

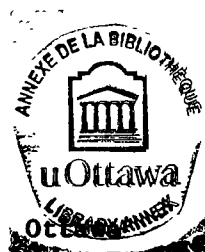
VERS LA MATURITÉ CHRÉTIENNE

LA NATURE DE L'ACTION DE GRÂCES CHEZ SAINT PAUL

par

Micheline Laguë, m.i.c.

**Thèse présentée à la Faculté de Théologie de l'Université Saint-Paul
en vue de l'obtention
du doctorat en Philosophie (Théologie) et
du doctorat en Théologie**



1983

UMI Number: DC53502

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI Microform DC53502
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

RECONNAISSANCE

Je tiens à exprimer ma plus vive gratitude à Jean-Paul Michaud, s.m.m., professeur d'Écriture sainte à l'Université Saint-Paul, qui a bien voulu m'accompagner tout au long de la rédaction de cette thèse. Par sa disponibilité, ses conseils, ses critiques, son ouverture, il s'est montré un directeur de thèse remarquable.

Je désire aussi remercier le bibliothécaire en chef, Gaston Rioux, o.m.i. pour avoir si aimablement mis à ma disposition une pièce de travail des plus favorables à la concentration, à la réflexion. De plus, je veux souligner la diligence avec laquelle le personnel de la bibliothèque a su obtenir livres et thèses nécessaires à ma recherche. Pour votre empressement à bien servir, merci à vous.

Ma reconnaissance sans borne s'adresse à ma communauté religieuse, les Soeurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception. Grâce à la compréhension de mes supérieures, il m'a été donné de poursuivre des études en théologie qui me permettent d'approfondir notre spiritualité d'action de grâces, héritage légué par notre fondatrice, Délia Tétreault. Je tiens, ici, à remercier tout particulièrement une compagne, Soeur Georgette Barrette, pour avoir lu et relu patiemment mon manuscrit. L'intérêt qu'elle a porté à ces pages m'a touchée grandement.

Enfin, je redis, aux membres de ma famille, à ma mère tout spécialement, à mes consœurs, à mes amis(ies), combien la qualité de votre présence, vos bons mots ont été pour moi un support inestimable. Soyez tous remerciés pour votre amitié réconfortante.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
INTRODUCTION.....	i
 CHAPITRE PREMIER: BILAN DES ÉTUDES SUR LA PRIÈRE PAULINIENNE.....	 1
1. <u>1896-1939</u>	3
A) William Burt Pope.....	3
B) Alfred Juncker.....	6
C) Vincent Ermoni.....	6
D) George Henry Boobyer.....	8
E) Ernst Orphal.....	9
F) J.-A. Eschlimann.....	9
G) Günther Harder.....	11
H) John Bain.....	12
2. <u>1939-1983</u>	14
A) Paul Schubert.....	14
B) Adalbert Hamman.....	19
C) Arthur W. Pink.....	21
D) David Stanley.....	22
E) Gordon P. Wiles.....	27
F) Peter Thomas O'Brien.....	30
G) Louis Monloubou.....	41
a) Formule- <u>eucharistô</u>	43
b) Action de grâces et intercession.....	44
c) Motifs de rendre grâces.....	45
d) Action de grâces et note eschatologique.....	45
e) Action de grâces et joie.....	48
f) Action de grâces et gloire de Dieu.....	48
 CHAPITRE DEUXIÈME: VERS LA CONSTITUTION D'UN MODÈLE.....	 50
1. <u>Délimitation des actions de grâces initiales</u>	51
a) Paul Schubert.....	53
b) Jack T. Sanders.....	57

TABLE DES MATIÈRES

c) Terence Y. Mullins.....	65
d) John Lee White.....	67
e) Calvin Roetzel.....	69
2. <u>La constitution d'un modèle</u>	76
a) Le terme eucharistique.....	76
b) L'intercession.....	81
c) La note eschatologique.....	84
d) L'élément de glorification.....	85
CHAPITRE TROISIÈME: LE MOUVEMENT DANS LA PRIÈRE D'ACTION DE GRÂCES INITIALE.....	90
1. <u>I Thessaloniens: 1,2-3,13</u>	91
a) Le terme eucharistique: 1,2; 2,13; 3,9.....	92
b) L'intercession: 3,10-13.....	94
c) La note eschatologique: 1,4-6.10; 2,19; 3,13.....	98
d) L'élément de glorification: 2,12.....	101
2. <u>II Thessaloniens: 1,3-12; 2,13-3,5</u>	104
a) Le terme eucharistique: 1,3; 2,13.....	105
b) L'intercession: 1,11; 2,16-17; 3,1-2.5.....	110
c) La note eschatologique: 1,4-10; 2,13-14.16;3.5.....	113
d) L'élément de glorification: 1,10.12; 2,14; 3,1.....	115
3. <u>Philippiens: 1,3-11</u>	118
a) Le terme eucharistique: 1,3.....	119
b) L'intercession: 1,9-10.....	124
c) La note eschatologique: 1,5-6.10-11.....	129
d) L'élément de glorification: 1,11.....	132
4. <u>I Corinthiens: 1,4-9</u>	134
a) Le terme eucharistique: 1,4.....	136
b) L'intercession: [1,8].....	140
c) La note eschatologique: 1,7-8.....	143
d) L'élément de glorification: 1,9.....	145

TABLE DES MATIÈRES

5. <u>II Corinthiens: 1,3-11</u>	151
a) L'élément de glorification: 1,3-4.....	155
b) La note eschatologique: 1,9.....	165
c) L'intercession: 1,11a.....	170
d) Le terme eucharistique: 1,11b.....	172
COROLLAIRE.....	180
6. <u>Romains: 1,8-17</u>	184
a) Le terme eucharistique: 1,8.....	188
b) L'intercession: 1,9-15.....	193
c) La note eschatologique: 1,17.....	199
d) L'élément de glorification: 1,17.....	207
7. <u>Colossiens: 1,3-11a</u>	210
a) Le terme eucharistique: 1,3.....	212
b) L'intercession: 1,9-10a.....	218
c) La note eschatologique 1,5.8.10b.11a.....	224
d) L'élément de glorification: 1,5.10b.11a.....	227
COROLLAIRE: Absence d'action de grâces dans la <u>lettre aux Galates</u> à la lumière de la <u>lettre aux Colossiens</u>	230
8. <u>Philémon: 4-7</u>	233
a) Le terme eucharistique: v. 4.....	237
b) L'intercession: v. 6.....	242
c) La note eschatologique: v. 6.....	246
d) L'élément de glorification: v. 6.....	249
CONCLUSION: Le mouvement caractéristique de la prière de Paul.....	253
CHAPITRE QUATRIÈME: LA PRIÈRE D'ACTION DE GRÂCES DE PAUL, UN MODÈLE DE PRIÈRE CHRÉTIENNE.....	258

TABLE DES MATIÈRES

1.	<u>La nature de la prière d'action de grâces de Paul</u>	258
A)	Prière personnelle et existentielle	259
a)	Une donnée fondamentale: la prise de conscience	259
b)	La relation de filiation	261
c)	L'impact sur la vie concrète	262
B)	Prière mémoriale	265
C)	Prière eschatologique	269
D)	Prière confessionnelle	273
2.	<u>La prière d'action de grâces, un modèle de prière chrétienne</u>	279
CHAPITRE CINQUIÈME: DE LA PRIÈRE D'ACTION DE GRÂCES À LA VIE D'ACTION DE GRÂCES		285
1.	<u>La nature des exhortations pauliniennes</u>	287
2.	<u>Les exhortations à l'action de grâces</u>	289
a)	Col 3,15-17	289
b)	Col 1.11b-23	295
c)	Col 2,6-19	303
d)	Col 4,2-4	306
e)	Ph 4,4-9	309
f)	I Th 5,16-22	316
CONCLUSION		322
BIBLIOGRAPHIE		333

INTRODUCTION

La réalité de l'action de grâces¹ traduit une attitude proprement religieuse qui vient de la conscience de la situation très particulière du croyant devant Dieu. Personne n'a mieux exprimé cette grande réalité de foi que l'Apôtre Paul. L'importance qu'il accorde à ce thème dans ses lettres, le situe au premier rang des auteurs du Nouveau Testament en ce domaine. En effet, sur cinquante et un emplois des termes eucharistein (rendre grâces) et eucharistia (action de grâces) retrouvés dans les textes néotestamentaires, plus de trente-quatre se rencontrent dans les écrits pauliniens².

Cependant, malgré l'importance et l'abondance du thème eucharistique chez Paul, peu d'études lui ont été consacrées. Il se trouve même des auteurs, particulièrement soucieux d'étudier la théologie de l'Apôtre, qui oublient de mentionner l'action de grâces parmi

1. Selon l'usage consacré, on peut écrire: action de grâce(s), rendre grâce(s). Pour assurer l'uniformité de ce travail, nous adoptons l'orthographe avec "s" qui nous semble l'usage le plus fréquent.

2. Les autres emplois, d'après le texte d'Eberhard NESTLE, Erwin NESTLE et Kurt ALAND, Novum Testamentum. Graece et Latine, London, United Bibles Societies, 1969, se répartissent ainsi: a) Eucharistein: Mt 15, 36; 26, 27; Mc 8, 6; 14, 23; Lc 17, 16; 18, 11; 22, 17. 19; Jn 6, 11. 23; 11, 41; Ac 27, 35; 28, 15; Ap 11, 17; b) Eucharistia: Ac 24,3; Ap 4, 9; 7, 12. Nous citerons d'après le texte de NESTLE-ALAND et selon la translittération proposée par The Catholic Biblical Quarterly. Pour le texte français, nous suivons la Traduction Oecuménique de la Bible (TOB).

les thèmes de la pensée paulinienne³. Si quelques exégètes en parlent à l'occasion, ils ne l'étudient pas vraiment.

Il nous semble donc important de consacrer une étude à l'approfondissement de la nature de l'action de grâces chez Paul afin de comprendre l'importance qu'elle a dans la vie de l'Apôtre, de constater la place qu'elle tient dans sa pensée théologique. Nous croyons aussi que cette étude nous permettra de recueillir un riche enseignement sur la manière de vivre chrétiennement sa vie humaine.

Avant de débiter l'analyse des textes pauliniens, il est bon de rappeler que les quelques recherches existantes sur l'action de grâces se divisent en deux catégories. D'abord, il y a celles qui s'attachent à l'examen des actions de grâces initiales des lettres de Paul et les étudient surtout en tant que formules épistolaires. Elles analysent alors les prières de l'Apôtre en ses débuts de lettres. C'est en tant que forme littéraire que l'action de grâces est souvent perçue encore aujourd'hui⁴.

3. Cf. Hermann RIDDERBOS, Paul: An Outline of His Theology. Translated by John Richard De Witt, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1975, 587 p. Dans cette étude, on ne trouve pas de chapitre consacré à l'action de grâces, le mot ne figure même pas dans l'index des principaux sujets.

4. Cf. Gonzalo FLOR SERRANO, Luis ALONSO-SCHÖKEL, Petit vocabulaire des études bibliques. Traduit de l'espagnol par Daniel Dore, Coll. "Lire la Bible", no 60, Paris, Cerf, 1982, p. 13: "Action de grâces: forme littéraire pour remercier Dieu de quelque bienfait. D'un point de vue formel, est très semblable à l'hymne: invitation, développement, conclusion".

Puis, il y a les études qui tiennent compte des textes eucharistiques qui se retrouvent dans le corps des lettres; ces textes se rapportent aux exhortations à l'action de grâces. Mais trop souvent, les auteurs ont tendance à réduire leur analyse à l'exhortation elle-même sans se soucier de faire des liens avec le texte ou celui qui suit. C'est, pour le moins, ignorer l'étendue, la portée de l'action de grâces paulinienne.

Pour notre part, nous percevons la nécessité d'étudier conjointement cette double série de textes, prières d'action de grâces du début des lettres de Paul et ses exhortations à l'action de grâces, afin de mieux cerner la nature de l'action de grâces chez Paul et d'en dégager toute la théologie⁵. Car il y a bel et bien là une théologie.

Si "la prière personnelle de Paul constitue une espèce de lieu théologique de tout premier ordre" comme on l'a si justement écrit⁶, il faut le dire a fortiori de ses prières d'action de grâces. C'est ce qui

5. L'objet de cette recherche portant sur les prières d'action de grâces de l'Apôtre ainsi que ses exhortations à l'action de grâces cela signifie que nous n'étudierons pas tous les passages où se retrouvent les termes eucharistein-eucharistia. Ainsi I Co 1, 14; 10, 30; 14, 16-18; II Co 4, 15; 9, 11. 12; Rm 1, 21; 14, 6; 16, 4 ne feront pas expressément partie de notre analyse, bien que nous puissions y faire allusion à l'occasion. De même, nous n'incluons pas dans notre étude l'expression charis tō Theō, autre expression eucharistique de l'Apôtre. Ces textes sont particuliers. Leur analyse déborderait le cadre d'une recherche qui nous a paru déjà suffisamment large.

6. Jean HELEWA, "La doctrine de la prière dans les lettres de saint Paul", dans La Prière, Coll. "Thèmes Bibliques", no 7, Paris, Apostolat des Editions, 1971, p. 66.

sera perçu aisément, nous l'espérons, dans la présente thèse sur l'action de grâces de l'Apôtre.

Pour situer notre démarche, nous présentons dans un premier chapitre, un bilan des études concernant la prière paulinienne, de 1896 à 1983. Puis, en retenant les apports de quelques auteurs, nous proposons, au chapitre deuxième, un modèle permettant d'analyser les actions de grâces initiales des lettres de Paul. C'est ce modèle que s'efforce de vérifier le long chapitre troisième où nous étudierons les actions de grâces de Paul dans huit de ses lettres.

Notre recherche de la nature de l'action de grâces chez Paul nous a convaincue que sa prière d'action de grâces peut être présentée comme un prototype de la prière chrétienne. Le chapitre quatrième expose ce point de vue. Cette prière d'action de grâces, Paul veut qu'elle soit continuelle. C'est ce qui nous a poussée à analyser aussi les exhortations à l'action de grâces présentes dans trois des lettres de l'Apôtre (cf. I Th; Ph; Col). Le chapitre cinquième rend compte de cette démarche.

Notre étude de la prière d'action de grâces et des exhortations à l'action de grâces reste constamment attentive au vécu de Paul et à celui des communautés ecclésiales. Elle se réfère aussi, chaque fois qu'il est possible, à la vie du chrétien et de la chrétienne d'aujourd'hui.

Il s'agit, en effet, de faire une lecture existentielle des textes, une lecture qui cherche à saisir le lien avec l'existence du chrétien et à voir comment l'action de grâces peut avoir un impact sur son vécu. Seule la prise de conscience de son vécu face à Dieu permet au chrétien une telle lecture des textes bibliques. Lorsque Paul, en ses actions de grâces, se réfère aux mystères du salut, il aide le lecteur à intégrer à son tour ces réalités de foi dans le quotidien de sa vie. Il y a là un chemin pour parvenir à la maturité chrétienne. Et ne serait-ce pas le propre de l'action de grâces vécue au quotidien de favoriser cette maturité chrétienne? C'est bien ce que nous tenterons de démontrer.

CHAPITRE PREMIER

BILAN DES ÉTUDES SUR LA PRIÈRE PAULINIENNE

Les lettres de Paul ont, depuis les débuts de l'Eglise jusqu'à nos jours, suscité un intérêt tel qu'elles ont donné lieu à maints commentaires ou recherches exégétiques, théologiques, dogmatiques, etc. Il est assez facile de retrouver des ouvrages sur le sujet en langues diverses et par des auteurs de différentes confessions religieuses. Mais lorsqu'il s'agit de faire référence à des études sur la prière paulinienne, on s'aperçoit que leur nombre est limité. Quant aux études consacrées à l'action de grâces paulinienne, il faut avouer qu'elles sont bien peu nombreuses, voire même rarissimes.

Deux monographies relatives à ce sujet méritent une particulière attention. Il s'agit de Form and Function of Pauline Thanksgivings de Paul Schubert¹. Cette oeuvre a été remarquée: divers commentaires bibliques, comme plusieurs études qui se sont consacrées depuis à la prière paulinienne, mentionnent ou discutent les apports de Schubert. Pourtant, remarque Peter Thomas O'Brien dans sa monographie

1. Paul SCHUBERT, Form and Function of Pauline Thanksgivings, Coll. "Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft", no 20, Alfred Töpelmann, Berlin, 1939, 185 p.

sur l'action de grâces paulinienne², l'étude de Schubert n'a pas eu l'impact mérité, sa parution au début de la Seconde Guerre Mondiale n'aurait pas été étrangère à cet état de choses³. O'Brien, près de quarante ans après, reprend et complète des idées de Schubert.

L'oeuvre de Schubert se situe, dans notre bilan des études sur la prière paulinienne, comme un point de référence et de telle façon qu'on peut classer les ouvrages sur le sujet en tableau bipartite, d'abord par rapport à la période 1896 à 1939 - date de parution de l'oeuvre de Schubert - puis par rapport à celle de 1939-1983.

Dans cette double division, nous garderons le même genre de présentation des auteurs et de leurs oeuvres relativement à la prière paulinienne. Nous ferons ressortir en ces oeuvres, ce qui intéresse particulièrement l'action de grâces paulinienne. En fin de chapitre, nous retiendrons, parmi les apports sur le sujet, les acquis nécessaires à l'approfondissement de l'action de grâces chez Paul. Débutons la présentation de notre bilan avec une étude presque inconnue de la toute fin du XIXe siècle.

2. Peter Thomas O'BRIEN, Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul, Coll. "Supplements to Novum Testamentum", no 49, Leiden, E.J. Brill, 1977, 309 p. Publication de la thèse que l'auteur avait soutenue à l'Université de Manchester en 1971 sous la direction de F.F. Bruce, 524 p. Le livre ne donne pas les deux appendices de la thèse. A) "Eucharisteō and its Cognates: A Lexicographical Study", pp. 445-469; B) "The berakah and Introductory Thanksgivings of Eph. 1, 3-19, pp. 470-493. L'auteur, à la note 5 de la page 3, annonce la parution prochaine de ce dernier texte. Il paraît sous le titre: "Ephesians I: An Unusual Introduction to a New Testament Letter", dans New Testament Studies, vol. 25 (1979), pp. 504-516.

3. "Unfortunately, Schubert's monograph has not had the influence it deserved (partly due, no doubt, to the Second World War), and it is only in more recent times that commentaries and similar studies of the forms have taken the work into account", Introductory Thanksgivings ..., p. 1.

1. 1896 - 1939

A) William Burt Pope: 1896

Un livre ancien des plus actuels peut-être, voilà la meilleure façon de caractériser l'ouvrage de W.B. Pope The Prayers of St. Paul⁴. A travers les commentaires théologiques qui composent la majeure partie de cette étude, l'auteur livre des réflexions judicieuses sur l'importance de l'action de grâces dans la vie de prière de Paul et il souligne, de manière très percutante, le lien entre action de grâces et intercession. Il considère ces deux éléments de la prière paulinienne sous l'aspect d'une étroite dépendance puisqu'un grand nombre des demandes sont faites par le biais des actions de grâces⁵. Le contenu des intercessions révèle des facettes de la vie d'action de grâces⁶ ainsi que des éléments de la perfection chrétienne entendue dans le sens

4. William Burt POPE, The Prayers of St. Paul. Being analysis and exposition of the devotional portion of the apostle's writing, London, C.H. Kelly, 1896, 282 p.

5. "None of St. Paul's prayers contains so copious a designation of Hearer of prayer. This suggests the thought that these attributes really contain a tribute of thanksgiving unavowedly but very emphatically offered. In fact, no supplication ever goes up to God in Scripture without a more or less direct ascription of praise", Ibid., p. 150.

6. "This comprehensive intercession now includes in its description of the perfect life of thanksgiving, as one of the three elements of the Christian walk", Ibid., p. 208.

de la sanctification⁷.

Relativement à l'action de grâces, ce théologien lui reconnaît un rôle essentiel: celui de projeter une lumière sur l'ensemble des thèmes pauliniens⁸. Il sait donner l'importance voulue à ce thème-clé des lettres. Une division bipartite sert de guide pour l'étude de cette réalité: les actions de grâces formelles et les expressions spontanées de gratitude⁹. La première catégorie correspond aux actions de grâces du début des lettres, alors que la seconde catégorie rejoint les expressions réparties d'une façon éparse dans les lettres¹⁰.

Ce théologien s'est penché tout particulièrement sur les motifs qu'a Paul de rendre grâces à Dieu. Son application à cerner ces

7. L'auteur en parlant des supplications écrit: "Another element they have in common: they are all more or less devoted to the grand conception of the perfect, individual, Christian life. The word Perfection is the seal with which they are all alike stamped, and that ideal which is found in them is to be personally realized" (pp. 29-30). Un peu plus loin, POPE résume ainsi sa pensée au sujet des cinq intercessions retrouvées dans les Lettres aux Thessaloniens en déclarant: "These two Epistles contain, beside other devotional phrases, five express intercessions, the common characteristic of which is that they all bear in them the burden of entire sanctification. Each dwells on one aspect of Christian perfectness, and as a whole they may be said to exhaust the subject, viewed either as to theology or life", The Prayers of St. Paul, p. 105.

8. "It has been already shown that the thanksgivings in St. Paul's Epistles are abundant and diversified, shedding an equal and most refreshing glow over all themes and all styles of writing alike", Ibid., p. 71.

9. Concernant cette catégorie l'auteur écrit: "a series of informal, abrupt, ejaculatory acts of gratitude", Ibid., p. 95.

10. Dans le premier groupe on retrouve: I Th 1,2 sv.; 2,13; 3,9; II Th 1,3 sv.; 2, 13; I Co 1,4 sv.; II Co 1,3.11; Rm 1,8; Col 1,3; Phm 4, Eph 1,16; Ph 1,3; I Tm 1,12; II Tm 1,3.

Dans le deuxième groupe: I Co 1,14; 15,57; II Co 2,13-14; 8,16; 9,15; Ph 4,6; Rm 6,17; 7,25.

mobiles nous vaut d'excellents commentaires bibliques et théologiques sur les thèmes évoqués: par exemple, l'élection divine comme oeuvre de l'Esprit dans le coeur des élus (cf, I Th, 1,4; 2,13; II Th 2,13)¹¹.

Pope privilégie l'expression "watchword" pour signifier l'importance de quelques thèmes dans la théologie paulinienne, par exemple "grâce", "gloire" et "bénédictions"¹².

Il est à déplorer que l'apport de Pope sur la prière de Paul et particulièrement à propos de ses actions de grâces n'ait pas été mis à contribution dans des recherches ultérieures sur le sujet¹³. Même si cet auteur n'a pas pris en considération tous les textes eucharistiques, il a réussi à garder un sens très critique face aux prières qu'il analyse tout en faisant ressortir leur richesse théologique.

Pope permet à la Parole de Dieu de dévoiler ses dynamismes par diverses façons de faire des rapprochements entre les textes de même nature. Une telle approche des lettres pauliniennes permet de découvrir et de mesurer la place occupée par certains thèmes dans la correspondance de l'Apôtre. Cette lecture globale n'est-elle pas, en définitive, la meilleure manière de respecter la pensée de Paul tout en lui facilitant une meilleure saisie? Nous le croyons.

11. Cf. The Prayers of St. Paul, pp. 75-78.

12. "(...) the word GRACE (charis), the watchword of the Apostle's theology", Ibid., p. 3. "Lastly, there remains the series of Doxologies in these Epistles. Like Benedictions at the outset, they are introduced by one unvarying formula: the watchword here is GLORY, as in the former it had been GRACE", Ibid., p. 65. "Benedictions generally is that the leading word in his theology is Grace", Ibid., p. 61.

13. Aucun des ouvrages consultés lors de notre recherche ne mentionne cette étude.

B) Alfred Juncker: 1905

Alfred Juncker écrivit en 1905 une monographie sur la prière de Paul: Das Gebet bei Paul¹⁴. Cette étude, quoique très brève, trente-deux pages seulement, touchait des aspects importants de la prière paulinienne, par exemple l'influence des Psaumes dans la façon de prier de Paul et sa manière d'utiliser l'élément original de la prière chrétienne: Dieu invoqué comme Père.

Quant à l'action de grâces, Juncker a noté que Paul rend grâces pour les nombreux bienfaits obtenus par le Christ. Il a observé que la louange et l'action de grâces se retrouvent au premier plan dans la prière de cet homme de Dieu; elles sont aussi fréquemment liées à son intercession.

Voilà des points à retenir pour quiconque cherche à comprendre la régularité avec laquelle l'Apôtre unit ce triple aspect de la prière dans un même texte.

C) Vincent Ermoni: 1907

Au début du siècle paraît un opuscule de Vincent Ermoni, Saint

14. Alfred JUNCKER, Das Gebet bei Paul, Coll. "Biblische Zeit und Streitfragen", serie I, no 6, Berlin, Edwin Runge in Gross-Lichterfelde, 1905, 32 p. D'après O'Brien, l'étude de Juncker serait la première sur la prière de Paul. Cet auteur ne semble pas connaître l'existence d'une oeuvre antérieure de F. ZIMMER, Das Gebet in den paulinischen Schriften, Coll. "Theol. Studien und Skizzen aus Ostpreussen", 1888. Ouvrage mentionné par J.A. ESCHLIMANN, La Prière dans saint Paul, Lyon, Bosc et M. & L. Riou, 1934, p. 11.

Paul et la prière¹⁵, peut-être la première étude en langue française sur le sujet. Elle se présente comme une approche synthétique des différentes prières retrouvées dans le corpus des lettres pauliniennes y compris les Pastorales.

Cette étude sans prétention regroupe les extraits des lettres selon différents types de prière. Quant au sujet des actions de grâces, Ermoni n'apporte rien de particulier. Il ne fait aucune mention de la formule épistolaire comme telle. En cela, aucun reproche à lui faire puisque les études en épigraphie datent du début du siècle et sont dépendantes de la papyrologie, discipline récente pour son époque.

Cependant, il répartit les prières d'action de grâces en "prières personnelles" et en "prières impersonnelles"¹⁶ lesquelles correspondent soit aux actions de grâces initiales, soit aux exhortations dans le corps des lettres¹⁷. L'auteur résume sa pensée en affirmant que "l'eucharistia" possède une signification bien définie et invariable: "l'action de grâces n'est en somme que l'expression de la reconnaissance" (p. 57). D'où l'on peut conclure actuellement qu'Ermoni restreint le sens de "l'eucharistia", mais pouvait-il en être autrement avec les moyens à sa portée?

15. Vincent ERMONI, Saint Paul et la prière, Coll. "Science et Religion - Question d'Écriture Sainte", no 459, Paris, Librairie Bloud et Cie, 1907, 64 p.

16. "Les prières d'actions [sic] de grâces se divisent en deux classes: les unes sont personnelles, dans ce sens qu'elles emploient un verbe déterminé; les autres sont impersonnelles parce qu'elles s'expriment par un terme abstrait", Ibid., p. 34.

17. À l'exception de Col 3,15.17; Eph 5,20 et I Th 5,18 qui se retrouvent dans les actions de grâces personnelles.

D) George Henry Boobyer: 1929

Le couple action de grâces-louange fait l'objet de la recherche de G.H. Boobyer publiée sous le titre "Thanksgiving" and the "Glory of God" in Paul¹⁸. Cet auteur examine plus particulièrement le sens du mot eucharistia retrouvé dans II Co 1,11; 4,15 et 9, 11sv. Ce choix de textes illustre l'objectif de la démarche de Boobyer: voir l'action de grâces sous l'angle de la louange plutôt que sous l'angle de la gratitude¹⁹. Boobyer pose comme hypothèse de sa recherche que l'action de grâces de Paul est fréquemment liée à la gloire de Dieu, double aspect retrouvé dans la vie religieuse hellénistique. Au terme de son étude, l'auteur voit son point de vue confirmé: "L'eucharistia, chez Paul, augmente la doxa Theou"²⁰.

À notre avis, Boobyer n'explique pas suffisamment cette proposition. Il donne un sens trop large au terme eucharistia qu'il identifie à la louange sans lien avec les bienfaits reçus. Or chez Paul, nous le verrons, l'action de grâces est toujours liée à un don de Dieu.

18. George Henry BOOBYER, "Thanksgiving" and the "Glory of God in Paul", Borna-Leipzig, Robert Noske, 1929, 89 p.

19. "We are concerned here with eucharistia in the sense of praise, or general thanksgiving to God, and not with eucharistia in any limited sense as the special prayer of thanksgiving offered up to God on the occasion of, and in return for, some particular benefit received. Eucharistia in Paul, and in the whole of the NT; [sic] has of course that limited usage; but we shall deal with it here in the more general meaning. In this sense the verb eucharistein appears as a synonym of such verbs as eulogein, ainein, hymnein, doxazein and exomologeisthai", p. 1.

20. "Eucharistia, in Paul, increases the doxa Theou", p. 84.

E) Ernst Orphal: 1933

L'étude psycho-exégétique d'Ernst Orphal, Das Paulusgebet²¹ a été diversement appréciée par les commentateurs bibliques. On lui reproche, entre autres, d'avoir inclus dans son analyse des textes qui ne sont pas des prières. Nous comprenons alors comment Orphal parvenait à détecter 131 prières adressées à Dieu alors qu'il en comptait 83 adressées au Christ (!). Aussi la faiblesse de sa méthode a-t-elle été soulignée par les exégètes qui tiennent peu compte des apports de cette contribution.

Nous relevons, cependant, l'existence d'un tableau dans lequel Orphal met en parallèle les demandes du Notre Père et des textes pauliniens. Pour les tenants de l'usage du Pater dans la communauté primitive, ce tableau peut devenir alors très suggestif²².

F) J.-A. Eschlimann: 1934

L'ouvrage de J.-A. Eschlimann, La prière dans saint Paul²³ recoupe un ensemble de questions qui se posent au moment d'aborder la

21. Ernst ORPHAL, Das Paulusgebet. Psychologisch-exegetische Untersuchung des Paulus-Gebetsleben auf Grund seiner Selbstzeugnisse, Gotha, Klotz, 1933, 149 p.

22. Ibid., pp. 8-11. Adalbert HAMMAN en donne une traduction dans La Prière, t. I, Le Nouveau Testament, Coll. "Bibliothèque de Théologie", Tournai, Desclée et Cie, 1959, p. 328, note 4.

23. J.-A. ESCHLIMANN, La prière dans saint Paul, Lyon, Bosc Frères, M. & Riou, 1934, 160 p.

prière de l'Apôtre. Quelle est l'originalité de sa prière par rapport aux prières païennes et juives de son époque (cf. chapitre I)? Comment se présentent les caractères généraux de sa prière (cf. chapitre II)? Qu'en est-il de sa prière de demande (cf. chapitre III)? Quels liens existent entre prières d'action de grâces et de louange (cf. chapitre IV)? Et enfin, une question centrale: quel rôle joue le Christ dans sa prière (cf. chapitre V)?

En conclusion de son étude, Eschlimann résume les réponses apportées à la fin des divers chapitres. L'essence et l'originalité de la prière paulinienne réside dans le fait "que l'Apôtre 'réalise' son titre d'enfant de Dieu par le Christ"²⁴, que Paul doit beaucoup à la prière juive; il en aurait même conservé plus d'un trait qui nous surprend; la crainte d'une part, et, d'autre part, les anathèmes lancés contre quiconque n'aime pas le Christ. Mais avant tout, les caractères foncièrement surnaturel et christocentrique, la prédominance de l'intercession et de l'action de grâces décrivent les traits typiques de la prière de Paul. Sa prière, à vrai dire, ne peut se concevoir sans action de grâces, cette dernière est toute imprégnée d'une joyeuse gratitude (cf. p. 111).

Nous retiendrons davantage de cet ouvrage la fine analyse des rapports entre action de grâces et louange proposée par Eschlimann en son chapitre IV: "La prière d'action de grâces et de louange". L'auteur réussit, grâce à de judicieuses distinctions fondées sur les motifs de rendre grâces et sur la reconnaissance de l'Auteur des bienfaits, à

24. La prière dans saint Paul, p. 144.

respecter l'identité de ces deux temps de la prière de Paul tout en montrant leur complémentarité. Aussi au terme du chapitre, l'auteur peut-il conclure: "La louange par l'action de grâces, voilà la plus haute expression de la prière paulinienne"²⁵.

G) Günther Harder: 1936

Deux années après la publication de la thèse d'Eschlimann, paraissait l'ouvrage de Günther Harder, Paulus und das Gebet²⁶. Le mérite de Harder repose dans sa façon de traiter des rapports de la prière de Paul avec l'Ancien Testament et la tradition juive (pp. 4-129), en particulier la version des Psaumes par les LXX, qui, tant par son style que son contenu, aurait marqué de son sceau la prière de Paul. Néanmoins la prière chrétienne, d'après cette étude des textes pauliniens, se différencie par ces trois aspects: c'est une "prière en Esprit" (im Geist), une prière "par le Christ" (durch Christus) et une prière "au Seigneur" (zum Herrn).

Quant à l'emploi chez Paul du verbe eucharisteô et ses dérivés, Harder en souligne la fréquence et le ton nouveau que prend l'action de grâces de l'Apôtre. En effet, celle-ci contraste singulièrement avec celle du monde ancien; Paul sait à qui il s'adresse: le Père de notre Seigneur Jésus Christ. Il sait pourquoi il rend grâces: l'action eschatologique de Dieu en Jésus Christ, l'amour, la foi, la

25. La prière dans saint Paul, p. 110.

26. Günther HARDER, Paulus und das Gebet, Coll. "Neutestamentliche Forschungen, I, no 10, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1936, 228 p.

puissance de Dieu qui s'exerce dans la faiblesse de l'homme, etc. Donc l'Apôtre rend grâces pour des grâces reçues", il peut les nommer. Harder soulignait là les aspects personnel et existentiel de l'action de grâces, aspects essentiels à la compréhension profonde de sa nature.

H) John A. Bain: 1937

Dans le sillage de Pope J.A. Bain a écrit The Prayers of the Apostle Paul²⁷. Son étude déplore la portion congrue faite à la prière dans les ouvrages écrits au sujet de Paul. Pourtant l'expression "homme de prière" pourrait bien être la meilleure manière de désigner l'Apôtre comme le suggère le texte des Actes: "il est là en prière" (9,11)²⁸. C'est ce que son étude voudrait mettre en valeur; "and yet, strange to say, few biographies of the apostle seem to be aware of the fact"²⁹. Pour tenter de combler cette lacune, Bain livre des réflexions exégético-spirituelles à partir des prières de l'Apôtre des Nations. Notons qu'il se réfère une seule fois à un auteur extra-biblique.

Bain conçoit les lettres de Paul comme l'expression d'une religion du coeur et non comme des traités théologiques. Pour illustrer son point de vue, Bain recourt au procédé utilisé par Ernst Orthal dans son livre Das Paulusgebet. Ce procédé consiste à substituer, dans

27. John A. BAIN, The Prayers of the Apostle Paul, London, The Lutterworth Press, [1937], 123 p.

28. "Behold he Prayeth" est le titre du premier chapitre de cette étude.

29. Ibid., pp. 9-10.

certaines textes, la deuxième personne à la troisième³⁰. Il permet, d'une part, de constater comment le langage de l'Apôtre, au moment d'émettre les grandes vérités de la foi, s'apparente à celui de la prière; d'autre part, ce procédé fait émerger de magnifiques prières.

Bain s'attardera plus particulièrement aux prières retrouvées dans la lettre aux Ephésiens, tout près de quarante pages leur sont consacrées (pp. 44-81). Quant à l'action de grâces, cet auteur reconnaît, dans le cadre du chapitre IV "Thanksgiving", que

...one of the most characteristic features of the religious life of Paul is the overflowing gratitude with which he responds to all the blessings he and his friends have received. (...) In doing this he is doubtless showing the large place thanksgiving occupies in his fellowship with God.

The importance of this aspect of the life of prayer cannot be overestimated³¹.

L'esprit eucharistique de Paul lui permet de garder courage tout au long de sa vie en dépit des peines, des souffrances qui l'affligent "because he felt that the blessings of God towered over them all"³².

L'appréciation des dons divins lui vient avant tout de la re-connaissance de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus, motif suprême de l'action de grâces de Paul: "Grâce soit rendue à Dieu pour le don ineffable" (II Co 5,15). Les divers dons notamment la foi, l'espérance et l'amour sont aussi des manifestations de cet amour divin à l'égard des diverses Églises de Dieu qui vivent déjà, grâce au Christ,

30. Cf. The Prayers of the Apostle Paul, p. 11.

31. Ibid., p. 37.

32. Ibid., p. 38.

de l'héritage des saints. "Rendez grâces au Père qui vous a permis d'avoir part à l'héritage des saints dans la lumière" (Col 1,12). Aussi pour Paul "to see growing fitness for that life filled his soul with thankfulness of God"³³.

Bien que courtes, les réflexions de Bain sont pertinentes; elles contribuent à mieux cerner la prière de Paul. Avec cette étude prend fin la présentation des oeuvres composant la première partie de notre bilan. Nous nous tournons maintenant vers son point de référence: 1939.

2. 1939 - 1983

A) Paul Schubert: 1939

Ce sera le principal mérite de Paul Schubert d'avoir écrit la première monographie sur l'action de grâces paulinienne intitulée: Form and Function of Pauline Thanksgivings. Vu son importance pour notre étude, nous nous attarderons à sa présentation.

Quatre chapitres d'inégale longueur composent la monographie de Schubert. Il délimite d'abord les actions de grâces pauliniennes (ch. I)³⁴ puis en étudie la structure (ch. II). Au troisième chapitre, le plus volumineux (pp. 39-179), il fait une analyse structurale et

33. The Prayers of the Apostle Paul, p. 42.

34. L'auteur reconnaît que les lettres aux Ephésiens et Colossiens ont subi l'influence directe de Paul, elles font donc partie de son analyse. Les autres textes analysés sont ceux de Phm, Ph, I Th, II Th, Rm, I Co et II Co.

fonctionnelle de l'emploi des termes d'action de grâces. Il termine son ouvrage par un "sommaire de conclusions" (ch. IV). Dans la seconde partie du troisième chapitre, l'auteur fournit une mine de renseignements sur l'existence des formules eucharistiques tant dans la littérature chrétienne des premiers siècles que dans le monde hellénique d'alors (pp. 122-179). Cette dernière section du livre éclaire, de façon convaincante, un aspect de la thèse de Schubert: l'existence d'une fonction épistolaire dans les actions de grâces au début des lettres. En effet, les études en épigraphie et en papyrologie révèlent l'usage de formules d'action de grâces au début des lettres, formules retrouvées dans les décrets ou lettres à caractère religieux ou profane³⁵. La fonction de l'action de grâces dans les papyrus consiste à introduire le thème "vital" de la lettre³⁶.

Cet exégète reconnaît les caractéristiques des actions de grâces de l'art épistolaire grec dans la lettre à Philémon. Il la choisit donc comme point de départ pour analyser les actions de grâces pauliniennes et juge bon d'en faire le point de référence pour les autres lettres.

À la suite d'une analyse serrée de tous les textes pauliniens, Schubert conclut à l'existence de deux types de structures des actions de grâces initiales dans les lettres de l'Apôtre.

35. Par exemple on retrouve cette formule dans le Papyrus Lond. 42. Une femme exprime sa hâte de revoir son mari, vivement elle souhaite son retour à la maison. Elle donne les raisons pour lesquelles elle rend grâce aux dieux, Form and Function ..., p. 159.

36. "To introduce the vital theme of the letter", Ibid., p. 180.

La première catégorie, nommée type Ia, comprend les éléments suivants: le verbe principal, "je rends grâces" (eucharistê) suivi immédiatement d'une, deux et parfois même de trois participiales, suivies à leur tour d'une proposition finale³⁷.

Les actions de grâces de la deuxième catégorie, type Ib, contiennent deux propositions suivant immédiatement le verbe principal; d'abord une proposition causale annoncée par hoti et deuxièmement la proposition consécutive introduite par hôte³⁸.

Par souci de précision, Schubert identifie un type mixte où se retrouvent conjointement les types Ia et Ib dans la même formule³⁹.

Une petite incursion du côté des actions de grâces présentes dans le corps des lettres donne à l'auteur d'élargir son champ d'investigation. Cependant, il ne cherche pas à analyser en profondeur le contenu de ces actions de grâces. Le regroupement des textes se fait autour d'une fonction commune: la gratitude, les repas, l'invitation à une réflexion théologique et l'expérience religieuse⁴⁰.

Schubert achève son ouvrage par quelques réflexions-synthèses sur l'ensemble de son étude et par l'énumération des découvertes significatives qu'elle lui a permis de faire. Il s'étonne de l'importance du verbe eucharistê dans la formule d'action de grâces paulinienne: ce

37. Phm 4-6; Ph 1, 3-11; Col. I, 3-12 appartiennent à cette catégorie.

38. On peut reconnaître cette structure dans I Co 1, 4-9.

39. I Th 1, 2-3, 13; 2 Th 1, 3-12; 2, 13-14; Rm 1, 8-15, Cf. Form and Function, pp. 43-46 pour la classification des textes.

40. Ibid., pp. 83-87.

n'est pas seulement le verbe principal de la phrase, c'est le mot-clef pour saisir l'ensemble de la formule⁴¹.

Il exprime son contentement pour la méthode utilisée. Grâce à l'analyse syntaxique, la comparaison - documents grecs et lettres paulinienne - a été établie en toute objectivité. Cette méthode a permis de démontrer l'existence d'une fonction épistolaire dans la formule-eucharistô. Paul respecte cette fonction dans ses lettres en l'adaptant à son style et à son enseignement.

L'utilisation de la formule d'action de grâces indiquerait aussi une certaine forme d'intimité entre l'auteur de la lettre et ses correspondants. Cette intimité ne fait pas toutefois disparaître le caractère conventionnel d'une telle formule même lorsque celle-ci devient plus personnelle quoique plus élaborée comme celles du type Ia⁴². La formule plus simple du type Ib serait moins élaborée, moins personnelle et, par le fait même, moins intime.

Le fait que les actions de grâces pauliniennes soient, quant à leurs formes et leurs fonctions, supérieures aux écrits grecs du genre

41. "The most significant result of this analysis was that the Pauline thanksgivings not only begin with but are structurally characterized by a syntactical period which we have called the eucharistô period, because "eucharistô", besides being the principal verb of this period, is also the key-term of every thanksgiving", Form and Function ..., p. 180.

42. Schubert voit dans ce trait de l'intimité la raison de l'absence de la formule d'action de grâces dans Galates. Une rupture était survenue entre Paul et son Évangile et ces chrétiens: "In Galatians Paul has suppressed the thanksgiving altogether, because his addressees have (in his judgment) radically broken with him and his gospel", Ibid., p. 184.

dénoterait que leur auteur est des plus hellénisés⁴³. Et Schubert, de terminer son volume en espérant avoir contribué, par son apport, à la compréhension historique de Paul lui-même: "Grec parmi les Grecs"⁴⁴.

Dans une approche syntaxique des formules d'introduction aux lettres de Paul, l'auteur décèle la structure des différentes actions de grâces. Son étude comparative des textes s'attache à l'analyse des points de ressemblance et à leur signification générale. Les résultats de cette recherche historique jettent une lumière sur ce double aspect de la problématique soulevée par l'étude de ces textes pauliniens.

Cependant l'approche syntaxique et structurelle ne permet pas à l'exégète de se pencher sur le contenu même des actions de grâces. Schubert ne fait qu'effleurer la question puisqu'il n'est pas de son propos de s'adonner à une réflexion théologique. La faiblesse de cette approche structurelle des actions de grâces ne résiderait-elle pas dans la réduction des textes bibliques à un style parmi d'autres styles. À quoi sert au lecteur chrétien cette étude comparative s'il ne peut y percevoir la spécificité chrétienne de l'action de grâces⁴⁵?

L'insistance de Schubert à décrire Paul comme un homme parfaitement intégré à la société grecque ne tient pas compte du fait

43. "It can mean only that he is more of a Hellenist than the "average" Hellenist", Form and Function ..., p. 184.

