39) et »apocalypse« (vv. 40–43) sont deux interprétations successives du récit parabolique unies grâce à une problématique commune: »la coexistence de bons et de mauvais en un même espace«. De fait, la première opinion n'est guère naturelle si l'on tient compte de l'écho de ces versets dans Mt.

¹¹ καὶ σκανδαλισθήσονται πολλοί: cf. Dan 11,41. Sans recourir à la leçon hexaplaire, on doit constater l'accord remarquable de Mt avec l'hébreu, à la différence de la pâle version de Théodotion: cf. R. H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel with Special Reference to the Messianic Hope* (NTSuppl, 18), Leiden 1967, 142. Noter cependant que l'original veut dire non que de nombreux Juifs trahirent leur foi mais qu'ils succomberont sous les coups du raid séleucide, à la différence des populations voisines et ennemies.

¹² En ce verset le présent, à comparer avec le futur de 24,10, en dit assez sur la rapport entre les deux évocations.

Nouveau Testament (2 Cor 11,29; Lc 7,23; Jn 16,1). Les disciples eux-mêmes sont les prototypes — repentis — de ce «scandale» dans leur fuite lors de la Passion (Mt 26,31 par. Mc 14,27).

Mais la malveillance et la haine ne viendront pas seulement de l'extérieur. Par des dénonciations mutuelles les chrétiens s'efforceront de se faire bien voir des autorités païennes afin d'être épargnés. Ici non plus rien qui n'ait déjà dans une certaine mesure appartenu à l'actualité.¹³ Mc 13,12 (par. Mt 10,21) exprime une annonce similaire; par contre, la haine, en tant qu'elle souille positivement la vie interne des communautés (ici comme conséquence des trahisons), ne figure nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament: la «règle», c'est que les chrétiens subissent la haine des autres.¹⁴

Il en va de même pour les faux prophètes. Plus loin (24,24) Mt, d'après Mc 13,22, fait état de faux Christs et de faux prophètes dans lesquels on reconnaît le motif apocalyptique de l'Antichrist survenant pour menacer, par ses pratiques illusives, la foi des croyants immédiatement avant la Parousie triomphale du Fils de l'homme. Mais en 24,11,¹⁵ les faux prophètes sont censés devoir surgir au sein de la communauté et réitérer à une grande échelle les dégâts commis présentement (cf. 7,15—23).¹⁶ Il ne s'agit pas ici de faux Christs et le problème n'est pas celui d'une pseudo-Parousie, mais l'annonce vise des gens qui parlent au nom du Christ dans l'Église, font des exorcismes et pratiquent des guérisons miraculeuses alors qu'il trahissent sa volonté en préférant une religion enthousiaste et spectaculaire à l'obéissance fidèle aux commandements de la loi réinterprétée par le Christ. C'est là falsifier radicalement la foi chrétienne. Mais les apparences sont trompeuses, car ces loups se déguisent en moutons, ces corrupteurs de communautés se présentent comme des croyants, et c'est pourquoi il importe d'examiner de près quiconque prétend s'imposer par ces agissements dans les Églises: seuls les «fruits», c'est-à-dire les actes concrets, permettent d'évaluer la qualité du prophète.

¹³ Cf. *Tacite*, Ann. XV, 44, qui rapporte que lors de la persécution de Néron «on convainquit [de christianisme] les premiers arrêtés, qui avouaient, puis, sur leur indication (*deinde indicio eorum*) une grande foule» (trad. C. Spicq).

¹⁴ Mt 24,9; Lc 6,22.27; Jn 15,18.19; 17,14; 1 Jn 3,13. D'après Tit 3,3, la haine mutuelle caractérisait l'humanité non rachetée. Noter cependant que d'après 1 Jn 2,9.11; 3,15; 4,20 il est possible qu'un chrétien «haïsse» son frère, ce qui ne saurait être une éventualité purement gratuite.

¹⁵ La différence est bien soulignée par *G. Barth*, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, dans: *G. Bornkamm - G. Barth - H. J. Held*, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium* (WMANT, 1), Neukirchen - Vluyn ²1961, 54—154 (70).

