



FACULTAD DE TEOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE SAGRADA ESCRITURA
E HISTORIA DE LA IGLESIA

L'accueil de l'étranger dans Mt 25,31-46

Tesina para la obtención
de la Licenciatura en Teología

DIRECTOR : FERNANDO RIVAS REBAQUE

ALUMNO : CHARLES KONGOLO KISILA

5 de Junio de 2019

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Objectif et problématique du travail

Il eut un temps où presque sur toutes les chaînes des télévisions, on nous balançait des images des gens qui, contraints par certaines situations (guerre, violence, pauvreté), abandonnent tout ce qu'ils avaient de plus précieux (biens, culture, famille, terre) vers une terre supposée d'accueil où dorénavant ils vivent en étranger parce qu'ils sont étrangers. Tout ce qui faisait leur fierté, leur sécurité est restée loin, derrière eux. Ils n'ont plus de terre, de biens ; certains n'ont plus de familles, etc.

Non seulement on voit ce déplacement massif d'émigrants mais aussi et surtout on entend des réactions de ces pays vers lesquels ils se dirigent. Certains montrent leur bonne volonté de les recevoir, d'autres, par contre, voient en ce déplacement, une invasion et érigent des murs infranchissables pour les tenir loin de leurs territoires. C'est donc question de l'identique de l'autre ; de l'origine de l'autre. L'autre qui vient serait plus ennemi que frère ; l'autre qui vient serait plus une charge qu'une aide. Et avec ce raisonnement, l'accueil de l'autre devient sélectif ; ces pays d'accueil se replient sur eux-mêmes. Certains chrétiens face à cette situation, se montrent perplexes; ils ne savent plus sur quel pied danser. Faut-il accueillir l'autre ou persister dans la fausse compassion, celle de mouvoir ses entrailles seulement devant les images dramatiques des réfugiés montrées par la télévision, mais fermer sa porte devant ces mêmes personnes quand ils viennent toquer chez nous ?

Face à tout ceci, il nous est venu à l'esprit l'idée de réfléchir et de méditer sur l'accueil de l'étranger. Nous ne voulons pas réfléchir sur cet accueil comme le ferait un sociologue ou un économiste, mais comme chrétien, comme disciple à la suite de son maître. Dans cette optique, notre réflexion va s'inspirer de Saintes Ecritures. Considérant ce dernier aspect, nous intitulos notre travail comme suite : « *L'accueil de l'étrangers dans Mt 25, 31-46* ». Nous ne sommes pas le premier à aborder ce sujet de l'accueil de l'étranger dans la Bible, la nouveauté consiste peut-être en la façon de formuler ce titre ; beaucoup d'autres nous ont précédé et beaucoup d'autres ont fait des commentaires sur Mt 25, 31-46 pour parler de cet accueil de l'étranger. La liste est longue comme le témoignage la bibliographie de ce présent travail.

Toutefois nous faisons ici allusion à quelques-uns seulement : Jorge Piedad Sanchez,¹ dans son étude : « No oprimas al *extranjero* » désire montrer comment dans la Bible on trouve des textes qui reflètent la préoccupation pour l'attention fraternelle envers ceux qui se voient être obligés d'émigrer. Dans cette optique il analyse les codes légaux du Pentateuque. Pape François,² lui aussi, à travers ses pensées collectées et présentées par Lucio Coco, a parlé de l'accueil de l'étranger. Dans son petit livre, l'accueil de l'étranger est examiné au regard de la miséricorde même de Dieu. Marianne Bertrand,³ quant à elle, dans son article : « *L'étranger dans les lois bibliques* », aborde la question dans le sens de voir jusqu'à quel point l'intégration de l'étranger a été possible et qui celle-ci concerne véritablement.⁴ Dans cette optique, il cherche à comprendre les termes qui désignent étranger à partir de l'hébreu ; puis peint la situation sociale de l'étranger et enfin rappelle que Israël a été étranger en Egypte et émigré devant Dieu. Enzo Bianchi,⁵ dans son livre « *J'étais étranger et vous m'avez accueilli* », peint un cadre historique de la migration et à l'intérieur de ce cadre, offre quelques pistes pour orienter le chemin vers une prise en charge consciente de l'extranéité et une pratique crédible et féconde de l'hospitalité.⁶

Ce passage de Mt 25, 31-46 que nous voulons analyser, dévoile ce que notre maître pense de l'étranger, de son accueil et des retombés à accueillir un étranger. Notre visée n'est pas de donner des injonctions ou des leçons de morale aux lecteurs, mais éclairer leur conscience à la lumière même de la parole de Dieu, pour dissiper le doute qui gagne le cœur de certains chrétiens face à l'accueil de l'autre qui vient d'ailleurs et qui est étranger sur leur terre. C'est ainsi que dans ce présent travail nous voulons non seulement faire ressortir l'idée telle que l'accueil de l'étranger est la volonté du Seigneur et la recommandation donnée à ses disciples et frères, mais aussi faire voir que par l'exhortation à accueillir l'étranger, le Seigneur ouvre son peuple et son Eglise à la fraternité universelle, qui va de pair avec l'annonce de l'évangile à toutes les nations qui

¹ Jorge Piedad Sánchez, *No oprimas al extranjero: La hospitalidad hacia el extranjero en los códigos del Pentateuco*, en *Efemerides Mexicana. Estudios filosóficos, teológicos e históricos*, n° 64 (Universidad pontificia de México, 2004), 22: 181-199.

² Pape François, *J'étais étranger et vous m'avez accueilli*, Vatican, Parole et Silence, 2016.

³ Marianne Bertrand, *L'étranger dans les lois bibliques*, in J. Riaud, *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, 55-84.

⁴ Marianne Bertrand, *J'étais étranger*, 55.

⁵ Enzo Bianchi, *J'étais étranger et vous m'avez accueilli* (Bruxelles: Lessius, 2008).

⁶ Enzo Bianchi, *J'étais étranger*, 14.

appelle à la conversion.⁷ Cette fraternité universelle part du peuple choisi à tous les peuples ; de l'autochtone à l'étranger. Dans cette optique, l'accueil de l'étranger devient alors instrument dans la main des chrétiens et des croyants pour l'évangélisation et la fraternisation universelle. Dans la réalisation de ce travail, nous allons aussi tenir compte des travaux de ceux qui ont précédés dans cette ligne de l'accueil de l'étranger.

Cet étranger à accueillir a faim et soif, est malade et prisonnier (solitude et manque de liberté), d'une manière ou d'une autre il est nu, si on le prend dans le sens figuré comme sans protection. On verra bien que tous les besoins énumérés par le juge eschatologique se trouvent concentrés dans l'étranger et le rendent très vulnérable. Par conséquent, tous ces besoins qu'éprouve ou peut éprouver l'étranger chargent de sens le verbe accueillir et met en exergue son importance. Dans ce contexte, accueillir un étranger, c'est alors lui offrir un espace vital. Cet espace vital n'est pas d'abord une maison ou une portion de terre à lui offrir, mais le cœur de celui qui l'accueille. Ceci veut dire que, c'est l'ouverture de notre cœur à celui qui vient chez nous qui compte en premier lieu. La terre qu'on lui donne, la maison qu'on lui donne, n'est que la conséquence de cette ouverture de cœur, qui est l'acceptation de vivre avec l'autre. L'accueil que nous réservons ainsi à l'étranger doit être ou devient l'expression de notre fraternité envers lui et de notre appartenance au Christ et au peuple de l'alliance. Cette idée va passer en filigrane dans tous les trois chapitres de ce travail.

En effet, l'étranger, dans son état d'être fragile et pauvre, est le lieu à travers lequel les disciples du Christ expriment leur foi en leur maître. En d'autres termes, en accueillant l'étranger, les disciples confessent la seigneurie de leur maître, car c'est lui le premier qui s'est chargé de la misère de l'homme, en général, et de l'étranger, en particulier, et s'est identifié à lui et exprime ainsi sa sollicitude envers lui. Et ainsi, invite tous les membres qui forment son corps à marcher derrière lui.

Au fait, le corps du Christ dont lui-même est la tête, n'est pas constitué seulement des membres autochtones, mais aussi des étrangers, car le Christ n'est pas comprimé dans un lieu ou dans un pays donné, il est universel. Et donc, ce sont tous ces gens éparpillés dans le monde qui forment son corps, grâce au lien de la foi en lui. Cette façon de parler n'est pas restrictive, car Jésus lui-même disait qu'il a d'autres brebis qui ne sont pas de

⁷ Louis-Jean Frazier, *Le jugement dernier. Implications éthiques pour le bonheur de l'homme* (Paris : Cerf, 1992), 246.

cette bergerie.⁸ Donc sa bergerie va au-delà des chrétiens qui portent son nom ; des juifs, son peuple. Dans cette optique, accueillir n'importe quel étranger (païen, chrétien, juif, etc.) chez soi, c'est accueillir le Christ, la tête du corps, et c'est accueillir aussi tout le reste des membres de ce même corps. De cette façon, si un membre du corps se sent bien, c'est tout le corps qui est bien avec lui, mais le contraire, c'est tout le corps qui en souffre.

Mt 25, 31-46 fait transparaître ce lien fort qui existe entre la tête et le reste du corps, surtout avec les membres qui souffrent, dans notre cas, l'étranger. Savoir et se sentir tous « étrangers » sur cette terre et frères de tous, nous aideraient à saisir l'autre dans l'intégralité et dans la complexité de sa personne, sans le réduire aux problèmes que sa présence suscite⁹. Cette attitude facilite et favorise la rencontre avec l'autre qu'on accueille et avec l'autre qui est au fond de nous-mêmes.

Par ailleurs, dans l'analyse de Mt 25, 31-46, nous allons découvrir que l'accent est mis non sur la connaissance mais sur la pratique. Tous les justiciables ne savaient pas que ce qu'ils ont fait ou n'ont pas fait aux plus petits de leurs frères et sœurs, c'est au juge eschatologique qu'ils l'ont fait ou ne l'ont pas fait. En d'autres mots nous voulons dire que l'analyse de cette péricope va nous amener à l'invitation à traduire notre foi ou notre croyance par les actes ou par les œuvres de charité en faveur des petits.

Méthode

La Bible est comme un puzzle où les différents livres qui la composent sont interconnectés. En d'autres mots nous voulons dire que la bible est formée de livres qui interagissent entre eux. Ceci veut dire qu'aucun de ces livres qui forment le canon biblique n'est indépendant, au sens absolu du terme. Chacun des livres de la Bible est toujours en relation avec les autres livres en formant un tout cohérent. Ceci implique qu'un travail en Bible, sur un passage donné, oblige au chercheur à relever les échos que son passage à l'étude crée en vue d'une conclusion riche et cohérente.

Ceci invite le chercheur à en tenir compte pour abattre un travail riche et fouillé. Vu que notre sujet nous oblige de voir les considérations qu'Israël et les premiers

⁸ Jn 10, 16.

⁹ Enzo Bianchi, *J'étais étranger*, 13.

chrétiens avant nous avaient envers l'étranger, nous nous proposons d'employer ici la méthode historico-critique afin d'éclairer les lecteurs modernes de la Bible qui s'affrontent au même problème de l'accueil de l'étranger. D'une manière globale, la méthode historico-critique¹⁰ oblige le chercheur à passer son texte à l'étude au crible de la critique textuelle, puis à faire une analyse linguistique et sémantique ; et enfin passer à la critique littéraire. Cette méthode est à la fois historique, critique et analytique.

- Historique : le terme s'applique à l'histoire. Cependant, en interprétant son texte, généralement antique, par cette méthode, non seulement l'exégète étudie sa portée historique, mais aussi et surtout, il cherche, par elle, à élucider les processus historiques de production de ce texte biblique.
- Critique : dans ce mot "critique" il y a le jugement à opérer. Ce jugement passe au crible de critères scientifiques dans chacun de ses pas pour faciliter au lecteur moderne ou pour lui rendre accessible le sens des textes bibliques souvent difficile à capter.
- Analytique : il ne suffit pas seulement de faire passer le texte au crible des critères scientifiques dans chacun de ses pas, mais il importe aussi pénétrer le sens du langage humain à travers lequel le message divin est livré. D'où, l'analyse s'impose ! Avec tout ceci, la méthode historico-critique dans sa phase analytique permet à l'exégète ou au chercheur de mieux capter le contenu de la révélation divine.

Subdivision du travail

Notre travail va comporter trois chapitres dont chacun sera précédé par une introduction et clôturé par une petite conclusion. Dans cette logique, voilà comment seront repartis les trois chapitres. Le premier chapitre est intitulé : L'accueil de l'étranger dans l'Ancien Testament. Ce chapitre aura trois grands points dont :

- La conception de l'étranger chez Israël : ici nous voulons non seulement nous faire une idée sur qui est considéré comme étranger pour ce peuple, mais aussi

¹⁰ COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Document: L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, 21 septembre 1993: Biblia 74 (1993), 451-528.

déterminer parmi ces différentes catégories d'étrangers, qui est concerné par la loi et par notre travail.

- Le fondement légal de l'accueil de l'étranger : avant de parcourir les différents codes légaux de l'Ancien Testament en relation avec l'accueil de l'étranger, nous allons faire une petite comparaison entre le code d'Hammurabi et la loi du peuple d'Israël. C'est seulement après que nous parlerons d'une des prophéties d'Ezéchiel qui inclut l'accueil de l'étranger.

Le deuxième chapitre, quant à lui, s'intitule : L'accueil de l'étranger dans le Nouveau Testament. Ce chapitre sera étoffé de huit points que voici :

- Le contexte de Mt 25, 31-46 dans la structure de l'évangile de Matthieu ;
- La critique textuelle de Mt 25, 31-46 ;
- Origine et subdivision de Mt 25, 31-46 ;
- L'appréhension du terme jugement ;
- Le jugement dernier dans l'apocalyptique juive et son influence sur Mt 25, 31-46 ;
- Divergence des points de vue dans la lecture de Mt 25, 31-46 ;
- Analyse littéraire de Mt 25, 35. 38. 43. 44 : l'accueil de l'étranger ;
- Les échos de Mt 25, 31-46 dans certains textes de l'Ancien Testament. Parce que nous aurons déjà parlé d'Ezéchiel dans le premier chapitre, ici on parlera seulement de la Genèse et de Zacharie.

Le troisième chapitre c'est : l'accueil de l'étranger dans l'église primitive. Ce chapitre aura sept points voici :

- Rm 12, 13 ;
- Ac 8, 26-40 ; 10, 1-35 ;
- He 13, 1-3 ;
- 3Jn 1, 1-6 ;
- Chez Clément de Rome ;
- Dans la Didachè ;
- Comparaison de Mt 25, 31-46 avec la Tradition.

Une conclusion générale suivie de la bibliographie et de la table des matières bouclera notre investigation, mais laissera ouverte la question sur l'accueil de l'étranger. Ceci est dit en guise d'introduction, à présent attrapons directement le taureau par les cornes.

Chap. I

L'ACCUEIL DE L'ETRANGER DANS L'ANCIEN TESTAMENT

0. Introduction

C'est dans la logique de l'interaction des livres canoniques de la Bible entre eux que, ayant sous nos yeux notre texte à l'étude, nous voulons voir le fondement légal de ce passage de Mt 25, 31-46. Ceci nous permet de rentrer dans l'Ancien Testament pour voir ce que nous dit le Pentateuque. Nous n'allons pas interroger tout le Pentateuque, mais trois livres du Pentateuque en délimitant bien sûr leurs contours ; nous interrogerons la prophétie d'Ezéchiel. Ceci étant dit, nous nous demandons peut-être, pourquoi parler de la loi ?

En effet, il est certain que la Bonne Nouvelle de Jésus doit atteindre toutes les nations. Cependant lui-même a centré sa prédication sur le peuple juif, car disait-il à ses Apôtres : *« N'allez pas vers les païens, et n'entrez pas dans les villes des samaritains ; allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël »*.¹¹ C'est seulement après que, à partir de ce peuple choisi, la Bonne Nouvelle s'est répandue à travers les nations. C'est en se basant sur cet ordre de Jésus que nous voulons voir ce que nous dit la loi juive sur la relation juif-étranger.

En plus, en lisant l'évangile de Matthieu, on découvre que la loi occupe toujours une place de choix et Jésus est présenté comme celui qui vient accomplir la loi, cette loi juive. Ceci ne nous laisse pas d'autres choix que de nous pencher sur cette loi juive. Nous n'étudions pas toute la loi juive, mais celle qui est en relation avec les étrangers. Là encore, nous n'étudions pas toute la loi en relation avec les étrangers mais au moins essayer d'analyser une loi dans chaque code. Mais avant d'entrer de pleins pieds dans cette loi, essayons de comprendre qui est considéré comme étranger par les israélites.

¹¹ Mt 10, 5-6.

1. La conception de l'étranger chez Israël

En sortant d'Égypte, le peuple d'Israël a pris conscience, d'une part, de sa faiblesse et de sa petitesse : un peuple moins nombreux et faible, entouré par des nations grandes et puissantes. Nous savons que, dans les temps anciens, il n'était pas rare de se faire la guerre peuple contre peuple. Donc il y a urgence de se protéger contre toutes ces nations environnantes et lointaines supposées ennemies du peuple. Ainsi, ce sentiment d'auto-défense et de vulnérabilité étaient permanent chez le peuple de Dieu et cela l'aurait amené à la méfiance vis-à-vis de l'étranger. En plus de ce sentiment s'ajoute la crainte de tomber dans l'idolâtrie, car en vivant avec les étrangers, ceux-ci réussiraient petit à petit à introduire leurs dieux dans la croyance du peuple. Et donc, l'appartenance ethnique, sociale et religieuse était déterminante pour ce peuple de Dieu et a influencé ses rapports avec l'autre.

D'autre part, l'expérience que ce peuple a faite sur une terre étrangère, comme en Égypte, en Babylone, lui a permis d'avoir la compassion et une attitude de plus en plus positive et ouverte vis-à-vis des étrangers, comme le dit si bien Enzo Bianchi : « *Le juif connaît la vie de l'étranger, son "souffle" (voir Ex 23,9), qu'il a expérimentés dans sa propre personne ; c'est la raison pour laquelle il peut nourrir envers les étrangers une attitude de compréhension, de respect et d'accueil* ». ¹²

Ceci se laisse voir clairement dans la loi de ce peuple eu égard aux étrangers, où l'étranger jouit de certains avantages, de certaine protection et privilège comme l'autochtone. Ceci a été tout un processus dans le changement des mentalités vis-à-vis de l'étranger. Toutefois dans la vie pratique, le peuple est toujours en tension entre l'oppression et le respect des étrangers. Nous y reviendrons quand nous parlerons du fondement légal de l'accueil de l'étranger.

Parlant justement des étrangers, la société distinguait différentes catégories d'étrangers : l'étranger au peuple ou au pays, *zar*, l'étranger de passage, *nekar ou nokrî* ;

¹² Enzo Bianchi, *J'étais étranger*, 26.

l'étranger qui réside dans le pays *toshab* ou *ger*.¹³ Essayons de comprendre un tout petit peu ce vocabulaire.

Le *zar* = זָר

A en croire le Nouveau dictionnaire biblique, le mot *zar* provient de la racine *zûr* qui signifie dévier ou casser ou couper.¹⁴ Ce terme est générique et désigne, d'une part, toute personne n'appartenant pas à un groupe donné.¹⁵ Dans cette optique il signifie simplement un autre. Il est associé à l'idée de l'ennemi et dans ce sens il désigne ennemi.¹⁶ D'autre part, ce terme, nous renseigne Jorge Piedad Sánchez, désigne toute personne vivant au-delà des frontières d'Israël, dans le sens de quelqu'un qui n'appartient pas au peuple d'Israël.¹⁷ C'est donc un étranger au sens ethnique et politique avec une connotation de mépris. De ce point de vue on pourrait dire que tout étranger se retrouverait dans cette grande catégorie et c'est seulement ensuite que l'on nuance entre tous ces étrangers : *nekar* ou *nokrî*, *ger* ou *toshab*. A en croire J. Piedad Sánchez, avec le *zar* le peuple nourrissait une attitude de crainte, d'extranéité, de peur et d'inimitié.¹⁸

Nekar ou *nokrî* = נֹכְרִי

Le *nekar* ou *nokrî* est en revanche un inconnu¹⁹, mais ce sera en général un étranger au pays, quelqu'un qui n'a aucun lien de famille, de clan, ni même la tribu ; il est de passage dans le pays et est considéré comme non assimilable.²⁰ Il peut compter sur les coutumes de l'hospitalité quand il vient sur le sol d'Israël²¹, mais n'est pas protégé par la loi²². Selon J. Piedad Sánchez, un *nokrî* est un étranger de passage dans le milieu où il y vit momentanément pour un motif quelconque, soit pour la visite à un familier, soit pour raison de commerce et il n'y a pas de raisons de le craindre²³.

¹³ Herbert Haag, *Breve diccionario de la Biblia*, (Barcelona: Herder, 1976), 228.

¹⁴ David R. Powell, *Nuevo diccionario bíblico* (Barcelona: Buenos Aires, La Paz, Quito, Ediciones Certeza, 1991), 493.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Serafín De Ausejo (éd.), *Diccionario de la Biblia* (Barcelona: Herder, 1987), 674.

¹⁷ Piedad Sánchez, 184.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Prov 20, 16 ; 27, 2. 13.

²⁰ Xavier Léon-Dufour, *Vocabulario de la teología bíblica* (Barcelona: Herder, 1975), 324.

²¹ Job 31, 32.

²² Dt 15, 3 ; 23, 32.

²³ Piedad Sánchez, 185.

תושב = *toshab* ou *Ger* = גֵּר

Le mot *ger*, vient de la racine de *gûr* qui signifie résider, demeurer,²⁴ veut dire l'émigré, le réfugié, l'isolé qui vient demander la protection d'une autre communauté que la sienne, où il est accepté et s'y établit de façon permanente. Il jouit de certains droits.²⁵ Le dictionnaire biblique aborde dans le même sens et ajoute que *ger* vit au milieu d'une communauté ethnique.²⁶ Et là il jouit d'une certaine protection. Dans ce sens Ernst Jenni donne à *ger* le sens de "protégé".²⁷ Par contre, à en croire Marianne Bertrand, le mot *toshab* est confus dans le sens où il est difficile de dire avec exactitude ce qu'il est. Ce qui est vrai c'est que, un *toshab* ne partage pas la même origine avec le peuple juif. En plus, il vient d'ailleurs et s'installe périodiquement chez le peuple juif. Interprétant Lv 25,45, Marianne Bertrand estime la durée du séjour d'un *toshab* au milieu des fils d'Israël à peut-être une génération²⁸. De ce point de vue nous pouvons dire qu'un *toshab* est un étranger qui s'installe sur le sol juif pour une durée plus ou moins longue. C'est-à-dire, supérieure à celle d'un *nokrî* et inférieure à celle d'un *ger*.

Toutefois, invoquant Cardellini, Enzo Bianchi affirme que :

*Souvent le terme toshab se trouve à proximité de celui du ger, formant avec lui un hendiadis où le terme ger indique les rapports de l'émigrant-résident avec la communauté religieuse et culturelle d'Israël, alors que toshab indique la personne même à l'intérieur de la communauté d'Israël, mais dans son statut économique et social.*²⁹

Ces deux termes se rapprochent dans la mesure où on peut les rencontrer tous deux sur le sol d'Israël et que les deux viennent d'ailleurs, cependant présentent une petite nuance entre eux : la durée de vie sur ce sol d'Israël. A la différence de *toshab*, la législation deutéronomique et sacerdotale, dont certaines prescriptions remontent à la fin de la monarchie judéenne, obligent aux *gerim* des obligations religieuses et culturelles (Ex 12,48 ; Lv 16, 29 ; 17, 8-13 ; 18, 26 ; 22,18 ; Nb 9, 14 ; 15, 14-16.29 ; 19,10 ; Dt 16, 11.

²⁴Powell, 493.

²⁵Pierre- Maurice Bogaert et C^{ie}., éd., *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, 3^e édition revue et augmentée (Belgique : Brepols, 2002), 456.

²⁶J. Dheilly, *Diccionario bíblico* (Barcelona: Herder, 1970), 434.

²⁷ Ernst Jenni, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978), 1:584.

²⁸ Bertrand, 57.

²⁹ Bianchi, *J'étais étranger*, 20.

14)³⁰. Alors que le *toshab* est concerné par la loi du repos sabbatique de la septième année uniquement parce qu'il se trouve là à ce moment.³¹

D'après le dictionnaire encyclopédique de la bible, le sens de ces deux termes, *ger* et *toshab* ont évolué à la fin du temps biblique. Dès lors, le mot *ger* est interprété par les LXX dans le sens de prosélyte, tandis que *toshab* devient dans la littérature talmudique l'équivalent du craignant Dieu néotestamentaire³². Pour ce qui concerne notre travail, nous allons parler non pas de tous les étrangers, mais du *ger* (גַּר), cet émigré vivant sur le sol d'Israël.

2. Le fondement légal de l'accueil de l'étranger

Tout peuple a cette tendance naturelle à se protéger contre des potentiels ennemis qui ruineraient sa vie. Le monde antique a expérimenté un sentiment de rejet vis-à-vis de l'étranger, mais ce sentiment diminuait au fur et à mesure que se développait le droit des étrangers.³³ Israël n'a pas échappé à ce sentiment : pour Israël les peuples étrangers sont ennemis.³⁴ L'étranger qui frappe à notre porte serait considéré comme un éventuel ennemi du peuple, vu que les motifs de sa présence devant nous sont inconnus. Dans le contexte qui est le nôtre dans ce travail, n'oublions pas que nous sommes dans une époque où les différents peuples se faisaient la guerre à souhait. Dans ce contexte, la réserve vis-à-vis de l'étranger serait une attitude adéquate pour réprimer les attaques de l'ennemi. Dans cette optique, la méfiance vis-à-vis de l'étranger est une prudence.

Cependant, ce peuple choisi par Dieu a été lui-même étranger et esclave sur une terre étrangère et a bénéficié des faveurs de Dieu. Celui-ci l'a sorti de cette terre étrangère et lui a donné une terre où vivre. Dès lors, Dieu invite ce peuple à avoir un autre regard sur l'étranger. C'est Dieu lui-même qui, à travers sa loi, invite Israël à s'ouvrir à l'étranger dans une relation fraternelle avec lui. C'est cela que nous voulons voir dans ces points

³⁰ Bertrand, 59.

³¹ Ibid.

³² Pierre- Maurice Bogaert et C^{ie}., eds., 455-456.

³³ Horst Balz et Gerhard Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1998), 3: 458.

³⁴ Ibid.

qui suivent. Mais avant d'entrer de pleins pieds dans les codes légaux, faisons une petite étude comparative entre la loi juive et le code d'Hammurabi.

2. 1 Le dépassement de la loi juive par rapport au code d'Hammurabi

Les juifs considèrent la loi comme une épine dorsale de leur société ; de leur identité et de leur religion, même si parfois elle est violentée, mal interprétée, mais elle reste une référence pour ce peuple. A travers ces lois on peut dégager différentes compréhensions sur l'identité d'Israël, lesquelles compréhensions se reflètent non seulement à travers le contenu objectif de différentes prescriptions, mais aussi à travers la structure de chaque collection, et finalement à travers les relations qu'elles entretiennent avec les sections narratives du texte.³⁵

Israël est-il le seul peuple qui avait des lois dans le Proche Orient ancien ? La réponse est négative ! Israël partageait certaines lois dont la formulation était beaucoup plus proche à celle des collections de lois du Proche Orient ancien.³⁶ Cette affirmation est partagée par beaucoup d'auteurs, en l'occurrence Pierre Buis et Jacques Leclercq.³⁷ Ceci veut dire en d'autres mots, qu'Israël ait une loi, cela n'est pas une spécificité à lui seul ; chaque peuple avait sa loi, mais on trouvait beaucoup de ressemblance dans les lois de différentes nations de cette époque dans le Proche- Orient ancien. C'est dans ce sens qu'Olivier Artus, en comparant la loi d'Hammurabi à celle d'Israël, dit :

*« La confrontation des lois consignées dans les codes législatifs de la Torah et des textes du Proche-Orient ancien a fait apparaître une continuité plutôt qu'une discontinuité entre les seconds et les premiers. Cette continuité est à situer dans leurs modalités comme dans leur objectif ».*³⁸

Ceci nous permet de dire, en lisant entre les lignes, qu'aucune nation n'a vécu isolée des autres ; les peuples se côtoyaient par les échanges commerciaux. Certains étaient exportés après avoir perdu une guerre et d'autres étaient obligés d'immigrer pour

³⁵ Olivier Artus, *El Pentateuco. Historia y teología*, en Cuadernos Bíblicos, n° 156 (Estella [Navarra]: Verbo Divino, 2012), 44.

³⁶ Ibid.

³⁷ Pierre Buis et Jacques Leclercq, *Le Deutéronome* (Paris : J. Gabalda, 1963), 99.

³⁸ Olivier. Artus, *Les lois du Pentateuques. Points de repère pour une lecture exégétique et théologique* (Paris : Cerf, 2005), 121.

fuir la guerre ; pour échapper à la famine. Tout ceci pourrait être à la base des influences et des ressemblances contenues dans ces lois du Proche- Orient ancien.

A lire ces lois, les deux (codes de la Torah et les textes du Proche - Orient) partagent un même objectif, qui est de promouvoir, de protéger le faible, à en croire O. Artus.³⁹ En nous arrêtant sur cet objectif, nous pourrions dire que le fondement de cet objectif est avant tout moral, il vise le bien à faire : la protection du faible. Considérant ceci l'on comprend que cette visée de la loi n'est pas une spécificité de la loi juive plutôt quelque chose qu'elle partage avec les autres. Cette visée transparaît clairement dans le prologue et l'épilogue du code d'Hammurabi comme nous le transmet Olivier Artus :

Prologue

*«C'est mon nom à moi, Hammurapi, le prince pieux qui vénère les dieux, que pour proclamer le droit dans le pays, pour éliminer le mauvais et le pervers, pour que le fort n'opprime pas le faible, pour paraître sur les populations comme le soleil et illuminer le pays, ont prononcé Anum et Enlil pour assurer le bonheur des gens (Col. I, 27-50) ».*⁴⁰

Épilogue

*«Pour que le fort n'opprime pas le faible, pour rendre justice à l'orphelin[et] à la veuve, pour, dans Babylone, la ville dont Anum et Enlil ont haussé la fête, dans l'Esagil, le temple dont les fondement sont aussi définitivement que ceux des cieux et de la terre, promulguer les lois du pays, pour rendre les sentences du pays, pour faire droit à l'opprimé, j'ai écrit mes précieuses paroles sur ma stèle et je l'ai dressée sur ma statue de " Roi du Droit " ».*⁴¹

En lisant attentivement ce prologue, on voit bien qu'il nous dévoile la volonté des dieux (Anum⁴² et Enlil⁴³), qui est celle d'assurer le bonheur des gens. Les dieux transmettent leur volonté à leurs "lieutenants," pour notre cas, c'est le prince d'Hammurabi, pour la matérialiser et ainsi répondre à sa mission fondamentale : assurer le bonheur des gens. Pour assurer ce bonheur des gens, le prince doit proclamer le droit,

³⁹ Ibid. 120.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

⁴² Anun, Dieu- Ciel, maître du panthéon suméro- akkadien, adoré principalement à Uruk (André Finet dans *le code de Hammurapi. Introduction, traduction et annotation* (Paris : Cerf, 1973), 120).

⁴³Enlil, Dieu du souffle, tend à supplanter Anum à la tête du panthéon suméro-akkadien ; siège dans la ville de Nippur. (ibid.)

empêcher que le fort opprime le faible, éliminer le mauvais et le pervers. Quant à l'épilogue, il revient sur les grandes lignes du prologue : défendre et protéger le faible contre le fort. On voit déjà là une attention particulière pour le faible qu'il faut protéger et défendre à tout prix.

Toutefois, la loi d'Israël dépasse celle d'Hammourabi du point de vue du fondement de son objectif. En plus d'être moral, le fondement de l'objectif de la loi juive est aussi théologique dans la mesure où la Bible nous présente explicitement Dieu comme protecteur des faibles et à travers cette loi, il transmet sa volonté de protéger le faible. C'est avec raison qu'Olivier Artus affirme que les collections législatives du Pentateuque sont avant tout des textes théologiques.⁴⁴ Anum et Enlil transmettent seulement au roi leur volonté et après cela, tout porte à croire qu'ils n'agissent pas. Contrairement au Dieu d'Israël, non seulement il transmet sa volonté mais aussi et surtout, il agit lui-même pour défendre le pauvre qui souffre. L'exemple frappant est celui de la libération même d'Israël de l'oppression d'Égypte.

En plus de cela, faisons remarquer que la loi juive est même sacrée dans la mesure où elle a pour législateur Dieu lui-même alors que les codes d'Hammurabi ont pour auteur le prince lui-même comme l'insinue si clairement l'épilogue précité : « *j'ai écrit mes précieuses paroles sur ma stèle et je l'ai dressée sur ma statue de " Roi du Droit "* ». ⁴⁵ En ce sens nous pouvons dire, en regardant les choses en face, avec les lunettes des juifs, que la loi juive opère un certain dépassement sur la loi d'Hammurabi. En plus, il n'y a pas seulement le dépassement de la loi juive sur le code d'Hammurabi, mais il se remarque aussi une certaine discontinuité entre les deux, dans la mesure où la loi juive contient quelque chose de particulier qu'on ne retrouve pas dans le code d'Hammurabi, comme le dit en ces termes O. Artus :

*« Les collections cunéiformes de lois ne connaissent pas de prescriptions spécifiques ayant pour objet la protection ou l'intégration des étrangers. Le motif du « droit de l'étranger résident » constitue donc un lieu de discontinuité entre la réflexion législative de Juda et celle de son environnement ».*⁴⁶

⁴⁴ Artus, *El Pentateuco*, 44.

⁴⁵ Artus, *Les lois du Pentateuque*, 120.

⁴⁶ *Ibid.* 119.

Et donc, l'attention particulière envers l'étranger dans les codes légaux constitue non seulement une nouveauté propre à Israël mais aussi son originalité. Cette nouveauté des codes légaux en relation avec l'étranger attire l'attention de plus d'une personne et interpelle en même temps. Laissons parler les codes légaux sur cette question.

2. 2 L'accueil de l'étranger dans les codes légaux

A en croire la Bible, après la sortie d'Égypte, Israël s'est établi sur les terres de Canaan et s'est organisé petit à petit en une nation avec sa propre loi. Et l'étranger trouve dans cette loi une place de choix comme nous venons de le faire remarquer précédemment. Cela ne veut pas dire que les Israélites vivaient sans problème de choc avec les étrangers. Ceci révèle la difficulté "naturelle" de cohabitation avec celui qui vient d'ailleurs. L'homme doit se battre contre sa propre animosité pour pouvoir accepter l'autre qui n'est pas lui ou qui est différent de lui. Dans ce sens, la loi juive a aidé beaucoup comme le dit Enzo Bianchi : « *l'attention constante du législateur à ce problème indique que la préoccupation pour les étrangers immigrés est devenue un élément structurant de la société israélite* ». ⁴⁷ Donc la loi permet à ce peuple de surmonter cette difficulté d'acceptation de l'autre qui ne partage pas ses origines, et sert de garde-fou.

Voyons à présent ce que nous dit la loi à propos des étrangers. Nous cherchons la réponse dans les différents codes légaux du Pentateuque. Mais avant cela, il convient de dire que Felix García Lopez nous fait remarquer que dans le Pentateuque il y a mélange des récits et des lois. Il est probable que, selon l'histoire, les codes légaux du Pentateuque aient une origine indépendante de sections narratives. Mais l'on constate que ces récits et ces lois forment une unité. ⁴⁸ Cette façon de mettre ensemble récits et loi pourrait questionner plus d'une personne. La question serait, avec quelle intentionnalité narrations et lois sont mélangées de sorte qu'elles constituent une unité ?

Au-delà de cette attribution du Pentateuque à Moïse, Dieu est l'origine des lois du Pentateuque. A notre humble avis, Dieu n'est pas parti de rien pour donner cette loi à

⁴⁷ Bianchi, *J'étais étranger*, 27.

⁴⁸ Felix García Lopez, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (Estella [Navarra]: Verbo Divino, 2003), 19.

son peuple. Il serait parti de la vie quotidienne de son peuple dans sa relation avec lui. Pour ce qui concerne la loi sur les étrangers, nous pourrions dire que c'est la conséquence de l'expérience faite par Israël sur une terre étrangère, terre de laquelle Dieu le fait sortir par la force de son bras, vers une autre terre que lui-même donne à ce peuple. Le texte lui-même le dit : « *Souviens-toi que tu as été étranger...* ». ⁴⁹ Ceci nous permet de dire, en lisant entre les lignes, qu'à partir de la loi, nous pouvons nous faire une idée non seulement sur l'histoire de ce peuple, mais aussi sur les bienfaits que ce peuple a reçus de Dieu.

Avec fréquence, les lois bibliques jettent leur fondement en recourant à l'histoire et s'inculquent au moyen des exhortations et des admonestations ⁵⁰. C'est peut-être cela, à notre humble avis, qui pourrait expliquer cette unité constituée par le mélange narrations et lois dans le Pentateuque. Avec cette compréhension des choses, c'est avec raison que Olivier Artus affirme que l'exégèse des lois du Pentateuque veut que l'on prenne en considération son contexte narratif : « l'éthique de l'alliance », exposée dans les livres d'Exode et du Deutéronome, qui ne se limite pas à l'énoncé des règles précises ou prohibées, mais qui se présente comme réponse au don de Dieu : don de la création et don du salut. ⁵¹ Dans cette optique, l'observance des lois du Pentateuque est un acte de mémoire.

Par ailleurs, nous distinguons trois codes légaux dans le Pentateuque. Cependant, l'auteur du Pentateuque ne les a pas laissés isolés les uns des autres en créant une rupture. On y décèle des influences d'un code à l'autre selon qu'ils se suivent chronologiquement dans leur composition. De cette façon nous pouvons affirmer en nous appuyant sur Olivier Artus que, de plus, l'existence de relations de dépendance de la loi de sainteté vis-à-vis du code deutéronomique, et du code deutéronomique vis-à-vis du code de l'alliance, est communément admise. ⁵² Cette dépendance d'un code à l'autre veut traduire non pas l'idée de rapport de supériorité ou d'infériorité mais l'idée de continuité et de discontinuité entre les différents codes, c'est-à-dire qu'il y a là l'idée d'accomplissement.