44. Ellênistês ex Ellenistôn", Ibid., p. 185.

45. Grâce à ce genre d'étude, par contre, des affirmations peuvent être corrigées. Par exemple, l'assertion de M. ROGUET: "Mais qu'est-ce au juste qu'une action de grâces? Que signifie cette expression "rendre grâces"? Nous ne la connaissons guère en dehors du vocabulaire chrétien" (!), dans La Messe. Approche du Mystère, Coll. "L'esprit liturgique", no 3, Paris, Cerf, 1952, p. 30.

que Paul est avant tout un judéo-chrétien qui communique, en termes d'action de grâces, sa joie de confesser le Dieu Sauveur révélé en Jésus Christ. Aussi, cet exégète semble avoir écarté trop facilement la possibilité de l'influence de la prière juive, notamment de la berakah sur les actions de grâces pauliniennes.

B) Adalbert Hamman: 1959

Dans son étude La Prière, Le Nouveau Testament⁴⁶, A. Hamman consacre près de quatre-vingt-dix pages à la prière de Paul (pp. 245-334). Dès le début de sa réflexion, l'auteur se pose la question d'une possible p̄gression dans la doctrine de Paul au sujet de la prière au cours de son oeuvre littéraire. Il note des constantes: l'insistance sur la prière persévérante, constante même, revient comme un leitmotiv; l'importance dominante de l'action de grâces se retrouve dès les premiers instants de la correspondance de l'Apôtre et jusqu'à la fin de son échange épistolaire. "L'action de grâces traverse comme un fil conducteur toutes les épîtres"⁴⁷.

Hamman possède une compréhension pénétrante de l'action de grâces de l'Apôtre. Il a bien mis en lumière comment pour

Paul, l'action de grâces est non seulement une attitude mais l'attitude chrétienne. Elle correspond à l'existence nouvelle, à la nature renouvelée par le salut⁴⁸.

46. Adalbert HAMMAN, La Prière, t. I. Le Nouveau Testament, Coll. "Bibliothèque de Théologie", Tournai, Desclée et Cie, 1959, 480 p.

47. Ibid., p. 251.

48. Ibid., p. 331.

Ainsi lorsque Paul emploie eucharisteô, il le fait en pensant au salut en général et aussi aux dons en particulier: oeuvre d'évangélisation, foi des communautés, leur amour, leur espérance, en un mot, aux différentes grâces reçues qui façonnent la vie du chrétien. La réponse à ces grâces se traduit par l'action de grâces qui est, pour reprendre les mots de Hamman, "synonyme de vie chrétienne, et eucharistos, synonyme de chrétien (Col 3,15)"⁴⁹.

Cette vision de l'action de grâces perçue comme une "nouveauté chrétienne"⁵⁰ fait dire à Hamman que: "l'Israélite loue sans rendre grâces"⁵¹. Sans doute, le verbe eucharistein, si fréquent dans les écrits de Paul, ne se retrouve pas dans l'Ancien Testament. Mais pouvons-nous conclure que la réalité de l'action de grâces y est absente? N'est-ce pas elle qui a inspiré de nombreux psaumes? Du reste, Hamman lui-même fait allusion au sacrifice d'action de grâces et traduit le refrain du Psaume 118: "Rendez grâces au Seigneur, car éternel est son amour"⁵². Et si, d'autre part, Hamman peut affirmer que "Paul demeure fidèle à la prière juive, en conservant la louange de Dieu"⁵³ n'est-ce pas en raison de la présence de cette continuité au coeur de la prière d'action de grâces de l'Apôtre? Nous le pensons.

49. La Prière, pp. 291-292.

50. Ibid., p. 295.

51. Ibid., p. 292.

52. Ibid., p. 45.

53. Ibid., p. 296.

C) Arthur W. Pink: 1968

Dans la foulée des études de Pope et de Bain, il faut inscrire l'ouvrage d'Arthur W. Pink, Gleanings from Paul⁵⁴. Cet auteur reconnaît que plusieurs écrits ont été rédigés au sujet de la Prière du Seigneur,

but very little upon the prayers of the apostles. Personally we know of no book devoted to the same, and except for a booklet on the two prayers of Ephesians 1 and 3 we have seen scarcely anything thereon⁵⁵.

Comme l'étude de Bain, celle de Pink livre des réflexions personnelles, fruits d'une exégèse de type spirituel à partir des prières de Paul et sans référence à aucun auteur extra-biblique.

L'attitude de Paul "Behold he Prayeth" retenue par Bain et Eschlimann⁵⁶ s'est imposée à Pink comme "the key-note" pour la vie de Paul après sa conversion.

Relativement à l'action de grâces, Pink se montre plus discret sur cet aspect de la prière de Paul. Dans les trente-trois chapitres qui composent son livre, - chapitres correspondant à autant de prières de Paul - on retrouve un chapitre intitulé: "Prayer for Joy and Thankfulness". Il s'agit de ses réflexions au sujet de la prière de Col 1,1-12.

54. Arthur W. PINK, Gleanings from Paul. Studies in the Prayers of the Apostle, Chicago, Moody Press, 1968, 360 p. Ce livre posthume de PINK reprend un ensemble d'articles parus dans Studies in the Scriptures. On n'indique pas dans la présentation du volume les années de parution des articles.

55. Ibid., p. 9.

56. Cf. à la note 28 de notre texte. "Va trouver Paul, car, voici: il prie!" est la dernière phrase du volume d'ESCHLIMANN La Prière dans saint Paul, p. 151.

L'apport de Pink peut aider à mieux saisir la prière de Paul en général en établissant aussi des points de repère pour étudier l'une ou l'autre des prières de l'Apôtre.

D) David M. Stanley: 1973

Le silence de Paul sur sa prière personnelle étonne et intrigue à la fois. Cependant, malgré cette discrétion, l'Apôtre livre sa conception de la prière. En effet, ses lettres donnent des indications précieuses sur sa manière de prier. David M. Stanley a recueilli avec habileté ces différents indices en son volume Boasting in the Lord⁵⁷ et nous introduit dans le monde de la prière chrétienne telle qu'entrevue par cet homme de Dieu que fut Paul de Tarse.

Dès le début de son étude, Stanley souligne chez Paul l'importance et la fréquence de la prière d'action de grâces. Le don du Fils par le Père en vue du salut de l'homme, voilà la raison profonde de l'action de grâces continuelle de l'Apôtre⁵⁸.

La fierté explosive de Paul à l'endroit des jeunes Églises exprime aussi une dimension de son action de grâces. En effet, les

57. David M. STANLEY, Boasting in the Lord. The Phenomenon of Prayers in Saint Paul, New York-Paramus-Toronto, Paulist Press, 1973, 192 p.

58. "Paul's continual recollection of the graciousness of God, manifested to him through the confrontation with Christ on the Damascus road, and his profoundly sensitive attention to the recurring manifestations of this same graciousness throughout his apostolic career, provided as will be seen somewhat later, the principal reason for this untiring practice of prayer of thanksgiving and his insistence upon the value and necessity of thanksgivings in his instructions on prayer to those to whom he wrote his letters", Boasting in the Lord, p. 25.

expressions "vous êtes mon orgueil en Jésus Christ notre Seigneur" (I Co 15,31) ou "[nous] qui plaçons notre gloire en Jésus Christ" (Ph 3,3) apparaissent, non comme de vaines glorifications, mais au contraire comme des louanges rendues au Seigneur. A tel point que le terme "fierté" ou "orgueil" désignerait, d'après Stanley, la prière de louange si rarement nommée dans les lettres de Paul⁵⁹.

Les expressions spontanées d'action de grâces, par leur caractère jaculatoire, ressemblent aux doxologies. Elles s'adressent à Dieu seul mais quelquefois avec une référence à la médiation du Christ comme Sauveur de l'homme. La majorité de ces actes de gratitude rappellent le salut qui s'opère actuellement dans l'homme. Souvent ces élans spontanés possèdent une charge émotive teintée d'émerveillement: "Grâce soit rendue à Dieu pour son don ineffable" (II Co 9,15)! "Malheureux homme que je suis! Qui me délivrera de ce corps qui appartient à la mort? Grâce soit rendue à Dieu par Jésus Christ, notre Seigneur!" (Rm 7,24-25).

59. "It would appear that "boasting" has replaced in Paul's writing the more common designations for the prayer of praise, found relatively rarely by name in his letters", Boasting in the Lord, p. 47. En cette matière, STANLEY se montre héritier de la pensée de Rudolf BULTMANN qui dans son article "kauchaomai, etc." (dans The Theological Dictionary of the New Testament. Edited by G. KITTEL and W. Bromiley, vol. III, Grand Rapids, Eerdmans, 1965, pp. 645-654) avait attiré l'attention sur la relation entre l'action de grâces et la fierté de l'Apôtre. "A constituent element in all such glorying is that of confidence, joy, and thanksgiving, and the paradox is that the man who so glories looks away from himself, with the consequence that his glorying is a confession of God", p. 647, cité par STANLEY à la p. 47 de son livre.

L'auteur souligne dans la correspondance de Paul de brèves actions de grâces intercalées à l'intérieur de développements théologiques, ou encore, au coeur de conseils d'ordre pratique. Stanley souligne ici à bon droit l'interdépendance et, pour ainsi dire, la proximité chez Paul de la prière avec la tâche théologique et l'engagement apostolique. Ces deux activités intenses jaillissent de sa prière et, de façon infaillible, le conduisent de nouveau à la prière⁶⁰.

La triade joie - prière (demande) - actions de grâces apparaît, dans cette étude du phénomène de la prière de Paul, comme une trouvaille précieuse. Stanley se penche longuement sur ce triptyque qui caractérise les formules d'action de grâces pauliniennes⁶¹.

Peu remarqué jusqu'ici dans les différentes études pauliniennes, ce trinôme illustre, en partie, la créativité manifestée par Paul dans l'emploi de la formule épistolaire au début de ses lettres. Cette observation conduit Stanley à se poser des questions fort intéressantes: cette triade est-elle d'une façon ou d'une autre reliée à l'autre triade foi-espérance-amour? ou encore, cette triade permet-elle de percevoir un lien avec l'orientation trinitaire de la prière paulinienne? Les réponses affirmatives apportées par cet exégète

60. "They thus provide evidence that theologizing, as well as apostolic involvement in activity, are never far removed from the prayer of Paul. Both these absorbing tasks spring from his prayer, and they lead him infallibly back again to prayer", Boasting in the Lord, p. 80. Cette constatation bien pertinente devrait contribuer à mettre en relief les raisons profondes qui ont donné lieu au mouvement du coeur qu'est la prière d'action de grâces.

61. "This threefold attitude will be seen to characterize the formal Pauline thanksgiving, when it is examined in the next chapter. It is instructive to observe how these three qualities appear in combination in Paul's instructions on prayer to the communities under his charge", Ibid., p. 100.

à ses propres interrogations concourent à une meilleure intelligence de la prière de Paul.

Stanley termine son étude en présentant "seven lessons in Christian prayer"⁶² dont la prière de Paul sert d'illustration. La prière c'est

- un mystère qui fait référence au "Mystère". Elle se traduit souvent en terme d'action de grâces⁶³;
- la résultante d'une rencontre mystérieuse entre la puissance divine et la faiblesse humaine (2 Co 12, 7-10). Expérience personnelle de la condescendance de Dieu, elle s'exprime fréquemment en requêtes;
- un dialogue qui conduit peu à peu à une plus grande compréhension de la relation de fils de Dieu en Jésus, par l'Esprit, (Gal 4,6-7; Rm 8-15).

La prière chrétienne apparaît alors

- trinitaire en sa dynamique et son orientation: elle conduit à l'action de grâces et à la louange à "Dieu notre Père"⁶⁴;
- réglée par les trois dons qui "demeurent" (I Co 13,13), la foi, l'espérance et la charité;

62. Cf. Boasting in the Lord, p. 180.

63. "The essence of prayer springs from what Paul so often refers to as "the Mystery" (Col 1:26-27), God's saving design communicated, yet never wholly disclosed, through the revelation of his Son. (...) Moreover, prayer with its characteristic emphasis upon continual thanksgiving bears a relation to the mystery that occupies the center of Christian cultus, the Eucharist. In his prayer as in his apostolate Paul is conscious of being a "steward of the mysteries of God" (I Cor 4:1)", Ibid., p. 180.

64. "It is to "God our Father" that Paul's praise and thanksgiving are invariably addressed", Ibid., p. 182.

- apostolique. Ainsi Paul prie constamment pour les autres et pour toutes sortes de besoins, sans distinction entre besoins temporels ou besoins spirituels (II Co 1, 10-11);
- eschatologique. Elle s'exprime constamment sous le signe de la parousie (Ph 3,10). Les formules d'action de grâces dans leur ensemble révèlent ce caractère de la prière.

Le phénomène de la prière chez Paul est traité de main de maître par David M. Stanley dans ce très beau livre. Le langage simple et clair adopté par l'auteur dévoile une aisance remarquable pour transmettre les données scientifiques de l'exégèse, dépouillées ici du lourd appareil technique; cela donne à l'ouvrage un caractère hautement spirituel.

La mise en relief de la triade joie-prière-action de grâces représente, d'une part, une contribution importante dans la recherche de la nature de l'action de grâces. Cette piste ouvre des voies en vue d'une meilleure exploration des différentes péricopes dans lesquelles prennent place les textes eucharistiques.

D'autre part, la présence de l'eschatologie dans la prière paulinienne n'a pas échappé à l'analyse de Stanley. Cette orientation, explicitée par la mention du Jour du Christ, se retrouve tout particulièrement dans les formules d'action de grâces. Déjà, Schubert avait souligné la place importante de la parousie dans les formules initiales des lettres; il l'avait même choisie comme point de repère pour retracer la finale de l'action de grâces. Ne faut-il pas voir là un critère pouvant contribuer à mieux saisir les dimensions de l'action de grâces?

Enfin, signalons, chez Stanley, un de ses apports intéressants. Paul, comme il le démontre bien, ne cesse de s'émerveiller devant la réalité de l'adoption divine. Avec raison, Stanley voit, dans le fait de cette adoption, une originalité chrétienne qui permet au croyant de découvrir sa véritable identité⁶⁵. L'oeuvre de Dieu fait de nous des fils, des héritiers (cf. Gal 4,7); c'est le motif par excellence de l'action de grâces de l'Apôtre des Nations. Aussi, Paul, dans sa prise de conscience du don de Dieu, brûle du désir de partager cette grande réalité avec tous les croyants; alors il les invite à répondre à la gratuité divine par une vie d'action de grâces.

E) Gordon P. Wiles: 1974

Un aspect particulier de la prière paulinienne est étudié par Gordon P. Wiles dans son étude Paul's Intercessory Prayers⁶⁶. Cet auteur, après avoir reconnu la difficulté de classifier les matériaux touchant la prière dans les textes de Paul, parvient cependant à regrouper les intercessions en quatre catégories:

65. "Paul now enucleates more explicitly the phenomenon of the conscious Christian life, which he had hinted at in Gal 4:6-7. The dynamic element is the Holy Spirit without whose aid man could not discover his true identity as God's son", Boasting in the Lord, p. 124.

66. Gordon P. WILES, Paul's Intercessory Prayers. The Significance of the Intercessory Prayer Passages in the Letters of Paul, Coll. "Society for New Testament Studies, Monograph Series", no 24, London, Cambridge University Press, 1974, 351 p.

- 1) intercessions comme souhaits (wish-prayers)⁶⁷ (ex. Rm 15,5 sv: I Th 3,11-13);
- 2) intercessions comme récits (prayers-reports) (ex. Rm 1,9; Ph 1,4; 9-11);
- 3) intercessions au contenu parénétique (paraenetic references to intercessory prayer) (ex. Rm 1,12; 15,30-32; II Co 1,11);
- 4) intercessions sous forme didactique et spéculative (didactic and speculative references to intercessory prayer) (ex. Rm 8,15-26; Gal 4,6)⁶⁸.

La possibilité d'influence de la pratique juive et du culte chrétien est étudiée, bien que le principal but de Wiles soit de montrer, par une étude exégétique sérieuse, que les intercessions ne sont pas simplement des expressions liturgiques formelles, mais sont intimement reliées à la situation pastorale des Églises. Ne définit-il pas la prière d'intercession en termes: "d'une supplication devant Dieu pour les besoins des autres"⁶⁹?

Relativement à l'action de grâces, Wiles souligne les liens

67. "Wish-prayer" et "prayer-report" sont des traductions de termes allemands, note WILES. "Wish-prayer" is suggested by the frequently used German term "Gebetswunsch". See Harder, p. 25. "Prayer-report", which translates "Gebetsbericht", is derived from the usage of Harder (p. 26) and other scholars", Paul's Intercessory Prayers, p. 7, note 1.

68. Cf. Ibid., p. 17.

69. "Yet the reality of intercessory prayer as a separate and recognizable moment in the activity of prayer remains, in which one is concerned in supplication before God principally for the needs of others", Ibid., p. 17. L'Apôtre emploie les termes proseuchestai, proseuchê, euchomai, deomai, deêsis pour traduire sa prière intercédante.

fréquents du couple intercession et action de grâces⁷⁰. Il consacre une cinquantaine de pages à examiner le contenu des intercessions présentes dans les formules d'actions de grâces et à étudier tout particulièrement leur fonction⁷¹.

Il est intéressant de noter avec Wiles que Paul fait porter ses requêtes dans la ligne même des grâces reçues; que l'eschatologie, point culminant des formules initiales d'action de grâces (cf. Schubert), se ressent du style des prières juives⁷². À propos de ce lien entre intercession et action de grâces chez Paul, Wiles exprime un point de vue des plus intéressants:

We conclude that the formal and syntactical linking of thanksgivings and intercessory prayer-reports represented a profound dialectic of the human spirit before the God who had so graciously acted in Jesus Christ⁷³.

Il y a là, pensons-nous, une compréhension du mouvement de la prière qui pousse la personne à présenter à Dieu ses requêtes après avoir reconnu la bonté de ses dons. Un même mouvement du coeur en deux temps! Cet aspect de "dialectique" chez Wiles constitue un apport spécifique à notre recherche présente sur l'action de grâces paulinienne; nous y reviendrons.

70. La présence de l'intercession dans les formules d'action de grâces n'est pas une création de Paul. Quelques papyrus possédaient déjà cette forme combinée de prières, Cf. P. Schubert, Form and Function ..., p. 153.

71. "Chapter 8: Function of the Prayer-reports in the Thanksgiving Periods", Paul's Intercessory Prayers, pp. 175-229.

72. Ibid., pp. 41, 158.

73. Ibid., p. 172; cf. aussi p. 168, p. 296.

F) Peter Thomas O'Brien: 1977

La plus récente des recherches sur l'action de grâces paulinienne, intitulée Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul⁷⁴, est signée Peter Thomas O'Brien. À la lumière de différents ouvrages sur la prière paulinienne, O'Brien reprend et complète l'étude de Schubert qu'il considère comme la plus importante investigation sur la forme et la structure des formules d'action de grâces retracées dans le monde grec et juif. D'une part, O'Brien admet que la structure des actions de grâces relève du domaine épistolaire grec alors que leur contenu, à part les éléments spécifiquement chrétiens, dévoile l'appartenance à la pensée juive⁷⁵. D'autre part, il admet volontiers que Schubert a rendu un grand service aux spécialistes du Nouveau Testament en attirant leur attention sur la forme et la fonction des actions de grâces initiales des lettres de Paul.

Mais cette approche structurelle qui met en relief la fonction épistolaire des actions de grâces initiales, introduire le thème central de la lettre, laisse sans réponse un certain nombre de questions au sujet des actions de grâces comme prières. Schubert, en insistant sur la nature littéraire des passages eucharistiques, donne l'impression qu'il ne s'agit là que d'un simple artifice littéraire ou épistolaire. Le contenu des prières d'action de grâces se voit alors négligé, mis de côté.

74. Coll. "Supplements to Novum Testamentum", no 49, Leiden, E.J. Brill, 1977, 309 p.

75. Ibid., p. 11.

Pourtant, l'Apôtre des Gentils porte dans son coeur et sa pensée les différentes communautés et il fait monter son action de grâces pour la diversité des dons qu'elles ont reçus et pour le progrès dans leur marche vers une plus grande maturité chrétienne. Or la forme donnée à l'action de grâces initiale selon la coutume épistolaire hellénique ne peut rendre compte du contenu de ces formules. Les variations retrouvées à l'intérieur des différentes actions de grâces démontrent éloquemment cette assertion, même si des structures similaires ont pu être identifiées. Donc, la fonction épistolaire seule ne peut expliquer la richesse des actions de grâces initiales.

C'est alors qu'O'Brien soumet l'hypothèse de trois autres fonctions. Les actions de grâces initiales comprendraient une fonction didactique: rappeler l'enseignement donné par l'Apôtre ou par un autre, ou encore, approfondir certains aspects de la foi au Christ. L'évocation des situations précises de chacune des Églises décrit la fonction apostolique où le souci pastoral de Paul se manifeste à l'égard de ses correspondants. Et enfin, un but parénétique permet à l'auteur des lettres d'exprimer des souhaits de croissance spirituelle ou d'exhorter à une vie plus conforme à la condition de chrétien. Ce dernier point, la dimension parénétique, avait été souligné par Schubert sans qu'il ait toutefois explicité sa pensée à ce sujet.

Notons ici l'influence de Wiles sur O'Brien. Ce dernier est tributaire de cet auteur pour son appellation des différentes fonctions et pour son interprétation de quelques passages scripturaux. Les résultats de Wiles ont contribué à donner forme à la théorie d'O'Brien.

Cet exégète présente une imposante synthèse à la fin de son livre. En premier lieu, il rappelle le double but de son étude exégé-

tique:

(1) to determine the place, importance and function of the introductory thanksgiving passages within the Pauline letters they introduce; and (2) to examine the prayers found within these passages, particularly the thanksgivings and intercessions, with the aim of assessing their significance, frequency, the grounds for the thanksgiving, the objects of Paul's intercession, etc.⁷⁶.

O'Brien a su regrouper de façon significative les meilleurs résultats de sa recherche. Nous en relevons quelques-uns, nous aurons l'occasion de souligner les autres apports d'O'Brien au cours de notre analyse.

La formule-euchariste donne le ton aux différentes communications de l'Apôtre. Il y a là un acquis. La diversité des fonctions épistolaire, pastorale, didactique et parénétique retracées dans chacune des lettres démontrent de manière indiscutable l'importance de cette formule d'introduction. Elle anticipe le développement des thèmes abordés dans le corps des lettres. On peut donc dire que les différentes actions de grâces font partie intégrante des lettres.

Relativement au langage utilisé par Paul, O'Brien reconnaît que ses actions de grâces initiales reflètent le style propre à la convention épistolaire grecque. Il admet toutefois, à la suite de quelques auteurs, que l'Apôtre ne s'en est pas rendu esclave. Comparativement aux formules d'action de grâces de son époque, Paul a donné à ses formu-

76. Introductory Thanksgivings ..., p. 259. Dès le début de son livre, O'Brien précise l'emploi d'un certain vocabulaire. "The terms "introductory thanksgiving", "thanksgiving passage" and "thanksgiving period" are used to denote the paragraph commencing with the euchariste-formula. "Thanksgiving report" is employed to refer to the sentence(s) of the paragraph which report Paul's thanksgiving (vis-à-vis the petitionary prayer report or personal details), while "thanksgiving" connotes the actual prayer (lying behind such a report)", p. 1.

les une tournure plus développée, voire même plus recherchée ("sophisticated"). Paul a puisé aux sources vétéro-testamentaires, spécialement aux Livres des Psaumes, pour exprimer sa pensée. Les passages de Col 1,3 sv. et Eph 1,3 sv laissent deviner cette influence, plus particulièrement dans les versets mentionnant les thèmes de la connaissance, de la sagesse, de la délivrance, de la gloire.

La liturgie de l'Eglise a aussi inspiré cet épistolier qui utilise un langage cultuel à quelques reprises. Ainsi des expressions stéréotypées comme "Dieu est fidèle", "par Jésus Christ" reflètent vraisemblablement le contexte de la liturgie baptismale.

La prédication apostolique se révèle être une autre source pour expliquer la présence de termes et de motifs contenus dans les prières de la formule-euchariste. Sous plus d'un angle, le débit de l'Apôtre s'apparente à cette prédication par l'évocation de thèmes tels: l'évangile, le témoignage, la parole de Dieu, la foi, la prière. En plusieurs occasions, l'Évangile (ou ses dérivés, "parole de Dieu", "parole de vérité") est employé comme nomen actionis; quelques fois l'expression traduit aussi le dynamisme transformant la vie du croyant ou l'interpellation à conformer sa vie au message reçu. "L'action de grâces et l'Évangile sont inextricablement liés", conclut O'Brien⁷⁷.

À l'intérieur des formules d'action de grâces et de bénédiction qui introduisent les lettres de l'Apôtre, émergent différents types de prières que l'auteur a classifiées ainsi:

77. "Thanksgiving and the gospel are inextricably linked", Introductory of Thanksgivings ..., p. 265, cf. p. 268. L'auteur développe sa pensée dans un article intitulé: "Thanksgiving and the Gospel in Paul", dans New Testament Studies, vol. 21 (1974-1975), pp. 144-155.

- 1) les actions de grâces "actuelles" offertes par Paul (et ses collaborateurs) pour les destinataires des lettres;
- 2) les bénédictions (berakoth) dans lesquelles Paul se sait participant des bienfaits spirituels énumérés en ces passages;
- 3) les prières de demandes qui se répartissent en trois catégories:
 - a) les intercessions de Paul (et de ses associés) en faveur de ses correspondants;
 - b) la prière souhait (wish-prayer) la forme la plus directe de la prière de demande (cf. I Th 3,11-13); elle est aussi une intercession;
 - c) des prières de demandes proprement dites, c'est-à-dire des requêtes faites à Dieu pour des besoins très spécifiques, par exemple, le voyage de Paul à Rome.
- 4) la doxologie (reported-doxology)⁷⁸ qui loue Dieu pour les grâces reçues (cf. Ph, 1,11);
- 5) la bénédiction (confirming-climax)⁷⁹ sous forme d'une confession de foi (cf. I Co 1,9);
- 6) la demande de Paul aux Corinthiens d'intercéder pour lui (cf. II Co 1,11).

O'Brien sent le besoin, après la présentation de ce sommaire portant sur les prières retracées à l'intérieur de la formule-euchariste, de s'attarder un peu plus sur les prières d'action de grâces et de demande.

Ses prières d'action de grâces, Paul les adresse directement au Dieu des Psalmistes (tô Theo ou tô Theô mou), appelé par Paul "le Père de Jésus Christ". Dans la plupart des cas, l'action de grâces est continue, incessante. Cette qualité de la prière ne se réfère

78. L'expression "reported-doxology" employée par l'auteur est difficilement traduisible en français, cf. Introductory Thanksgivings ..., p. 266.

79. "Thus this benediction or confirming climax of v.9 is not stereotyped", Ibid., p. 131; cf. p. 266.

pas à la longueur des heures passées en prière de façon ininterrompue, mais bien aux trois moments de prière quotidienne prescrite par la coutume juive⁸⁰.

Paul a de nombreuses raisons de rendre grâces. Le plus souvent, la foi, l'espérance et l'amour des chrétiens constituent les motifs immédiats de son action de grâces. Cependant, le motif ultime de rendre grâces chez Paul, que seule une analyse serrée des textes permet de retracer, c'est la reconnaissance de l'activité divine dans le cœur des croyants. Ainsi dans I Th 1,4, l'élection des Thessaloniciens se présente comme la raison dernière de rendre grâces. D'une manière encore plus explicite, Paul invite les Corinthiens à reconnaître, dans les nombreux dons qui se manifestent au sein de leur communauté, l'expression de la surabondante générosité de Dieu à leur égard. Dans le Christ, ces chrétiens ont été "comblés de toutes les richesses, celles de la parole et de toutes celles de la connaissance. (...) C'est que le témoignage du Christ s'est affermi en vous" (1,5.6.8). Cette fidélité de Dieu, qui jamais ne se lasse d'accompagner ses enfants par des grâces de toutes sortes, fait sourdre chez l'Apôtre l'action de grâces pour tant de merveilles.

Pertinemment, O'Brien tire cette conclusion: toutes les actions de grâces de l'Apôtre dans les formules initiales, à l'exception

80. "These references to continual thanksgiving do not point to lengthy periods of time in unbroken prayer, but rather indicate that Paul did not forget his addressees in his regular times of prayer", Introductory Thanksgivings ..., p. 266. On retrouve une discussion à ce propos aux pp. 21-22. Le livre de J. JEREMIAS, The prayers of Jesus, Coll. "Studies in Biblical Theology", no 6, London, SCM Press, 1967, pp. 78-79 sert de point de référence à l'argumentation d'O'BRIEN.

de Col 1,12, concernant les grâces reçues par ses correspondants⁸¹.

Quant aux prières de demande insérées dans un grand nombre de formules d'action de grâces, à l'exception de Rm 1, 10 et I Th 3,10, elles sont toutes des intercessions pour les destinataires des lettres. Quatre remarques de l'auteur viennent jeter de la lumière sur le lien entre action de grâces et intercession. 1) Grammaticalement les prières d'intercession sont reliées aux mobiles de rendre grâces. Occasionnellement lorsque Paul ajoute de nouveaux aspects, il le fait en accentuant ce lien (cf. Ph 1,9; Col 1,9; II Th 1,11). 2) Plusieurs requêtes de cet intercesseur concernent la croissance dans le Christ. L'emploi des expressions "accomplissement", "abondance", "croître" et de quelques autres termes indique combien Paul a le souci de voir progresser ces néophytes. Il veut pour eux rien de moins que la pleine maturité chrétienne. Paul énumère quelques signes qui permettent d'identifier cet accomplissement de l'être chrétien: la recherche de la volonté de Dieu, la constance dans la poursuite de la sainteté, sachant discerner l'essentiel de l'accessoire, agir avec tact, clairvoyance et connaissance en toute sagesse spirituelle.

La sollicitude apostolique à l'égard des chrétiens et de leur avancement s'accompagne d'une perspective eschatologique, principalement axée sur la parousie. Par exemple, en II Th 1,11, Paul, les yeux fixés sur l'avènement final du Christ, rappelle aux croyants qu'une

81. O'BRIEN voit, dans l'emploi du terme "bénir" (eulogein) dans II Co 1,3, la façon qu'a Paul d'exprimer sa reconnaissance pour les grâces qui lui ont été accordées, Introductory Thanksgivings ..., p. 237.

glorification du nom de Jésus résultera de la mise en pratique de l'Évangile dans leur vie.

En terminant son volume, O'Brien insiste encore. Pour l'Apôtre Paul les prières d'action de grâces et de demande sont importantes. Lui et ses correspondants ont à rendre grâces à Dieu en toutes circonstances (I Th 5,18), c'est le moyen de glorifier Dieu (II Co 1,11; 4,15). Par le biais des prières d'intercession, Paul incite les croyants à la vigilance, à se tenir prêts pour le Jour du Christ et les anime dans leur volonté de croître spirituellement.

La thèse d'O'Brien s'avère essentielle pour notre recherche. Son apport exégétique ainsi que les fines analyses des différents textes permettent de trouver dans ces pages des assises très sûres. Indéniablement, il y a là un acquis au plan exégétique qu'il ne s'agit pas de reprendre mais d'exploiter dans le sens d'une réflexion théologique, perspective même de notre étude. C'est particulièrement en raison de la richesse d'information de ses commentaires sur l'action de grâces paulinienne que nous recourons à l'ouvrage d'O'Brien. Notons, cependant, qu'en certains points notre interprétation divergera de celle de cet auteur.

Ainsi pour nous, les quatre fonctions (épistolaire, pastorale, didactique, parénétique) retrouvées dans la formule d'action de grâces, n'appartiennent pas à l'essence de la formule d'action de grâces⁸². Il suffit, en preuve, de s'attarder à la lettre aux Galates dans laquelle O'Brien applique ses critères pour retracer les quatre fonctions des

82. Cette remarque s'inspire du point de vue d'Hendrikus BOERS émis lors de sa recension du livre d'O'BRIEN dans Journal of Biblical Literature, vol. 98 (1979), pp. 303-304.

formules d'action de grâces dans l'introduction.

De fait, les quatre fonctions se retrouvent dans ce passage.

1) La fonction épistolaire peut être identifiée dès les premiers versets d'introduction: Paul dénonce l'attitude des Galates qui se sont détournés de l'Évangile, thème central de la lettre (v.6-7); 2) la préoccupation pastorale ou apostolique se reconnaît dans le rappel de la situation de cette Église menacée par des fauteurs de trouble (6-9); 3) la fonction didactique se lit dans le souci d'orthodoxie de l'enseignement donné par l'Apôtre, critère pour dénoncer la subversion; 4) la fonction parénétique caractérise toute cette introduction où l'admonition initiale se transforme en une invitation à s'amender (6-9).

Or on ne retrouve pas d'action de grâces initiale dans la lettre aux Galates bien que les quatre fonctions soient évidentes dans l'introduction. Une conclusion s'impose de soi: ces fonctions regardent ou concernent toutes les introductions de Paul inspirées par la coutume épistolaire du temps, mais on ne peut voir là un trait spécifique de la formule d'action de grâces.

Quant aux thèmes repérés dans les formules d'action de grâces, O'Brien insiste surtout sur celui de l'Évangile mais il effleure les autres thèmes comme ceux de l'imitation, du témoignage, du ministère de Paul, etc. L'aspect de "continuité" ou de "permanence" de la prière, de l'action de grâces, n'a pas reçu l'attention méritée, nous semble-t-il. D'après O'Brien, l'action de grâces "continuelle" de Paul signifie que l'Apôtre n'oublie pas de remercier pour ses fidèles aux heures coutumières de prière, bien que Paul, selon lui, ne se soit pas limité à ces

heures de prière officielle⁸³. Ce point de vue a besoin d'être complété par une vision plus large de l'action de grâces. En effet, celle-ci trouve sa véritable expression dans une attitude qui, comme telle, connote la permanence: "Rendez grâce en toute circonstance" (I Th 5,18; Col 3,17).

Cet exemple permet aussi de toucher du doigt une limite de cette étude qui omet les textes de l'action de grâces appartenant au corps des lettres. Ces passages, même s'ils n'ont pas l'importance des formules initiales, complètent la vision paulinienne de l'action de grâces. Les mettre de côté contribue à ne donner qu'une explication partielle de la nature de l'action de grâces chez Paul.

Au sujet des actions de grâces et des intercessions, l'analyse d'O'Brien donne lieu à des considérations pertinentes sur la croissance spirituelle, sur la maturité chrétienne. En effet, le rapprochement entre action de grâces et intercession permet de saisir un peu plus les liens existant entre les différents contenus de ces prières. Perspectives peu étudiées jusqu'ici dans les diverses études. L'auteur n'insiste pourtant pas assez sur la nature de ces liens qui révèlent les aspects d'une même réalité.

Au terme de nos réflexions sur l'ouvrage d'O'Brien, une évidence s'impose à nous: aussi longtemps que les études ne porteront que sur les formules d'action de grâces, elles ne réussiront pas à cerner la nature de l'action de grâces. Véhicule du message évangé-

83. "Although the customary three hours each day of Jewish prayer are to be borne in mind, it ought not to be concluded that the apostle's prayers were limited to such periods", Introductory Thanksgivings ..., p. 22.

lique, l'art épistolaire de Paul rejoint les données centrales de la foi qu'aucune étude comparative des structures et des fonctions ne peut cerner dans leur profondeur. Les auteurs trop soucieux de prouver les ressemblances et les dissemblances avec les formules eucharistiques du milieu hellénisant, ou encore trop préoccupés de montrer les différences entre les lettres de Paul, ne parviennent pas à approfondir le contenu de ses introductions. O'Brien mérite moins ce reproche que les auteurs qui l'ont précédé; il n'est pas moins vrai cependant que, même après avoir identifié certains thèmes à l'intérieur des formules, il n'a pas réussi à exprimer clairement la nature de l'action de grâces et de ses composantes. Pourtant, le relevé des thèmes lui fournissait les matériaux pour cette approche en profondeur. Il faut le regretter, en remarquant tout de même qu'O'Brien a préparé une somme considérable d'informations utiles pour ceux que le sujet intéresse. Sa contribution ne se présente pas comme une oeuvre révolutionnaire mais elle constitue une source précieuse de renseignements en son analyse détaillée de chacune des actions de grâces initiales ainsi que le prouvent les différentes parties du volume⁸⁴.

84. "PART ONE: Introductory Thanksgivings of the first category: Thanksgiving and Petitionary Prayer Conjoined". (La notion de première catégorie se réfère au type Ia tel que décrit par Schubert. De même que la deuxième catégorie correspondra au type Ib). Sont étudiées dans cette partie les actions de grâces de Ph 1,3-11 (ch.1); de Phm 4-6 (ch.2); de Col 1,3-14 (ch.3). "PART TWO: Introductory Thanksgivings of the Second Category: Thanksgiving Prayers Alone". Étude de I Co 1,4-9. "PART THREE: Mixed Categories of Introductory Thanksgivings". La triple action de grâces de I Th 1,2sv/1,2-3,13/ (ch.5); la double action de grâces de II Th 1,3-12 et 2,13-14 (ch.6); l'action de grâces à une Église inconnue de Paul, Rm 1,8-10 (ch.6) composent cette partie. "PART FOUR: An Introductory Berakah" analyse II Co 1,3-11 (ch.8) et se termine avec le chapitre des Conclusions (ch.9).

G Louis Monloubou: 1982

En 1982, paraissait un volume sur la prière chez saint Paul dû à la plume de Louis Monloubou⁸⁵. Depuis l'ouvrage d'Eschlimann, publié en 1934, aucun auteur de langue française n'avait consacré un ouvrage sur le sujet. Le texte de Monloubou repose presque entièrement sur celui de Peter O'Brien, Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul. La dépendance en est telle qu'on ne sait plus très bien ce qui appartient à O'Brien et où commence l'apport de Monloubou. Nous reconnaissons cependant que la première partie du livre: "La prière selon saint Paul" (p. 13-37) représente une synthèse personnelle de l'auteur au sujet de l'enseignement de l'Apôtre sur la prière.

Sans reprendre ici la recension déjà faite de ce volume⁸⁶, nous disons à la décharge de Monloubou qu'il a su livrer et adapter l'essentiel de l'exposé d'O'Brien, ce qui confie à son livre un caractère de haute vulgarisation. Sous cet aspect comme aussi celui d'une traduction française appréciable, l'ouvrage de Monloubou demeure utile. C'est surtout pour cette double valeur que nous recourrons à ce volume en cette étude.

Nous ne pouvons terminer ce bilan sans faire la mention de quelques articles qui portent expressément sur l'action de grâces paulinienne. En premier lieu, citons "De gratiarum actione in epistolis paulinis" écrit par Emericus Mocsy,⁸⁷. Cet auteur traite l'action de

85. Louis MONLOUBOU, Saint Paul et la prière. Prière et évangélisation, Coll. "Lectio Divina", no 110, Paris, Cerf, 1982, 137 p.

86. Micheline LAGUÉ dans Eglise et Théologie, vol. 13 (1982), pp. 358-362.

87. Emericus MOCSY, "De gratiarum actione in epistolis paulinis", dans Verbum Domini, vol. 21 (1941), pp. 193-201; 225-232.

grâces selon les points suivants: fréquence, nécessité, importance, objet de l'action de grâces paulinienne. E. Mocsy comprend l'action de grâces de l'Apôtre dans le sens d'un sentiment de reconnaissance pour les nombreuses grâces reçues. Sans opposer une fin de non-recevoir à ce point de vue, nous pensons que l'auteur n'a livré là qu'une dimension de la compréhension de l'action de grâces chez l'Apôtre des Gentils.

Signalons deux périodiques qui ont accordé une attention toute particulière au thème de l'action de grâces. La revue Christus, dès sa quatrième année de parution (1957), consacrait des pages très suggestives à ce sujet. En effet la réalité de l'action de grâces abordée sous différents aspects. Du point de vue néotestamentaire, l'article de Pierre de Laprade est à noter: "L'action de grâces chez saint Paul"⁸⁸. L'auteur, d'une façon synthétique, passe en revue les différentes actions de grâces initiales comme celles que l'on retrouve dans le corps des lettres pauliniennes. En outre, certains articles de ce numéro s'intéressent à l'action de grâces comme élément de la vie spirituelle⁸⁹.

D'autre part, les Cahiers Bibliques "Évangile" intitulaient le numéro 30 (1958): "Rendons grâce au Seigneur"⁹⁰. Dans ce cahier,

88. Pp. 499-511, de même que Jacques GUILLET, "L'action de grâces du Fils", pp. 438-453.

89. François ROUSTANG, "L'action de grâces dans le service", pp. 476-494; Pierre LYONNET, "O Père, voici ma vie", pp. 495-498; Yves RAGUIN, "Le sentiment d'action de grâces", pp. 512-528.

90. Ce numéro des Cahiers Bibliques a été réalisé par André RIDOUARD et Jacques GOURBILLON. Quelques temps après cette parution, A. RIDOUARD signalait avec Jacques GUILLET l'article "Action de grâces" dans Vocabulaire de Théologie Biblique, Paris, Cerf, 1962, col. 8-11; édition 1974, col. 12-15.

l'examen des lettres de saint Paul tiendra la première place "par rapport au sujet proposé; car Paul est un 'homme d'action de grâces'"⁹¹.

En guise de conclusion à ce premier chapitre, nous avons retenu, en vue de notre analyse, quelques aspects mentionnés par les différentes contributions inventoriées précédemment. Le regroupement de ces apports permettra ensuite de préciser dans quel sens peut s'élaborer une compréhension de la nature de l'action de grâces paulinienne.

a) Formule-eucharistô

Nous pouvons avancer qu'avec la thèse de Schubert est acquise l'idée de "formule" pour désigner les introductions des lettres de l'Apôtre. L'auteur arrive à parler ainsi à la suite de l'application d'un procédé de comparaison avec les unités d'une même phrase, d'un même paragraphe, ou encore, avec d'autres textes de même nature. En outre, la confrontation des écrits pauliniens avec la convention épistolaire grecque lui permet de mieux saisir les liens existant entre le fait de rendre grâces et de demander, au point de considérer ce double temps de la prière comme une unité structurelle de l'introduction des lettres de Paul. Schubert nomme cette unité formule-eucharistô⁹² puisque le verbe eucharistô domine tout le passage, voire même en est la clé.

91. "Rendons grâces au Seigneur", p. 7; "Saint Paul et l'Action de grâces", pp. 13-45.

92. Nous reprenons ici l'expression "eucharistô-formula" telle qu'employée par Schubert, Form and Function ..., p. 35. O'Brien emploie davantage l'expression "eucharistê-formula".

b) Action de grâces et intercession

La présence d'une prière d'intercession à l'intérieur de la formule-eucharistô serait rattachée à une coutume épistolaire connue du monde grec. "Indeed the same highly formal combination of thanksgiving and intercessory prayer occurs also in the epistolary 'thanksgivings' of several papyrus letters"⁹³. Et par conséquent, "Paul did not 'create' this combination; he inherited it"⁹⁴. Cependant chez Paul, l'action de grâces et l'intercession signifient l'appartenance au même acte religieux⁹⁵.

Cette conjonction des deux temps de la prière - rendre grâces et intercéder - doit plus à la vision de la prière selon saint Paul qu'à l'art épistolaire. W.B. Pope avait déjà souligné l'interdépendance de ces éléments de la prière. Pour cet auteur, le contenu des intercessions révèle des aspects de la vie d'action de grâces, de la manière de la vivre, et cela, en lien avec la perfection chrétienne entendue dans le sens de la sanctification.

Wiles corroborera ce point de vue de Pope - bien qu'il ne mentionne pas l'ouvrage de ce dernier - en découvrant principalement dans le couple action de grâces-intercession la fonction apostolique ou pastorale de l'Apôtre. Ce sont les motifs de rendre grâces qui permettent de saisir la continuité entre ces deux temps de la prière de Paul.

93. SCHUBERT, Form and Function ..., p. 153.

94. Ibid., p. 153.

95. "Intercessory prayer and thanksgiving are not only syntactically closely related, but Paul considers them two inseparable aspects of the same religious or liturgical act", dans Ibid., p. 67.

Constantly he is giving thanks for the continuing victories of his converts, praying that they increase in the graces of faith, hope, and love, and urging them to take their full share in the wider life of the whole church. His intercessory prayers seem to be closely related to a longing for the maturity of his churches, as the scope of his own mission extended⁹⁶.