¹⁶ Comparer le présent ἄρχονται (7,15) et les futurs ἐγερθήσονται et πλανήσουσιν (24,11), et tenir compte de la mise en garde explicite (προσέχετε) en Mt 7,15. Sur l'ensemble Mt 7,15—23, en tant que formant «une seule séquence», cf. *Marguerat*, *Jugement*, 183—203.

À en croire Mt 24,11, ce critère sera en grande partie délaissé lors de l'ultime manifestation des faux prophètes; leurs apparences trompeuses ne seront plus démystifiées par la majorité des chrétiens que ces imposteurs »égareront«¹⁷ en masse hors des voies de la fidélité.

Car pour Mt »la vérité chrétienne est éthique«¹⁸ et l'apostasie se traduit par un envahissement d'iniquité. Le verbe πληθύνεσθαι »abonder«, mais qui »comporte le plus souvent une nuance de progrès«,¹⁹ s'applique ici à une notion qui, sans être absente du reste du Nouveau Testament,²⁰ manque dans les évangiles à l'exception de Mt.²¹ L'ἀνομία²², c'est, aux yeux de notre évangéliste, le fait d'être concrètement ἄ-νομος²³, »sans loi«, mieux, sans *la* loi, c'est-à-dire de vivre dans l'insoumission à la volonté du Père qui est dans les cieux (Mt 7,21.23). L'ἀνομία est le contraire de la »justice« (δικαιοσύνη),²⁴ autrement dit, de la fidélité aux exigences de la loi mosaïque réinterprétée par le Christ muni par Dieu de tout pouvoir à cet effet (Mt 5,17–20).

Présentement, cette notion regroupe ce qui vient d'être évoqué aux vv. 10–11. Mais elle reproduit aussi un thème courant des apocalypses. Dans les Septante le verbe πληθύνεσθαι s'applique en particulier à la perversion qui précède le déluge (Gen 6,5) et la destruction de Sodome et de Gomorrhe (Gen 18,20). Or, ces deux catastrophes inspirent les tableaux apocalyptiques, tant juifs²⁵ que chrétiens.²⁶

¹⁷ Sur l'usage métaphorique et religieux du verbe πλανᾶν et des termes de même racine dans l'Ancien Testament, l'apocalyptique juive et le Nouveau Testament, cf. *H. Braun, πλανᾶω κτλ.*, dans: TWNT, VI, 236–238.242.244–252.

¹⁸ *Marguerat, Jugement*, 192.

¹⁹ *C. Spicq, Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes (EB)*, I, Paris 1958, 49. Pour plus de détail sur l'usage des diverses voix de ce verbe dans l'Ancien et le Nouveau Testament, cf. *G. Dellling, πληθύνω κτλ.*, dans: TWNT, VI, 279–282.

²⁰ 2 Cor 6,4; Rom 4,7 (Ps 32,1); 6,19; 2 Thess 2,3,7; Tit 2,14; Heb 1,9.

²¹ 7,23; 13,41; 23,28; 24,12. Il est possible que la présente association ait été suggérée par Ez 16,51 (καὶ ἐπλήθυνας τὰς ἀνομίας σου).

²² Sur ce thème dans Mt, voir spécialement *A. Sand, Die Polemik gegen »Gesetzlosigkeit« im Evangelium nach Matthäus und bei Paulus*, dans: BZ 14 (1970) 112–125; *Marguerat, Jugement*, 199–203, 443–447.

²³ L'adjectif n'apparaît pas dans Mt.

²⁴ Sans préjudice des nuances particulières de ces notions dans la pensée respective des auteurs, le même contraste apparaît aussi en 2 Cor 6,14 et Heb 1,9 (Ps 45,8).

²⁵ Voir la documentation correspondante dans: *S. Légasse, Approche de l'épisode préévangélique des fils de Zébédée (Marc. X. 35–40 par.)*, dans: NTS 20 (1973–74) 161–177 (167–169). Ajouter *Aggadat Bereshit, parashat torah*, dans: *A. Jellinek, Bet ha-Midrash, IV*, Jérusalem³1967, 1–3.

²⁶ Lc 12,49–50; 17,26–30 par. Mt 24,37–39; 2 Petr 3,6–7.