En clair, si l'idée de dépendance des codes entre eux est communément admise, ça veut dire que le code deutéronomique éclaire la compréhension de la loi de sainteté ;

⁴⁹ Ex 22, 20.

⁵⁰ García Lopez, 24.

⁵¹ Artus, *El Pentateuco*, 19.

⁵² Artus, *Les lois du Pentateuque*, 63.

et le code de l'alliance est la clef d'interprétation du code deutéronomique. Les données actuelles de la recherche montrent donc que le schéma chronologique selon lequel le code de l'alliance est antérieur au code deutéronomique, lui-même précède la loi de sainteté, demeure aujourd'hui le plus probable.⁵³ Ce qui est intéressant dans tout ça, c'est que l'on peut remarquer une certaine progression d'idées dans l'élaboration de la loi, c'est-à-dire, la loi n'est pas restée statique mais s'est montrée dynamique. Cette progression d'idées se voit bien quand on étudie ces codes, non en ordre canonique, mais en ordre chronologique selon les hypothèses avancées quant à la détermination de l'époque. Dans cette logique nous étudions ces codes dans cet ordre : code de l'alliance, code deutéronomique et code de sainteté.

Voyons à présent ce que nous disent les trois codes légaux à propos de la relation d'Israël avec l'étranger. Nous n'allons pas voir toutes les lois de chaque code, mais seulement un passage de chaque code, qui nous paraisse englober toutes les autres lois (sur le sabbat, sur les fêtes, sur la dîme, sur le salaire, etc.), pour se faire une idée sur l'ensemble.

a) Dans le code de l'alliance (Ex 20, 22- 23,19)

D'entrée de jeu, il convient de dire que le code de l'alliance fait partie de l'ensemble narratif d'Ex 19-24 ; et dans cet ensemble il apparaît comme un corps étranger, c'est-à-dire, il semble être inséré hors saison dans cet ensemble déjà structuré.⁵⁴ En d'autres mots nous pouvons dire qu'au regard de la structure d'Ex 19-24,⁵⁵ le code de l'alliance semble être ajouté postérieurement. Dans cette optique Bernard Renaud pense que le code de l'alliance est une excroissance dans la structure de cet ensemble.⁵⁶

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Bernard Renaud, *La alianza en el corazón de la Torá*, en *Cuadernos Bíblicos*, n° 143, (Estella (Navarra): Verbo Divino, 2009), 31.

⁵⁵ Ibid. : A. Promesse de Dieu et premier engagement du peuple (19, 3-8)

B. Récit théophanique (19, 9-25)

C. Promulgation du décalogue (20, 1-17)

B'. Récit théophanique (20, 18-21)

C'. Promulgation du code de l'alliance (20, 22-23, 33)

A'. Rituel d'alliance et premier engagement du peuple (24, 1-11).

⁵⁶ Ibid., 40

En plus, faisons remarque avec Guy Lasserre que le code de l'alliance a reçu son nom d'Ex 24, 7 et il débute en Ex 20, 22 et se termine en Ex 23, 19 sans inclure la partie non légale d'Ex 23, 20-33 comprise comme épilogue.⁵⁷ L'insertion de ce code dans le livre d'Exode est tardive (époque perse).⁵⁸ Ce code de l'alliance est le plus ancien recueil du Pentateuque,⁵⁹ sa datation la plus probable se situe entre 722 et le Dt.⁶⁰ Dans cet intervalle, il remonterait de la période préexilique. A en croire Olivier Artus, cette édition du code de l'alliance est généralement datée de fin du VIII^e ou du début du VII^e siècle avant notre ère.⁶¹ Crüsemann Frank y voit une première synthèse théologique qui, à Jérusalem, propose des règles législatives permettant de rendre un culte au Dieu Unique d'Israël, après la chute de Samarie.⁶² Schwienhorst- Schönberger Ludger a identifié une rédaction deutéronomiste du code de l'alliance alors que Osumi Y. considère le texte définitif comme « pré- deutéronomique ».⁶³

Par ailleurs, selon Jean-Louis Ska, ce code suppose une société où les chefs des familles avaient le pouvoir, c'est-à-dire, avaient l'autorité de réguler les conflits les plus importants au niveau local⁶⁴. Une telle société où les chefs des familles ont encore le pouvoir de réguler les conflits, peut être encore qualifiée de « primitive ». Mais là n'est pas le problème. Ce que nous voulons signaler, c'est que dès les premiers instants de la structuration de la société, on trouve déjà présent, chez le peuple de Dieu, ce souci de protéger l'étranger et de le compter parmi les fils de la nation. Dans ce registre Bernard Renaud souligne que ce code de l'alliance insiste sur le fait que la compagnie divine exige qu'on se préoccupe des pauvres, de émigrants, des veuves, etc.⁶⁵ C'est déjà un point de départ positif dans les relations avec autrui. L'existence de ce code laisse donc entrevoir une certaine organisation de la société et une certaine stabilité de la population. Avoir un code légal suppose déjà que la société connaît des cas des conflits dans les relations interpersonnelles.

⁵⁷ Guy Lasserre, *Synopse des lois du Pentateuque* (New York : E.J. Brill Leiden, 1994), XIII.

⁵⁸ Artus, *El Pentateuco*, 44.

⁵⁹ Norbert Lohfink, *Las tradiciones del Pentateuco en la época del exilio*, en Cuadernos bíblicos, (Estella [Navarra]: Verbo Divino, 1999), 35.

⁶⁰ Lasserre, XIV.

⁶¹ Artus, *Les lois du Pentateuque*, 61.

⁶² Ibid. 62.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Jean -L. Ska, *Introducción a la lectura del Pentateuco: Claves para la interpretación de los cinco libros de la Biblia* (Estella [Navarra]: Verbo Divino, 2001), 257.

⁶⁵ Renaud, 41.

Ce code mélange deux espèces de prescriptions : un droit casuistique basé sur des coutumes ou précédents qui ont acquis une valeur obligatoire ; un droit apodictique dans l'esprit du décalogue édicté sous forme impérative, ou négative quand ce sont des interdits.⁶⁶ Le droit casuistique est celui qui résout les problèmes au cas par cas alors que le droit apodictique émet les directives légales générales. Un exemple de chacune de ces deux espèces des prescriptions est : pour le droit casuistique, c'est Ex 21, et pour celui du droit apodictique, c'est Ex 22,20.

Après cette petite excursion dans l'histoire de ce code, voyons à présent, à travers une petite analyse, ce que dit Ex 22,20-21. Le texte en français dit ceci : « *Tu ne molesteras pas l'étranger ni ne l'opprimeras, car vous-mêmes avez été étrangers dans le pays d'Égypte. Vous ne maltraiterez pas la veuve et l'orphelin* ». Le texte hébreu dit :

וְגֵר לֹא-תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצְנֵנוּ כִּי-גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם:²⁰

Ce passage nous offre trois verbes conjugués :

- תוֹנֶה :

C'est le verbe יָנָה, hifil imparfait, deuxième personne singulier masculin. Il signifie : opprimer, opprimer, accabler, presser, étrécir, être violent, molester.

- תִּלְחָצְנֵנוּ:

C'est le verbe לָחַץ, qal imparfait, deuxième personne masculin pluriel. Il signifie : harceler, faire pression, opprimer, presser, obliger, affliger.

- הָיִיתֶם :

C'est le verbe הָיָה qal parfait, deuxième personne masculin pluriel. Il signifie être.

Cette analyse nous permet de constater que les deux premiers verbes sont verbes d'action, c'est-à-dire, ils provoquent des effets. L'effet direct produit par ces verbes c'est la souffrance chez l'autre sur qui tombe cette action. L'action engage directement le sujet qui la pose ; peu importe si c'est de manière directe ou indirecte, si le sujet le fait consciemment ou inconsciemment. Il y a quelque part un certain niveau d'engagement du sujet. Nos deux verbes ici suggèrent cette idée de l'engagement du sujet ; ils nous suggèrent une action délibérée de la part du sujet. Nous venons de dire que l'effet direct que peut provoquer ces verbes c'est la souffrance. Cette souffrance est à situer non

⁶⁶ Bertrand, 70-71.

seulement sur le plan physique ou corporel de la personne, mais aussi sur le plan psychologique et mental. Selon le Petit Larousse, opprimer signifie gêner la respiration, étreindre ; et opprimer, signifie accabler par violence, par abus d'autorité. Donc, c'est une souffrance qui touche tout l'homme, c'est-à-dire, l'homme dans toute son entièreté et dans toutes ses dimensions. Ici nous soulignons la gravité de la souffrance infligée à l'étranger.

Toutefois, ces deux premiers verbes sont précédés par la particule אֵלֵּי. En hébreu on emploie habituellement les particules לֹא et אֵלֵּי pour exprimer la négation ou mieux l'interdiction. La première offre une possibilité de choix, c'est-à-dire, tu peux ou ne peux pas. La seconde exprime une prohibition catégorique, qui n'ouvre pas la voie à une autre possibilité. Dans ce cas il précède le verbe conjugué à l'imparfait, deuxième personne.⁶⁷ Généralement dans la Bible, le législateur use de cette particule de négation pour souligner ou mettre en exergue le caractère obligatoire de la loi. Pour notre cas, l'auteur fait précéder ces deux verbes par cette particule אֵלֵּי pour rappeler la contrainte de la loi. Ainsi, la loi souligne catégoriquement l'interdiction d'opprimer l'étranger.

Autre élément qui nous paraît important, c'est cette coordination de deux verbes qui, au fond, disent la même chose. Est-ce seulement par élégance stylistique que l'auteur a coordonné ces verbes ou il y a aussi souci d'exprimer une insistance manifeste de la part du législateur dans la prohibition de la maltraitance de l'étranger ? Peu importe la position que l'on pourrait prendre, mais pour notre part, il nous semble que l'auteur voulait exprimer les deux réalités : l'élégance stylistique et l'insistance. Mais ce qui est évident et important, c'est que la loi prévoit la protection intégrale de l'étranger en interdisant de lui infliger n'importe quelle souffrance : morale ou physique.

Par ailleurs, le législateur emploie וְ, qui donne une explication à la phrase. Et donc, l'on comprend que ce *kî* donne un sens causal. Ceci fait que, en plus de la raison que l'on pourrait dire théologique qui renvoie à l'action salvifique de Dieu en faveur non seulement du faible mais aussi en faveur d'Israël, le législateur donne une autre raison pour laquelle Israël doit protéger et s'occuper de l'étranger : lui-même a été étranger en Egypte et de ce fait, il connaît la souffrance de l'étranger. Pour ce faire, Israël est appelé à ne pas le maltraiter. Et il utilise le même terme וְ pour désigner en même temps

⁶⁷ Ricardo M. Román, *Sinopsis de la gramática del hebreo bíblico basada en la gramática de Thomas O. Lambdin (Introduction to biblical hebrew)*, 7^a ed., (Buenos aires, s.e., 2007), 13.

l'étranger qui a émigré en Israël et Israël lui-même qui avait émigré en Egypte. Donc les deux partagent le même "être" d'étranger. Dans cette optique, en accueillant chez soi l'étranger, Israël reçoit le reflet de lui-même à travers le visage de l'étranger.

Plus que personne, Israël sait vraiment ce qu'est vivre sur une terre étrangère ; Israël connaît ce qu'est vraiment l'oppression. L'auteur sacré l'exprime bien en employant le même verbe אָפּרִימ ici dans ce code (Dieu interdit à Israël d'opprimer l'étranger) et dans Ex 3,9 où Yahvé dit à Moïse qu'il a vu l'oppression dont le peuple est victime en Egypte et se décide d'intervenir en le chargeant d'être son porte-parole auprès du peuple et de Pharaon. L'auteur sacré utilise ce même verbe אָפּרִימ aussi en Ex 3,9 au participe ; mais aussi il emploie un substantif qui dérive de ce même verbe. On voit donc que cette insistance sur l'oppression, dont fut victime Israël, n'a pas échappé à Dieu : Dieu connaît la souffrance d'Israël.⁶⁸ De ceci nous pouvons dire qu'Israël a fait l'expérience de l'oppression étant étranger en Egypte et que cette oppression vécue par ce peuple, n'a pas laissé Dieu indifférent. Parce qu'il connaît la souffrance de son peuple, il a agi en le libérant. Ce que doit faire Israël, c'est éviter d'opprimer à son tour l'étranger, car il connaît la souffrance de l'étranger. En connaissant la souffrance de l'étranger, Israël est invité à ne pas s'enfermer sur l'indifférence face à cet étranger qui lui crie en silence de lui venir en aide. Dieu lui-même connaît la souffrance de l'étranger et n'hésitera pas à lui venir en aide.

Quelqu'un pourrait nous dire que l'Egypte ne s'est pas préoccupée du bien-être d'Israël car, pire encore, elle l'a réduit en esclave. Certes, Israël était esclave, mais cette réflexion nous invite à aller au-delà de ce qui apparaît pour voir l'intervention de Dieu en faveur d'Israël ; comme pour nous dire que Dieu est donc celui qui se range du côté des marginalisés, Dieu s'occupe toujours des faibles, des étrangers et ne veut pas les voir être réduits en esclaves, il les protège. D'ailleurs l'histoire de Moïse nous en dit long. Les noms que celui-ci donne à ses fils résument son immigration et le salut qui lui vient de Dieu.⁶⁹ Dieu veut qu'Israël, son peuple, soit l'icône de cet amour qu'il a envers l'étranger ; cet amour qui libère, qui redonne la dignité.

⁶⁸ Ex 3, 7.

⁶⁹ Ex 18, 3-4.

Nous venons de parcourir le code de l'alliance en observant l'attention du législateur sur la protection de l'étranger. A présent il sied d'aborder le deuxième code légal, qui est le code deutéronomique.

b) Dans le code deutéronomique Dt 12-26

De prime à bord, faisons remarquer que ce code est une espèce de prolongement du code de l'alliance dans le sens où il la reforme et l'étend⁷⁰ et que celui-ci constitue l'une des principales sources du code deutéronomique⁷¹ et lui a servi d'inspiration.⁷² Le noyau ancien du code deutéronomique (Dt 12-26) est habituellement relié à la fin du VII^e siècle avant notre ère à la réforme josianique.⁷³ Selon la petite histoire, le code deutéronomique suppose un contour centralisé et "urbanisé" où la famille a perdu son importance alors que celle des Institutions représentatives augmente. Ce code est le fruit de la réforme culturelle et juridique faite par Josias qui a eu comme conséquence la centralisation de tout, c'est-à-dire, la centralisation du culte et de la justice⁷⁴. Ceci laisse entrevoir l'idée que les chefs des familles ont perdu le pouvoir de régulariser les conflits tel que leur a été conféré par le code d'alliance. Dans ce registre Jean-Louis Ska nous informe que cette réforme qui a centralisé le pouvoir était nécessaire, vue que les invasions ont détruit les structures locales et familiales.⁷⁵

Ce que l'on peut observer c'est que les structures de la société se développent progressivement en faisant prendre conscience aux israélites de leur appartenance à un seul peuple et à un seul Dieu. Ce code a accompagné le peuple pendant un temps relativement long. Comme le code de l'alliance, le code deutéronomique est daté de l'époque préexilique.⁷⁶

Curieusement, ce code n'est pas passé sous silence les rapports d'Israël avec l'étranger commencés par le code de l'alliance qui, d'ailleurs, a mis un rapprochement

⁷⁰ Lohfink, 35.

⁷¹ Artus, *Les lois du Pentateuque*, 62.

⁷² Renaud, 61.

⁷³ Artus, *Les lois du Pentateuque*, 62.

⁷⁴ J. -L. Ska, *Introducción a la lectura del Pentateuco*, 257.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Lasserre, XIV.

entre l'étranger et l'orphelin et la veuve. De ce point de vue il transparait dans le code deutéronomique une certaine continuité avec le code de l'alliance. Toutefois, le code deutéronomique opère une certaine progression d'idée par rapport au code de l'alliance. Tandis que le code de l'alliance suggérait simplement un possible rapprochement entre le *ger* et les autres catégories sociales vulnérables, comme les veuves et les orphelins, le code deutéronomique établit, quant à lui, un lien organique entre ces différentes catégories sociales, associées désormais dans une même liste⁷⁷.

En effet, en lisant Dt 24, 17-18 nous découvrons que le Seigneur dit à Israël : « *Tu ne porteras pas atteinte au droit de l'étranger et de l'orphelin et tu ne prendras pas en gage le vêtement de la veuve. Souviens-toi que tu as été en servitude au pays d'Egypte et que Yahvé ton Dieu t'en a racheté. Aussi je te prescris de mettre ce précepte en pratique* ».

Le texte hébreu dit ceci :

לֹא תִטֶּה מִשְׁפֹּט גֵר יְתוֹם וְלֹא תִחַבֵּל בְּגֵד אִלְמָנָה: ¹⁸ וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּמִצְרַיִם
וַיִּפְדֶּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם עַל־כֵּן אֲנֹכִי מְצַוֶּה לַעֲשׂוֹת אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה:

En lisant ce passage il saute aux yeux trois choses qui nous paraissent importantes :

- Le souci de protéger l'étranger qui fait suite à l'attention dont a fait preuve le code d'alliance ;
- L'étranger est mis sous le même registre avec la veuve et l'orphelin (*yatôm* en hébreu). Le législateur coordonne ou met en relation, par la conjonction « et » l'interdit de porter atteinte au droit de l'étranger et de l'orphelin avec celui de ne pas prendre en gage le vêtement de la veuve. L'enfant dont le père est mort est considéré, à l'égal de la veuve, comme le type du déshérité de la vie, sans protection ni défense. Aussi sont-ils protégés par les lois morales et religieuses (Dt 10,18 ; 24, 19-21 ; 27,19 ; Ps 146,9 ; Ex 22, 21-23 ; etc.).

Au fait, cet étranger et cet orphelin n'ont rien d'autre que ce droit pour leur sécurité, et la veuve n'a que ce vêtement pour couvrir sa nudité. Les trois sont dans une situation d'extrême pauvreté. Ainsi, porter atteinte à leur droit c'est, s'attirer la malédiction et faire affront à Dieu, qui, du reste, est leur premier protecteur. Ce qui est visé ici c'est, au demeurant, leur protection et leur défense. Par ailleurs, la veuve

⁷⁷ Artus, *Les lois du Pentateuque*, 70.

et l'orphelin dont parle ce passage est une veuve et orphelin israélites, sans nier la référence à n'importe quelle veuve et n'importe quel orphelin de n'importe quelle nation. Mais à cette veuve et orphelin israélites, le législateur associe l'étranger. Les trois sont mis sur le même registre comme pour nous dire que le faible est protégé ou doit être protégé indifféremment de son origine israélite ou non. Maudit soit celui qui fausse le jugement envers l'étranger, orphelin et la veuve, nous dit Deutéronome.⁷⁸

- La particule על-לֵי est traduite de diverses manières selon que l'on tombe sur telle ou telle autre version de la Bible. Elle traduit ces nuances: c'est pourquoi; c'est pour cette raison; c'est pour cela; aussi. Cette particule traduit une conclusion qui découle de ce qui précède dans la phrase. Qu'Israël protège l'étranger, cela est la conséquence de ce que Dieu a fait pour son peuple étranger et esclave en Egypte. Et ce que Dieu a fait pour lui est rapporté et enrichit par le verbe *pâdâh*, qui signifie payer la rançon, racheter. Ceci rappelle l'histoire selon laquelle un esclave s'affranchissait en payant une rançon et dans le cas d'Israël, c'est Dieu qui a payé cette rançon. Qu'est-ce que Dieu a payé ? le dictionnaire encyclopédique de la Bible nous renseigne que toute mention de prix du rachat ou de rançon disparaît, par ailleurs, lorsqu'il s'agit de l'action salvifique de Yahvé pour Israël qu'il "rachète" d'Egypte (...).⁷⁹ Ceci pour nous dire seulement qu'Israël a été affranchi par Dieu lui-même. Par conséquent, la protection de l'étranger par Israël est l'expression de sa reconnaissance de ce qu'il a été lui-même en Egypte (étranger et esclave) et la reconnaissance de sa prise en charge par Dieu lui-même. C'est avec raison que dit Olivier Artus : « *De même en Dt 24, 17-22, le rappel de la condition d'Israël en Egypte sous-tend la loi. Le peuple se trouve ainsi invité à vivre une certaine solidarité envers ceux qui éprouvent une condition de servitude proche de celle qu'il a lui-même connue (...)* Le code deutéronomique lie, quant à lui, la législation sur le ger à l'autocompréhension que le peuple d'Israël a de lui-même : la présence du ger au sein du peuple devient l'occasion de faire mémoire du salut dont Israël a bénéficié dans l'histoire ». ⁸⁰ A son tour Israël doit empêcher que l'étranger ne tombe dans l'esclavage. Ainsi, en protégeant

⁷⁸ Dt 27, 19.

⁷⁹ Pierre Maurice Bogaert et C^e, (éds), 2002.

⁸⁰ Artus, Les lois du Pentateuque, 71-75.

l'étranger, Israël perpétue l'action salvatrice de Dieu envers les pauvres et les sans-défenses.

c) Dans la loi de sainteté Lv 17-26

Contrairement aux deux premiers codes, la loi de sainteté est postexilique. Le thème central de ce code est la sainteté du peuple, c'est-à-dire, le code insiste sur le caractère saint et séparé du peuple, selon l'expression de Marianne Bertrand.⁸¹ Le contexte postexilique clarifie bien l'insistance sur ce caractère saint et séparé.⁸² Ceux qui sont partis en captivité à Babylone reviennent sur leur terre occupée par ceux qui sont restés et aussi par les populations étrangères. Dans cette optique, nous dit Enzo Bianchi que la sainteté est comprise fondamentalement comme une séparation par rapport aux populations non israélites.⁸³

Il sied de faire remarquer que ce code régit Israël qui n'existe plus comme nation. De ce fait, nous dit Jean-Louis Ska, l'identité du peuple lui vient principalement de ses institutions religieuses, c'est-à-dire, de la loi et du temple.⁸⁴ Ceci se comprend bien en situant l'histoire dans son contexte du retour de l'exil. Israël se recherche encore et veut se reconstituer petit à petit comme nation. Ayant sous les yeux l'expérience de la déportation, le peuple cherche comment maintenir sa relation avec Dieu ; comment rester fidèle à Dieu ; comment se créer de nouveau son identité et la préserver. On constate dès lors un retour à la loi comme lieu de rencontre personnelle avec Dieu: Dieu parle par la loi et s'y trouve caché. La loi revêt alors d'une importance capitale car à travers son accomplissement, le peuple montre son attachement et sa fidélité à Dieu. Chose qu'Israël n'a pas pu toujours faire au cours de l'histoire. Cette histoire du peuple de Dieu nous révèle ses chutes et ses relèvements. Nous verrons par la suite que les prophètes ont dénoncé les infidélités du peuple.

⁸¹ Bertrand, 71.

⁸² Quand un peuple est déporté, son milieu de vie ne reste pas vide. Les vainqueurs pouvaient le remplir avec d'autres populations venant d'autres contrées. Justement on ne déportait pas toute la population. Ceux qui étaient restés étaient obligés de cohabiter avec les populations étrangères. Cette situation est sans risque : le syncrétisme religieux ; le risque de s'écarter de sa coutume, ... L'on comprend alors pourquoi la loi de sainteté insiste sur le caractère saint et séparé du peuple de Dieu.

⁸³ Bianchi, *Les lois du Pentateuque*, 33

⁸⁴ Ska, *Introducción a la lectura del Pentateuco*, 257.

Par ailleurs, il est frappant de constater que les trois codes gardent une certaine relation entre eux. Le fait que le rédacteur de la loi de sainteté recourt tant au code deutéronomique qu'au code de l'alliance, se doit à une histoire d'interprétation et de reformulation continue.⁸⁵ Au fait, l'image qui nous vient à l'esprit pour expliquer cela, est celle d'une roue d'un véhicule qui tourne sur elle-même mais en avançant en même temps. Ceci veut dire autrement que le fond ou l'esprit de ces codes est le même mais relu et réinterprété selon les époques en vue de l'adapter aux situations nouvelles et aux impératifs du moment. Tous les trois codes insistent sur la protection de l'étranger, en rattachant cela au fait qu'Israël était étranger en Egypte et sauvé par Dieu. Quelle conséquence cela entraîne quant à la relation d'Israël avec l'étranger ?

La conséquence directe, comme cela transparait clairement dans Lv 19, 33-34, est que l'étranger est assimilé à l'israélite : **כְּאִזְרַח מִכֶּם יְהִיֶה לָכֶם הַגֵּר | הַגֵּר אֶתְכֶם וְאֶהְבֶּתָּ לּוֹ כְּמִוֶּחֶם**. Considérer cet étranger comme un natif et l'aimer comme soi-même ; comme son frère juif. Le troisième code introduit un parallèle de situation plus net, une situation de quasi-parenté dans le fait « émigré ». Cette mise en relation permet d'ajouter l'obligation pour l'indigène d'aimer l'émigré comme soi-même.⁸⁶

Pour la première fois le terme amour apparait dans les codes légaux et c'est précisément dans la loi de sainteté : aimer l'étranger comme soi-même. Si dans les deux précédents codes la loi invitait Israël à protéger l'étranger sans aucune référence à l'amour, la loi de sainteté, par contre, souligne l'amour comme motivation première de cette protection qui reflète d'ailleurs l'amour même de Dieu envers Israël.

A notre humble avis, cette recommandation invite Israël à changer sa manière de regarder l'étranger. Le regarder non pas comme ennemi, quelqu'un qui est là pour le ruiner, mais le regarder comme un frère que Dieu aime et protège et qu'il met sur sa route. Cette recommandation invite Israël à passer du simple humanisme à la fraternité ; à passer du simple légalisme à l'esprit même de la loi. Sans l'amour, à quoi servirait la loi ? Toute la loi et les prophètes tournent autour de ces deux commandements (amour de Dieu et du prochain).⁸⁷

Voyons à présent ce que nous venons de dire à travers une petite analyse de Lv 19, 33-34 que nous avons choisi dans cette loi de sainteté. Le texte en français dit ceci :

⁸⁵ García Lopez, 55.

⁸⁶ Bertrand, 75.

⁸⁷ Mt 22, 40.

« Si un étranger réside avec vous dans votre pays, vous ne le molesterez pas.

*L'étranger qui réside avec vous sera pour vous comme un compatriote et tu l'aimeras comme toi-même, car vous avez été étrangers au pays d'Égypte. Je suis Yahvé votre Dieu ».*⁸⁸

Le texte hébreu dit ceci :

וְכִי־יִגְוֹר אִתְּךָ גֵר בְּאֶרְצְכֶם לֹא תוֹנֶנּוּ אֹתוֹ: ³⁴כְּאֶזְרַח מִכֶּם יְהִיֶה לְכֶם הַגֵּר | הַגֵּר אִתְּכֶם
וְאֶהְבֶּתָ לּוֹ כְּמוֹדֵךְ כִּי־גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

Ce qui retient notre attention dans ce passage, c'est le choix du mot que le législateur use pour nous montrer une certaine progression dans le rapport avec l'étranger. Le législateur utilise le mot אֶזְרַח. Ce mot a le sens de natif ou d'un citoyen qui a le plein droit. Ceci laisse entrevoir l'idée que l'étranger doit être bien traité non pas par pitié mais parce qu'il en a le droit. En lui donnant le plein droit, le législateur fait de l'étranger un frère parmi ses frères et confirme en même temps l'égalité de dignité humaine.

Quant à la relation avec l'étranger, le législateur recommande l'amour comme sous bassement. Il dit que tu l'aimeras comme toi-même (אֶהְבֶּתָ לּוֹ כְּמוֹדֵךְ). Comme dans le précédent, ici aussi on peut lire entre les lignes l'insistance sur l'égalité en dignité humaine. Le comme toi-même (כְּמוֹדֵךְ) renvoie à cette égalité en humanité. En d'autres mots le toi-même ici fait référence à la reconnaissance de l'autre (étranger) comme être humain semblable à soi-même. Ainsi en paraphrasant Enzo Bianchi nous pouvons dire que le « Tu l'aimeras comme toi-même » suggère l'idée que tu aimeras un étranger non comme tu t'aimes toi-même mais aimer l'autre car il est comme toi-même⁸⁹ ou encore, comme tu aimes ton frère juif. Et donc on voit une certaine ouverture à l'autre, semblable à soi-même. Dès lors, l'amour nous est présenté comme n'ayant pas de limites ; il est sans frontière. Le motif de cette manière de se comporter se trouve dans le partage de la même condition, non de vie mais d'être : Israël a été étranger en Egypte (כִּי־גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ (מִצְרַיִם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם). Même en étant sur 'sa terre', Israël demeure étranger. C'est avec raison qu'Enzo Bianchi souligne cet aspect lorsqu'il interprète Lv 25,23 qui dit : « La terre m'appartient et vous êtes des étrangers et des hôtes. Il n'est aucun individu

⁸⁸ Lv 19, 33-34.

⁸⁹ Bianchi, *J'étais étranger*, 35.

*et nul groupe qui puisse se dire maître de la terre, mais tous sont étrangers et hôtes auprès du Seigneur ».*⁹⁰

On comprend encore davantage que cette terre n'appartient pas à Israël mais à Dieu lorsque nous lisons ces paroles : « *Tu les feras entrer, pour les y planter, sur la montagne de ton héritage, au lieu que tu as choisi pour y habiter, sanctuaire que tes mains ont préparé Seigneur !* »⁹¹ Ou encore, « *toute la terre est à moi* ». ⁹² Dans le langage de nos sociétés actuelles nous pouvons dire qu'Israël est locataire sur la terre où il vit ; il est émigré. Et donc, il n'est pas le propriétaire de cette terre ; il l'a reçue comme don de Dieu.

On peut comprendre à partir de ces phrases que de la même manière que Dieu a montré sa bonté et sa largesse envers Israël en l'établissant sur son domaine, de la même manière Israël est invité à répondre à cette largesse de Dieu en accueillant celui qui, comme lui, a besoin de protection et vient demander l'hospitalité. C'est donc, dans une certaine mesure, une expression de la reconnaissance du bienfait de Dieu en sa faveur, car le législateur rappelle toujours cette action libératrice de Yahweh.⁹³

Les codes légaux viennent de nous rappeler cette obligation à la fois morale et théologique de prendre la défense du faible et du pauvre. Cependant Israël n'a pas toujours montré ce souci de protéger et de défendre cette catégorie des personnes. Voilà pourquoi Dieu lui envoie des prophètes pour lui rappeler l'alliance et ce que Dieu attend de lui.

3. L'accueil de l'étranger dans la prophétie d'Ezéchiel 47, 21-23

Dieu fait surgir toujours un prophète pour lui confier une mission bien déterminée. Le prophète annonce, interpelle, exhorte le peuple au nom de Dieu et essaie de ramener le peuple à Dieu. Parfois il prononce des oracles de condamnation qui, au fond, ne veulent pas dire que Dieu vient de mettre la croix sur son peuple et que celui-ci est perdu pour de bon. Non ! Ce genre d'oracles, en rappelant le péché du peuple et en prononçant la

⁹⁰ Ibid. 35-36.

⁹¹ Ex 15, 17.

⁹² Ex 19, 5.

⁹³ Dt 24, 18.

sentence de châtement, visent le salut du peuple dans la mesure où ils interpellent et invitent le peuple à réajuster son comportement, à se mettre la cendre sur la tête et à s'attacher à son Dieu. Cette recherche du salut du peuple se voit être contenue en filigrane dans certains noms donnés aux prophètes, lesquels noms définissent leur fonction. C'est en l'occurrence : le veilleur, le bâtisseur, le guetteur.⁹⁴

Selon Enzo Bianchi, des situations se sont présentées dans la vie concrète d'Israël où la tentation de fouler au pied les droits des étrangers fut grande ; à ces tentations, certains même cédèrent, créant des formes d'injustice, d'oppression et de déshumanisation.⁹⁵ Les prophètes nous en disent long sur cette tension entre la protection et l'oppression des faibles, et par ricochet, de l'étranger. Ils ont dénoncé les injustices commis par le peuple de Dieu. C'est entre autre Malachie, Zacharie. Les deux prophètes rappellent l'exigence morale et légale de ne pas biaiser ou violer la loi envers l'étranger et laissent tomber la sentence de condamnation contre tous ceux qui vont à l'encontre de cela et violent le droit de veuves, des orphelins et des étrangers.⁹⁶ Zacharie continue à exhorter ses compatriotes à tourner le dos à l'oppression. Nous parlerons amplement de Zacharie dans le deuxième chapitre.

En parlant de la loi de sainteté, nous avons dit que le thème central de ce code est la sainteté du peuple. Parce qu'Israël n'existe plus comme nation, le peuple puise son identité principalement des institutions religieuses, c'est-à-dire, de la loi et du temple. On retrouve chez Ezéchiel et Isaïe le thème du nouveau temple de Dieu qui est désormais le lieu qui rassemble, non seulement le peuple d'Israël mais aussi toutes les nations de la terre, c'est la nouvelle Jérusalem. Parlons du Prophète Ezéchiel.

En effet, Ezéchiel a été déporté avec les exilés à Babylone en l'an 598/597. Il a exercé son ministère à Babylone au milieu de juifs déportés. Ezéchiel est considéré comme prophète d'espérance car il ravive l'illusion d'un retour au pays. Dans sa prédication, il fustige l'idolâtrie et l'injustice ; d'ailleurs comme beaucoup de prophètes. Cette injustice se traduit par l'exploitation du faible. On voit là une certaine violation de

⁹⁴ Louis Monloubou, *Un prêtre devient prophète : Ezéchiel*, (Paris : Cerf), 75-77.

⁹⁵ Bianchi, *J'étais étranger*, 27.

⁹⁶ MI 3, 5; Za 7, 10- 12b.

la loi donnée par Dieu, cette loi qui a pour finalité la protection et la défense du droit du faible représenté par le pauvre, la veuve, l'orphelin et l'étranger.⁹⁷

Ezéchiël explique, par des images fortes⁹⁸ le péché d'Israël et le malheur y réfèrent qui s'est abattu sur le peuple de Dieu (une partie déjà déportée) et prophétise la ruine de Jérusalem qui, jusque- là n'était pas encore détruite, pour le ramener à la conversion. La déportation du peuple a duré très longtemps, quatorze ans, selon Ez 40,1. Quatorze : nombre symbolique ! Deux fois ce chiffre sept qui laisserait supposer, à lui seul, que tout a bien assez duré.⁹⁹ On peut imaginer les larmes, les plaintes et parfois même le désespoir de tout le peuple, sauf Ezéchiël qui scrute le futur ; qui garde espoir. Alors, le prophète le sent, cet avenir, si réellement proche de lui, si réellement présent qu'il pénètre ; il s'y établit même, se plaisant à le parcourir en tous sens, à le mesurer, à le toiser.¹⁰⁰ Ce futur d'Israël, poursuit Monloubou en évoquant de Vaux, s'est rendu présent à Ezéchiël sous la forme d'une cité.¹⁰¹ Au peuple déporté et disséminé sur une terre étrangère, Ezéchiël, convaincu du futur du peuple, prêche le retour et la restauration d'Israël.

Chez lui on voit cette restauration d'Israël et de sa relation avec Dieu à travers cette grande vision du temple au milieu d'une cité, qui commence déjà au chapitre 40-48, où l'eau de vie coule en sortant du temple et irrigue toute la région orientale en redonnant vie¹⁰². Et c'est cette cité, métropole idéal du peuple de Dieu, que le prophète parcourt en tous sens, nous pressant de la visiter avec lui, sous la direction d'un mystérieux et céleste arpenteur (40, 1-4).¹⁰³ Comme pour nous dire qu'Israël tient sa vie, son avenir de Dieu. Israël est de nouveau reconfiguré comme peuple de Dieu autour de Dieu. L'étranger y est incorporé et fait partie intégrale de ce peuple¹⁰⁴ au milieu duquel Dieu lui-même habite¹⁰⁵. Cette eau suscite le souvenir de cette eau qui donne vie, qui fait revivre, dont nous parlent certains passages de la Bible. C'est en l'occurrence : Ex 17, 1-7 ; Gn 2, 10-14 ; Ap 21, 6 ; 22, 1s.¹⁰⁶

⁹⁷ Dt 24, 17.

⁹⁸ Ez 24, 1-11 ; 33, 25-29.

⁹⁹ Monloubou, 153.

¹⁰⁰ Ibid., 154.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Ez 47.

¹⁰³ Monloubou, 154.

¹⁰⁴ Ez 47, 22.

¹⁰⁵ Ez 48, 35.

¹⁰⁶ Monloubou, 176.

Déjà en terminant d'examiner la loi de sainteté, nous nous sommes rendus compte que cette loi de sainteté porte les rapports juif-étranger jusqu'au niveau de la reconnaissance de l'autre comme un autre soi-même. Cette voix fait écho dans Ez 47, 21-23 où non seulement l'étranger doit être considéré comme citoyen à plein droit ou autochtone, selon le mot hébreu utilisé אֲזָרָח, mais aussi et surtout cet étranger est fait cohéritier avec Israël. Le v22 dit :

« Vous le diviserez en héritage par le sort pour vous et pour les étrangers qui séjourneront au milieu de vous, qui engendreront des enfants au milieu de vous ; ils seront pour vous comme un israélite de souche au milieu des fils d'Israël ; avec vous ils recevront une part d'héritage, au milieu des tribus d'Israël ».

Si avant le Seigneur avait ordonné de respecter et de servir les étrangers résidents en Israël, émigrés forcés ou libres, maintenant les fait entrer dans le partage de sa terre. Ceci signifie un pas important dans l'ouverture aux autres peuples : aussi étrangers peuvent hériter de la terre promise.¹⁰⁷ Voilà qui explique mieux cette vision du temple.

Examinons à présent notre passage d'Ez 47, 21-23 en nous arrêtant sur quelques mots qui nous paraissent importants pour notre investigation. Mais avant cela, signalons que ce passage est tiré du chapitre 47 qui, du reste, fait partie de ce grand ensemble de la vision d'Ezéchiel, qui part du chapitre 40 au chapitre 48. Le chapitre 47 peut-être subdivisé en deux grandes parties :

- 47, 1-12 : vision complémentaire : source du temple ;¹⁰⁸
- 47, 13-23 : frontières et partage de la terre.