L'insistance de cet exégète à présenter le diptyque rendre grâces et intercéder en termes de dialectique de l'esprit humain contribue à faire ressortir le mouvement de la prière de Paul. Mouvement qui trouve principalement son élan dans les motifs de rendre grâces.

c) Motifs de rendre grâces

Les motifs de rendre grâces déclenchent, pourrions-nous dire, le dynamisme de la prière de Paul telle qu'elle est rapportée dans le début des différentes lettres du premier épistolier chrétien. Une attention toute spéciale devra donc être accordée aux raisons énumérées par l'Apôtre afin de mieux le suivre dans l'expression de sa prière. À cet égard, la contribution de P.T. O'Brien sera des plus précieuses. L'analyse détaillée des actions de grâces initiales qu'a faite cet exégète constitue pour notre recherche une référence à privilégier.

d) Action de grâces et note eschatologique

Le thème de l'eschatologie principalement axé sur l'avènement du retour du Christ serait le point culminant des actions de grâces initiales des lettres pauliniennes. Schubert tient cela pour acquis et

96. G.P. WILES, Paul's Intercessory Prayers, p. 3.

le postule au moment d'établir certaines règles pour la délimitation des formules d'action de grâces. Un bon nombre d'auteurs, à l'exception de Wiles, le suivent sur ce point sans toutefois discuter de la signification et de la portée de ce thème dans le cadre des actions de grâces.

Aucun auteur, cependant, ne prétend que l'élément eschatologique appartienne à la convention épistolaire hellénistique. Wiles, pour sa part, rattache le thème de l'eschatologie à l'élément de la prière juive, nommément la berakah.

A fifth formal mark, namely what Schubert called the "eschatological climax" seems to relate some of the wish-prayers to a messianic element in Jewish prayer tradition⁹⁷.

En effet, comme le montre Heinemann, un auteur cité par Wiles, l'attente messianique occupe une place centrale dans les supplications du peuple juif.

The central motif in the world-view of the prayers is unquestionably the belief in the Redemption and the longing for its realization. This motif is to be found primarily in petitionary prayers (e.g., in the intermediate prayers of the Eighteen Benedictions, in the benedictions recited after the reading from the Prophets, and in the High Holy Day Liturgy), where it is most often the major object of supplication. Occasionally, prayers for Redemption will even penetrate into the benedictions of praise and thanksgiving⁹⁸.

L'aspect eschatologique de la prière d'action de grâces indiquerait, d'une certaine façon, combien l'Apôtre est redevable à la tradition religieuse qui l'a façonné. De plus, Wiles a su montrer avec pénétration comment le sens des demandes dans le cadre des actions de

97. Paul's Intercessory Prayers, p. 41, cf. aussi p. 158.

98. Prayer in the Talmud, Coll. "Studia judaica", no 9, Berlin, Walter de Gruyter, 1977, p. 34. Cependant, Wiles cite d'après une autre oeuvre de J. HEINEMANN, Prayer in the Period of Tanna'im and the Amora'im, Jerusalem, 1964, p. xii.

grâces correspond au "pas encore" de la tension eschatologique⁹⁹ qui

99. Nous employons l'expression "tension eschatologique" dans le sens même développé par Oscar CULMANN dans ses divers ouvrages, notamment Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament. Traduit de l'allemand par Marc Kohler, Coll. "Bibliothèque théologique", Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, spécialt. pp. 173-186.

Nous ne pouvons alors faire nôtre la position de J. CARMIGNAC qui propose d'éliminer du langage théologique et exégétique le mot "eschatologie" sous prétexte que: "1) le terme eschatologie n'est admissible que dans sa signification normale: étude des fins dernières; si on lui fait signifier ces fins dernières elles-mêmes, on commet un illogisme. 2) Quiconque parle d'Eschatologie (même dans le sens admissible) doit reconnaître que sa pensée ne part pas du Nouveau Testament mais qu'elle impose à ce Nouveau Testament un concept non-biblique. (...) 13) Le refus de l'eschatologisme ne perturbe nullement la théologie, mais il permet au contraire d'obtenir une synthèse logique et harmonieuse: le Règne de Dieu dans les âmes est la Justification; le Royaume de Dieu, qui est Jésus avec les membres de son Église, a commencé au Baptême de Jésus; il grandit depuis lors et renferme non seulement des "justes", mais aussi des "pêcheurs"; il englobera la Parousie, la Résurrection Générale, le Jugement Dernier, l'Offrande au Père; il s'épanouira dans la Vie Éternelle", dans Le mirage de l'eschatologie; Royauté, Règne et Royaume de Dieu...sans Eschatologie, Paris, Letouzey et Ané, 1979, pp. 200-201.

La critique que fait Alain GUILLERMOU des différentes distinctions de CARMIGNAC l'amène à se poser la question au sujet de la traduction de Jn 18,36 proposée par CARMIGNAC. GUILLERMOU la reprend lorsqu'il écrit: "Cependant, l'affirmation éclatante une fois posée: 'Ma royauté ne provient pas d'ici-bas', qu'en est-il du Royaume de Dieu? Peut-on continuer de dire, comme on a si longtemps dit, qu'il n'est pas de ce monde?"

Et, s'il est de ce monde, comment faut-il l'entendre?", dans "Eschatologie et Royaume de Dieu", dans Foi et Langage, vol. 4 (1980), p. 21.

Il nous apparaît, au contraire, que même si le terme "eschatologie" n'est pas biblique, il rend merveilleusement bien les réalités de la révélation chrétienne. En Jésus Christ, le salut est "déjà-là" parmi les hommes. Cependant, il n'atteindra sa plénitude qu'à la fin des temps, ce "pas encore" qui n'a de signification que par rapport à un "déjà-là" dont il exprime la finalité. Or, cette finalité donne sens au présent imprégné du "déjà-là" de la révélation du salut. La tension, entre ces deux pôles de la vie du croyant, l'invite à une dynamique de l'engagement hic et nunc comme signe témoignant de l'accueil qu'il a réservé au salut et révélant la profondeur de sa foi à une vie future.

En ce qui a trait à l'origine du mot eschatologie, voir l'article de Frans NEIRYNCK, "L'origine du terme 'eschatologie'", dans Ephemerides Theologicae Lovanienses, vol. 56 (1980), pp. 414-416. L'auteur corrige J. Carmignac qui croyait que le mot "eschatologie" avait été forgé par K.G. Bretschneider en 1804 alors qu'il débutait son enseignement à Wittenberg. Les recherches montrent que Bretschneider aurait pu trouver le mot dans le livre d'Abraham CALONIES, Systema locorum theologicorum. En effet, le chapitre 12 de ce volume publié à Wittenberg, en 1677, portait le titre: "Eschatologica sacra".

caractérise toute l'existence du chrétien et qui explique, en bonne part, sa joie.

e) Action de grâces et joie

Le thème de la joie court partout dans la correspondance de Paul; il est l'expression visible du bonheur de l'Apôtre de connaître le Christ et de Lui appartenir. Or, plus d'une fois, la joie se retrouve accolée à l'action de grâces au point que Stanley la reconnaît comme un des éléments indissociables de l'attitude eucharistique. Cet exégète, parlant de la triade joie-prières-action de grâces, la présente comme une unité exprimant l'attitude reconnaissante de Paul envers Dieu pour son inlassable bienveillance à l'égard des hommes. La joie, dans ce contexte, manifeste concrètement la réponse du chrétien à la volonté salvifique de Dieu, fondement des motifs de rendre grâces. Suivant cette perspective, la joie doit être regardée comme un élément significatif de l'action de grâces, voire même être considérée comme une harmonique de l'action de grâces de Paul.

f) Action de grâces et gloire de Dieu

"La gloire de Dieu procurée par l'action de grâces, tel paraît être le dernier objectif de la prière paulinienne"; cette assertion d'Eschlimann¹⁰⁰ semble bien être la reprise de la conclusion de Boobyer:

100. La prière dans saint Paul, p. 88.

"eucharistia in Paul increases the Doxa Theou"¹⁰¹. David Stanley écrit pour sa part: "To 'give thanks' is for Paul the essential purpose of the doxology"¹⁰².

Nous estimons que ces différents auteurs ont tenu compte, quoique diversement, de la dyade, action de grâces et gloire de Dieu, et que leurs contributions peuvent concourir à une intelligence renouvelée des rapports étroits qui unissent ces deux réalités.

Au terme de ce survol bibliographique, nous concluons donc que nous avons en main des analyses exégétiques et théologiques solides qui peuvent nous éclairer grandement sur la nature de l'action de grâces paulinienne. L'insistance des différents auteurs sur un aspect ou l'autre de l'action de grâces fait émerger une certaine structure qui semble devoir plus à l'élan de la prière qu'à la structure épistolaire de la formule-eucharistô. Bien qu'on admette qu'il y ait formule-eucharistô, on reconnaît que celle-ci présente, en certains cas, des difficultés de délimitation. Il faudra nous arrêter à cette question.

101. "Thanksgiving" and the "Glory of God" in Paul, p. 1, 79 sv.

102. Boasting in the Lord, p. 75.

CHAPITRE DEUXIÈME

VERS LA CONSTITUTION D'UN MODÈLE

Le chapitre précédent a voulu présenter les oeuvres pouvant intéresser toute recherche sur la prière de Paul, notamment sa prière d'action de grâces. Nous avons aussi retenu les éléments susceptibles d'éclairer l'analyse des textes eucharistiques de l'Apôtre. Relativement aux actions de grâces initiales, nous avons relevé leur structure inspirée, d'après Schubert, d'une convention épistolaire grecque sans qu'on puisse toutefois parler de décalque: Paul s'est montré libre à l'égard de la dite convention et créateur en sa manière d'introduire ses lettres.

Cependant, la méthode de comparaison des lettres, telle que pratiquée par Schubert, devait stimuler la recherche en l'étendant à toutes les parties de la lettre. En effet, des auteurs se sont appliqués à relever les ressemblances et les dissemblances entre les écrits du premier épistolier de l'Église primitive et les documents de l'art épistolaire grec. Plus particulièrement, on a cherché à identifier les limites de l'introduction des lettres de Paul à partir de la reconnaissance de formules dites "transitoires" qui servaient, semble-t-il, à introduire le corps de la lettre dans les écrits hellénistiques. Les auteurs réagissaient ainsi, nous le verrons, de façon plus ou moins directe, aux résultats proposés par Schubert en cette matière.

Ces différentes études touchent donc le sujet même de notre recherche puisqu'elles essaient de circonscrire les limites des actions de grâces initiales des lettres de l'Apôtre. Voilà pourquoi, dans un premier temps, nous présentons dans ce chapitre les différentes propositions relatives à la manière de délimiter les textes d'introduction. Puis, dans un second temps, nous retirons de ces essais les éléments permettant d'élaborer un "modèle" pour analyser les actions de grâces initiales des lettres pauliniennes.

1. Délimitation des actions de grâces initiales

L'étude de la correspondance paulinienne a soulevé une question en ce qui a trait au genre épistolaire: lettre ou épître? se demandait-on. Adolf Deissmann, qui à la fin du XIXe siècle fut le premier à étudier systématiquement l'art épistolaire ancien, répondit à cette question en affirmant que les écrits de Paul étaient des lettres et non des épîtres. Ces dernières, plus solennelles, plus développées, plus littéraires, possèdent un caractère public s'adressant à un large cercle indéterminé de lecteurs. À l'encontre, la lettre revêt un caractère privé, elle est plus personnelle, plus intime et moins littéraire¹.

La conclusion de Deissmann n'a pas réussi à rallier les auteurs. L'assertion manquait de souplesse. Si d'une part, on reconnaît le bien-fondé de la distinction apportée par ce chercheur, d'autre

1. Adolf DEISSMANN, Light from the Ancient East. Traduction de Lionel R.M. Strachan, Grand Rapids, Baker House, 1965, pp. 228-241.

part, on s'interroge sur la radicalité de sa position. Paul n'aurait-il pas concilié les deux formes: lettre et épître? Car il faut le reconnaître, si quelques lettres ont le ton de l'intimité, par exemple celles adressées à Philémon et aux Philippiens, d'autres lettres ont une teneur doctrinale qui ne relève pas ordinairement de la lettre personnelle, comme c'est le cas pour la lettre aux Romains.

Donc, pour faire bref, la tendance actuelle va dans le sens de reconnaître un genre épistolaire particulier alliant à la fois le caractère personnel rattaché à la lettre et l'aspect public inhérent à l'épître. Mais le fait que Paul ne se soit pas soumis à toutes les règles du genre épistolaire justifie le fait de parler en terme de "lettres" pour décrire les écrits de l'Apôtre². Dans ce sens, on pourra parler avec Guillemette de "lettre religieuse officielle"³ et reconnaître avec White que l'Apôtre, en vertu de son autorité, est l'initiateur de la lettre apostolique⁴.

2. Pour un résumé de cette question, voir Introduction à la Bible, t. III, Nouveau Testament, vol. 3. Les lettres apostoliques, Paris, Desclée, 1977, pp. 28-30. La subtilité de la distinction se lit même dans la présentation de ce livre: sur la couverture nous lisons le titre tel qu'indiqué ci-haut alors qu'à l'intérieur nous retrouvons en sous-titre: Les épîtres apostoliques. Voir aussi pour cette question Edmond HIEBERT, An Introduction to the Pauline Epistles, Chicago, Moody Press, 1975, pp. 73-79.

3. Nil GUILLEMETTE, Introduction à la lecture du Nouveau Testament. Au soir du troisième jour, Coll. "Initiations", Paris, Cerf, 1980, pp. 73-79.

4. John L. WHITE, "Saint Paul and the Apostolic Letter Tradition", dans The Catholic Biblical Quarterly, vol. 45 (1983), pp. 433-444, plus spécialement à la p. 442: "I believe a case can be made that the Pauline Letter is foundational; that all, or most, of the other NT letters were influenced specifically by his practice".

C'est en raison de ces points de vue que nous utiliserons le terme "lettre" au lieu d'"épître" tout au long de cette thèse.

Une fois reconnue l'originalité épistolaire des écrits pauliniens, il reste à déterminer les parties de chacune des lettres: introduction, corps et finale. Plus précisément, les exégètes doivent se demander relativement à un passage: où commence-t-il? où finit-il? Dans le cas des actions de grâces, on recherchera l'indice-clé qui indiquerait le moment de transition entre l'introduction et le corps de la lettre. Mais Paul a-t-il suivi, en cette matière, une ligne de conduite invariable au point d'affirmer qu'il y aurait là une règle déterminante pour l'étude des actions de grâces initiales? Voyons comment des auteurs comme Schubert et d'autres à sa suite ont essayé de répondre à cette question.

a) Paul Schubert

L'étude de Schubert a jeté une lumière sur des repères possibles pour aider à la délimitation de la formule-eucharistô. Ainsi, il a reconnu 1) que rendre grâces et intercéder sont syntaxiquement reliés; 2) que la note eschatologique représente le point culminant des actions de grâces. Voici donc à partir de ces critères, ce que Schubert propose comme délimitations des textes d'action de grâces.

Pour la I Thessaloniens, Schubert propose une longue action de grâces, 1, 2-3, 13. Le choix de l'auteur est fondé sur la reconnaissance d'une coïncidence: la fonction épistolaire, propre à l'action de grâces, s'exerce dans le corps même de la lettre, au point que l'action de grâces est "la lettre".

In fact its function is the function of the letter as a whole: the thanksgiving is the letter, i.e., the "main body" of the letter⁵.

Quant à l'action de grâces de II Thessaloniens, bien que Schubert reconnaisse que le point culminant se trouve au verset 10 avec l'expression "en jour-là", il opte, cependant, pour l'insertion des versets 11-12 de l'intercession.

But for some reason Paul adds an intercessory prayer which directs attention away from "that day" (1 10) to the achievement he desires in the present religious experience of the Thessalonians (1 11.12)⁶.

Ainsi l'action de grâces de cette lettre s'étend des versets 3 à 12.

De même Schubert considère que les versets 9-11 de l'introduction de la lettre aux Philippiens sont à rattacher à l'expression même "je rends grâces en chaque prière pour vous". En effet, la nouvelle proposition débute par les mots: "Et voici ma prière ..."

which links the end of the thanksgiving with the beginning; proseuchomai is meant to recall the attention of the reader to eucharistô deêsin poioumenos and pepoithôs. Proseuchomai expresses the combined meanings of these three verb forms⁷.

Nous aurions au verset 11, le but de la prière de Paul: "Ainsi serez-vous purs et irréprochables pour le jour du Christ, (...) à la gloire et à la louange de Dieu". Toutefois, Schubert n'attire pas l'attention sur la portée de la finale de cette action de grâces qui couvre 1,3-11.

5. Form and Function ..., p. 26.

6. Ibid., p. 4.

7. Ibid., p. 14.

Le cas de I Co 1, 4-9 n'offre aucune difficulté. La limite de la formule-eucharistô est aisément repérable grâce à la présence de la note eschatologique du verset 8, laquelle se trouve explicitée au verset 9. Puis avec le verset suivant survient un changement subit de ton, ce qui fait dire à Schubert: "with the verse 10 we are abruptly in mediis rebus of the letter. Thought and style reveal an abrupt change"⁸.

L'introduction particulière de II Co, qui débute avec le cri de jubilation de l'Apôtre: "Béni soit Dieu", comporterait, en fait, deux parties, selon le point de vue de Schubert. Les versets 3-9 constituent un préambule que Schubert nomme "'praise-giving' ou eulogy"⁹. Tandis que les versets 10-11 contiennent l'action de grâces proprement dite, laquelle connaît une inversion ici: "the hina-clause has the verb eucharistô, while ordinarily that clause states the purpose of Paul's intercessory prayer"¹⁰. Ainsi donc, l'action de grâces fait partie intégrante de la péricope déterminée par les versets 3-11.

C'est en vain que Schubert cherche pour le texte d'entrée de Rm 1, la note eschatologique, si caractéristique des actions de grâces de Paul. Cependant, il ne fait aucun doute pour lui que les versets 8-15 représentent les éléments constitutifs de la formule-eucharistô. Quant à savoir si les versets 16-17 doivent être considérés comme la finale de l'action de grâces cela

is perhaps hard to decide. v. 17 is certainly the topic sentence of the doctrinal theme, but v. 16 belongs unquestionably to the thanksgiving, because its vocabulary as well as its thought link it closely to the preceding verses. In

8. Form and Function ..., p. 4.

9. Ibid., p. 8.

10. Ibid., p. 46.

view of these facts it seems best to include both verses in the thanksgiving¹¹.

À l'opposé de la problématique posée par l'absence d'une note eschatologique en Romains 1, 8-17, la lettre aux Colossiens met Schubert dans l'embarras du choix quant à la détermination du point culminant de l'action de grâces initiale. "There is no lack of climaxes here"¹². En premier lieu, il faut dire que pour Schubert la présence de l'expression eucharistountes du verset 12 ne fait pas de difficulté: ce verset doit être inclus dans le passage eucharistique initial. Quant à savoir si ce dernier doit se terminer avec le verset 14 ou encore avec les versets 15-20 comportant un credo liturgique, ou bien se poursuivre jusqu'au verset 23, Schubert se décide en faveur de cette dernière solution.

The alternative is that the thanksgiving extends through v. 23. vv. 21-23 state the conclusion that Christ (the reconciler of the universe, cf. vv. 15-20) has included the Colossians in his work of reconciliation¹³.

Cette délimitation proposée par Schubert est des plus intéressantes. Nous verrons, au chapitre cinquième, la signification de l'insertion du credo liturgique et des versets qui suivent dans un texte d'action de grâces.

En dépit du fait que la lettre à Philémon soit courte, elle possède, cependant, une action de grâces développée selon la structure habituelle des actions de grâces initiales. Toutefois, d'après Schubert, la note eschatologique y manque. Le verset 7 devrait être

11. Form and Function p. 32.

12. Ibid., p. 6.

13. Ibid., p. 6.

considéré comme un verset de transition au corps de la lettre, cependant Schubert l'inclut dans le texte eucharistique dont il détermine la finale¹⁴.

La délimitation des textes eucharistiques pour chacune des lettres pauliniennes révèle combien la longueur de la formule-eucharistô varie d'une lettre à l'autre: quatre versets pour Philémon alors qu'on en compte quarante-trois pour la Première lettre aux Thessaloniciens. Ce constat conduit Schubert à se demander s'il est possible de découvrir des raisons valides et bien définies qui auraient été déterminantes pour Paul dans sa façon de concevoir la longueur d'une action de grâces, voire d'expliquer son absence dans une introduction¹⁵. Sans prétendre nécessairement répondre à cette question précise, des auteurs s'appliqueront à chercher la limite de la formule-eucharistô en lui opposant une autre formule dont les premiers mots indiqueraient que l'action de grâces initiale est terminée et que, par conséquent, une nouvelle partie de la lettre débute.

b) Jack T. Sanders

Dans un article intitulé "The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of the Pauline Corpus"¹⁶, Jack

14. "We shall take it here, of course, as a part of the thanksgiving, which thus extends from vv. 4-7", Form and Function ..., p. 5.

15. Cf. Ibid., p. 9.

16. Journal of Biblical Literature, vol. 81 (1962), pp. 348-362.

T. Sanders fait ressortir la régularité avec laquelle Paul, à la suite de l'action de grâces initiale, emploie un certain nombre de formules qui indiquent qu'un thème nouveau est abordé. L'auteur définit ainsi ce type de formules:

We may now define this form and its usage in this way: this opening formula either counsels the adelphoi or wishes them to know concerning a certain subject, and it appeals to the authority of the Lord (or of God, or both). The subject of the counsel is expressed in the accusative or by a prepositional phrase (hyper, peri, epi), or it may be omitted. If the adelphoi are counseled, there then follows a hina clause stating briefly the counsel or command concerning the subject, which clause may be replaced by an infinitive phrase or, occasionally (Phil 4,3; I Thes 5,14), by an imperative. If the adelphoi are informed or the writer wishes them to know, a hoti clause follows the naming of the subject, stating briefly what is to be known concerning the subject¹⁷.

L'identification de formules de transition permet donc à Sanders de discuter le bien-fondé des délimitations des textes suggérées par Schubert. Sanders montre alors son accord avec ce dernier pour quelques textes. Ainsi la formule-parakalô ("je vous exhorte") en I Co 1,10 vient mettre fin à l'évocation du thème de la fidélité du verset précédent qui constitue, par conséquent, la finale de l'action de grâces de l'introduction de cette lettre. De même Ph 1,12, qui débute avec les mots: ginoskein de hymas boulomai, adelphoi ("je veux que vous sachiez, frères"), indique que l'Apôtre s'engage dans un autre thème à la suite de la doxologie du verset 1,11. Le texte de II Th 2,1 représente à peu près le même scénario, en l'occurrence, la formule de demande: erôtômen de hymas, adelphoi ("nous vous demandons, frères") succède à l'élément de glorification de 1,18. Quant à Phm les versets 8 et 9 préparent

17. "The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving ...", p. 353.

adroitement la requête qui va être explicitée dans les versets subséquents. "So that the shift from the eucharistô period to the injunction is immediate, though prolonged by additional material"¹⁸. Schubert, selon Sanders, a donc raison de limiter la formule d'action de grâces au verset 7. Mais là s'achève son accord avec Schubert.

Sanders voit dans I Th deux formules d'action de grâces et non pas une unique formule comme le prétend Schubert. La formule initiale va de 1,2 à 1,10 puisqu'une formule de transition prend place au verset suivant: autoi gar oidate, adelphoi ("vous-mêmes le savez bien, frères") (2,1). Puis, débute en 2,13 une seconde action de grâces qui, sans qu'il s'agisse pourtant d'une deuxième lettre, comme le prétendent

18. "The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving ...", p. 355.

certain auteurs¹⁹, atteint un sommet en 3,11-13. Le verset suivant, qui commence par les mots: loipon oun, adelphoi, erôtômen hymas kai parakaloumen en kyriô Iesou ("au demeurant, frères, voici nos demandes et nos exhortations dans le Seigneur Jésus") (4,1), indique que Paul entreprend une réflexion d'un genre différent.

Après avoir discuté le cas de la lettre aux Ephésiens, Sanders attire l'attention sur l'emploi de la doxologie comme manière de con-

19. "There seems to be no reason, however, to interpret this as meaning that I Thes contains two separate letters joined together at this point", "The Transition from opening Epistolary Thanksgiving ...", p. 356. "This is a remarkable reasoning" rétorque Hendrikus BOERS dans son analyse du texte de Sanders. "The formal characteristics identified by him hardly seem 'no reason' for the conclusion in question. It might have been more correct to say 'insufficient reason', but even then, if Sanders' form critical analysis carries any weight, such a conclusion would require some counter-evidence that the transition from ii.12 to ii.13 does not mark the joining together of two letters", dans "The Form Critical Study of Paul's Letters. I Thessalonians as a Case Study", dans New Testament Studies, vol. 22 (1976), p. 144.

Une des solutions apportées à la problématique des deux lettres, c'est de considérer 2,13-16 comme étant l'oeuvre d'un interpolateur. Le caractère polémique de cette péricope n'échappe pas à l'analyse des commentateurs qui voient là une intervention postérieure aux événements de 70. L'auteur de cette interpolation aurait voulu donner du poids à l'argumentation en cours. Birger A. PEARSON avance ce point de vue dans "I Thessalonians 2:13-16: a Deutero-Pauline Interpolation", dans Harvard Theological Review, vol. 64 (1971), pp. 79-94. Il aurait reçu cette opinion de F.C. BAUR, Paulus, der Apostel Jesu Christi, 1845, p. 483. Traduit en anglais sous le titre: Paul the Apostle of Jesus Christ, London, Edinburg, Williams and Norgate, 1875, p. 87 sv.

Daryl SCHMIDT souscrit à l'hypothèse de l'interpolation au nom même de "l'évidence linguistique". Il va jusqu'à affirmer: "In summary: the content of 2:13-16 does not fit well into I Thessalonians, nor into Pauline thought in general; formally this section intrudes into the overall structure of the whole letter; and finally, the linguistic evidence suggests that it did not come from the same author as the rest of the letter, but is rather built around a conflation of Pauline expressions", dans "I Thess 2:13-16: Linguistic Evidence for an Interpolation", dans Journal of Biblical Literature, vol. 102 (1983), p. 276; pp. 269-279. Dans le prochain chapitre, nous aurons l'occasion de constater jusqu'à quel point cette action de grâces s'inscrit en continuité avec les versets qui la précèdent.

clure une action de grâces. Par exemple, le texte de Ph 1,11 reflèterait une doxologie d'origine liturgique: "à la gloire et à la louange de Dieu". Sanders étaye sa position relativement à cette manière de conclure les textes d'action de grâces à partir d'une communication de James M. Robinson présentée à la Society of Biblical Literature and Exegesis à New York en décembre 1960. En effet, dans son texte "Primitive Christian Hodayoth", Robinson démontrait que les formules eulogia-eucharistia avaient un arrière-fond vétéro-testamentaire et liturgique²⁰. La formule eulogêtos ho Theos que l'on retrouve, par exemple, au début de II Co traduit l'expression baruk Yahveh eser, formule initiale et terminale de la berakah alors que la formule eucharistô tôi Theô correspond aux termes adekah Adonai ki de l'hodayah²¹.

L'intérêt de Sanders se porte alors sur la finale de I Co 1,9 laquelle se lit ainsi: "il est fidèle, le Dieu qui vous a appelés ..."

20. Voir aussi du même auteur: "Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums", dans Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen, Coll. "Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche", no 30, Berlin, Alfred Töpelmann, 1964, pp. 194-235.

21. Ces distinctions apportées par Robinson recourent les types de phrases, ou de formules, mises de l'avant par Schubert pour décrire la structure des actions de grâces initiales des lettres de Paul. Le type Ia correspond à l'hodayah alors que le type Ib à la berakah. Cf. "Die Hodajot-Formel ...", pp. 201-202. Robinson fait remarquer à ce propos dans son article "The Historicity of Biblical Language" que: "The examination of these formulae suggests that the thesis of Paul Schubert's Form and Function of the Pauline Thanksgivings needs modification in two respects. The thanksgivings opening the Pauline epistles do not simply reflect Hellenistic epistolary style, but also primitive Christian liturgical style. Hence, especially in view of the Qumranian Hodayoth, they do not prove Paul to have been a "Hellenist of the Hellenists" as Schubert one-sidedly concludes, but rather to stand in the merger of the two cultural backgrounds", dans The Old Testament and Christian Faith. Edited by Bernhard W. Anderson, New York, Harper and Row, 1963, p. 149, note 29.

(pistos ho Theos, di hou eklêthête eis ...). Cette formule terminale, ne se substitue-t-elle pas, dans le cas présent, à l'expression conventionnelle de la finale de la prière juive: "Béni soit Dieu"? La vraisemblance de cette hypothèse peut se vérifier à l'aide de I Th 5,24, pense Sanders.

À la suite de la section parénétique de la Première lettre aux Thessaloniens, une formule complète de bénédiction vient clore les sept demandes faites par Paul: "Celui qui vous appelle est fidèle, c'est lui encore qui agira (pistos ho kalôn hymas, hos kai poiêsei)". Pistos tient lieu d'eulogêtos; ho kalôn hymas correspond à Theos; et hos demeure comme relative, laquelle entraîne le développement de la prédication. Donc, conclut Sanders, la formule "il est fidèle, le Dieu" doit être considérée comme la finale de l'action de grâces de l'introduction de la lettre.

Il existe aussi un autre type de formule conclusive possédant des affinités avec la bénédiction juive. On le retrouve plus particulièrement dans les lettres aux Thessaloniens. "Que Dieu lui-même, notre Père, et que notre Seigneur Jésus dirigent notre route vers vous" (I Th 3,11). "Que le Dieu de la paix lui-même vous sanctifie" (I Th 5,23). De même, on reconnaît ce type de prière, exprimée sous forme d'un souhait, en II Th 3,5: "Que le Seigneur conduise vos coeurs à l'amour de Dieu et à la persévérance du Christ".

Puis Sanders soulève les difficultés posées par le cas de l'action de grâces en Romains. Schubert reconnaissait qu'à partir du verset 9 rien n'était clair par rapport à la délimitation de ce passage. Ni la note eschatologique, ni l'élément doxologique ne se

retrouvent dans cette péricope. Comment alors déterminer sa finale? Sanders repère en 1,13 une formule de transition introduisant au corps de la lettre: ou thelô de hymas agnoein, adelphoi, ("je ne veux pas vous laisser ignorer, frères"). Fidèle à sa théorie il conclut que l'action de grâces de Romains comporterait les versets 8 à 12.

Pourtant, l'auteur rencontrera le même genre de formule dans le passage de II Co 1,8 sans toutefois tirer la même conclusion. Il admet que cette introduction, sous la forme inhabituelle d'une bénédiction, se termine avec une action de grâces au verset 11. Il explique ainsi son choix. Paul avec évidence conclut la bénédiction au verset 7 puisqu'une formule de transition est notée au verset 8. Elle renseigne les lecteurs sur les souffrances de l'Apôtre et devrait, tout normalement, introduire au corps de la lettre. Mais voici que survient une action de grâces au verset 11 rappelant qu'il s'agit toujours de l'introduction de la lettre. "Ainsi cette grâce que nous aurons obtenue par l'intercession d'un grand nombre de personnes, deviendra pour beaucoup action de grâces en notre faveur" (1,11).

C'est là la manière toute paulinienne d'associer les correspondants à l'espérance de l'Apôtre. Sanders laisse entendre que Paul se sentait obligé de procéder ainsi:

He is under compulsion, however, to include a hodaya (thanksgiving) at the opening of the letter, to have some

more formal conclusion to the period, and to conclude the period with an eschatological climax²².

Puis succède la demande d'une intercession, l'apologie de Paul relative à son apostolat, sujet brûlant dans cette lettre. Le verset 12 marque donc le passage au corps de la lettre et, conséquemment, l'introduction se termine avec l'éventuelle action de grâces des Corinthiens.

Parvenu au terme de son analyse, Sanders reconnaît que la plupart des finales des actions de grâces possèdent des contours bien définis. Il arrive à cette conclusion grâce à l'identification de formules de transition indiquant le passage au corps de la lettre. Si Sanders avait eu à dresser un tableau des limites de la formule-eucharistô des lettres étudiées, il aurait obtenu les résultats suivants:

I Th 1,2-10; 2,13-3,13

I Co 1,4-9

II Th 1,3-12; 2,13-3,5

II Co 1,3-11

Ph 1,3-11

Rm 1,8-12

Phm 4-7

22. "The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving ...", p. 361. Sanders sent toutefois le besoin d'ajouter en note: "The extent to which Paul was conscious that this unusual eucharistô clause was motivated by these compulsions is doubtful, just as it is doubtful that he was aware of the fact that the opening epistolary prayers themselves followed a certain 'form'. Paul probably merely prayed in the manner customary among the various Christian communities", p. 361, note 17. La vraisemblance de cette assertion respecte la spontanéité de l'épistolier qui se laisse emporter par un certain rythme de prière.

L'essai de Sanders semble tenir pour acquis l'existence de formules "spécifiques" pour introduire le corps de la lettre²³. On comprend alors que des spécialistes de l'art épistolaire aient pu chercher à corriger certaines données de Sanders tout en admettant le bien-fondé de sa démarche. Deux auteurs, entre autres, retiendront notre attention, il s'agit de Terence Y. Mullins et de John Lee White.

c) Terence Y. Mullins

L'apport de Mullins prolonge les vues de Sanders à propos de l'une des formules de transition, en l'occurrence celle qui débute par le terme thelô ("je veux"). Quoique les papyrus et le Nouveau Testament ne possèdent pas de forme littéraire exprimant le souhait, Mullins découvre cependant qu'un des emplois de la formule-thelô pourrait constituer une forme littéraire distincte. En effet, il remarque que lorsque le verbe thelô est accompagné d'un infinitif exprimant le désir de connaître, celui-ci illustre alors un stéréotype de la rhétorique propre au mode de dévoilement d'une information. Cette formule prend le nom de "disclosure" d'où le titre de l'article de Mullins: "Disclosure A Literary Form in the New Testament"²⁴.

La structure complète de la formule-disclosure comporte cinq éléments dont les quatre premiers sont essentiels:

23. D'après les études en art épistolaire, il n'y aurait pas de formules déterminées pour opérer le passage de l'introduction au corps de la lettre. Voir F. EXLER, The Form of the Ancient Greek Letter. A Study in Greek Epistolography, Washington, Catholic University of America, 1923, 140 p.

24. Novum Testamentum, vol. 7 (1964-1965), pp. 44-50.

1. Theîð,
2. noetic verb in the infinitive,
3. person addressed,
4. information.

A fifth element may appear; it is the vocative address. It is not basic, however²⁵.

Mullins exprime son hésitation quant à la fonction délimitative de cette formule par rapport à la formule eucharistê. "I hesitate to accept this as a hard and fast rule. These forms can be incorporated as complete units within other forms"²⁶. Il propose alors comme principe de délimitation pour la finale des actions de grâces cette double possibilité:

When the Thanksgiving is followed by any recognizable element of another form, the termination of the Thanksgiving is thereby marked. If the Thanksgiving constitutes the background of a Petition, for example, and is followed by the petition verb, that indicates the end of the Thanksgiving form²⁷.

Vue sous cet angle, la formule d'action de grâces est subordonnée à la formule de demande laquelle détermine l'entrée dans le corps de la lettre sans le concours d'une formule de transition, comme l'estimait Sanders.

La complexité de toute cette question des formules de transition provient du fait que le corps de la lettre n'est pas aussi struc-

25. "Disclosure ...", p. 46,

26. Ibid., p. 49.

27. Ibid., p. 49. L'auteur donne comme définition du background celle-ci: "In an Official Petition the background consists of the recital of such evidence as the petitioner considers the official needs to know in order to decide favorably for the petitioner", dans "Petition as a Literary Form", dans Novum Testamentum, vol. 5 (1962), p. 47.

turé que l'introduction et la conclusion. Cependant, il est possible, d'après John L. White, de soumettre la partie centrale des lettres de Paul à une analyse plus formelle. S'appuyant sur l'étude des lettres grecques, White s'attarde à cette question dans son article "Introductory formulae in the Body of the Pauline Letter"²⁸.

d) John Lee White

Le bilan de la recherche de White apparaît dès le début de son article. L'auteur a pu identifier six formules de transition chez Paul. Dans sept lettres, on peut noter l'emploi de trois formules. Deux d'entre elles, la formule-request et la formule-joy sont employées deux fois alors que la formule-disclosure se retrouve cinq fois. Trois des formules découvertes par White ne concernent pas les limites des actions de grâces²⁹.

Tenant pour acquis que la section centrale de la lettre a pour but d'informer, les formules d'introduction à cette section auront donc pour fonction "to introduce the information"³⁰. Suivant ce principe, White parvient à détecter les limites des différentes formules qui remplissent ce rôle. Ses résultats nous autorisent, il nous semble, à

28. Journal of Biblical Literature, vol. 90 (1971), pp. 91-97.

29. Voici le nom de ces autres formules: Expression of Astonishment(thaumazô); Statement of Compliance (prolegô); Formulaic Use of Verb of Hearing or Learning (akouô).

30. "Introductory Formulae ...", p. 97. Notons que cette définition correspond à la définition de la fonction de la formule-disclosure telle que présentée par MULLINS. Cependant WHITE ne mentionne pas cet auteur au cours de son article.

déduire de ces limites, la formule-eucharistô qu'il aurait reconnue dans les lettres analysées.

<u>Formules d'introduction au corps de la lettre</u>	<u>Formule-eucharistô</u>
<u>I Th</u> 2, 1-4 (disclosure)	1, 2-10
<u>Ph</u> 1, 12-18 (disclosure)	1, 3-11
<u>I Co</u> 1, 10-16 (request)	1, 4-9
<u>II Co</u> 1, 8-12 (disclosure)	1, 3-7 (bénédictio)
<u>Rm</u> 1, 13-15 (disclosure)	1, 8-12
<u>Phm</u> 7-14 (joy)	4-6

Les conclusions auxquelles parvient White rejoignent celles de Sanders, sauf pour II Co et Phm et cela malgré des appellations différentes pour désigner les formules³¹. L'étonnant, dans l'analyse de White, c'est l'enchaînement des formules qu'il détecte pour une même section de la lettre. Prenons par exemple les cas de Ga 1, 6-13. À l'intérieur de sept versets, trois formules se succèdent: astonishment (1,6), statement of compliance (1,9), disclosure (1,11).

Face à de tels résultats, nous pouvons nous demander si White ainsi que tous les auteurs qui appliquent la méthode comparative avec les lettres grecques n'en arrivent pas à considérer les lettres de Paul comme "un formulaire", tellement les formules qu'ils découvrent s'avèrent nombreuses. Si nous ajoutons à cette liste d'autres tentatives,

31. Il n'est pas certain que White ait eu raison de diversifier ainsi les formules d'introduction. T.Y. MULLINS le lui reprochera de même que son manque de rigueur dans l'établissement des dites formules dans "Formulas in New Testament Epistles", dans Journal of Biblical Literature, vol. 91 (1972), pp. 380-390.

nous avons vraiment l'impression de nous retrouver en présence d'une petite mosaïque de formules³².

Cette impression est confirmée en effet par les recherches de Calvin Roetzel sur un autre type de formule: "The Judgment Form in Paul's Letters"³³. Dans ses avancées, l'auteur ne s'appuie pas sur l'art épistolaire mais sur le langage prophétique³⁴. Comme la formule qu'il propose touche de près des textes d'action de grâces et, par là même, pourrait faciliter une meilleure compréhension de la nature de l'action de grâces paulinienne, nous entreprenons de l'étudier particulièrement.

e) Calvin Roetzel

À l'instar des prophètes pré-exiliques, Paul, selon Roetzel, aurait employé la formule de jugement mais, toutefois, en l'adaptant à

32. Outre les formules déjà mentionnées, signalons de David G. BRADLEY, "The TOPOS as a Form in the Pauline Paraenesis", dans Journal of Biblical Literature, vol. 72 (1953), pp. 238-246; T.Y. MULLINS réagira à cet article en publiant "TOPOS as a New Testament Form", dans Ibid., vol. 99 (1980), pp. 541-547; T.Y. MULLINS, "Greeting as a New Testament Form", dans Ibid., vol. 87 (1968), pp. 418-426; Robert W. FUNK, "The Apostolic Parousia: Form and Significance", dans Christian History and Interpretation. Studies presented to John Knox. Edited by W.R. Farmer, C.F.D. Moule and R.R. Niebuhr, Cambridge, The University Press, 1971, pp. 249-268; T.Y. MULLINS, "Benedictions as a NT Form", dans Andrews University Seminar Studies, vol. 15 (1978), pp. 59-64. Dans cet article MULLINS reprend et corrige la problématique déjà étudiée par L.G. CHAMPION, Benedictions and Doxologies in the Epistles of Paul, Oxford, Kemp Hall Press, 1934, p. 134.

33. Journal of Biblical Literature, vol. 88 (1969), pp. 305-312.

34. ROETZEL s'est inspiré, pour élaborer sa formule, du livre de Claus WESTERMANN, Basic Forms of Prophetic Speech, Philadelphia, Westminster Press, 1966, p. 222.

sa pensée³⁵. Par exemple en I Co 3,16-17, on retrouve les quatre éléments constitutifs de la formule: 1) l'introduction; 2) la description de l'offense; 3) la punition, précédée d'une formule-message "donc" et 4) une conclusion exhortative³⁶.

Un point particulier de l'article de Roetzel a cependant retenu notre attention: la double action de grâces en II Th se trouve concernée par la formule de jugement. En effet, trois formules de jugement se succèdent dans cette lettre, et deux d'entre elles font partie des actions de grâces. Ainsi, la première formule eucharistique, qui débute en 1,3 pour se prolonger jusqu'en 1,12, voit s'imbriquer une formule de jugement dès le verset 5, laquelle se termine aussi avec le verset 12. Tout de suite après, une deuxième formule de jugement commence avec le texte de 2,1 pour se poursuivre jusqu'en 2,8. Puis, une troisième formule prend place en 2,9 pour s'achever avec l'exhortation de 2,15. Or dès 2,13 débute la prière d'action de grâces de Paul qui se terminera en 3,5. Ainsi donc les deux formules se recoupent, du moins en partie. Tentons un schéma pour mieux faire ressortir l'imbrication des deux formules: a) formule d'action de grâces; b) formule de jugement.

35. ROETZEL reconnaît cependant que Paul peut ne pas être conscient de cet emprunt. "We cannot know for sure if Paul is consciously or unconsciously imitating the prophetic form", "The Judgment Form in Paul's Letters", p. 312.

36. La forme pure est décrite à la p. 305 de l'article. Elle comprendrait les aspects suivants:

- | | |
|---------------------|-----------------------------------|
| 1. Summons to hear: | Thus says the Lord: |
| 2. Accusation: | "You are destroying God's temple, |
| 3. Message formula: | Therefore, |
| 4. Announcement: | God will destroy you." |

- | | |
|-------------------------------|------------|
| a) formule d'action de grâces | 1,3 - 12 |
| b) formule de jugement | 1,5 - 12 |
| b) formule de jugement | 2,1 - 8 |
| b) formule de jugement | 2,9 - 15 |
| a) formule d'action de grâces | 2,13 - 3,5 |

Il n'entre pas dans le propos de Roetzel de s'interroger sur la présence simultanée de la double formule. Nous, nous voyons là quelque chose d'éclairant pour notre recherche, notamment en ce qui a trait aux motifs de rendre grâces, car suivant la manière de voir de Roetzel, la formule de jugement, par le biais de l'interpellation ou de l'affirmation, invite le croyant à prendre conscience du don divin sous une forme ou l'autre. Cette déduction nous la faisons à partir de quelques formules de jugement relevées par l'auteur.

- I Co 3,16-17: "ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit habite en vous" (3,16).
- Rm 1,18-32: "(...) puisque connaissant Dieu, ils [païens] ne lui ont pas rendu ni gloire, ni action de grâces qui reviennent à Dieu" (1,21).
- I Th 4,3-8: "la volonté de Dieu, c'est que vous viviez dans la sainteté (...)" (4,3).
- Gal 1,6-9: "J'admire avec quelle rapidité vous vous détournez de celui qui vous a appelés par la grâce, pour passer à un autre Évangile" (1,6).