Quant à l'ἀνομία, Mt n'est pas le seul à fixer l'apogée de la malice des hommes à la fin des temps: c'est là, en fait, quasiment un lieu commun des perspectives eschatologiques.²⁷ Il se singularise davantage dans la seconde partie du v. 12, d'après laquelle la multiplication de l'iniquité a pour effet²⁸ le refroidissement de l'amour chez un grand nombre: ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν.

Le verbe ψύχειν²⁹, appliqué à l'amour, ne peut évoquer une simple baisse d'intensité. L'amour est comparé à un feu dans la Bible (Cant 8,6.7; Sir 9,8) comme dans la littérature profane. »Or, quand un feu se refroidit, il meurt, il s'éteint«.³⁰ Ainsi, la charité à la veille de la Parousie.

Mais de quelle charité s'agit-il? Nous en arrivons à la question posée au début de cette étude.

Pour y répondre, deux recours: d'abord le contexte, en particulier le contexte immédiat, auquel l'annonce du v. 12 est étroitement liée; ensuite l'usage du mot ἀγάπη et des termes apparentés dans l'environnement littéraire de notre évangile: Bible, écrits de l'ancien judaïsme, Nouveau Testament.

Voyons d'abord le contexte. D'après nos considérations précédentes, le refroidissement de l'amour est la conséquence de la multiplication de l'iniquité. Toutefois, l'iniquité s'ajoute-t-elle aux dépravations mentionnées auparavant ou bien les inclut-elle sous un terme générique? La réponse ne fait guère de doute: les cas énumérés aux vv. 10 et 11 sont des illustrations concrètes de l'ἀνομία. Cela découle d'une comparaison avec les autres emplois de ce terme dans Mt. En 7,23, l'accusation d'ἀνομία de la part du Christ juge vise des chrétiens qui, par leur conduite, méritent l'appellation de »faux prophètes«. D'après l'explication de la parabole de l'ivraie (13,41), la grande purification eschatologique qui doit traverser l'Église³¹ frappera d'une condamnation sans appel les semeurs de »scandales³² et ceux qui commettent l'iniquité (τῆν ἀνομίαν)«: le καί ayant ici selon toute vraisemblance valeur explica-

²⁷ Cf. G. Kittel, Der Jakobusbrief und die Apostolischen Väter, dans: ZNW 43 (1950–51) 54–112 (74). Du côté juif, cf. spécialement Test Dan, 5,4–6,6 (évoquant le »temps de l'ἀνομία d'Israël). Dans le Nouveau Testament, cf. 2 Thess 2,3.7, et, sans le terme ἀνομία, 1 Tim 4,1–2; 2 Tim 3,1–5 (comp. v. 5 et Mt 7,15).

²⁸ διὰ τό au sens causal, à peu près l'équivalent de ὅτι ou διότι: cf. N. Turner, A Grammar of New Testament Greek. III: Syntax, Edinbourg 1963, 142–143.

²⁹ Voir le dossier rassemblé par Spicq, Agapè, I, 51–52.

³⁰ Spicq, Agapè, I, 52.

³¹ Cf. supra, n. 10.

³² Ici »les scandales« pour ceux qui les provoquent: cf. G. Stählin, σκάνδαλον κτλ., dans: TWNT, VII, 346.

tive, les scandales au sein de l'Église apparaissent comme une forme concrète de l'ἀνομία. Enfin, le Christ reproche aux scribes et aux Pharisiens d'offrir une apparence de justes alors qu'intérieurement ils sont »pleins d'hypocrisie et d'iniquité« (23,28): ici l'ἀνομία consiste à camoufler derrière une façade irrépréhensible une conscience corrompue.³³