Le texte d'Ez 47, 21-23 dit ceci :

וַיְחַלְקֵם אֶת־הָאָרֶץ הַנְּזֹאת לָכֶם לְשִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל²² וְהָיָה תַפְלוּ אוֹתָהּ בְּנַחֲלָהּ לָכֶם וְלַהַגְרִים הַגְּרִים בְּתוֹכְכֶם אֲשֶׁר־הוֹלְדוּ בְנִים בְּתוֹכְכֶם וְהָיוּ לָכֶם כְּאֲזָרָח בְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אַתְּכֶם יַפְלוּ בְּנַחֲלָהּ בְּתוֹךְ שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל:
וְהָיָה בְשִׁבְטֵי אֲשֶׁר־גָּר הַגָּר אִתּוֹ שֵׁם תַּתְּנוּ נַחֲלָתוֹ נָאֻם אֲדֹנָי יְהוִה: ס²³

Ce qui retient notre attention dans ce passage ce sont les deux mots : אֲזָרָח et נַחֲלָה. Le premier signifie littéralement natif ou citoyen à plein droit. Ce mot nous intéresse dans

¹⁰⁷ Alonso Schökel y José. L. Sicre, *Profetas*, (Madrid : Cristiandad, 1980) 2, 852.

¹⁰⁸ Monloubou, 151.

la mesure où il fait une suite d'idées entre la loi de sainteté et la vision du temple chez le prophète Ezéchiel eu égard aux rapports avec l'étranger. C'est une sorte de continuité des pensées, c'est-à-dire, l'idée soulevée dans Lv 19, 33-34 fait écho dans Ez 47, 21-23.

Le deuxième mot, **נְחֻלָּה**, nous paraît aussi important du simple fait qu'il opère un certain dépassement dans le raisonnement de la part du prophète Ezéchiel quant à la considération de l'étranger selon la loi de sainteté. L'héritage suggère une règle fondamentale telle que seuls les fils ont droit à l'héritage. Selon le dictionnaire encyclopédique de la Bible, le verbe hébreu **נָחַל** à l'hifil sert à exprimer qu'un cohéritier a reçu sa part dans la dévolution d'une succession, tandis que son substantif **נְחֻלָּה** désigne la part qui est allotie. Xavier Léon- Dufour fait remarquer que la notion biblique de l'héritage déborde le sens juridique du mot dans nos langues. Il désigne la possession d'une manière stable et permanente ; non de n'importe quel bien mais de celui qui permette à l'homme de s'épanouir sans être à la merci de l'autre.¹⁰⁹ Point n'est besoin rappeler ici que celui qui n'avait pas de terre était à la merci de l'autre ; il était toujours dans une situation de dépendance permanente de l'autre. Cette situation l'obligeait à payer de sa dignité humaine et à être réduit en esclave. C'est justement ce que Dieu combat par la bouche du prophète Ezéchiel. Israël lui-même avait reçu ce patrimoine de Yahvé qui l'avait « procréé », à en croire Dt 32,6. 15 ; Ex 4, 22 s. pour ce faire, Israël est invité par Dieu à pouvoir sortir l'étranger de ce danger permanent d'insécurité sociale.

Dans le v 22 d'Ez 47, l'auteur utilise par deux fois le même mot **נְחֻלָּה** et traduit ainsi une certaine insistance sur le rapport à entretenir avec l'étranger.

V 22 a : **נְחֻלָּה** va de pair avec le verbe **תִּפְלוּ** à l'hifil, deuxième personne du pluriel. Le sujet est inclus dans le verbe et c'est donc les israélites. La phrase **תִּפְלוּ אוֹתָהּ בְּנְחֻלָּה** pourrait être traduite littéralement comme suit : Vous la ferez tomber en héritage.

V 22 b : **נְחֻלָּה** va de pair avec le même verbe, mais cette fois-ci au qal, troisième personne du pluriel. La phrase est : **יִפְלוּ בְּנְחֻלָּה בְּתוֹךְ שְׁבֵטֵי יִשְׂרָאֵל**. Le sujet du verbe est inclus et c'est donc les étrangers. La traduction littérale serait : ils tomberont en héritage au milieu des tribus d'Israël. La Sainte Bible, elle, traduit : Ils jetteront avec vous le sort pour obtenir sa part au milieu des tribus d'Israël. Tout ceci veut insister sur le fait que l'étranger

¹⁰⁹ Léon- Dufour, 378.

est incorporé dans la famille israélite, et, avec toutes les tribus d'Israël, il jouit du même droit de partager la terre comme héritage reçu de Dieu.

Dans tout ceci l'on comprend que l'héritage s'inspire de la notion de la succession paternelle. Par ce mot héritage, Ezéchiel ne veut-il pas affirmer l'incorporation des étrangers dans ce peuple d'alliance avec Dieu ? Depuis les origines, la notion d'héritage est étroitement liée à celle de l'alliance.¹¹⁰ Donc l'étranger, en partageant le même héritage avec Israël, fait désormais partie de l'alliance du peuple de Dieu avec son Dieu. Par conséquent, avec Israël, il devient héritage de Dieu selon l'expression d'Ex 34, 9. C'est avec Raison que M. Le Hir voit dans cette péricope la vocation des gentils.¹¹¹ Cette expression suggère une relation d'intimité entre Dieu et son peuple.¹¹² On voit là un certain élargissement du cercle du partage d'intimité, c'est-à-dire, Dieu associe l'étranger à ce partage de son intimité avec Israël. On voit donc pointer à l'horizon cette ouverture à l'universalité du salut. En lisant entre les lignes, nous pouvons dire que ce qui est affirmé ici, c'est la fraternité entre Israël et l'étranger, et la filiation de l'étranger à Dieu.

Conclusion

A travers les démarches que nous venons d'entreprendre, le souci de Dieu envers le faible se met au grand jour. A partir d'Israël, son peuple, Dieu étend ou veut étendre sa sollicitude paternelle à tous les peuples et veut que tous ses enfants aient la préoccupation pour le faible, le petit, l'étranger. Les différents codes légaux que nous venons de parcourir laissent entrevoir le contexte de libération du peuple de l'esclavage de l'Égypte et souligne en même temps qu'Israël était étranger en Égypte. De ce point de vue, l'accueil de l'étranger ravive chez le peuple de Dieu le souvenir de sa vie en Égypte et de l'action salvifique de Dieu dont il a été bénéficiaire.

En lui rappelant cela, l'accueil de l'étranger éveille en même temps chez Israël cette conscience d'être étranger sur "sa terre", car cette terre appartient à Dieu.¹¹³ Israël

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Arthur- M. Le Hir, *Les trois grands prophètes, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel. Analyse et commentaires* (Paris : Poussielgue frères, 1877), 393.

¹¹² Léon- Dufour, 378.

¹¹³ Is 66, 2.

partage ce caractère “d’extranéité”¹¹⁴ de son être avec l’étranger. Bref, en paraphrasant Enzo Bianchi nous pouvons dire que l’accueil de l’étranger invite Israël à se reconnaître soi-même, dans l’image de l’étranger, comme étranger, et à vivre pleinement l’alliance, qui comporte également les exigences formulées en faveur de l’étranger¹¹⁵ et c’est cette alliance que les prophètes, comme Ezéchiel, ont tenté de protéger par leur prédication.

On voit une certaine progression : l’étranger n’est pas seulement frère du juif avec qui il partage l’héritage de la terre, mais aussi Dieu le fait entrer dans le peuple de Dieu et devient comme Israël, héritage de Dieu. Et donc, Israël partage avec l’étranger non seulement l’héritage matériel (la terre et ses fruits) mais aussi le patrimoine spirituel : la foi d’Israël en un Dieu unique. Grâce à cette même foi, les chrétiens confessent la seigneurie de leur Maître par certains actes dits d’amour ou de miséricorde envers l’étranger qui vient frapper à leur porte. Voyons donc cet accueil de l’étranger dans le Nouveau Testament.

¹¹⁴ Bianchi, *J’étais étranger*, 27.

¹¹⁵ Ibid. 30.

Chap. II

L'ACCUEIL DE L'ÉTRANGER DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

0. Introduction

Le titre de ce chapitre laisse entrevoir un vaste champ d'investigation, mais en réalité il ne s'agit pas de voir cet accueil dans tout le NT, plutôt dans l'évangile de Matthieu tout en limitant les contours. Les autres références dans le NT, pour question de logique dans notre façon de concevoir ce travail, nous les traiterons dans le troisième chapitre qui est en relation avec cet accueil dans l'Eglise primitive.

En effet, dans ce deuxième chapitre nous ne voulons pas analyser ou parcourir tout le NT comme indiqué ci-haut, mais nous voulons nous centrer sur l'analyse de la péricope de Mt 25, 31-46 qui est notre texte de base. A partir de cette analyse, voir aussi quelques textes de l'AT qui nous aideront à comprendre les enjeux de l'accueil, c'est-à-dire, à pénétrer encore davantage le sens de l'accueil ; et à voir les retombées de cet accueil sur ceux qui l'ont pratiqué. C'est là que nous allons analyser, dans un même point, l'accueil d'Abraham aux trois visiteurs à Mambré, en poussant jusqu'à Sodome et Gomorrhe et en rappelant l'accueil de la veuve de Sarepta et nous terminerons avec la prophétie de Zacharie. Nous allons ici insister sur le fait que le prophète dénonce la pratique des actes de piété vidés de leur contenu ou de leur finalité, mais appelle à la pratique de la justice envers l'étranger et les pauvres. Avant d'aller plus loin, plaçons Mt 25, 31-46 dans son contexte.

1. Contexte de Mt 25, 31-46 dans la structure de l'évangile de Matthieu

Beaucoup d'exégètes, en l'occurrence Warren Carter, affirment que Mt 25, 31-46 est en relation avec le chapitre 24 qui a initié le discours eschatologique.¹¹⁶ Dans cette même lancée va la réflexion de Jacques Dupont. Pour lui Mt 25, 31-46 se rattache au chapitre 24 qui a initié le thème de la parousie du Seigneur.¹¹⁷ Dans ce chapitre 24, 14, Matthieu annonce la fin imminente du monde. A partir du verset 15 jusqu'au 28, Matthieu met

¹¹⁶ Warren Carter, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa* (Estella [Navarra]: Verbo Divino, 2007), 696.

¹¹⁷ Jacques Dupont, *Les trois apocalypses synoptiques*, (Paris : Cerf, 1985), 82.

ensemble trois fragments qui doivent caractériser ensemble les événements qui précéderont directement la parousie.¹¹⁸ Et juste après, au v. 29, Matthieu conclut en rappelant les tribulations annoncées au début du chapitre 24, à partir du v.5 ss en ajoute certaines autres, avant de confirmer la parousie du Seigneur.

Mt 25, 31-46 commence par renouer avec l'idée de la parousie annoncée au chapitre 24. Ce que l'on peut remarquer, c'est que Matthieu construit une suite logique dans ce discours dit eschatologique dont Mt 25, 31-46 est son point culminant. Ce discours s'introduit, d'une certaine manière, à la fin de l'ensemble de Mt 23, 1-39 où Matthieu annonce la destruction du temple et une nouvelle venue de Jésus (Mt 23, 37-39).¹¹⁹ Il s'étend sur deux chapitres, c'est-à-dire, Mt 24, 1-25, 46. Louis-Jean Frahier prolonge cette limitation par une conclusion dite narrative. De ce point de vue, pour lui ce discours est limité dans son contexte immédiat comme suite : un incipit (24, 1-4) et une conclusion narrative (26, 1).¹²⁰ Voici comment il subdivise ce discours en restant dans la marge de 24, 1-25,46 :¹²¹

- 24, 1-3 : narration et dialogue introductifs ;
- 24, 4-28 : persévérance dans les épreuves avant la fin ;
- 24, 29-44 : annonce de la parousie ;
- 24, 45-25,30 : vigilance dans l'épreuve de la durée ;
- 25,31-46 : récit conclusif, qui est le jugement eschatologique.

Par contre Santiago Guijarro voit dans ce discours trois grandes parties en relation entre elles :¹²²

- Mt 24, 1-31 : première partie
- Mt 24, 32-25, 30 : deuxième partie
- Mt 25, 31-46 : troisième partie.

Dans cet ensemble, ce qui nous intéresse, c'est la dernière partie, qui est la conclusion de ce discours eschatologique. C'est donc Mt 25, 31-46. Cette péripécie nous plonge de pleins pieds dans un contexte du jugement final. Le Fils de l'homme viendra dans sa

¹¹⁸ Ibid., 59.

¹¹⁹ Santiago Guijarro, *Los cuatro evangelios* (Salamanca: Sígueme, 2010), 326.

¹²⁰ Louis-Jean Frahier, *Le jugement dernier. Implications éthiques pour le bonheur de l'homme* (Paris : Cerf, 1992), 84.

¹²¹ Ibid., 85.

¹²² Guijarro, 326.

gloire, à la fin des temps, pour rendre à chacun selon ses œuvres. Après avoir situé Mt 25, 31-46 dans son contexte eschatologique, voyons à présent toute la structure de l'évangile de Matthieu. Nous allons proposer ici trois structures différentes, puis nous nous appesantirons sur l'une d'elles.

En effet, plusieurs exégètes, qui ont travaillé sur l'évangile de Matthieu, ont proposé la structure de cet évangile. La plus part d'entre eux propose une structure selon qu'ils veulent mettre en exergue tel ou tel autre thème de l'évangile. Il y en qui font ressortir le thème ecclésiologique ; d'autres celui de Jésus comme le Maître qui enseigne ; etc. La théorie la plus connue en relation avec la structure de l'évangile de Matthieu est un schéma septénaire structuré sur les cinq grands sermons qui forment les sections avec la partie narrative qui les précèdent.¹²³ Voici cette structure telle comme nous la rapporte Santiago Guijarro :¹²⁴

		Narración	Discurso	Fórmula
Preámbulo	1, 1-2,23			
Primer libro	3, 1-7,29	3, 1-4, 25	5, 1-7,27	7, 28-29
Segundo libro	8, 1-11.1	8, 1-9,35	9, 36-10,42	11,1
Tercer libro	11, 2-13,53	11, 2-12, 50	13, 1-52	13, 53
Cuarto libro	13, 54-19,1	13, 54-17,20	17, 22-18,35	19, 1
Quinto libro	19, 1b-26, 1	19, 1b-22, 46	23, 1-25, 46	26,1
Epílogo	26, 2-28,20			

Mario Galizzi, pour sa part, propose une structure de l'évangile de Matthieu qui met en relief "Christ total", non seulement comme objet principal et point focal de l'annonce de Matthieu, mais aussi comme point qui clarifie les autres thèmes.¹²⁵ Partant de ceci et en se basant sur Mt 13, 53-58, Galizzi divise l'évangile en deux parties. Pour lui Mt 13, 53-58 divise tout l'évangile en deux et provoque une interruption

¹²³ Mario Galizzi, *Evangelio según Mateo. Comentario exegético-espiritual* (Madrid: San Pablo, 1999), 559.

¹²⁴ Guijarro, 298.

¹²⁵ Galizzi, 560.

fondamentale.¹²⁶ Ceci veut dire, en d'autres mots, quand on lit ce passage, on se rend compte qu'il marque la fin d'une partie et le début d'une autre. Avec tout ceci, Galizzi présente une structure binaire de l'évangile de Matthieu, précédée par une introduction. Cette structure, quand on lit Pikaza, s'appuie sur un indice littéraire : la répétition de *apò tóte* (« A partir de ce moment Jésus commençait à... ») dans deux passages clefs. Mt 4, 17 ; 16, 21.¹²⁷ La structure se présente comme suit dans une logique à caractère narratif :

- Introduction : 1, 1-4, 16
- Premier moment : 4, 17-16, 20
- Deuxième moment : 16, 21-28, 20

Eu égard à cette division en trois parties, Satiango Guijarro pense que Matthieu aurait suivi la division que Marc a faite de son évangile qui a une introduction et deux grandes étapes du ministère de Jésus.¹²⁸ Ce qui saute aux yeux, c'est que dans l'évangile de Matthieu ces parties sont plus longues que celles de l'évangile de Marc. Cette différence en longueur des parties qui composent l'évangile s'explique par le fait que Matthieu a amplifié l'introduction de Marc en lui ajoutant au début une longue présentation des origines de Jésus (Mt 1-2) et aurait réélaboré les deux autres, surtout la deuxième, ajoutant des traditions venant de Q et de son matériel propre.¹²⁹ Après avoir amplifié son évangile à partir du modèle de la structure de Marc, Matthieu opère dans ces trois parties des divisions secondaires. Tenant compte de ces divisions secondaires la structure se présente comme suit :¹³⁰

- Première partie : présentation de Jésus (Mt 1, 1-4, 16)
- Deuxième partie : prédication et agissement de Jésus (Mt 4, 17-16, 20)

Annonce du Royaume (Mt 4, 17-11, 1)

Rejet de Jésus (Mt 11, 2-16, 20)

- Troisième partie : passion et mort de Jésus (Mt 16, 21- 28, 20)

¹²⁶Ibid.

¹²⁷ Xabier Pikaza, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25, 31-46)* (Salamanca: Sígueme, 1984), 237.

¹²⁸ Guijarro, 299.

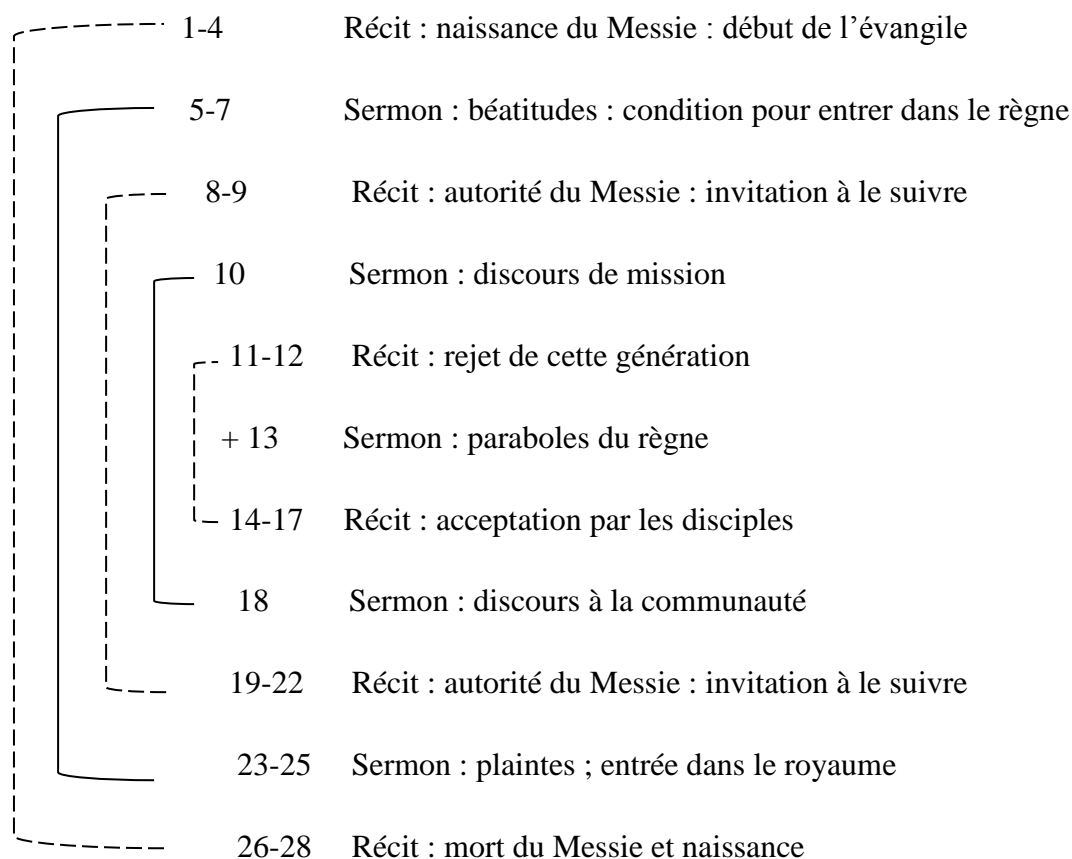
¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Ibid., 300.

Introduction des disciples (Mt 16, 21- 20, 34)

Rejet de Jésus (Mt 21, 1-28, 20)

Par ailleurs, Xabier Pikaza est compté parmi les exégètes qui admettent la structure septénaire. Il propose la structure de cet évangile à partir de deux voies d'accès : l'une est formelle et l'autre est thématique.¹³¹ Nous de notre part, nous ne proposons pas une autre structure de l'évangile de Matthieu. Nous rapportons ici la structure formelle de Charles H. Lohr proposée par Xabier Pikaza¹³² dans son livre pour faire remarquer la place que prend Mt 25, 31-46 et l'importance que le juge eschatologique donne à l'accueil de l'étranger. Pikaza distingue trois manières de comprendre le squelette de Matthieu du point de vue formel ou littéraire : comme déploiement discursif en cinq sermons ; comme anticipation du chemin de Jésus en trois grandes divisions ; comme profondeur de l'ensemble du contour du pacte.¹³³ Nous nous intéressons au déploiement discursif en cinq sermons. Cette structure se présente de cette manière :



¹³¹ Pikaza, 228.

¹³² *Ib.*, 234.

¹³³ *Ib.*, 228.

Dans cette structure on peut remarquer que toutes les parties de l'ensemble de Matthieu s'organisent et se développent autour du chapitre 13 qui livre un message en parabole du règne de Dieu. Vu dans cet angle des choses, ce qui importe, c'est les discours 5-7 et 23-25.¹³⁴ Ce qui milite en faveur de l'importance accordée à ces chapitres, c'est le fait que, si on consulte la structure discursive, Mt 5-7 et 23-25 sont collés chacun à l'une des extrémités narratives. Ainsi nous avons 1-4 +5-7 et 23-25 +26-28. Dans cette optique, cette proximité à ces deux extrémités narratives, qui marquent la venue du Messie et sa culmination pascale, confère à 5-7 et 23-25 une importance beaucoup plus grande parmi les autres discours,¹³⁵ car, renchérit Pikaza, ils visent le mystère primordial de l'existence : 5-7 construit l'homme sur la base du don et de l'exigence du règne ; 23-25 le met devant la culmination de ce règne qui récompense et menace.¹³⁶

Qu'est-ce qu'on remarque dans 5-7 ? Le maître trace le chemin qui mène au royaume de Dieu (béatitudes) et propose une loi d'amour universel qui transcende la loi juive qui enfermait le peuple juif sur lui-même. En 5-7 il amplifie l'amour jusqu'aux ennemis et en 25, 31-46, qui est le point le plus culminant de 23-25, il propose l'amour jusqu'envers l'étranger : accueillir l'étranger. En d'autres termes nous voulons dire, si on lit Mt 5-7, on y dégage un message d'amour universel¹³⁷ qui caractérise le royaume de Dieu et doit caractériser ceux qui veulent y entrer. Cet amour universel se trouve aussi dans Mt 25, 31-46 à travers le visage de l'étranger qu'il faut accueillir. Ainsi on trouve une certaine relation avec 25, 31-46. Dans cette optique Mt 5-7 renvoie à la sanction du jugement.¹³⁸ Lu Mt 25, 31-46 dans le contexte judiciaire, l'amour devient le critère du jugement : qu'est-ce que tu as fait de l'autre, qui n'est pas toi-même mais au fond, ton frère ?

Cet amour n'est pas verbal mais vécu et exprimé par les actes. D'où l'énumération par le juge eschatologique des œuvres d'amour ou de miséricorde. Peut-on aimer vraiment ou travailler pour la paix ou souffrir pour la justice, etc. comme nous dit 5-7, et en même temps fermer sa porte devant cet être fragile, cet étranger qui a frappé à notre porte ? Mt

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Ibid., 232.

¹³⁸ Ibid.

25, 31-46 expliquerait ce que veut dire vivre les béatitudes et aimer sans frontière, et montrerait les conséquences y référant.

Dans ces paragraphes qui précèdent nous venons d'insister sur la relation entre les deux discours, Mt 5-7 et 23-25, et l'importance que Matthieu leur assigne eu égard à leur position dans l'ensemble de la structure de son évangile. Dans cette même logique de structure, Matthieu fait remarquer à ses lecteurs l'importance que revêt Mt 25, 31-46 dans cet ensemble de ce cinquième discours de Jésus en relation avec les autres discours, et il le fait d'une manière très subtile. Si on le place dans la structure de ce discours, il occupe la troisième partie, à en croire la division qu'a faite Ulrich Luz¹³⁹ ou la cinquième place selon la subdivision de Louis-Jean Frahier.¹⁴⁰

Au fait, sa position dans l'évangile lui donne une grande importance : il vient juste avant le récit de la passion, mort et résurrection de Jésus,¹⁴¹ et ferme tous les discours de Jésus.¹⁴² Cet achèvement des enseignements de Jésus concerne la fin de l'histoire sans constituer lui-même le terme du temps.¹⁴³ Ces enseignements de Jésus portent l'annonce du Royaume de Dieu qui va se réaliser dans l'avenir. Par conséquent, cette annonce nous tient tendus vers le futur où se réalisera ce Royaume. Cette tension vers le futur nous pousse à vivre déjà dans le moment présent ce futur. En d'autres mots, entre ce que ces enseignements de Jésus annoncent et ce qui va se réaliser, s'ouvre un temps nouveau que la mort et la résurrection de Jésus qualifient de manière déterminant, celui de la foi, de la fidélité et de la vigilance.¹⁴⁴ Dans cette optique, Mt 25, 31-46 indique la fin d'un récit et le début d'un autre. Considérant ce qui vient d'être dit, nous pouvons imaginer l'importance que revêt cette péricope de Mt 25, 31-46. A en croire Louis-Jean Frahier, Mt 25, 31-46 est placé dans l'évangile de Matthieu comme une borne ; il indique une scansion de la narration.¹⁴⁵

Nous savons par expérience que dans la vie courante, les dernières paroles d'un mourant sont prises au sérieux et revêtent d'une certaine importance aux yeux des familiers du défunt. Il en était aussi ainsi à l'époque de Jésus ! Ne serait-il pas intentionnel

¹³⁹ Ulrich Luz, *El evangelio según Mateo. Mt 18-25* (Salamanca: Sígueme, 2003), 3: 520

¹⁴⁰ Frahier, 85.

¹⁴¹ Luz, 661.

¹⁴² Pikaza, 232.

¹⁴³ Frahier, 76.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Ibid., 77.

que Matthieu aie placé cette péricope là où elle est, pour mettre en évidence son importance ? En plus de cela, nous pouvons chercher dans tous les évangiles le mot “*xéno*”, on ne le trouve pas, sauf chez Matthieu. Et dans l’ensemble du NT, c’est à peine qu’on le rencontre. Tous les évangiles ne parlent pas de l’accueil de l’étranger et nulle part dans son évangile Matthieu n’a parlé de l’étranger qu’il faut accueillir, sauf dans cette péricope, spécialement dans les vv. 35. 38. 43. 44. Justement ici il se souvient de l’étranger et parle de lui ; rappelle la nécessité de l’accueillir. On voit un certain dépassement du message évangélique des frontières nationales, car l’étranger évoque l’autre qui n’est pas de nos frontières nationales et qu’il faut accueillir comme un frère. Mt 25, 31-46 affirme en filigrane que le Christ n’assume pas seulement la misère des plus petits de notre territoire ou de notre communauté ou encore de notre race, mais il se charge aussi de l’indigence des plus petits des autres nations et communautés et race à travers l’image de l’étranger. L’accueillir, c’est accueillir Jésus lui-même et accueillir le salut.

En plus, point n’est besoin rappeler ici que la formule “ en vérité en vérité je vous le dis” souligne et accentue l’importance de la réponse qui suit en la convertissant comme centre de signification de l’ensemble de la scène.¹⁴⁶ Matthieu utilise cette formule, “en vérité en vérité je vous le dis”, juste au moment où il affirme aux uns qu’ils l’ont accueilli en accueillant l’étranger, et aux autres qu’ils ne l’ont pas accueilli en refusant d’accueillir l’étranger. Dans cette optique, l’accueil de l’étranger est le centre de signification de l’ensemble de cette péricope. Ainsi donc Mt 25, 31-46 met en exergue l’importance de l’accueil de l’étranger, qui, au fond de son visage, se cache Jésus qui frappe à notre porte.

2. Critique textuelle de Mt 25, 31-46

Dans ce point qui a précédé nous venons de voir que Mt 25, 31-46 fait partie du cinquième discours de Matthieu, qui va de Mt 23-25.¹⁴⁷ Dans cet ensemble il y a de petits sous-ensembles unitaires dont Mt 25, 31-46. En nous basant sur les critères de limitation d’un texte biblique,¹⁴⁸ les contours de Mt 25, 31-46 sont bien tracés : le début est marqué par la conjonction de subordination *οταν* utilisée pour marquer un temps indéterminé. On

¹⁴⁶ Pikaza, 216.

¹⁴⁷ Ibid., 234.

¹⁴⁸ Daniel Marguerat et Yvan Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo, en Presencia teológica*, 106 (Santander: Sal Terrae, 2000), 54-55.

voit que l'on commence un autre temps, en dehors du temps dans lequel les paraboles, qui précèdent notre péricope, étaient racontées. En plus de ce critère du temps, on voit clairement que le thème vient de changer. Au fait, les passages qui ont précédé racontent, à travers les paraboles, quelle attitude à prendre dans cette attente de la venue imprévisible du Fils de l'homme. Maintenant l'auteur aborde le thème du jugement dernier. Cet épisode qui s'est ouvert par le v. 31, se ferme par le v. 46 qui conclut le jugement eschatologique. Et tout de suite après ce v. 46, on remarque le changement de temps, de thème : Matthieu aborde maintenant le thème de la passion et mort de Jésus.

Mt 25, 31-46 ne présente pas des problèmes majeurs quant à la critique textuelle qui obligerait à reconstruire le texte vraiment original qui serait autre que celui que nous avons dans nos Bibles. Nous disons qu'il n'y a pas de problèmes majeurs parce que les petites différences qu'il y a entre le texte et les différentes variantes ne sont pas de nature à altérer profondément le sens du texte et du message même. Il y a juste quelques petites modifications de conjonction, du temps du verbe conjugué ou du changement d'un participe en un nom. En faisant cette critique nous nous sommes inspirés de Nestle-Aland,¹⁴⁹ Alfred Rahlfs¹⁵⁰ et des commentaires de Hagner¹⁵¹ Ainsi nous avons :

v. 31 : certains manuscrits (codes) ajoutent *agioi* (saints) juste après anges, probablement par influence du livre de Zacharie qui parle des saints.¹⁵² Mais dans la tradition biblique et juive, c'est Dieu qui a la multitude des anges et qui viendra accompagné par eux. Mais dans tous les cas, les anges et les saints constituent les êtres célestes qui entourent Dieu. L'adjectif "saints" qualifient le nom "ange". Ceci veut dire que ces anges sont saints. C'est peut-être par souci de faire une distinction entre ces êtres célestes qui sont au service de Dieu et avec ces anges qui s'étaient rebellés contre Dieu et qui constituent ce que l'on appelle anges des ténèbres que certains manuscrits ont ajouté "saints" devant "anges". La variante qui parle de « accompagné de tous les anges » a la meilleure attestation, il est donc à préférer.

¹⁴⁹ Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*. 28th revised edition, (Stuttgart: edited by the Institute for New Testament Research (Westphalia), 2012).

¹⁵⁰ Rahlfs Alfred, *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, (Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart 2006).

¹⁵¹ Donald Alfred Hagner, *Matthew 14-28. Word Biblical commentary*; (Dallas-Tex, 1995), 33b: 738-741

¹⁵² Zac 14, 5.

v. 32 : συναχθήσονται est remplacé dans certains manuscrits par συναχθήσεται. Le verbe est passé de la troisième personne du pluriel à la troisième personne du singulier. Vu que le sujet de ce verbe est au nominatif neutre pluriel, et vu que le témoignage des manuscrits qui proposent la troisième personne du singulier ne pèse pas beaucoup, la troisième personne du pluriel est à préférer.

v. 33 : Certains manuscrits, entre autre le codex sinaiticus, omettent la parole αὐτοῦ et la mettent à la fin du verset. Selon eux la traduction serait : « Il placera les brebis à droite et les chèvres à sa gauche ». La traduction qui respecte le texte grec et qui a beaucoup de témoins est celle-ci : « Il placera les brebis à sa droite et les chèvres à gauche ». Probablement c'est pour des raisons stylistiques que certains manuscrits mettent αὐτοῦ à la fin du verset. Mais la variante à préférer est celle qui parle de « à sa droite » car elle a la meilleure attestation.

v. 39 : ἀσθενοῦντα c'est le participe présent du verbe ἀσθενέω. Certains manuscrits le remplacent par l'adjectif ἀσθενῆ qui est à l'accusatif masculin, singulier. Nous pouvons confesser que la traduction du participe présent n'est pas toujours aisée lorsqu'on a le souci de la clarté du texte. Probablement pour ce motif certains manuscrits ont préféré l'adjectif au participe. Cependant le texte tel qu'il nous est proposé, nous donne un argument solide pour nous pencher vers le participe plutôt que sur l'adjectif. Car ce participe est précédé par un verbe de perception. Dans ce cas, c'est-à-dire, après un verbe de perception, le participe a une valeur prédicative.

v. 40 : τῶν ἀδελφῶν μου est omis par certains manuscrits qui n'ont pas une grande influence, d'une part, et de l'autre part, ces manuscrits l'ont omis, peut-être par souci d'harmoniser avec le v. 45 où justement dans le texte on ne parle pas de ce « mes frères », dans un contexte presque semblable. Pour ce faire, la variante qui pourrait être originale et à préférer est celle qui contient l'expression « mes frères ».

v. 41 : οἱ est mis entre crochet. Dans ce cas, ça veut dire qu'on a de doute sur son appartenance au texte original. En plus, cet article mis entre crochet est précédé par un petit cercle blanc qui veut dire que cette parole qui suit dans le texte, est omise par les manuscrits cités. Dans ce cas on laisse planer le doute tel que le texte nous le propose.

Certains manuscrits remplacent τὸ ἡτοιμασμένον par ὁ ἡτοίμασεν ὁ πατήρ μου. Mais par rapport à la qualité des manuscrits, la variante qui parle de τὸ ἡτοιμασμένον a la meilleure attestation et donc est à préférer à ὁ ἡτοίμασεν ὁ πατήρ μου.

v. 42 : il y a peu de manuscrits seulement qui attestent la présence de *kai* devant ἐδίψησα, peut-être par goût stylistique pour avoir la polysyndète. Pour cette même raison, La variante à préférer est celle qui n'a pas la conjonction « *καί* » devant le verbe ἐδίψησα.

v. 43 : Certains manuscrits par souci d'harmoniser avec la première partie du verset (ξένος ἦμην καὶ οὐ συνηγάγετέ με) insèrent la conjonction *καί* devant l'adjectif γυμνός puis ajoutent le verbe être (ἦμην) à l'imparfait après cet adjectif comme dans la partie précédente.

Donc la variante a préféré est la première, celle qui parle de « j'étais un étranger et vous ne m'avez pas recueilli; nu, et vous ne m'avez pas vêtu; malade et en prison, et vous ne m'avez pas visité », parce qu'il y a beaucoup de manuscrits qui l'attestent.

v. 46 : Certains manuscrits, à la place du κόλασιν « châtiment », préfèrent parler de « ignem » (ce mot latin « ignem » signifie feu en français.), probablement pour harmoniser avec le verset 41 qui parle du τὸ πῦρ « le feu ». De toutes les façons, il est à noter que la variante qui parle du feu est attestée seulement par un seul témoin (manuscrit). Donc il est préférable de considérer la première variante, celle qui parle du châtiment.

3. Origine et subdivision de Mt 25, 31-46

L'origine de cette péricope n'est pas certaine. Les exégètes abordent ce thème en avançant juste des hypothèses. Nous nous proposons de rapporter quelques-unes ici sans vouloir entrer en profondeur du thème.

3.1 Origine

Dans la vie courante de la littérature, chaque auteur a sa façon d'écrire, c'est-à-dire, il a son style et il utilise les mêmes paroles ou les mêmes mots et formules. Ceci n'est pas étranger aux auteurs sacrés. Dans cette même optique, l'analyse de Mt 25, 31-

46 montre que les v 31-32a regorgent le « mateismo ».¹⁵³ Cette description contenue dans ces versets se trouve aussi dans 13, 40-43. 49ss; 16, 27; 19,28.¹⁵⁴ Ce que nous voulons dire à travers ceci c'est que, quand on lit tous ces passages cités, on trouve une ressemblance de langage, de style et d'expressions de Matthieu. Ce qui est commun dans ces passages, c'est que Matthieu parle de la séparation des justiciables en deux groupes : les bons et les mauvais ; la venue avec les anges ; le salaire donné à chacun selon ses œuvres. Par contre, à partir du v. 32b-46 le « mateismo » commence à se faire rare ou à manquer.¹⁵⁵ Ceci fait soupçonner que Matthieu a puisé cette partie d'une autre source.

En lisant cette partie, Ulrich Luz pense que la structure syntaxique est de Matthieu, mais les paroles sont, en grande partie, de la tradition.¹⁵⁶ A cet effet, il énumère quelques-unes de ces paroles : maudits (v. 41) ; visiter (36. 43) ; peine ou condamnation (v. 46). *Synago*, accueillir amicalement (v. 35. 38. 43) ; *basileus*, roi. Ulrich signale que ces deux derniers mots ne sont pas utilisés dans le sens matthéen: jamais il utilise ' *basileus* ' pour désigner Jésus, mais Dieu. A partir de cette réflexion, Ulrich émet une hypothèse selon laquelle Matthieu a adopté un texte oral sur le jugement dernier que les versets 32b-46 conservent dans ses éléments de base et l'a peut-être ajusté à la conclusion du Dt 30, 16. 19 ; 33, 15.¹⁵⁷ Cependant certains autres pensent différemment. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer et Roland E. Murphy pensent que cette unité de Mt 25, 31-46 a une forme littéraire d'un discours de révélation apocalyptique où abonde le dialogue ; il n'est pas une parabole sauf les vv. 32.33.¹⁵⁸ Pour ces auteurs, Mt 25, 31-46 est en syntonie avec la théologie de Matthieu et emploie son vocabulaire caractéristique, comme signalé dans les lignes qui ont précédé, (anges, mon Père, juste) ; ainsi cette péripécie pourrait être parfaitement une composition de Matthieu.¹⁵⁹

Par ailleurs, nous venons de rapporter ici l'hypothèse de Ulrich selon laquelle Matthieu aurait puisé dans une source orale pour composer ce texte qui est dans nos mains. Mais la question est de savoir de qui vient cela. Ici encore il y a beaucoup

¹⁵³ C'est un concept que nous avons emprunté de l'exégèse espagnole qui veut traduire l'idée de l'ensemble du vocabulaire, style ou même expression propre à Matthieu.