La formule de jugement, en dépit du ton, favorise la prise de conscience des dons divins. N'est-ce pas cette leçon qu'il faut retenir dans le cas de II Th? La formule de jugement viendrait comme donner un sens actuel, par sa perspective eschatologique, aux épreuves subies par les Thessaloniens, épreuves qui n'ont pas eu raison de leur persévérance. "Elles sont le signe du juste jugement de Dieu; leur but est de vous rendre dignes du royaume de Dieu pour lequel vous souffrez"

(1,5). Pour plusieurs membres de la communauté de Thessalonique, ce royaume était associé à la seconde venue du Christ et à la révélation du mystère de l'impiété (2,7). La reprise immédiate d'une formule de jugement aide à discerner ce qui est de Dieu et ce qui est de l'Impie. Or dans la seconde action de grâces Paul rappelle aux Thessaloniciens qu'ils "sont aimés du Seigneur" car Dieu les "a choisis dès le commencement pour être sauvés par l'Esprit qui sanctifie et par la foi en la vérité" (2,13), ils n'ont pas à être ébranlés par les rumeurs de la proche venue du Christ. Rumeurs qui engendrent de fausses craintes qui sont sans commune mesure avec la fidélité de Dieu: "Le Seigneur est fidèle: il vous affermira et vous gardera du Mauvais" (3,4).

La présence simultanée de ces deux formules, action de grâces et jugement, permet d'apercevoir encore plus nettement le regard porté par Paul sur cette communauté ecclésiale, objet même de ses actions de grâces et de la formule de jugement³⁷. C'est dire que la prise de conscience des dons de Dieu s'exprime à travers ces deux formules qui s'éclairent mutuellement. Voire même, les deux réalités s'imbriquent l'une dans l'autre et à tel point qu'on peut se demander si, avant tout, l'action de grâces n'est pas un jugement, non pas entendu dans le sens de "formule", mais suivant cette signification interpellante qui consiste à "apprécier" le don de Dieu. Ne serait-ce pas là un synonyme du mot "juger"?

Par sa façon d'exprimer son action de grâces, par le ton solennel qu'il peut prendre à l'occasion (formule de jugement), Paul

37. "On the basis of this conclusion it seems apparent Paul's statements about judgment should be considered in their ecclesiastical context rather than in that of individual salvation", "The Judgment Form in Paul's Letters", p. 312.

manifeste son expérience et sa prise de conscience de l'action de Dieu qui doit transparaître dans la vie même du croyant. Tel est le véritable "jugement" posé sur l'existence chrétienne³⁸.

Ici s'arrête notre étude sur les diverses formules en regard des actions de grâces pauliniennes. Aucun des auteurs mentionnés ne revendique le fin mot sur toutes ces questions de délimitations. Chaque essai se présente comme une tentative plausible pour cerner certains textes de Paul. Notons aussi que les mêmes textes portent des appellations différentes selon l'approche proposée par les auteurs³⁹.

La présentation d'un tableau nous permettra d'illustrer la position des différents auteurs dans ces pages. Nous ajoutons à la liste les points de vue de Doty⁴⁰, Stanley et O'Brien. Ces ajouts permettent de confirmer ou d'infirmer les diverses

38. Il est intéressant de noter que le mot hébreu qui désigne la prière "Tefillah" signifie "jugement de soi". "Elle nous invite à nous juger par rapport à nous-même, par rapport à autrui et par rapport à son Dieu", écrit le rabbin Alain GOLDMANN dans son article "La Prière, un point de vue juif", dans Rencontre Chrétiens et Juifs, vol. 2 (1968), p. 99.

39. Ainsi Gal 1,6 reçoit le titre de "astonishment formula" suivant le critère de White. Pour Roetzel, il s'agit d'une "formule de jugement". Même formule aussi pour Roetzel dans I Co 10,1-14 alors que Sanders y voit une simple formule de transition de forme "thelô".

40. William G. DOTY, Letters in Primitive Christianity, Coll. "Guide to Biblical Scholarship New Testament Studies", Philadelphia, Fortress Press, 1973, 84 p. Cet auteur présente une synthèse de la recherche dans le domaine épistolaire grec et l'application qu'il en fait aux lettres néotestamentaires et apostoliques. En page 43, il donne, sous forme de tableau, les différentes parties des lettres pauliniennes.

conclusions des auteurs au sujet de la délimitation des actions de grâces.

LA FORMULE - EUCHARISTO

Auteurs	<u>I Th</u>	<u>II Th</u>	<u>Ph</u>	<u>I Co</u>	<u>II Co</u>	<u>Rm</u>	<u>Col</u>	<u>Phm</u>
Schubert (1939)	1,2-3,13	1,3-12	1,3-11	1,4-9	1,3-11	1,8-(15)# 17	1,3-(14) 23	4-7
Sanders (1962)	1,2-10; 2,13-3, 13	1,3-12; 2,13-3,5	1,3-11	1,4-9	1,3-11	1,8-12	-----	4-7
White (1971)	1,2-10	-----	1,3-11	1,4-9	1,3-7	1,8-12	-----	4-6
Doty (1973)	1,2-16	-----	1,3-11	1,4-9	1,3-7	1,8-17	-----	3-6
Stanley (1973)	1,2-3,13	1,3-12; 2,13-17	1,3-11	1,4-9	1,3-11	1,8-17	1,3-20	4-7
O'Brien (1977)	1,2-3,13	1,3-12; 2,13-14	1,3-11	1,4-9	1,3-11	1,8-(15) 17	1,3-14	4-6

Les parenthèses indiquent que l'auteur reconnaît la possibilité d'une limite à cet endroit.

Comme on le voit, l'approche épistolaire de ces auteurs peut apporter des résultats concluants pour la délimitation des textes. Le tableau présente des similitudes et des dissimilitudes. Si l'accord n'est pas parfait chez les auteurs, on constate une assez grande conver-

gence dans le cas de certaines lettres: II Th, Ph, I Co, II Co. Quant aux autres lettres, les écarts sont assez minimes à l'exception de I Th et de Col.

Il faut se rappeler, ici, que les éléments de la convention épistolaire grecque n'ont pas été les seuls critères pour trouver les limites de la formule d'action de grâces initiale. Ainsi "la note eschatologique" est considérée par Schubert comme le point culminant de l'introduction des lettres alors que "la bénédiction" et "la doxologie" sont regardées par d'autres auteurs comme des points de repère pour aider à la délimitation des textes.

L'étude comparative des lettres de Paul avec les lettres grecques démontre, selon l'ensemble des auteurs étudiés, que Paul a su créer son propre style; il n'a pas craint d'innover, d'exercer une certaine créativité, bref il s'est montré très libre à l'égard des conventions épistolaires. Ces dernières ne sauraient donc constituer la seule voie d'accès pour expliquer la formule-eucharistô du début des lettres. Il faut donc, croyons-nous, se tourner vers d'autres sources: la prière du peuple juif et la liturgie de l'Eglise primitive.

Sans entreprendre ici une étude exhaustive de la première liturgie chrétienne, nous relevons d'abord les éléments soulignés par les auteurs que nous avons présentés, éléments susceptibles de nous fournir des pistes sûres pour une meilleure intelligence de l'action de grâces paulinienne. Nous ajouterons, en temps opportun, d'autres références qui viendront étayer les propos des auteurs cités. Le regroupe-

ment de ces éléments permettra de reconnaître, croyons-nous, que la prière de Paul est principalement en affinité avec la prière du peuple juif. Nous tenons là, à notre avis, la clé d'interprétation du mouvement de la prière paulinienne.

2. La constitution d'un modèle

C'est en prenant appui sur l'appartenance de l'Apôtre à la tradition biblique et cultuelle que nous proposons un modèle qui n'entend pas faire table rase des éléments qui ont été suggérés comme structurant la formule eucharistô. Mais nous en déplacerons l'accent, passant de l'épistolaire à la prière de Paul. C'est ainsi que les quatre éléments suivants: le terme eucharistique, l'intercession, la note eschatologique, l'élément de glorification⁴¹ nous paraissent former un modèle capable de révéler la manière de prier de l'Apôtre et, en même temps, de dévoiler la nature de sa prière d'action de grâces.

a) Le terme eucharistique

Sous ce titre, nous désignerons pour chacune des lettres les versets où Paul emploie les termes appartenant à la famille eucharistein (rendre grâces). L'expression eucharistô représente l'élément premier de la prière de Paul dans les textes d'introduction à ses lettres. Nous

41. En temps et lieu, nous préciserons ce que nous entendons par cette expression.

chercherons à identifier les différents motifs qui déclenchent chez l'Apôtre ce jaillissement spontané de la prière.

L'utilisation du terme eucharistein au lieu du terme eulogein (bénir) a suscité de nombreuses discussions chez les spécialistes du Nouveau Testament. Comment expliquer le choix de cette expression, peu utilisée dans la LXX⁴² alors que Paul avait à sa disposition le mot eulogein? Il n'est pas de notre propos de soulever ex professo tous les aspects de la problématique mettant en cause les notions eucharistia, eulogia et berakah⁴³. Il nous suffira de préciser ce qui pourrait expliquer le choix de l'Apôtre.

Le choix de Paul a pu être guidé par une volonté d'adaptation au monde de la gentilité: l'expression eucharistein était, à l'époque,

42. Et encore seulement utilisée dans les livres suivants: Jdt 8,25; 2 Mac 1,11; 10,7; 12,31; 3 Mac 7,16. Le substantif du verbe est attesté en Est 8,13; Sg 16,28; Si 37,11; 2 Mac 2,27.

43. Ces différentes notions ont été étudiées par les auteurs qui ont redécouvert le lien entre le sacrement de l'Eucharistie et les repas juifs. Mentionnons à titre d'exemple: F. FOX, "The Jewish Antecedents of the Eucharist", dans Journal of Theological Studies, vol. 3 (1901), pp. 357-369; F. GAVIN, The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments, Londres, 1928, p. 130; Louis FINKELSTEIN, "The Birkat-Ha-Mazon", dans Jewish Quarterly Review, vol. 19 (1928-1929), pp. 211-262; Gregory DIX, The Shape of the Liturgy, Westminster, Dacre Press, 1945, 764 p.

fort répandue et signifiait: "remercier" et "rendre grâces"⁴⁴. Cependant, Paul en empruntant le terme eucharistein à la culture hellénistique lui conférait un sens plus plénier: pour lui "rendre grâces" dit

44. Jean LAPORTE, La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie, Coll. "Théologie historique", no 16, Paris, Beauchesne, 1972, p. 25. L'auteur donne aux pages 24-26 un historique du terme eucharistein que nous résumons ainsi: la famille eucharistein est peu présentée dans la littérature classique, mais elle prend de l'importance à l'époque hellénistique, après 300 avant J.-C. À cette époque, eucharistein présente déjà toutes les constructions et toutes les nuances de sens qu'il aura par la suite. Il vient à signaler l'expression de gratitude, mais non sans avoir franchi les étapes préparatoires. Ainsi, il signifie d'abord "se montrer bienveillant", "avoir de la gratitude", plutôt que reconnaître une dette. L'usage de l'adjectif eucharistos dans les inscriptions signifie également la disposition bienveillante ou de gratitude. Au I^{er} siècle avant J.-C., le sens normal du verbe est "remercier", "rendre grâces" comme en témoignent les inscriptions. Le verbe semble être dérivé de l'adjectif eucharistos qui est attesté déjà chez Hérodote et trois fois chez Xénophon, il signifie "être agréable" ou "reconnaissant". Quant au substantif, il vient à signifier non seulement la disposition mais aussi l'expression de la gratitude qui pouvait s'exprimer en terme de riches offrandes.

"Pour exprimer notre gratitude, nous disons simplement 'Merci', lorsque nous n'oublions pas de le faire. Les Grecs, eux, offraient une thusia ...

Thueîn eucharistêria était une expression bien connue pour désigner les offrandes d'action de grâces. (...) Lorsque les Grecs étaient heureux et éprouvaient de la gratitude, ils exprimaient cette attitude par une thusia", Ibid., p. 29.

Pour une étude détaillée des termes eucharistein et eucharistia, voir "History of the Words", deuxième partie du livre de Robert J. LEDOGAR, Acknowledgment. Praise-Verbs in the Early Greek Anaphora, Roma, Herder, 1968, pp. 61-159.

beaucoup plus que remercier, ou être reconnaissant⁴⁵, "rendre grâces" c'est aussi confesser Dieu par le biais de la re-connaissance des grâces accordées. En cette interprétation du terme eucharistein, nous le verrons, Paul se montre très proche de la notion biblique de la hodah qui signifie: "la confession d'un bienfait de Dieu ou la confession des vertus divines"⁴⁶.

En effet, c'était là la manière des Juifs d'exprimer leur gratitude puisqu'il n'y avait pas de mot hébreu pour désigner leur remerciement, leur reconnaissance. Ce sont les termes de bénédiction (berakah) et de confession (hodah) qui pouvaient véhiculer les variantes sémantiques de remercier, glorifier en remerciant⁴⁷. D'ailleurs, la

45. Jean-Paul AUDET dans l'ensemble de ses articles portant sur la bénédiction juive a continuellement déploré le fait que "rendre grâces" signifie habituellement pour les gens "remercier". Pour lui, eucharistein traduit l'expression hébraïque barak, et donc devrait pouvoir être rendu en français par les termes "bénir", "louer". Ce n'est là qu'un aspect découlant de l'analyse de la bénédiction juive faite par cet auteur dans Didachè. Instructions des Apôtres, Coll. "Études bibliques", Paris, Gabalda, 1958, pp. 375-400; "Esquisse historique du genre littéraire de la 'bénédiction' juive et de l' 'eucharistie' chrétienne", dans Revue Biblique, vol. 65 (1958), pp. 371-399; "Liturgie de la parole et liturgie eucharistique", dans Communauté chrétienne, vol. 3 (1964), pp. 443-474; "Genre Littéraire et Formes Culturelles de l'Eucharistie", dans Ephemerides Liturgicae, vol. 80 (1966), pp. 353-385. Un certain nombre d'auteurs ont réagi à la thèse d'AUDET notamment en ce qui a trait à sa traduction du verbe barak par eucharistein; ces différents auteurs démontrent dans leurs études que le terme eucharistein renvoie à la racine de la hodah et non à celle de la berakah. Pour un exposé sur cette question, voir l'excellente présentation de G. ROUWORST, "Bénédiction, action de grâces, supplication", dans Questions Liturgiques, vol. 61 (1980), pp. 211-240.

46. J. LAPORTE, La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie, p. 42.

47. Cf. Paul JOUON, "Reconnaissance et remerciement en hébreu biblique", dans Biblica, vol. 4 (1923), pp. 381-385; R.J. LEDOGAR, Acknowledgment, pp. 100 sv.

LXX traduira ces réalités par les termes grecs eulogein et exomologesthai alors que le terme eucharistein ne sera utilisé que dans les livres les plus tardifs de la Bible.

En outre, en privilégiant le terme eucharistein et ses dérivés, l'Apôtre évitait peut-être des méprises possibles avec l'emploi d'eulogein qui pouvait se référer à la bénédiction juive, celle-ci étant soumise à des règles de formulation⁴⁸ et, par conséquent, ignorées des chrétiens venus du monde païen. À moins que Paul, par son choix, corroborait une tendance dans le judaïsme à préférer la berakah à la hodah

afin peut-être de se distinguer des chrétiens. Elle [hodah] survit par contre chez ceux-ci à travers l'usage du terme grec eucharistein, parce que, de leur côté, ils ne veulent pas prier à la façon des juifs. Telle serait la raison pour laquelle, au début de l'ère chrétienne, les juifs se confinent de plus en plus dans la bénédiction, tandis que les chrétiens emploient concurremment eulogein et eucharistein, puis accordent la préférence à eucharistein⁴⁹.

C'est ainsi que "le mot le plus 'profane' apparaissait comme le meilleur, puisqu'il était libre d'être enrichi de significations nouvelles"⁵⁰. Il devient, sous la plume de l'épistolier, un terme désignant sa prière, sa vision de la vie chrétienne. N'y a-t-il pas ici, un exemple d'inculturation susceptible d'éclairer les préoccupations missionnaires contemporaines à l'égard de ce souci d'exprimer la

48. R.J. LEDOGAR indique ces règles à partir de l'analyse des prières de l'Ancien Testament. Mais pour lui, à l'époque du Nouveau Testament, la bénédiction juive se trouvait à une période d'évolution entre l'attachement à une forme de prière en cours depuis longtemps et l'adoption de règles rigides ("hard and fast rules") que des rabbins établiront plus tard, dans Acknowledgement, pp. 122-123.

49. J. LAPORTE, La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie, p. 42.

50. Jean-Marie VAN CANGH, La multiplication des pains et l'eucharistie, Coll. "Lectio divina", no 86, Paris, Cerf, 1975, p. 100.

foi selon les différentes cultures? La question vaut peut-être la peine d'être posée.

Si nous revenons à ce que nous écrivions plus haut, nous considérons donc, dans notre modèle, l'acte de rendre grâces - élan premier de la prière de Paul - comme le moment initial de la prière d'introduction de ses lettres, qu'il fait suivre ensuite d'une intercession.

b) L'intercession

Dans le cadre de la prière d'action de grâces du début des lettres de Paul, l'intercession prend toute sa signification par rapport aux raisons que possède l'Apôtre de rendre grâces. Wiles dans son étude sur l'intercession paulinienne a insisté sur cet aspect. Cet auteur voyait dans l'insertion de demandes dans la prière d'action de grâces comme un mouvement de prière familier à l'homme de la Bible, ou le psalmiste nommément, qui unit bénédiction de louange à la demande. Qu'il suffise d'évoquer le Psaume 9 pour illustrer la pensée d'un certain nombre de psaumes à ce sujet:

Je te rends grâce, Yahvé, de tout coeur, j'énonce toutes tes merveilles (...). Pitié pour moi, Yahvé, vois mon malheur, tu me fais remonter des portes de la mort, que j'énonce toute ta louange (...). Dresse-toi Yahvé (...)
(1.14.15.20).

Même si avant tout les psaumes sont regardés comme des prières de demande, ils ne se comprennent qu'en lien avec la louange. C'est là le point de vue de Louis Bouyer:

Les psaumes qui sont des prières de demande supposent toujours l'arrière-plan de cette louange; elle est le ressort de toute prière: le Dieu que prie Israël n'est point un inconnu. Il est le Dieu bien connu par sa Parole, recon-

nu dans les hauts-faits qui l'accompagnent et qui en sont le produit. Même quand ce présupposé demeure implicite, c'est toujours lui qui sous-tend l'imploration: le Dieu qui a fait ces merveilles que l'on croit est celui, et le seul, dont on peut tout attendre⁵¹.

La supplication suit donc naturellement le premier élan du coeur bénissant Dieu de ce qu'Il est, de ce qu'Il fait. Dans l'Ancien Testament, un seul mot: hithpalled unissait les deux réalités, action de grâces et demandes⁵².

De même, la prière des "Dix-Huit Bénédictions"⁵³, récitée encore quotidiennement par les Juifs, ne comprend-t-elle pas treize demandes encadrées de six bénédictions: trois au début et trois à la fin? Le passage de la troisième bénédiction à la demande nous offre un bel exemple du mouvement de la louange à la supplication.

3. Tu es saint, ton nom est saint et les saints te glorifient tous les jours Selah. Sois loué, Éternel, Dieu saint.

51. Eucharistie. Théologie et Spiritualité de la prière eucharistique, Tournai, Desclée et Cie, 1966, p. 48.

52. "In the Old Testament thanksgiving and petition are embraced in the word hithpalled", William Oscar Emil OESTERLEY, The Jewish Background of the Christian Liturgy, Oxford, Clarendon Press, 1925, p. 67, note 2.

53. De fait, il y a dix-neuf bénédictions dans cette prière. "D'après les données du Talmud et du Midrasch, une prière supplémentaire a été introduite, à une époque postérieure, dans la récitation du schemoné-essré, ou corps de dix-huit sections, pour faire suite au #11 de cette formule du rituel, dans lequel on demande au ciel toutes ses faveurs pour les justes et les gens pieux en Israël", Moïse SCHWAB, Traité des Berakhoth. Du Talmud de Jérusalem et du Talmud de Babylone, Paris, Maisonneuve, 1871, p. 184. Quant au nombre "18", il correspond aux dix-huit mentions du nom de Dieu dans le psaume 29, à moins qu'il n'évoque les dix-huit mentions divines qui se trouvent dans le schema complet; ou encore, qu'il ne veuille désigner les dix-huit branches (côtes) de l'épine dorsale. Car celui qui prie "doit s'incliner jusqu'à ployer toutes les branches de l'épine dorsale", Ibid., p. 338.

4. Tu donnes la sagesse à l'homme, et tu guides l'intelligence des mortels. Favorise-nous, Seigneur, du don de la sagesse, de l'intelligence et de la perspicacité. Sois loué, Éternel, dispensateur de la sagesse⁵⁴.

Elie Munck, dans son commentaire au sujet des prières quotidiennes, fournit l'explication suivante quant à la place des demandes dans les bénédictions.

À présent, il nous sera enfin permis dans cette dernière partie de l'office, d'exprimer à Dieu toutes nos demandes et notamment celles visant la satisfaction de nos besoins: car il faut avoir trouvé le chemin vers Dieu pour pouvoir lui présenter nos vœux. Pour pouvoir espérer l'accomplissement de nos désirs, il nous faut d'abord avoir reconnu, à travers la nature et les événements de l'histoire, le Dieu unique, et Lui avoir rendu hommage⁵⁵.

Louis Bouyer reconnaît dans le passage de la bénédiction à la supplication le résultat d'une évolution.

Il n'empêche que ce sera une ligne de développement caractéristique des berakoth, précisément pour en venir là, de se développer en prières de supplication. Ce qui reste vrai, c'est que leur supplication elle-même procède de l'action de grâces, de la confession de la seule royauté divine. Et la supplication, également, n'y tendra qu'à tout envahir et comme submerger par cette confession et cette consécration. Encore n'est-il de consécration, de l'homme ou du monde, que dans la libre "reconnaissance", de la part de l'homme, de la souveraineté de Dieu qui était au principe même de la création⁵⁶.

Or pour cet auteur, les actions de grâces de Paul rendent compte de ce développement de la prière juive.

Que l'expression des premières prières chrétiennes se soit moulée spontanément sur celle des berakoth juives et de leurs propres développements, c'est ce qui est attesté d'une manière particulièrement frappante par les épîtres pauli-

54. M. SCHWAB, Traité des Berakoth, p. 179.

55. Le monde des prières, t. I. Commentaire des prières, Coll. "Vie et pensée juives", Paris, Presses du temps présent, 1970, p. 26. Le texte allemand avait paru en 1933.

56. Eucharistie, p. 91.

niennes. À peu près toutes s'ouvrent sur une berakah, passant à la tefillah, à la supplication pour que s'accomplisse en perfection le don qui a fait l'objet de l'action de grâces⁵⁷.

Ainsi donc, l'intercession s'inscrit dans le prolongement de la grâce accordée que le croyant désire voir se réaliser pleinement; elle appartient en quelque sorte à la prière qui la fait naître. Avec raison, Wiles a parlé au sujet du couple rendre grâces - intercession d'une "dialectique de l'esprit humain"⁵⁸ illustrant la tension eschatologique: "le déjà-là" de la grâce reçue (rendre grâces) et "le pas encore" de la demande (intercession).

c) La note eschatologique

Sous ce titre, nous entendons concrétiser la dialectique qui vient d'être décrite dans la présence simultanée du motif de rendre grâces et le contenu de l'intercession. Autrement dit, les deux pôles de l'eschatologie sont mis en présence l'un de l'autre sous la forme du don re-connu et du don à parfaire. Le caractère eschatologique imprégnerait donc la prière tout entière de l'Apôtre.

De plus, le pôle futur de l'eschatologie est souvent accentué par la mention explicite d'événements qui marqueront la fin des temps: retour du Christ, Jour du Seigneur, résurrection des morts, etc. Cet aspect de l'eschatologie a été surtout retenu par Schubert lorsqu'il parle d'un "eschatological climax" comme sommet des actions de grâces de

57. Eucharistie, pp. 109-110.

58. Paul's Intercessory Prayers, pp. 168, 172, 196.

l'Apôtre.

Mais la dimension eschatologique est aussi signifiée chez Paul par l'évocation des mystères qui marquent déjà l'entrée du chrétien dans le royaume sans qu'il puisse pour autant prétendre à sa possession totale. Ainsi en est-il de l'héritage des saints, de la vie éternelle, de la vie dans l'Esprit avec ses fruits de justice, de paix, de joie (cf. Gal 5,22), de la volonté de Dieu⁵⁹.

Par conséquent, la note eschatologique doit prendre en compte la réalité du "déjà-là" et celle du "pas encore"; elle englobe les deux pôles de cette dialectique présente au coeur de la prière d'action de grâces de l'Apôtre qui devient alors glorification.

d) L'élément de glorification

"La louange de Dieu par l'action de grâces, voilà la plus haute expression de la prière paulinienne" écrit Eschlimann⁶⁰. Un peu plus loin, l'auteur poursuit: "puisque l'action de grâces est la meilleure louange, on comprend pourquoi l'Apôtre ne fait pas mention de

59. C.D. William BAIRD reprend de façon synthétique les meilleurs commentaires relatifs à la pluralité des expressions employées par Paul pour désigner l'eschatologie dans "Pauline Eschatology in Hermeneutical Perspective", dans New Testament Studies, vol. 17 (1970-1971), pp. 314-327; aussi Henry M. SHIRES, The Eschatology of Paul in the Light of Modern Scholarship, Philadelphia, The Westminster Press, 1966, 278 p. L'intérêt de ce dernier ouvrage réside dans les points de contact de la pensée vétéro-testamentaire et juive avec l'eschatologie paulinienne.

60. La Prière dans saint Paul, p. 110.

celle-ci lorsqu'il exhorte simultanément à l'action de grâces et à la prière"⁶¹. La distinction des deux termes, action de grâces et louange, a donné lieu à maintes discussions. Bien des auteurs ont soutenu et soutiennent encore l'existence d'une distinction entre action de grâces et louange. Ils prétendent que la première est une prière anthropocentrique alors que la seconde serait une prière théocentrique. D'autres auteurs, par contre, posent carrément la question: l'action de grâces est-elle une prière de louange? tellement ils ne perçoivent pas de différence entre les deux types de prières.

Pour notre part, nous soutenons que la prière d'action de grâces comporte un élément de glorification. Nous retenons le mot "glorification" plutôt que celui de "louange", car il nous paraît posséder une signification moins stricte que le terme louange, si souvent identifié à un type de prière. L'expression a par ailleurs l'avantage de combiner l'aspect du substantif, gloire et celui du verbe glorifier.

La glorification désigne, ici, "la gloire de Dieu" comprise "comme le rayonnement qui procède de l'amour de Dieu"⁶² et qui se manifeste à travers Ses oeuvres; alors que le terme "glorifier" exprime tout aussi bien l'acte de louer que le fait d'interpeller les chrétiens à se montrer dignes de l'appel reçu, à partager le sort des saints, la gloire de Dieu⁶³. En parlant d'élément de glorification, nous voulons

61. J.A. ESCHLIMANN, La Prière dans saint Paul, p. 110.

62. Claude GEFFRE, Un espace pour Dieu. Version entièrement nouvelle, Coll. "Épiphanie", Paris, Cerf, 1980, p. 66.

63. Nous envisageons cette participation tant sous l'angle de la vision béatifique que sous l'angle de la participation actuelle à la gloire de Dieu, but de la vie chrétienne.

simplement souligner le mode allusif qu'a Paul d'inclure le thème de la glorification dans ses actions de grâces. Bref, nous estimons que l'expression "élément de glorification" permet d'éviter certaines méprises relativement à la nature de cet élément que nous détectons dans les actions de grâces et de clarifier, peut-être, son lien avec la louange.

Sans prétendre apporter le dernier mot sur la question des rapports entre action de grâces et louange, mais en poursuivant notre étude sur la prière d'action de grâces paulinienne, nous serons en mesure, croyons-nous, en prenant en considération l'élément de glorification retracé dans les passages eucharistiques, d'éclairer de manière nouvelle cette relation.

Retenons ici que l'élément de glorification jaillit spontanément de l'action de grâces de Paul. Dès que Paul dit "je rends grâces à Dieu", le mouvement de sa prière est amorcé et il se prolonge dans une intercession et une glorification. Ici, nous attirons l'attention sur le fait que l'élément de glorification ne représente pas nécessairement la finale du texte eucharistique, mais représente plutôt la finalité de la prière d'action de grâces. En d'autres mots, nous estimons que la glorification de Dieu constitue l'orientation ultime des actions de grâces.

Il y a là un mouvement qui s'apparente à celui retrouvé dans la prière du peuple juif. Louis Bouyer décrit ce mouvement lorsqu'il note que la dernière bénédiction précédant le Schemah, Ahabah "manifeste déjà la tendance à passer de l'action de grâces à la supplication, pour

revenir finalement à la louange dans une brève doxologie"⁶⁴. "C'est un mouvement, poursuit-il, que nous avons relevé dès le psautier, et qui va prendre toute son ampleur dans la Tefillah des XVIII bénédictions"⁶⁵.

Nous croyons donc que les eucharisties épistolaires de l'Apôtre reflètent davantage cette manière de prier - sans prétendre toutefois qu'elles reproduisent intégralement la structure des bénédictions juives - que la convention épistolaire grecque.

Cet élément de glorification constitue le dernier élément d'un modèle de prière qui comprend donc: le terme eucharistique; l'intercession, la note eschatologique, l'élément de glorification. Nous considérons le texte eucharistique comme une prière d'action de grâces (correspondante à la formule-eucharistô), prière qui comporte un mouvement réparti en trois temps: rendre grâces-intercéder-glorifier. Sans constituer un temps propre de la prière, la note eschatologique pénètre tout le mouvement de la prière et tous ses temps.

C'est pour marquer ce caractère pénétrant de la note eschatologique que nous la présentons en troisième lieu dans notre modèle. Ainsi, elle n'apparaît pas comme surajoutée au mouvement, mais plutôt comme lui donnant sa cadence. En effet, chacun des temps de la prière peut revêtir un aspect ou l'autre de la tension eschatologique. Le "déjà-là" s'exprime à travers les dons reçus, motifs de rendre grâces qui représentent en même temps l'aspect inchoatif de la participation des chrétiens à la gloire. Alors que le "pas encore" est manifesté, d'une part, dans la requête de voir se parachever les dons reçus, objet

64. Eucharistie, p. 73.

65. Ibid., p. 73.

de l'intercession et, d'autre part, par l'évocation de la possession plénière de la gloire de Dieu, l'élément de glorification.

Ce modèle du mouvement de la prière de Paul dont les éléments nous ont été suggérés par les études antérieures et surtout par la découverte des critères permettant de délimiter très précisément où commencent et où finissent les textes d'action de grâces chez Paul, il nous reste à le vérifier en étudiant rigoureusement le texte même des actions de grâces initiales des lettres de l'Apôtre. À l'exception de Galates qui ne possède pas ce genre d'introduction, nous étudierons les huit lettres de Paul⁶⁶ selon l'ordre suivant: I Th, II Th, Ph⁶⁷, I Co, II Co, Rm, Col, Phm⁶⁸.

66. L'authenticité des lettres pauliniennes est loin de susciter l'unanimité des commentateurs. Nous croyons avec un grand nombre d'auteurs que Eph est probablement, et les Pastorales certainement, post-pauliniennes.

67. Nous avons retenu l'hypothèse de la captivité à Corinthe, telle que soutenue par Stanilas DOCKX, comme lieu d'envoi de cette lettre. Voir "Lieu et date de l'épître aux Philippiens", dans Revue Biblique, vol. 80 (1973), pp. 230-246; repris dans Chronologies Néotestamentaires et Vie de l'Eglise primitive. Recherches exégétiques, Gembloux, Duculot, 1976, pp. 90-105. La lettre aux Philippiens serait donc contemporaine des deux lettres aux Thessaloniens comme l'avait pressenti Mgr CERFAUX qui, toutefois, a toujours soutenu l'hypothèse de la captivité romaine. "La lettre aux Philippiens, disait-il, se rapproche, par bien des traits archaïques, des épîtres aux Thessaloniens", La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul, 1942, p. 233, cité par DOCKX à la p. 101.

68. En général, les auteurs suivent cet ordre, à l'exception de Ph qui vient à la suite de I et II Co; seules les dates d'envoi varient d'un auteur à l'autre et souvent d'une année ou deux seulement.

CHAPITRE TROISIÈME

LE MOUVEMENT DANS LA PRIÈRE D'ACTION DE GRÂCES INITIALE

La découverte des points communs présentés dans le chapitre précédent nous a amenée à constituer un modèle en vue d'une meilleure appréhension de la prière d'action de grâces de l'Apôtre. Il s'agit maintenant de procéder à la vérification de ce modèle pour chacune des actions de grâces initiales des lettres de Paul.

D'une part, le modèle proposé: rendre grâces-intercéder-glorifier, imprégné de la note eschatologique, devrait nous aider à mieux cerner la réalité de l'action de grâces paulinienne et, d'autre part, il devrait concourir à mieux délimiter les textes eucharistiques.

Des indications d'ordre philologique, des références bibliques, de brefs commentaires complèteront, de façons diverses, l'analyse de chacun des textes étudiés. Il va sans dire, alors, que ce chapitre sera le plus long de notre étude.

Ainsi que nous l'avons déjà précisé, nous avons opté pour suivre l'ordre chronologique des lettres. Nous ne souscrivons pas à la proposition de White qui, au nom de l'art épistolaire, considère la Lettre à Philémon comme point de départ à toute analyse formelle des lettres pauliniennes. Il présente ce point de vue dans "The Structural Analysis of Philemon: A Point of Departure of the Pauline Letter"¹.

1. Dans THE SOCIETY OF BIBLICAL LITERATURE, 1971, seminar papers. One hundred seventh annual meeting, 28-31 October 1971, vol. 1, Cambridge, Mass., The Society of Biblical Literature, 1971, pp. 1-47.

Il nous semble que ce n'est pas à cette source qu'il faut puiser pour entrer dans la pensée de Paul, mais bien à son expérience de sa rencontre du Christ qu'il traduit en prières et en exhortations eucharistiques dès les premières heures de sa correspondance. L'approche chronologique permet, en plus, de vérifier la possible évolution de Paul à l'égard de ce thème de l'action de grâces. Regardons d'abord les textes étudiés en I Th se référant à la prière de l'Apôtre.

1. I Thessaloniens: 1,2-3,13

Paul, tout heureux des bonnes nouvelles que Timothée rapporte de son deuxième voyage auprès de la jeune Église de Thessalonique, laisse déborder son cœur. Son inquiétude a été remplacée par l'assurance de la fidélité de cette petite communauté de la diaspora à la Parole de Dieu. Il décide donc de lui envoyer sa première missive dans laquelle il exprime sa joie et complète son enseignement trop vite interrompu par une opposition des Juifs à son endroit (cf. Act 17,5-10).

Cette lettre se présente d'abord comme une longue action de grâces. Aussi, depuis l'étude de Schubert, l'ensemble des commentateurs reconnaît que l'action de grâces initiale de cette lettre n'a pas simplement comme fonction d'y introduire un thème mais d'en constituer le thème principal². Au point que cette action de grâces traverse, imprègne et encadre toute la première partie de cette lettre: 1,2-3,13. Stanley corrobore ce point de vue de Schubert par la découverte de la triade action de grâces-joie-prières³. Nous adhérons à cette manière

2. Cf. Form and Function ..., p. 26; aussi notre texte, p.53.

3. Boasting in the Lord, pp. 148-152.

de considérer la première action de grâces de l'Apôtre et nous le faisons au nom même du mouvement de la prière décelé dans les passages d'action de grâces de Paul.

a) Le terme eucharistique: 1,2; 2,13; 3,9

Trois fois le terme eucharistique scande cette action de grâces: 1,2; 2,13; 3,9. Il exprime l'émerveillement de l'Apôtre face à l'action divine dans la vie des croyants de Thessalonique. Ces "frères aimés de Dieu", "choisis" par Lui (1,4)⁴, ont accueilli la Parole de Dieu (1,6; 2,13) et celle-ci porte des fruits: foi active, amour qui se met en peine et persévérante espérance (1,3). Cette triple réponse des néophytes aux dons de Dieu fait éclater la joie eucharistique de Paul: "Quelle action de grâces pourrions-nous rendre à Dieu à votre sujet, pour toute la joie que nous éprouvons à cause de vous devant notre Dieu" (3,9; cf. aussi pour la joie, 2,20). Considérons d'un peu plus près la signification du terme "rendre grâces" employé par l'Apôtre.

"Nous rendons continuellement grâce à Dieu" (eucharistô Theôi pantote, (1,2); (...) adialeiptôs (2,13)). "Rendre grâces" s'employait, chez les Grecs, pour manifester la gratitude envers un individu ou envers les dieux. Paul en adjoignant les mots "à Dieu" indique dans

4. Paul ne manque pas d'audace en appliquant aux Thessaloniens, des gentils, la réalité de l'élection (eklogê), le privilège même d'Israël. L'Apôtre manifestait ainsi sa compréhension profonde du Dessein salvifique de Dieu sur tous les humains. Les auteurs de la note g) de TOB ont raison d'insister sur la source de cette élection: "l'amour gratuit du Dieu Sauveur", p. 617.

quel sens il entend utiliser l'expression grecque eucharistein. Elle prend ici une dimension profondément religieuse et exprime, en même temps, la reconnaissance de la source de toutes grâces: Dieu.

Quant à l'aspect de continuité, de permanence retrouvé dans le cadre de cette action de grâces, il ne peut pas passer inaperçu tellement l'Apôtre se montre insistant. Sur un total de quatre emplois du mot adialeiptôs (sans cesse) dans le Nouveau Testament, trois fois le terme apparaît dans la présente lettre: 1,2; 2,13; 5,17⁵ et, chaque fois, il se rattache à l'action de grâces. De plus, en ajoutant le mot pantote (continuellement) (1,2) et l'expression nyktos kai hēmeras (nuit et jour) (3,10) la volonté de l'Apôtre de livrer, par cette redondance, un enseignement sur la prière ressort encore plus manifestement. Nous y apercevons déjà le sens de la "totalité" enveloppant l'existence entière du chrétien ainsi que le suggère la formule toute biblique: "nuit et jour"⁶. D'ores et déjà, nous pouvons soupçonner que l'Apôtre, dès cette première lettre, laisse transparaître un aspect important de sa conception de la prière, de l'action de grâces.

Pour l'instant, il suffit de mentionner que Paul, par le choix de ces expressions pour traduire la permanence de la prière, fait plus

5. Le quatrième emploi se retrouve dans Rm 1,9 à l'intérieur de la formule d'action de grâces initiale. Le terme apparaît dans la LXX à cinq reprises dont deux fois dans le cadre de la prière et du culte sacrificiel: I Macc 12,11, II Macc 13,12. En I Macc 12,11, l'expression se retrouve à l'intérieur d'une lettre où est jointe aussi l'idée du souvenir des correspondants comme le fait ici Paul.

6. "L'opposition des contraires (jour et nuit, jeunes et vieux, etc.) marque dans le langage biblique une totalité sans exception, mais à comprendre humainement et non avec une rigueur toute matérielle: c'est ainsi que nous disons "tout et rien", "le possible et l'impossible", André LEFEVRE, "La prière continuelle", dans Christus, vol. 5 (1958), p. 232.

que de se conformer à une convention épistolaire⁷, ou encore, de se prêter à une exagération de rhétorique. L'Apôtre, par cette insistance, indique l'orientation à donner à toute vie chrétienne: aspirer à la plénitude des dons de Dieu. Cette aspiration manifeste, d'une part la reconnaissance des dons reçus et, d'autre part, le désir de les voir porter des fruits dans l'existence. Il y a là continuité avec la vie même. Cette permanence dans la prière cessera sous son mode de demande lorsque le Christ aura remis à son Père le royaume arrivé à sa perfection. Cependant, elle se perpétuera dans l'au-delà même: "L'hymne de louange et d'action de grâces remplira toute l'éternité de ce royaume sans fin"⁸. Car "le ciel sera action de grâces" a écrit si justement Yves Congar⁹ répétant en cela son vieux maître saint Thomas¹⁰.

b) L'intercession: 3,10-13

La mention de prière dans le cadre de cette formule d'action de grâces se retrouve à deux endroits: 1,2 et 3,10. Dans le premier

7. Des lettres babyloniennes et assyriennes ainsi que des papyrus grecs contiennent une formule épistolaire mentionnant le thème de la permanence de la prière, Cf. G.P. WILES, Paul's Intercessory Prayers, pp. 158-159.

8. A. LEFEVRE, "La prière continuelle", p. 238.

9. "Le ciel buisson ardent du monde", dans La Vie Spirituelle, vol. 131 (1977), p. 75.

10. "La vie éternelle consiste encore dans la louange parfaite: On y entendra l'enthousiasme et la joie, l'action de grâces et le chant de louange", cité dans Le Livre des Jours, Paris, Desclée-Mame-Cerf, 1976, p. 1343. Cf. "In Symbolum Apostolorum Expositio", dans Opuscula Theologica, vol. II, Talurini, Marietti, 1954, pp. 216-217.

cas, le terme utilisé est proseuchôn alors que dans le second cas, on y retrouve le mot deomenoi. Les deux expressions possèdent fondamentalement le sens de "requêtes". Lorsque les requêtes concernent la personne qui prie, le terme habituellement utilisé est deêsis tandis que le mot proseuchê désigne les demandes faites pour autrui¹¹. Bien que présentement les deux expressions se retrouvent dans le texte à l'étude, nous retenons le sens de proseuchê: "prière-pour-les-autres", c'est-à-dire "intercession". La suite de notre étude montrera le bien-fondé de ce choix pour qualifier l'attitude de Paul en son action de grâces.

Ainsi donc au début de son action de grâces, Paul mentionne qu'il prie pour les Thessaloniens: "nous faisons mention de vous dans nos prières" (1,2). Cependant le contenu de sa prière ne sera dévoilé qu'en 3,10-13, les requêtes se concrétisent alors:

Lorsque nous prions, nuit et jour, avec insistance pour qu'il nous soit donné de vous revoir et de compléter ce qui manque à votre foi (3,10).

La demande formulée par Paul donne l'impression qu'il s'agit bien d'une requête personnelle, qu'elle concerne directement l'Apôtre et, qu'à ce titre, elle ne devrait pas faire partie de l'intercession. Toutefois, si on analyse le contenu de la requête son caractère altruiste surgit aussitôt: elle est tout orientée vers les Thessaloniens. C'est le prédicateur qui réclame du Seigneur le pouvoir de se rendre sur les lieux où s'édifie cette communauté afin "de compléter ce qui manque

11. Cf. G.P. WILES, Paul's Intercessory Prayers, pp. 18-21 pour les différentes expressions désignant la prière en général et la prière d'intercession en particulier.

à sa foi"¹². Sa prière alors se transforme en "prière-souhait"¹³ où l'on sent l'Apôtre, l'intercesseur, s'en remettre au Seigneur:

Que Dieu lui-même, notre Père, et que notre Seigneur Jésus dirigent notre route vers vous (3,11)¹⁴.

Cette prière rappelle les prières en vue d'obtenir un bon voyage que l'on retrouve dans les lettres grecques et juives. Cependant, si l'influence juive se perçoit encore plus nettement que l'influence grecque par l'explicitation du mot Dieu: "que Dieu lui-même, notre Père" (autos de ho Theos kai pater hêmôn), il faut aussi y reconnaître le langage liturgique de l'Église primitive en sa référence au "Seigneur Jésus"¹⁵.

12. "On peut s'étonner d'une telle affirmation après les éloges que Paul a faites de la foi des Thessaloniciens. Mais il y a plusieurs façons de considérer la foi: non seulement comme l'acte fondamental et premier par lequel l'homme s'en remet à Dieu, seul auteur du salut en Jésus Christ, mais aussi comme le développement de cet acte fondamental, c'est-à-dire les conséquences qui en découlent pour la vie pratique, et qui relèvent de l'instruction catéchétique. Paul, qui va aborder les problèmes de la conduite pratique, oriente déjà ses lecteurs vers les progrès qu'il attend encore d'eux", note e), dans TOB, p. 621.

13. L'expression est celle de Xavier JACQUES dans sa recension du livre de WILES parue dans Nouvelle Revue Théologique, vol. 97 (1975), p. 703.

14. Le désir de Paul de se rendre dans un lieu donné revient à quelques reprises dans ses lettres. R.W. FUNK a analysé les textes relatant ce désir et a élaboré à leur propos une formule nommée: "apostolic parousia". L'auteur retrace cinq éléments dans cette formule: 1) la disposition de Paul manifestée au moment où il écrit; 2) le lien apostolique qui unit Paul à ses correspondants; 3) les divers éléments pour la réalisation de sa venue (implementation of the apostolic parousia); 4) l'invocation à Dieu pour bénir ce projet; 5) les bénéfices retirés de cette venue, autant pour Paul que pour les personnes visitées. Dans "The Apostolic Parousia: Form and significance", dans Christian History and Interpretation, pp. 249-268.