On le voit, plusieurs parmi les aspects de la corruption finale évoqués en Mt 24,10–11. entrent dans le concept d'ἀνομία si l'on se réfère à l'usage de ce terme dans notre évangile: scandale, fausse prophétie doublée d'apparences trompeuses qui »égarent« les chrétiens. On peut y ajouter sans difficulté les éléments qui restent, à savoir les dénonciations et la haine mutuelles (24,10b). Dans ce cas l'ἀνομία inclut de graves manquements à la charité fraternelle. Or, ce n'est pas sans conséquences quand il s'agit de préciser l'objet de l'ἀγάπη au v. 12. A la suite d'autres auteurs, L. Cerfaux³⁴ voyait ici la charité fraternelle, précisément à cause du contexte précédent. Sans doute, directement ou indirectement, les ravages effectués dans l'Église d'après les vv. 10–11 blessent la charité. Il reste qu'entre sa mention au v. 12 et le contenu des vv. 10–11 la notion d'ἀνομία vient s'interposer qui rend pour le moins difficile l'exégèse en question. Car si l'ἀνομία inclut l'absence de charité fraternelle, elle est aussi la cause de l'extinction de l'ἀγάπη. Or, en donnant à celle-ci au v. 12 le sens de charité *fraternelle*, on aboutit à inclure les manquements à son égard parmi les causes de sa disparition. Comme ces manquements ne sont pas des peccadilles mais des fautes graves, on impute par là même à Mt un étrange paralogisme, absence devenant cause d'absence, ce qui n'existe plus provoquant la disparition. Aussi convient-il de se tourner vers l'autre possibilité: l'amour dont il est question au v. 12 compris comme celui que les hommes doivent à Dieu.

Reconnaissons d'abord que, si l'on accepte ce sens, la difficulté logique ressentie en regard du contexte précédent disparaît: la multiplication de l'ἀνομία n'a pas lieu sous forme d'idolâtrie, de blasphème ou de quelque autre offense faite directement à Dieu mais sous forme de manquements aux devoirs envers les frères chrétiens, elle peut être la cause de l'extinction de la charité envers Dieu. A cet avantage s'en ajoute un autre si, désormais, on se tourne vers le contexte suivant. Car si le v. 12 est inséparable des vv. 10–11, il est encore plus étroitement lié au v. 13, cette fois par mode de

³³ »Hypocrisie« et »iniquité« sont ici pratiquement synonymes, le second terme venant expliciter le premier. Celui-ci ne saurait être ramené au sens que nous lui donnons en français, vu qu'il s'applique chez Mt à bien d'autres choses qu'au faux-semblant. Sur ce vocabulaire dans le premier évangile, cf. D. E. Garland, *The Intention of Matthew 23* (NTSuppl, 52), Leiden 1979, 91–123.

³⁴ L. Cerfaux, *La charité fraternelle et le retour du Christ* (Jo., XIII, 33–38), dans: ETL 24 (1948) 321–332 (326), ou Recueil Lucien Cerfaux, II, Gembloux 1954, 27–40 (33–34).

contraste (δῆ!): ici »celui qui persévéra jusqu'à la fin« et qui »sera sauvé«³⁵ s'identifie avec celui qui, à la différence de la masse, ne laisse pas l'ἀγάπη s'éteindre en lui.³⁶

Or, le v. 13 exprime un thème classique, celui de la fidélité dans la durée, dont l'objet est Dieu.³⁷ Qu'il s'agisse des persécutions ou de l'agression plus sournoise des passions de ce monde, l'ὑπομονή ne saurait se fixer sur les seules obligations envers autrui. C'est le cas, en particulier, quand cette »endurance« s'impose dans le cadre apocalyptique des dernières épreuves,³⁸ alors que la perspective de la sentence finale du divin Juge éveille la conscience des croyants comme c'est ici les cas.³⁹

Mais, outre le contexte matthéen, les parallèles ne font pas défaut qui permettent d'inclure présentement dans le terme ἀγάπη l'idée globale de fidélité envers Dieu dans l'obéissance à sa volonté.

Certes, les Septante paraissent ici d'un bien faible secours. Le mot ἀγάπη, entièrement absent du Pentateuque, n'apparaît pour ainsi dire jamais avec substrat hébraïque dans le sens mentionné.⁴⁰ Toutefois, le livre de la Sagesse offre deux passages remarquables tant par la coïncidence du vocabulaire que par l'harmonie thématique qui les unissent à notre texte et, même, à Mt dans son ensemble.