¹⁵⁴ Luz, 663.

¹⁵⁵ Ibid., 664.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy, *Nuevo comentario bíblico san Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos* (Estella [Navarra]: Verbo Divino, 2004), 124.

¹⁵⁹ Ibid., 124-125.

d'hypothèses. Certains pensent que ce texte a une origine juive, idée déjà rejetée à cette époque ; d'autres pensent que la source est christiano-hellénistique. Vu que les parallèles qu'il y a entre ce texte et la tradition juive ; vu qu'il y a un horizon apocalyptique dans Mt 25, 31-46, Ulrich estime qu'il est difficile d'accepter ces hypothèses.¹⁶⁰ En plus, d'autres encore attribuent ce texte à Jésus lui-même. Ici encore quelque chose cloche. Ulrich nous renseigne que dans ses prédications, Jésus n'a pas parlé d'un roi-Dieu, mais il a prêché un Dieu-Père, non un Dieu, frère des hommes. Pour terminer Ulrich pense que le "amen" dans la bouche de Dieu serait étranger.¹⁶¹ A partir de cette réflexion, Ulrich finit par une hypothèse selon laquelle qu'il serait raisonnable d'attribuer le texte à un disciple inconnu de Jésus, qui est judéo-chrétien.¹⁶² Après avoir parlé de l'origine de Mt 25, 31-46, voyons à présent, de manière succincte, les parties qui le composent.

3.2 Subdivision

Mt 25, 31-46 peut être subdivisé en trois parties dont une introduction qui plante le décor du jugement dernier ; deux dialogues entre le juge eschatologique et les justiciables et une conclusion qui montre le destin définitif des justes et des injustes.¹⁶³ Ainsi nous avons :

- Vv. 31-33 : introduction ;
- Vv. 34-45 : dialogues ;
- V. 46 : conclusion.

Disons un petit mot relatif à chaque partie pour enrichir encore plus notre travail.

v. 31-33 : cette partie joue, pourrait-on dire, le rôle d'introduction à cette péricope du jugement : il nous présente en même temps le thème de la venue du Fils de l'homme (v. 31) et son jugement (v. 32-33).¹⁶⁴ Cette venue n'est pas n'importe laquelle, mais la venue eschatologique. Pour souligner cet aspect eschatologique, Matthieu use de

¹⁶⁰ Luz, 666.

¹⁶¹ Ibid., 667.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Ibid., 662.

¹⁶⁴ Daniel Marguerat, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu*, 2^e éd. augmentée (Genève : Labor et Fides, 199), 488.

trois motifs issus de la tradition apocalyptique concentrés dans le v. 31.¹⁶⁵ Nous l'avons déjà dit avant, le v. 31 reprend le thème de la venue du Fils de l'homme contenu dans le chapitre 24, précisément dans 24, 27-44, et le prolonge dans cette péricope du jugement dernier et donne la cohérence et la continuité à ce discours eschatologique. En d'autres termes nous voulons dire que ce v. 31 sert de pont ou de liaison entre la description de la venue du Fils de l'homme commencée dans le chapitre 24 et son point culminant, qui est le jugement dernier contenu dans 25, 31-46. Le v. 32a reprend le thème de la venue du Fils de l'homme qui a terminé la charpente initiale que Matthieu a prise chez Marc (Mc 13, 3-27) et les v. 32b-33 reprennent le thème de séparation en deux groupes.

Matthieu avance avec son discours en reprenant les points importants déjà traités dans les versets précédents (les traits de la parousie), les combine de manière géniale avec sa logique de séparation en deux groupes contenue déjà dans les paraboles qui ont précédé (Mt 25, 1-30), insère les trois motifs issus de la tradition apocalyptique et marque ainsi une certaine progression logique dans le développement de sa pensée. On voit là sa touche rédactionnelle qui dénote d'un travail harmonieux et bien soigné.

vv.34-45 : cette partie nous fait découvrir une sorte de parallélisme antithétique¹⁶⁶ dans le jugement de ces deux groupes qui sont placés l'un à droite et l'autre à gauche du Fils de l'homme. Le juge entame un dialogue avec chacun de ces deux groupes. Ce long dialogue est construit en deux panneaux symétriques.¹⁶⁷ Le fond du dialogue entre les deux groupes est le même, c'est-à-dire, le juge y expose la détresse de ceux qu'il appelle les plus petits de mes frères. Ce qui attire notre attention est que le juge s'approprie cette détresse en s'identifiant à ces petits, et pour le cas qui nous concerne, il s'identifie à l'étranger qu'il faut accueillir. Ceci nous permet de voir à travers le Fils de l'homme, Dieu lui-même qui assume la fragilité de ceux qui souffrent. En d'autres termes nous voulons dire que le Fils de l'homme, sans perdre sa condition de Seigneur-juge, est la victime qui souffre la passion de l'histoire.¹⁶⁸ Comme on peut le voir, ce dialogue nous peint en même temps le critère du jugement et deux réactions différentes face au

¹⁶⁵ On se rappellera ici le livre d'Henoch avec ses visions eschatologiques.

¹⁶⁶ Marguerat, 488.

¹⁶⁷ Dupont, 83-84.

¹⁶⁸ Pikaza, 163.

nécessiteux : l'aide et l'indifférence. A en croire Ulrich Luz, ces dialogues permettent de comprendre la sentence du juge.¹⁶⁹

v. 46 : c'est la conclusion du jugement qui révèle la sentence prononcée devant tous les justiciables : ceux de la gauche et ceux de la droite. A ceux de la gauche, il dit : « Eloignez-vous de moi » et à ceux de la droite, le juge dit : « Venez à moi ». ¹⁷⁰ On voit donc deux mouvements allant à sens opposé l'un de l'autre. Respectivement, les uns à la damnation éternelle et les autres à la félicité éternelle. Cette conclusion est construite sous forme de parallélisme antithétique.¹⁷¹ Parce que nous parlons de sentence, cherchons dans le point qui suit à comprendre le sens du jugement à partir de l'hébreu.

4. L'appréhension du terme jugement *Mispat*

Selon Lambdin *mispāt* signifie jugement.¹⁷² Xavier Léon-Dufour, quant à lui, comprend *mispāt* comme sentences.¹⁷³ Au fond il n'y a pas de contradiction entre Lambdin et Dufour car la sentence se prononce dans un jugement et à en croire Léon-Dufour *mispāt* vient du verbe *safat* et *safat* signifie juger.¹⁷⁴ Dans la même ligne, Alonso Schöel comprend *safat* comme juger une cause.¹⁷⁵ Dans cette optique, dans l'appréhension occidentale, le jugement est pris dans le champ de la justice revendicatrice. Cette justice réclame les comptes de nos actes devant le juge. Mais au fait, que signifie « *mispāt* » ou mieux, quel est le sens originel de ce concept ? Nous nous appuyons sur José María Bernal Gimenez¹⁷⁶ pour restituer le sens originel de ce mot. Comme le terme l'indique, *mispāt* vient du verbe hébreu *spt* (*shafat*) que la LXX a traduit par *krinein*. A partir de cette transposition de l'hébreu en grec, les nombreuses traductions

¹⁶⁹ Luz, 662.

¹⁷⁰ Mt 25, 46.

¹⁷¹ Le parallélisme antithétique consiste à exposer une même idée en termes opposés. Le parallélisme synonymique consiste à exposer une même idée sous une formule à peine différente. (Lucien Deiss, *Synopse de Matthieu, Marc et Luc avec les parallèles de Jean*, (Bruges : Desclée de Brouwer, 1964), 26).

¹⁷² Thomas O. Lambdin, *Introducción al hebreo bíblico* (Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001), 336.

¹⁷³ XAVIER LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona: Herder, 1973), 454.

¹⁷⁴ Ibid.

¹⁷⁵ Luis Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español* (Madrid: Trotta, 1994), 467.

¹⁷⁶ José María Bernal Gimenez, *El siervo como promesa de « mispat »*. *Estudio bíblico del término « mispat » en Is 42, 1-4*, en *Miscelánea Comillas*, 1983, 77-86.

faites du grec, donnent ce sens du jugement avec une connotation judiciaire. L'auteur de cet article montre qu'il est fréquent le parallélisme synonymique de *spt* avec *ys*.

En traduisant *spt* (*shafat*) la LXX fait souvent référence à la racine *dikaiosynè*. Mais *dikaiosynè* est étroitement lié à *sdq* (*tsadik*). Avec cette analyse, l'auteur conclut que ces deux relations linguistiques de *spt* (*shafat*) avec *ys* (*ash*) nous indiquent le vrai sens de *spt* comme sauver ou libérer de l'injustice. Dans cette optique, il convient de retenir que le jugement dans l'AT renvoie au salut ou à la libération des opprimés de l'injustice des puissants. Ce terme, appliqué à Dieu ou mieux, si c'est Dieu qui est le sujet du verbe *spt* (*shafat*), il a le même sens de sauver ou de libérer. Par conséquent, le jugement de Dieu, c'est la libération de l'opprimé de l'injustice.¹⁷⁷

L'expérience quotidienne nous fait découvrir que ce sont souvent les petits, les faibles, les pauvres, les victimes de l'injustice et de l'oppression. Depuis la nuit de temps, les rois ont reçu la mission de rendre justice aux petits ; de les libérer de l'oppression des forts et des riches. Nous l'avons vu avec le prologue et l'épilogue du code d'Hammourabi, dans le premier chapitre de notre travail. Le roi rend ou doit rendre justice dans l'exercice de gouvernance sur le peuple. Dans cette optique, José María Bernal Gimenez fait remonter la signification de *spt* (*shafat*) plus au concept de gouverner que celui de juger.¹⁷⁸ Considérant tout ceci, *mispat* signifie la défense des faibles ; la libération des opprimés, c'est le fait de faire respecter le droit des pauvres.¹⁷⁹

En plus, pour élargir encore notre compréhension sur le jugement, disons qu'il est une traduction du grec *krisis* et de l'hébreu *mispat* qui, les deux signifient au sens beaucoup plus large, tout à la fois l'action de trier, de séparer, de discerner, d'examiner, de rendre justice et de sanctionner les fautes.¹⁸⁰ On peut voir dans cette définition certains gestes du juge eschatologique et le contenu de son dialogue avec les justiciables dans Mt 25, 31-46. En bref, qu'est-ce que nous pouvons retenir sur la signification du jugement ?

L'analyse de ce concept nous a montré une certaine évolution dans la compréhension de *mispat*. *Mispat* nous révèle les sens de gouverner, de sauver ou libérer de l'injustice. L'idée du salut ou de la libération de l'opprimé de l'injustice invite à voir

¹⁷⁷ José Alonso Díaz, *Sentido del juicio final de Yahvé en la apocalíptica y en Mt 25* (Seminario Metropolitano de Oviedo, 1977), 81.

¹⁷⁸ Bernal Gimenez, 78.

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ Dubost, Lalanne, 955b.

en même temps l'autre sens de ce mot "jugement". Nous voulons dire en d'autres termes que libérer ou sauver l'opprimé de l'injustice, exprime sans le dire l'idée de condamner l'injustice et de punir celui par qui elle est causée. Et justement dans l'évolution de ce terme, il vient à exprimer les deux réalités : la libération de l'opprimé et la condamnation de l'injustice. Ainsi, dans son évolution, le jugement acquiert un sens judiciaire.¹⁸¹ Même avec ce sens judiciaire, le jugement ne perd pas son sens premier et sa finalité : sauver ou défendre l'indigent. C'est cela que soutient Alonzo Diaz lorsqu'il dit que l'institution judiciaire entre pour défendre l'indigent.¹⁸²

Par ailleurs, une lecture comparative de Mt 25, 31-46 et de la littérature apocalyptique sur le jugement dernier nous montre une certaine ressemblance des mots, des symboles, d'êtres: le juge majestueux, les anges, le rassemblement des justiciables, la séparation en deux groupes : les bons et les mauvais ; la récompense des uns et la condamnation des autres.¹⁸³ Tout ceci montre que Matthieu aurait été influencé par cette littérature. Cependant, son génie est d'avoir mis tous ces éléments dans son moule afin de répondre à sa théologie qu'il transmet à sa communauté. Un petit coup de phare sur cette littérature apocalyptique nous aidera à comprendre Mt 25, 31-46.

5. Le jugement dernier dans l'apocalyptique juive et son influence sur Mt 25, 31-46

5.1 Le jugement dernier dans l'apocalyptique juive

On peut dégager dans ce terme apocalyptique le mot grec «apocalipsis ». Ce terme signifie révélation. Révélation sous-entend un dévoilement de quelque chose qui est caché. A partir de cette définition étymologique, nous pouvons nous poser la question de savoir, la révélation de quoi ? Cette littérature apocalyptique prétend dévoiler quoi ? A en croire Constantino Quelle, la littérature apocalyptique essaie de dévoiler, à travers l'histoire concrète qui se vit et s'expérimente chaque jour, les secrets qui entourent la fin de la situation actuelle.¹⁸⁴ On peut lire entre les lignes que cette situation actuelle dont il

¹⁸¹ Alonzo Diaz, *Sentido del juicio final*, 79

¹⁸² José Alonso Diaz, *Literatura apocalíptica* (Madrid: Edicabi P. P. C., 1971), 186.

¹⁸³ Luz, 696.

¹⁸⁴ Constantino Quelle Parra, *La apocalíptica, en Biblia y fe*, nº 14 (Madrid: Nuevo horizontes, 1991), 68.

est question, est une situation de souffrance ou d'oppression qui suscite des questions fondamentales du genre, pourquoi Dieu ne fait rien vis-à-vis de cette situation ? Pourquoi il ferme ses yeux devant cette injustice ? On pourrait dire que l'homme se voit vaincu par cette situation et abandonné par Dieu, et en même temps reconnaît l'existence de ce Dieu, capable de le tirer de cette mauvaise passe. Dans cette ligne va la littérature apocalyptique juive.

Nous centrant sur l'apocalyptique juive, il sied de faire remarquer en plus que, cette apocalyptique étudie l'histoire juive du point de vue des conflits avec le reste des nations païennes.¹⁸⁵ Israël est opprimé par l'étranger et lui fait vivre l'enfer, la désolation. L'apocalyptique vient redonner espoir au peuple en mettant en exergue le retournement de la situation. Toutes les luttes d'Israël auront une fin heureuse : Dieu interviendra en faveur de son peuple et le triomphe eschatologique sera, par le fait même, pour Israël.¹⁸⁶ En d'autres mots nous voulons dire que Dieu changera la situation difficile de son peuple à un moment déterminé par lui-même. Dans ce sens, l'apocalyptique nous projette dans le futur, mais ce futur est en tension avec le présent. Par conséquent, ceci laisse entrevoir l'idée qu'il faut endurer le présent en restant fidèle à son Dieu pour espérer jouir de la plénitude du bonheur dans le royaume de Dieu. Dans cette littérature tout converge vers Dieu qui est le centre de l'histoire du peuple juive. En d'autres mots l'apocalyptique juive nous livre une conception théocentrique de l'histoire d'Israël.¹⁸⁷

Si tout converge vers Dieu, cela signifie que c'est lui qui a le dernier mot sur le cours de l'histoire : Dieu interviendra en juge eschatologique. A en croire José Alonzo Diaz le jugement dernier dans l'apocalyptique juive, est le triomphe de la justice grâce à l'intervention de Dieu.¹⁸⁸ Dieu ne laissera pas impunies les nations qui oppriment son peuple, essuiera les larmes de son peuple en lui rendant justice. Et ainsi l'apocalyptique vient répondre à la question qui accuse l'inactivité et l'indifférence apparentes de Dieu vis-à-vis de l'injustice et de l'oppression que subit son peuple. José Alonzo Diaz dans un de ses écrits rapporte quelques idées qui expliquent de façon succincte le jugement dernier dans l'apocalyptique juive.¹⁸⁹ Avec toutes ces idées, tout porte à croire que le jugement

¹⁸⁵ Ibid., 64.

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ Ibid., 70.

¹⁸⁸ Alonso Diaz, *Sentido del juicio final*, 82

¹⁸⁹ Ibid., 83-86: Tout l'univers converge vers Dieu ; ce jugement affecte les nations, les hommes ou les anges ; ce qui compte ce sont les valeurs morales. En général dans la littérature apocalyptique du

dernier, dans la littérature apocalyptique juive, restaurera l'équilibre de l'univers où le mal sera vaincu et détruit : c'est le rétablissement de la justice parfaite. Cette approche nous aide encore davantage à comprendre, au fond, le sens de ce concept "jugement" que nous avons amorcé au point précédent.

5.2 L'influence de l'apocalyptique juive et biblique sur Mt 25, 31-46

Il va sans dire qu'en lisant Mt 25, 31-46 on note un certain nombre d'éléments de la tradition apocalyptique juive et biblique. C'est en l'occurrence, la venue du Fils de l'homme "dans sa gloire", son accompagnement par "tous les anges", sa session "sur le trône de sa gloire".¹⁹⁰ Par son génie rédactionnel, Matthieu moule dans son style cet élément de la tradition apocalyptique juive et biblique et le fait sien, c'est-à-dire, l'adapte à sa théologie. Ainsi dans ce point nous voulons voir s'il y a pure répétition de cette tradition ou s'il y a une nouveauté.

En effet, en lisant cette péricope de Mt 25, 31-46, on se serait cru être devant un écran de télévision en train de suivre un reportage sur une quelconque mission. On peut voir le juge eschatologique, dans v. 31-33, manifester sa grandeur et sa gloire : il vient dans les nuages, escorté par tous les anges, il s'assoit sur son trône de gloire et finalement, toutes les nations sont réunies devant lui. A en croire Jacques Dupont, cette description reporte sur le personnage du Fils de l'homme trois attributs qui, selon la tradition biblique et juive, qualifient la venue eschatologique de Dieu lui-même, car c'est à Dieu qu'appartiennent proprement la gloire, la multitude des anges et le trône de gloire d'où il

jugement final, il s'agit de la nation comme objet du jugement. Cependant dans certains autres livres, il y a tendance d'individualiser ce jugement : c'est chacun qui se représentera devant le juge ; l'idée essentielle de ce jugement final dans l'apocalyptique est que le jugement dernier est l'acte ultime de Dieu à travers lequel son plan éternel se fera voir en définitive ; tous les hommes, les nations et tout l'univers reconnaîtront la souveraineté de Dieu sur toutes ses œuvres ; tous les apocalyptiques (livres d'Enoch, les oracles de Sibylins, le livre de Daniel) affirment la destruction de l'iniquité ; dans le livre d'Enoch on trouve l'extermination des injustes et le renversement social : tous les avantages et les jouissances doivent appartenir aux pauvres et aux opprimés ; les oracles de Sibylins affirment la disparition de la propriété privée et l'instauration du régime communiste.

¹⁹⁰ Marguerat, 488.

exerce son autorité.¹⁹¹ Alors dans ce cas, pouvons-nous comprendre cela comme délégation du pouvoir de Dieu sur le Fils ou c'est l'usurpation du pouvoir de Dieu par le Fils ou simplement le souci de corriger cette tradition ? Nous allons en parler, mais à présent nous pouvons nous retarder un tout petit peu sur certains verbes contenus dans les v. 31-33. Nous choisissons deux pour voir la continuation de la vision apocalyptique juive et un certain dépassement de cette vision :

❖ ἔλθη

C'est le verbe ἔρχομαι conjugué au subjonctif aoriste, troisième personne du singulier et signifie venir.¹⁹² D'après Xabier Pikaza le verbe venir a ici un sens technique pour indiquer l'apparition définitive du fils de l'homme.¹⁹³ Dans l'apocalyptique juive, cette apparition définitive s'interprète de différentes manières. Quand on parle de l'apparition définitive du fils de l'homme, on se place à la fois déjà à la fin des temps et au début d'un temps nouveau. A en croire Pikaza, cette venue du fils de l'homme suppose, dans Dn 7, 13, le début d'un temps nouveau pour le monde et se comprend comme une manifestation ou une épiphanie alors que 1 Hénoc'h l'interprète comme intronisation du Fils de l'homme et 4 Esdras l'interprète comme montée à Sion pour réaliser la victoire de Dieu sur la terre.¹⁹⁴

A notre avis, Matthieu met ensemble les trois interprétations (manifestation, intronisation et victoire) et laisse voir une influence manifeste de l'apocalyptique juive. Matthieu ne dit pas seulement quand viendra le Fils de l'homme, mais il ajoute qu'il s'assiéra sur son trône de gloire et décrit en même temps la manière de venir de ce Fils de l'homme. Ainsi le Fils de l'homme apparaît aux yeux du monde comme un roi puissant. On voit donc se dégager, dans cette manière de présenter les choses, l'idée de 4 Esdras de la victoire de Dieu sur la terre ; c'est donc la victoire de la justice sur l'injustice. Par sa manifestation eschatologique et par son intronisation, le Fils de l'homme rétablit l'équilibre du monde en faisant triompher la justice. De cette façon, le Fils de l'homme qui apparaît, prend avec lui les justes mais les méchants sont détruits dans le feu éternel,

¹⁹¹ Dupont, 90.

¹⁹² Manuel Guerra, *Diccionario morfológico del Nuevo Testamento*, (Burgos: Aldecoa, 1978), 196

¹⁹³ Pikaza, 117.

¹⁹⁴ Ibid., 119-120.

car Dieu a établi dès le début pour les hommes un héritage qui ne se reçoit qu'à travers la justice.¹⁹⁵

❖ καθίσει

C'est le verbe καθίζω conjugué à l'indicatif futur simple, troisième personne du singulier ; il signifie s'asseoir.¹⁹⁶ Cette position assise rappelle le discours sur la montagne¹⁹⁷ et montre en même temps ici un certain contrôle ou maîtrise de la situation. En Mt 5, 1ss, Jésus était assis pour instruire, mais ici il est assis non pas pour instruire mais pour juger. A travers le discours sur la montagne, Jésus, comme maître, traçait le chemin qui mène au royaume, mais ici, il vient accueillir ceux qui ont marché sur le chemin des béatitudes. C'est comme si là, dans le discours sur la montagne, il a planté et ici, au jugement dernier, il vient récolter. Ce que nous voulons faire remarquer ici c'est une certaine relation logique entre Mt 5 et 25, 31-46. Revenons encore sur notre position assise.

Au fait, seuls les rois ont des trônes et le trône est le symbole du pouvoir. Dans cette logique, lorsqu'on fait une relation entre l'action de s'asseoir et le trône sur lequel est assis ce juge, on pourrait arriver à la conclusion telle que, cette position assise traduit l'autorité, le pouvoir. Le non-dit de tout ceci est que, le juge eschatologique vient comme un roi et il est roi et que cette autorité lui serait conférée par Dieu lui-même. Ce roi n'agit pas de son propre gré, il agit de la part de celui qui l'a envoyé. L'analyse du verbe qui suit nous aidera peut-être à clarifier cette affirmation.

❖ συναχθήσονται

C'est le verbe συναγω conjugué à l'indicatif futur, voix passive. Matthieu écrit que toutes les nations seront rassemblées devant lui.¹⁹⁸ Jacques Dupont nous renseigne que cette formule, dans la tradition biblique et juive annonce les assises du jugement de Dieu sur tous les peuples de la terre.¹⁹⁹ Mais notre texte ne dit pas que c'est Dieu qui juge, mais le Fils. Matthieu s'écarte-t-il de cette tradition ?

¹⁹⁵ Ibid., 187.

¹⁹⁶ Guerra, 236.

¹⁹⁷ Mt 5, 1.

¹⁹⁸ Mt 25, 32.

¹⁹⁹ Dupont, 90.

Une petite analyse nous fait découvrir que ce verbe, συναχθήσονται, n'a pas de sujet et nous plonge ainsi dans ce que l'on appelle le passif théologique dont le sujet est Dieu Lui-même. Ceci veut dire, en d'autres mots qu'avec ce passif théologique, on veut arriver au vrai auteur de la réunion des nations : Dieu.²⁰⁰ Si Dieu est le sujet, cela veut dire que c'est lui, Dieu, qui place les nations devant son Fils, le juge eschatologique, pour être jugées par lui. En récupérant le thème du trône sur lequel s'assoit le juge pour l'unir à ce passif théologique et tenant compte de la tradition biblique et juive, nous pouvons tirer comme conséquence ce qui suit : de même que Dieu a envoyé son Fils dans le monde afin que quiconque croit en lui, soit sauvé par lui,²⁰¹ de même il l'a investi de son pouvoir et de son autorité pour juger toutes les nations. Si nous nous référons aux éléments contenus dans cette péricope de la tradition juive et biblique pour qui c'est Dieu qui juge, qui vient, escorté par les anges et assis sur le trône, nous pouvons alors voir dans cette attribution de ces éléments à Jésus, une certaine délégation du pouvoir de Dieu sur le Fils. Dans cette optique nous pouvons dire que Jésus ne fait rien par lui-même, sinon accomplit la volonté et le projet de son Père.

En plus, nous pouvons encore ajouter l'idée telle que, certes, Matthieu reprend beaucoup d'éléments de l'apocalyptique juive mais en même temps les organise à sa façon de telle sorte que nous ne voyons pas seulement dans le juge eschatologique le Fils de l'homme, dans le sens de l'apocalyptique juive, mais aussi le roi, le seigneur, Dieu lui-même, dans la deuxième personne de la trinité. Ainsi Matthieu reprend et dépasse la tradition juive et biblique. Le Fils de l'homme chez Matthieu a plus de pouvoir que celui lui donné par l'apocalyptique juive. Toutefois, Mt 25, 31-46 pose un problème d'interprétation au regard de certains mots, comme les nations, les plus petits, etc. La question que les exégètes se posent est de savoir à qui renvoient ces termes. Cette question a fait jaillir différentes interprétations.

6. Divergence des points de vue dans la lecture de Mt 25, 31-46

Cette péricope nous plonge de pleins pieds dans un contexte du jugement final. Le Fils de l'homme viendra à la fin des temps pour rendre à chacun selon ses œuvres. Si le

²⁰⁰ Galizzi, 470.

²⁰¹ Jn 3, 16.

Fils de l'homme vient pour juger, la question logique serait, qui est concerné par ce jugement ? Le texte lui-même reste muet à ce propos mais signale seulement que toutes les nations seront rassemblées devant lui. Il y a un flou qui plane sur l'identité de ceux qui seront jugés. A ce flou on peut aussi ajouter l'interprétation de « ces petits qui sont mes frères » à qui le Fils de l'homme s'identifie. Qui sont-ils ? De ce flou ont jailli différentes manières d'interpréter cette péricope. Certains parlent de trois manières, comme Ulrich qui cite, l'herméneutique universelle, classique et exclusive ; mais signale en même temps que la deuxième n'est plus actuellement considérée mais lui en parle.²⁰² Dans cette tendance d'herméneutique classique, Juan Mateos affirme que le jugement dernier dont parle Mt 25, 31-46 ne concerne pas Israël mais les païens.²⁰³ D'autres, comme Jacques Dupont, retiennent les deux lignes d'interprétation : l'interprétation dite restrictive et celle dite universaliste.²⁰⁴ Daniel Marguerat aborde aussi ce thème dans la même ligne que Dupont. Passons rapidement en revue ce que raconte chacune de ces deux interprétations dans le point qui suit.

6.1 L'interprétation restrictive

Cette interprétation est née de suite de l'analyse de certains mots que Matthieu a utilisés dans son évangile. C'est en l'occurrence ἔθνη et ἐλάχιστοι . Le πάντα τὰ ἔθνη est lié en 24, 9.14 et 28, 19, et ἐλάχιστοι est associé à Mt 10, 42.²⁰⁵ Concrètement ça veut dire quoi ? Mais avant de piocher là-dedans, faisons remarquer avec Daniel Marguerat que dans la LXX comme dans la tradition synoptique, ἔθνη est l'appellation contrôlée des nations païennes, à l'exclusion du peuple de Dieu.²⁰⁶

πάντα τὰ ἔθνη désigne alors les nations païennes distinctes de la communauté chrétienne à laquelle elles contrastent.²⁰⁷ Ces nations païennes constituent le groupe de non chrétiens, de ceux-là qui rejettent la foi en Jésus. C'est d'eux que le Christ parle à ses apôtres quand il leur prédit l'avenir disant :

²⁰² Luz, 678.

²⁰³ Juan Mateos, *El evangelio de Mateo. Lectura comentada* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981), 244.

²⁰⁴ Dupont, 89.

²⁰⁵ Ibid., 88.

²⁰⁶ Marguerat, 503.

²⁰⁷ Dupont, 86.

*«Alors vous serez dénoncés et persécutés et l'on vous fera mourir et vous serez haïs de tous les peuples à cause de mon nom ».*²⁰⁸

Ce qui transparait dans cette citation, c'est qu'il y a une distinction nette entre deux groupes. D'une part, nous avons le groupes des envoyés en mission, les Apôtres, et de l'autre part, le groupe de ceux à qui le message des apôtres est destiné et qui sont en même temps ceux qui vont opprimer et persécuter les apôtres.²⁰⁹ Ce que l'on note, concernant le deuxième groupe, c'est le rejet du message et la persécution des messagers. Par conséquent, ils sont passibles du jugement dernier. Cette réflexion nous paraît logique et solide. Cependant la question est de savoir s'ils ne se sont pas trompés dans leur conclusion.

Derechef, l'autre argument sur lequel se basent l'interprétation restrictive est celle du sens d'ἐλάχιστοι. Qui sont ces petits auxquels le juge eschatologique s'identifie? Pour répondre à cette question, les tenants de ce courant rapprochent la finale du discours de mission (Mt 10, 42) avec la finale du discours eschatologique.²¹⁰ Dans ce passage de Mt 10, 42, ils relèvent deux choses: en premier lieu, ces petits dont il est question désignent les envoyés en mission. En second lieu, le verre d'eau que l'on doit donner à ces envoyés constituerait comme le raccourci de la série des bonnes œuvres énumérées au chapitre 25.²¹¹ Dans cette section du jugement, le juge s'identifie à ces petits, en les appelant mes frères. Cette ligne d'interprétation restrictive voit en cette identification à ces petits l'écho du 10, 40 qui sous-tend le droit du shaliah.²¹² Se basant sur cette analyse, les tenants de cette interprétation estiment que le jugement dernier n'est destiné qu'aux nations païennes et que si les chrétiens sont convoqués aussi devant le juge eschatologique, ce n'est pas pour être jugés, mais pour être "témoins" de ce jugement. Voilà, de manière succincte, les arguments sur lesquels se fondent l'interprétation restrictive de Mt 25, 31-46. Cependant d'autres ne voient pas la chose de cet œil. Ce sont les tenants de l'interprétation universaliste.

²⁰⁸ Mt 24, 9.

²⁰⁹ Dupont, 86-87.

²¹⁰ Ibid., 88.

²¹¹ Ibid.

²¹² « Le droit du shaliah est un droit qui se résume dans cette formule : "L'envoyé du roi est comme le roi lui-même" » (Marguerat 509).

6.2 L'interprétation universaliste

Pour les partisans de cette ligne d'interprétation, c'est une erreur de vouloir limiter le jugement dernier au seul groupe des non croyants. Le jugement dernier concerne et la communauté chrétienne et les nations païennes et Israël.²¹³ Chacun répondra de ce qu'il aura posé comme acte.²¹⁴

Par ailleurs, si les tenants de l'interprétation restrictive confirment que “ces plus petits” désigne les disciples de Jésus, ceux de l'interprétation universaliste ne sont pas de cet avis. Quand on lit Mt 18, 5 et Mt 10, 42, on se rend vite compte qu'il y a une référence explicite et consciente à Jésus,²¹⁵ c'est-à-dire, tous savent qu'accueillir un enfant au nom de Jésus, c'est accueillir Jésus, et donner un verre d'eau à l'un de ces plus petits, c'est à Jésus qu'on donne. Ceci avait été annoncé ouvertement au public. Ce qui retient notre attention dans la péricope à notre étude, c'est l'étonnement dont font preuve les justiciables eu égard à la révélation de l'identification du Fils de l'homme avec les plus petits. En d'autres mots, tous les justiciables montrent leur ignorance face à cette identification²¹⁶ au point qu'ils demandent au juge : « *Quand est-ce que nous t'avons vu... ?* ». ²¹⁷

Cet étonnement montre que les plus petits de Mt 25, 31-46 ne font pas référence à Mt 10, 42 ; 18, 5. Le juge prend soins d'expliquer que tout ce que ces gens ont fait ou ne l'ont pas fait à l'un de ces plus petits qui sont ses frères, c'est à lui qu'ils l'ont fait ou ne l'ont pas fait. Par conséquent, ces plus petits désignent ici tout homme tombé dans la détresse ;²¹⁸ qu'il soit de la communauté chrétienne ou de ceux qui n'ont pas cru. Après avoir cherché à comprendre l'apocalyptique juive et le sens du jugement à partir de sa racine hébreu, nous avons revu les divergences de points de vue dans l'interprétation de “toutes les nations” et de “les plus petits de mes frères”, analysons Mt 25, 35.38.43.44

²¹³ Josef Schmid, *El evangelio según san Mateo* (Barcelona: Herder, 1967), 507.

²¹⁴ Mt 16, 27.

²¹⁵ Marguerat. 510.

²¹⁶ Ibid.

²¹⁷ Mt 25, 35.38

²¹⁸ Marguerat, 520.

7. Analyse littéraire de Mt 25, 35. 38. 43. 44 : l'accueil de l'étranger

Mt 25, 31-46 ne parle pas seulement de l'étranger, il parle aussi de l'affamé, de l'assoiffé, de celui qui est nu, malade et de celui qui est en prison. Toutes ces personnes, au regard de leur situation, forment une catégorie des personnes vulnérables, menacées par la mort et la déshumanisation. Mt 25, 31-46 nous dit que l'aide qu'on leur apporte se convertit en "billet d'entrée" dans le royaume des cieux. Ces personnes, Matthieu les appelle "les plus petits de mes frères". Il dit : « *Ce que vous aurez fait à l'un de ces plus petits de mes frères* ». ²¹⁹ Ce qui est traduit ici par "un de" c'est le mot grec "heni". A en croire Xabier Pikaza, ce mot avait au début un sens numéral, mais fréquemment il régit le génitif partitif, comme dans notre cas et signifie quelconque, quel que ce soit, quelque. ²²⁰ Dans cet optique, notre analyse se penche sur l'un de ces plus petits. Nous parlons dans ce travail de l'étranger qu'il faut accueillir. Voilà pourquoi notre analyse se portera plus sur les versets 35. 38. 43. 44, sans minimiser le reste des versets.

En effet, l'accueil de l'étranger passe avant tous les gestes ou actions énumérés. Avant de donner à manger ou à boire à l'affamé ou à l'assoiffé, avant de vêtir celui qui est nu ou de visiter un malade ou un prisonnier, il faut avant tout l'accueillir dans son cœur. Dans cette optique, ce critère d'amour, en fonction duquel se fait le jugement dernier, invite à l'accueil de l'autre. Que veut dire accueillir l'autre ?

En lisant Mt 25, 31-46 on remarque vite que chaque besoin cité par le juge trouve un verbe correspondant qui exprime la satisfaction de ce besoin ou de ce manque. Ainsi au besoin d'avoir faim, il y a le verbe donner à manger ; avoir soif, correspond à donner à boire ; être étranger correspond à être accueilli ; être nu correspond à être vêtu ; être malade et en prison correspondent à être visité. Cependant au v. 44, tous ces besoins trouvent leur satisfaction dans un seul verbe : *diakonéo*. Ceci veut dire qu'au v. 44 le maître a dit : "J'étais étranger et vous avez pris soin de moi". Ce verbe, *diakoneo*, signifie prendre soin de, en rendant humblement service à, prendre soin de, servir ²²¹. Accueillir un étranger dans cette optique, c'est prendre soin de lui par un humble service

²¹⁹ Mt 25, 40.

²²⁰ Pikaza, 304.

²²¹ Guerra, 117.

et de façon amicale, c'est-à-dire, subvenir à ses besoins ; c'est l'entourer de notre humanité, de notre chaleur humaine. Dans l'accueil de l'étranger il y a une dimension de don de soi-même exprimé dans le service à rendre à l'étranger qu'on accueille. Dans cette optique l'accueil de l'étranger entre, selon la compréhension rabbinique, dans les œuvres d'amour, car pour eux ces œuvres exigent un don total de la personne.²²²

Point n'est besoin rappeler ici que servir est l'attitude que le maître exhorte ses disciples à avoir dans leur attente de son retour. Non seulement le maître exhorte à cette attitude, mais aussi il proclame bienheureux le disciple qui attend son retour dans le service de ses frères, et c'est lui, le maître, à son arrivée, qui se mettra à servir ce disciple.²²³ Alors on comprend bien l'invitation que le juge fait à ceux de sa droite au v. 34 du chapitre 25 de Matthieu : « *Venez les bénis de mon Père, recevez l'héritage qui a été préparé pour vous depuis la création du monde* ». Toutefois, si ce serviteur se dit dans son cœur : « *'Mon maître tarde à venir'* et qu'il se mette à battre les garçons et les filles de service, à manger et à boire (seul), le maître de ce serviteur arrivera au jour qu'il n'attend pas et à l'heure qu'il ne sait pas : il le chassera et lui fera partager le sort des infidèles ».²²⁴ Quoi de plus normal que la sentence que le juge prononce au v. 41 du chapitre 25 de Matthieu : « *Retirez-vous loin de moi, maudit ! Allez au feu éternel qui a été préparé pour le démon et pour ses anges* ». Le service de l'autre est l'une des recommandations que le Maître a faite à ses disciples en se donnant lui-même comme exemple du service. Par exemple le Maître dit : « *Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude* ».²²⁵

Dans la version grecque, cette phrase commence par l'adverbe ὡςπερ. Cet adverbe signifie, comme, de la même manière que, comme par exemple.²²⁶ ὡςπερ lu dans l'ensemble de la phrase où il est placé, éveille dans la tête de celui qui lit cette sensation du genre : il y a un bout de phrase qui manque. "Comme" mis au début d'une phrase, comme c'est le cas dans notre passage, introduit une comparaison implicite de deux parties qui composent cette phrase. Ici la deuxième partie est sous-entendue. On sent dans sa tête que la phrase serait : De la même manière que le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude, vous devez,

²²² Luz, 685.