15. Cf. G.P. WILES, Paul's Intercessory Prayers ..., pp. 30-32; 54-55.

Puis Paul poursuit sa prière:

Que le Seigneur fasse croître et abonder l'amour que vous avez les uns pour les autres et pour tous, à l'image de notre amour pour vous. Qu'il affermisse ainsi vos coeurs dans une sainteté irréprochable devant Dieu notre Père (3,12-13).

L'objet de l'intercession rejoint, ici, l'un des motifs de rendre grâces en cette lettre: l'amour chez les Thessaloniens comme la demande en 3,10 rejoignait aussi un autre motif de rendre grâces: la foi. La prière de Paul fait donc référence à "un déjà-là" appelé à progresser et, par conséquent, à "un pas encore" à venir. Les expressions "croître" (pleonasai) et "abonder" (perisseusai)¹⁶ rendent adéquatement la réalité de cette dialectique polarisée, ici, par l'amour appelé à progresser, chemin de sainteté.

The connection between this abounding love and unblameable holiness is one of the most important topics in experimental theology. "To the end that" has here its full force: the petitioner is not adding to his supplication in what follows, but showing the reason for which he urged his request, and the ultimate consequence of its attainment. Confirmation in holiness of heart is the immediate result of abounding love¹⁷.

En proposant l'idéal de la sainteté, l'Apôtre rappelle donc aux Thessaloniens le sens même de leur vocation: choisis par Dieu (cf. 1,2), c'est-à-dire mis à part, - motif de rendre grâces - ils

16. Pleonasai, terme fréquemment utilisé par les LXX mais peu employé par les auteurs du Nouveau Testament. En dehors de Paul (9 fois), on ne le retrouve qu'une fois en II P 1,8. À l'inverse, le mot perisseusai est rarement employé par les LXX alors qu'il est souvent employé dans le N.T. Le terme revient 26 fois chez Paul. Cf. B. RIGAUX, Saint Paul. Les Épîtres aux Thessaloniens, Coll. "Études Bibliques", Paris, J. Gabalda, 1956, p. 487; P.T. O'BRIEN, Introductory Thanksgivings ..., pp. 162-163.

17. W.B. POPE, The Prayers of St. Paul, p. 112.

appartiennent à Dieu, "Paul demande que ce fait devienne en eux une réalité"¹⁸.

L'Apôtre achève son intercession, son action de grâces en se référant à "la venue de notre Seigneur Jésus avec tous ses saints". L'évocation de ce thème nous amène à parler plus explicitement de la note eschatologique en la prière d'action de grâces de Paul.

c) La note eschatologique: 1,4-6.10; 2,19; 3,13

Les motifs de rendre grâces et les demandes de l'intercession illustrent la tension du "déjà-là et pas encore", avons-nous déjà écrit. Ainsi le thème de l'espérance, "qui se nourrit de biens qu'elle ne possède pas encore totalement, mais dont, déjà, elle goûte les prémices"¹⁹, est l'un des motifs de rendre grâces de la prière de Paul en cette lettre aux Thessaloniens. D'ailleurs, l'attitude de "persévérante espérance" des croyants de cette jeune Église résulte de "l'action de l'Esprit" (1,5). Or l'Esprit apparaît "comme l'auteur d'une réalité qui fait le pont entre le présent et l'avenir, il commence en

18. L. MONLOUBOU, Saint Paul et la prière, p. 51 (= P.T. O'BRIEN, Introductory Thanksgivings ..., p. 163).

19. JACQUES LE MINEUR (Pseud. Soeur JACQUELINE DE LA RÉSURRECTION), La joie dans saint Paul, Paris, Lethielleux, 1950, p. 3. Voir aussi Nelly BEAUPÈRE, Saint Paul et la joie, Coll. "Lire la Bible", no 35, Paris, Cerf, 1973, pp. 114-116; 137-143.

nous les eschata, la vie éternelle"²⁰. Ainsi donc, la tension eschatologique se rencontre dès les premiers moments de la prière d'action de grâces de l'Apôtre.

Outre la reconnaissance de cette tension que comporte la note eschatologique, il faut inclure, il va sans dire, la mention des événements qui mettent en relief le pôle futur de l'eschatologie. Car

la grâce de Dieu ne s'épuise pas dans la condition présente des croyants, aussi se tournent-ils vers l'avenir dans l'attente des ultimes interventions de Dieu, qui conduiront à son terme l'histoire du salut et changeront la foi en vue²¹.

Ainsi en 1,10 Paul indique sobrement l'événement dernier du retour du Christ: "pour attendre des cieux son Fils qu'il a ressuscité des morts, Jésus qui nous arrache à la colère qui vient". L'évocation rappelle la vigilance évangélique, attitude caractéristique du chré-

20. "L'anticipation du Salut eschatologique par l'Esprit", dans Foi et Salut selon St-Paul (Rm 1,16), Coll. "Analecta Biblica", no 42, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1970, p. 119. Marie DE MERODE reprend ce point de vue dans son analyse de "L'aspect eschatologique de la vie et de l'esprit dans les épîtres pauliniennes", dans Ephemerides Theologicae Lovanienses, vol. 51 (1975), pp. 96-112. Plus particulièrement lorsque l'auteure écrit que Paul "met en avant l'aspect actuel de notre glorification et de notre vie, du royaume de paix et de joie, de la puissance qui se manifeste dans la parole de Dieu. Et de plus, ces biens qualifient la vie actuelle des croyants chaque fois qu'ils sont reliés à l'esprit. L'esprit est donc chez Paul une réalité eschatologique en ce sens qu'il anticipe pour les croyants les biens de salut annoncés dans l'Ancien Testament et le judaïsme", p. 96.

21. Charles MASSON, Les deux épîtres de saint Paul aux Thessaloniens, Coll. "Commentaire du Nouveau Testament", no XIa, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1957, p. 24.

tien. Puis à quatre reprises, l'Apôtre emploie le mot parousia²², dont deux fois à l'intérieur de cette prière d'action de grâces, pour désigner l'avènement futur du retour du Christ qui marquera la plénitude du Salut: "lors de sa venue" (2,19); "lors de la venue de notre Seigneur Jésus avec tous ses saints" (3,13).

Lorsque le Fils viendra, le salut, effet de la parole, obtiendra sa plénitude définitive. C'est le terme à atteindre, même s'il est déjà atteint en quelque mesure, et c'est là que l'espérance, s'appuyant sur la foi, la prolonge jusqu'au bout²³.

Aussi l'événement du retour du Christ éclaire-t-il la vie de foi des Thessaloniens. La note eschatologique offre donc, en cette action de grâces, un exemple des modulations que peut emprunter l'eschatologie chez Paul²⁴. Si nous ajoutons la joie, - les Thessaloniens sont la joie de Paul (cf. 2,20; 3,9) - puis les thèmes de l'espérance, de l'action de l'Esprit et du retour du Christ, nous constatons alors comment pour l'Apôtre la vie à venir apparaît en continuité avec la vie actuelle. Et en ce sens, la note eschatologique est étroitement liée à la glorification, voire la pénètre entièrement. Cependant, nous considérons ce dernier thème comme un temps bien particulier dans le mouvement de la prière d'action de grâces.

22. Outre les deux textes ci-haut mentionnés, le mot se retrouve en I Th 4,15; 5,23; II Th 2,1.8. Le terme parousia "n'est pas une création de la langue chrétienne, qui l'a trouvé dans le langage des cérémonies officielles ou religieuses du monde hellénistique tout comme dans le judaïsme apocalyptique. Les origines du mot cependant sont modestes. Il désigne d'abord la présence ou l'arrivée de quelqu'un, la présence résultant de l'arrivée", Louis-Marie DEWAILLY, La jeune Église de Thessalonique. Les deux premières épîtres de saint Paul, Coll. "Lectio Divina", no 37, Paris, Cerf, 1963, p. 104.

23. L.-M. DEWAILLY, Ibid., p. 104.

24. Cf. chapitre II de notre texte, p. 84.

d) L'élément de glorification: 2,12

La vie chrétienne est réponse à une vocation. Aussi, Paul, dès sa première lettre, évoque-t-il la réalité sans pareille du croyant invité à entrer dans le Royaume eschatologique de Dieu pour participer à sa gloire:

Nous vous avons exhortés, encouragés et adjurés de vous conduire d'une manière digne de Dieu qui vous appelle à son royaume et à sa gloire (doxan)²⁵ (2,12).

La place de cet élément de glorification dans cette longue action de grâces n'est pas sans signification car ce verset se présente comme un sommet. Il est compris comme la pointe du passage eucharistique commencé en 1,2 et qui culmine en ce rappel du but de toute vie chrétienne: la participation à la gloire de Dieu. Les motifs de rendre

25. Deuxième emploi du mot doxa en cette lettre, le premier apparaissant au verset 6 de ce même chapitre a le sens d'"honneur". Dans le présent verset, "doxa" exprime la gloire de Dieu. Paul utilise plus de 77 fois le nom doxa et 12 fois le verbe doxazein. La pluralité des emplois n'autorise pas à déceler un sens unique. "Nous sommes en présence de différents aspects de la "gloire", de la doxa, qui ne vont jamais l'un sans l'autre. Révélée par la résurrection et par la mort du Christ Jésus, redécouverte par la foi, objet de l'espérance communiquée dans l'agapê, la doxa est presque toujours une manière paulinienne d'exprimer ce que Dieu communique de son être et de sa vie; (...)", Maurice CARREZ, De la souffrance à la gloire. De la doxa dans la pensée paulinienne, Coll. "Bibliothèque théologique", Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1964, p. 6.

Paul se situe toujours selon la perspective biblique dans l'emploi de ce mot, c'est-à-dire dans le sens de kabod tel que l'avaient proposé les LXX. En fait, ces traducteurs investissaient le mot doxa d'une signification nouvelle puisqu'il signifiait en grec, "opinion" et non "gloire". Nous renvoyons à la précieuse étude d'André LAURENTIN pour l'évolution du mot doxa, "Évolution de la notion de gloire", dans Doxa, t. I, Problèmes de Christologie. Études des Commentaires de Jean 17.5 depuis les origines jusqu'à S. Thomas d'Aquin, Coll. "Travaux de l'Institut Catholique de Paris", no 13, Paris, Bloud & Gay, 1972, pp. 220-253.

grâces qui suivent cet élément doxologique expriment l'émerveillement de l'Apôtre à l'égard de la foi des Thessaloniens qui ont cru en "la parole de Dieu" révélatrice de la destinée du croyant (cf. 2,13):

Voici pourquoi, de notre côté, nous rendons grâce à Dieu: quand vous avez reçu la parole de Dieu que nous vous faisons entendre, vous l'avez accueillie, non comme une parole d'homme, mais comme ce qu'elle est réellement, la parole de Dieu, qui est aussi à l'oeuvre en vous, les croyants (2,13).

Au moyen de l'expression "voici pourquoi" (kai dia touto)²⁶, Paul lie donc les versets entre eux montrant de cette façon comment ils concernent une même réalité: la vie chrétienne proposée en sa plénitude. L'accueil de "la parole de Dieu" se manifeste dans la manière de se "conduire" (to peripatein) qui soit digne du Dieu qui appelle à son royaume et à sa gloire:

Constater dès la première lettre qu'il existe une relation aussi nette entre deux termes de prédilection comme "marcher" (32 fois) et "gloire" (70 fois) nous laisse pressentir l'importance du rôle que joue la gloire divine dans la conduite du croyant, depuis le présent avec ses difficultés de tous ordres jusqu'à l'avenir glorieux dans le Royaume²⁷.

26. "Voici pourquoi" cette expression se rattache-t-elle à ce qui précède ou à ce qui suit? Les réponses apportées par les divers commentateurs à cette question sont multiples. Après les avoir énumérées, B. RIGAUX reconnaît là une "formule vague, plus verbale que réelle, elle englobe les motifs généraux déjà mentionnés dans 1,6,9 et II, 1-4, tout ce qui, dans la conduite des Thessaloniens et le succès des apôtres, mérite des actions de grâces et va être explicitement déterminé par hōti", dans Saint Paul. Les Épîtres aux Thessaloniens, p. 437. Sans récuser complètement ce point de vue, il nous semble cependant que l'évocation par Paul de la vocation chrétienne favorise au plus haut point la poursuite du mouvement de sa prière d'action de grâces. L'expression "voici pourquoi" apparaît alors plus qu'une "formule vague", elle démontre une volonté de lier des réalités qui s'appellent mutuellement.

27. M. CARREZ, De la souffrance à la gloire, p. 31.

Cette perspective de la glorification qui est à l'horizon de toute la lettre, perspective intimement liée au retour du Christ, ne se retrouve-t-elle pas aussi dans l'intercession de l'Apôtre en 3,10-12? La croissance de l'amour qu'il souhaite pour les Thessaloniens résultera en un "affermisssement des coeurs dans une sainteté irréprochable devant Dieu notre Père"; la sainteté s'entend ici dans le sens de perfection intérieure, laquelle concrétise la réponse à la vocation chrétienne, c'est-à-dire "l'appel au royaume et à la gloire de Dieu".

Il ressort donc que l'élément de glorification en 2,12 se révèle être la pointe de l'action de grâces de cette lettre. Bien qu'amené à travers la narration de l'activité missionnaire de l'Apôtre, cet élément de glorification dévoile comment la prière de Paul fait corps avec son existence:

C'est une véritable symbiose qui fait fusionner prière et activité pastorale, plus particulièrement enseignante; et cette symbiose est remarquable. Elle découle d'une doctrine qui fait de la prière l'expression de l'existence chrétienne, notamment de la vie apostolique²⁸.

Au terme de l'analyse de la première action de grâces de Paul, nous avons identifié le terme eucharistique à trois reprises (1,2; 2,13; 3,9), l'intercession (3,10-13), l'élément de glorification (2,12) ainsi que l'aspect eschatologique. Celui-ci a été souligné d'une double façon: 1) sous le rapport de la dialectique du "déjà-là et pas encore" illustrée par les motifs de rendre grâces et les demandes de l'intercession et, 2) sous l'angle particulier de l'attente du Seigneur (1,10), de son retour parousia 2,19; 3,13.

28. L. MONLOUBOU, Saint Paul et la prière, p. 53.

Nous pouvons dire, en dépit du "va-et-vient qui conduit Paul de la prière au souvenir de ses relations personnelles avec ses correspondants, de la prière à sa prédication, et vice-versa"²⁹, que nous sommes en présence d'une manière de prier de l'Apôtre. Un prototype de sa prière d'action de grâces, peut-être? Voyons si déjà en II Th se précisent les traits de ce que nous considérons comme étant l'esquisse du mouvement de la prière d'action de grâces de Paul.

2. II Thessaloniens: 1,3-12; 2,13-3,5

Une deuxième lettre aux Thessaloniens devait suivre la première à peu d'intervalle. Elle aurait été écrite de Corinthe en l'an 52. Le ton et le style de cette missive offrent des difficultés: des ressemblances et des dissemblances avec la première lettre posent question. Aussi, l'authenticité de cette lettre est-elle contestée. L'auteur, s'il n'est pas Paul, se réclame de son autorité et de son enseignement pour corriger une dangereuse interprétation relative à la venue imminente du Seigneur³⁰. Cependant, les commentateurs sont unanimes à reconnaître l'importance de cette lettre.

Bien des exégètes, cependant, reconnaissent l'authenticité paulinienne de cette lettre qui donne l'occasion à l'Apôtre de préciser son enseignement concernant le retour du Christ³¹. Nous nous rangeons

29. L. MONLOUBOU, Saint Paul et la prière, p. 52.

30. Cf. TOB, p. 613.

31. Cf. Bible de Jérusalem, Paris, Cerf, 1973, p. 1618.

de leur côté. "Alertés par quelque inspiré, par une prétendue lettre de Paul, les Thessaloniens ont cru à un retour imminent du Seigneur. Leur communauté en a été profondément troublée"³². Aussi, Paul réconforte et encourage ses correspondants inquiets à travers des textes d'action de grâces.

a) Le terme eucharistique: 1,3; 2,13

Nous retrouvons à deux reprises, dans cette lettre, l'expression eucharistein: aux chapitres 1,3 et 2,13. Bien que la présentation en cours ne devrait contenir que l'étude des actions de grâces initiales, nous n'hésitons pas à inclure dans la présente analyse le texte de 2,13. En plus de décrire le mouvement de la prière retrouvé dans les actions de grâces initiales, il apporte un éclairage fort intéressant sur les motifs que possède Paul de rendre grâces. Nous ne croyons pas, par contre, qu'il s'agit là d'une nouvelle introduction à la lettre³³. Ce texte démontre l'intensité de l'attitude eucharistique de l'Apôtre au moment de rappeler le mystère de l'élection des Thessaloniens. La remarquable densité théologique de cette action de grâces a été soulignée par J. Denney:

The thirteenth and fourteenth verses of this chapter are a system of theology in miniature. The Apostle's thanksgiving covers the whole work of salvation from the

32. Augustin GEORGE, L'Évangile de Paul, Coll. "Foi Vivante", no 24, Paris, Les Équipes Enseignantes, 1968, p. 37.

33. Cf. P.T. O'BRIEN, Introductory Thanksgivings ..., p. 184.

eternal choice of God to the obtaining of the glory of our Lord Jesus Christ in the world to come³⁴.

Ce texte 2,13 et celui de 1,3 seront traités ensemble afin d'éviter des redites et surtout parce qu'ils possèdent en commun une nouvelle façon pour Paul d'introduire ses motifs d'action de grâces: "nous devons rendre continuellement grâce à Dieu pour vous, frères, et c'est bien juste" (1,3) (eucharistein opheilomen to Theô pantote peri hymôn, adelphoi, kathôs axion estin; cf. 2,13; hêmeis de opheilomen eucharistein tô Theô pantote peri hymôn, adelphoi). Des auteurs ont cherché à expliquer la présence de ce "nous devons" devant le verbe "rendre grâces":

Les uns voient dans cette formule le signe d'une certaine froideur de Paul à l'égard de ses destinataires: il ne rendrait grâces à Dieu, louange indirecte pour les Thessaloniens, que contraint par le devoir ... D'autres y découvrent la réponse de Paul aux propos des Thessaloniens qui se jugent indignes de l'éloge énoncé en I Th; éloge dont l'Apôtre affirme alors qu'il est mérité, et qu'il est bien de son devoir de le faire³⁵.

Ces hypothèses, échos de l'article de Roger D. Aus³⁶, ne sont pas retenues par Monloubou. Pour lui, cette formulation provient du langage cultuel. C'était aussi à cette conclusion qu'Aus était parvenu après avoir exploité les pistes tracées par Günter Harder dans son livre

34. James DENNEY, The Epistles of the Thessalonians, Coll. "The Expositor's Bible", no 43, New York, A.C. Armstrong and Son, 1903, p. 342. P.T. O'BRIEN cite d'après l'édition de 1892 parue à Londres, Ibid., p. 184. L. MONLOUBOU commet, probablement par inadvertance, une faute de traduction lorsqu'il écrit: "les treize ou quatorze versets de ce chapitre", Saint Paul et la prière, p. 61.

35. L. MONLOUBOU, Saint Paul et la prière, p. 57.

36. "The Liturgical Background of the Necessity and Propriety of Giving Thanks, according to II Th 1,3", dans Journal of Biblical Literature, vol. 92 (1973), pp. 432-438.

Paulus und das Gebet³⁷. Harder y montrait que la formule "nous devons rendre grâces ... et c'est bien juste" reflétait le style de la prière juive: formule que l'on retrouve aussi dans les écrits de Philon, de Josèphe, ou encore dans les Constitutions Apostoliques³⁸.

Arrêtons-nous quelques moments sur les textes tirés de l'oeuvre philonienne. Il y a là au moins quatre exemples qui se rapprochent considérablement de eucharistein opheilomen ... kathôs axion estin et qui pourraient éclairer leur utilisation.

Dans De Specialibus Legibus II, 173 et 185 nous relevons deux phrases similaires: "il est juste de louer et de magnifier Dieu" (axion epaineisthai te kai thaumazesthai ton Theon); "il est donc normal que, dans l'allégresse, il (l'homme) rende grâces de cela" (eph hois axion gegêthotas eucharistein)³⁹. Ces deux extraits se réfèrent à des considérations sur le culte. Dans le premier cas, il s'agit du rite sabbatique pour les pains de propositions; dans le second cas, il est question de la fête des Premiers-Produits et de pains levés.

Deux autres parallèles se retrouvent dans le texte de Legum Allegoriae 3,10. En ce passage, tiré du commentaire sur le texte de Genèse 3,8, Philon exprime son émerveillement face à la grandeur de

37. "That the foregoing assertion about liturgical/prayer background to eucharistein, etc. is correct was shown over thirty years ago by Günter Harder in his book on prayer in Paul, a work not considered by the commentators on Thessalonians", "The Liturgical Background ...", p. 433.

38. "He had indicated briefly that these introductory formulae were part of the Jewish prayer style, as seen in Philon, Josephus, and the Apostolic Constitutions", Ibid., p. 433.

39. Oeuvres de Philon d'Alexandrie, no 24, De Specialibus Legibus I et II. Introduction, traduction et notes par Suzanne Daniel, Paris, Cerf, 1975, pp. 338-339; 346-347.

Dieu, à Sa majesté créatrice dont l'être humain ne peut se dérober. Répondre adéquatement à l'immensité divine est impossible pour le croyant. "Car personne n'honore Dieu d'une façon digne de lui, mais seulement de façon à être juste (Axiōs gar oudeis ton Theon tima, alla dikaiōs monon)"; "comment ne serait-il pas impossible de traiter avec réciprocité ou de louer comme il le mérite celui, qui du non-être, a suscité l'univers? (pōs ouk adynaton ton Theon ameipsasthai ē epainesthai kata tēn axian ton ta hola systēsamenon ek mē ontōn)"⁴⁰.

Dans son étude, Aus retiendra également trois textes de Pères apostoliques possédant une étroite parenté avec la formule étudiée.

Nous devons en tout lui rendre grâces (opheilomen kata panta eucharistein autō) (Clément de Rome, 38,4)⁴¹.

- Il nous faut donc multiplier nos actions de grâces au Seigneur ... (oukoun hypereucharistein ophilomen tō kyriō hōti ...) (Barnabé, 5,3)⁴².

Afin que nous sachions qui nos constantes actions de grâces doivent célébrer (ina gnōmen, hō kata panta eucharistountes ophilomen ainein) (Barnabé, 7,1)⁴³.

Ces trois textes prennent place dans la section parénétique des lettres en question. Le texte de l'Épître aux Corinthiens fait, de plus, partie d'une doxologie qui termine la partie exhortative de cette

40. Oeuvres de Philon d'Alexandrie, no 2, Legum Allegoriae, I-III. Introduction, traduction, notes par Claude Mondesert, s.j., Paris, Cerf, 1962, pp. 174-175. R.D. AUS donne une liste des autres textes philoniens possédant les mêmes motifs d'adresser à Dieu l'action de grâces qui Lui revient, cf. "The Liturgical Background ...", p. 434.

41. Épître aux Corinthiens. Introduction, texte, traduction, notes et index par Annie Jaubert, Coll. "Sources Chrétiennes", no 167, Paris, Cerf, 1971, pp. 164-165.

42. Épître de Barnabé. Introduction, traduction et notes par Pierre Prigent; texte grec établi et présenté par Robert A. Kraft, Coll. "Sources Chrétiennes", no 172, Paris, Cerf, 1971, pp. 106-107.

43. Épître de Barnabé, pp. 128-129.

lettre⁴⁴; tandis que les textes de Barnabé appartiennent à un exposé sur le sacrifice, plus précisément sur la portée du sacrifice du Christ et sa préfiguration dans l'image du bouc émissaire.

Toujours est-il que l'utilisation de la formule "nous devons rendre grâces ... et c'est bien juste" ne dépend pas de l'humeur de Paul, ni d'une obligation contraignante, mais reflète bien sa manière d'appréhender la réalité qu'il traduit à l'aide d'une expression liturgique:

Alors que la situation des Thessaloniciens est difficile, douloureuse même, sinon peut-être tragique, Paul et ses compagnons constatant la fermeté de leur foi et le progrès de leur amour fraternel, rendent grâces à Dieu. Bien plus: se souvenant des formules qu'utilise la communauté dans ses liturgies, l'auteur note qu'à l'inverse des "incroyants", "il convient" toujours, et c'est même un devoir de louer et de rendre grâces, puisqu'au lieu de se laisser aller, les Thessaloniciens ont persévéré⁴⁵.

Donc, nous concluons avec Aus que le recours à cette expression liturgique relève d'un choix judicieux. Elle convient hautement à des disciples du Christ qui, loin de se laisser abattre par des souffrances assaillantes, réagissent avec espérance: ils se savent "choisis dès le commencement pour être sauvés par l'Esprit qui sanctifie par la foi en vérité" (2,13).

Paul conscient de la grandeur de cet appel prie continuellement pour ses correspondants "afin que notre Dieu vous trouve dignes de

44. "Puisque nous tenons de lui tout cela, nous devons en tout lui rendre grâce. À lui la gloire dans les siècles des siècles. Amen." p. 165.

45. L. MONLOUBOU, Saint Paul et la prière, p. 58. L'auteur paraphrase ici le texte de R.D. AUS, "The Liturgical Background ...", p. 438.

l'appel qu'il vous a adressé" (1,11)⁴⁶.

b) L'intercession: 1,11; 2,16-17; 3,1-2.5

Étroitement liées à ce que l'Apôtre vient d'écrire au sujet des motifs de rendre grâces⁴⁷, les demandes comprises en cette double action de grâces représentent deux types d'intercession, l'un en faveur des Thessaloniens; l'autre en faveur de l'Apôtre. Dans la première prière eucharistique, Paul se montre, à nouveau, soucieux de voir progresser les Thessaloniens dont la "foi fait de grands progrès" (1,3). Paul implore donc le Seigneur afin que sa puissance leur "donne d'accomplir (plêrôsê) tout le bien désiré", c'est-à-dire selon la volonté du salut et qu'elle rende active leur foi (cf. 1,11)⁴⁸. "Il s'agit de la foi qui ne reste pas un sentiment ni une parole, mais qui agit"⁴⁹. Ainsi les exigences de la parole accueillie produisent leur fruit: "le nom de notre Seigneur Jésus sera glorifié en vous" (1,12).

46. Nous donnons à l'expression "trouver dignes" (axiôsê) le sens de "rendre digne" suivant en cela le point de vue de C. MASSON. "Axiôs" signifie généralement juger digne, mais dans cette acception il fait difficulté ici. (...) Cependant, toute la difficulté disparaît si axiôs signifie ici rendre digne, la requête suivante ne faisant qu'explicitement celle qui nous occupe en disant comment Dieu rendra les croyants dignes de son appel lors de la parousie (I Th 3,13; 5,23), Les deux épîtres de saint Paul aux Thessaloniens, pp. 88-89.

47. "L'action de grâces n'est pas finie. Elle tourne en prière explicite. C'est l'habitude de Paul d'entrecouper ses lettres de prières et d'élévations. Cf. I Thess., III, 11-13; v,23-24. Mais jamais chez lui on ne trouve de lieux communs. Cette prière qui s'adresse à Dieu joint la louange à la demande et suppose une théologie profonde sur l'homme, sa vocation et l'accomplissement de son existence", B. RIGAUX, Saint Paul. Les Épîtres aux Thessaloniens, p. 636.

48. Cf. TOB, note k), p. 628.

49. B. RIGAUX, Saint Paul. Les Épîtres aux Thessaloniens, p. 640.

On est entré dans un état où l'on continue d'avancer, et c'est en y progressant qu'on y gagne en fermeté⁵⁰.

Noblesse oblige! Aussi l'Apôtre sent-il le besoin de supplier Dieu de donner lui-même aux Thessaloniens la fermeté requise à des hommes de foi, de salut:

Que notre Seigneur Jésus Christ lui-même et Dieu notre Père, qui nous a aimés et nous a donné, par grâce, une consolation éternelle et une bonne espérance, vous consolent et vous affermissent dans tout ce que vous faites et tout ce que vous dites pour le bien (2,16-17).

Ce lien à établir entre oeuvre à accomplir et réalité à vivre vaut tout aussi bien pour l'Apôtre. Sans aucune hésitation, Paul passe de la situation d'intercesseur à celle de requérant: "Au demeurant, frères, priez pour nous" (3,1). Il indique même l'objet de la prière qu'il sollicite des Thessaloniens:

afin que la parole du Seigneur poursuive sa course, qu'elle soit glorifiée comme elle l'est chez vous, et que nous échappions aux hommes méchants et mauvais; car tous n'ont pas la foi (3,1-2).

De même nature que l'intercession de Paul, il appert que cette prière à venir de la communauté ecclésiale doit être incluse dans le passage eucharistique. Le mouvement de la prière d'action de grâces ne se trouve pas brisé par cette initiative paulinienne; au contraire, celle-ci accentue l'attitude d'action de grâces chez l'Apôtre. Il apprécie existentiellement le don de la foi, "car tous n'ont pas la foi"

50. L.-M. DEWAILLY, La jeune Église de Thessalonique, p. 81.

(3,2)⁵¹, tout en rappelant l'impact de la Parole de Dieu sur la vie du croyant, "qu'elle soit glorifiée" (3,1): double aspect retrouvé dans les textes eucharistiques.

Puis, Paul reprend sa prière intercédante; celle-ci est précédée d'une allusion aux instructions de l'Apôtre (v.4) qu'il va élaborer un peu plus loin (3,6-15)⁵²: "Que le Seigneur conduise vos coeurs⁵³ à l'amour de Dieu et à la persévérance du Christ" (3,5). Dans cette prière-souhait, l'Apôtre renoue avec les thèmes amour de Dieu et persévérance dans le Christ, thèmes qui font l'objet des motifs de rendre grâces et d'intercession des versets 13-17 de ce chapitre 2 de la lettre.

Par conséquent, l'intercession de cette prière eucharistique présente la séquence suivante: les demandes de Paul en faveur de ses correspondants: 2,16-17; les requêtes de ces derniers au profit de Paul: 3,1-2; les pétitions de l'Apôtre pour les Thessaloniens: 3,5.

51. "Pistos de estin ho kyrios": Cette petite phrase se relie à ce qui précède d'un triple point de vue bien souligné par von Dobschütz. 1. Du point de vue formel, jeu de mots sur pistis et pistos: elle n'est pas de tous la foi. Fidèle est le Seigneur. 2. En fait aussi: à l'incroyance de beaucoup, vous répondez par votre foi. Paul n'a pas besoin de le dire, mais il se hâte d'annoncer que la foi des Thessaloniens a pour soutien et promoteur, le Seigneur. 3. Si nous avons besoin de l'aide de vos prières devant les agissements des pervers et des mauvais, vous pouvez avoir confiance en celui qui est fidèle et qui vous affermira et vous gardera des atteintes du Mauvais", B. RIGAUX, Saint Paul. Les Épîtres aux Thessaloniens, p. 696.

52. On distingue ici la fonction parénétique de ce passage qui rejoint celle du verset 15 du chapitre 2.

53. L'expression "conduire les coeurs" (kateuthynein tas kardias) "se rencontre dans la Septante: I Chr. 29,18; 2 Chr. 19,3; Sir. 49,3. Et ce n'est pas le seul exemple de la forte influence de la langue des LXX sur celle de l'auteur de 2 Th.", C. MASSON, Les deux épîtres aux Thessaloniens, p. 112.

C'est ainsi que se clôt cette action de grâces qui s'étend des chapitres 2,13 à 3,5⁵⁴.

c) La note eschatologique: 1,4-10; 2,13-14.16; 3,5

Dès la seconde lettre à l'Église de Thessalonique, Paul fait éclater l'étroitesse de la perspective eschatologique dans laquelle semblait se mouler la première lettre. Il devient évident, en cette deuxième lettre, que l'aspect apocalyptique du retour du Christ ne recoupe pas toute la réalité de l'eschatologie (1,7-10).

Les deux péricopes portant sur la prière d'action de grâces de Paul invitent à considérer le caractère concret des liens unissant le présent et le futur. Ainsi, Paul écrit à ses correspondants: "toutes les persécutions et épreuves que vous supportez. Elles sont le signe du juste jugement de Dieu; leur but est de vous rendre dignes du royaume de Dieu pour lequel vous souffrez" (1,4-5). Le "sens" à donner au vécu actuel est à chercher dans ce qui viendra. Autrement dit, la foi dans l'avènement du royaume de Dieu donne de pouvoir "endurer" ici-bas les tribulations.

N'est-ce pas ce que fait entendre Paul par l'utilisation du terme "hypomonê" (v. 4) (constance, persévérance) qui, indubitablement, renvoie à une situation existante à laquelle doivent faire face avec courage et tenacité les Thessaloniens? Car chez Paul, l'hypomonê est

54. Nous rejoignons la délimitation de SANDERS qui, au nom de la note eschatologique et d'une formule conclusive du type de la bénédiction juive, arrivait à cette proposition de délimitation. Cf. "The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving...", pp. 356, 359. Voir notre texte à la page 62.

une véritable vertu, une qualité d'âme, qui marque la force, le courage, la patience, l'endurance, la persévérance. Elle est l'attitude du chrétien dans les calamités et est mère de l'espérance: la tribulation produit la constance, la constance produit la vertu éprouvée (dokimên), la vertu éprouvée l'espérance. C'est une vertu en rapport avec le salut eschatologique, I Thess., 1,3, et Rom., viii, 25⁵⁵.

Donc l'encouragement de l'Apôtre puise toute sa force de frappe dans l'espérance du Royaume où Dieu manifestera sa justice envers les persécutés et les persécuteurs (cf. 1,6-10). Mais plus profondément encore, l'impact de l'exhortation paulinienne tire sa puissance dans l'évocation de l'élection des néophytes appelés "à posséder la gloire de notre Seigneur Jésus Christ" (2,14). L'amour de Dieu est déjà un gage de "consolation éternelle" (2,16) qui permet d'espérer sa plénitude: "Que le Seigneur conduise vos coeurs à l'amour de Dieu et à la persévérance du Christ" (3,5).

Conséquemment, dans cette double action de grâces, on décèle un rapprochement continuuel entre le présent et le futur, entre les souffrances présentes et la gloire à venir dans le Christ. Cette interaction exprime la dialectique eschatologique où les réalités évoquées prennent tout leur sens dans la source et la finalité des dons accordés aux Thessaloniens. Leur foi fait de grands progrès, leur amour s'intensifie les uns pour les autres, leur persévérance démontre leur détermination à ne pas céder sous le poids des tribulations (1,3-4), tout cela c'est "déjà" l'oeuvre de Dieu qui s'accomplit par l'Esprit qui sanctifie (2,13) et qui connaîtra sa plénitude au moment "de posséder la gloire de notre Seigneur Jésus Christ" (2,14).

55. B. RIGAUX, Saint Paul. Les Epîtres aux Thessaloniens, p. 617.

d) L'élément de glorification: 1,10.12; 2,14; 3,1

Le thème de la glorification occupe une place importante dans les prières d'action de grâces de cette lettre. En effet, le thème y apparaît à quatre reprises: 1,10.12; 2,14; 3,1.

Un point commun ressort de la lecture de ces prières: foi et glorification vont de pair. Ces deux thèmes se présentent comme le fondement et la finalité de la vocation chrétienne. Le fondement: l'accueil de la Parole de Dieu exprime la foi dans l'Évangile prêché par l'Apôtre, "vous avez cru à notre témoignage" (1,10)⁵⁶. La finalité: l'objet de cette foi, "posséder la gloire de notre Seigneur Jésus Christ" (2,14) que l'épistolier remet sous les yeux des Thessaloniens aux prises avec des épreuves, des persécutions.

Cependant, l'apport le plus dynamique de cette présentation paulinienne du couple foi-glorification apparaît surtout dans le rapport témoignage-glorification. Par ce biais, Paul rend hommage à la foi des Thessaloniens (1,3.4.10) et les stimule en montrant l'effet percutant de leur foi: "Ainsi le nom de notre Seigneur Jésus sera glorifié en vous et vous en lui, selon la grâce de notre Dieu et du Seigneur Jésus Christ" (1,12).

Cette affirmation: "Ainsi le nom de notre Seigneur Jésus sera glorifié" apparaît comme une conséquence pour les temps présents, elle ne se rapporterait pas à la révélation finale comme le suggère l'ensem-

56. "Ici, martyrion est à prendre dans son sens passif et objectif; c'est un équivalent de euaggelion. Cf. verset 8; Paul dit hêmôn comme avec euaggelion dans II, 14, et I Thess., 1,5", B. RIGAUX, Saint Paul. Les Épîtres aux Thessaloniens, p. 635.

ble des commentateurs de ce passage. La teneur de l'intercession, dans laquelle prend place cette assertion, et sa portée pour l'avancement actuel des Thessaloniciens autorisent, il nous semble, à comprendre ce passage dans le sens d'une transformation présente des croyants.

David Stanley écrit à ce propos:

The mention of glorification in connection with "the name" indicates that it is question of God's revelation of the person of Jesus Christ. He [Paul] is thinking of the deepening in the Christian of the awareness of who Christ is, rather than of that eschatological glorification he has just spoken of (2 Thes 1,10)⁵⁷.

Ce travail de la grâce est déjà perceptible par l'oeil humain puisque Paul, un peu plus loin, écrit: "que la parole du Seigneur poursuive sa course, qu'elle soit glorifiée comme elle l'est chez vous" (3,1)⁵⁸.

Foi et possession de la gloire de notre Seigneur lors de sa révélation finale, accueil de la Parole et glorification du nom de Jésus sont là deux manières semblables d'exprimer une même relation entre le

57. Boasting in the Lord, p. 108.

58. "Beaucoup pensent que la parole est glorifiée par les hommes, comme Dieu peut l'être, dans la mesure où ils l'accueillent (dechesthai, I Th., 1,6; II,13) ou lui obéissent (hypakouein II Th., 1,8), du fait qu'ils reconnaissent à la fois son contenu divin et son origine divine, et même qu'ils la louent. Cependant on peut citer le cas voisin d'Act., XIII, 48, peut-être aussi Act XXI, 20, et comprendre que l'accueil de la parole, avec son résultat, l'entrée dans la foi, "rend gloire" à Dieu, au sens normal de l'expression bien connue de la Bible", L.-M. DEWAILLY, "Course et gloire de la Parole (II Thess., III, 1)", dans Revue Biblique, vol. 71 (1964), pp. 34-35. Cet auteur pousse plus loin son analyse en montrant qu'il s'agit de Dieu: "C'est donc de Dieu que la parole de Dieu reçoit toute la gloire, en vertu de la puissance divine qui s'exerce en elle quand s'accomplit sa mission. La dynamis qu'elle recèle peut s'exprimer en dynameis miraculeuses, mais elle produit bien d'autres effets au dedans des coeurs, en stimulant l'attention, leur acceptation, leur obéissance fidèle. Oui, les hommes rendent ainsi gloire à Dieu, mais c'est Dieu lui-même qui glorifie sa parole comme il se glorifie lui-même", p. 35.

sujet et l'objet de la foi. Celui qui croit, le fait en référence à quelque chose, à quelqu'un.

La présentation de l'objet de la foi invite l'individu à l'adhésion à la proposition qui lui est faite, en l'occurrence, l'Événement du Christ, avec tout ce qu'il comporte, de sa venue parmi les humains jusqu'à sa mort, de sa résurrection et de son retour dans la gloire. Bref, la foi au Royaume de Dieu: "la foi est en quelque sorte la forme en creux de la présence du Royaume de Dieu"⁵⁹.

Lorsque Paul rend grâces pour la foi des Thessaloniens, il nous semble qu'il tient compte conjointement: du moment initial de leur conversion: "vous avez cru à notre témoignage" (1,10)⁶⁰; de l'étape finale de la glorification (1,10,2,14) et de la période actuelle où leur foi courageuse teinte leur devenir-chrétien (1,12; 3,1)⁶¹. Paul aurait-il rendu grâces pour la foi, la persévérance, l'amour s'il n'avait pas connu leur finalité? Voilà pourquoi nous considérons comme partie prenante de la prière d'action de grâces le thème de la glorification qui se situe en droite ligne avec la triade foi-espérance-amour.

59. Walter KASPER, Jésus le Christ, Coll. "Cogitatio fidei", no 88, Paris, Cerf, 1976, p. 117.

60. "Vous avez cru" réfère à l'événement de la conversion, du "devenir-chrétien"; "vous, les croyants" désigne plutôt un état, une vie", Jean-Marie FAUX, La Foi du Nouveau Testament, Bruxelles, Institut d'Études Théologiques, 1977, p. 51.

61. M. FAUX parle de deux niveaux de la foi. "La foi est, - dans l'assentiment à la prédication des apôtres, au kérygme de Jésus-Christ ressuscité - l'accueil du salut donné par Dieu en Jésus. Ces deux composantes ou ces niveaux de la foi se trouvent inséparablement unis: la foi est éveillée par la prédication mais son mouvement interne, son "intention" la porte à travers l'assentiment à l'annonce de la Bonne Nouvelle, vers le contenu réel de celle-ci, le salut qui est donné dans la résurrection du Crucifié. Le croyant est atteint réellement par l'événement du Christ", Ibid., p. 12.

Dans l'étude qui a réuni les deux prières d'action de grâces de Paul, 1,3 et 2,13, la formule "nous devons rendre grâces", par son caractère liturgique, contribue à faire ressortir la densité théologique reconnue à ces textes, plus spécialement à celui de 2,13-14, en ce qui a trait à la vocation chrétienne. Paul devait ajouter à cette nouvelle façon d'introduire ses motifs de rendre grâces, la particularité de joindre une demande de prière pour lui (3,1-2) après que lui-même ait déjà intercédé pour ses frères (1,11; 2,16-17), il le fera aussi en 3,5.

La perspective eschatologique se perçoit tout particulièrement en cette double action de grâces dans le rapprochement que fait l'Apôtre entre présent et futur, souffrances et gloire à venir (1,5), entre foi et glorification (1,10; 2,14), plus précisément encore, entre témoignage et glorification (1,12; 3,1). Paul soulignait ainsi comment la révélation de la vocation du croyant en sa finalité illumine son existence quotidienne, en dépit des tribulations, des souffrances. Voilà pourquoi l'action de grâces devrait jaillir des coeurs (cf. 1,3; 2,13).

Bref, la présente analyse nous a permis de reconnaître les éléments de la prière d'action de grâces, d'y découvrir le mouvement qui les relie entre eux: motifs de rendre grâces, contenus des intercessions et glorification.

3. Philippiens: 1,3-11

De sa prison, l'Apôtre Paul fait parvenir à l'Eglise de Philippiens une lettre tout imprégnée de joie, joie spirituelle courant à travers toutes ces lignes qui dévoilent la profondeur de l'attachement

de l'Apôtre au Christ: "car pour moi, vivre c'est le Christ, et mourir m'est un gain" (1,21). De même, cette missive redit toute l'affection de Paul pour ses correspondants: "Oui Dieu m'est témoin que je vous chéris tous dans la tendresse de Jésus Christ" (1,8). Aussi cette intense et chaleureuse affection est étroitement liée à l'action de grâces en cette lettre considérée comme "l'un des livres les plus joyeux de la Bible"⁶².

a) Le terme eucharistique: 1,3

"Je rends grâces (eucharistô) à mon Dieu chaque fois que j'évoque votre souvenir⁶³: toujours, en chaque prière pour vous tous, c'est avec joie que je prie" (1,3-4). Soulignons en passant l'expression

62. James Montgomery BOICE, Philippians. An Expository Commentary, Grand Rapids, Zondervan, 1971, p. 13: "The letter to the Philippians is one of the most joyous books in the Bible".

63. Mneiai hymôn, quelques auteurs interprètent cette expression comme un génitif subjectif; Paul rendrait grâces pour le souvenir que les lecteurs gardent de lui et penserait tout particulièrement à la contribution monétaire qu'ils lui ont fait parvenir. L. MONLOUBOU soutient cette hypothèse à la suite de P.T. O'BRIEN. Nous avons eu l'occasion de critiquer cette opinion lors de la recension du livre de MONLOUBOU. Il nous apparaît peu fondé de lire mneiai hymôn dans le sens soutenu par ces auteurs, sens qui ne trouve aucun écho dans les autres lettres d'une part et, d'autre part, ne tient pas compte de la portée religieuse du "rendre grâces": les motifs de l'action de grâces de Paul sont de l'ordre de la "grâce" et non des faveurs humaines. Voir notre recension dans Eglise et Théologie, vol. 13 (1982), pp. 358-362; plus spécialement pp. 360-361.