Le premier célèbre le sort final des justes: »Ceux qui ont mis en lui (le Seigneur) leur confiance comprendront (συνήσουσιν) le vérité et les fidèles (οἱ πιστοὶ) resteront auprès de lui dans l'amour (ἐν ἀγάπῃ), parce que la grâce et la miséricorde sont pour ses élus« (3,9). Ici la vie bienheureuse, qui récompense la fidélité, est conçue comme la réalisation plénière de l'union à Dieu et à sa volonté commencée durant l'existence ici-bas. »Comprendre la vérité«, c'est prononcer une estimation morale adéquate au prix de laquelle l'homme discerne ce qu'il est juste d'accomplir selon

³⁵ Dans le contexte actuel, au sens de salut eschatologique global: cf. *W. Foerstner*, σῶζω κτλ., dans: TWNT, VII, 991.

³⁶ Cf. *Barth*, Gesetzesverständnis, 56, sous forme positive: »das ὑπομένειν εἰς τέλος 24,13 besagt hier ein Beharren in der ἀγάπη 24,12«.

³⁷ Sur ὑπομένειν et ὑπομονή, cf. *F. Hauck*, ὑπομένω, ὑπομονή, dans: TWNT, IV, 585–593. Ajouter la bibliographie des Literaturnachträge du TWNT, 1175; en outre: *L. Cerfaux*, Fructifier en supportant (l'épreuve), à propos de Lc 8,15, dans: RB 64 (1957) 481–491.

³⁸ Cf. Dan 12,12 (Théod.: μακάριος ὁ ὑπομένων), mais aussi Hab 2,3; Zach 6,14; 4 Esd 6,25; 2 Bar 83,4; 4 Macc 1,11.

³⁹ Si le sens de l'expression εἰς τέλος en Mc 13,13b peut être discuté (soit »jusqu'à la fin de l'ère actuelle«, soit »entièrement«, »jusqu'au martyr«), il n'en va pas de même en Mt 24,13, à proximité de 24,14, où τέλος a de toute évidence une portée strictement eschatologique.

⁴⁰ Sir 48,11 offre un texte trop incertain pour pouvoir être utilisé: cf. le commentaire de *J. Hadot*, dans: La Bible. L'Ancien Testament (Bibliothèque de la Pléiade), II, Paris 1959, 1872. Concernant les variantes des Septante, cf. *J. Ziegler* (éd), Sapientia Iesu Filii Sirach (Septuaginta Göttingensis, XII/2), Göttingen 1965, 351.

Dieu.⁴¹ A la base se trouve la foi qui éclaire l'esprit en l'ouvrant, par une humble confiance, à la lumière divine. Il est frappant de voir que les motifs combinés dans ce verset se retrouvent en partie chez Mt aux yeux duquel »comprendre« (συνιέναι) implique cette »prise de position personnelle de l'homme« face au message de Jésus, autrement dit, l'acte de foi, et débouche nécessairement dans la vie concrète.⁴² Quant au mot ἀγάπη, on notera le parallèle qui unit les deux premières phrases en Sap 3,9, où πεποιθότες ἐπ' αὐτῷ correspond à οἱ πιστοί, et οὐ συνήσουσιν ἀλήθειαν correspond à ἐν ἀγάπῃ προσμενοῦσιν αὐτῷ: ce phénomène incite à voir dans l'expression ἐν ἀγάπῃ, malgré l'absence d'article,⁴³ plus qu'une simple notation psychologique concernant les fidèles dans l'éternité: parallèle à ἀλήθεια, le terme acquiert une consistance plus grande qui l'apparente à la »vérité« telle qu'on l'a comprise plus haut.

C'est ce qu'on peut confirmer et préciser grâce à un second passage du même livre où, au sujet de la Sagesse, nous lisons sous forme de sorite: »Car son principe est le désir très sincère de l'instruction (παιδείας), le souci de l'instruction est l'amour (ἀγάπη), l'amour est la garde (τήρησις) de ses lois, l'observation de ses lois est l'assurance de l'incorruptibilité, et l'incorruptibilité fait que l'on est près de Dieu« (6,17–19). Ici l'amour est identifié à l'obéissance envers les lois édictées par la Sagesse. Il ne s'agit pas des commandements de la loi de Moïse: le Pseudo-Salomon s'adresse aux rois en général (6,1) et leur promet »le salaire d'une vie sainte, la récompense des âmes sans tache« (2,22) qui doit échoir à quiconque, fût-il païen, s'est laissé guider par la Sagesse, autrement dit, s'est conformé à »l'agir de Dieu dans le monde« et aux »attributs qui imprègnent cet agir«:⁴⁴ fonction éthique, destinée à une réforme des mœurs, par quoi l'on rejoint l'esprit de l'ancienne sagesse israélite, révélatrice de la volonté de Dieu (Sap 9,13.17).⁴⁵ De nouveau apparaît une définition de l'amour par l'obéissance. Or, celle-ci résume tout le programme que Mt vise à inculquer à ses lecteurs; bien plus, le substantif τήρησις, qui figure en Sap 6,18 (cf.