²²³ Lc 10, 36-38.

²²⁴ Lc 12, 45-46.

²²⁵ Mt 20, 28.

²²⁶ Guerra, 443.

vous aussi, servir les uns les autres. Entre les lignes, ὡςπερ nous suggérerait l'idée d'une invitation lancée aux disciples à emboîter les pas du Maître qui a dédié sa vie à servir les autres. cette invitation résonnerait dans les oreilles des disciples comme suit : De même que le Maître est venu pour servir, de même vous devez aussi servir les autres.

Au fait, le contexte général de cette phrase est celui de savoir qui est le plus grand entre les disciples. Autrement dit, les disciples et le Maître parlent de celui qui peut être considéré comme le plus grand parmi les disciples. La réponse du Maître à cette préoccupation constitue la voie à suivre pour être grand. Il prend l'exemple de lui-même et le présente, par cet adverbe, à ses disciples. Si on peut reconstituer la phrase avec cette réflexion, elle serait comme suite : Celui qui veut être grand parmi vous, doit servir les autres. Comme par exemple le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude. Cette grandeur dont il est question ici, n'est pas de ce monde, mais du royaume des cieux.

Cependant ce royaume des cieux commence dès ici-bas. Et donc, l'être grand ou important commence à partir de maintenant, sur la terre et s'accomplit dans le royaume des cieux, grâce au service rendu aux autres ici sur la terre. Dans cette optique, ce n'est pas étonnant que Matthieu reprenne ce verbe dans ce passage du jugement eschatologique où le juge examine si les justiciables ont pratiqué ses enseignements. Ainsi servir en relation avec Matthieu 25, 44 n'est pas seulement donner à manger ou à boire à l'affamé ou à l'assoiffé ; n'est pas seulement vêtir celui qui est nu ou visiter celui qui est malade ou en prison, mais aussi et surtout, pour ce qui nous concerne ici c'est, accueillir l'étranger.

En plus de ce que nous venons de dire, nous voulons piocher encore plus en analysant συνηγάγετε (verbe que le juge utilise au vv. 35. 38. 43) en vue de confirmer nos propos, d'une part sur la profondeur des œuvres de miséricorde, d'ailleurs le terme miséricorde dit tout ; et de l'autre part, sur la pertinence ou les conséquences qu'entraîne le fait d'accueillir un étranger. Dans ce même registre, nous chercherons aussi à comprendre qui est *xéno*. A cette analyse, nous ajouterons aussi celle du verbe δίδωμι (donner) pour montrer cette dimension de sacrifice dont fait preuve celui qui accueille. Commençons par comprendre le terme *xéno*.

❖ ξένος

Comme adjectif il signifie étrange, inadapté, rare, mais comme substantif il signifie, étranger, hôte, amphitryon.²²⁷ En plus de ces sens, il signifie aussi immigré, l'homme d'une autre culture, d'une autre race, d'une autre langue.²²⁸ De tout ceci, le sens qui prédomine dans le NT est celui d'étranger, qu'on retrouve 11 fois.²²⁹ Comme substantif, ξένος vient soit du verbe ξένιζειν qui signifie, accueillir comme hôte, loger, paraître étrange à ;²³⁰ soit du verbe ξένοδοχεῖν, qui signifie montrer hospitalité.²³¹ Dans tous les cas, ces verbes montrent, à partir de leur étymologie, une certaine profondeur dans le geste d'accueillir un étranger, car cet accueil n'est pas à sens unique. Comme dans les mathématiques, la flèche aller est accompagnée d'une flèche retour. Avec ça nous voulons dire qu'un hôte est à la fois celui qui accueille et celui qui est accueilli ; chacun paraît étranger à l'autre. Dans cette logique, ce mot cache une réalité profonde que l'on partage les uns avec les autres dans cet acte d'accueillir. Le NT n'emploie pas seulement *xéno* pour parler des étrangers ; on y trouve aussi le terme *Paroikós* qui signifie résident, c'est-à-dire, celui qui réside momentanément en un lieu dont il n'est pas originaire ; il est aussi exilé.²³² On le trouve dans Ac 7, 6. 29 ; Eph 2, 19 ; 1P 2, 11.

❖ Συναγωγή

Beaucoup de versions bibliques le traduisent par accueillir. Cependant le sens que le dictionnaire nous donne est celui de recueillir (en parlant des choses), de réunir, d'accueillir, de recevoir chez soi, de loger, d'héberger (le sens dans Matthieu).²³³ Il signifie aussi accueillir amicalement.²³⁴ Dans ce "amicalement", il y a *philía*, et derrière ceci transparait l'idée d'une dose d'amour dans le geste d'accueillir. Ce verbe *synágô* est dit composé, c'est-à-dire, formé de deux parties: de la préposition συν et du verbe άγω. Συν signifie avec, en faveur de,²³⁵ tandis que άγω signifie prendre, amener, conduire,

²²⁷ Horst Balz et G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (Vol. II) (Salamanca: Sígueme, 1998), 2: 458.

²²⁸ Guerra, 301.

²²⁹ Horst Balz et G. Schneider, 458.

²³⁰ Ibid., 455.

²³¹ Ibid., 457.

²³² Ibid., 794.

²³³ Guerra.

²³⁴ Luz, 664.

²³⁵ Guerra 390.

diriger, etc.²³⁶ Et donc littéralement συναγωγή signifie conduire ensemble ou avec, diriger avec ou en faveur de, prendre avec, etc.

En définitive, on voit que ce verbe suggérerait le sens de prendre avec soi-même. Prendre avec pourrait se comprendre comme faire de quelqu'un ou de quelque chose, une partie de soi-même ou faire de quelqu'un notre complice ou encore faire entrer quelqu'un dans sa vie. Alors dans cette optique, accueillir un étranger, c'est être face à face ; être face à lui, c'est être là, devant lui en toute « nudité », c'est-à-dire, être devant l'étranger tel que l'on est ; être devant lui sans masque, sans préjugé. Alors, on peut découvrir sa propre fragilité à travers le visage fragile de l'autre qui vient chez nous ; on peut découvrir que l'on partage avec l'autre la même condition d'extranéité.

Ainsi donc, en accueillant l'autre, on l'accepte comme faisant partie de sa vie, on l'accepte comme un frère ; comme un autre nous-mêmes. On peut alors le défendre quand il est en danger ; on peut le visiter quand il est en prison ou malade ; on peut l'entourer de sa chaleur humaine quand il se sent seul et abandonné. Dans cette optique, accueillir un étranger, ce n'est pas seulement lui ouvrir la porte de sa maison, mais aussi et surtout lui ouvrir la porte de son cœur pour qu'il y trouve un espace vital. L'autre verbe choisi pour notre analyse, c'est donner. Voyons-le.

❖ Διδωμι

Beaucoup de versions le traduisent par donner, y compris le diccionario griego-español ilustrado.²³⁷ C'est aussi le même sens que lui donne Manuel Guerra.²³⁸ En plus de cette signification, ce dictionnaire ajoute le sens de : produire, s'adonner à, se donner à, offrir, servir, concéder, permettre, pardonner, etc. Juste avec ces quelques significations de ce verbe, nous pouvons comprendre qu'il ne s'agit pas seulement d'un simple geste de tendre un morceau de pain et un vase d'eau à quelqu'un, mais beaucoup plus que cela. C'est se faire soi-même du pain pour l'autre. Dans cette expression il y a une dimension du sacrifice que l'on consent pour l'autre. En d'autres termes, lorsque l'on donne, du plus profond de son cœur, à quelqu'un quelque chose, on s'appauvrit en sa faveur, c'est-à-dire, on vit soi-même ce manque, en se privant de cette chose que l'on donne, en vue du

²³⁶ Ibid.

²³⁷ Rufo Mendizábal, Diccionario griego-español ilustrado (Madrid: Fax 1959)

²³⁸ Guerra, 123.

bien de l'autre. Dans cette optique, ce verbe suggérerait l'idée du don de soi-même. En cela se trouve le sacrifice ; en cela ce geste de donner est louable.

Avec l'analyse de ces trois mots, nous pouvons affirmer que cette action d'accueillir l'étranger recommandée par le juge eschatologique vise ou aide à réintégrer dans la vie celui qui était menacé de mort et privé de sa dignité humaine et en même temps, nous met devant notre propre réalité : être dépendant qui a toujours besoin des autres. Si cette action concourt à l'épanouissement d'une vie et au recouvrement de la dignité, il n'est pas moins vrai que cette même action nous ouvre les portes du royaume que Dieu a préparé depuis la création du monde. Ce que nous pouvons retenir ici c'est que, dans le geste de donner il y a une expression d'accueil de l'autre. Cet autre qui est en dehors de moi, est un étranger pour moi. En l'accueillant, il me permet, d'une manière ou d'une autre, à me découvrir moi-même par rapport à lui. Non seulement son accueil me conduit à la découverte de moi-même, mais aussi me conduit sur le chemin de la rencontre avec Jésus qui sauve. Mt 25, 35. 38 nous avertit que celui qui accueille un étranger, accueille Jésus lui-même. Accueillir Jésus, c'est participer avec lui aux plans eschatologiques de Dieu, que Matthieu traduit par le verbe hériter.²³⁹

Au fait, ce verbe "hériter" est bien chargé de sens. Selon d'autres traductions, on parle de prendre possession du royaume, de recevoir en héritage le royaume. Seuls les fils héritent normalement, c'est-à-dire, au premier degré, de leur père. Nous sommes vraiment fils de Dieu si nous croyons en celui que le Père a envoyé²⁴⁰ et si nous accomplissons la volonté de notre père. Et la volonté de notre père se résume dans l'amour qui se traduit dans le cas qui nous préoccupe, par l'accueil de l'étranger. Ceci rappelle les paroles de Jésus qui exhorte à l'amour ses disciples en leur disant : « *Le monde saura que vous êtes mes disciples si vous vous aimez les uns les autres* ». ²⁴¹ Comment savoir que les gens s'aiment s'ils ne le manifestent pas ? A en croire ce passage, l'amour en action est le témoignage vivant de notre appartenance au Christ. Et dès lors, chaque geste d'amour que nous posons, touche Jésus ; l'accueil que nous réservons à l'étranger nous met en relation avec Jésus lui-même. Et par Jésus, le Père nous adopte comme ses fils et nous veut autour de lui, dans son royaume. Voyons à présent la réaction des justiciables.

²³⁹ Warren Carter, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa* (Estella (Navarra): Verbo Divino, 2007), 700.

²⁴⁰ Jn 1, 12.

²⁴¹ Jn 13, 34-35.

Au v. 37-39. 44 la réaction des justiciables est la même dans les deux groupes et montre en même temps leur étonnement et leur ignorance : « *Quand t'avons-nous vu...* ». ²⁴² Face à cet étonnement des justiciables, le juge du dernier jour explique : « *Ce que vous avez fait à l'un de ces petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. Si vous ne l'avez pas fait à l'un de ces petits, c'est à moi que vous ne l'avez pas fait* ». ²⁴³ Les deux groupes reçoivent la même réponse du juge qui s'identifie par solidarité aux pauvres qui souffrent. ²⁴⁴ Ces plus petits manquent le minimum pour subvenir à leurs besoins les plus élémentaires. Les trois manques signalés touchent l'alimentation (sans nourriture et sans eau), l'insertion sociale (sans patrie et sans vêtement), la liberté (malade et prisonnier) ; ils sont représentatifs dans l'ancien Orient de la détresse la plus élémentaire ²⁴⁵. En cela, ces plus petits sont vraiment pauvres ; ils sont dans un état de fragilité terrible et nécessitent le secours des autres, notre secours. Leurs visages qui ne nous sont pas familiers interpellent pourtant notre charité. Là se joue notre salut ! Autrement dit, disons-le avec les mots de Daniel Marguerat que la question du salut se décide, en définitive, devant la fragilité du prochain. ²⁴⁶

Le visage fragile de l'étranger nous laisse-t-il indifférents ou nous meut-il les entrailles ? Pouvons-nous confesser que Jésus est le Seigneur tout en étant indifférents face à la détresse de l'étranger avec qui lui-même se solidarise ? Nous épousons le point de vue de Jacques Dupont qui pense que la reconnaissance de la seigneurie de Jésus de la part de ceux qui le confessent ne saurait être authentique que si elle se traduit dans la pratique des œuvres de miséricorde ²⁴⁷. Sans cela notre reconnaissance de la seigneurie de Jésus resterait théorique et inféconde, sans effets sotériologiques. Rappelons-nous que, ce n'est pas celui qui crie Seigneur Seigneur qui entrera dans le royaume des cieux, mais celui qui fait la volonté de Dieu, nous avertit le Seigneur lui-même. ²⁴⁸ Ici l'accent est mis non pas sur les paroles mais sur les actes ; non pas sur la théorie, mais sur la pratique. Autrement dit, le savoir n'est pas en jeu, seul le faire est décisif. ²⁴⁹

²⁴² Mt 25, 57. 39.

²⁴³ Mt 25, 40. 45.

²⁴⁴ Dupont, 92.

²⁴⁵ Marguerat, 508.

²⁴⁶ Ibid. 513.

²⁴⁷ Dupont, 92.

²⁴⁸ Mt 7, 21.

²⁴⁹ Marguerat, 514.

En analysant ce manque d'insertion sociale dont souffre l'étranger, nous allons nous rendre compte que celui-ci est par le fait même menacé par la mort et la déshumanisation. Le jugé eschatologique se montre préoccupé par sa situation si bien qu'il s'identifie à lui, non pas pour se confondre avec lui, mais pour se solidariser avec lui. Cette solidarité du Fils de l'homme avec le genre humain traverse toute l'histoire du salut : lui à qui tout appartient, s'est fait pauvre pour nous enrichir. Déshumanisés et menacés de mort à cause de nos péchés, le Fils de l'homme a pris chair humaine de la vierge Marie et est mort pour nous rendre notre dignité et nous apporte ainsi le salut. N'est-ce pas là une preuve d'un grand amour, amour auquel nous sommes conviés et qui reste le critère du jugement dernier ? Le Fils de l'homme revendique comme sien le destin de ceux dont l'humanité est menacée.²⁵⁰ Dans cette optique, l'aide que l'on apporte à ces plus petits (à l'étranger), touche directement le cœur du juge eschatologique²⁵¹ et nous rapproche en même temps à eux dans une communion fraternelle. Nous sommes là à l'intersection de la ligne verticale et de la ligne horizontale, c'est-à-dire, de la relation entre Dieu et l'homme et de la relation des hommes entre eux-mêmes.

En faisant une lecture d'ensemble des v. 34-46 nous nous rendons compte du caractère impartial dont fait preuve le juge eschatologique. Tous les hommes sont jugés sur base d'un seul et unique critère, le critère de l'amour envers le pauvre, envers celui qui a besoin de nous ; dans notre cas envers l'étranger. Seules nos œuvres d'amour nous accompagneront au dernier jour. L'on comprend bien que notre texte d'investigation nous exhorte à la pratique, c'est-à-dire, à traduire notre foi en Jésus, notre amour par les actes de chaque jour ; par la pratique de la justice, par les œuvres de miséricorde ; bref, par l'accueil de l'autre ; et pour ce qui nous concerne, par l'accueil de l'étranger.

En effet, cette phrase συναχθήσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη (toutes les nations seront rassemblées devant lui) nous plonge de pleins pieds dans le contexte judiciaire.²⁵² Ce contexte suggère l'idée du jugement, et dans le jugement on analyse les infractions au regard de la loi. Or nous savons que dans l'évangile de Matthieu l'amour résume toute la loi et les prophètes.²⁵³ Cette loi d'amour n'est pas de nature à renfermer les gens sur eux-mêmes dans un cercle exclusif, mais a une dimension universelle et

²⁵⁰ Ibid. 513.

²⁵¹ Ibid. 508.

²⁵² Ibid., 506.

²⁵³ Mt 22, 40.

provoque ainsi une ouverture des frontières. Et donc, le critère en fonction duquel se fera le jugement, dans notre cas ici, sera le critère de l'amour. Cet amour qui s'exprime par une attitude d'attention totale et active en faveur des défavorisés de la vie ; en faveur des personnes en détresse ; dans notre cas, en faveur de l'étranger. Cela transparait clairement dans les versets 34-45, précisément dans les vv. 35.38.43.44 à travers l'accueil de l'étranger

Dans le v. 34-40, le juge dialogue avec ceux qu'il a placés à sa droite et qu'il appelle « les bénis de mon père ». Il les invite à entrer dans le royaume qui leur a été préparé depuis la création du monde et énumère en même temps les motifs pour lesquels les portes du royaume leur sont ouvertes : leur effort de soulager tant soit peu les souffrances de celui que le Seigneur a mis sur leur route. Ils se sont montrés accueillants vis-à-vis de celui que le Seigneur a placé devant eux. Pour ce qui nous concerne, ils ont ouvert la porte de leurs maisons et de leur cœur à l'étranger.

Au v. 41-45 le Fils de l'homme continue le dialogue, cette fois-ci avec ceux de sa gauche qu'il appelle « les maudits » et les renvoie au feu éternel parce qu'ils se sont montrés indifférents et sourds aux cris de détresse de l'autre ; ils ont fermé derrière eux la porte à l'étranger. Ces gens sont qualifiés de la sorte parce qu'ils ont rejeté l'autre que le Seigneur a mis sur leur route. Ils l'ont rejeté alors que lui avait besoin d'eux ; alors que lui était devant leurs portes. Ils l'ont ignoré comme dans l'histoire du riche et du pauvre Lazare.²⁵⁴ Le riche était dans son luxueux palais, savourant des plats somptueux et ne voyait même pas ce pauvre Lazare devant la porte de son palais. Nous connaissons le sort malheureux de ce riche quand la mort l'a visité.

Revenant à notre texte, quelqu'un se demanderait avec raison s'il y a ceux à qui le royaume de Dieu a été préparé depuis la création du monde et à d'autres non. Dieu aurait-il destiné certains de ses enfants à la vie éternelle et certains autres à la damnation éternelle ? Si ceci n'est pas ce que veut dire le texte, alors comment comprendre cette affirmation du juge eschatologique ? Ceci pourrait être un sujet d'un travail qui ne se rapporte pas directement à notre sujet qui nous occupe maintenant. Cependant, à notre humble avis, ceci ne traduit-il pas le projet de Dieu ; la volonté de Dieu depuis la création du monde de rassembler autour de lui tous ses enfants, sans exception aucune ? Dans cette même lancée Galizzi pense que ce règne de Dieu n'est pas quelque chose d'improvisé,

²⁵⁴ Lc 16, 19-31.

mais que depuis l'éternité, Dieu nous a appelés à la vie éternelle avec lui, à la communion avec lui, le Fils, par l'Esprit Saint.²⁵⁵ Il nous semble que Dieu nous veut tous autour de lui, toutefois il nous laisse cette liberté de choisir notre chemin, notre destinée. Les portes du royaume sont ouvertes à tout celui qui veut y entrer. Le juge eschatologique les ouvre ici pour ceux qui l'ont accueilli dans la personne de l'étranger. Il les appelle "les bénis" de mon Père. Ce qui est frappant ici, c'est que le royaume de Dieu a été préparé pour les enfants de Dieu, mais le feu éternel pour le démon et ses anges.²⁵⁶ Ceci veut dire que Dieu n'a pas destiné une partie de ses enfants au feu éternel.

En effet, Dieu est amour et il a versé cet amour dans les cœurs de ses enfants par l'Esprit Saint qui leur a été donné²⁵⁷ et cet Esprit les rend capables de vivre cet amour entre eux, de le traduire dans la vie de chaque jour par leurs paroles et leurs actes. Cependant, ceux qui font obstacle à l'action de l'Esprit Saint en eux, se montrent alors indifférents face au visage de l'étranger ; indifférents vis-à-vis de sa misère ; indifférents aux cris de sa détresse. Faire obstacle à l'action de l'Esprit Saint, n'est-ce pas là communier à la mission du démon et être son acolyte ? Faire obstacle à l'Esprit Saint, n'est-ce pas là récuser d'entrer dans la dynamique du projet du salut de Dieu ? Faire obstacle à l'action de l'Esprit Saint, n'est-ce pas là ce que fait le diable dans les cœurs des hommes ? Le dialogue de Pierre avec Ananias et sa femme Saphiras peut nous instruire à ces propos.²⁵⁸ Bref, ne pas faire ce que Dieu demande et s'opposer au plan de Dieu, c'est se comporter comme le diable²⁵⁹ et communier non seulement à sa mission mais aussi à son destin. Alors on peut comprendre pourquoi le juge eschatologique renvoie ceux de sa gauche à ce feu ou au châtement préparé pour le diable.

Au fait, si nous restons dans cette logique, ce n'est pas le juge qui condamne et récompense, c'est plutôt les justiciables eux-mêmes qui sont rattrapés par leurs actes. A ces propos Joseph Schmid n'a-t-il pas raison lorsqu'il affirme qu'il ne s'agit pas ici d'une prédestination à être condamné, mais seulement que ceux qui sont interpellés, ont occasionné eux-mêmes, par la dureté de leur cœur, la malédiction qui consiste en la condamnation au feu éternel ?²⁶⁰ Dans les v. 35-36 ; 42-43 le juge eschatologique

²⁵⁵ Galizzi, 470.

²⁵⁶ Mt 25, 34. 41.

²⁵⁷ Rm 5, 5.

²⁵⁸ Ac 5, 3-4. 9a.

²⁵⁹ Warren Carter, 703.

²⁶⁰ Schmid, 511.

énumère six verbes d'action et à en croire Jacques Dupont ces actions reprennent les œuvres de miséricorde²⁶¹ : donner à manger, donner à boire, accueillir l'étranger, vêtir l'autre, visiter le malade et le prisonnier.

Au fait, tous ces verbes constituent la réponse à l'état de fragilité, au manque exprimé par les besoins cités par le juge : avoir faim et soif, être étranger et nu, être prisonnier et malade. Par le fait que Jésus ne parle ici que des œuvres de charité envers le prochain, Lucien Deiss affirme que là-même réside la puissance de toute cette péricope.²⁶² Pour lui, rien ne pouvait souligner avec plus de force la transcendance de la charité en même temps que l'identification de Jésus à chacun de ses frères.²⁶³ Dans le visage de l'étranger, se trouve caché le Christ lui-même. Ainsi, notre charité envers l'étranger est inspirée par notre amour envers Dieu lui-même que nous accueillons chez nous sous le visage de l'étranger qui, sans ouvrir la bouche, nous demande de lui ouvrir notre porte. Les actes d'amour dans Mt 25, 31-46 sont la réponse spontanée des justes à l'amour de Dieu.²⁶⁴

Voyons à présent quelques-uns de ces verbes pour voir la profondeur des actions que le juge eschatologique attend des justiciables. Cependant, la question légitime serait de savoir, de quelle nature sont ces actions à poser. Sont-elles de nature à parler de celui qui les pose ou sont de nature à exprimer sa compassion et sa solidarité envers le frère dont le visage interpelle notre charité ? Les actes posés, pourrait-on dire « mécaniquement » en faveur de ces petits, suffisent-ils pour parler de l'amour de celui qui les pose ? Autrement dit, tout geste ou « aide » envers ces petits est-il motivé par l'amour ou est-il expression de l'amour ?

En effet, l'expérience de chaque jour nous renseigne que l'on peut poser un geste louable, apparemment charitable aux yeux des gens, pour exprimer son orgueil, sa propre suffisance ; on peut poser un geste apparemment charitable envers les petits pour ses propres intérêts. Suffit-il seulement de donner à manger, à boire ; suffit-il seulement de visiter un malade, un prisonnier et de vêtir celui qui est sans habit ? Pour ce qui nous concerne ici, suffit-il seulement d'accueillir un étranger chez soi ? Paul Agaësse confirme

²⁶¹ Dupont, 84.

²⁶² Deiss, 139.

²⁶³ Ibid.

²⁶⁴ William R. Farmer et c^{ie}, (éds), *comentario bíblico internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI* (Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999), 1201.

ce doute lorsqu'il rapporte les paroles de saint Augustin. Il dit : « *La charité nourrit l'affamé, l'orgueil le fait aussi... La charité vêt celui qui est nu, l'orgueil aussi le vêt, etc.* ». ²⁶⁵ Nous pouvons allonger la liste en disant que la charité accueille un étranger, l'orgueil aussi.

Ce qui apparaît ici, c'est qu'il est difficile de juger par l'apparence un acte, seul l'acteur peut nous livrer son intention. Toutefois, nous l'avons dit plus haut, toutes ces actions que le juge eschatologique énumère, constituent ce que nous appelons œuvres de charité ou de miséricorde. Et les œuvres de charité, telles que l'église les appelle, ne sont pas des actions posées avec nonchalance, mais sont conséquence du frémissement des entrailles ; elles surgissent des profondeurs du cœur ²⁶⁶ ; et cela, grâce au secours de la grâce que l'homme reçoit de la part de Dieu. Cette grâce lui permet d'agir avec une charité pure ou du moins avec plus d'intention désintéressée que la recherche d'amour-propre ²⁶⁷. Disons-le autrement en évoquant Louis-Jean Frahier qu'en posant ces œuvres, son auteur opère un mouvement vers l'autre qui se trouve dans le besoin sans que soit escomptée une quelconque reconnaissance. ²⁶⁸ Et c'est cela qu'il appelle miséricorde agie. ²⁶⁹

Dans cette façon de comprendre les œuvres de miséricorde, c'est la gratuité qui est soulignée. Cette gratuité des œuvres de miséricorde peut se comprendre à partir du fait qu'en les posant, l'homme imite l'attitude même de Dieu envers les hommes. En ceci résonne la voix de saint Luc : « *Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux* ». ²⁷⁰ Ceci veut dire que celui qui les pose, n'attend pas un salaire, mais ce qui compte pour lui, c'est le visage en détresse de l'autre qui a besoin du secours ; c'est le visage de l'étranger, dans notre cas, qui a besoin d'être accueilli ; c'est l'imitation de la manière même d'agir de Dieu. C'est Dieu-même qui nous appelle de marcher sur ce chemin ; en pratiquant la miséricorde envers son semblable, l'homme répond à sa vocation de ressembler. On peut alors comprendre que les œuvres de miséricorde sont une expression en acte de l'amour même de Dieu.

²⁶⁵ Saint Augustin. *Commentaire de la première épître de S. Jean. Texte latin. Introduction, traduction et notes par Paul Agaësse*, (Paris : Cerf, 1961), 78.

²⁶⁶ Mc 8, 2.

²⁶⁷ Augustin, 78.

²⁶⁸ Frahier, 237.

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ Lc 6, 36.

Pour enrichir encore notre réflexion, faisons remarquer que le terme même miséricorde est riche de sens. Il signifie, dans l'AT, l'aide gratuite et salvifique que Dieu offre aux hommes.²⁷¹ Ceci nous fait remarquer la pertinence du fait d'accueillir chez soi un étranger. Le non- dit ici est que, c'est Dieu lui-même qui tire l'homme de sa détresse et lui donne la vraie vie, la vie pleine. Ceci veut dire que nous sommes en premier les bénéficiaires de la miséricorde de Dieu avant de la montrer aux autres. Cette aide de Dieu atteint l'homme de différentes manières, en l'occurrence, par un autre homme. Dans cette perspective, l'homme devient instrument de la miséricorde de Dieu. Par conséquent, la miséricorde devra être l'attitude plus radicale de l'homme envers son prochain.²⁷² A en croire Mt 25, 31-46, les œuvres de miséricorde sont la clef qui ouvre la porte du royaume des cieux. De la même manière que l'on ouvre la porte de sa maison et de son cœur à l'étranger, de la même manière le Seigneur nous ouvre la porte du Royaume des cieux.

Cette affirmation fait tiquer plus d'une personne. Si tel est le cas, qu'est-ce qu'on fait du reste de la foi ou de l'évangile ? La réponse est que l'on doit en vivre. Mais la mauvaise interprétation que l'on fait de Mt 25, 31-46 conduit à dire que ni la foi en Christ ni l'appartenance à l'église sont nécessaires ; mais de fait, ce passage est adressé aux disciples chrétiens, et l'être disciple s'entend clairement comme identique avec la sollicitude pour le nécessaire.²⁷³ Ceci ne signifie pas rejeter la foi, mais que ceci constitue l'essence même de la foi.²⁷⁴ D'ailleurs, ces œuvres de miséricorde ne s'écartent pas de l'évangile. Louis- Jean Frahier pense qu'elles sont à comprendre comme une manifestation de la radicalité de l'évangile, selon les principes herméneutiques que Matthieu applique aux préceptes de la loi et à la pratique de l'aumône en particulier.²⁷⁵ Là-dessus, le dialogue du Seigneur avec le jeune homme riche peut nous instruire.²⁷⁶ Ce jeune homme riche qui accomplit toute la loi, le Seigneur l'invite à pratiquer l'amour envers les pauvres en leur donnant le prix de sa richesse vendue. Tout l'évangile nous parle de l'amour ; et l'amour a pour source l'Esprit même de Dieu. Et c'est le même Esprit qui est la source de la foi, c'est lui qui nous fait crier "Abba", Père.²⁷⁷ L'amour et la foi,

²⁷¹ Pikaza, 204.

²⁷² Ibid., 205.

²⁷³ Raymond E. Brown, J. A. Fitzmyer et R. E. Murphy, *Comentario bíblico san Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos* (Salamanca: Sígueme, 1998), 125.

²⁷⁴ Ibid.

²⁷⁵ Frahier, 339.

²⁷⁶ Mt 19, 16-26.

²⁷⁷ Gal 4, 6.

de ce point de vue, ont la même source et il y a entre eux une relation. On peut donc comprendre que les œuvres de miséricorde comprises ainsi, sont des actes de foi ; elles sont posées gratuitement.

Derechef, un lecteur de notre siècle nous rétorquerait que les chrétiens posent ces actes avec l'intention d'avoir, en retour, la vie éternelle. L'expérience de chaque jour nous dit qu'il est de la nature humaine d'attendre quelque chose en retour après avoir posé un bon acte. Ce quelque chose n'est pas forcément un bien matériel ou un avantage ; ça peut être une simple reconnaissance de l'acte qui vient d'être posé ou un simple merci. Dans ce registre Frahier pense qu'on ne peut pas enlever de l'éthique la réciprocité de l'amour ; une générosité pour la générosité est inhumaine, voire suicidaire.²⁷⁸ De ce point de vue nous pensons que cette remarque tient debout. Cependant, si nous revenons à notre texte à l'étude, nous nous rendons compte que les justiciables, en accueillant l'étranger, n'avaient pas en tête cette idée de salaire ou de récompense. Ils sont seulement surpris d'entendre le juge les inviter à entrer avec lui dans le royaume parce qu'il les juge capables d'y entrer. Dans cette optique Frahier n'a-t-il pas raison lorsqu'il dit : « *‘La récompense’ eschatologique ne vient pas sanctionner le solde des actions menées ou non, mais reconnaît ce qu'est devenu un homme en agissant selon la volonté d'amour de Dieu, un vivant capable ‘d'entrer dans la joie de son Maître’ (Mt 25, 21. 23).*²⁷⁹ On dirait que dans le royaume, seuls ceux qui aiment vraiment peuvent y vivre.

Le chrétien a rendu sensible son cœur par l'amour qui y habite. Dans cette optique, ce qui compte vraiment et qui est premier, c'est le visage de l'étranger qui interpelle sa charité et met en épreuve sa foi. Mais s'il y a une récompense escomptée, elle est la plus discrète, soit du côté de la satisfaction du devoir accompli, soit par une mystérieuse fécondité qui voudrait de ce que faire vivre l'autre est le chemin privilégié pour mesurer ses propres raisons de vivre.²⁸⁰ Point n'est besoin rappeler ici que la situation de l'étranger est toujours précaire et le met en danger de mort. L'accueillir chez soi, c'est faire preuve de cette mystérieuse fécondité qui le fait vivre. Dans ce geste d'accueillir l'étranger il y a le sacrifice qui engendre la vie. Et la vie de celui qui l'accueille, se prolonge jusque dans l'éternité bienheureuse. Le Christ n'avait-il pas raison lorsqu'il instruisait ses disciples

²⁷⁸Frahier, 245.

²⁷⁹ Ibid., 245.

²⁸⁰ Ibid., 342.

disant que si le grain de blé ne tombe en terre, il reste seul, mais s'il tombe et meurt, produit beaucoup de fruit, et c'est un fruit qui demeure ?²⁸¹

Si entrer dans le royaume de Dieu peut être considéré comme une récompense finale, Frahier pense qu'elle est la reconnaissance par Dieu de ce que l'homme s'est construit et a grandi en aimant comme Dieu ; ce qui est son destin, et qu'il n'appartient qu'à Dieu seul de juger.²⁸² Pour appliquer ce que vient d'affirmer Frahier, nous pensons que l'homme, par l'accueil de l'étranger, construit dans sa vie et dans son cœur le royaume de Dieu, prépare le salut à venir. Le salut dans Mt 25, 31-46 consiste à être avec le juge eschatologique.²⁸³ Si le juge eschatologique s'identifie à l'étranger, le recevoir c'est recevoir le juge eschatologique ;²⁸⁴ et recevoir le juge eschatologique, c'est recevoir le salut. D'où notre conclusion : l'accueil de l'étranger comme critère du salut dans Mt 25, 31-46. Accepter de recevoir le salut de Dieu, c'est reconnaître qui l'on est face à Dieu et au reste des hommes : une créature fragile qui dépend de Dieu et à qui Dieu a ordonné de veiller sur le reste de la création et lui a confié la terre. Le visage fragile de l'étranger nous fait découvrir notre propre visage des étrangers, des pèlerins sur la terre.

8. Les échos de Mt 25, 31-46 dans certains textes de l'AT

Signalons en passant que les actes d'amour dont parle Mt 25, 31-46 rappellent Is 58, 1-11.²⁸⁵ Dans ce que le prophète recommande de faire, ce qui retient notre attention, c'est l'invitation à l'accueil. Cependant nous n'allons pas l'analyser ici parce qu'il ne parle pas directement d'accueillir l'étranger, mais recommande d'accueillir le pauvre sans abri.²⁸⁶ Le terme hébreu utilisé signifie sans abri ou perdu ; et l'étranger est le premier pauvre sans abri. Mais le plus important pour nous, c'est que l'accueil précède tout et que l'identité de celui qu'on doit accueillir n'est pas dévoilée, mais seulement que cet autre est notre propre chair. Toutefois, le pauvre sans abri n'est pas toujours un autochtone,

²⁸¹ Jn 12, 24-26.

²⁸² Frahier, 245.

²⁸³ Pikaza, 171.

²⁸⁴ Mt 25, 35.

²⁸⁵ William R. Farmer et C^{ie}, *Comentario bíblico internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI* (Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999), 1201.

²⁸⁶ Is 58, 7.

mais aussi un étranger. Dans ce dernier cas, l'appel d'Isaïe se fait encore beaucoup plus pressant et fait écho avec le texte d'Ezéchiel que nous avons déjà vu.

Dans le premier chapitre nous avons parlé de certains textes de l'AT sous forme des lois qui fondent cet accueil de l'étranger. C'est dans ce sens que nous nous sommes appesantis sur les codes légaux qui nous ont invités à accueillir l'étranger comme notre propre frère et nous ont ouverts à la fraternité universelle, laquelle fraternité a trouvé échos dans la prophétie d'Ezéchiel que nous avons analysée. Ici il s'agit maintenant d'analyser certains textes qui nous donnent l'exemple de la pratique de cet accueil et l'exhortation de concilier les actes de piété avec la pratique de la justice. Ces textes nous montrent aussi la conséquence de notre attitude vis-à-vis de l'étranger. Mais parce que nous avons déjà vu quelques textes de l'AT sur l'accueil de l'étranger, ici nous nous limiterons seulement à faire une petite analyse sur deux livres : Genèse et Zacharie.

8.1 Gn 18, 1-15

A en croire Gerhard Von Rad cette péricope a des ressemblances avec les légendes grecques de la venue de trois dieux à la maison de Hyrieo.²⁸⁷ Ceci ne diminue en rien l'importance de cette péricope ; elle a un enseignement riche à nous donner. Cette histoire d'Abraham veut mettre en exergue l'hospitalité comme vertu par excellence.²⁸⁸ Dans cette optique, l'accueil qu'Abraham réserve aux trois personnages à Mambré, est un exemple édifiant sur l'hospitalité. Dès le premier verset, le narrateur informe le lecteur que ces trois hommes dont il va s'agir dans ce récit sont Dieu lui-même qui se fait accueillir par Abraham, son serviteur. Toutefois, en donnant raison à la tradition juive,²⁸⁹ André Wénin lit cette péricope dans le contexte de la continuation de la scène de la circoncision. Dans ce contexte Wénin trouve que le comportement d'Abraham envers ces étrangers, est hautement cohérent avec l'ouverture à l'altérité qu'implique la

²⁸⁷ VON RAD G., *El libro de Génesis* (Salamanca: Sígueme, 1977), 251.

²⁸⁸ Ibid.

²⁸⁹ Roger Le Déaut (trad.), *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index* (Paris : Cerf, 1978), tome I, 184. (« Trois anges furent envoyés vers notre père Abraham, au moment où il circoncit la chair de son prépuce ». Chapitre XVIII, 1).

circoncision.²⁹⁰ Pendant que le lecteur sait l'identité de ces hommes, Abraham demeure dans l'ignorance totale.

En lisant ce récit, le lecteur brûle d'envie de voir la réaction d'Abraham quand l'identité de ces hommes lui sera révélée. Mais tout porte à croire que ce qui intéresse Abraham, ce n'est pas l'identité de ses hôtes mais leur visage qui interpelle sa charité et met en épreuve sa foi. Abraham se montre affectueux, avec une hospitalité parfaite.²⁹¹ C'est en cela que cette page de Genèse constitue, pour nous, une leçon sur l'hospitalité, l'amour des étrangers.

Entre temps, l'auteur sacré prend soins de décrire de manière subtile, à travers certains détails, l'état d'âme dans lequel se trouve Abraham. Le texte dit qu'il était assis à l'entrée de sa tente, pendant la chaleur du jour. Cette précision aide le lecteur à savoir que ces hommes viennent à un moment mal indiqué pour être reçus. Tout porte à croire que c'est l'heure du repos, comme le dit Enzo Bianchi : « (...) le texte semble le suggérer, en indiquant que nous sommes à l'heure où l'on abandonne le travail pour se reposer ; c'est une heure inappropriée à l'hospitalité, où accueillir est bel et bien être dérangé ». ²⁹² A travers ces quelques mots nous pouvons nous imaginer qu'après avoir ployé sous le poids du travail, Abraham est fatigué, son corps affaibli déjà par le poids de son âge, ne désire autre chose que se reposer. C'est en ce moment précis où il a plus besoin du repos que ces inconnus passent par chez lui. Contre toute attente, Abraham accepte de bon gré être dérangé dans son repos, et c'est même lui qui, le premier, court vers eux en les suppliant de s'arrêter un moment chez lui.