"mon Dieu" qui confère à cet élan de prière une note toute personnelle⁶⁴.

La présence du thème de la joie dans le cadre de l'action de grâces initiale de cette lettre a toute sa raison d'être puisque

la joie et l'action de grâces vont naturellement de pair. Le motif qui provoque l'une suscite l'autre inmanquablement. Mais la présence de la joie en ce début de lettre a aussi un rôle littéraire. Elle indique le ton particulier qui sera celui de toute la lettre, une lettre pénétrée, d'un bout à l'autre, par la joie (1,18.25; 2,2.17s.28s.; 4,1.4.10)⁶⁵.

Le rôle littéraire dont il est ici question correspond à la fonction épistolaire de l'action de grâces initiale telle qu'élaborée

64. "L'expression "mon Dieu", assez rare dans le Nouveau Testament, est sans doute inspirée à Paul par l'Ancien Testament, par la lecture des Psaumes en particulier (cf. Rom. 1,8; 1 Cor. 1,4; Phil 4,19 etc).", Pierre BONNARD, L'Épître aux Philippiens, Coll. "Commentaire du Nouveau Testament" no X, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1950, p. 15. Cet auteur, à propos de ce verset, écrit: "dans le Nouveau Testament, l'objet du verbe eucharistein - rendre grâces, est toujours Dieu". Cette affirmation appelle une précision. L'auteur veut-il dire que tous les emplois néotestamentaires d'eucharistein ont Dieu pour objet? Alors que fait-il du texte de Romains 16,4 où Paul dit sa gratitude pour l'aide reçue de Prisca et Aquilas: "hois ouk egô monos eucharistô alla kai passai hai ekklesiâi tôn ethôn". Mais si Bonnard veut insinuer que le verbe eucharistein devrait toujours se traduire par "rendre grâces" lorsqu'il s'agit de rendre à Dieu "la grâce" qu'il a accordée, alors cet auteur a parfaitement raison. Dans l'exemple employé ici on peut apprécier les diverses traductions qui montrent qu'on a saisi le sens à donner au mot eucharistô. On a traduit par reconnaissance ou gratitude le sentiment éprouvé par Paul à l'égard de ses collaborateurs. "Je ne suis pas le seul à leur devoir de la gratitude" (BJ), "de la reconnaissance" (Osty), "je ne suis pas seul à être reconnaissant" (TOB).

65. L. MONLOUBOU, Saint Paul et la prière, p. 79.

par Schubert⁶⁶. Mais au-delà de cette fonction, cette conjugaison entre rendre grâces, prière et joie ne révélerait-elle pas des liens de même nature unissant ces trois termes? Une triade fort peu étudiée avons-nous déjà écrit au moment de présenter l'ouvrage de D. Stanley.

La lettre aux Philippiens n'innove cependant pas. Déjà dans la Première lettre aux Thessaloniens, Paul réunissait, à deux reprises, ces trois termes dans une même péricope. Dans 3,9, l'Apôtre exprime sa joie pour la foi des Thessaloniens pour laquelle il rend grâces et continue de prier. De même qu'en 5,16-18, Paul, au nom de la volonté de Dieu, exhorte ses correspondants à toujours être dans "la joie", à "prier" sans cesse et à "rendre grâces" en toute circonstance. Cette trilogie, fortement marquée par l'aspect de la permanence, exprime selon B. Rigaux "les qualités fondamentales de la vie chrétienne devant Dieu"⁶⁷. C'est dire l'importance de cette triade, et signaler sa présence au coeur de la prière de Paul ne peut qu'être éclairant pour une meilleure saisie des dimensions de sa prière.

66. Robert JEWETT s'appuya sur la reconnaissance de cette fonction pour soutenir l'unité de la lettre de Philippiens, contrairement à certains commentateurs qui voient dans le présent écrit deux et même trois lettres. Divers changements abrupts du ton de la lettre commanderaient cette dernière perception. Mais comme l'auteur le montre bien, l'action de grâces initiale a comme rôle d'introduire le ou les thèmes de la lettre, or la joie, qui domine toute cette lettre, se retrouve dans cette introduction de la lettre. L'article de JEWETT, "The Epistolary Thanksgivings and the Integrity of Philippians", dans Novum Testamentum, vol. 12 (1970), pp. 40-53 donne en détail le point de vue des divers auteurs. La question vient d'être reprise de manière plus concise avec James A. BROOKS, dans "Introduction to Philippians", dans Southwestern Journal of Theology, vol. 23 (1980), pp. 10-15 où l'auteur se prononce également en faveur de l'unité de la lettre: "In the opinion of the present writer the evidence strongly supports the unity of Philippians", p. 15.

67. Saint Paul. Les Épîtres aux Thessaloniens, p. 587.

Pour le moment, arrêtons-nous sur les liens existant entre "rendre grâces" et "joie" tels qu'ils se présentent dans cette formule initiale de la Lettre aux Philippiens. Nous aurons l'occasion, un peu plus loin, lors de la discussion sur la note eschatologique de revenir sur le thème de la joie en lui-même. Qu'il suffise ici de noter que la joie de l'Apôtre s'enracine dans le motif de rendre grâces, c'est-à-dire "à cause de la part que vous avez prise avec nous à l'Évangile depuis le premier jour jusqu'à maintenant" (1,5)⁶⁸. Faut-il entendre par cette expression "la part prise à l'Évangile" comme signifiant l'accueil de la foi par les chrétiens de Philippiques? Ou bien, faut-il la saisir selon la perspective de la participation active des correspondants de Paul à l'oeuvre de l'apostolat, c'est-à-dire l'évangélisation du monde. "L'Apôtre fait allusion aux nombreuses occasions où les Philippiens l'ont secondé dans son labeur missionnaire"⁶⁹.

Ainsi présentée, cette alternative dissocie des éléments qui appartiennent à une même réalité et, par conséquent, ne peut pas apporter une réponse entièrement satisfaisante, ni dans un sens, ni dans un autre. L.M. Dewailly propose, dans un article des plus intéressants,

68. À quoi lier le complément epi tēi koinōniāi ktē? est la question que se posent les exégètes. Parmi les trois solutions possibles, il semble bien que la plus probable est celle où "il faut le rattacher à eucharistō: on donne alors à ce verbe un complément très naturel qui sans cela lui ferait défaut, et le v. 4 est conçu comme une parenthèse explicative, où pantote en pasēi deēsei mou aussi bien que hyper pantōn hymōn dépendent de la proposition participiale meta charas tēn deēsīn poioumenos. Admettons donc que les mots qui nous intéressent donnent le motif de l'action de grâces de l'Apôtre, même si l'action de grâces est imprégnée de joie puis suscite la supplication", L.-M. DEWAILLY, "La part prise à l'Évangile (Phil., 1,5)", dans Revue Biblique, vol. 80 (1973), p. 248.

69. P. BONNARD, L'Épître de saint Paul aux Philippiens, p. 16.

une interprétation plus globale en recourant à la signification des mots euaggelion et koinônia.

Le sens fondamental d'euaggelion est toujours le message de salut de Jésus et de ses apôtres, tel que Paul à son tour l'a porté dans le monde grec, que ce message soit regardé dans son ensemble ou déterminé par un génitif. Mais de fait c'est toujours le message-annoncé, dynamis qui agit dans les croyants (Rom., I,16; I Thess., I,5; II,13), au moyen de l'ergon apostolique, avec toute l'économie salvatrice qui en résulte, donc finalement le message-annoncé-reçu-vécu. Il est rarement possible d'affirmer que l'un ou l'autre de ces aspects de l'Évangile soit absent d'un texte, même s'il y est moins en vue⁷⁰.

Quant au terme koinônia, il désigne la part prise à quelque chose avant de désigner l'association à d'autres personnes, qui ont en commun la possession et la jouissance de cette chose.

Ce n'est pas d'abord un être-avec, dirions-nous, ni même un vivre-avec, ni un se-sentir-avec. Tout cela assurément peut entrer dans la koinônia, mais en relation avec quelque chose à quoi l'on a part ensemble.

Ici les Philippiens sont entrés avec Paul dans une certaine koinônia référée d'abord à l'Évangile tout court, puis à la grâce de Paul telle qu'elle se découvre dans la défense et l'affermissement de l'Évangile. (...)

(...) La préposition eis donne à penser que les Philippiens ont été et sont en communion avec l'Apôtre parce qu'ils se sont tournés ensemble et avec lui vers l'Évangile, qu'avec lui ils y sont entrés et y entrent⁷¹.

Suite à ces explications, Dewailly propose sa traduction du verset 5: "à cause de (ou: à la pensée de, etc.) la part que vous prenez (et non: avez prise) à l'Évangile". L'auteur apporte des justifications à cette traduction.

J'y vois le moyen de ne pas restreindre la koinônia à un fait passé, de laisser entendre qu'elle est commune à Paul

70. L.-M. DEWAILLY, "La part prise à l'Évangile", p. 250.

71. Ibid., pp. 252-254.

et à ses correspondants, de suggérer l'aspect dynamique et actif de la koinônia à l'Évangile, et enfin de se raccorder sans peine, non pas certes à tous les autres passages de Phil. qui contiennent koinônia, mais du moins au v.7; "...prenez tous part à (ou: prenez votre part de) ma grâce (ou: la grâce qui m'est faite)⁷².

Cette part prise à l'Évangile exprime donc le rayonnement de la foi des Philippiens, véritable manifestation de l'oeuvre divine en eux: "Telle est ma conviction: Celui qui a commencé en vous une oeuvre excellente en poursuivra l'achèvement jusqu'au jour de Jésus Christ" (1,6). Cette fidélité divine représente l'ultime motif de l'action de grâces de Paul.

Le caractère joyeux de la prière de l'Apôtre - "c'est avec joie que je prie" - provient donc de ces deux motifs de rendre grâces: à cause de la part prise à l'Évangile et de la fidélité de Dieu. La joie de l'action de grâces trouve alors son fondement dans cette fidélité divine; ce qui faisait dire à Karl Barth: "Le v.6 pourrait servir de commentaire authentique du mot 'joie' du v. 4"⁷³. Quoi qu'il en soit, c'est une confiance en cette fidélité de Dieu qui anime l'Apôtre au moment d'intercéder pour ses frères de Philippes.

b) L'intercession: 1,9-10

Une "déclaration d'amour apostolique pour l'Église de Philippes"⁷⁴ aux versets 7 et 8 suit immédiatement cette confession de

72. L.-M. DEWAILLY, La part prise à l'Évangile", p. 259.

73. Commentaire de l'Épître aux Philippiens. Traduction française d'André Goy, Genève, Labor et Fides, 1956, p. 16.

74. P. BONNARD, L'Épître aux Philippiens, p. 18.

foi en la fidélité divine. Le caractère unique et particulier de cette affection trouve son origine dans la communion des Philippiens à la grâce de l'Apôtre (sygkoinônous mou tês charitos) (1,7) et repose sur "la tendresse de Jésus Christ" comme sur son fondement (1,8). On reconnaît là respectivement les motifs de rendre grâces de Paul: la part prise à l'Évangile (v.5) et la fidélité de Dieu (v.6) comme fondement de cette foi agissante de la communauté de Philippes. Ainsi ces versets s'éclairent mutuellement et possèdent en commun un même coefficient: l'amour de Dieu.

Or ce langage de l'amour se poursuit dans l'intercession qui vient immédiatement après cette re-connaissance des dons de Dieu: "Et voici ma prière: que votre amour abonde encore, et de plus en plus, en clairvoyance et en vraie sensibilité pour discerner ce qui convient le mieux" (1,9).

La conjonction "et" (kai) indique d'une manière obvie le lien existant entre les raisons qu'a Paul d'affectionner cette Église et la prière qu'il formule pour ses membres. Trop d'auteurs ont tendance à rattacher le verset 9 aux versets 3 et 4 en général ou au verset 4 plus particulièrement⁷⁵. Nous ne nous opposons pas totalement à ces manières de voir, mais nous considérons que les versets 7 et 8 ne doivent cependant pas être qualifiés de digression comme certains commentaires le laissent entendre. Au contraire, la requête en vue de l'accroissement de l'amour s'inscrit dans la ligne de la description des

75. P.T. O'BRIEN est d'avis, à la suite de quelques auteurs, que "proseuchomai (v.9) is meant to recall the words tên deêsin poioumenos of v.4", dans Introductory Thanksgivings ..., p. 29. Il prend ainsi position contre Schubert qui considère proseuchomai comme un rappel et d'eucharistô et de deêsin dans Form and Function ..., p. 14.

manifestations d'amour mutuel entre Paul et ses "compagnons de la grâce"⁷⁶. Autrement dit, les versets 3 à 8 nous entretiennent des motifs de rendre grâces et ouvrent sur une prière de demande, et une prière de demande-pour-les-autres: proseuchomai nous indique le texte. Étymologiquement ce terme signifie "prier pour" ou "prier devant". Le contenu de la présente prière fait voir qu'il s'agit d'une prière pour les autres, une intercession.

Pour David Stanley, cette intercession indiquerait même la nature de la prière de l'Apôtre en ce début de lettre, bien qu'elle soit désignée comme étant une "action de grâces"⁷⁷. Cette opinion, qui surprend un peu - elle ne tient pas assez compte de la nature de la formule habituelle de l'action de grâces initiale - fait valoir, cependant, le bien-fondé de prendre en considération le couple rendre grâces-intercéder.

En son contenu, l'intercession, d'une part, annonce un des thèmes de cette missive, - en l'occurrence celui de l'amour (cf. 2,1-5 spécialement) - et, d'autre part, elle revêt un caractère parénétique correspondant à certaines sections de la lettre (cf. 1,27sv; 2,12-18; 3,1-3.17-4,9).

76. BARTH s'inspirant du v. 7 donne ce titre à son commentaire des versets 3 à 11, dans Commentaire de l'Épître aux Philippiens, pp. 13-23.

77. "The fundamental nature of this prayer of Paul, however, from which its designation as a 'thanksgiving' must not be allowed to distract us, is that it is a petition to God through Jesus Christ in the Holy Spirit for the Philippian church. He himself states that it is 'in every petition on behalf of all of you' (v.4) that he gives thanks to God and experiences joy. It is by this prayer of petition, in fact, that he expresses the gratitude he feels to these benefactors of his", Boasting in the Lord, pp. 141-142.

L'objectif de la croissance dans l'agapê, qui ne va pas sans connaissance (epignôsei)⁷⁸ et tact (aisthêsei)⁷⁹, est de discerner (dokimazein)⁸⁰ ce qui convient le mieux, c'est-à-dire ce qui correspond à la volonté de Dieu. Cette finalité traduit une invitation à "une éthique communautaire (v.10), seule réponse envisageable dans le cadre d'une théologie de l'histoire (cf. 'le Jour du Christ')"⁸¹. Car un amour qui croît se vérifie, pourrions-nous dire, dans le détail de la vie.

78. "L'épignose nous apparaît ici comme la connaissance de Dieu et de sa volonté révélée en Jésus-Christ mort et ressuscité, conduisant à un engagement vital et à une vie morale digne du Seigneur. Sans cesse en progrès, en union avec l'agapê, elle est, comme elle, essentiellement don de Dieu", dans Gérard THERRIEN, Le discernement dans les écrits pauliniens, Coll. "Études bibliques", Paris, Gabalda, 1973, p. 176.

79. Ce mot est un hapax. "The word appears only here in the whole N.T. Used in classical Greek for perception by senses, especially by the sense of touch, and then for perception by the mind, it was considered by the Stoics as a power of the soul, practically equivalent to the nous", George T. MONTAGUE, Growth in Christ. A Study in Saint Paul's Theology of Progress, Kirkwood, Maryhurst Press, 1961, p. 115. Voir aussi, G. THERRIEN, Le discernement dans les écrits pauliniens, pp. 177-178.

80. Le terme apparaît à deux reprises dans le texte de I Th 2,4 - (donc à l'intérieur de la formule d'action de grâces) - et dans l'exhortation de 5,21 de la même lettre. Dans le premier texte, les participes dedokimasmetha et dokimazonti ont Dieu pour sujet et signifient "éprouver les coeurs" entendu dans "le sens vétérotestamentaire d'épreuve: épreuve-purification et épreuve-jugement de Dieu", G. THERRIEN, Ibid., p. 69. Alors qu'en 5,21, l'Apôtre demande aux chrétiens de Thessalonique d'examiner tout avec discernement", c'est-à-dire de soumettre à l'épreuve. Dans le présent texte, on retrouve cette connotation où il s'agit non seulement d'éprouver, mais aussi d'approuver. G. THERRIEN traduit ainsi dokimazein "éprouver-et-approuver", Ibid., p. 166.

81. J.F. COLLANGE, L'Épître de saint Paul aux Philippiens, p. 48.

Avec le thème de la joie, note dominante de toute cette lettre, ce double apport de l'intercession remplit le rôle de la fonction épistolaire de la formule d'action de grâces du début des lettres. De plus elle illustre, une fois encore, l'unité du couple rendre grâces et intercéder présentée sous la dialectique du "don reçu" (rendre grâces) et du "don à venir" (intercéder) entendu dans le sens de la nouveauté ou du perfectionnement. De fait dans cette intercession, Paul parle de croissance de l'amour (agapê hymôn epi mallon kai mallon perisseuê). Des auteurs interprètent ce passage dans le sens d'une démarche vers la maturité dans le Christ. Par exemple, Gene Getz écrit dans son livre A Profile of Christian Maturity:

- Paul encouraged the constant development of this love, again demonstrating that growing toward maturity is a continuing process while we are yet on this earth⁸².

Employé dans ce sens, le choix du mot "maturité" nous apparaît très heureux. Il n'indique pas un état stable, un acquis invariable, mais un processus dynamique où la reconnaissance des dons reçus constitue une condition sine qua non pour croître vers cette maturité chrétienne. L'emploi du verbe perisseuein évoque ces deux aspects de la maturité. Il est utilisé pour parler "de toutes les grâces accordées par Dieu et de la perfection chrétienne sous quelque aspect que ce soit,

82. Gene GETZ, A Profile of Christian Maturity. A Study of Philipians, Grand Rapids, Zondervan, 1978, p. 41. De même P.T. O'BRIEN, "The Apostle is concerned not simply about the deficiencies of the moment but the Philipians' full maturity in Christ, a life consistent with the gospel and a fitness and perfection for the last day, as well", dans Introductory Thanksgivings ..., p. 41.

mais d'abord de l'agapê qui, plus que toute autre vertu, semble faite pour grandir"⁸³.

Cette croissance dans l'amour de Dieu prend tout son sens dans la perspective eschatologique qui domine toute la vie chrétienne.

c) La note eschatologique: 1,5-6.10-11

Le pôle du "pas encore" de la dialectique eschatologique prend un relief tout particulier dans cette prière eucharistique de Paul, principalement par la double mention du "Jour de Jésus Christ" (1,6) et du "Jour du Christ" (1,10). Ce rappel de l'avènement du retour du Christ⁸⁴ vient d'une part, comme cautionner la fidélité de Dieu qui n'abandonnera pas son oeuvre si bien commencée (1,5-6), motif de rendre grâces et, d'autre part, rend plus pressante la requête de la prière exhortative pour un amour plus grand en connaissance et en tact. Ce thème du retour du Christ se présente comme le terme vers lequel tendent les dons de Dieu et les efforts humains qui connaîtront leur achèvement ce Jour-là.

Faut-il voir dans cette double évocation de ce mystère la place centrale qu'il tenait dans la pensée de l'Eglise primitive? Probablement. Mais encore plus, il faut saisir comment la connaissance

83. Ceslas SPICQ, AGAPE dans le Nouveau Testament. Analyse des textes, t. II, Coll. "Études Bibliques", Paris, J. Gabalda, 1959, p. 234. On notera en passant que ce texte de Philippiens reprend le thème de la croissance de l'amour tel qu'entrevu dans I Th 3,12; voir notre texte à la page 97.

84. P. BONNARD, en son commentaire, reprend la remarque de LOHMEYER. Celui-ci disait que toutes les actions de grâces pauliniennes contiennent une allusion au retour de Jésus Christ sauf celle de la lettre aux Romains, dans L'Épître de saint Paul aux Philippiens, p. 15.

de ce mystère était source de joie, illuminait le présent et stimulait l'agir des chrétiens de la première génération.

Dans ce partage de foi, le missionnaire livre la certitude qui l'habite: elle est le produit de sa connaissance du mystère du dessein de Dieu sur les humains. Paul sait avec certitude ce à quoi le chrétien est appelé dans le Christ Jésus. Sa prière pour une croissance dans l'amour et la connaissance (1,9) reflète cette conviction. Sa joie n'a pas d'autre origine: il sait. Sa joie, don de l'Esprit (cf. I Th 1,6; Phil 1,18-19), accompagne sa prière d'action de grâces; elle devient le signe visible de son appréciation existentielle des dons de Dieu. Non seulement Paul rend grâces pour la communion des Philippiens à l'Évangile, mais il le fait avec joie. Cette prise de conscience de l'activité divine déteint sur son être tout entier, car la tristesse ne sied pas à celui qui confesse les merveilles de Dieu. C'est une question de cohérence, d'impact de la foi sur l'existence du croyant. Paul témoigne de cette cohérence, lui le prisonnier, chante son bonheur d'appartenir au Christ au point de désirer mourir pour Le rejoindre (1,23). Il se réjouit de voir l'Évangile annoncé en dépit de rivalités déclarées à l'égard de Paul (cf. 1,15-17).

Sa joie prend sa source en Dieu qui ne peut décevoir, voilà pourquoi il peut le dire et le redire: "réjouissez-vous dans le Seigneur" (3,1; 4,4.10).

Cette joie est vraiment conçue comme une note fondamentale, dépassant la joie qu'on "a", qu'on peut éprouver et montrer. Son lieu est en kyriôï ("dans le Seigneur"); elle peut et doit y exister en tout temps. Elle serait un mot creux si elle n'était pas rattachée à l'espérance et à la

résurrection des morts. Mais elle n'est pas un mot creux⁸⁵.

La certitude du salut colore le regard, la vie prend alors tout son sens dans "l'à-venir du Seigneur". Cette compréhension des mystères de la foi implique l'autre pôle de la tension eschatologique, le "déjà-là" qui aspire à la plénitude: "Comblés du fruit de justice qui nous vient par Jésus Christ" (1,11).

Sans entrer dans le détail de la discussion relative à l'expression "fruit de justice"⁸⁶, nous croyons cependant que ce verset doit se lire à la lumière du verset 6. Paul rend grâces pour la part que prennent les Philippiens à l'Évangile, il sait, par contre, que cette réponse enthousiaste de la part de ces chrétiens témoigne de l'activité divine en eux: "Telle est ma conviction: Celui qui a commencé en vous une oeuvre excellente en poursuivra l'achèvement jusqu'au jour de Jésus Christ" (1,6). Cette même certitude à l'égard de l'activité divine se retrouve dans le verset 10 où apparaît le résultat de l'accueil des Philippiens aux dons de Dieu, notamment la charité: "comblés du fruit de la justice qui nous vient par Jésus Christ" (1,11).

Cette redondance des thèmes de la joie⁸⁷, du jour du Christ

85. K. BARTH, Commentaire de l'Épître aux Philippiens, p. 119.

86. "L'expression 'fruit de justice' fait difficulté. Le génitif dikaïosynês, est susceptible de prendre une triple nuance: 1) apposition: 'le fruit qu'est la justice'; 2) qualité: 'le fruit qui consiste à être juste devant Dieu'; 3) origine: 'le fruit (éthico-religieux)' qui produit en nous la justice". On admet généralement l'inspiration vétérotestamentaire de la formule (e.g. Am 6,12 (13); Pr 11,30)", dans G. THERRIEN, Le discernement dans les écrits pauliniens, pp. 182-183.

87. On retrouve dans cette lettre 14 emplois de chara-chairô sur les 50 emplois pauliniens.

n'est pas sans nous rappeler que dans cette belle prière d'action de grâces, il y a des lieux communs (activité divine, réponse des croyants, croissance), des rapports entre les temps de prière (rendre grâces et intercéder) et que tout se trouve unifié par la dialectique eschatologique qui sous-tend cet unique mouvement de prière orienté vers la glorification.

d) L'élément de glorification: 1,11

Sous une forme doxologique, Paul termine sa prière d'action de grâces lui donnant ainsi son orientation ultime: "à la gloire et à la louange de Dieu" (eis doxan kai epainon Theou) (1,11). Paul emprunte-t-il à la coutume juive cette façon de conclure une prière? Monloubou l'affirme à la suite d'un certain nombre d'exégètes:

La prière avait commencé par une action de grâces; elle s'est prolongée par une demande. Le tout s'achève, selon une coutume typiquement juive et chrétienne, sur une formule de louange, une doxologie qui rappelle l'Ancien Testament et la conclusion hymnique des psaumes de supplication⁸⁸.

Cependant l'emploi de cette formule n'a rien de stéréotypé et n'est pas sans prise sur le réel, sur l'existence. L'aspect parénétique de cette prière ne saurait être absent de sa finale. En fait, dans cette finale, c'est l'ensemble de la prière eucharistique qui se trouve récapitulé.

Comme l'ont fait remarquer Vincent, Lohmeyer, Spicq, tout ce qui précède, prière de l'apôtre, croissance de la charité en connaissance et intuition de la volonté divine, discernement de cette volonté dans la situation concrète,

88. Saint Paul et la prière, p. 83.

vie chrétienne sincère et sans reproche, trouve son sens (signification et orientation) ultime dans la gloire et la louange de Dieu⁸⁹.

Glorifier Dieu, c'est le confesser par toute sa vie. La conduite morale glorifie Dieu dans le sens d'une fidélité à la grâce reçue. Les effets de la grâce se déploient dans le temps et par son comportement coopératif à la grâce, le croyant retourne à Dieu la grâce accordée avec tant de gratuité.

La re-connaissance de cette gratuité fait jaillir la louange: Dieu admiré pour ce qu'Il est: "à la louange de Dieu". D'ailleurs le mot "epainon" ne suppose-t-il pas cette attitude confessante de l'action de Dieu qui a agi⁹⁰? C'est dire que la louange vient en second lieu, après la prise de conscience de ce que Dieu fait et s'exprime dans le "rendre grâces". Autrement dit, l'action de grâces s'épanouit en louange. Celle-ci fait apparaître plus clairement encore la nature du mouvement de la prière d'action de grâces de Paul. L'accent anthropocentrique qu'aurait pu prendre le rendre grâces "à cause de la part prise à l'Évangile" (1,5) s'est tout de suite transformé en accent plus théocentrique: la fidélité de Dieu confessée (1,6). Dieu s'est manifesté et Il est magnifié: "à la gloire et à la louange de Dieu". Cette double expression reprend en d'autres termes ce que déjà l'acte de rendre grâces avait saisi d'un trait.

89. G. THERRIEN, Le discernement dans les écrits pauliniens, p. 185.

90. "Epainos denotes the praise and worship of the community in its confession. (...) The community does not have to wait for the time of fulfilment to confess God's doxa and epainos (Phil 1,11). (...) Thus epainos is the community's attitude of praise on the basis of the salvation which God has already given to it.", PREISKER, "Epainos", dans Theological Dictionary of the New Testament, vol. II. Edited by G. KITTEL, Grand Rapids, Eerdmans, 1964, p. 588.

Ce retour vers le Seigneur par la glorification manifeste la prise au sérieux des grâces reçues tout en justifiant la requête pour une croissance de ces mêmes grâces, ou encore, pour de nouvelles (1,9-10). Il boucle le mouvement du rendre grâces qui s'achève avec cette invitation à louer Dieu. Il détermine ainsi la finale de cette formule d'action de grâces initiale (1,3-11).

En son caractère particulièrement joyeux et dans son vocabulaire d'agapê, l'action de grâces initiale de cette lettre rappelle d'abord les motifs qu'a Paul de rendre grâces: part prise à l'Évangile et fidélité divine (1,5-6). Puis, elle se traduit en souhaits priés par rapport à la croissance des croyants dans l'amour (1,9) et à leur maturité dans le Christ (1,11). Imprégnée de note eschatologique dont le double rappel du jour du Christ (1,6-10) souligne la continuité entre le "déjà-là" et "pas encore", elle se termine en une doxologie (1,11), élément de glorification qui récapitule toute cette prière joyeuse d'action de grâces.

4. I Corinthiens: 1,4-9

La charismatique Église de Corinthe reçoit de son fondateur une lettre chargée d'enseignements de toutes sortes. Cette communauté comblée de richesses divines ne connaît pas toujours la mesure ... Une lettre en provenance d'Éphèse la rappelle à l'ordre de diverses façons

Ainsi cette communication aux Corinthiens renferme des détails de la vie personnelle de Paul comme Apôtre, et prédicateur. En même temps, elle prend des allures de traité dans ses élans sur le discernement entre sagesse divine et sagesse humaine et sur la reconnaissance

des véritables fondements de la foi: "Et si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est illusoire" (15,17). De telle sorte qu'on a affaire à une "lettre-épître"⁹¹ dépassant le cadre de la simple lettre pour livrer des réflexions doctrinales sur la condition de vie de celui qui vit "en Christô".

Le texte actuel que nous avons entre les mains serait le résultat d'une compilation de deux, trois et même de quatre lettres. Des incohérences, des changements abrupts de ton repérés dans le texte viendraient étayer ces différentes hypothèses⁹². Face à cette pluralité de documents, la fonction épistolaire de l'action de grâces initiale joue-t-elle son rôle? Le dernier éditeur de cette lettre-épître a-t-il tenu compte du rôle de cette convention épistolaire?

D'après les auteurs qui ont préconisé la théorie de la pluralité des lettres, l'action de grâces initiale appartient à la dernière lettre soit la lettre C pour les tenants de trois lettres (1,1-6,11). soit la lettre D pour les promoteurs de la théorie des quatre lettres (1,1-4,21). On pourrait donc s'attendre à y retrouver l'introduction

91. René FEUILLET, "Une communauté comblée des richesses divines" dans Assemblées du Seigneur, no 73 (1962), p. 19.

92. Pour une récente présentation de ces théories, voir Christoph SENFT, La première épître de saint Paul aux Corinthiens, Coll. "Commentaire du Nouveau Testament", série 2, no 7, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1979, pp. 17-19.

Nous reproduisons ici la répartition des lettres telle que cet auteur la propose à la page 19:

A	B	C	D
6,1-11	5,1-13	7,1-40	1,1-4,21
6,12-20		8,1-13	
	9,24-10,22	(9,1-18)	
11,2-34		9,19-23	
15,1-58		10,23-11,1	
16,13-24		12,1-14,40	
		16,1-12	

des principaux thèmes abordés dans cet écrit, ou encore, des allusions. Ce qui ne semble pas être le fait, du moins pour l'ensemble de la lettre.

Cependant, quoi qu'il en soit de la proposition des différentes hypothèses au sujet de cette lettre, son action de grâces telle qu'elle se présente actuellement n'apporte pas de difficulté à la vérification du mouvement qui caractérise cette prière du début des lettres.

a) Le terme eucharistique: 1,4

Une magnifique action de grâces ouvre cette lettre envoyée à ces "croyants en terres païennes"⁹³. L'expression eucharistique prend des accents nouveaux par sa référence explicite à la "grâce" comme motif de rendre grâces à Dieu. Ce théocentrisme, fortement marqué de christocentrisme - le nom du Christ apparaît plus de six fois à l'intérieur des versets 4 à 9 -, révèle la vive conscience de l'Apôtre à l'égard du mystère de la gratuité divine manifestée aux Corinthiens.

93. Titre d'un récent commentaire sur la Première lettre aux Corinthiens écrit par Francis DUMORTIER, Paris, Editions Ouvrières, 1982, p. 198. Ce titre nous a rappelé celui du chapitre premier de L'Eglise des Corinthiens: "Les communautés chrétiennes en terre païenne", livre de Lucien CERFAUX paru à Paris, Cerf, 1946, 116 p. Repris sous le titre: Une Eglise charismatique: Corinthe, Coll. "Foi Vivante", no 164, 1975.

Je rends grâce à Dieu⁹⁴ sans cesse à votre sujet, pour la grâce de Dieu qui vous a été donnée dans le Christ Jésus (1,4).

C'est un motif global qui fait sourdre l'élan de prière de l'Apôtre: "pour la grâce de Dieu" (epi tê chariti tou Theou)⁹⁵. Puis, Paul détaillera un peu plus: "comblés de toutes les richesses (panti eploutisthête), de toutes celles de la parole et toutes celles de la connaissance (en panti logôï kai pasêi gnôsei)" (1,5). Le mot charis revêt donc le sens de bienfait spirituel, sens aussi retrouvé lors du triple emploi de ce terme à l'intérieur de prières d'action de grâces: 2 Th 1,12; 2,16; Ph 1,7. Suivant cette interprétation, nous croyons que

94. Une autre leçon peut être retenue: "mon Dieu" (mou Theôï) à l'instar de Ph 1,3. Cf. Ernest-Bernard ALLO, Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens, Coll. "Études Bibliques", Paris, J. Gabalda, 1934, p. 4.

Les emplois d'eucharistein et d'eucharistia sont nombreux dans cette lettre: 1,14; 10,30; 11,24; 14,16.17.18. Selon les contextes, ces termes prennent des acceptions différentes. Ainsi en 1,14, Paul se félicite de n'avoir baptisé que peu de gens à Corinthe et s'écrit: "Dieu merci, je n'ai baptisé aucun de vous, excepté Crispus et Caius" (eucharistô).

P.T. O'BRIEN dans un article classe ce texte, 1,14, dans la catégorie "colloquial uses". L'auteur a parfaitement raison, cf. "Thanksgiving within the Structure of Pauline Theology", dans Pauline Studies. Essays presented to F.F. Bruce on his 70th birthday, Exeter, Paternoster, 1980, p. 57. Les traducteurs devraient, il nous semble, tenir compte de cet usage du terme eucharistô qui doit ici plus à la spontanéité qu'à l'attitude religieuse confessant le don de Dieu comme le laisse entendre la traduction suivante: "je rends grâce" (BJ, OSTY). Dans le sens de la spontanéité, l'expression eucharistô correspondrait davantage à l'expression courante: par bonheur, ou encore, par chance! L'expression "Dieu merci" (TOB, SENFT) nous apparaît exprimer adéquattement cet élan spontané.

95. "In this instance the hoti-clause is not dependent on the verb of thanksgiving, indicating a second ground for thanks, but is rather an elucidation of the preceding words, epi tê chariti tou Theou ktl.", P.T. O'BRIEN, Introductory Thanksgivings ..., p. 116.

les dons accordés, logos et gnôsis désignent respectivement la prédication et l'acceptation de l'Évangile⁹⁶.

L'abondance des richesses apparaît telle que cette communauté ne "manque d'aucun don" (hystereisthai en mēdeni charismati) (v. 7). C'est dire que ces chrétiens, venus de la gentilité "ont reçu et accueilli l'essentiel, ce qui est indispensable, concernant la prédication du Christ et la connaissance de son mystère"⁹⁷.

Le mot "charisme" au verset 7 semble désigner non seulement, comme au chapitre 12, les dons faits à certains pour le bien de tous, mais aussi, de façon plus générale "tous les dons que Dieu fait à l'Église pour la rendre capable de répondre à sa vocation, service mutuel, édification de la communauté, témoignage"⁹⁸.

Un grand nombre de commentateurs de cette lettre perçoivent dans l'insistance de l'Apôtre à rappeler la réalité des dons, une volonté de souligner le sens de la gratuité de ces dons à ces croyants un peu trop "fiers" de la générosité de Dieu à leur égard. La voix passive employée pour l'ensemble des verbes de ce préambule et la répétition de la formule "dans le Christ" entérineraient ce point de vue des exégètes.

Pour la grâce qui vous a été donnée dans le Christ Jésus (... dotheisē hymin en Christōi Iēsou). Car vous avez été, en lui, comblés de toutes les richesses, (...) (hoti panti eploutisthēte en autō). C'est que le témoignage du Christ s'est affermi en vous (kathōs to martyrion tou Christou ebebaiōthē en hymin) (...). C'est lui aussi qui

96. Des auteurs, par contre, comprennent logos comme le don des langues alors que gnôsis signifie le don prophétique, voir P.T. O'BRIEN, Introductory Thanksgivings ..., p. 118 pour toute cette discussion.

97. René FEUILLET, "Action de grâces pour les dons de Dieu I Co 1,3-9", dans Assemblées du Seigneur, no 5 (1969), p. 41.

98. C. SENFT, La première épître de saint Paul aux Corinthiens, p. 30.

vous affermira jusqu'à la fin (hos kai bebaiōsei hymas heōs telous) (...). Il est fidèle, le Dieu qui vous a appelés à la communion avec son fils Jésus Christ, notre Seigneur (... di ou eklethēte eis koinōnian ...) (1,5.6.8.9)⁹⁹.

Nous abondons dans ce sens d'une lecture de la manifestation de la gratuité divine et nous nous étonnons que des exégètes aient pu déceler, dans cette magnifique prière, d'action de grâces, une teinte d'ironie¹⁰⁰. Les tenants de cette position sous-estiment ainsi la nature de la prière d'action de grâces de l'Apôtre, toujours axée sur des dons "reçus" qui se reflètent dans la vie des personnes. Paul ne cesse de rendre grâces au sujet des Corinthiens (cf. 1,4), c'est-à-dire pour les dons qui ont pris corps dans leur communauté. L'émerveillement de Paul repose donc sur l'action divine manifestée dans l'existence des croyants, ce qui suppose des comportements correspondant aux dons accueillis. Qualifier d'ironique ce procédé paulinien de souligner les dons de Dieu pour mieux faire ressortir, en fait, l'appel à y corres-

99. La formule "en Christō" revient plusieurs fois dans cette lettre sous une forme ou l'autre: 1,2.30; 3,1; 4,10.15.17(2); 7,22; 9,12; 11,11; 15,18-19.22.31.58; 16,24.

100. "A thanksgiving normally follows the salutation, and in this case it is at best slightly ironical. Paul expresses thanks for some of the manifestations in the community about which he will be very critical in the body of the letter", dans Clarence Tucker GRAIG, The First Epistle to the Corinthians, Coll. "The Interpreter's Bible", vol. 10, New York, Abingdon Press, 1953, pp. 18-19.

Pour E.B. ALLO, les dons de la parole et de la connaissance sont des dons "oratoires", intellectuels, et cette dimension du discours paulinien serait la manifestation d'une ironie à peine voilée, dans Saint Paul, Première Épître aux Corinthiens, p. 4.

pondre davantage, c'est balayer du revers de la main tout le thème du témoignage qui sous-tend ces versets¹⁰¹.

"C'est que le témoignage du Christ s'est affermi en vous, (...). Et c'est lui aussi qui vous affermira jusqu'à la fin (...) (1,6.8). Déjà la vie de cette communauté ecclésiale donne des signes apparents de sa correspondance aux dons de Dieu. Que ce témoignage n'ait pas atteint sa perfection, soit! Mais il y a un "déjà-là" significatif pour lequel Paul rend grâces: "pour la grâce de Dieu qui vous a été donnée dans le Christ Jésus. (...) si bien qu'il ne vous manque aucun don" (1,4.7).

b) L'intercession: [1,8]

Cette plénitude des dons accordés expliquerait-elle l'absence de la prière de demande dans cette action de grâces? Les dons du Seigneur octroyés à cette communauté bouillonnante sont si nombreux que l'Apôtre semble ne pas juger nécessaire d'implorer le Seigneur pour l'obtention de nouvelles grâces. Cela n'insinue pas que cette Église n'ait pas besoin d'aide. Ce serait là une grave prétention car les Corinthiens ne sont pas des anges, loin de là; cependant Paul constate

101. P.T. O'BRIEN, s'oppose fortement à cette idée de l'ironie dans ces versets de 1,4-9 bien qu'il admette l'existence de cette dernière dans le chapitre 4 au verset 7, dans Introductory Thanksgivings ..., p. 113. Voir aussi L. MONLOUBOU, Saint Paul et la prière, pp. 67-68, plus spécialement: "Mais le ton n'est pas à l'ironie, encore moins aux reproches clairs: tout cela viendra plus tard. Ici, Paul introduit les thèmes que développera sa lettre, mais il le fait en adoptant le point de vue et le langage du contemplatif qui ne veut que rendre grâces. Rendre grâces pour les biens dont sont comblés ses correspondants (...)", p. 68.

avec admiration la prodigalité divine à l'endroit de cette communauté comblée et saisit qu'elle ne manque de rien pour s'accomplir, pour répondre à la communion à laquelle elle est appelée. L'exhortation qui suit immédiatement cette action de grâces rappelle aux Corinthiens qu'ils doivent vivre totalement cette communion dès maintenant: "Mais je vous exhorte, frères, au nom de notre Seigneur Jésus Christ: soyez tous d'accord et qu'il n'y ait pas de divisions parmi vous; (...)" (1,10).

En dépit de l'absence de cette mention de prière explicite pour ses correspondants, Paul, dans ces lignes, insère des aspects du contenu habituel de ses intercessions.

En effet, le thème de la croissance traverse cette affirmation de l'Apôtre à l'égard de la fidélité du Seigneur: "c'est Lui qui vous affermira jusqu'à la fin" (1,8). Déjà au verset 7, Paul employait le verbe "affermir" (bebaioô) pour souligner la réalité du témoignage rendu au Christ par les gens de Corinthe. Cependant, il y a place pour le progrès, c'est pourquoi Paul peut parler en terme "d'affermissement" de la vie dans le Christ, description même de la condition du chrétien:

Enfin, "l'affermissement" dont il est question au v.8, c'est avant tout une prise de conscience plus forte, une plus nette expérience de cette vie dans le Christ. Loïn de devenir routine, répétition, cette communion est une avancée toujours nouvelle dans la vie du Ressuscité. C'est une évolution vers l'âge adulte, vers la taille parfaite d'enfants de Dieu¹⁰².

De plus, le thème de l'impeccabilité, rencontré dans I Th 3,13 (sainteté irréprochable) et Ph 1,10 (purs et irréprochables), se retrouve dans ce verset et accentue cette invitation à progresser:

¹⁰². R. FEUILLET, "Action de grâces pour les dons de Dieu 1 Co 1,3-9", p. 41.

"pour que vous soyez irréprochables au Jour de notre Seigneur Jésus Christ".

Le Christ ne les maintiendra pas irréprochables jusqu'à là (puisque'ils ne le sont certes pas encore), mais il peut les rendre tels, les amener, durant leur vie terrestre, à ce telos, ce terme, qui sera la vie chrétienne pure et sans reproches¹⁰³.

Cette reprise des aspects propres à l'intercession à l'intérieur de cette action de grâces a fait dire à des auteurs qu'il s'agissait là d'une "prière-souhait", d'une supplication pour la croissance des dons spirituels (1,4)¹⁰⁴.

Ce point de vue de l'exégète Wiles, qui reprend ici l'opinion de Schubert¹⁰⁵ confirme notre vision d'un mouvement dans la prière eucharistique de Paul sans toutefois nous convaincre de la nécessité de reconnaître là une prière de supplication, puisque le mouvement d'action de grâces comporte en lui-même cette ouverture à l'accomplissement plénier des dons de Dieu. D'ailleurs n'est-ce pas ce qu'a compris F.W. Grosheide lorsqu'il écrit à propos de cette action de grâces aux Corinthiens:

There are two distinct parts in this thanksgiving. The first part is a thanksgiving in the proper sense of the word

103. E.B. ALLO, Saint Paul, Première Épître aux Corinthiens, p. 5.

104. "To close the thanksgiving, instead of the usual assurance of unceasing intercessory prayers on their behalf, we find a brief supplication for them, that asks their still further growth in spiritual gifts", G.P. WILES, Paul's Intercessory Prayers, p. 141. Voir aux pages 98 à 101 pour l'exégèse de ce verset.

105. "Furthermore, as is suggested by Schubert, this sentence may act as the intercessory portion of the thanksgiving period (vv. 4-9), and replace the usual final clause that announces Paul's constant supplications for the readers", Ibid., p. 35, Cf. P. SCHUBERT, Form and Function ..., p. 45, sv.

because it deals with things present. The second part is also thanksgiving but it is a giving of thanks for what may be expected in the future and this is done with full assurance¹⁰⁶.