⁴¹ L'aspect essentiellement pratique et moral de la »vérité« d'après Sap s'affirme avec évidence en 5,6–7, où »la voie de la vérité« s'oppose aux »sentiers de l'iniquité et de la perdition«.

⁴² Cf. Mt 13,13.14.15.19, et G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT, 82), Göttingen³1971, 228–230.

⁴³ En fait, avec un abstrait, cette absence n'est pas à urger et la traduction »avec amour« ne s'impose pas. La règle vaut pour le grec classique, le grec hellénistique et le grec du Nouveau Testament: cf. F. Blass - A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen⁹1954, 160–161, § 258. De cette règle la citation suivante du livre de la Sagesse est l'illustration parfaite.

⁴⁴ C. Larcher, *Etudes sur le livre de la Sagesse* (EB), Paris 1969, 409.

⁴⁵ Cf. Larcher, op. cit., 359–360.

Sir 35 [32], 23) et s'applique aux lois de la Sagesse, rejoint le verbe *τηρεῖν* qu'emploie Mt quand il s'agit des commandements.⁴⁶

A ces exemples il faut ajouter celui que nous offre la lettre du Pseudo-Aristée.⁴⁷ Au cours d'un banquet supposé offert aux soixante-douze traducteurs de la Bible en grec, le roi Ptolémée III Philadelphe pose la question: »Qu'est-ce qui mérite le nom de beau? « Voici la réponse: »La piété (*εὐσέβεια*), car c'est bien là une sorte de beauté souveraine, et ce qui en fait la force, c'est l'amour (*τὸ δὲ δυνατὸν αὐτῆς ἐστὶν ἀγάπη*), lui-même don de Dieu«.⁴⁸ Cette sentence fait partie d'un ensemble »où des lieux communs de philosophie stoïcienne voisinent avec d'authentiques principes du judaïsme«.⁴⁹ Dans le passage cité, l'*ἀγάπη* étant l'animatrice de la piété,⁵⁰ il s'ensuit qu'elle a indirectement Dieu pour objet. Mais, à la différence de l'*εὐσέβεια*,⁵¹ l'*ἀγάπη* n'est pas une vertu grecque. D'où le *σοφρον*, à l'intérieur de ce conglomerat judéo-hellénistique, d'une tradition typiquement israélite.

Il en va de même quand Philon fait de la crainte et de l'amour (*φόβον τε καὶ ἀγάπην* et *τὸ ἀγαπᾶν – τὸ φοβεῖσθαι*) les deux principes auxquels »se réfèrent toutes les exhortations à la piété (*εὐσέβειαν*) que font les Lois«.⁵² On reconnaît ici l'écho du vocabulaire du Deutéronome selon lequel l'amour et la crainte s'associent pour adhérer à Dieu à travers sa volonté qu'expriment les commandements de la loi.⁵³

⁴⁶ 19,17; (23,3); 28,20. Une fois sous forme de variante dans Mc (7,9, appliqué à la tradition des Pharisiens et des scribes). Ce verbe manque dans Lc. En revanche, cf. Jn 8,51.52.55; 14,15.21.23.24; 15,10(bis).20; 17,6. Dans l'Ancien Testament grec, *τηρεῖν*, à la différence de *φυλάσσειν* (= *shamar*), est peu représenté avec ce sens (1 Règles 15,11; Tob 14,9; Sir 29,1 v.l.; Dan 9,4 Théod.: *φυλάσσειν*).

⁴⁷ On adopte ici comme étant la plus vraisemblable la datation haute, soit le début du II^e siècle avant notre ère.