C'est intéressant de voir ce contraste que le narrateur souligne en nous décrivant en ce moment précis l'état d'âme ou l'attitude d'Abraham : la fatigue et l'empressement. Pour nous faire remarquer cela, il use, au v. 2b, du verbe courir. Lui qui était fatigué et vieux, court vers ces étrangers en les voyant. Certaines Bibles, en l'occurrence la Bible de Jérusalem, pour traduire cela, utilisent la locution adverbiale du temps : “dès que” dont le synonyme est “aussitôt que”, qui traduit la soudaineté, l'empressement, la promptitude avec laquelle Abraham va à la rencontre de ces inconnus alors qu'il était

²⁹⁰ André Wénin, *Abraham (Genèse 11, 27-25, 10). Una guía de lectura*, in *Cuadernos bíblicos*, 179 (Estella(Navarra): Verbo Divino, 2017), 27.

²⁹¹ J. Steinman, G. Lambert, A. Gelin, R. Poelman, A. Decourtray, *Figuras bíblicas, Isaías, Elías, Jeremías, Abraham, Job, Amós, Oseas, Samuel* (Salamanca: Sígueme, 1966), 86.

²⁹² Bianchi, 55.

fatigué. L'action de courir est instantanée à l'action de lever ses yeux. Cela veut dire que l'action de courir se fait au même moment ou presque au même moment que le fait de lever ses yeux. C'est du tic au tac ! Ceci laisse entrevoir l'idée qu'Abraham ne s'est pas préoccupé de prendre son temps pour se rassurer de l'identité de ces hommes qu'il voit venir ; il n'a pas jugé bon de prendre son temps pour réfléchir et pour délibérer s'il doit accueillir ces hommes ou non. C'est comme s'il les attendait ! Cette attitude dévoile le grand cœur d'Abraham ; ce cœur qui donne avec largesse, sans compter. Cette largesse se voit aussi à partir de la quantité de nourriture comme nous rapporte l'explication du cardinal Tisserant : « *Au v. 6 il parle de trois boisseaux de farine qui équivalent à 36 litres auxquels Abraham ajoute un veau tout entier* ». ²⁹³ Cela traduit aussi la grande disponibilité d'Abraham de se mettre au service de ses semblables. La disponibilité s'impose dans la pratique de l'hospitalité

En plus de cela, au même v. 2b le texte dit qu'Abraham s'incline face contre la terre, une marque d'hommage, ²⁹⁴ une attitude d'humilité et de respect ; ²⁹⁵ il appelle ces inconnus, « mon seigneur » et se présente comme son serviteur. Par cet acte, à en croire Enzo Bianchi, Abraham « *reconnait à l'autre une subjectivité supérieure à la sienne* ». ²⁹⁶ Abraham se fait petit devant ces hommes, se reconnaît inférieur par rapport à eux. L'humilité, une vertu nécessaire dans l'accueil. Le texte dit qu'Abraham a levé ses yeux, c'est sous-entendu qu'il les a posés sur ces inconnus. Poser son regard sur quelqu'un, c'est le faire exister. Ce regard tendre posé sur ces inconnus permet à Abraham de trouver en même temps une attitude de disponibilité intérieure pour les accueillir et pour détecter les besoins de ces inconnus : ils doivent être fatigués et nécessitent refaire leur force.

Normalement c'est celui qui est dans le besoin qui va vers l'autre, mais ici Abraham renverse les rôles comme on dit. C'est lui qui va à la rencontre de celui qui est dans le besoin. Ceci rappelle la péripécie du bon samaritain en Lc 10, 30-37 où le docteur de la loi demande à Jésus, qui est son prochain, mais que Jésus, à la fin de l'histoire, corrige en demandant, de qui cette victime est-elle le prochain ? Ainsi le Christ nous enseigne que nous devons être les premiers à faire le premier pas vers l'autre ; ne pas attendre que l'autre fasse le premier pas en venant vers nous. Nous devons prendre

²⁹³ Le cardinal Tisserant, R. de Vaux et C^{ie}, *Abraham, père des croyants* (Paris : Cerf, 1952), 12.

²⁹⁴ Ibid. 11.

²⁹⁵ VON RAD, 253.

²⁹⁶ Bianchi, 58.

l'initiative dans le domaine de faire du bien aux autres. Avant que ces inconnus disent leurs besoins, c'est lui, Abraham, qui leur propose ses services car il sait ce dont ils ont besoin.

Par ailleurs, le narrateur localise Abraham. Celui-ci était assis à l'entrée de sa tente, et c'est à partir de ce lieu qu'il lève les yeux et voit ces inconnus. Il sort de cette entrée de sa tente et court vers ces gens ; les rencontre et les ramène avec lui chez lui. Ce qui est mis en exergue ici, c'est ce mouvement de va et vient pour souligner une dimension qui nous paraît importante dans l'accueil : sortir de soi-même vers l'autre. Pour faire une rencontre avec l'autre, il faut sortir de soi-même, de son monde, de son confort, de ses convictions et préjugés, et faire ensuite un pas vers lui avec un cœur ouvert et léger pour qu'il y trouve une place. Dans ce sens, l'accueil se meut en hospitalité où chacun est hôte de l'autre.

A travers des gestes extérieurs, on voit bien les relations intimes qui se tissent entre ces personnes qui se rencontrent. On le voit bien qu'entre Abraham et ses hôtes se tisse une relation de fraternité, de confiance mutuelle si bien que ces inconnus confient à Abraham le secret de leur visite à Sodome et Gomorrhe et qu'Abraham, à son tour, se permet d'intercéder pour Sodome et Gomorrhe. Cet accueil des étrangers et cette intercession d'Abraham constituent le double épisode de ce chapitre 18. Et à en croire Wénin, ce double épisode est une illustration de la manière dont vit concrètement Abraham l'alliance, témoignée dans sa forme d'accueillir les étrangers et de converser avec son allié divin dans un dialogue où surgit son sens de justice.²⁹⁷

En plus de cela, la nourriture fortifie, normalement, le corps comme cela transparait dans le v. 4. Cependant au v. 5a, l'auteur sacré passe du corps au cœur comme cela se voit dans cette phrase: **וְאֶקְחָהּ פַת־לֶחֶם וְסַעְדוּ לְבַבְכֶם אַחַר תִּעְבְּרוּ**. Par ce morceau de pain, ces étrangers vont se reconforter le cœur. On voit bien que le narrateur transcende le niveau du pain matériel pour parler de la chaleur humaine qui reconforte le cœur, fruit des relations sincères et fraternelles. Abraham se donne à ses hôtes à travers son service ; c'est cela qui reconforte le cœur. Il les sert pendant qu'eux mangent et au retour il reçoit, de leur part, la promesse d'un fils, ce fils de la promesse attendu depuis longtemps.

²⁹⁷ André Wénin, *Abraham (Génésis 11, 27-25, 10). Una guía de lectura*, in *Cuadernos bíblicos*, 179 (Estella [Navarra]: Verbo Divino, 2017), 30.

Quant à Lot, il répète les mêmes gestes de bonté immense que nous venons de voir en analysant l'accueil réservé par Abraham aux étrangers. Lot était assis devant la porte de l'entrée de la ville, il lève les yeux, voit et court à la rencontre de ces étrangers et les supplie de s'arrêter chez lui pour refaire leur force par la nourriture et par le repos.²⁹⁸ Tous ces gestes et paroles montrent l'importance que Lot donnait à l'hospitalité. Pour lui, à en croire Yves Saoût, l'hospitalité était sacrée et voulait protéger les deux hommes qu'il avait accueillis sous son toit.²⁹⁹ Pour y arriver, il fait une proposition extrême, celle de livrer ses filles vierges à la foule. A en croire Gerhard Von Rad, ce droit sacré de l'hospitalité est celui de considérer ses hôtes plus sacrés que ses propres filles.³⁰⁰

Avec Abraham nous apprenons que par son accueil, il a accueilli dans sa tente et dans sa vie, le salut. C'est avec raison qu'Enzo Bianchi affirme : « *Dans l'accueil offert à ces trois hommes, une révélation s'est manifestée et une parole venue d'ailleurs, une promesse de vie, a été transmise à celui qui s'est montré hospitalier* ». ³⁰¹ Ce salut se voit à travers ce fils de prédilection et aussi par la présence de Dieu même dans sa vie, ce Dieu qui a mangé à sa table et qu'Abraham a servi. En accueillant ces étrangers, Abraham a accueilli Dieu sans le savoir.³⁰² Par l'accueil des étrangers, Lot et sa famille ont été épargnés de ce feu de soufre qui tombait du ciel pour consumer Sodome et Gomorrhe. Par contre, en rejetant les étrangers avec violence, Sodome et Gomorrhe se voient être brûlés, pourtant par l'intercession d'Abraham, ils seraient épargnés.

On peut multiplier ainsi à souhait les exemples, on finira toujours à la conclusion telle que par l'accueil de l'étranger, certaines personnes ont expérimenté le salut de Dieu. Et c'est dans cette même optique qu'Enzo Bianchi nous exhorte en faisant siennes les paroles de la lettre aux hébreux 13, 2 : « *N'oubliez pas l'hospitalité [philoxenia], car c'est grâce à elle que quelques-uns, à leur insu, hébergèrent des anges* ». ³⁰³ A travers l'image des anges, on voit la métaphore de la révélation même de Dieu. C'est Dieu lui-même qui vient et qui est accueilli à travers cet étranger qui frappe à la porte ou qui passe à côté de notre maison. L'histoire de la veuve de Sarepta, en 1R 17, 7-24, nous en dit long. Elle reçoit un étranger qui, au fond, est le prophète Elie en personne, homme de Dieu, envoyé

²⁹⁸ Gn 19, 1-3.

²⁹⁹ Yves Saoût, 57.

³⁰⁰ Von Rad, 268.

³⁰¹ Bianchi, 53.

³⁰² Ibid., 52.

³⁰³ Ibid.

de Dieu et par Dieu. En accueillant cet homme de Dieu, la veuve qui était au bord de sa tombe à cause de la famine qui frappait la région, voit sa vie se prolonger. Et même quand son fils est mort, Elie supplie Dieu en lui rappelant l'accueil de cette veuve³⁰⁴ afin que Dieu lui accorde le miracle de ressusciter l'enfant de la veuve.

Ce qui nous frappe dans cette analyse de l'accueil des étrangers, c'est que, celui qui accueille, reçoit chez lui un inconnu, mais au fur et en mesure que les minutes passent, l'identité de cet inconnu se dévoile à ses yeux. Ceci nous fait penser que ce n'est pas connaître l'identité de celui qu'on accueille qui importe, mais son visage. Abraham n'a pas posé la question à ses hôtes pour connaître leur identité. Cependant, le dévoilement de l'identité vient après et c'est d'ailleurs le fruit de la fraternisation entre les hôtes ; c'est la conséquence des relations sincères et cordiales entre la partie qui accueille et celle qui est accueillie. Celui qui accueille se reconnaît lui-même à travers la fragilité du visage de l'étranger et en même temps reconnaît le Christ à travers ce même étranger. Dans le cas d'Abraham, c'est Dieu lui-même qu'il a reçu ; dans le cas de cette veuve, c'est le prophète, homme de Dieu ; et dans le cas de toute personne, c'est Jésus lui-même qu'on reçoit.

Pour terminer ce point disons qu'avec Abraham nous venons d'insister sur l'accueil de l'étranger qui lui a valu d'être reconnu comme ami de Dieu.³⁰⁵ Cet accueil lui a ouvert la porte du salut. Le point qui suit va insister plus sur l'observance de loi qui protège l'étranger et invite à l'accueillir, et sur la pratique des œuvres de charité ; sur l'adéquation entre les actes pénitentiels (le jeûne) et culturels (la prière).

8.2 Zacharie 7, 8-14

Notre passage à l'étude est tiré de la troisième section du livre de Zacharie. Cette section comprend les chapitres 7-8.³⁰⁶ Dans cet ensemble, nous allons examiner seulement le chapitre 7, 8-14.

³⁰⁴ 1 R 17, 20.

³⁰⁵ Bianchi, 52.

³⁰⁶ Luis Alonso Schökel y José-Luis Sicre Diaz, *Profetas. Comentario II* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980), 1168.

En effet, en lisant les v. 1-3, on se trouve devant un problème qu'il faut résoudre. C'est le problème du jeûne : fallait-il encore pleurer et faire pénitence comme ces nombreuses années passées ? Au fait, en lisant Zac 8, 19, nous apprenons que quatre jeûnes étaient institués au regard du malheur qui a frappé Jérusalem :

- Le jeûne du dixième mois, lorsque Nébucadnetsar assiège la ville ;³⁰⁷
- Le jeûne du quatrième mois quand la ville fut prise ;³⁰⁸
- Le jeûne du cinquième mois, lors de l'incendie du temple ;³⁰⁹
- Le jeûne du septième mois lors du meurtre de Godolias par Ismaël.³¹⁰

Avec ces quatre jeûnes on peut comprendre l'enjeu de la question. La question est posée en relation avec le jeûne du cinquième mois. Selon l'histoire nous savons que Zacharie est l'un des prophètes qui ont excité le courage de ses compatriotes, de retour sur leur terre, pour continuer la construction du temple. On se mettait déjà à reconstruire le temple avec toutes les difficultés inhérentes à cette fin. Si le temple était déjà reconstruit,³¹¹ il n'y a pas besoin de suivre cette loi du jeûne du cinquième mois. Alors, pour avoir le cœur net, ils interrogent Dieu.

Avant de donner la réponse de Dieu, Zacharie insère, entre la question et la réponse, quelques versets où il dénonce de la part de Dieu ce que nous pouvons appeler l'hypocrisie du peuple. Il recourt aux actes de piété non pas pour revenir de tout son cœur à Dieu mais pour profiter de Dieu. Nous voulons dire avec ceci, qu'ils posent la question sur le jeûne pour tranquilliser leur conscience alors que leur cœur est loin de Dieu.

Aux v. 4-7, Zacharie critique ce jeûne du peuple.³¹² On peut bien lire entre les lignes que Dieu interroge sur le vrai mobile de ce jeûne. Autrement dit, Dieu pose une question, qui est d'ailleurs redondante, de savoir si Israël jeûnait pour lui-même ou pour Dieu. Cette question les renvoie à leur propre conscience. Tout porte à croire qu'ils avaient jeûné pour eux-mêmes et pleuré sur leurs malheurs au lieu de se repentir ; ils s'apitoyaient sur leur sort au lieu de remonter à la cause de ses jugements et de mener deuil devant Dieu sur leur état. Donc, l'on comprend que ce jeûne, est un jeûne de façade.

³⁰⁷ Jr 52, 4-5.

³⁰⁸ Jr 52, 6.

³⁰⁹ 2R 25, 8-9.

³¹⁰ 2R 25, 25-26.

³¹¹ Luis Alonso Schöckel y Sicre Diaz, 1170.

³¹² Ibid., 1168.

Un tel jeûne ne rapproche pas de Dieu qui sauve, mais éloigne. Le temple est reconstruit, eux viennent pour poser la question de s'il faut ou pas jeûner. En posant cette question, ils confirment sans le dire avec des mots, que l'objectif de ce jeûne n'est ni de se rapprocher de Dieu en reconnaissant leurs péchés, ni de manifester leur désir de conversion, sinon tirer des dividendes pour leur bien.

Les v. 8-14 fait connexion avec Mt 25, 31-46. Le prophète condamne l'injustice et exhorte à la justice.³¹³ Dans son invitation à pratiquer la justice, Zacharie exhorte à la pratique de la bonté et des œuvres de miséricorde et rappelle ce que nous avons déjà vu dans la loi : ne pas opprimer l'étranger. C'est toute la question de la contradiction entre faire le jeûne et ne pas pratiquer la justice. C'est toute la question de confesser la seigneurie de Dieu tout en bafouant les ordres de ce même Dieu qui est le protecteur de l'étranger et des pauvres. Rappelons que la religion est un service de Dieu qui est avant tout une action, consistant à accomplir la volonté de Dieu. Et si la volonté de Dieu ne se voit pas être exprimée par la vie du croyant, ce qui en découle est déplorable, nous renseigne, Henricus Renckens.³¹⁴ C'est donc un éloignement de la foi authentique en ce Dieu qui sauve.

Encore une fois, le souci de l'accueil de l'étranger est au cœur de la prédication de Zacharie à travers cet appel à pratiquer les œuvres de miséricorde et la justice envers l'émigrant. Les œuvres de miséricorde dont parle ici Zacharie nous les comprenons sous la lumière de Mt 25, 31-46 qui inclut aussi l'accueil de l'étranger. En plus, la justice n'est pas seulement donner à chacun selon ce qui lui est dû mais, c'est aussi venir en aide aux nécessiteux.³¹⁵ Faire justice à un étranger, c'est l'accueillir, avec tout ce que ce verbe implique. Toutefois, José- Luís Sicre unit la justice au sens d'Ez 18, 8 et là il lui donne le sens d'une exigence à implanter la justice dans les tribunaux.³¹⁶ On peut comprendre donc que les tribunaux biaisaient à souhait le jugement des pauvres en général, et des étrangers en particulier. Cette façon de violer délibérément les droits des pauvres et des étrangers

³¹³ Ibid.

³¹⁴ Renckens, 36 : « *Les pratiques religieuses tombent dans le formalisme ; la foi en Yahweh n'est plus foi mais superstition. On rend les honneurs à Yahweh à la manière païenne : on met sa confiance dans les sanctuaires, les autels, les sacrifices, les formules de prières, bref, dans toutes les choses extérieures qui ont été jadis l'expression de la vraie foi en Yahweh, mais n'ont plus aucun rapport avec lui, sinon leur nom et leur destination officielle* ».

³¹⁵ José L. Sicre, "Con los pobres de la tierra". *La justicia social en los profetas de Israel*, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984), 428.

³¹⁶ Ibid.

nous l'avons décriée avec les codes légaux dans le premier chapitre de ce travail ; elle exprime l'idée que l'étranger n'est pas reçu, car dans les pages qui précèdent nous avons vu qu'accueillir un étranger, ce n'est pas seulement lui ouvrir la porte de notre maison, mais aussi celle de notre cœur afin qu'il y trouve un espace vital. Israël durcit son cœur face à l'invitation du prophète et les conséquences de ce comportement sont lourdes : c'est la captivité qui l'éloigne de la face de Dieu,³¹⁷ c'est sa mort. N'est-ce pas là le véritable enfer, cette absence de Dieu au milieu de son peuple ?

A la question, faut-il continuer à jeûner, Dieu répond en changeant la question et dit, aviez-vous jeûné pour moi ? Luis Alonso Schöel et José- Luís Sicre Diaz pensent que changer de question, c'est changer d'horizon.³¹⁸ Il veut que son peuple pénètre le vrai sens du Jeûne ; il invite à voir autrement le jeûne. La même question revient : peut-on jeûner pour Dieu tout en maltraitant l'étranger ? Le jeûne devrait les aider à remonter jusqu'à la cause de l'événement douloureux qu'ils déploraient, à revoir leur relation avec Dieu,³¹⁹ à revoir leur relation mutuelle et surtout leur relation envers les plus faibles, qui sont les protégés de Dieu, qu'eux maltraitent. Et pour ce qui nous concerne, parce que le prophète cite aussi l'étranger, revoir leur relation avec l'étranger : comment il le traite et le considère. Alors opprimer, maltraiter le pauvre ou rejeter l'étranger, c'est déclarer la guerre contre Dieu lui-même et signer sa propre mort. Sodome et Gomorre peuvent nous servir d'illustration ! On voit dans cette prédication de Zacharie la dimension éthique, de ne pas biaiser le droit de l'étranger et de pratiquer la miséricorde, et la dimension théologique d'un Dieu qui se préoccupe de l'étranger et qui sauve celui qui pratique les œuvres de miséricorde et pratique la justice.

Conclusion

En nous basant sur le critère à partir duquel se fera le jugement au dernier jour, nous avons découvert à travers ce chapitre que Dieu veut le salut de tous ses enfants et que chacun est invité à l'accueillir. Cependant, l'accueil de ce salut ne s'exprime pas

³¹⁷ Zac 7, 14.

³¹⁸ Luis Alonso Schöckel y Sicre Diaz, 1170.

³¹⁹ Luis Alonso Schöckel y Sicre Diaz, 1170.

seulement par la profession orale de la foi, ni par les actes de piété, comme le jeûne, l'aumône et la prière, mais aussi et surtout par les œuvres de miséricorde qui, du reste, sont résultats de notre relation intime avec Dieu. Là-dessus, nous avons découvert que l'accueil de l'étranger est parmi les œuvres de charité sur lesquelles le juge eschatologique insiste et que les prophètes exhortent sans relâche.

En accueillant l'étranger, c'est Jésus lui-même qu'on accueille. Et en accueillant Jésus, lui-même nous ouvre les portes du salut. Si Dieu reproche à son peuple de s'appuyer sur les actes de piété au détriment de la pratique de la justice, il nous instruit, cependant, par l'exemple de certaines personnes qui ont su exprimer leur croyance profonde en Dieu par une vie dévouée aux autres qui, au demeurant, sont en même temps étrangers à leurs yeux et leurs propres frères. Ces autres, ce pauvre ou cet étranger, sont comme nous-mêmes. Ce que nous aurons fait ou pas pour eux, sera tenu en compte lors du jugement dernier. Ceux qui auront accueilli un étranger, verront s'ouvrir devant eux les portes du royaume des cieux. Il convient à présent de voir comment la communauté primitive a traduit ce commandement d'amour dans sa vie de chaque jour par l'accueil de l'étranger. C'est le troisième chapitre de notre travail.

Chap. III

L'ACCUEIL DE L'ETRANGER DANS L'EGLISE PRIMITIVE

0. Introduction

Ce chapitre peut être considéré comme le prolongement du deuxième chapitre, dans la mesure où les quelques textes que nous allons analyser ici, font écho avec Mt 25, 31-46 et font partie de ce grand ensemble qu'on appelle NT. Les auteurs sacrés de ces quelques textes que nous allons examiner font leur cette volonté du Seigneur d'accueillir l'étranger. Dès lors la communauté primitive se sent la principale destinataire de ce message et fait de l'accueil de l'étranger comme instrument de l'évangélisation, de l'ouverture à la fraternité universelle.

Il va s'agir ici d'analyser les passages de la lettre aux Hébreux, de la troisième épître de saint Jean et de la lettre aux Romains. Nous terminerons avec un coup d'œil sur ce que les pères de l'Eglise pensent de l'accueil de l'étranger. Précisément, nous allons parler de la lettre de Clément de Rome. Finalement nous allons évoquer de manière succincte la Didachè. Et avec quelques passages des Actes des Apôtres nous allons voir que Dieu ne fait pas de distinction entre juif et étranger ; il les réunit tous dans la même famille, la famille des enfants de Dieu. C'est donc l'ouverture et l'accueil des étrangers dans l'Eglise.

A cet effet nous allons parler d'Ac 8, 26-40 ; 10, 1-35 ; 11, 1-18. En plus de cela rappelons que *xéno* comme substantif, vient du verbe *xéniso*. Ce verbe apparaît sept fois dans les Actes des Apôtres dans les dix fois dans tout le NT; cela montre déjà l'importance que tenait l'hospitalité dans le développement des activités missionnaires dans la communauté primitive.³²⁰

Au fait, dès le début de son existence, l'Eglise s'est montrée préoccupée par la situation des pauvres et s'est activée à leur venir en aide. Point n'est besoin rappeler ici que dans la catégorie des pauvres il y a les veuves, les orphelins, les prisonniers et les étrangers. On voit que l'Eglise dans sa croissance a pris en charge progressivement cette

³²⁰ Horst Balz et G. Schneider, 455.

catégorie des personnes. Au cours de l'histoire, l'Eglise a affiché un visage accueillant d'elle-même envers tous à tel enseigne que, par l'hospitalité ou l'accueil de l'étranger/inconnu, l'Eglise, maison-famille, se montre ouverte et inclusive.³²¹ Ceci étant dit, abordons à présent ces différents textes où se recommande et se pratique l'amour envers les étrangers. Commençons par celui de la lettre de saint Paul aux romains.

1. Rm 12, 13

Dès le premier verset de ce chapitre 12, Paul nous invite à être offrande agréable aux yeux de Dieu. Si nous faisons la relecture de l'AT en relation avec les offrandes, nous allons nous rendre compte que sans sacrifice de Jésus sur la croix, le chrétien est incapable ou mieux, est indigne de se présenter soi-même comme offrande agréable à Dieu. Dans l'AT l'animal à offrir devait être vivant et sans défaut.³²² Si nous considérons ces deux conditions, l'homme, sans l'intervention de Jésus, ne répond pas à ces deux exigences, car par ses péchés, l'homme est mort puisque le salaire du péché c'est la mort.³²³ Et en plus, les péchés nous rendent impurs et nous tachent. Cependant, par son sacrifice sur la croix, Jésus nous donne la vie nouvelle et nous sommes devenus des personnes vivantes et sanctifiées par lui ; et par le même sacrifice, Jésus nous rend digne et capable de nous offrir nous-mêmes à Dieu comme offrande agréable à ses yeux pour le salut et le bien de nous-mêmes et du prochain. Ce sacrifice de nos vies est le culte même que nous rendons à Dieu.³²⁴ Nous pouvons retenir ici deux choses importantes : la nature nouvelle dans le Christ et l'accomplissement de la volonté de Dieu. Et à en croire Prat ces deux éléments sont les deux principes de la morale chrétienne.³²⁵ Et comme telles, les exhortations morales que Paul donne ici tournent autour de ces principes de la morale et sont construites sur le principe théologique que nous allons rappeler dans le paragraphe qui suit.

En effet, en plus de ces principes de la morale chrétienne à partir desquels il construit ses diverses exhortations, Paul adjoint aussi le principe théologique. En lisant

³²¹ Fernando Rivas, *La vida cotidiana de los primeros cristianos* (Estella [Navarra]: Verbo Divino, 2011), 80.

³²² Lv 22, 19.

³²³ Rm 6, 23.

³²⁴ Franz J. Leenhardt, *L'épître de saint Paul aux romains*, 2^e éd. (Genève : Labor et Fides, 1981), 173.

³²⁵ F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 33^e éd. (Paris : Beauchesne et ses fils, 1920), 567.

entre les lignes, on peut dire que ce principe, c'est que la miséricorde divine était à l'œuvre dans l'élection.³²⁶ Ceci veut dire en d'autres termes que, ce qui a joué en faveur de l'élection d'Israël comme peuple de Dieu et de chacun de nous comme membre du corps du Christ, ce n'est pas notre mérite ou notre sainteté de vie, mais plutôt cette sensibilité de Dieu, ce frémissant des entrailles de Dieu devant la misère de l'homme.

Cette œuvre de miséricorde de Dieu a consisté dans le fait de donner son sens à l'histoire d'Israël ; de faire aboutir cette histoire en Jésus ; et d'associer le croyant à son sacrifice et à sa victoire.³²⁷ Dieu se laisse toucher par la misère de l'homme et fait le premier pas vers lui et l'entraîne dans sa marche. Parce que nous participons au sacrifice et à la victoire du Christ, Paul nous invite à disposer nos membres au service de la justice.³²⁸ Ce service de la justice nous porte à servir le prochain, surtout le plus faible ; dans ce service de la justice se trouve l'hospitalité, l'accueil de l'étranger. Ceci nous fait affirmer le fait qu'en invitant les romains à offrir leur propre personne à Dieu, Paul avait en tête l'idée du service à rendre aux frères connus ou inconnus, autochtones ou étrangers. A ces propos, Stanislas Lyonnet écrit :

*« ‘Offrir vos personnes’, littéralement ‘vos corps’, au sens biblique du terme qui désigne la personne même de l'homme en tant qu'elle s'exprime au dehors : tout être humain et tout son comportement, par conséquent toute la vie concrète et quotidienne, tout entière consacrée au service de notre prochain, devient la matière d'une offrande continue à Dieu, un authentique ‘service de Dieu’, d'autant plus que le Christ nous l'a appris, ‘le moindre service rendu au plus petit de ses frères, c'est à lui que nous le rendons’ Mt 25, 40 ».*³²⁹

L'on comprend que ce sacrifice dont il est question ici ne renvoie pas directement au versement du sang comme le Christ sur la croix, mais au martyre dans le sens de témoignage de vie de foi en Christ. Dans cette optique nous pouvons souligner que dans cette citation, Lyonnet insiste plus sur les actes à poser que sur les paroles, sans minimiser ces dernières ; sinon comment pouvons-nous voler au secours à quelqu'un tout en l'insultant ? Lyonnet nous fait voir qu'il y a une relation entre sacrifice et service ou

³²⁶ Leenhardt, 169.

³²⁷ Ibid.

³²⁸ Rm 6, 13.

³²⁹ Stanislas Lyonnet, *Le message de l'épître aux Romains* (Paris : Cerf, 1971), 142.

mieux, il y a une dimension de sacrifice dans le service : celui qui sert, se donne soi-même en se privant de quelque chose. En d'autres mots, celui qui sert se renonce à soi-même pour se donner entièrement à l'autre en vue de son bien. Dans ce registre se trouve l'accueil de l'étranger.

Il suffit, pour s'en rendre compte, de rappeler Ph 2, 6-7 qui dit que le Fils de Dieu a renoncé à son rang de Dieu jusqu'à prendre la condition de serviteur. Celui qui sert, se sacrifie non seulement pour son frère qu'il sert, mais aussi pour Dieu. Et ainsi on montre son attachement et sa profession de foi en Christ. Paul rappelle simplement à ses auditeurs que la vie chrétienne est un vrai martyre au sens strict et étymologique du terme : c'est une vie donnée, c'est un témoignage. On ne peut pas servir quelqu'un sans accepter au préalable de mourir en son amour propre ; sans vouloir mourir en son propre orgueil. Le service de l'autre exige l'humilité ; exige l'amour désintéressé de l'autre. Cette humilité et cet amour de celui qui sert, est analogue à l'humilité et l'amour même de Jésus. Tout ce qui vient d'être dit ici veut souligner cette affirmation que Jésus est le premier à s'être sacrifié et à servir tout homme et nous entraîne avec lui sur ce chemin. Et donc, sans cette attitude d'humilité et du service, l'accueil de l'étranger résultera difficile voire impossible à réaliser.

L'exhortation que Paul fait dans ce chapitre 12, il l'introduit par *dia* + génitif qui, selon le dictionnaire, a le sens de, par, au nom de.³³⁰ Entre les lignes nous pouvons dire que Paul invite son auditoire à adopter ce comportement qu'il leur présente au nom de la miséricorde même de Dieu. Ceci veut dire que le comportement que les chrétiens vont afficher les uns envers les autres ou envers les étrangers ou encore envers les autorités, ou encore envers toute personne, doit se baser sur l'imitation de la miséricorde même de Dieu. Dans notre cas, si Paul exhorte sa communauté à l'accueil de l'étranger, à l'amour envers les étrangers, cet amour n'est pas un amour des lèvres, sans contenu, un amour construit sur les intérêts, mais un amour, conséquence du frémissement des entrailles. C'est donc ce frémissement des entrailles qui oblige à accueillir l'étranger chez nous.

Toutes les exhortations invitent à poser des actes concrets. En l'occurrence aux vv. 9-13, Paul parle de l'amour qui doit accompagner tous les actes posés les uns en faveur des autres. Il recommande un amour sans hypocrisie ; un amour qui entraîne à considérer les autres supérieurs à soi-même. Cet amour n'est pas un amour qui crée un complexe

³³⁰ Mendizábal, 122.

d'infériorité, mais un amour qui nous dispose à servir les autres. Entre les lignes on peut lire que le v. 13 nous invite à ne pas être indifférents vis-à-vis de son frère croyant, et cela surtout dans ses moments les plus difficiles. C'est finalement, un amour qui invite à partager avec les frères en difficulté et aide à ouvrir la porte de notre maison et notre cœur à celui qui vient vers nous : le frère ou l'étranger. Paul recommande de manière explicite d'accueillir l'étranger.

Au fait, les chrétiens ne sont pas du monde mais vivent dans le monde où ils font l'expérience de certaines situations difficiles de la vie. Dans cet environnement, les chrétiens sont invités à prendre leur part, de manière solidaire avec les autres, à ces souffrances et besoins particuliers. L'apôtre nous exhorte, dans cette optique, à être actifs avec notre aide, non seulement en faveur des croyants, mais aussi à pratiquer l'amour des étrangers.³³¹ Dans cette lancée, prendre notre part de souffrance de l'étranger, c'est l'accueillir chez nous ; c'est lui ouvrir notre porte. Quand on lit cette exhortation de Paul dans le texte grec, il donne une certaine vie à l'hospitalité et souligne un certain empressement dans sa pratique qui laisse deviner un certain sacrifice à consentir. Cette interprétation est favorisée par le verbe διώκω qui va de pair avec son complément d'objet direct φιλοξενίαν. Arrêtons-nous un moment sur ce verbe.

En effet, ce verbe est au participe présent et signifie courir derrière, poursuivre, s'empressement.³³² Dans cette optique la pratique de l'hospitalité nous met en mouvement qui part de nous-mêmes vers l'étranger qui vient vers nous. En d'autres termes, la pratique de l'hospitalité nous fait sortir de nous-mêmes vers l'étranger. Quand on court derrière quelqu'un, on a hâte de l'atteindre et on rive toute son attention sur lui. Avec ceci le non-dit, c'est qu'on ne veut pas le perdre de vue ; on veut à tout prix l'avoir avec soi ; on se préoccupe pour lui. Ce mouvement est donc un mouvement d'empressement et d'attention.

Dans ce registre Joseph Huby pense que ce verbe διώκω est énergétique dans le sens qu'il faut ainsi s'arracher les hôtes ; alors seulement ils ne craindront point d'être à charge.³³³ L'idée que cette citation nous suggère est celle d'une recherche effrénée et frénétique qui engage toute l'énergie du corps à être disposé à accueillir à tout prix chez

³³¹ Rm 12, 13.

³³² Mendizábal, 139.

³³³ Joseph Huby, *Saint Paul. Epître aux romains*, 5^e éd. (Paris : Beauchesne et ses fils, 1940), 424.

soi des étrangers. Dans cette optique, notre corps sera expression de la bienvenue adressée à celui qu'on accueille dans notre maison. Cette expression d'accueil sincère permettra donc à celui qui est accueilli à s'épanouir chez nous, car il vient de rencontrer un espace vital.

Par ailleurs, cette idée de "poursuivre l'hospitalité" (contenu dans le verbe $\delta\iota\omega\kappa\omega$) Lagrange l'a développée. Joseph Huby y fait allusion dans la note de bas des pages en rapportant son explication. Et l'explication qu'il rapporte, c'est que l'apôtre nous enseigne non seulement à recevoir l'hôte qui se présente à nous, mais à nous mettre, pleins de sollicitudes, en quête et en chasse partout des hôtes, de peur qu'ils ne soient en panne sur les places publiques ou ne gisent sans abri.³³⁴ Dans cette citation, l'hôte est présenté comme un sans-abri, comme quelqu'un en insécurité sociale qu'il faut aider et protéger. Et dans son état de fragilité, l'apôtre exhorte à aller à sa recherche, à lui voler notre secours. Il y a donc renversement des mouvements : c'est le résident ou mieux l'autochtone qui doit aller vers l'étranger pour le chercher et l'accueillir sous son toit.

En plus, ce même verbe $\delta\iota\omega\kappa\omega$ met en évidence ce sens de sacrifice inhérent à la pratique de l'accueil de l'étranger, car à en croire Franz J. Leenhardt, $\delta\iota\omega\kappa\omega$ a aussi le sens de s'efforcer.³³⁵ S'efforcer veut dire qu'à priori, on est incapable de faire ce que l'on doit faire, mais qu'il faut beaucoup de renoncement à beaucoup de choses et même à soi-même. Dans cette optique l'effort exige toujours des sacrifices à faire. C'est avec raison que Franz J. Leenhardt souligne que l'hospitalité dérange davantage ; on ne choisit ni son heure ni ses gens : elle réclame un effort spécial.³³⁶ Cet effort à conjuguer se voit surtout quand il s'agit des étrangers, dans le sens des gens qu'on ne connaît pas mais avec qui on doit fraterniser, partager ce que nous sommes et ce que nous avons.

En accueillant un étranger chez nous, nous nous faisons nous-mêmes frères de cet étranger, avant même que lui ne se fasse notre frère. Dans cette logique, l'hospitalité devient pour nous un moyen par lequel nous nous reconnaissons frère de l'autre et par lequel nous répondons à notre vocation à la fraternité dans le Christ, car en Christ il n'y a pas d'étrangers et de frères, mais des étrangers, les uns des autres, appelés à s'accueillir mutuellement.³³⁷ Il y a donc dans cette exhortation une invitation à la fraternisation de

³³⁴ Ibid

³³⁵ Leenhardt, 177.

³³⁶ Ibid.

³³⁷ 1P 4, 9.

nos relations interpersonnelles à partir de notre position vis-à-vis du Christ. Dans cette optique Jean Cantinat a raison lorsqu'il constate que la partie morale de cette lettre est basée sur la partie dogmatique ; les devoirs de charité qu'elle expose découlent de la doctrine du salut commun par la foi.³³⁸ C'est dans ce registre de l'amour envers toute personne que Paul adresse ses diverses exhortations aux romains et parmi lesquelles se trouve ce qui nous occupe dans ce travail : l'amour envers l'étranger qui nous interdit de nous comporter méchamment envers lui.

Ce souci de fraternisation et de l'ouverture à l'autre sont permanents dans la communauté primitive. Dans cette même lancée, en considérant l'accueil de l'étranger comme œuvre d'amour et en tenant compte des paroles de Jésus selon l'évangile de saint Jean, l'accueil de l'étranger ou l'hospitalité devient témoignage de notre appartenance au Christ et instrument pour l'évangélisation.