Cependant, nous dirons plutôt que dans la seconde partie de l'action de grâces, le rendre grâces sous sa forme de souhait repose davantage sur l'expérience de cette assurance divine déjà manifestée que sur l'attente d'un futur à venir. Car lorsque Paul rend grâces il le fait pour un don reçu. Suivant cette perspective, le souhait apparaît comme une prolongation de l'acte de rendre grâces. Le souhait, de l'Apôtre sous-tend, d'une part, le "pas encore". Et d'autre part, il implique l'appréciation d'un "déjà-là" que Paul ambitionne de voir s'accomplir encore plus. De nouveau, nous pouvons constater comment la dialectique de l'eschatologie chrétienne appartient au tissu même de la prière d'action de grâces de Paul.

c) La note eschatologique: 1,7-8

Si la tension eschatologique souligne davantage le passé et le futur sous forme du "déjà-là" et du "pas encore", il n'en demeure pas moins que le présent constitue le point de jonction de ces deux temps. L'acte de rendre grâces de l'Apôtre nous renvoie à cette conception linéaire du temps par l'emploi de verbes suggérant la continuité de la durée. Ainsi pour marquer le déploiement de la grâce donnée: "vous avez été comblés de toutes les richesses" (v.5), indique le passé; alors

106. Commentary on the First Epistle to the Corinthians, Coll. "The New London Commentary on the New Testament, London, Marshall, Morgan & Scott, 1954, p. 32.

que la constatation "il ne vous manque aucun don" (v.7), souligne le présent; puis "c'est lui qui vous affermira jusqu'à la fin" (v.8) fait référence au futur.

Prise de conscience du don de Dieu et connaissance de sa finalité incitent le croyant à s'engager. Il s'agit alors d'apporter une "réponse existentielle" au don reçu. L'affirmation "il ne vous manque aucun don" et l'exhortation de l'Apôtre à vivre dans une communion d'esprit et de pensée invitent à comprendre le texte en ce sens (v.10 sv.). L'engagement personnel dans le présent, temps de l'attente active en vue de "la révélation de notre Seigneur Jésus Christ" (apokalypsis toû kyriou hymôn Iêsou Christou) (v.7)¹⁰⁷, concrétise la foi et l'espérance du croyant en la manifestation continue de l'amour de Dieu, lequel se déploiera dans sa plénitude "au Jour de notre Seigneur Jésus Christ" (v.8)¹⁰⁸.

La perspective de joyeuse espérance d'un triomphe total du Christ s'inscrit dans la logique des dons reçus en "prémices"; l'acte de rendre grâces de Paul sait admirablement rendre compte de ces dimensions de l'eschatologie. À l'horizon apocalyptique se trouve l'aboutissement de ce projet proposé à celui qui veut mener une vie "en Christô", laquelle ne manquera d'aucun don.

107. "Révélation (apokalypsis) désigne l'apparition du Seigneur dans toute sa gloire", J. HERING, La première épître de saint Paul aux Corinthiens, p. 16.

108. "Déjà dans la prophétie, l'expression jour du Seigneur pouvait désigner un jour fixé par Dieu, de salut, de jugement. Elle désigne ici le jour où le Christ paraîtra pour le jugement dernier", C. SENFT, La première épître de saint Paul aux Corinthiens, p. 30. Cf. Am 5,18 sv; Es 2,6 sv; Za 12,1 sv.

d) L'élément de glorification: 1,9

Un élan de louange conjugué à l'évocation de la vocation chrétienne couronne cette action de grâces de Paul. Ainsi cette finale joint les deux aspects de la glorification tels que nous les avons présentés: la louange de Dieu: "Il est fidèle le Dieu qui vous a appelés" et le rappel de la glorification des croyants "appelés à la communion avec son fils Jésus Christ, notre Seigneur" (v.9).

Chantée tout au long de l'itinéraire d'Israël, la fidélité de Dieu trouve une expression inégalée par la venue du Fils de Dieu sur terre. Les écrits de Paul exaltent tout particulièrement cet aspect au mystère de la fidélité divine. Les actions de grâces de l'Apôtre pour leur part témoignent de son émerveillement devant le Dieu fidèle qui ne cesse d'attribuer des dons en faveur des croyants et en assure leur plein épanouissement. À l'instar de l'Israélite pieux, Paul voit dans la fidélité divine le fondement de sa certitude inébranlable au Dieu de Jésus Christ.

L'évocation de la fidélité de Dieu renvoie ipso facto au Dieu de l'Alliance qui n'a cessé de manifester Son amour à toutes les étapes de la vie d'Israël (Dt 7,9; Ps 31,6). Si plus d'une fois ce contrat d'alliance a été rompu, jamais ce ne fut du côté de Dieu. Lui, "le Dieu de vérité"¹⁰⁹ n'a pas fait faux bond à l'endroit de Son Peuple. Voilà

109. Cette expression est synonyme de "Dieu fidèle". La fidélité étant souvent associée à émeth dont le sens fondamental est celui de fermeté, de stabilité et par dérivation, de sécurité et de vérité. "Dieu est le "rocher" d'Israël (Dt 32,4); ce nom symbolise son immuable fidélité, la vérité de ses paroles, la solidité de ses promesses", C. SPICQ et M.-F. LACAN, "Fidélité" dans Vocabulaire de Théologie Biblique, Paris, Cerf, 1974, col. 452-453.

pourquoi le croyant peut toujours compter sur Sa présence indéfectible en dépit de ses faiblesses humaines.

La lecture de textes vétérotestamentaires racontant les merveilles d'amour accomplies par Yahvé au sein de son Peuple permet de reconnaître que pour l'Israélite: "la louange est une tradition: Nos pères nous ont raconté ... la merveille que tu fis (Ps 44,2)"¹¹⁰. La finale de l'introduction dans la première Lettre aux Corinthiens poursuit cette longue tradition; elle rend compte de l'attitude de l'Apôtre croyant confessant le Dieu fidèle, généreux à l'égard de cette Église conviée en Jésus Christ à l'alliance nouvelle. Aspect historique de la louange où le Dieu glorifié est "raconté" et "rencontré" à travers Ses oeuvres.

Le passage du narratif au descriptif, c'est-à-dire le passage du récit des dons à la louange du Donateur est un mouvement familier des

¹¹⁰. Paul BEAUCHAMP, Psaumes nuit et jour, Paris, Seuil, 1980, p. 102.

psaumes¹¹¹. Glissement de l'événement raconté à la contemplation du

111. La terminologie employée ici réfère directement à la classification des psaumes de louange telle que suggérée par Claus WESTERMANN dans sa très belle étude: The Praise of God in Psalms, Richmond, Virginia, John Knox Press, 1965, p. 172. (Original: Das Loben Gottes in den Psalmen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961. Une 5e édition augmentée de cet ouvrage a paru en 1977 sous le titre Lob und Klage in den Psalmen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, p. 212. Traduction anglaise: Praise and Lament in the Psalms, Atlanta, J. Knox Press, 1981, p. 301.)

Dans cet ouvrage, l'auteur divise les psaumes en deux grandes catégories: les psaumes de lamentation ou de supplication (Bittpsalmen) et les psaumes de louange (Lobpsalmen), ces derniers se subdivisant en psaumes de louange narrative (der berichtende Lobpsalmen) et psaumes de louange descriptive (der beschreibende Lobpsalmen). Les psaumes de louange narrative rapportent les actions de Dieu, telles qu'elles sont proclamées par les psaumes dits d'action de grâces (hodah). Alors que les psaumes de louange descriptive décrivent la manière d'être du Dieu d'Israël, ses qualités telles que chantées dans les hymnes (hillel). Pour WESTERMANN les psaumes de louange possèdent en commun l'enracinement historique fondé sur la hesed de Dieu manifesté tout au long de l'histoire d'Israël. Au point où l'auteur reconnaît que les psaumes de louange descriptive reposent sur les psaumes de louange narrative:

"That descriptive praise lives on declarative praise (p. 133). (...) No praise that was fully separated from the experience of God's wonderful intervention in time of need, none that has become a mere stereotyped liturgy.

In view of this popularity, the center of the praise of God in Israel can be seen in declarative (or confessional) praise" (p. 154).

Nous ne nous prononçons pas sur la légitimité de cette subdivision des psaumes de louange motivée, en grande partie, par la reconnaissance de deux séries de verbes correspondant à des verbes actifs pour les psaumes de louange narrative d'une part et, d'autre part, à des verbes attributifs pour les psaumes de louange descriptive. Les verbes acquièrent une telle importance dans la pensée de cet auteur qu'il va jusqu'à écrire: "C'est pourquoi une théologie de l'Ancien Testament devrait être caractérisée par les verbes", dans Dieu dans l'Ancien Testament? Traduit de l'anglais par Michel Epstein, Coll. "Lire la Bible", no 59, Paris, Cerf, 1982, p. 90. Original anglais: What does the Old Testament say about God?, 1979. Nous constatons que ce sont là deux façons pour l'Israélite de chanter la gloire de Dieu et que ces deux façons s'appellent mutuellement.

Récemment un auteur a montré qu'il ne fallait pas considérer ces deux catégories comme "pures", une certaine mixité existe à l'intérieur des différents psaumes, ce que d'ailleurs semblait déjà admettre Westermann, Harvey H. GUTHRIE, Theology as Thanksgiving. From Israel's Psalms to the Church's Eucharist, New York, The Seabury Press, 1981, p. 23.

Dieu de fidélité, la louange exprime la réaction du croyant face à des événements d'histoire pour Israël, à des événements de grâces pour Paul. Car la louange dans le monde judéo-chrétien comporte toujours une dimension de "mémorial", elle n'est pas discours creux sans prise sur l'existence.

L'acte de rendre grâce implique en soi le souvenir "je rends grâce à Dieu sans cesse à votre sujet, pour la grâce de Dieu qui vous a été donnée dans le Christ Jésus. Car vous avez été, en lui, comblés de toutes les richesses, toutes celles de la parole et toutes celles de la connaissance" (vv. 4-5). Mais cette re-connaissance ne saurait s'arrêter aux dons, elle se tourne immédiatement du côté du Bienfaiteur puis jaillit spontanément l'expression de louange: "Il est fidèle, le Dieu qui vous a appelés" (1,9).

Retrouvant le mouvement des psaumes d'action de grâces, la prière de Paul s'achève (v.9) avec une formule de bénédiction: phrase hymnique qui chante la fidélité de Dieu à la manière des bénédictions juives. C'était déjà le langage de l'Ancien Testament (Dt 7,9; Is 49,7). C'était aussi le langage de Paul qu'il emprunte vraisemblablement à la liturgie chrétienne, pour en adapter librement le modèle¹¹².

Une fois de plus, nous constatons que ce rythme donné à la formule initiale de la lettre doit plus à la prière biblique et au

112. L. MONLOUBOU, Saint Paul et la prière, p. 71.

langage cultuel de l'Église primitive qu'à la convention épistolaire grecque¹¹³.

De même, le contenu de la formule d'action de grâces laisse apparaître comment Paul est tributaire du Message révélé. Le rappel de la vocation chrétienne, objet de la seconde partie de ce verset 9, dévoile les sources de cet enseignement donnant au style de l'Apôtre une coloration particulière.

Ce deuxième aspect du v.9 fait partie de l'élément de glorification directement rattaché à la confession du Dieu fidèle: "qui vous a appelés à la communion avec son fils Jésus Christ, notre Seigneur". Dieu a agi en vue d'une finalité.

Connaître cette finalité donne sens à l'aujourd'hui, dynamise les efforts pour une inter-communion effective entre les membres de la communauté de Corinthe. Ce dynamisme, en fait, émerge de la grâce reçue, il est le fruit de l'accueil réel des dons par toute la personne, il est concrétisation dans le temps de l'impact de la foi dans l'existence quotidienne. En d'autres mots, la révélation de la finalité illumine l'existence du croyant et lui donne de communier dès ici-bas à la

113. D'après Gerhard DELLING - d'autres auteurs le suivront - les salutations et les introductions des lettres de Paul indiquent d'ailleurs que les lettres étaient lues lors de célébrations cultuelles et de ce fait reflèteraient le langage et le style propres à ces moments de prière. "It seems probable that a mutual exercise of influence took place between the beginnings of Letters and the introductory formulae of the service, between the greeting in the Letter and the salutation at the beginning of the meeting of the congregation: the introductory forms of the service become more detailed, more advanced, and the outcome of these happenings becomes visible for us in the letters. These are directed to the congregation, assembled for Worship and ready to hear what God has to say to them through the writer of the Letter", Worship in the New Testament, London, Darton, Longman and Todd, 1962, p. 49.

vraie Vie qui est sans fin. Voilà un riche aspect du verset 9 qui a suscité différentes appréciations:

Seesemann is no doubt right in saying that the verse sums up the whole section from verse 4, and in deducting from the customary associations of the verb "call" that the participation here spoken of is already enjoyed in the present, thus corresponding to "in Christ" as well as to "with Christ"¹¹⁴.

Devant l'importance de ce verset, nous avons été surprise d'apprendre que durant un certain temps, il avait été amputé de la péripécopie proposée pour la liturgie de la Parole au dix-huitième dimanche après la Pentecôte (I Co 1,4-8). Heureusement qu'un correctif a été apporté lors de la redistribution de ce texte qui apparaît maintenant au premier dimanche de l'Avent de l'année B (I Cor 1,4-9).

Doit-on présupposer que les responsables du dernier choix des lectures pour la liturgie dominicale ont saisi l'unité du texte dans le sens d'un mouvement de la prière d'action de grâces de Paul? Nous ne pouvons pas l'affirmer catégoriquement.

Cependant, la décision de garder dans son intégrité tout ce passage de la Première lettre aux Corinthiens nous convainc que notre lecture de l'action de grâces de Paul comporte un élément de glorification (v.9), qui éclaire le sens des grâces accordées (vv.4-7) et pour lesquelles l'Apôtre rend grâces (v.4), assuré qu'il est de leur accomplissement jusqu'au Jour de notre Seigneur Jésus Christ (v.8).

114. Alfred Raymond GEORGE, Communion with God in the New Testament, Coll. "The Fernley-Hartley Lecture", London, The Epworth Press, 1953, p. 176. Cf. H. SEESEMAN, Der Begriff KOINONIA im Neuen Testament, Coll. "Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche", no 14, Giessen, A. Töpelmann, 1933, pp. 48-50.

On aura reconnu dans cette longue phrase le mouvement de la prière eucharistique de Paul. Ce mouvement débute par l'énumération des motifs de rendre grâces (vv.4-7), se poursuit avec l'espérance d'un "affermisssement" de ces grâces (v.8) et culmine dans la glorification du Dieu fidèle (v.9). La note eschatologique imprègne tout ce mouvement par ce tandem du "déjà-là" (grâces) et du "pas encore" (Jour du Christ, communion définitive avec le Fils) qui atteindra son point final lors de "la révélation de notre Seigneur Jésus Christ" (v.7) en qui toute grâce prend son sens ultime.

5. II Corinthiens: 1,3-11

La deuxième lettre aux Corinthiens est un texte remarquable. Paul s'y révèle excellent rhétoricien tant par son style brillant et ses formules lapidaires que par le développement de ses thèmes. "C'est au coeur même de la défense et de l'apologie de son ministère que l'Apôtre énonce ses réflexions doctrinales les plus profondes"¹¹⁵. C'est "par excellence l'épître de l'apostolat"¹¹⁶ dont Paul connaît tant d'aspects.

Après avoir failli perdre la vie en Asie (1,8), l'Apôtre réconforté commence cette lettre par une introduction particulière. Aussi tous les commentateurs de II Co n'ont pas manqué d'en souligner le fait. Paul débute cette lettre, la plus personnelle jusqu'ici, avec les

115. M. CARREZ, dans Introduction à la Bible, t. III. Le Nouveau Testament, Les Lettres Apostoliques, p. 86.

116. Ibid., p. 89.

mots: "Béni soit Dieu" (eulogêtos ho Theos) (1,3) et il la termine avec la demande d'une prière en vue de l'obtention d'une "grâce" qui, une fois accordée "deviendra pour beaucoup action de grâces en notre faveur" (to eis hêmas charisma dia pollôn eucharistêthê hyper hêmôn) (1,11).

L'Apôtre dérogeait ainsi à son habitude de commencer ses lettres par l'expression "eucharistô tô Theô" (cf. I Th 1,2; II Th 1,3; Ph 1,3; I Co 1,4). Plusieurs hypothèses ont été soumises afin d'expliquer ce changement subit de l'Apôtre au moment de rédiger sa cinquième lettre, du moins suivant la chronologie que nous avons proposée et, selon aussi, l'état actuel de la présentation des documents pauliniens¹¹⁷. Cette énigme - une parmi tant d'autres au sujet de cette communication reconnue pour ses nombreuses obscurités¹¹⁸ - loin d'embrouiller notre lecture de la formule d'action de grâces vient, par son inversion des éléments de la formule initiale, éclairer sous un jour nouveau notre démonstration qu'il existe bien un mouvement dans la prière eucharistique de Paul.

117. Des auteurs ont repéré plusieurs lettres dans cet écrit, six d'après la théorie de Maurice Goguel, alors que Johannes Weiss en découvrirait cinq. Pour le détail des différentes hypothèses soumises en regard de cette problématique, voir Jean HERING, La Seconde Épître aux Corinthiens, Coll. "Commentaire du Nouveau Testament", no VIII, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, p. 14. Ce qui semble le plus communément admis, c'est que les chapitres 10-13 pourraient constituer tout ou partie de la "lettre intermédiaire" écrite "dans les larmes", voir M. GARREZ, Introduction à la Bible, t. III. Le Nouveau Testament, Les Lettres Apostoliques, pp. 57-59.

118. Reprenant le point de vue du Chanoine Osty, Jean-François COLLANGE écrit: "La deuxième aux Corinthiens est célèbre par ses obscurités. À chaque instant le lecteur est arrêté par des allusions, des sous-entendus, qui constituent de véritables énigmes (Osty)", dans Énigmes de la Deuxième Épître de Paul aux Corinthiens, Coll. "Society for New Testament Studies", Monograph series, no 18, London, Cambridge University Press, p. 1.

On peut, en effet, conjecturer sans risque d'erreur que ce prélude de la lettre constitue une action de grâces inversée. Ceci, à un double titre: 1) l'élément de glorification se retrouve au début de la prière (v.3) et le terme action de grâces à la fin (v.11); l'intercession et l'action de grâces ne seront pas l'oeuvre de Paul mais celle des Corinthiens, une fois qu'ils seront conformés au désir de l'Apôtre (vv.10-11).

Ce renversement des rôles a donné lieu à l'expression "action de grâces inversée" chez Schubert. Cet auteur considère que les versets 10 et 11 de cette péricope répondent aux critères syntaxiques de la formule-eucharistô¹¹⁹. L'utilisation de cette formule inversée démontrerait jusqu'à quel point Paul est soucieux de se plier à la convention épistolaire, même si dans un premier jet une formule de prière plus liturgique prend place. Cet emprunt à la liturgie d'époque expliquerait, toujours au dire de Schubert, le caractère moins personnel de cette introduction¹²⁰.

119. "It is the very period of the eulogia proemium of II Corinthians, 1 10f. That this strange eucharistô-period nevertheless reflects in some way the typical Pauline eucharistô-thanksgiving period is indicated by the prominent role it plays formally and ideologically as the impressive climax of the proemium: (...).

Close scrutiny of the syntactical units which make up this conclusion reveals that these small units are exactly the same as those which we have found to be the constitutive elements of the regular eucharistô thanksgiving clause. With synypourgountôn hymôn hyper hêmon tê deêsei compare Phil 1,3, (eucharistô tō Theō mou...) pantote en pasê deêsei hyper pantôn hymôn. Again, in both cases there is a hina-clause, but here with a curiously inverted content: the hina-clause has the verb eucharistô while ordinarily that clause states the purpose of Paul's intercessory prayer", Form and Function ..., p. 46, cf. p. 50.

120. "The reason why Paul did not begin II Corinthians with the regular eucharistô thanksgiving and chose the more liturgical, less personal eulogia (eulogêtos ho Theôs ktl., 1,4-11) must be looked for in the particular epistolary situation which called forth this letter". Form and Function ..., p. 50.

Cette opinion de la part de cet exégète surprend. Lui qui s'est appliqué tout au long de son étude à démontrer la fonction épistolaire de l'introduction n'a pas semblé découvrir dans ce préambule l'annonce des thèmes à venir, thèmes en référence précisément à la personne de l'Apôtre. Ainsi le thème de la consolation, du réconfort relié aux souffrances du Christ - lesquelles viennent donner sens aux souffrances de l'Apôtre - se retrouve en filigrane tout au long de cette lettre¹²¹. Lettre qui nous rend si attachante la personnalité de l'Apôtre se dévoilant dans sa faiblesse et sa force!

N'est-ce pas le principal propos de cette introduction de nous faire entrer de plain-pied dans cette mystique "communionnelle" où le Christ et les autres jouent un grand rôle¹²²? C'est dire que toute la péricope, 3-11, doit être regardée comme la formule d'introduction et qu'elle constitue en l'occurrence une formule d'action de grâces au même titre que les autres introductions.

La nouveauté réside dans le renversement des éléments et non pas dans un mouvement de prière étranger à l'Apôtre. L'importance accor-

121. Le langage de la souffrance: 2,4; 4,8.17; 5,4; 6,4; 7,5; le langage de la consolation: 2,7; 5,20; 7,4.6(2).13.

122. P.T. O'BRIEN s'est appliqué, par ailleurs, à démontrer la fonction épistolaire de ce passage en expliquant comment cette introduction enveloppait les 9 premiers chapitres de la lettre. En plus du thème déjà énoncé, celui du réconfort; O'BRIEN mentionne celui de la vie et de la mort: 2,16; 3,7(2); 4,11.12; 7,10; celui de l'abondance: 3,9; 4,15; 8,2.7(2); 9,8.12; celui de la participation: 8,23; 6,14; 8,4; 9,13; et enfin celui de l'action de grâces: 2,14; 4,15; 9,11.12, Introductory Thanksgivings ..., p. 254.

dée à l'élément de glorification pourrait bien être révélateur du coeur de la prière de Paul, ce "maître à prier" livrant à ses lecteurs une très belle leçon sur la manière de prier.

À l'exemple de Paul, nous procéderons par inversion en rompant l'ordre habituel dans la présentation du modèle de la prière eucharistique, et cela, pour une plus grande fidélité à la pensée de l'Apôtre.

a) L'élément de glorification: 1,3-4

Cri de jubilation, la bénédiction proclamée par l'Apôtre en ce début de lettre laisse entendre combien Paul a été envahi par l'amour de Dieu lors d'heures ténébreuses transformées en des moments de lumière par "la consolation que nous-mêmes recevons de Dieu" (v.4). Plus encore, ce cri de jubilation est louange pour ce qu'est Dieu: "Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus Christ, le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation" (v.3). L'expression "béni soit Dieu" mérite que nous nous y arrêtions.

D'emblée, plusieurs auteurs présentent cette introduction en terme de bénédiction. Cette exception à la règle épistolaire doit toujours être justifiée au cours des analyses des débuts de lettres de Paul. Ainsi P.T. O'Brien, en son oeuvre, coiffe-t-il le chapitre huit

de ce titre: "The Introductory Berakah of 2 Cor. 1,3ff"¹²³. Cet exégète explique le choix de Paul par le caractère plus personnel qu'offre la formule de bénédiction pour parler des grâces qui le concernent plus directement. Tandis que le langage de l'action de grâces utilisé par l'Apôtre conviendrait davantage lorsque celui-ci est amené à parler des grâces reçues par les autres, en l'occurrence ses correspondants.

Monloubou résume bien cette position d'O'Brien lorsqu'il dit:

D'habitude, Paul rend grâces, au terme d'une réflexion contemplative qui s'est attachée à découvrir les "merveilles", pour reprendre le mot biblique, que Dieu accomplit chez les chrétiens. Ici, Paul regarde sa propre existence; il y perçoit une action de Dieu. L'objet de la réflexion est le même; le verbe eucharistein, "rendre grâces", ne serait pas inopportun. Mais quand il s'agit de soi, le contemplatif pousse plus loin sa recherche. Ce n'est pas seulement une action que Paul contemple: c'est un acteur. En regardant la "merveille", il voit Celui qui l'a accomplie: le Père "de qui vient toute consolation", de qui - "nous-mêmes", précise-t-il - "nous recevons la consolation"; le Christ, de qui sont les souffrances que nous subissons,

123. Introductory Thanksgiving ..., p. 233. Alfred PLUMMER nomme ce passage: "Preamble of Thanksgiving and Hope", dans A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians, Coll. "The International Critical Commentary", vol. 29, New York, Charles Scribner's sons, p. xx.

et "par" qui "abonde aussi notre consolation"¹²⁴.

Nul doute que, dans les premiers versets de cette introduction, il s'agit, pour l'Apôtre, d'une louange. Faut-il cependant donner à l'ensemble de ce texte le nom de "bénédictio"? Cela, pour le moment, est moins certain. Pourtant cette tendance semble persister chez les

124. Saint Paul et la prière, pp. 96-97. L'appel à l'argument "personnel", pour expliquer le choix de l'Apôtre de débiter par une bénédiction au lieu d'une action de grâces ne serait pas aussi déterminant que cela, soutient Marguerite THRALL dans son article: "A Second Thanksgiving in II Corinthians" paru dans Journal for the Study of the New Testament, vol. 16 (1982), pp. 101-124.

Pour cette exégète, il existe une deuxième action de grâces dans cette lettre aux Corinthiens et que l'on retrouve au chapitre 2, 14-17 débutant avec les mots: "Tô de Theôï charis". Cette assertion se fonde sur la comparaison de cette formule avec la formule-eucharistô telle qu'analysée par P. Schubert. Le présent texte répond point par point à la catégorie "mixte" de l'étude de Schubert. Donc la formule charis s'identifie à la formule eucharistô et, par conséquent, "in this passage also Paul is giving thanks on his own account, not for readers, and the following section of the letter is concerned at least in part with his personal apostolic experience", pp. 119-120. L'auteure propose comme solution au choix de l'Apôtre cette lecture: "He may then simply have become aware that the eucharistô formula felt structurally wrong, owing to its stereotyped connexion with thanksgiving for the readers. How awkward he found it in application to himself is shown by the tortuous sentence in 1,11, which contains, as we have seen, an inverted eucharistô formula. Consequently, at 1,3 he found the eulogêtos formula a handier vehicle for what he wanted to say. By the time he arrived at 2,14, the charis formula had presented itself as an alternative, and may have commended itself as similar to eucharistô formula but free its stereotyped syntactical connexions", p. 120.

De plus, l'auteure montre, à partir de l'étude de F.O. FRANCIS relative à un type de convention épistolaire hellénistique comprenant une double introduction, l'existence d'une deuxième introduction dans cette lettre aux Corinthiens (Cf. "The Form and Function of the Opening and Closing Paragraphs of James and I John", dans Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, vol. 61 (1970), pp. 110-126).

La reconnaissance de cette double introduction admise, l'auteure montre comment les cinq chapitres qui suivent 2, 14-17 se trouvent par le fait même éclairés par cette introduction qui remplit la fonction épistolaire propre à la formule eucharistô, c'est-à-dire annoncer les thèmes à venir. Du même coup l'unité des chapitres 1 à 7,16 ressort clairement de telle sorte qu'il ne serait plus permis d'identifier la lettre "dans les larmes" avec les chapitres 10 à 13, cf. p. 122.

auteurs qui jugent que le verset 11 représente en soi la formule initiale d'action de grâces. Suivant ces vues, la bénédiction apparaît comme un prélude à la véritable introduction¹²⁵.

Cependant, l'enracinement biblique et judaïque de la formule d'introduction de cette lettre, c'est-à-dire les versets 3 à 11, nous invite à y voir une cohérence interne, toujours attribuable au mouvement de la prière de l'Apôtre dont fait partie, comme expression laudative, la formule "Béni soit Dieu". Examinons de plus près la nature de cet élément de glorification par un regard sur l'origine historique de cette formule.

Une évolution dans la façon d'utiliser la formule de bénédiction peut être repérée tout au long de l'histoire d'Israël. Cette conclusion, brillamment démontrée par W. Sibley Towner, se retrouve dans sa courte étude intitulée: "'Blessed Be YHWH' and 'Blessed Art Thou, YHWH': The Modulation of a Biblical Formula"¹²⁶.

La première expression: "Béni soit Dieu" appartient à l'époque primitive de la tradition biblique. Elle traduit un acte spontané, non cultuel, de la part de la personne en admiration devant une action de Yahvé, laquelle conduit à une confession d'attributs divins. Gn 24,27 fournit un bel exemple de ce type de formule.

Tandis que la seconde formulation: "Béni sois-tu, Dieu", proviendrait du milieu cultuel tout en reflétant, vraisemblablement, la liturgie juive telle que célébrée dans les synagogues. On serait donc à

125. Cf. Schubert, Thrall.

126. Dans The Catholic Biblical Quarterly, vol. 30 (1968), pp. 386-399.

l'époque plus tardive de la rédaction des Livres Saints. Les textes de I Ch 29,10 et du Ps 119,12 illustrent bien cette période¹²⁷. Placée au début de plusieurs prières, cette formule, dans sa forme plus directe, se retrouve à la fin de prières plus nombreuses encore. À cette occasion, on parlera de la berakah comme "hatimâ", terme signifiant sceau, épilogue¹²⁸. Cette bénédiction finale joue donc le rôle d'une doxologie conclusive. Pour Towner, la bénédiction "Béni soit Yahvé" n'a rien à faire avec cette dernière: "Béni sois-tu, Yahvé", plus formelle, plus cultuelle¹²⁹.

De ceci, nous pouvons tirer une première conclusion: Paul utilise ici la formule la plus ancienne: "Béni soit Dieu". Expression

127. Towner écrit à ce sujet: "If I Chr 29,10ff is from the hand of the Chronicler, it is necessary only to point out the relative lateness of this OT writer. Though few now would date the Chronicler well into the Hellenistic period (cf. C.C. Torrey, Ezra Studies (Chicago, 1910) 35), the commonly assigned late-Persian period date (c. 400 B.C.) still qualifies any passage from the hand of the Chronicler as 'late' OT text".

Quant au Ps 119,12, il serait plus difficile à dater mais: "As a song of 'Torah-pity', linked either with wisdom (Deissler) or late deuteronomic (Koch) circles, it shares the timeless quality of other didactic literature. Though Ewald, Staerk, Gunkel, Mowinckel, and many others call it a late psalm. (...). In all, it is at least generally agreed that the psalm emanates from post-exilic period in which the conventions of the Jewish liturgy were beginning to take shape", "Blessed be YHWH ...", p. 391, note 11 a) et b).

128. "When the formula functions as a response or eulogy by which a benediction is closed, it even has a special name, the hatimâ (epilogue, seal). (...). I concluded that the hatimôt function as formal, conventionalized conclusions to the benedictions; they are "doxologies" which may or may not have been congregational responses to the recitation of the prayers themselves", Ibid., pp. 394-395.

129. "The setting of berakâ in Gn 24,27 has nothing to do with formal prayer or cultus; instead, it is the presentation by an individual of a spontaneous reaction to a divine favor which he has received", Ibid., p. 388.

spontanée, manifestant l'émerveillement du croyant face à une action divine racontée! L'aspect "narratif" de ce type de bénédiction la distingue de la bénédiction cultuelle, laquelle exalte davantage les attributs divins et obéit à des lois plus ou moins strictes de formulation.

Cependant, l'aspect "descriptif" propre à cette dernière n'est pas complètement absent de la bénédiction "originelle". Si nous revenons à l'exemple mentionné, Gn 24,27, nous pouvons relever la présence de ce trait dans la bénédiction du serviteur d'Abraham:

Béni soit Yahvé, Dieu de mon maître Abraham, qui ne s'est pas départi de sa fidélité et de sa loyauté envers mon maître! Yahvé m'a guidé dans le chemin vers la maison des frères de mon maître¹³⁰.

Dans ce passage, le serviteur loue Yahvé de sa fidélité, de sa loyauté (aspect descriptif de la bénédiction) en constatant comment Yahvé l'avait conduit au bon endroit en lui faisant rencontrer Rébecca près du puit où il s'était arrêté. De même, Paul laisse éclater son admiration pour le Père de notre Seigneur Jésus Christ, le Père des miséricordes" (v.3), qui l'a sauvé d'une mort certaine (cf. v.10). Dans les deux cas, on retrouve le double élément de "narration" et de "description". Cette conjugaison d'éléments confère à cette bénédiction le caractère de "confession". N'est-ce pas ce que reconnaissait Towner à propos de la bénédiction primitive: "it functions, therefore, not as a prayer but as a kerygmatic utterance"¹³¹?

130. La traduction est celle du chanoine OSTY, La Bible, Paris, Seuil, 1973. Ce type de bénédiction se retrouve aussi dans: Rt 4,14; I Sm 25,32.39; 2 Sm 18,28; I R 1,48; 10,9; 2 Ch 2,11; Za 11,5.

131. "Blessed Be YHWH" ..., p. 389.

Selon ces vues, la bénédiction prend alors le sens d'une proclamation: le motif de la bénédiction suscitant cette confession des qualités divines. On est alors très proche de la définition de hodah: louer, reconnaître, rendre grâces. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette question à la fin de l'analyse de cette péricope.

Donc, dans cette introduction, Paul s'inspirerait davantage de la formule "spontanée", non cultuelle de la bénédiction¹³² que de celle plus "formelle", élaborée au long des ans. Et à ce titre, cet acte spontané pourrait bien, en tant qu'acte ponctuel, appartenir à une attitude plus globale de l'Apôtre que nous nommons "action de grâces". Voyons maintenant d'un peu plus près les composantes de cette bénédiction paulinienne.

Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus Christ,
le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation
(1,3).

Cette brève doxologie, comme la nomme Hering¹³³, se saisit à la lumière des motifs qui l'ont fait naître. Réflexe de l'homme

132. TOWNER après avoir examiné les différents passages de cette formule: "Béni soit Yahvé" admet qu'il parvient aux mêmes conclusions faites au sujet de Gn 24,27, c'est-à-dire

1) it is stereotyped in form, though either the ascription or predicative clause, or both, may disappear;

2) YHWH is referred to only indirectly, in the third person;

3) it is non-cultic in setting;

4) it is frequently used in conversations between persons, and though the formula concerns YHWH, it is uttered for the benefit of the hearer;

5) it functions, therefore, not as a prayer but as a kerygmatic utterance;

6) it offers testimony to the goodness of God, especially as that goodness is revealed in the matter at hand, "Blessed Be YHWH" ..., p. 389.

133. La Seconde Épître de Saint Paul aux Corinthiens, p. 20.

biblique, la louange de Paul s'exprime à la suite d'une intervention de Dieu. Quel est l'événement qui a suscité chez l'Apôtre ce cri admiratif?

En termes généraux d'abord, Paul parle de consolation¹³⁴ reçue au milieu de "détresses" (thlipsei, 1,4), de "souffrances" (pathêmathôn 1,6.7)¹³⁵. Puis il devient plus précis lorsqu'il mentionne "que nous désespérions même de la vie. Oui, nous avons reçu en nous-mêmes notre arrêt de mort" (1,8.9). Et, grâce à Dieu, "c'est lui qui nous a arraché à une telle mort" (1,10). De cette expérience passée, garante de l'avenir, ce rescapé d'un péril mortel passe du factuel (faits vécus) au potentiel (faits à venir): "en lui nous avons mis notre espérance: il nous en arrachera encore" (1,10).

La délivrance passée, et celle qui viendra dans le futur, a permis à l'Apôtre de goûter une consolation indicible dont il re-connaît la provenance: "le Dieu de toute consolation" et toute la portée: "il nous console dans toutes nos détresses pour nous rendre capables de consoler tous ceux qui sont en détresse, par la consolation que nous-mêmes recevons de Dieu" (v.4).

134. Le terme "consolation" (paraklêsis) se présente comme un mot-clé dans ce passage. Il apparaît 10 fois dans les 7 premiers versets de cette introduction.

135. La volonté de découvrir exactement en quoi consistent les afflictions de Paul existe toujours parmi les exégètes. Roy YATES dans son article: "Paul's Affliction in Asia: 2 Corinthians 1,8" attribue principalement la cause des souffrances de Paul à l'opposition des Juifs de la Diaspora manifestée durant son ministère à Éphèse. Leur hostilité proviendrait de l'enseignement de Paul sur les rapports entre LOI et ÉVANGILE. Celui-ci l'emportant sur celle-là montre alors comment le christianisme diffère du judaïsme, dans The Evangelical Quarterly, vol. 53 (1981), pp. 241-245.

Soulignons en passant l'interprétation donnée par l'Apôtre à la grâce reçue. Il ne la reçoit pas comme un bien tout personnel, mais, au contraire, cette "consolation" est là pour venir en aide aux autres, "ceux qui sont dans la détresse". Paul ne pouvait pas être plus explicite sur l'aspect "ouverture" contenu dans la grâce. Si le bénéficiaire de la grâce ressent des effets personnels, ceux-ci sont appelés, normalement, à être éprouvés sous une forme ou l'autre, par les autres. Une grâce qui n'ouvre pas aux autres risque d'être une "illusion". Car toute grâce comporte cette dimension d'ouverture par l'agapê qu'elle porte en elle. Elle ne peut donc pas se réduire à l'individu seul. Cette grâce "personnelle" devient, par le biais de ses effets, bénéfique pour la communauté. Voilà bien ce qui ressort de l'attitude de l'Apôtre à l'égard de ses correspondants.

Quant à l'expression "Père des miséricordes" retrouvée sous la plume de l'Apôtre, bien que rarement utilisée comme "formule", elle rappelle tout à la fois l'amour compatissant (Is 54,7-8; Ps 77,38, etc.), maternel (Is 49,14-15; Jr 31,20 etc.), paternel de Dieu (Osée 11, 1-11). Car, la miséricorde (oiktirmos) appartient à la même catégorie de mots, au même contexte d'amour et d'alliance¹³⁶. En raison de

136. Miséricorde, ce mot français "correspond à deux termes hébreux: rahamin et hésed. Le premier (pluriel, dit d'intensité, de réhem, sein maternel) exprime la compassion, au sens d'émotion viscérale, de pitié née de l'attachement et pénétrée d'affectivité. Le second, hésed exprime l'attention bienveillante, la faveur, l'affection, la tendresse, toutes les dispositions qui peuvent prendre une nuance compatissante", Ch. AUGRAIN, "Miséricorde", dans Catholicisme, vol. 9, Paris, Letouzey et Ané, 1980, col. 283. Voir aussi la précieuse note 52 de l'encyclique Dives in misericordia de JEAN-PAUL II ainsi que les articles de la revue Bible Bhashayam, vol. 7 (1981): Joseph KOTTACKAL, "Yahweh, the God of Mercies", pp. 7-16; George KANIARAKATH, "The Merciful God of the Prophets", pp. 17-29; Francis PEREIRA, "The Father of Mercies' in Paul", pp. 30-42.

l'élection d'Israël, Dieu ne saurait résister au cri de ses enfants fautifs ou victimes de la malice humaine; toujours Il se montre "miséricordieux" au nom même du grand amour qu'Il leur porte.

Influencé par cette vision vétérotestamentaire du Dieu compatissant, Paul crée l'expression "le Père des miséricordes"¹³⁷. Dans toutes les fibres de son être l'Apôtre a éprouvé cet amour miséricordieux. Un désir ardent l'anime: témoigner de cet amour gratuit en consolant les autres à son tour.

Par cette appellation "Père des miséricordes", ce contemplatif ne livre-t-il pas une admirable description de la nature de Dieu? Nous le croyons. Car si on a pu reconnaître dans le texte d'Osée 11, 1-11 "one of the high points of the revelation of God's nature"¹³⁸, combien plus encore l'expression "Père des miséricordes" exprime clairement pour Paul une autre manière de parler de "Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus Christ".

Cette dimension "descriptive" appartient en propre à la louange qui, selon le contexte de l'introduction, re-connaît Dieu comme Auteur du bienfait accordé à l'Apôtre. Les dimensions "narrative" et

137. Dans la prière récitée au temple, le Shema, on retrouve une "bénédictio de la Tora" dans laquelle on rencontre une expression voisine de l'appellation paulinienne: "D'un amour éternel tu nous a aimés, Y., notre Dieu: (...) O notre Père, Père miséricordieux, le miséricordieux, fais-nous miséricorde (...)", Joseph BONSIRVEN, Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens, Roma, Pontificio Instituto Biblico, 1955, p. 1.

138. George KANIARAKATH, "The Merciful God of the Prophets", p. 24. Il cite Dennis J. MacCARTHY, "Hosea", dans The Jerome Biblical Commentary, vol. 1, Bangalore, T.P.I., 1968, p. 262.

lement puisqu'elles traduisent, en leur mouvement, la réponse de l'homme face à ce que "Dieu fait" par l'expression de ce que "Dieu est".

Mais cela ne représente pas une règle immuable: Paul dans cette lettre aux Corinthiens proclame qui est Dieu avant d'énumérer les raisons qu'il a de le faire. Inversion dans "l'ordre de la présentation" de l'action de grâces initiale seulement, puisqu'en fait sa finalité: la glorification et son moment initial: rendre grâces, demeurent intouchés dans "l'ordre de la logique" de ce mouvement de prière; celui-ci reste imprégné de la note eschatologique, une des caractéristiques des introductions aux lettres de Paul.

b) La note eschatologique: 1,9

La présence de la note eschatologique dans cette action de grâces inédite connaît, également, une modulation nouvelle. Ici, pas de description parousiaque pour évoquer de façon particulière le pôle futur de l'eschatologie, pas de rappel de la fin des temps et de son jugement dernier, mais la simple évocation du "Dieu qui ressuscite les morts" (tô Theô tô egeirontî tous nekrous), (1,9)¹³⁹, comme seule donnée pour expliquer le bonheur présent de l'Apôtre.

En effet, une idée maîtresse traverse toute cette introduction: la consolation éprouvée par Paul malgré de multiples tribulations

139. S'agit-il d'un emprunt à la liturgie synagogale? Un bon nombre d'auteurs le pensent. On retrouve un vocable semblable dans la deuxième bénédiction de la Tephilla: "Bénis sois-tu Y., vivifiant les morts!", Joseph BONSIRVEN, Textes rabbiniques ..., p. 2. Cette formule prend son origine dans l'Ancien Testament: I S 2,6; Ps 30,4; Dt 32,39.

provient du "Dieu de toute consolation", du "Dieu qui ressuscite les morts"¹⁴⁰. Le rapprochement entre consolation et résurrection ne doit pas se limiter à l'événement salvifique qui a permis à Paul d'échapper à la mort. Non, ce rapprochement lui vient de sa pénétrante intelligence du mystère du Salut. D'ailleurs, ne réunit-il pas ces mêmes réalités dans un même verset? "Sommes-nous en difficulté? C'est pour votre consolation et votre salut (sôtêrias)" (1,6). Le thème de la consolation serait dans ce contexte coextensif au salut eschatologique.

Les liens entre consolation et salut ne sont pas fortuits. Ils traduisent, à leur manière, la tension eschatologique propre à toute existence chrétienne. Ils expriment encore plus profondément la portée "d'éternelle actualité" de l'événement pascal qui ne cesse de féconder la vie des chrétiens. C'est presque sur le ton de la confiance que F.X. Durrwell confie sa conviction à ce propos:

Le caractère eschatologique du mystère pascal me permettait d'en comprendre, dans une certaine mesure, la permanente actualité, son éternel aspect d'événement que supposent plusieurs textes de l'Écriture. Plénitude eschatologique de l'événement pascal est synonyme d'éternelle actualité. C'est là le paradoxe sans doute le plus étonnant que présente le mystère pascal, l'aspect que la théologie actuelle semble encore ignorer¹⁴¹.

140. P.T. O'BRIEN écrit au sujet du rapprochement de ces deux vocables: "these predicates are not simply parallel, but overlap in meaning. Paul's deliverance in Asia was a specific instance of God's comforting him epi pasê tê thlipsei hêmôn, v. 4", Introductory Thanksgivings ..., p. 250.

141. Martin BENZERATH, Aloyse SCHMID, Jacques GUILLET, La Pâque du Christ, Mystère de Salut. Mélange offert au P. F.X. Durrwell pour son 70e anniversaire, Coll. "Lectio Divina", no 112, Paris, Cerf, 1982, pp. 12-13.