⁴⁸ § 229; trad. A. Pelletier.

⁴⁹ A. Pelletier (éd), Lettre d'Aristée à Philocrate (SCh, 89), Paris 1962, 7.

⁵⁰ *εὐσέβεια*, comme *ἀγάπη*, manque dans le Pentateuque. On trouve le mot de façon claire-ment chez les prophètes et les sapientiaux (3 fois avec substrat hébraïque).

⁵¹ Cf. W. Foerster, *εὐσεβής κτλ.*, dans: TWNT, VII, 175–178.

⁵² *Quod Deus sit immutabilis*, § 69; éd. A. Mosès (Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 7–8), Paris 1963, 96. Par contre, dans les Testaments des Douze Patriarches, l'*ἀγάπη*, quoique occupant une place centrale, exprime toujours l'amour interhumain, même en Test Gad 4,7, où l'»esprit d'amour« est, d'après le contexte, celui qui s'adjoint à la loi de Dieu en tant qu'elle prescrit la charité envers le prochain. Cf. aussi infra, n. 63.

⁵³ 5,29; 6,2.5.13.24; 8,6; 10,12.20; 11,1.13.22; 13,4.5; 14,23; 17,19; 19,9; 30,6.16.20; 31,12.13; ajouter Mich 6,8. Philon, insensible aux nuances du vocabulaire original, oppose ici amour et crainte. Mais dans la perspective où se situent les passages allégués du Deutéronome, aimer et craindre sont pratiquement interchangeables: cf. G. Wanke, *φοβέω κτλ.*, dans: TWNT, IX, 198.

C'est là en effet qu'il convient de chercher la source d'une terminologie et d'une notion que l'hellénisme n'a pu fournir. A défaut du substantif, le verbe »aimer« (ἀγαπᾶν, *'āhab*) traduit dans la langue du Deutéronome l'idée de fidélité envers le Dieu de l'alliance et Père d'Israël assurant à celui-ci protection et salut, au prix d'une obéissance généreuse et inconditionnelle aux lois qu'il lui impose.⁵⁴

L'écho du Deutéronome se perçoit aussi quand l'amour figure dans des séries de notions morales plus ou moins enrobées mais où l'on devine un schéma préétabli. Ainsi en Sap 4,9, déjà cité, et en Sir 24,18a, où une solide variante⁵⁵ contient cette déclaration de la Sagesse: »Je suis la mère du bel *amour* (τῆς ἀγαπήσεως τῆς καλῆς) et de la *Crainte* et de la sainte *espérance*«.

Cet exemple nous introduit dans le Nouveau Testament. Sans doute, la triade foi-espérance-charité (1 Cor 13,13) est, dans cet ordre, l'œuvre de Paul, car il est le seul à la disposer de la sorte pour attribuer à la charité le rang suprême que nécessite le contexte polémique.⁵⁶ Mais Paul n'a pas inventé la triade: l'agencement effectué en 1 Thess 5,8 montre qu'elle s'imposait à lui. De plus, elle lui est parvenue dans un cadre, pareillement traditionnel,⁵⁷ où la liste en question énonce les attitudes qui s'imposent en des circonstances marquées par l'épreuve et où le croyant doit persévérer dans la fidélité. En 1 Thess 1,3 ἡ ἀγάπη figure dans une double série où πίστις-ἀγάπη-ἐλπίς se combinent avec ἔργον-κόπος-ὑπομονή.⁵⁸ Ici, notons-le, l'horizon est celui de la fin des temps, comme le prouve un autre passage de la même épître (5,8) où Paul, face au prochain avènement du Seigneur, exhorte ses correspondants à revêtir »la cuirasse de la *foi* et de la *charité*, avec le casque de l'*espérance* du salut«. Dans les Pastorales, ἡ ἀγάπη apparaît comme l'une des facettes de la fidélité

⁵⁴ Cf. C. Wiéner, Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament. Etude d'une racine, Paris 1957, 38–46. Sur l'arrière-plan culturel de ce thème, où l'on rencontre le vocabulaire des traités orientaux de vassalité, cf. W. L. Moran, The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy, dans: CBQ 25 (1963) 77–87, article qu'on pourra compléter par celui de D. J. McCarthy, Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son Relationship Between Yahweh and Israel, dans: CBQ 27 (1965) 144–147.