2. Ac 8, 26-40 ; 10, 1-35

Dans certains de ses enseignements, Jésus disait à ses apôtres qu'ils ne peuvent pas pour le moment supporter ses enseignements. Cependant, quand viendra l'Esprit de Vérité, celui-ci les aidera non seulement à le comprendre, mais aussi à rendre témoignage de lui, à partir de Jérusalem jusqu'à l'extrémité de la terre. Ceci veut dire, contrairement à ceux qui pensent que l'extension de l'annonce de l'évangile est la conséquence de la persécution de l'Eglise par Agrippa, que l'Esprit de Dieu nous ouvre à l'entendement de sa parole et ouvre l'Eglise à toutes les nations.³³⁹ De ce point de vue, le mur qui séparait le juif du grec, le chrétien du païen, l'autochtone de l'étranger, tombe. Eux aussi, le grec, le païen et l'étranger, sont accueillis dans l'Eglise en formant avec le juif, le chrétien et l'autochtone une seule famille. Justement en lisant entre les lignes les Actes de Apôtres sur la conversion de Corneille ou le baptême de l'éthiopien, Luc insinue subtilement cette idée de l'admission des gentils dans l'Eglise.³⁴⁰

Si nous faisons une étude comparative de ces deux passages des Actes des Apôtres, nous allons nous rendre compte que c'est sous l'ordre de Dieu et sous

³³⁸ Jean Cantinat, *Les épîtres de saint Paul expliquées* (Paris : J. Gabalda et C^{ie}, 1960), 146.

³³⁹ Warren Carter, 410.

³⁴⁰ Ibid., 78.

l'impulsion de l'esprit Saint que Philippe et Pierre vont à la rencontre de leurs hôtes. A vrai dire, ce ne sont pas seulement eux qui sortent à la rencontre de leurs hôtes mais aussi Corneille et l'éthiopien sortent à leur rencontre.

Corneille envoie trois de ses serviteurs chercher Pierre, et celui-ci leur donne son hospitalité, les accueille où il était logé. Pierre, à son tour, arrivé chez Corneille, celui-ci va lui-même à sa rencontre pour l'accueillir. Quant à l'éthiopien, il sort de lui-même en invitant Philippe à faire un bout de chemin avec lui dans sa charrette, et entre les deux s'engage un dialogue qui aboutit à la fraternisation de ces deux et l'accueil, par le baptême, de l'éthiopien dans la grande famille des enfants de Dieu. On voit bien que chacune de ces parties sort de soi-même pour rencontrer l'autre. Point n'est besoin souligner ici que cette attitude est très importante pour une vraie rencontre, pour un accueil sincère.

Par ailleurs, dans les Actes des Apôtres 8, 26-40 ; 10, 1-35 on ne trouve pas le mot *xéno*, à part sa racine dans le verbe $\xi\epsilon\nu\acute{\iota}\zeta\omega$ en 10, 23, comme rencontré dans les autres points que nous avons traités, mais la description de ces personnages avec qui les apôtres entre en contact et la considération qu'Israël a, au regard des autres, prouvent que ces gens sont étrangers ou sont considérés comme tels par Israël. C'est dans cette optique que nous avons voulu introduire ces passages dans notre travail. En identifiant l'interlocuteur de Philippe, Ac 8, 26-40 parle d'un éthiopien, eunuque de la reine d'Ethiopie. Le texte ne le désigne pas par le mot *xéno*, mais à partir de la description faite, tout porte à croire que c'est un étranger. Pour renforcer cette idée Jürgen Roloff affirme que cet éthiopien, comme fonctionnaire dans la cour de la reine était castré.³⁴¹ En plus de cela, cet étranger est un incirconcis.³⁴² La question rhétorique que nous pouvons nous poser est de savoir : un juif peut-il être castré ou vivre sans la circoncision ?

Philippe apprend de l'Esprit Saint que l'appartenance à la nation juive n'est pas la condition sine qua non pour faire partie de la famille de Dieu. David R. Powell s'inscrit dans cette logique lorsqu'il dit : « *Dans le NT la grande caractéristique de l'évangile est que ceux-là qui n'appartenaient pas à Israël, et donc étrangers, se sont convertis en cohéritiers dans Israël de Dieu* ». ³⁴³ Le message du Christ et la foi en- Lui brisent les

³⁴¹ Jürgen Roloff, *Hechos de los Apóstoles* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984), 192.

³⁴² Adriano Boudou, *Los Hechos de los Apóstoles* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1964), 158.

³⁴³ David R. Powell, *Nuevo diccionario bíblico* (Barcelona, Buenos Aires, La Paz, Quito: Certeza, 1991), 493.

frontières territoriales. En lisant entre les lignes, ce récit va au-delà de la rencontre extérieure entre un juif et un étranger et touche les liens solides de la fraternité universelle inaugurée par le Christ lui-même. Ce qui nous intéresse ici, c'est que l'enseignement que Philippe donne à cet étranger l'ouvre à la foi et le pousse à demander le baptême. Il dit : « Qu'est-ce qui empêche que je reçoive le Baptême ? ». ³⁴⁴ A en croire Jürgen Roloff, cette question était posée dans la liturgie baptismale par l'administrateur du baptême. ³⁴⁵ Mais curieusement ici, c'est celui qui demande le baptême qui pose cette question. Pourquoi ce changement de rôle ?

En effet, nous ne saurons le dire, mais il nous semble que c'est une question qui, d'une part, traduit une demande. Cet homme veut, de tout son cœur, être baptisé. De l'autre part, cette question inviterait Philippe à prendre une décision eu égard à la pratique courante du baptême. Cela parce que, nous pensons que jusque-là le baptême n'était pas encore donné aux étrangers. On s'attendrait à ce que Philippe lui refuse le baptême à cause du fait d'être étranger. N'est-ce pas là une question qui invite Philippe à la conversion dans le sens de changer la manière de regarder les autres ? Et Jürgen Roloff de dire que cette question va au-delà de la situation concrète narrative pour interpeler le lecteur. ³⁴⁶

Les questions que se pose Jürgen Roloff ³⁴⁷ eu égard à celle posée par l'eunuque nous permettent de tirer cette conclusion : Dieu ne considère pas le fait d'être non juif comme empêchement au baptême, il intervient lui-même pour ce baptême ; il légitime l'appartenance au Christ d'une personne qui n'appartient pas au peuple d'Israël. Le v. 37 confirme nos propos lorsqu'il affirme que ce qui compte c'est la foi en Christ, sous-entendu non l'appartenance à Israël. Cette même conclusion on la trouve dans Ac 10, 1-35, c'est la conversion de Corneille.

Au fait, ici aussi Corneille n'est pas désigné par le terme *xéno*, mais l'auteur sacré décline simplement sa fonction. Par la fonction occupée, on peut deviner que Corneille était romain, car le texte dit qu'il était centurion de la cohorte italique ; et lui-même porte un nom romain, Cornelius. L'initiative vient de Dieu qui parle à Corneille et à Pierre, mais chacun, librement, doit faire un pas hors de lui-même pour s'avancer vers l'autre.

³⁴⁴ Ac 8, 36.

³⁴⁵ Roloff, 195.

³⁴⁶ Ibid.

³⁴⁷ Ibid.

Corneille envoie chercher Pierre, et celui-ci offre son hospitalité aux envoyés de Corneille. Ici l'auteur sacré utilise, au verset 23, un verbe qui traduit l'amour envers les étrangers, *ξενίζω*. On voit là déjà cet amour envers les étrangers qui mènera Pierre jusque dans la maison de cet étranger, après avoir été instruit par Dieu Lui-même.

Docile à l'Esprit de Dieu, Pierre va au-delà de la loi religieuse juive qui interdit de franchir le seuil de la porte de la maison d'un étranger.³⁴⁸ Ici il emploie le mot, *ἀλλόφυλος* (quelqu'un d'une autre race ou tribu)³⁴⁹ qui n'est pas seulement cet étranger qui vit sur le sol juif, mais tout étranger, tout celui qui n'est pas juif. Du coup ce terme amplifie encore davantage le niveau d'exclusion de l'autre. Ce qui se profile, c'est qu'il y a une sorte de mur entre juifs et non juifs.

Toutefois, ce qui attire notre attention dans tout ceci, c'est qu'à la fin Pierre, dans son compte rendu aux autres apôtres,³⁵⁰ découvre que Dieu ne fait pas de différence entre juifs et non juifs. Dans cette ligne va la pensée de Dheilly pour qui, dans le NT l'égalité entre l'étranger et l'israélite s'affirme et se déplace au niveau de l'Eglise, nouveau peuple de Dieu choisi, c'est la foi en Christ qui détermine cette unité basique.³⁵¹ C'est avec raison que d'aucuns pensent que ce passage raconte non seulement la conversion de Corneille mais aussi celle de Pierre. Pierre apprend que la foi en Christ ne l'invite pas à exclure d'autres personnes pour le simple fait qu'elles sont étrangères ou non juives. C'est un grand tournant dans la vie de l'Eglise. Ainsi Pierre ouvre la porte aux gentils et prépare, de cette manière l'apostolat de Paul auprès des gentils.³⁵²

Au fait, c'est sous l'impulsion de l'Esprit Saint que Pierre franchit les limites d'Israël vers Césarée ; que Pierre entre dans la maison de Corneille. On peut comprendre que Dieu veut le salut de tous et tous sont ses enfants, et de ce fait, pas de différence entre eux. Pour preuve, l'Esprit de Dieu descend sur tous ces païens qui étaient dans la maison de Corneille avant même leur baptême, comme il était descendu sur les apôtres le jour de Pentecôte.³⁵³

Ce que nous voulons souligner ici, ce sont ces deux attitudes :

³⁴⁸ Ac 10, 28.

³⁴⁹ Guerra, 45-46.

³⁵⁰ Ac 11, 1-18.

³⁵¹ J. Dheilly, *Diccionario bíblico* (Barcelona: Herder, 1970), 435.

³⁵² Warren Carter, 411.

³⁵³ Ac 11, 15.

- Les apôtres (et tous les juifs) considéraient les peuples des autres nations comme impurs. On le voit dans le reproche que les autres apôtres formulent à l'endroit de Pierre : « *Tu es entré chez les païens et tu as mangé avec eux* ». ³⁵⁴ Comme impurs, ces peuples sont exclus du peuple saint et on ne peut pas entrer chez eux au risque de se rendre soi-même impur, ni les accueillir sous son toit. En plus, manger avec quelqu'un, c'est partager avec lui l'amitié et la fraternité. Et donc le reproche tend vers le fait que, en se faisant hôte de Corneille et en mangeant avec lui, Pierre se fait frère de ces étrangers. Mais l'Esprit Saint ne partage pas avec eux ces idées.
- L'Esprit Saint supprime les frontières et provoque une rencontre et une communion fraternelle entre les deux peuples qui ne sont plus qu'un seul dans la foi au Christ vivant.

3. He 13, 1-3

Quand nous lisons le v. 22 de ce chapitre, l'auteur affirme qu'il est en train d'adresser une exhortation à sa communauté. Exhorter quelqu'un, c'est l'encourager à adopter telle ou telle autre attitude ; à faire telle ou telle autre chose. Et dans cette exhortation il fait à la fois allusion aux frères d'une manière générale, aux étrangers, aux prisonniers, aux maltraités et aux chefs, et à la conduite à tenir dans des cas bien précis dans nos relations interpersonnelles. Parce que notre sujet se limite au niveau de l'accueil de l'étranger, nous allons seulement analyser les vv. 1-3 où l'auteur encourage sa communauté à accueillir l'étranger. Mais avant de nous appesantir sur cet accueil, posons d'abord les bases théologiques selon la lettre aux hébreux.

En effet, la lettre aux hébreux nous parle de Jésus comme prêtre et grand prêtre. A la différence des prêtres de l'AT, Jésus n'a pas recours à un animal pour offrir à Dieu un sacrifice en faveur de l'humanité. Ce grand prêtre s'est offert lui-même à son Père en faveur de toute l'humanité et brise le voile qui empêchait d'accéder au saint des saints. Grâce à lui, l'homme trouve la possibilité d'entrer en communion avec Dieu. ³⁵⁵ En d'autres mots, par le sacrifice de Jésus, l'homme qui était mort à cause de ses péchés, reçoit la vie et est purifié des taches de ses péchés. Et ainsi il peut se présenter lui-même

³⁵⁴ Ac 11, 3.

³⁵⁵ Gaspar Mora, *La carta a los hebreos como escrito pastoral* (Barcelona: Herder, 1974), 228.

et sa vie comme offrande qui plaise à Dieu. Grâce à cette possibilité obtenue, l'auteur de la lettre invite l'homme à une vie nouvelle et vivante inaugurée par le Christ lui-même dans sa chair.³⁵⁶ Cette vie nouvelle ne nous met pas au centre de tout, en restreignant notre relation de nous-mêmes à nous-mêmes, mais nous ouvre à une relation avec Dieu et avec l'autre qui n'est pas forcément mon frère de sang. Cet autre peut être mon frère de sang, de race ou un étranger.

En plus de cela, en lisant He 10, 20 on trouve l'expression, dans sa propre chair. Cette expression renverrait à Jésus comme personne humaine qui a offert le sacrifice de sa vie à son Père pour le salut de ses frères. Nous pouvons lire entre les lignes que l'auteur sacré nous invite à participer au sacerdoce du Christ ; à l'imitation de Jésus, c'est-à-dire comme lui, faire de nos vies une offrande agréable à Dieu. Nous l'avons vu quand nous parlions de la lettre aux Romains. Il y a donc une dimension de sacrifice, conséquence de l'amour envers Dieu et envers son prochain. Si accueillir un étranger sous son toit exige des sacrifices, la vie nouvelle reçue grâce au sacrifice du Christ nous invite à endurer ces sacrifices comme expression de l'amour que nous avons envers les étrangers, car l'amour est sans frontière.

En effet, cet amour, comme la foi dans la lettre aux hébreux, n'est pas un concept vide de sens, il n'est pas passif ; il doit se vivre, s'exprimer et se laisser voir et palper à travers les actes concrets. Nous aimons vraiment Dieu lorsque nous accueillons la foi que lui-même nous transmet en nous laissant transformer intérieurement par elle afin de nous mettre au service de l'autre. D'où l'auteur fait une exhortation parénétiq ue au chapitre 13. En d'autre terme et d'une manière explicite, l'auteur de cette lettre exhorte à la pratique de l'amour universel. On peut le voir déjà à partir du v. 1. Mais cet amour ne doit pas se limiter à ses propres frères, mais un amour qui va au-delà et touche toute personne sans exception.

Au v. 2 il rappelle l'hospitalité, l'amour envers les étrangers qui pousse à leur ouvrir la porte de nos maisons, à les accueillir ; et présente l'hospitalité comme une vertu.³⁵⁷ Au v. 3, non seulement il exhorte à se souvenir des prisonniers et des maltraités, mais aussi et surtout il base cette souvenance sur le fait que tous nous partageons la même nature, le même corps sensible à la torture et à la souffrance. Dans cette optique, on doit

³⁵⁶ He 10, 20.

³⁵⁷ Balz et Schneider, 455.

se souvenir des prisonniers comme si on était emprisonné avec eux.³⁵⁸ Nous pensons que l'auteur veut éveiller en ses auditeurs cette sensibilité qui vient du fond du cœur et qui aide à compatir avec ceux qui souffrent, les opprimés, les prisonniers et les étrangers.

Comme nous pouvons le constater, dans la lettre aux hébreux, il y a une relation entre avoir foi et pratiquer l'amour. L'auteur de cette lettre l'exprime bien en reliant la partie doctrinale et la partie parénétiq ue par une simple transition. Cette transition, à en croire Gaspar Mora, est He 10, 19-25.³⁵⁹ Par le sang versé du Christ, l'homme renaît à une vie nouvelle, une vie d'amour envers Dieu et envers tous. Il y a là une intention manifeste de l'auteur d'inviter ses auditeurs à traduire sa foi par les actes d'amours dans ses relations interpersonnelles. Ces deux pôles – doctrinal et parénétiq ue – sont inclus dans cette transition. A en croire Gaspar Mora 10, 19-21 est doctrinal et 10, 22-25 est parénétiq ue, et sont comme le résumé squelettique de ces deux grandes parties : théologique (7, 1-10, 18) et parénétiq ue (12-13).³⁶⁰

Toutefois, quand on lit Albert Vanhoye on découvre, certes, un exposé doctrinal et parénétiq ue, mais les deux ne divisent pas la lettre en deux blocs sans relation entre eux : l'un nous met en relation avec Dieu et l'autre, en relation avec le prochain. L'auteur les enlace tout au long de son homélie pour souligner, à notre sens, que notre relation avec Dieu par la foi ne nous isole pas des autres hommes, mais nous aide à humaniser encore davantage notre relation avec le prochain. Nous ne cesserons jamais de le dire, le prochain dont il est question ici n'est pas seulement notre frère, mais notre frère ou un étranger. Ce que nous voulons souligner, c'est que cette relation qui relie le chrétien au grand prêtre, l'oblige à être en relation avec l'autre, par un amour sans frontière, alimenté par l'amour qu'il a envers Dieu. Dans cette perspective, Albert Vanhoye a raison lorsqu'il affirme que la relation avec Dieu ne peut être authentique que quand elle est accueillie comme fondement, ce qui veut dire, comme relation qui soutient et oriente toutes les autres relations, élargissant son influence décisive à toutes les dimensions de l'existence.³⁶¹

Au fait, en invitant sa communauté à la pratique de l'amour fraternel, l'auteur insiste sur l'hospitalité. En d'autres mots nous voulons dire que dans cet ensemble de

³⁵⁸ Jean Héring, *L'épître aux hébreux*, in commentaire du Nouveau Testament, n° XII (Suisse : Delachaux & Niestlé S.A., 1954), 122.

³⁵⁹ Mora, 189.

³⁶⁰ Ibid.

³⁶¹ Albert Vanhoye, *El mensaje de la carta a los hebreos*, en cuadernos bíblicos, n° 19 (Estrella (Navarra): Verbo Divino, 1989), 13.

l'amour fraternel, l'auteur attire l'attention du lecteur en insistant sur l'amour des étrangers. Cette insistance se voit à travers le fait que l'auteur, en parlant de l'hospitalité, met en évidence son invitation à ne pas oublier de pratiquer l'hospitalité et indique en même temps l'importance de cette pratique : Certains ont reçu sans le savoir les anges.³⁶² Ceci veut dire que l'hospitalité devient un lieu où l'on reçoit Dieu lui-même.

Point n'est besoin rappeler ici que recevoir Dieu, c'est accueillir dans sa maison et dans son cœur le salut. Dans ce registre, Fernando Rivas attire notre attention en soulignant l'importance de l'hospitalité dans toute la Bible. Cette importance est vue à partir d'une double perspective : comme devoir d'accueil de l'étranger/ nécessaire (dimension éthique) et comme présence de Dieu dans l'hôte et bénédiction-récompense pour la personne qui accueille (dimension théologique).³⁶³ Tous les exemples que la Bible donne sur des personnes qui ont pratiqué l'hospitalité reflètent cette double perspective. Avec Clément de Rome nous parlerons de quelques exemples. Arrêtons-nous un moment sur cet amour des étrangers.

Sans faire une étude approfondie de ce mot, arrêtons-nous un moment sur ce terme hospitalité pour rappeler sa signification étymologique. Le dictionnaire de la Bible nous renseigne que ce mot tire son origine du latin *hospes* qui veut dire hôte, probablement tiré du sanscrit *ghosha* qui signifie groupe d'habitations autour de l'étable. Avec cet adverbe de lieu, autour, on peut imaginer ces groupes des maisons former une sorte de cercle et donc, l'étranger qui venait, était reçu dans ce cercle formé par ces maisons. Ceci suggérerait l'idée que, celui qui vient là, entre et fait partie de la famille, et devient membre de ce cercle.

En plus, en parlant d'étable, nous nous rendons vite compte que nous sommes dans le contexte des éleveurs ou pasteurs. In ille tempore, les pasteurs étaient généralement nomades, ils allaient d'une terre à une autre. Donc des perpétuels étrangers sur les terres qu'ils habitaient. Plus ou moins isolé du reste du monde, surtout aux époques primitives, le pasteur, qui est nomade, entouré de sa famille, voyait arriver tout étranger avec une curiosité bienveillante et lui offrait volontiers asile. Comme nomade, en voyant l'étranger venir vers lui, il se reconnaît lui-même comme étranger non seulement sur cette terre où il campe, mais aussi étranger sur les autres terres où il campera.

³⁶² He 13, 2.

³⁶³ Rivas, 80.

Au fait, en parlant d'époques primitives, point n'est besoin rappeler ici que le voyage était long, épuisant et périlleux, suite au moyen de transport rudimentaire, et parfois on voyageait à pied, et même les auberges laissaient parfois à désirer. Ce qui fait que l'hôte arrivait toujours fatigué, affamé ; d'où la nécessité de le restaurer par la nourriture et le repos avant de chercher à savoir ses origines et de le laisser continuer sa route. Dans ce contexte l'hospitalité invitait à donner de l'eau à l'étranger pour se laver les pieds, puis lui donner à manger et finalement l'accompagner quand il veut partir.³⁶⁴ Donc, on l'accueille d'abord, puis on le sert et enfin on peut s'intéresser à ses origines. Le devoir d'hospitalité était indispensable, étant données les circonstances de l'époque, d'accueillir chez soi les voyageurs.³⁶⁵ Voilà ce que nous suggère l'image de la signification de l'hospitalité à partir de son étymologie du sanscrit *ghosha*. Cette façon de comprendre l'hospitalité à partir du sanscrit trouve son écho dans l'hospitalité à partir de son étymologie grecque.

En effet, l'hospitalité en grec, c'est φιλοξενία et signifie l'amour des étrangers. Aimer l'étranger, c'est être pour lui un frère, quelqu'un sur qui compter dans son indigence. D'où la nécessité de lui ouvrir la porte de son cœur et de sa maison.

4. 3Jn 1, 1-6

Quand on lit la troisième lettre de saint Jean, on tombe directement, dès le premier verset, sur le terme qui traduit l'amour. L'ancien appelle Gaïus ἀγαπητός (bien-aimé). L'ancien n'appelle pas seulement Gaïus par ce qualificatif, mais insiste sur son amour envers lui en ajoutant ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ (Celui que j'aime en vérité). On voit bien dans la structure de la phrase que l'auteur juxtapose "bien-aimé" à "celui que j'aime en vérité" en créant une apposition entre ces deux. L'auteur, en agissant ainsi, veut mettre en exergue ce grand amour que l'ancien a envers Gaïus. Au v. 5 l'auteur répète le même adjectif ἀγαπητός ; au v. 6 il parle de l'amour et au v. 8 il continue à évoquer l'amour ; au v. 15, par deux fois il utilise le terme "ami" qui, à partir de sa racine grecque, exprime l'amour.

³⁶⁴ Haag, 303.

³⁶⁵ Jean-Samuel Javet, *Dieu nous parla. Commentaire sur l'épître aux hébreux* (Paris : "Je sers", 1945), 156.

Avec tout ceci nous voulons souligner la prédominance de l'amour dans la troisième lettre de saint Jean. La communauté chrétienne a vocation à l'amour, et l'amour doit caractériser chaque chrétien comme réponse à l'amour que Dieu nous a porté dans le Christ. Cette agapè des chrétiens comme réponse à la grande agapè, qu'est Dieu, est inclusif dans le sens qu'il donne naissance à d'autres fils nés de ses entrailles et qui expriment, comme nous dit Enzo Bianchi, le sentiment humain.³⁶⁶ Dans cette optique l'on peut énumérer la *philía* et la *philoxénia* dont parle saint Jean dans ce passage que nous étudions.

On peut lire entre les lignes que dans cette lettre, l'amour n'est pas un concept vide, sans vie ; il ne se limite pas seulement à être un sentiment. Il s'exprime et doit s'exprimer. Et en lisant ce passage, on trouve en filigrane que cet amour s'exprime et se matérialise dans l'hospitalité, l'amour des étrangers qui, pratiquement, nous incite à les accueillir chez nous. L'ancien insiste là-dessus en parlant de Gaïus et de Diotrèphès. L'un pratique l'hospitalité et devient le modèle que l'ancien présente à sa communauté, et l'autre se ferme à l'hospitalité et devient l'exemple du contre témoignage de la vie chrétienne. Avec ces deux, on voit que le thème de l'hospitalité traverse toute la troisième lettre de saint Jean. C'est avec raison qu'Enzo Bianchi affirme que l'hospitalité est le thème central de cette épître.³⁶⁷ C'est cet amour qui a poussé Gaïus à ouvrir grande la porte de son cœur et de sa maison aux frères, et qui a provoqué l'admiration de l'ancien.

Au fait, la lettre ne parle pas de la prédication de Gaïus mais de ses actions qui expriment deux réalités : la vérité et la charité. Au dire d'Enzo Bianchi, vivre dans la vérité n'est pas seulement vivre dans la sincérité mais en plus, il indique un amour axé sur Jésus lui-même.³⁶⁸ Ceci ne veut-il pas dire que vivre dans la vérité, c'est être cohérent dans ce que l'on est et ce que l'on fait ? Dans ce registre, Pierre Bonnard a raison lorsqu'il affirme que dans le comportement de Gaïus se vérifie le lien étroit, constamment souligné dans le johannisme, entre les deux fidélités majeures à la vérité et au commandement de l'amour fraternel.³⁶⁹ L'amour est une valeur fondamentale et essentielle de l'être chrétien et qui donne sens à son agir. Gaïus est un chrétien, et comme tel, il met en pratique les

³⁶⁶ Enzo Bianchi, *El amor vence a la muerte. Comentario exegético-espiritual a las cartas de san Juan* (Madrid: San Pablo, 2010), 184.

³⁶⁷ Ibid., 181.

³⁶⁸ Ibid., 172.

³⁶⁹ Pierre Bonnard, *Les épîtres johanniques, in Commentaire du Nouveau Testament, deuxième série, XIIIc* (Genève : Labor et Fides 1983), 132-133.

enseignements de son maître qui disait que l'on vous reconnaîtra que vous êtes mes disciples si vous vous aimez les uns les autres.³⁷⁰ Cet amour n'est pas des lèvres seulement, mais un amour en acte. Ici Gaïus le traduit par l'hospitalité des frères, même étrangers. Et de cette façon, il demeure dans la vérité.

En effet, l'auteur de cette lettre met sur le même pied d'égalité les frères autochtones ou connus par Gaïus (si frères peut se comprendre comme membres de la communauté de Gaïus ou de l'ancien) et les étrangers, sur le plan de l'accueil à leur réserver. L'hospitalité réservée aux frères et celle réservée aux étrangers sont la même. Cela veut dire qu'il n'y a pas de parti pris ni de favoritisme. Le v. 3 lu dans BGT dit que les frères ont donné témoignage de ta vérité comme toi tu marches dans la vérité. La question que l'on pourrait se poser, à juste titre, est celle de savoir si Gaïus a sa propre vérité. A proprement parler non, il ne l'a pas. Jésus est la vérité ! Dans cette optique Gaïus s'approprie l'enseignement de Jésus et Christ devient sa vérité, de telle sorte que sa vie traduise une vie menée selon les exigences de la vérité révélée,³⁷¹ cette fidélité solide de Dieu de nous avoir tous autour de lui dans sa maison. Dans cette optique Noël Lazure a raison lorsqu'il affirme que quand les frères rendent témoignage à la "vérité" de Gaïus, c'est sa fidélité qu'ils louent.³⁷²

En accueillant les frères et les étrangers chez lui, Gaïus perpétue l'action même de Dieu qui a donné à tous et à chacun la terre comme espace pour son épanouissement. Toutefois, il convient de faire remarquer avec Pierre Bonnard que cette vérité n'est pas seulement « la réalité de Dieu dans sa révélation » mais aussi la « doctrine » johannique opposée à l'erreur.³⁷³ Gaïus ne se limite pas seulement à connaître la vérité, mais la vit. Ceci s'éclaircit bien quand on lit la version TOB en mettant en parallèle les vv. 3a et 3b :

v. 3a « *J'ai, en effet, éprouvé une très grande joie, car des frères arrivés ici rendent témoignage à la vérité qui transparaît dans ta vie* » :

v. 3b « *toi, tu marches dans la lumière de la vérité* ».

³⁷⁰ Jn 13, 35.

³⁷¹ Noël Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique (Evangile et Épîtres)* (Paris : J. Gabalda et C^{ie}, 1965), 90.

³⁷² Ibid.

³⁷³ Bonnard, 134.

Comme on peut bien le voir, le v. 3 est l'explication même de la vie de Gaïus et le motif de la joie de l'ancien.

Au fait, ce n'est pas seulement Jean qui fait les éloges de Gaïus, mais c'est aussi et surtout les bénéficiaires mêmes de son hospitalité qui témoignent de la grande foi de Gaïus qui s'exprime par cet accueil. Ils peuvent oublier toutes les prédications de Gaïus et l'organisation des moments des prières, mais visiblement, pas l'accueil qu'il leur a réservé. Dans cette optique, l'annonce du Christ et la profession de foi en lui par les actes concrets, par toute notre vie, et dans ce cas, par l'accueil des étrangers, devient alors un instrument efficace dont dispose l'Eglise, en général et chaque chrétien en particulier, pour proposer le salut du Christ au monde. En proposant ainsi le salut au monde, on s'ouvre soi-même à ce même salut.

Au v. 5, Jean explique ce qu'il entend par agir fidèlement. C'est se dépenser pour des frères. Selon Pierre Bonnard, les frères, dans 1Jn, sont les membres de la communauté, qu'il s'agit avant toute chose d'aimer, mais ici ce ne sont pas des membres ni de la communauté de Gaïus, ni de celle de l'ancien.³⁷⁴ Ces frères ne seraient donc pas frères de sang ou de la même nation que Gaïus. D'ailleurs, le texte le confirme en disant : « *et même si celui-ci est un étranger* ». A ces propos Pierre Bonnard, après avoir soulevé plusieurs hypothèses, conclut qu'il était d'autant plus remarquable, de la part de Gaïus, de recevoir ces frères qu'ils étaient « étrangers ».³⁷⁵ A travers ce v. 5, Jean montre qu'il y a harmonie entre avoir la foi et accueillir un frère, même étranger. Le non-dit est qu'avoir la foi et fermer sa porte au frère même étranger, est contradictoire. C'est justement le reproche que l'ancien formule à l'endroit de Diotrèphès. On peut le voir au v. 10.

Au v. 6 Jean affirme que d'une manière ou d'une autre, le bien que l'on fait à un frère même étranger, c'est à Dieu lui-même qu'on fait ; d'où la nécessité de le faire bien, comme il se doit, comme si on le faisait directement à Dieu. On voit tout de suite l'écho dans notre passage de Mt 25, 31-46 où le juge eschatologique explique que ce que vous avez fait à l'un de ces plus petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait.

Au v. 9 en parlant de Diotrèphès, l'ancien utilise le participe φιλοπρωτεύων qui signifie, celui qui aime occuper la première place. Ce terme peut être compris comme

³⁷⁴ibid., 132.

³⁷⁵ibid.

exprimé dans Marc : “être le plus grand ou le plus important de tous”.³⁷⁶ L’ancien ne fustige pas cette ambition d’être le plus important de tous, mais s’inscrit dans la logique de Jésus qui, à son temps, n’avait pas reproché cela à ses apôtres, mais les avait invités à voir autrement la grandeur. Est grand, celui qui est au service de ses frères, celui qui accueille chez soi les frères, même étrangers. C’est dans cette optique qu’il faut comprendre le reproche de l’ancien à Diotrèphès. Dans le comportement de Diotrèphès il y a une certaine contradiction : vouloir être grand et refuser de pratiquer l’hospitalité. L’auteur de la lettre aux hébreux exhorte avec insistance à la pratique de l’hospitalité et la présente comme le lieu de la rencontre avec Dieu.

5. Clément

Lorsqu’on lit l’épître aux corinthiens de Clément de Rome, on se rend compte que celui-ci avait non seulement cet amour des étrangers, mais aussi et surtout a recommandé avec insistance la pratique de l’hospitalité. Corinthe qui était jadis admiré à cause de sa générosité dans la pratique de l’hospitalité,³⁷⁷ s’est laissé dérouter par quelques individus. Ce que Clément constate, c’est que les corinthiens se ferment dès lors à la pratique de l’hospitalité. Et comme pasteur, Clément leur écrit une lettre d’exhortation où il parle entre autres choses des dons de Dieu. Il les énumère et conclut qu’ils sont à la disposition de notre intelligence et invite à lutter.³⁷⁸ Dans cette lutte, il donne le moyen pour parvenir à gagner. Il propose de fixer notre pensée vers Dieu avec foi ; rechercher ce qui lui plaît et ce qui est agréable ; accomplir ce qui convient à sa volonté et suivre le chemin de la vérité.³⁷⁹ Ceci implique le rejet de certains comportements. Dans cette optique Clément donne toute une liste de comportement à rejeter et parmi lesquels il y a la dureté envers l’étranger, l’*philoxénia*.³⁸⁰ Si on fait une petite analyse de ce mot, on va se rendre compte qu’il est composé de : a- privatif et *philoxénia*, qui veut dire littéralement, amour de l’étranger. *Philoxénia* dans cette logique veut exprimer la négation de cet amour de l’étranger.

³⁷⁶ Mc 9, 35.

³⁷⁷ Clément de Rome, *L’épître aux corinthiens* (Paris : Cerf, 1971), 101.

³⁷⁸ 1Clément 35, 1-4.

³⁷⁹ 1Clément 35, 5.

³⁸⁰ 1 Clément 35, 5.

Au fait, ce que nous pouvons retenir ici, c'est que, parmi ces nombreuses choses dont parle Clément, il souligne la place de l'étranger parmi les corinthiens et les exhorte à l'accueillir chez eux. A en croire Fernando Rivas, l'amour envers les étrangers dans 1 Clément est l'une des vertus caractéristiques de la communauté de Corinthe, quelque chose dû non seulement à sa situation géographique privilégiée, mais aussi et surtout à toute sa générosité et accueil.³⁸¹ Avant de développer sa pensée sur l'hospitalité, Clément recommande deux choses qui attirent notre attention. Il s'agit d'obéir à la volonté de Dieu pleine de grandeur et de majesté, et de fixer nos yeux sur ceux qui furent les ministres parfaits de sa grandeur et de sa gloire.³⁸² Il s'agit là d'Abraham, Lot et de Raab, la prostituée. En mettant en relation ces deux points, précités, nous pouvons dire que l'amour des étrangers et leur accueil font partie de la volonté de Dieu et que l'obéissance à sa volonté implique la pratique de cette hospitalité. Et c'est ce qu'ont fait ceux que Clément appelle ministres de Dieu. Ses ministres nous donnent un exemple à suivre en accomplissant la volonté de Dieu par l'accueil des étrangers chez eux. Et du coup, ils restent nos modèles sur lesquels Clément nous invite à fixer nos regards ; ceux-ci se convertissent en modèles de comment doit être cet accueil auquel Dieu répond toujours par une bénédiction.³⁸³

En effet, Clément donne toute une série d'exemples des gens importants dans l'histoire de la foi qui, par leur accueil de l'étranger, ont vu le salut entrer dans leurs maisons. Il cite Lot, Abraham et Rahab. Ces deux derniers sont ancêtres de Jésus, selon la généalogie de Matthieu.³⁸⁴ On remarque bien que dès le début de son évangile, Matthieu nous fait remarquer la présence des étrangers dans le projet du salut de Dieu envers l'homme. Ici résonne les paroles du discours de Pierre devant les frères quand il disait que Dieu ne fait pas de différence entre les hommes.³⁸⁵

En donnant les exemples des personnes qui ont pratiqué l'hospitalité dans la Bible, Clément commence la phrase par $\delta\acute{\iota}\alpha$ + accusatif, qui donne un sens causal à la phrase et $\delta\acute{\iota}\alpha$ dans ce cas signifie alors, à cause de.³⁸⁶ Revenons à la lettre aux corinthiens. Clément dit par exemple : « *C'est à cause de sa foi et de son hospitalité que fut sauvée Rahab, la*

³⁸¹ Rivas, 82.

³⁸² 1Clément 9, 1-2.

³⁸³ Rivas, 82.

³⁸⁴ Mt 1, 4.

³⁸⁵ Ac 10, 34.

³⁸⁶ Guerra, 116.

prostituée ». ³⁸⁷ Ceci veut dire que Rahab tient la vie- sauve de deux choses : de sa foi et de son hospitalité. En d'autres mots cela signifie que la foi et l'hospitalité de Rahab sont à la base du salut qui est entré dans sa maison. La même chose pour Abraham ! Et quant à Lot, Clément dit qu'il tient la vie- sauve de sa piété et de son hospitalité. La question que l'on pourrait se poser est de savoir si Abraham et Rahab n'avaient que la foi sans hospitalité, seraient-ils sauvés ? Peut-être que cela n'était pas la préoccupation de Clément dans cette lettre. Clément coordonne ou mieux encore, met ensemble la foi et l'hospitalité, la piété et l'hospitalité. L'un appelle l'autre ! En clair nous voulons dire que celui qui a la foi ou qui pratique la piété, doit s'exercer ou s'ouvrir à la pratique de l'hospitalité, car la foi et la piété nous rendent vulnérables devant toute personne en détresse et nous invite à poser un acte de miséricorde en sa faveur. Le contraire serait de la pure hypocrisie et contre témoignage. Les prophètes ont dénoncé cette piété sans pratique de la justice. Leurs voix ont retenti dans notre deuxième chapitre.

Par ailleurs, vu le contexte dans lequel ces trois personnages ont pratiqué l'hospitalité, on pourrait dire qu'ils sont témoins du grand et vrai amour, car il n'y a pas de grand amour que celui de donner sa vie pour ceux qu'on aime. On voit une certaine dose de sacrifice dans le geste de ces trois personnes : les deux ont risqué leur vie et Abraham a sacrifié son temps de repos, malgré son âge avancé, pour accueillir et se mettre au service de ses hôtes étrangers. De leur abnégation et solidarité avec l'étranger naît la vie, le salut non seulement pour eux-mêmes, mais aussi pour ceux qui les entourent. Rahab a accueilli ses hôtes dans sa maison et ses hôtes promettent le salut à tous ceux qui seront dans cette maison qui leur a ouvert ses portes. Et c'est cela qui s'est passé. Lot est sorti sain et sauf de la ville avec toute sa famille, mais pour avoir violé la consigne donnée, sa femme est devenue un bloc de sel. Et quant à Abraham, il a vu s'ouvrir devant lui son avenir en ayant un héritier sorti de ses entrailles. Dans cette optique, l'hospitalité devient le lieu où l'homme reçoit et fait l'expérience du salut de Dieu dans sa maison et dans son cœur.

6. L'accueil de l'étranger dans la Didachè

³⁸⁷ 1Clément 12, 1.

Si dans la lettre de Clément de Rome nous avons insisté sur l'accueil de l'étranger dans le sens de *xéno*, dans la Didachè nous avons l'invitation d'accueillir les missionnaires qui, du reste, au niveau humain, sont étrangers dans les milieux qui les accueillent et les communautés qui les reçoivent.

Point n'est besoin rappeler ici qu'à cette époque il n'y avait pas d'évangélisation par médias. Ceci signifie que le missionnaire devrait laisser sa patrie, du moins pour un temps, pour aller d'un lieu à un autre, d'un peuple à un autre, en bateau ou à pieds. Dans cette optique, l'hospitalité a été l'un des facteurs déterminants qui a rendu possible l'expansion du christianisme. Dans cette ligne, la réflexion de Fernando Rivas est pertinente. Il affirme que l'hospitalité va être l'une des caractéristiques particulières des communautés chrétiennes, convertie en une institution qui permettrait aux premiers missionnaires itinérants avoir une plate-forme à partir de laquelle ils pouvaient commencer l'évangélisation, leur permettant une grande mobilité géographique.³⁸⁸ Emile Besson aborde presque dans le même sens, dans son commentaire au bas des pages où il affirme que l'hospitalité était en grand honneur dans les premières communautés chrétiennes. Ces deux citations, de Fernando Rivas et d'Emile Besson, éclairent notre pensée et nous font dire que l'hospitalité n'a pas seulement aidé à la mobilité géographique aux premiers missionnaires, mais aussi a préparé le terrain qui va recevoir la semence du règne de Dieu. Nous nous expliquons !

Celui qui pratique l'hospitalité mobilise son corps et disponibilise son cœur à l'accueil. Cet accueil n'est pas seulement de l'autre comme personne humaine, mais aussi de l'autre avec son expression corporelle et verbale. L'autre qu'on accueille n'est pas une coquille vide, mais il a une personnalité, une culture, une croyance qu'il transmet consciemment ou inconsciemment. En l'accueillant on s'ouvre à lui ; en s'ouvrant à lui, on dispose son cœur à son écoute. Dans cette optique l'hospitalité nous dispose à ouvrir notre cœur à l'autre qu'on accueille et à lui tendre notre oreille. De cette façon, le reflet que l'autre nous donne de lui-même, nous permet de rentrer en nous-mêmes pour être face à face de nous-mêmes pour découvrir ce que nous sommes nous-mêmes réellement.

En son chapitre XII, la Didachè exhorte les chrétiens à l'hospitalité. Là, elle recommande d'accueillir le voyageur sans lui disputer les égards d'une bonne

³⁸⁸ Rivas, 81.

hospitalité.³⁸⁹ Ce texte de la Didachè ne spécifie pas sur l'identité du missionnaire à accueillir (autochtone ou étranger). Le texte, quant à lui, recommande simplement et clairement ce qui suit : « *Que quiconque vient au nom du Seigneur soit reçu* ». ³⁹⁰Entre les lignes on peut lire que ce n'est pas sur l'origine du missionnaire que la Didachè met l'accent, mais sur son appartenance au Christ ; la Didachè insiste sur le fait que le missionnaire vient de la part du Christ. Par conséquent, il n'y a pas de frontières pour ceux qui confessent la foi en Jésus. Dans cette optique, les paroles de l'apôtre se font encore davantage pressantes : « *Parce que tous, juifs et grecs, esclaves et hommes libres, nous avons été baptisés dans un seul Esprit, pour former un seul corps* ». ³⁹¹ Ce franchissement des frontières dans l'ouverture de l'autre est l'œuvre-même de l'Esprit Saint qui réunit tous les baptisés en un seul corps du Christ. Les Actes des Apôtres nous éclairent dans ce sens. Avant de conclure ce chapitre, relisons Mt 25, 31-46 à la lumière de la tradition.

7. Comparaison de Mt 25, 31-46 avec la tradition

Déjà dans le deuxième chapitre nous avons parlé d'un point qui traite de l'influence de l'apocalyptique juive sur Mt 25, 31-46. Et là nous avons vu que beaucoup d'éléments Matthieu les a pris dans la tradition biblique et juive, mais ces éléments qu'il a pris de la tradition, il les a organisés à sa manière pour répondre à sa théologie. Nous avons retenu l'idée du jugement dernier qui, à en croire Frahier, ce récit de Mt 25, 31-46 attribue au Fils de l'homme alors que dans la tradition biblique, ce jugement eschatologique appartient au Dieu unique et souverain. ³⁹² Dans les deux cas, il y a toujours séparation en deux groupes : des bons et des mauvais. Et celle de Dieu qui réunit toutes les nations. Cette idée de Dieu qui réunit toutes les nations se trouve en l'occurrence, dans Jl 4, 2 ; Is 66, 18 ; Jr 3, 17, etc.

Au fait, avec cette idée nous pensons que Matthieu n'a pas inventé l'idée du rassemblement des toutes les nations et leur jugement, mais seulement chez lui l'extension de toutes les nations est beaucoup plus grande que chez Joël, par exemple.

³⁸⁹ Jean-Paul Audet, *La Didachè, instructions des Apôtres* (Paris : J. Gabalda et c^{ie}, 1958), 454.

³⁹⁰ Didachè XII.

³⁹¹ 1Cor 12, 13.

³⁹² Frahier, 157.

C'est avec raison que Mario Galizzi affirme que l'expression de la réunion de tous les peuples dépasse le cadre spatial du début du sermon pour s'étendre à tout le monde habité où l'évangile est arrivé et, ainsi, dépasse la pensée des anciens prophètes.³⁹³ Si l'idée du jugement n'est pas l'invention de Matthieu, cependant le titre de juge universel et roi octroyé au Fils de l'homme est sans doute une nouveauté dans la tradition juive et chrétienne,³⁹⁴ parce que dans l'Ancien Testament, c'est Dieu qui réunit toutes les nations et les juges.³⁹⁵ A voir les choses de plus près ce "conflit" apparent du titre du juge eschatologique donné à la fois à Dieu dans la tradition juive et biblique et à Jésus dans la tradition chrétienne avec Mt 25, 31-46, n'est pas de nature à provoquer des polémiques dans le chef des exégètes et commentateurs. Dans ce registre explique Frahier en affirmant :

« Toute l'eschatologie chrétienne opère un nouveau déplacement dans l'utilisation de ce terme ; en effet, elle est entièrement déterminé par l'événement christique : celui qui était annoncé est déjà venu, la Seigneurie du Dieu unique a pris corps en Jésus de Nazareth. En lui les Écritures sont accomplies de manière unique et définitive, et tout en est réévalué. Ainsi le jugement eschatologique »³⁹⁶

L'idée qui se dégage de ceci, en empruntant les mots de Serafín De Ausejo,³⁹⁷ est que Dieu jugera par le Christ. David R. Powell aborde dans le même sens en affirmant que le jugement s'associe au Christ qui exerce la justice du Père.³⁹⁸ Voici quelques textes qui soutiennent cette idée : Ac 10, 42 ; 17, 31 ; 1P 4, 5 ; 2Tim 4, 1 ; 1Cor 4, 5 ; 2Cor 5, 10 ; 2Tes 1, 5-10 ; etc.

Par ailleurs, toutes les actions que Mt 25, 31-46 énumère, ne sont pas propres à lui. Déjà l'Ancien Testament parlait de donner à manger à l'affamé et de vêtir celui qui est nu ;³⁹⁹ de libérer le prisonnier.⁴⁰⁰ Et dans la littérature judaïque tardive, les rabbins recommandaient de vêtir celui qui est nu et de loger l'étranger et de visiter le malade.⁴⁰¹ Quant au Nouveau Testament, en parlant de l'église primitive, ces œuvres de miséricorde

³⁹³Galizzi, 468.

³⁹⁴Luz, 663.

³⁹⁵ Galizzi, 468.

³⁹⁶ Frahier, 158.

³⁹⁷ Serafín De Ausejo, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona: Herder, 1987), 1051.

³⁹⁸ Powell, 771.

³⁹⁹ Tb 4, 16.

⁴⁰⁰ Is 42, 7.

⁴⁰¹ Schmid, 508.

s'y trouvent parsemées à travers différents passages, surtout quand il s'agit de la faim, soif, nudité.⁴⁰² Et l'hospitalité ou l'accueil de l'étranger dans la tradition chrétienne a été incontournable et instrument efficace dans l'expansion de la foi chrétienne. Nous en avons longuement parlé dans le troisième chapitre. Au fond nous pouvons voir dans tout ceci la justice sociale. Et en paraphrasant Jorge Piedad Sánchez nous pouvons affirmer que dans la justice sociale biblique s'articule une législation légitime sur l'émigrant qui le convertit exclusivement en bénéficiaire des lois et des mesures de protection sociale sujette à tous et les mêmes droits avec le natif israélite.⁴⁰³ Cette protection sociale répond en écho à l'exhortation de Jésus, dans cette péricope du jugement dernier, d'accueillir l'étranger.

Cependant, ce qui semble propre à Mt 25, 31-46, c'est cette union harmonieuse de six gestes qui forment un ensemble unitaire non fixé auparavant de cette forme.⁴⁰⁴ Ceci veut dire en d'autres termes que dans les autres passages de la Bible, ces six gestes n'étaient pas repris tous en un ensemble unitaire, mais ils étaient séparés. Si avec Matthieu ces six gestes sont repris dans un ensemble unitaire, cela explique notre difficulté, tout au long de notre travail, de parler seulement de l'accueil de l'étranger sans faire allusion au reste des gestes. Le lecteur avisé s'est rendu compte qu'en parlant de l'accueil de l'étranger, nous parlions en même temps des autres œuvres de charité. A cette nouveauté introduite par Matthieu, il convient d'ajouter le fait que Matthieu comprend ces six gestes comme service que l'on rend au juge eschatologique.⁴⁰⁵

En tenant compte de ce qui vient d'être dit, nous pouvons dire que Mt 25, 31-46 s'inscrit dans la ligne de la Tradition tout en apportant quelque nouveauté. Cette nouveauté ne supprime en rien les éléments de la Tradition, mais élargie leur compréhension dans la personne de Jésus qui a assumé la souffrance de tous les hommes, en général, et de l'étranger (des petits, des pauvres), en particulier. En lui aussi se réalise la Seigneur universelle de Dieu qui a pris corps.⁴⁰⁶

⁴⁰² Mt 6, 25-31; 1Cor 4, 11; 1Tm 5, 10; 6, 17; Jc 2, 15.

⁴⁰³ J. PIEDAD SÁNCHEZ, *No oprimas al extranjero*, 197.

⁴⁰⁴ Schmid, 212.

⁴⁰⁵ Ibid.

⁴⁰⁶ Frahier, 158.

Conclusion

Accueillir un étranger dans son toit, n'est pas seulement le lot des chrétiens. Tout humain a le devoir sacré de recevoir chez soi son semblable qui demande son hospitalité. D'ailleurs, à chaque fois que quelqu'un frappe à notre porte, la conscience nous le rappelle. Cette hospitalité ou cet accueil de l'étranger ne va pas de soi, il exige un minimum de sacrifice qui dérange parfois. D'où l'insistance dans les exhortations des auteurs sacrés et pasteurs sur l'amour des étrangers. Entre les lignes, ce troisième chapitre nous montre que l'église primitive a pratiqué l'hospitalité comme expression de la fraternité universelle inaugurée par le Christ ; expression de son appartenance au Christ et instrument d'évangélisation.

CONCLUSION GENERALE

Faut-il conclure ? Eu égard à tout ce qui précède, ce travail nous a permis de comprendre que la loi d'Israël, en général et en particulier la loi en faveur de l'étranger, se comprend bien dans le contexte de l'action salvifique de Dieu en faveur d'Israël. Elle lui rappelle toujours de se souvenir de l'avènement de la sortie d'Égypte; de se souvenir qu'il a été aussi étranger et esclave en Égypte et que Dieu l'a libéré, lui a rendu sa dignité et lui a donné une terre. Ce souvenir n'est pas à comprendre seulement comme un rappel de ce qui s'est passé à un certain moment de l'histoire, mais aussi et surtout comme source ou force motrice qui anime Israël à défendre et à protéger l'étranger, les pauvres et les opprimés, en posant des actes concrets envers eux. Dans cette optique, nous pourrions dire que l'accueil de l'étranger devient le mémorial du séjour d'Israël et de sa sortie de l'Égypte par la main puissante de Dieu.

En accomplissant la loi, en accueillant chez lui l'étranger, Israël se maintient dans la voie de l'alliance envers son Dieu et demeure peuple de Dieu qui a Yahvé pour Dieu.⁴⁰⁷ Et si Israël n'observe pas cette loi, Dieu le menace de le faire passer sous le tranchant de l'épée, de tuer les hommes afin que leurs femmes deviennent veuves et que leurs enfants deviennent orphelins⁴⁰⁸. N'est-ce pas là une manière symbolique et forte de dire qu'aller à l'encontre de cette loi, c'est bafouer l'alliance, se fermer au salut que Dieu propose à son peuple et choisir de vivre loin de Dieu et sans Dieu ? Ce même avertissement trouve son écho dans Is 1, 19-20. Ces versets sont comme la sentence qui attend ceux-là qui ne suivent pas les prescriptions de Dieu. Si on lit le v. 17 du même chapitre, Dieu recommande à son peuple de pratiquer la justice, de réprimer l'abus de pouvoir, de faire droit à l'orphelin et de prendre le parti de la veuve. Dans ce rappel, l'accueil de l'étranger dans la loi d'Israël paraît comme un critère de son salut et comme un miroir à partir duquel tout Israël comme peuple s'auto-comprend et découvre en même temps ce qu'il est: étranger sur sa propre terre et icône ou instrument à partir duquel Dieu veut sauver et montrer son amour à tous.

En plus, nous avons vu dans les lignes qui ont précédé que la réaction normale d'Israël était de considérer l'étranger comme ennemi du peuple qu'il faut détruire. Mais

⁴⁰⁷ Ex 19, 5.

⁴⁰⁸ Ex 22,23.

petit à petit “xéno” était incorporé et protégé par la loi ; et avec les veuves et les orphelins, il était le protégé de Yahveh.⁴⁰⁹ Ceci veut dire que, si, de façon général, “xéno” était considéré comme ennemi du peuple, quelqu’un à éviter ou à convertir, les codes légaux et les prophètes que nous avons examinés nous le proposent comme un frère à aimer.

Dans cette même lancée d’idées, Matthieu inverse la position de l’étranger : il ne le voit pas comme ennemi, mais l’étranger commence à être représentant de Jésus-Christ ; il est l’expression de Dieu, le lieu où se trouve Jésus, Fils de l’homme;⁴¹⁰ il est aussi l’expression de la réalité profonde de tout homme : étranger sur la terre, être dépendant et fragile. On voit que Matthieu renforce encore davantage l’idée et l’estime que nous devons avoir envers l’étranger : il n’est pas seulement un frère à aimer comme nous l’avons rappelé dans le paragraphe ci-haut, mais aussi et surtout celui avec qui le Fils de l’homme s’identifie et à travers lequel chacun se découvre. Ainsi, l’étranger ne vient pas pour nous appauvrir mais nous apporter un petit plus. D’où la nécessité de l’accueillir chez nous.

Au fait, à travers notre analyse, nous avons débouché sur le fait que l’accueil implique a priori l’acceptation de l’autre, qui vient vers nous, comme faisant partie de notre vie. Cette acceptation nous permet de lui ouvrir, par notre hospitalité, la porte de notre cœur et notre maison. Une certaine fraternité s’installe entre lui et nous ; une communion fraternelle se fait palpable par le partage de ce que nous avons et de ce que nous sommes. En d’autres mots, de cette communion fraternelle naît la préoccupation du bien-être mutuel qui se traduit par des gestes concrets d’amour : nourrir l’autre, le vêtir, le visiter, etc.

Accueillir l’étranger devient alors un geste sotériologique à travers lequel le Fils de Dieu lui-même vient habiter chez nous et nous ouvre en même temps les portes du salut. C’est avec raison que Louis-Jean Frahier, s’appuyant sur Brändle, affirme qu’en eux (nécessiteux et dans notre cas, les étrangers) le Christ continue à être présent, il poursuit son œuvre de rédemption en provoquant la sollicitude des hommes.⁴¹¹ A celui qui a accueilli un étranger, les portes des cieux se sont ouvertes ; le juge l’appelle même

⁴⁰⁹ Pikaza, 213.

⁴¹⁰ Ibid.

⁴¹¹ Frahier, 38.

“béni de mon Père”. Derrière cette appellation, on peut y trouver les traces des béatitudes, chemin que le Maître avait tracé à tout celui qui veut entrer dans le royaume. En regardant cette appellation en relation avec les béatitudes, ne pourrions-nous pas dire que Jésus vient d’ajouter là, de manière explicite, une autre béatitude ? “Bienheureux celui qui accueille un étranger, car il entrera dans le royaume de son père”.

Par ailleurs, Matthieu nous aide à comprendre que si on peut voir dans le jugement une idée de condamnation, ce n’est donc pas Dieu qui condamne l’homme, c’est plutôt l’homme qui choisit lui-même son chemin qui l’éloigne de Dieu. Dans cette optique le jugement de Dieu consiste alors à mettre en pleine lumière ce que chacun est réellement.⁴¹² On comprend donc les explications que le juge eschatologique donne en Mt 25, 35-46. Elles sont une lumière qui illumine ou mieux qui met au nu le comportement de chacun à l’endroit de l’étranger : l’accueil pour les uns et le rejet pour les autres. Ceux qui ont accueilli l’étranger sont invités à accueillir la vie éternelle, par contre, ceux qui l’ont rejeté, sont sommés d’assumer les conséquences de leur rejet. Dans l’un comme dans l’autre cas, la sentence prononcée met en lumière le comportement de chacun et montre en même temps la conséquence de ce comportement. Dans cette perspective on peut comprendre que le jugement dernier n’est pas un procès, mais simplement le constat de ce que l’homme aura fait de sa liberté.⁴¹³

Au fait, dans sa description du jugement dernier, Matthieu ne vise pas à nous renseigner avec détails et précisions comment seront traités les justiciables après la sentence. Il signale seulement que les uns iront dans la vie éternelle et les autres dans le feu éternel. Ce qui est important dans cette description du jugement dernier, c’est le fait que Matthieu nous transmet son sens ou sa signification : une instruction sur ce que l’homme doit faire au regard du jugement qu’il attend et sur la signification centrale de la personne de Jésus et aussi pour l’instruction judiciaire de la conduite humaine dans le jugement dernier.⁴¹⁴ Si tel est le cas, quelqu’un nous objecterait disant, où est la gratuité de l’aide. Ces œuvres de miséricorde seraient-elles motivées par une récompense eschatologique ?

⁴¹² Michel Dubost, Stanislas Lalanne, *Le nouveau théo. Encyclopédie catholique pour tous* (Paris : Mame, 2009), 955b.

⁴¹³ Ibid., 562b.

⁴¹⁴ Schmid, 505.

En effet, nous avons déjà répondu à cette objection dans les pages qui ont précédé. Ajoutons seulement que Matthieu veut simplement nous montrer non seulement la portée de nos actions mais aussi il veut nous transmettre l'idée que c'est Jésus qui assume en lui la détresse des pauvres gens ; c'est lui qui s'est chargé et qui se charge toujours de la misère de l'homme par son incarnation, sa passion et sa mort. Et c'est encore lui qui prend sur lui l'indigence de plus petits de ses frères. C'est donc dans la personne de Jésus souffrant dans ces petits et triomphant au dernier jour qui est centre de cette péricope. Dans cette optique, être son disciple, c'est marcher derrière lui ; c'est essayer de faire ce que le Maître a fait. Au fait, Jésus, le Fils de Dieu, par son incarnation, a pris la chair humaine et a partagé notre condition humaine ; il s'est fait l'un des nous ; il a partagé avec nous cette fragilité sans cesser d'être ce que nous ne sommes pas, c'est-à-dire, Dieu. Dans cette façon, il nous laisse un modèle à suivre.

Toujours est-il que tous les besoins que le juge eschatologique énumère dans Mt 25, 34-45 il les a vécus lui-même d'une manière ou d'une autre : il avait faim, soif ; il était étranger, malade ; on lui avait dépouillé de sa tunique ; on l'a détenu chez Pilate, etc. Il est notre frère, non seulement parce qu'il nous a fait des fils d'adoption du Père, mais aussi parce qu'il s'est fait homme et a partagé notre condition humaine. C'est non seulement par amour pour les sans défenses, les petits que Jésus s'identifie à eux, mais aussi, pourrait-on dire, par solidarité avec eux parce qu'il a partagé leur condition. Lui de condition divine s'est anéanti.⁴¹⁵ Dans cette optique, ce que nous faisons à nos frères, bon ou mauvais, touche directement Jésus. En cette matière, l'apparition de Jésus à Paul sur la route de Damas nous en dit long.⁴¹⁶ Notre charité envers l'étranger est la réponse à l'amour que Dieu a pour nous. Ceci implique que les œuvres de charité que nous posons touchent directement Dieu.

Quand on lit l'évangile de Matthieu, nous avons l'impression qu'il nous met dans une tension entre l'annonce du règne de Dieu et sa matérialisation. La matérialisation de quelque chose ou d'un projet, est le moment le plus important du processus. C'est justement dans ce moment important que Matthieu se souvient de l'étranger : recommande d'une manière ou d'une autre son accueil et signale en des termes clairs que l'accueillir, c'est accueillir le Seigneur. Tout au long de son évangile, Matthieu a parlé de toutes ces personnes qui forment la catégorie des défavorisés de la vie, sauf de l'étranger.

⁴¹⁵ Ph 2, 6-8.

⁴¹⁶ Ac 9, 5.

En les mettant ensemble avec l'étranger à la fin des temps, Matthieu n'ouvre-t-il pas le message de son évangile à l'universalité transparue déjà dans l'église primitive et inaugurée par le premier discours de Pierre dans les actes des Apôtres ?

De notre part et en lisant entre les lignes Mt 25, 31-46, nous pensons qu'accueillir un étranger, c'est s'ouvrir à cet amour universel, critère du jugement dernier et clef d'entrée dans le royaume de Dieu annoncé dès le début de l'évangile. Cet accueil de l'étranger ou l'hospitalité passe en filigrane dans l'église primitive comme témoignage de cet amour universel et comme instrument puissant qui solidifie tout le corps du Christ. Dans l'église primitive, l'hospitalité est mise en exergue comme ferment d'évangélisation et le lieu où celui qui accueille l'étranger, fait l'expérience du salut et de la rencontre avec Dieu. Dans cette même lancée, Fernando Rivas n'a pas tort d'affirmer que la charité, dans l'Eglise primitive, s'est convertie non seulement en une référence autour de laquelle tourne une grande partie de la vie communautaire, mais aussi en un moyen privilégié de l'évangélisation.⁴¹⁷ D'où l'insistance sur la pratique de l'hospitalité, comme expression de l'amour dans l'Eglise primitive.

Pour nous qui attendons encore ce jugement, ce message de Mt 25, 31-46 est en même temps une interpellation et une invitation à mettre à profit notre liberté : secourir celui qui a besoin de nous. Ce que Mt 25, 31-46 affirme en lisant entre les lignes est que, celui qui sera sorti de lui-même et aura aidé les autres, celui-là s'est déjà jugé et s'est déjà ouvert au bonheur éternel.⁴¹⁸ Sortir de soi-même est très important dans le thème d'accueil : pas de vrai accueil de l'autre, nous l'avons encore dit tout au long de ce travail, sans sortie de soi-même. Sortir de son complexe, de ses principes, de ses préjugés, de sa suffisance, de son confort pour rencontrer l'autre. L'autre (étranger) est une chance pour nous. De cette manière, l'accueil de l'étranger nous fait rentrer au plus profond de nous-mêmes; nous met face à face avec nous-mêmes, face à ce que nous ne pouvons pas changer ni effacer, qui nous détermine et nous marque. Ainsi, l'autre par son visage, nous renvoie en reflet notre propre image. Autrement dit, le visage de l'étranger devant notre porte nous met en face devant notre réalité profonde et nous aide à découvrir vraiment ce que nous sommes. Notre réalité profonde nous oblige à recourir vers celui qui nous a fait,

⁴¹⁷ Rivas, 75.

⁴¹⁸ Dubost, Lalanne, 562b.

dans une relation verticale avec lui. Cependant cette relation verticale exige la relation horizontale qui part de l'homme à l'homme.

En effet, les deux relations ne forment pas deux droites parallèles, plutôt deux lignes perpendiculaires qui se touchent, qui se traversent en formant une intersection. Cette intersection ne permet-il pas de voir que l'accueil de l'étranger est principe de découverte de soi et critère du salut? Ceci n'explicite-t-il pas la parole de Jésus qui dit que ce que vous avez fait à l'un de ces plus petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait?⁴¹⁹ Faire du bien à l'autre, c'est faire du bien à soi-même car l'autre est un autre moi-même.

Au terme de ce travail il sied de faire remarquer que l'hospitalité nous fait découvrir à la fois la dimension éthique, comme devoir d'accueil de l'étranger, et la dimension théologique, Dieu se fait présent dans les nécessiteux (dans notre cas dans l'étranger), ainsi comme la bénédiction/ récompense de la personne qui accueille,⁴²⁰ mais malédiction de la personne qui refuse d'accueillir. Lot et Sodome et Gomorrhe en sont une illustration. Sodome et Gomorrhe ont endurci leur cœur en chassant et en menaçant les étrangers et ainsi violent l'hospitalité et ses principes. Cette fermeture face à l'étranger leur a valu la malédiction qui a provoqué la chute des flammes de soufre sur eux. Par contre Lot a joui de la bénédiction de Dieu et de la vie sauve-sauve pour avoir accueilli et défendu chez lui les étrangers.

En plus, à ces deux dimensions, nous pouvons ajouter aussi, en relation avec l'accueil de l'étranger, la dimension christologique : l'identification du Christ avec l'étranger et le salut qu'il donne à celui qui le reçoit à travers le visage de l'étranger qui frappe à notre porte et qui erre dans nos rues et nos places publiques ; et la dimension ecclésiale : la communion des membres les uns avec les autres et tous avec Christ, la tête du corps, qui ouvre à la fraternité universelle. C'est une expression d'une Eglise sans frontière. Considérant tout ceci, nous pouvons dire que l'accueil de l'étranger est un principe de découverte de soi-même et critère du salut dans Mt 25, 31-46.

⁴¹⁹ Mt 25, 40.

⁴²⁰ Carmen Bernabé y Carlos Gil, *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre orígenes del cristianismo* (Estella [Navarra]: Verbo Divino, 2008), 376.

BIBLIOGRAPHIE

AUDET JEAN- PAUL, *La Didachè, instructions des Apôtres*, Paris : J. Gabalda et c^{ie}, 1958.

BOUDOU ADRIANO, *Los Hechos de los Apóstoles*, Madrid: Ediciones Paulas, 1964, 158.

ALONSO DIAZ JOSE, *Literatura apocalíptica*, Madrid: EDICABI/PPC, 1971.

_____, *Sentido del juicio final de Yahvé en la apocalíptica y en Mt 25*, Seminario Metropolitano de Oviedo, 1977.

ALONSO SCHÖCKEL LUIS (dir.), *Diccionario bíblico hebreo-español*, Madrid: Trotta, 1994.

ALONSO SCHÓCKE LUIS Y SICRE DIAZ JOSE- LUIS, *Profetas. Comentario II*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.

ARTUS OLIVIER, *El Pentateuco, historia y teología*, en Cuadernos Bíblicos, Estella (Navarra): Verbo Divino, 2012.

_____, *Les lois du Pentateuque. Points de repère pour une lecture exégétique et théologique*, Paris : Cerf, 2005.

BALZ HORST et SCHNEIDER GERHARD, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (Vol. II), Salamanca, Sígueme, 1998.

BERNAL GIMENEZ JOSE MARIA, *El siervo como promesa de "mispat". Estudio bíblico del término "mispat" en Is 42, 1-4*, en revista Miscelánea Comillas, 77-86, 1983.

BIANCHI ENZO, *J'étais étranger et vous m'avez accueilli*, Bruxelles : Lessius, 2008.

_____, *El amor vence a la muerte. Comentario exegético-espiritual a las cartas de san Juan*, Madrid: San Pablo, 2010.

BOGAERT PIERRE MAURICE et C^{ie}, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Belgique, Brepols, 2002³.

BONNARD PIERRE, *L'évangile selon saint Matthieu*, Neuchatel : Delachaux et Niestle, 1963.

BONNARD PIERRE, *Les épîtres johanniques*, in *Commentaire du Nouveau Testament, deuxième série, XIIIc*, Genève : 1983.

BROWN RAYMOND E., FITZMYER J. A. et MURPHY R. E., *Comentario bíblico san Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos*, Salamanca: Sígueme, 1998.

BROWN RAYMOND E. et C^{ie}, *Nuevo comentario bíblico san Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2004.

- BUIS PIERRE et LECLERQ JACQUES, *Le Deutéronome*, Paris : J. Gabalda, 1963.
- CANTINAT JEAN, *Les épîtres de saint Paul expliquées*, Paris : J. Gabalda et C^{ie}, 1960.
- CARTER WARREN, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*, Estella (Navarra): Verbo Divino, 2007.
- CLEMENT DE ROME, *L'épître aux corinthiens*, Paris : Cerf, 1971
- DÉAUT ROGER (trad.), *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index*, (Paris : Cerf, 1978), tome I.
- DEISS LUCIEN, *Synopse de Matthieu, Marc et Luc avec les parallèles de Jean*, Bruges : Desclée de Brouwer, 1964.
- DHEILLY J., *Diccionario bíblico*, Barcelona: Herder, 1970.
- DUPONT JACQUES, *Les trois apocalypses synoptiques : Marc 13, Mt 24-25, Luc 21*, Paris : Cerf, 1995.
- DUBOST MICHEL, LALANNE STANISLAS, *Le nouveau teo. L'encyclopédie catholique pour tous*, Paris : Mame, 2009.
- FARMER WILLIAM R. et C^{ie}, *Comentario bíblico internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1999.
- FINET ANDRE, *Le code d'Hammurapi. Introduction, traduction et annotation*, Paris : Cerf, 1973.
- FRAHIER LOUIS-JEAN, *Le jugement dernier. Implications éthiques pour le bonheur de l'homme*, Paris : Cerf, 1992.
- FRANZ J. LEENHARDT, *L'épître de saint Paul aux romains*. 2^e éd. Genève: Labor et fides, 1981.
- GALIZZI MARIO, *Evangelio según Mateo. Comentario exegético-espiritual*, Madrid: San Pablo, 1999.
- GUERRA MANUEL, *Diccionario morfológico del Nuevo Testamento*, Burgos: Aldecoa, 1978
- GUIJARRO SANTIAGO, *Los cuatro evangelios*, Salamanca: Sígueme, 2010.
- HAAG HERBERT, *Breve diccionario de la Biblia*, Barcelona: Herder, 1976.
- HAGNER DONALD ALFRED, *Matthew 14-2. Word Biblical commentary 33B*, Dallas-Tex, 1995, 738-74.
- HERING JEAN, *L'épître aux hébreux*, in *Commentaire du Nouveau Testament*, n° XII, Suisse : Delachaux & Niestlé S.A., 1954.

JAVET JEAN-SAMUEL, *Dieu nous parla. Commentaire sur l'épître aux hébreux*, Paris : “Je sers”, 1945.

JENNI ERNST, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento, tome I*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.

LAMBDIN THOMAS O., *Introducción al hebreo bíblico*, Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001.

LAZURE NOËL, *Les valeurs morales de la théologie johannique (Evangile et Épîtres)*, Paris : J. Gabalda et C^{ie}, 1965.

CARDINAL DEVAUX TISSERANT, R. et C^{ie}, *Abraham, père des croyants*, Paris : Cerf, 1952.

Le code d'Hammurapi, Paris: Cerf.

LUZ ULRICH, *El evangelio según san Mateo. (Mt 18-25). Vol. III*. Salamanca, Sígueme, 2003.

MARGUERAT DANIEL et BOURQUIN YVAN, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo, en Presencia teológica*, 106, Santander: Sal Terrae, 2000.

MARGUERAT DANIEL, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu*. 2^e édition augmentée, Genève : Labor et fides, 1995.

MARIANNE BERTRAND, *L'étranger dans les lois bibliques*, in J. RIAUD, *l'étranger dans la Bible et ses lectures*, 55-84.

MATEO JUAN y BARRETO JUAN, *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973.

MATEOS JUAN, *El evangelio de Mateo. Lectura comentada*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981.

MENDIZABAL RUFO, *Diccionario griego-español ilustrado*, Fax: Madrid, 1959.

MONLOUBOU LOUIS, *Un prêtre devient prophète : Ezechiel*, Paris : Cerf, 1972.

NESTLE-ALAN, *Novum Testamentum Graece*. 28th revised edition, edited by the Institute for New Testament Research (Westphalia), Stuttgart, 2012.

PAPE FRANÇOIS, *J'étais étranger et vous m'avez accueilli*, Vatican : Parole et Silence, 2016.

PENAGOS LUIS, *Gramática Griega*, Santander: Sal Terrae, 1960.

PIEDAD SANCHEZ JORGE, *No oprimas al extranjero: La hospitalidad hacia el extranjero en los códigos del Pentateuco*, in *Efemérides Mexicana*, n° 22, 2004, 181-199.

PIKAZA XABIER, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeño (Mt 25, 31-46)*, Salamanca: Sígueme, 1984.

POWELL DAVID R., *Nuevo diccionario bíblico*, Barcelona, Buenos Aires, La Paz, Quito: Certeza, 1991.

PRAT F., *La théologie de saint Paul*, Paris : Beauchesne et ses fils, 1920³³.

QUELLE PARRA CONSTANTINO, *La apocalíptica, en Biblia y fe*, Madrid, Nuevos horizontes, nº14, 1991.

RAHLFS ALFRED (ed.), *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 2006.

RECKENS HENRICUS, *Isaïe. Le prophète de la proximité de Dieu*, Bruges : Desclée de Brouwer, 1967.

RENAUD BERNARD, *La alianza en el corazón de la Torá*, en Cuadernos Bíblicos, nº 143, Estella (Navarra): Verbo Divino, 2009.

RIVAS FERNANDO, *La vida cotidiana de los primeros cristianos*, Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011.

ROLOFF JÜRGEN, *Hechos de los Apostoles*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984, 192.
ROMAN RICARDO M., *Sinopsis de la gramática del hebreo bíblico basada en la gramática de Thomas O. Lambdin (Introduction to Biblical Hebrew)*, Buenos Aires, S.E, 2007⁷.

SAINT AUGUSTIN, *Commentaire de la première épître de s. Jean. Texte latin. Introduction, traduction et notes par Paul Agaësse*, Paris : Cerf, 1961.

SCHMID JOSEPH, *El evangelio según san Mateo*, Barcelona: Herder, 1973.

SICRE JOSE.-LUIS, « *Con los pobres de la tierra* ». *La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

DE AUSEJO SERAFÍN (éd.), *Diccionario de la Biblia*, Barcelona: Herder, 1987.

SKA JEAN- LOUIS, *Abraham et ses hôtes : le patriarche et les croyants au Dieu unique*, Bruxelles : Lessius, 2001.

_____, *El Pentateuco. Un filón inagotable : problemas de composición y de interpretación: aspectos literarios y teológicos*, Estella (Navarra): Verbo Divino, 2015.

_____, *Introducción a la lectura del Pentateuco: claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001.

VANHOYE ALBERT, *El mensaje de la carta a los hebreos*, en Cuadernos Bíblicos, nº 19, Estella (Navarra): Verbo Divino, 1989.

VON RAD GERHARD, *El libro del Génesis*, Salamanca: Sígueme, 1977.

WENIN ANDRE, *Abraham (Génesis 11, 27-25, 10). Una guía de lectura*, in *Cuadernos bíblicos*, 179, Estella (Navarra): Verbo Divino, 2017.

Index

INTRODUCTION GÉNÉRALE	2
Objectif et problématique du travail	2
Méthode.....	5

Subdivision du travail	6
Chap. I.....	9
L'ACCUEIL DE L'ETRANGER DANS L'ANCIEN TESTAMENT	9
0. Introduction.....	9
1. La conception de l'étranger chez Israël	10
2. Le fondement légal de l'accueil de l'étranger	13
2. 1 Le dépassement de la loi juive par rapport au code d'Hammurabi	14
2. 2 L'accueil de l'étranger dans les codes légaux.....	17
3. L'accueil de l'étranger dans la prophétie d'Ezéchiel 47, 21-23.....	30
Conclusion	35
Chap. II.....	37
L'ACCUEIL DE L'ETRANGER DANS LE NOUVEAU TESTAMENT	37
0. Introduction	37
1. Contexte de Mt 25, 31-46 dans la structure de l'évangile de Matthieu	37
2. Critique textuelle de Mt 25, 31-46	44
3. Origine et subdivision de Mt 25, 31-46.....	47
3.1 Origine	47
3.2 Subdivision	49
4. L'appréhension du terme jugement <i>Mispas</i>	51
5. Le jugement dernier dans l'apocalyptique juive et son influence sur Mt 25, 31-46.....	53
5.1 Le jugement dernier dans l'apocalyptique juive	53
5.2 L'influence de l'apocalyptique juive et biblique sur Mt 25, 31-46.....	55
6. Divergence des points de vue dans la lecture de Mt 25, 31-46	58
6.1 L'interprétation restrictive	59
6.2 L'interprétation universaliste	61
7. Analyse littéraire de Mt 25, 35. 38. 43. 44 : l'accueil de l'étranger	62
8. Les échos de Mt 25, 31-46 dans certains textes de l'AT	76
8.1 Gn 18, 1-15	77
8.2 Zacharie 7, 8-14	82
Conclusion	85
Chap. III.....	87
L'ACCUEIL DE L'ETRANGER DANS L'EGLISE PRIMITIVE.....	87
0. Introduction.....	87
1. Rm 12, 13.....	88

2. Ac 8, 26-40 ; 10, 1-35.....	93
3. He 13, 1-3	97
4. 3Jn 1, 1-6	101
5. Clément	105
6. L'accueil de l'étranger dans la Didachè.....	107
7. Comparaison de Mt 25, 31-46 avec la tradition.....	109
Conclusion	112
CONCLUSION GENERALE	113
BIBLIOGRAPHIE.....	119