⁵⁵ L, 672 et La (hébr.: manque). Le minuscule 248, en tête du groupe I, possède une haute valeur: cf. J. Ziegler, Sapientia Iesu filii Sirach (Septuaginta Gottingensis, XII/2), Göttingen 1965, 64–65.

⁵⁶ Cf. O. Wischmeyer, Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes (StNT, 13), Gütersloh 1981, 151. L'ordre de 1 Cor 13,13 n'est pas retenu dans Barn 1,4; 11,8 (foi, charité, espérance).

⁵⁷ Foi et espérance: 1 Macc 2,59.61; Sir 2,6.8.9; foi, espérance, persévérance: 4 Macc 17,2.4; espérance et foi: 2 Bar 51,7.

⁵⁸ Cf. 2 Thess 1,4, où ὑπομονή-πίστις correspondent à διωγμοί-θλίψις.

envers Dieu au sein des souffrances et des épreuves⁵⁹ dans l'attente de »la manifestation de notre Seigneur Jésus Christ«. ⁶⁰ La même nuance générale s'exprime en 2 Thess 2,10, où l'»amour de la vérité«, autrement dit, l'obéissance concrète à révélation chrétienne,⁶¹ figure comme un don de Dieu en vue du salut des hommes.⁶²

On le voit, la parénèse néotestamentaire trace une ligne constante selon laquelle l'ἀγάπη n'est autre que l'adhésion globale et permanente à la volonté de Dieu énoncée par le Christ. Associée à la foi (πίστις) et à l'espérance (ἐλπίς), réponses à un Dieu qui s'engage et promet, l'ἀγάπη est la mise en œuvre des exigences et des conditions requises de l'homme en retour de la démarche divine, selon la structure même de l'alliance. La perspective est généralement celle de la Parousie et du jugement; les circonstances sont caractérisées par l'épreuve et les persécutions.

Grâce au chemin que nous venons de parcourir il est possible de mieux saisir la pensée de l'évangéliste quand il parle du refroidissement de la charité pour évoquer l'état du grand nombre parmi les chrétiens aux abords de la Parousie. Certes, il ne peut être question d'exclure la charité fraternelle de la notion d'ἀγάπη telle qu'elle s'exprime en ce verset, car la charité fraternelle et aussi l'amour des ennemis sont parties intégrantes de la loi à laquelle le Christ matthéen soumet ses disciples (Mt 5,21; 26,43–47; 22,39). Mais on ne saurait restreindre ici l'ἀγάπη à sa seule dimension horizontale.⁶³ Le contexte de Mt éclairé de l'Ancien Testament et de ses ramifications juives et chrétiennes invite à étendre la notion en incluant dans l'amour toute fidélité à la règle divine prescrite par Jésus. Ainsi, l'extinction de l'amour équivaut à l'apostasie, non pas du fait d'un reniement formel et public (comp. Mt. 10,33) mais — dans l'optique morale de l'évangéliste — en raison d'une vie indifférente ou rebelle, l'eût-on menée dans l'appartenance officielle à l'Église.

⁵⁹ 1 Tim 6,11–12; Tit 2,2; 2 Tim 3,10–11.

⁶⁰ 1 Tim 6,14; cf. Tit 2,13; 2 Tim 4,8.

⁶¹ Cf. Gal 5,7; Rom 2,8 (= ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ: Rom 10,16).

⁶² On a ici une adaptation du motif de l'accueil de la parole (1 Thess 1,6; 2,13) par le pseud-épigraphe. Du reste, la formule ἡ ἀγάπη τῆς ἀληθείας, que B. Rigaux, Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniens (EB), Paris 1956, 677 présente comme »une des plus belles expressions pauliniennes«, n'apparaît en fait qu'ici dans tout le corpus paulinien.

⁶³ Comparer avec le passage parallèle de la Didachè, où l'»amour« s'oppose à la »haine« comme les »brebis« contrastent avec les »loups«. La même opposition, au plan des relations interhumaines, s'exprime dans le Testament de Gad (4,6–7; 5,2). Cf. encore supra, n. 52.