Bien que Paul, dans le passage présentement à l'étude, ne fasse pas directement référence à la résurrection du Christ, nous pensons que celle-ci, implicitement, sous-tend les propos de ce témoin par excellence du Christ ressuscité. Cette opinion, déjà soutenue par Stanislas Lyonnet¹⁴², se retrouve aussi dans l'ouvrage de Tannehill. Cet auteur considère que le texte de 4,10-14 fait écho au verset 5 du premier chapitre de cette lettre aux Corinthiens¹⁴³:

Sans cesse nous portons dans notre corps l'agonie de Jésus afin que la vie de Jésus soit elle aussi manifestée dans notre corps. Toujours, en effet, nous les vivants, nous sommes livrés à la mort à cause de Jésus, afin que la vie de Jésus soit elle aussi manifestée dans notre existence mortelle. Ainsi la mort est à l'oeuvre en nous, mais la vie en vous. Pourtant, forts de ce même esprit de foi dont il est écrit: J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé, nous croyons, nous aussi, et c'est pourquoi nous parlons. Car nous le savons, celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus, nous ressuscitera nous aussi avec Jésus et il nous placera avec vous près de lui. Et tout ce que nous vivons, c'est pour vous, afin qu'en s'accroissant la grâce fasse surabonder, par une communauté accrue, l'action de grâces à la gloire de Dieu.

Dans ce très beau texte de haute mystique "communienne", l'Apôtre saisit ses souffrances en terme de participation à la mort et la vie de Jésus. Déjà cette conviction vitale l'animait au moment d'écrire aux Philippiens, plus précisément lorsqu'il partage cette lecture de l'existence en 3, 10-11:

142. "Lyonnet, S., is of opinion that there is implicit allusion to the resurrection of Christ, though no polemical tone against the Corinthians who deny the resurrection. And this is probable. (Cf. Exegesis Epistulae Secundae ad Corinthios, Romae, 1955-1956, p. 56)", cité par Joseph THURUTHUMALY, Eulogien in St. Paul, Pontificia Universitas Urbaniana, Alwaye, 1981, p. 182.

143. Robert C. TANNEHILL, Dying and Rising with Christ, Coll. "Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche", no 20, Berlin, Alfred Töpelmann, 1967, p. 93.

Il s'agit de le connaître, lui, et la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances, de devenir semblable à lui dans sa mort, afin de parvenir, s'il est possible, à la résurrection d'entre les morts.

À la lumière de ces textes, le mot "consolation", retrouvé en II Co 1,3-7, remplacerait le mot "résurrection" et constituerait ainsi le deuxième élément de la dyade "mort-résurrection", si familière à l'Apôtre:

Since Paul uses the term "comfort" as the second element in the dual structure of II Cor. 1,5-7, giving a position in which it corresponds to the references to sharing in Jesus' resurrection which follow references to sharing in Jesus' death in other passages, the connection of this "comfort" with Jesus' resurrection could not have been far from Paul's mind. It was simply not convenient for Paul to express this connection while developing the thematic idea of "comfort"¹⁴⁴.

Le mystère de la résurrection, déjà accompli en Jésus, soutient la foi et l'espérance de l'Apôtre. Le regard tourné vers l'avenir, il puise à cette source une force toujours nouvelle qui ne cesse d'alimenter sa vie missionnaire. Sa foi au "Dieu qui ressuscite les morts" exprime plus qu'un point de référence, elle traduit une conviction profonde qui n'est marquée d'aucune hésitation: "si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vide (kena) et vide aussi votre foi" (I Co 15,14) et "vaines (kenos) pourrait-il ajouter, les souffrances que nous endurons". Nous ne sommes plus loin alors de la finale de ce chapitre 15 où l'Apôtre établit ce lien:

Rendons grâce à Dieu, qui donne la victoire par notre Seigneur Jésus Christ. Ainsi, mes frères bien-aimés, soyez fermes, inébranlables, faites sans cesse des progrès dans

144. R.C. TANNEHILL, Dying and Rising with Christ, p. 93.

l'oeuvre du Seigneur; sachant que votre peine n'est pas vaine dans le Seigneur (15,57-58)¹⁴⁵.

Cette exhortation eucharistique conclut l'exposé central sur la résurrection des morts. Elle reflète merveilleusement l'agir même de Paul, ses réflexes chrétiens, devenus connaturels à cet homme donné à la cause du Christ. Sa foi et son espérance au "Dieu qui ressuscite les morts" donnent sens à son aujourd'hui. Autrement dit, le pôle futur de l'eschatologie éclaire le présent; tous deux s'enracinant dans l'événement pascal. Voilà en quoi consiste ce dynamisme de l'eschatologie chrétienne où la tension entre un passé et un avenir permet au présent d'actualiser les mystères de la foi. Cette tension représente une force qui permet de mener sans défaillance le combat de l'espérance et de la vie.

Cela ne veut pas dire que les souffrances disparaissent pour autant, mais elles prennent une dimension nouvelle: elles sont "communion" aux souffrances, à la mort, à la résurrection de Jésus. La communion au Christ se répand alors en communion ecclésiale: "ainsi la mort est à l'oeuvre en nous, mais la vie en vous" (II Co 4,12). Solidarité dans la foi devenant encore plus explicite par la demande de l'Apôtre de prier pour lui (cf. 1,11).

Cette requête d'une intercession a surpris plus d'un commentateur. Héring va jusqu'à parler "d'une curieuse communion dans la prière"¹⁴⁶. Et si cette communion venait témoigner de l'importance

145. Cette exhortation commence avec la formule: "Tôï de Theôï charis", une autre façon d'exprimer la louange eucharistique.

146. La Seconde Épître de Saint Paul aux Corinthiens, p. 23.

accordée à l'intercession par l'Apôtre lors de sa prière d'action de grâces?

Prolongement de la note eschatologique, ou mieux encore son expression, l'intercession illustre le "pas encore" de la grâce à venir tout en révélant son lien avec la grâce reçue. La délivrance de Paul comme événement passé peut de nouveau être une réalité pour demain, car l'Apôtre demeure soumis à des afflictions, raison qui l'amène à solliciter une prière en sa faveur.

c) L'intercession: 1,11a

L'invitation à la prière, dans la finale de cette introduction, renverse le schéma habituel des actions de grâces initiales. Ici, ce sont les Corinthiens qui intercèderont et rendront grâces au lieu de l'Apôtre. Ce changement interfère-t-il dans notre compréhension du mouvement de la prière eucharistique de Paul? Nous ne le pensons pas. Nous croyons, au contraire, que ce changement vient confirmer notre lecture d'une "leçon sur la prière" livrée aux Corinthiens sous le mode de l'invitation. Et cette invitation nous la percevons comme reflétant adéquatement la prière eucharistique de ce contemplatif. Il y a là une "percée" significative sur la façon dont cet homme de prière va à Dieu, lui si avare de confidences sur ses heures de rencontres avec le Seigneur.

La requête du missionnaire fait suite au récit de sa délivrance par le Seigneur. Fort de son espérance qui n'a pas été déçue, Paul affirme avec plus de conviction encore sa certitude d'échapper au danger qui le guette grâce à la prière de ses correspondants. "Vous y

coopérez (synypourgountôn) vous aussi par votre prière (deêsei) pour nous; ainsi cette grâce (charisma) que nous aurons obtenue par l'intercession d'un grand nombre de personnes" (1,11a).

Ce texte appelle trois remarques. Premièrement, l'intercession réclamée se greffe sur un fait passé: la délivrance. Deuxièmement, la délivrance racontée devient l'occasion de demander qu'elle se renouvelle encore, car il y a là "grâce" pour l'Apôtre. Troisièmement, entre la grâce "reçue", occasion du jaillissement de la louange: "Béni soit Dieu ...", et la grâce "à venir", motif futur de l'action de grâces des Corinthiens, l'intercession se retrouve comme à un point de jonction liant l'une à l'autre ces grâces.

Ce rôle "médiateur" de l'intercession a été relevé à plusieurs reprises depuis le début de l'analyse des actions de grâces initiales. Il s'agit de demander à Dieu de "prolonger" la grâce reçue. Paul, appréciant avec une telle ferveur les dons accordés par Dieu aux différentes Églises, exprime par une prière le souhait que ces mêmes dons parviennent à leur plénitude. Si l'idée de croissance ne semble pas convenir à la présente intercession, elle renferme tout de même la loi dynamisante du partage. Aussi, Paul réclame-t-il une prière afin qu'il puisse obtenir une grâce qui "deviendra pour beaucoup action de grâces en notre faveur".

Il y a là une "magistrale leçon" sur la nature des demandes qui doivent être présentées à Dieu: "il faut que les Corinthiens supplient afin de pouvoir rendre grâces"¹⁴⁷. Donc la demande qui plaît

147. L. MONLOUBOU, Saint Paul et la prière, pp. 92-93.

à Dieu est celle qui peut devenir "motif" de rendre grâces. Nous reconnaissons, dans cette invitation, le maître livrant à ses disciples un enseignement sur la "qualité" de la prière de demande. Si la requête est de l'ordre du "motif" de l'action de grâces cela implique qu'elle se rattache aux grands mystères du Salut et qu'elle pourra, une fois exaucée, illuminer davantage l'existence du croyant. De plus, par sa requête Paul indique comment la prière de demande se résume avant tout à prier-pour-les-autres.

Or cette qualité de la prière (contenu de la demande) et cette ouverture aux autres (intercession) décrivent la supplication de Paul au moment de sa prière eucharistique. Ces caractéristiques ont amplement été démontrées lors des précédentes analyses.

Rien d'étonnant alors que l'Apôtre garde cette même attitude même s'il est question de lui au centre de cette prière en cette introduction. Ce mouvement de prière eucharistique débutant avec une louange pour la grâce accordée, occasion de glorifier "le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation", se prolonge dans la requête d'une faveur personnelle qui deviendra "action de grâces" pour la grâce obtenue. L'intégralité du mouvement de la prière eucharistique se voit donc respecter même si "l'ordre de la présentation" est perturbé. Mieux encore, Paul sait mettre en relief la nature de la prière de demande et son lien avec l'action de grâces.

d) Le terme eucharistique: 1, 11b

À plusieurs reprises nous avons signalé les nombreuses diffi-

cultés soulevées par la place finale du terme eucharistique en cette introduction, et du renversement des rôles qu'elle suggère. Ces apories disparaissent si l'on envisage cette péricope comme révélatrice de la prière personnelle de Paul. Celle-ci se laisse deviner par l'invitation à la supplication et à l'action de grâces et devient, à ce titre, un enseignement sur la prière.

Le rapport intrinsèque entre cet enseignement et la prière personnelle de l'Apôtre se découvre principalement dans le motif qu'auront les Corinthiens de "rendre grâces" et la louange de Paul. Dès lors, et comme d'instinct, on saisit qu'il s'agit bel et bien d'une même chose, d'un événement aux facettes multiples. Cherchons à dégager quelques-unes des implications de cette lecture.

Le terme eucharistique au point de départ offre des difficultés de traduction. Eucharistêthe, aoriste subjonctif passif ne se retrouve ni dans le Nouveau Testament, ni dans la LXX. L'ensemble des traducteurs optent pour le substantif "action de grâces" à moins de faire disparaître complètement le mot au profit du terme prière. Héring n'hésite pas à proposer cette solution pour rendre plus compréhensible cette phrase un peu surchargée et dont le sens pourrait échapper au lecteur:

Pour résoudre cette difficulté, remarquons d'abord qu'eucharistein peut très bien avoir le sens de prier (en général) ou encore d'offrir une faveur. Chose curieuse: les deux sens s'appliquent à notre passage. Les Corinthiens offriront une faveur (charisma) à l'apôtre. Mais le sens de "prier" est sous-jacent: car c'est par leurs prières que cela se fait. Nous aboutissons donc à la traduction suivante: pour que la faveur que vous me ferez (to eis hêmas

charisma) soit obtenue par les prières de nombreuses personnes (dia pollôn eucharistêthê). Nous pensons qu'ainsi le sens est plus limpide et plus naturel¹⁴⁸.

Cette solution, si elle a le mérite de clarifier sur le plan grammatical, ne nous semble pas respecter la position de Paul à l'égard de l'importance de l'action de grâces dans sa vie et dans celle des communautés ecclésiales. Elle ne rend pas justice à la profondeur de la pensée priante de l'homme de Tarse en éclipsant une dimension de sa prière eucharistique. La clarification du motif pour lequel des Corinthiens rendront grâces nous autorise à croire que l'invitation à l'action de grâces reflète l'attitude de Paul à la suite d'une grâce reçue.

La grâce sollicitée, qui deviendra l'objet de l'action de grâces des correspondants, se rattache à ce qui a été dit précédemment au moment de la présentation du motif de la louange. Celui-ci, dans sa dimension plus large, se résume dans la consolation ressentie par l'Apôtre au milieu des détresses. Dans sa dimension plus restreinte, le motif évoque tout spécialement la délivrance de Paul qui a échappé, grâce au secours divin, à un péril mortel. L'expérience passée garante de l'avenir permet à Paul de redire sa confiance dans "le Dieu qui ressuscite les morts" et de pouvoir proclamer qu'Il interviendra de nouveau en dépit des tribulations. C'est la raison d'être de l'inter-

148. La Seconde Épître de Saint Paul aux Corinthiens, p. 23. L'auteur justifie sa traduction en ces termes: "en mettant la phrase à l'actif, on obtient charisma eucharistein ce qui est une construction bien grecque d'un verbe intransitif régissant un accusatif de complément interne (contenu ou résultat d'une action), cf. "vivre une vie", "combattre un combat", etc.", p. 23, note 7. Nous ne souscrivons pas à cette traduction où l'auteur n'a pas saisi le sens de charisma comme "grâce" accordée par Dieu et non pas une faveur accordée par les Corinthiens à l'Apôtre.

cession et de l'invitation à l'action de grâces lesquelles concrétisent la confiance de l'Apôtre en l'exaucement de la prière des Corinthiens.

L'appel à la coopération des Corinthiens permet au missionnaire de redire aux siens combien l'oeuvre qu'il accomplit est oeuvre ecclésiale, "pour" et "avec" la communauté (cf. vv.4.5). Or ce qui lui arrive, si cela le concerne en premier lieu, concerne aussi la communauté. Et inversement, on n'en doutera pas, ce qui concerne la communauté touche à un plus haut point l'Apôtre. Les actions de grâces du début des lettres prennent admirablement bien la mesure de ce souci pastoral du missionnaire.

Or si l'on compare ces deux situations, invitation à l'action de grâces et les actions de grâces de Paul, on observe qu'un même réflexe entre en jeu: répondre à la grâce de Dieu par l'action de grâces. Dès que les Corinthiens prendront conscience de l'obtention de la grâce sollicitée, ils rendront grâces comme Paul le fait toujours lorsque, au début de ses lettres, il rend compte des grâces divines déployées en faveur de ses correspondants. L'invitation à rendre grâces, en ce verset 11, traduit une disposition intérieure des plus permanentes chez l'Apôtre, ce dont témoignent largement les actions de grâces initiales en ses lettres.

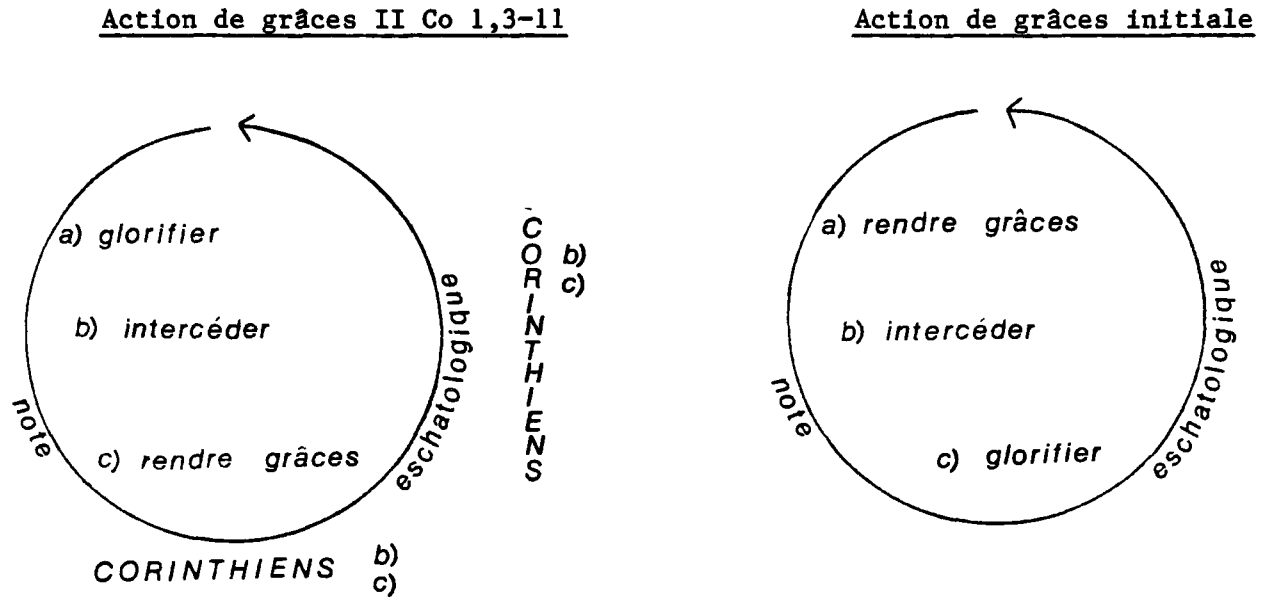
Dans le cas présent, l'intercession précède l'action de grâces tandis que le mouvement habituel de la prière paulinienne consiste à rendre grâces avant d'intercéder. Ce constat s'avère juste, mais partiellement: depuis le début de cette analyse, nous parlons d'une action de grâces "inversée". Il nous faut donc tenir compte de cette inversion qui s'applique tant au mouvement de la prière (glorifier-

intercéder-rendre grâces) qu'aux personnes concernées: les Corinthiens au lieu de Paul. D'autre part, nous avons aussi signalé la place significative de l'intercession à la suite de l'élément de glorification. Or le motif de la glorification, nous y revenons, se résume dans la consolation éprouvée par Paul lors de souffrances et d'épreuves; la délivrance d'un péril mortel illustre jusqu'à quel point Dieu veille sur son élu. Cependant, l'Apôtre demeure soumis à des tribulations. Aussi la requête qu'il sollicite se trouve-t-elle en lien direct avec sa situation. La grâce à obtenir recoupe donc le désir de délivrance, cette dernière, une fois obtenue, deviendra l'occasion, pour les Corinthiens, de rendre grâces.

L'étrange sonorité dont semblait résonner cette demande¹⁴⁹ perd donc de sa singularité pour présenter une continuité dans le thème abordé tout en perpétuant le mouvement eucharistique de l'Apôtre. L'enchaînement avec l'invitation à l'action de grâces complète l'illustration de ce mouvement qui toujours est relié à la grâce divine.

L'originalité de la prière eucharistique de II Co 1,3-11 réside dans l'apparition de l'élément de glorification au tout début de la lettre sans avoir été précédé par la supplication de Paul et le motif de rendre grâces. Toutefois, on observera que le motif de la louange rejoint la charisma de l'intercession et de l'action de grâces des Corinthiens: la grâce passée et future. Celle-ci est l'occasion du mouvement eucharistique de l'Apôtre, mouvement triptyque réparti, ici, entre Paul et les Corinthiens.

149. Cf. L. MONLOUBOU, Saint Paul et la prière, p. 92.



Nous pouvons constater, à l'aide de ces illustrations, que l'invitation à intercéder et à rendre grâces ne nuit en rien à la compréhension du mouvement de la prière d'action de grâces de Paul; elle fait mieux apercevoir encore la nécessité de cette triade au moment de la prière toujours pénétrée de la note eschatologique. Quand Paul bénit, il fait connaître la "pointe" de sa prière eucharistique: la glorification de Dieu. Il le signifie lui-même lorsqu'il écrit un peu plus loin au chapitre 4,15:

Et tout ce que nous vivons, c'est pour vous, afin qu'en s'accroissant la grâce fasse surabonder, par une communauté accrue, l'action de grâces à la gloire de Dieu¹⁵⁰.

150. La foi de Paul en la résurrection du Christ domine tout ce texte de l'action de grâces. L'expression "nous vivons" prend tout son sens et toute sa portée à la lumière du mystère du Ressuscité. De nouveau, on constate comment la note eschatologique imprègne l'action de grâces de l'Apôtre où le rappel de l'événement passé éclaire la vie présente tout en alimentant son espérance.

La bénédiction initiale de l'Apôtre loue Dieu de ce qu'Il est dans sa grande miséricorde. Elle suppose la manifestation concrète de cet amour de Dieu pour laquelle Dieu est loué. Or nous l'avons répété maintes fois, la prise de conscience de cette activité divine donne lieu à un réflexe spontané chez Paul: rendre grâces. C'est dire qu'avant de louer, de glorifier Dieu, l'Apôtre dans un premier temps rend à Dieu la grâce dont il est un témoin privilégié. Ensuite, il exalte les attributs divins. Autrement dit, l'action de grâces s'épanouit en louange. Les versets 3 et 4 qui exposent la louange de l'Apôtre des Nations présupposent ce premier moment de la prise de conscience du don de Dieu, occasion de rendre grâces. Ici, Paul livre le résultat final de sa démarche intérieure. Et afin qu'il n'y ait point de méprise sur les étapes de cette démarche, Paul par son invitation à l'intercession et l'action de grâces décrit noir sur blanc les phases qui mènent à la glorification de Dieu.

On décèle donc dans cette introduction une véritable action de grâces due, non pas seulement à la structure syntaxique du verset 11, mais bien à "la logique du mouvement" de la prière eucharistique. Le caractère didactique de cette action de grâces qui lui vient de l'invitation à intercéder et à rendre grâces atteste avant tout la manière de prier du converti de Damas. L'élément de glorification lève un peu le voile sur le contenu de la prière de Paul, lui si peu loquace sur ce sujet.

À l'opposé de Schubert, qui affirmait que cette action de grâces était "la moins personnelle" de toutes en raison de sa forme

liturgique¹⁵¹, nous découvrons une introduction des "plus paulinienne" par l'évocation des motifs personnels qu'a l'Apôtre de glorifier Dieu et de solliciter une prière auprès de ses correspondants.

Nous sommes indéniablement en présence d'une réelle "confession" de foi en Dieu où la re-connaissance de l'intervention divine conduit l'Apôtre à magnifier Dieu par une très belle formule, l'une peut-être des plus solennelle du Nouveau Testament: "béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus Christ, le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation". L'importance de cette bénédiction initiale porte un certain nombre de commentateurs à analyser la péricope 3-11 en terme de "bénédiction"¹⁵², ou encore à parler du moins d'action de grâces "en forme de bénédiction"¹⁵³. Nous estimons avoir démontré comment ce texte reflète le mouvement habituel de l'action de grâces initiale des lettres pauliniennes, et qu'à ce titre, il doit être considéré comme une authentique action de grâces de l'Apôtre.

Paul s'exprime dans une bénédiction personnelle, une glorification spontanée à celui qu'il nomme "le Père des miséricordes" (1,3-4). L'évocation du "Dieu qui ressuscite les morts" (1,9) comme aussi l'idée-maîtresse de consolation liée au salut apportent de nouvelles perspectives à la note eschatologique. De même, l'interces-

151. Cf. Form and Function ..., p. 50.

152. "The ancient biblical form of "benedictions", D. STANLEY, Boasting in the Lord, p. 73; "the non liturgical, autobiographical Berach in II Corinthians 1,3ff", J.M. ROBINSON, "The Historicity of Biblical Language", p. 146.

153. "Moreover this pauline thanksgiving (2 Cr 1,3-11) in the form of a benediction, has not a few similarities to some Jewish prayers", J. THURUTHUMALY, Eulogien in St. Paul, p. 187.

sion connaît une nouveauté: les chrétiens, par leur prière, aideront Paul à obtenir une grâce (1, 11a). Ce sera pour beaucoup l'occasion de rendre grâces (1, 11b).

Nous ajoutons ici un corollaire à notre analyse du texte de II Co 1,3-11. Il nous donne l'occasion de préciser les rapports entre bénédiction, confession, louange et d'identifier ainsi les racines bibliques de la prière paulinienne.

COROLLAIRE

Notre étude du texte de II Co 1,3-11, nous fournit des données susceptibles de mieux cerner la nature de l'introduction à cette lettre aux Corinthiens. Principalement, le bref historique des formules "Béni soit Yahvé" et "Béni sois-tu Yahvé" a été l'occasion de retracer leur origine biblique et, du même souffle, a permis d'affirmer que la bénédiction initiale de Paul relevait de la formule plus ancienne. Cette dernière, "Béni soit Yahvé", exprime un acte spontané du croyant lorsqu'il reconnaît l'intervention divine dans sa vie¹⁵⁴. Cette louange repose donc avant tout sur une action de Dieu. Le cri de jubilation de l'Apôtre fait écho à cette manière de louer Dieu.

154. J.M. ROBINSON décrit ainsi la structure de cette bénédiction: "an acclamatory barûk (LXX: eulogetos or -menos, hence the name "eulogy") is followed by the names of the deity, which are in turn usually followed by a relative clause beginning with sher (LXX: hôs) describing the deity in terms of the specific divine act for which he is being blessed", "The Historicity of Biblical Language", p. 131.

L'ancrage vétérotestamentaire se vérifie aussi par la présence du thème de la délivrance qui sous-tend le motif de louer, d'intercéder et de rendre grâces. Or ce thème se retrouve dans les berakoth et les hodayoth (formes de prière s'apparentant à la berakah sans toutefois s'identifier avec elle). L'article de James M. Robinson, "The Historicity of Biblical Language" soulève divers aspects du thème de la délivrance qu'il entend dans le sens Heilsgeschichte. La délivrance eschatologique passe par "les délivrances quotidiennes", elles deviennent la pierre de touche de la réalisation du salut "maintenant". Tel est l'objet des demandes retrouvées dans les bénédictions juives et les actions de grâces chrétiennes, nommément celle de II Co 1,3-11¹⁵⁵.

Nous croyons avoir dépeint suffisamment, lors de notre discussion sur la note eschatologique, comment le thème de la délivrance unifiait les trois moments de la prière eucharistique du texte de II Co 1,3-11. L'évocation du "Dieu qui ressuscite les morts" donnait la clé d'interprétation pour résoudre le paradoxe tribulation-consolation. Le mystère de la Résurrection du Christ illumine les souffrances passées et actuelles de l'Apôtre par la communion au Christ souffrant et ressuscité. Paul puise à cette source le courage nécessaire pour affronter les difficultés en même temps qu'il en reçoit une indéfinissable consolation. Dans tout son être, Paul vit "déjà" en "ressuscité" attestant ainsi comment le salut apporté par le Christ s'incarne dans le "quotidien" de l'Apôtre, tout en lui donnant son sens plénier.

155. Ibid., p. 149.

Le thème de la délivrance se retrouve dans les berakoth et les hodayoth, avons-nous déjà écrit. À laquelle de ces formes de prière se rattacherait le texte de II Co 1,3-11? Une réponse nous vient de la manière d'introduire le motif de louer, de rendre grâces dans ces prières.

Le motif de la berakah est introduit par sher (hos) tandis que le terme ki (hōti) remplit ce rôle pour l'hodaya. Précisément on retrouve le terme hōti dans la prière de Paul: "eulogētos ho Theos (...) hōti kathōs perisseuei ta pathēmata tou Christou eis hēmas" (1,3-5). Ce renseignement nous amène donc à reconnaître dans l'élan laudatif de l'Apôtre sa parenté avec l'hodaya.

Le mot s'applique à toute forme de louange qui naît en réaction spontanée aux faveurs divines concrètes et proches¹⁵⁶.

De plus, le texte de II Co 1,3-11 nous invite à faire un rapprochement avec la catégorie de psaumes appelée par C. Westermann, "psaumes de louange narrative"¹⁵⁷. En fait, cet éminent exégète tout en soulignant la présence du thème de la délivrance dans certains de ces psaumes (point commun avec l'hodaya) montre comment ce thème conduit à la louange:

All these statements are reports of deliverance. Ps 56,13 reads, "For thou has delivered my soul from death". The petition that has been heard leads to declarative praise¹⁵⁸.

156. A. GONZALEZ, "Prière", dans Dictionnaire de la Bible, Supplément, vol. 8, Paris, Letouzey et Ané, 1972, col. 580.

157. Cf. la présentation que nous avons faite de la division des psaumes selon C. Westermann, p. 147.

158. The Praise of God in the Psalms, p. 102.

Ce type de louange traduit, toujours selon Westermann, "une réaction vis-à-vis des expériences de Dieu, faites en dehors du culte, dans la vie quotidienne des individus et de la communauté"¹⁵⁹.

Directement rattachée à l'expérience que l'homme fait de Dieu, la "louange narrative" s'engage sur la voie du partage de cette expérience: "Louez le Seigneur avec moi" s'écrit le psalmiste. L'appel au partage, nous le reconnaissons expressément dans le texte de l'introduction de cette seconde lettre aux Corinthiens.

L'invitation lancée par Paul à ses correspondants de prier pour lui et de rendre grâces doit se lire à la lumière des premiers mots du verset 11: "Vous y coopérez vous aussi..." (synypourgountôn kai hymôn ...). Partage effectif, la coopération sollicitée implique avant tout de la part de l'Apôtre qu'il soit lui-même le premier engagé dans cette demande d'une grâce et toujours disposé à rendre grâces à Dieu. L'invitation paulinienne reflète, nous le répétons, la manière de prier de Paul, celle qu'il nous fait connaître au commencement de ses différentes lettres.

Délivrance, expérience de Dieu, partage, autant de caractéristiques appartenant à "la louange narrative" qui se retrouvent en cette introduction de la lettre aux Corinthiens. Or si d'une part, comme nous l'avons déjà entrevu, ce texte correspond à la définition même de l'hodaya et que, d'autre part, il rencontre les éléments de "la louange narrative", l'équation se fait d'elle-même: l'hodaya représente une

159. C. WESTERMANN, Dieu dans l'Ancien Testament? p. 89.

louange narrative, c'est-à-dire la confession d'un bienfait de Dieu et des vertus divines.

En nous inspirant de cette équation, nous dirons que l'action de grâces est "louange" sans préciser si cette louange est narrative ou descriptive puisque l'essence même de l'action de grâces suppose le récit de la grâce (narration) et la glorification du Donateur (descriptif). La finalité de la glorification ressort comme une constante dans l'ensemble des textes étudiés jusqu'ici et caractérise tout spécialement l'action de grâces de II Co 1,3-11, véritable confession de Dieu.

6. Romains: 1,8-17

Plus près d'un exposé que d'un écrit de circonstance, la lettre aux Romains apparaît comme la plus théologique des lettres de l'Apôtre des Nations. L'allure systématique de ce document a soulevé moult questions relatives au but de son envoi. On saisit bien qu'à travers l'action de grâces initiale (1,8-17), Paul fait connaître son intention de se rendre à Rome voir cette Église qu'il n'a pas fondée. Mais ce qui aurait pu n'être qu'un billet amical pour annoncer sa prochaine visite revêt l'aspect d'un véritable traité. Ce qui a fait dire à Funk, à la suite de Knox, que cette lettre était primitivement destinée à une diffusion plus générale. Plus précisément, la lettre aux Romains, qui révèle un aspect important de la doctrine de Paul, ferait

partie d'une correspondance "at large", c'est-à-dire destinée aux Églises de la Méditerranée¹⁶⁰.

Funk pense pouvoir faire droit à cette opinion en soutenant l'existence d'un modèle appelé "apostolic parousia" qu'il a constitué à partir des différents textes relatant l'annonce de la venue de Paul dans les diverses communautés ecclésiales. Dans cette annonce, Funk découvre l'aspect personnel de cette lettre destinée à une collectivité. Or si, dans un premier texte, l'annonce manque de précision (1,8-17), elle est mieux servie, dans un second, du chapitre 15, 14-33, - véritable prototype de l'"apostolic parousia" -, où l'on apprend en détail le projet de Paul: aller vers de nouveaux champs d'apostolat "là où le nom de Christ n'avait pas encore été prononcé, pour ne pas bâtir sur les fondations qu'un autre avait posées" (15,20). Voilà en bref le projet de ce missionnaire se rendant en Espagne. Rome étant sur son passage, l'Apôtre veut en profiter pour rendre visite à cette communauté et y vivre quelques moments avec elle.

Le corps de la lettre serait donc encadré d'une formule de "venue, (présence) apostolique". Cette formule, en sa souplesse,

160. FUNK, "The Apostolic Parousia: Form and Significance", dans Christian History and Interpretation, pp. 249-268. J. KNOX dans "A Note on the Text of Romans" rapporte les remarques suggestives du Professeur Anton Fridrichsen: "The Epistle to the Romans is probably one line of an extensive correspondence of Paul's with the non-Pauline churches in the Mediterranean ..." dans New Testament Studies, vol. 2 (1955-1956), p. 191.

Approfondissant cette remarque, KNOX s'étonne de l'absence du mot Rome dans les chapitres 1, 7 et 15 dans les manuscrits primitifs. Plus spécialement, Knox se demande pourquoi l'intention de Paul de se rendre à Rome n'est connue qu'au chapitre 15. Mais si la lettre aux Romains se présente comme une lettre générale, alors la mention de se rendre en Espagne à la fin de la lettre s'explique plus aisément, de même que son absence au chapitre premier.

s'ajuste à la circonstance relatée dans la lettre, la venue de Paul à Rome, et manifeste alors comme son caractère secondaire. Que ces deux formules disparaissent en effet, et l'essentiel de l'enseignement de cette lettre demeure intact. Cependant, Funk voit dans leur utilisation une manière toute discrète de la part de l'Apôtre de faire reconnaître son autorité apostolique auprès de cette Église constituée en majeure partie de membres venus de la gentilité¹⁶¹.

Donc, de la Grâce, vers la fin de 57 au début de 58, Paul confie le désir qu'il entretient depuis longtemps de se rendre à Rome. Nous retrouvons précisément ce désir dans le cadre de l'action de grâces initiale dont la délimitation présente quelques difficultés.

Les positions des auteurs oscillent entre les versets 12¹⁶²,

161. Si nous avons souligné cette hypothèse cela n'implique pas de soi le rejet des autres hypothèses, par exemple celle d'une lettre en vue de la conciliation à promouvoir entre les deux groupes en présence: juifs et gentils venus à l'Évangile du Christ (cf. TOB, pp. 444-445). Nous avons seulement voulu attirer l'attention sur un point de vue qui nous semble peu connu tout en montrant son lien avec le texte que nous devons discuter.

162. Cf. J.L. WHITE qui au nom de la formule "disclosure" arrête l'élan de l'action de grâces au verset 12, prétextant qu'au verset 13 une information nouvelle était donnée, dans "Introductory Formulae in the Body of the Pauline Letter", pp. 93 et 97. C'est aussi l'opinion de J. T. SANDERS dans son article "The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving ...", pp. 359-360.

15¹⁶³, 17¹⁶⁴ pour ce qui est de la finale de cette action de grâces. Notre perception du mouvement de la prière eucharistique de Paul nous amène à prendre position en faveur du verset 17 comme limite de cette péricope. Nous avouons ne pas comprendre les hésitations de certains auteurs qui ont pourtant saisi la fonction épistolaire de l'action de grâces initiale et qui n'incluent pas les versets 16 et 17 qui représentent "le thème de l'Épître"¹⁶⁵ ou encore contiennent "en germe toute l'Épître"¹⁶⁶, voire "la thèse de toute la lettre"¹⁶⁷. On est

163. P.T. O'BRIEN considère que l'action de grâces devrait se terminer avec le verset 15 puisque les versets 16 et 17 constituent "a bridge passage leading from Paul's entire preoccupation with preaching the gospel to an exposition of that gospel", Introductory Thanksgivings ..., p. 202. C'est aussi le point de vue d'André VIARD, Saint Paul, Épître aux Romains, Coll. "Sources bibliques", Paris, J. Gabalda, 1975, p. 41.

164. Bien que Schubert éprouve quelques difficultés à délimiter ce passage au nom de ses présupposés, il se décidera en faveur du v. 17.

165. William Henry GRIFFITH, St. Paul's Epistle to the Romans. A devotional commentary, Grand Rapids, Eerdmans, 1970, c. 1946, p. 30. Anders NYGREN, Commentary on Romans. Translated by Carl C. Rasmussen, London, SCM Press, 1958, p. 65. André VIARD, Saint Paul, Épître aux Romains, p. 46.

166. Marie-Joseph LAGRANGE, Saint Paul, Épître aux Romains, Coll. "Études bibliques", Paris, J. Gabalda, 1931, p. 16.

167. Léonard RAMAROSON, voit dans les versets 16 et 17 la thèse de la lettre autour de laquelle s'articulent les deux grandes parties de cette communication: sans la foi (1,18-3,20), avec la foi (3,21-11,36), dans "Un "nouveau plan" de Rm 1,16-11,36", dans Nouvelle Revue Théologique, vol. 94 (1972), pp. 943-958. Philippe ROLLAND critique ce plan et suggère plutôt d'organiser le plan en fonction des trois bienfaits: justice, vie, salut auxquels il fait correspondre respectivement les chapitres 1-4; 5-8; 9-11. Les chapitres 12 à 15 avec le thème de la paix se rattachent à la troisième section, dans "Il est notre justice, notre vie, notre salut. L'ordonnance des thèmes majeurs de l'Épître aux Romains", dans Biblica, vol. 56 (1975), pp. 394-404.

même allé jusqu'à prétendre que ces versets étaient "un premier résumé d'évangile"¹⁶⁸.

Toujours est-il que ces versets annoncent le thème important de cette communication; ils devraient appartenir à l'action de grâces qui a justement pour fonction d'introduire les thèmes de la lettre. Regardons d'un peu plus près ce que peuvent dévoiler les versets 8 à 17 de ce premier chapitre de la lettre aux Romains.

a) Le terme eucharistique: 1,8

La prière d'action de grâces de Paul vient à la suite d'une présentation détaillée de la mission de l'Apôtre d'annoncer l'Évangile aux païens. Paul cherche-t-il, par cette salutation, à justifier son intervention auprès d'une Église qu'il n'a pas fondée en insistant sur la grâce qu'il a reçue "d'être apôtre pour conduire à l'obéissance de la foi" tous les peuples païens dont les Romains font partie? D'aucuns le pensent.

Une fois donc cette entrée en matière terminée, Paul laisse échapper spontanément le motif de son action de grâces:

Tout d'abord, je rends grâce à mon Dieu par Jésus Christ pour vous tous: dans le monde entier on proclame que vous croyez (1,8).

Le caractère actuel de cette prière est à relever. Paul ne fait pas allusion à une prière passée comme il l'a fait précédemment dans I Th 1,2, Ph 1,3-4. "Il prie effectivement en écrivant sa prière:

¹⁶⁸. Jules CAMBIER, L'Évangile de Dieu selon l'Épître aux Romains, Coll. "Studia neotestamentica. Studia", no 3, Bruges, Desclée De Brouwer, 1967, p. 11.

il s'agit d'une action de grâces à Dieu au sujet de la foi des Romains¹⁶⁹.

Cette foi des Romains connaît la notoriété "dans le monde entier on proclame que vous croyez": la qualité de la foi et non une quelconque renommée constitue le motif de cette action de grâces. Paul atteste d'autant plus la qualité de cette foi qu'il a le vif désir d'être conforté en leur foi commune: "à vous et à moi", dit-il (1,12). Cette opinion prend le contre-pied de l'affirmation de Franz Leenhardt qui soutient dans son commentaire sur L'Épître de Saint Paul aux Romains que

ce n'est pas la qualité de la foi des croyants romains qui met la gratitude au coeur de l'Apôtre - peut-être n'en savait-il pas grand chose - mais le fait qu'elle est connue dans le monde entier¹⁷⁰.

Nous avouons avoir un peu de mal à suivre cet auteur dans son raisonnement lorsqu'il compare cette célébrité de la foi des Romains à celle des Thessaloniciens (cf. I,1,8)¹⁷¹. Or, dans ce texte cité, l'Apôtre, dans un enthousiasme débordant pour la jeune communauté de Thessalonique, loue sa foi, c'est-à-dire la qualité de l'accueil que ses membres ont réservé à l'Évangile (cf. I Th 1,3.6.8.9; 2,13.14; 3,9). Nous ne voyons pas en quoi ce critère de "qualité" ne convient pas aux Romains qui à l'instar des Thessaloniciens voient leur foi publiée par toutes les autres Églises de Dieu.

169. Robert BAULES, L'Évangile, puissance de Dieu. Commentaire de l'épître aux Romains, Coll. "Lectio Divina", no 53, Paris, Cerf, 1968, p. 56.

170. Coll. "Commentaire du Nouveau Testament", no 7, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1957, p. 26.

171. Cf. Ibid, note 2, p. 26.

Viard parle même de la "pureté de la foi des Romains" comme une réalité exigée par l'emplacement de Rome dont l'influence devait être marquante auprès des autres provinces¹⁷². Témoins de la foi, les croyants de la ville impériale faisaient l'admiration de l'Apôtre qui, selon son habitude, se montre assidu à rendre grâces pour le don de la foi accueilli par des hommes et des femmes. Qu'il ne connaisse pas personnellement les chrétiens de cette Église n'enlève rien à la disposition intérieure de ce grand missionnaire, toujours heureux de se rendre compte que la foi fait vivre. Or ce résultat ne s'obtient que par une "qualité de la foi".

C'est en relation à cette qualité de la foi des Romains qu'il faudrait probablement comprendre la présence de l'expression "tout d'abord" (prôton men). Elle souligne la raison première qui motive Paul à rendre grâces. Par cette manière de débiter, nous ne voyons pas une "gaucherie" comme le laisse entendre un certain nombre de commentaires¹⁷³, mais bien l'accentuation de la réaction familière de l'Apôtre vis-à-vis la foi vive des chrétiens. Comme nous l'avons déjà vu, Paul rend grâces pour une grâce reçue. L'accueil de l'Évangile se trouve à représenter le premier chaînon des différents bienfaits spirituels, d'où son importance et le besoin pour Paul de le redire au moyen de cette locution adverbiale.

172. Saint Paul, Épître aux Romains, p. 42.

173. "Très brève, cette prière reconnaissante commence, non sans gaucherie, par l'adverbe "et d'abord", L. MONLOUBOU, Saint Paul et la prière, p. 100. Cf. P.T. O'BRIEN, Introductory Thanksgivings ..., pp.203 sv. pour la discussion.

De même, l'Apôtre innove par la mention de la médiation du Christ dans sa prière d'action de grâces: "Tout d'abord, je rends grâce à mon Dieu par Jésus Christ". Ajouté à la rareté de l'expression "mon Dieu"¹⁷⁴, l'appel à la médiation du Christ au cours de la prière paulinienne apporte un caractère nouveau à l'action de grâces de l'homme de Tarse. Qu'ajoute au sentiment de l'intimité avec Dieu, ce recours à la médiation du Christ?

Dans un premier temps, nous dirions que l'insertion de cette médiation dans la prière de Paul vient confirmer sa volonté de se présenter comme "serviteur de Jésus Christ" (1,1). Et, dans un deuxième temps, nous pensons que par ce raccourci - entendons la simple évocation "par Jésus Christ" -, l'Apôtre rappelle le rôle salvifique du Christ par qui vient toute grâce: celle "d'être apôtre" et celle de "l'obéissance de la foi" (1,5).

Paul en rendant grâces à Dieu par Jésus Christ re-connaît que toute grâce vient par le Christ et qu'il convient hautement d'emprunter la même voie pour faire remonter à Dieu la grâce reçue. À ce propos, Eschlimann dans son étude sur La prière dans saint Paul livre des réflexions fort suggestives. "Toujours, écrit cet auteur, l'objet de la prière implique le souvenir du Christ"¹⁷⁵. Or dans le présent cas, il y a plus qu'une allusion, le Christ est présenté comme Médiateur, "par Jésus Christ". Quelle est la signification de cette formule se demande Eschlimann joignant à son enquête les autres formules "au nom de Jésus Christ" et "par lui"?. Après avoir exposé les quatre hypothèses qui

174. Déjà rencontrée dans 1,3 de Philippiens.

175. p. 119.

tentaient d'expliquer le sens de cette formule et y avoir répondu, cet auteur résume ainsi sa pensée:

Prier Dieu "par Jésus Christ", c'est donc s'adresser à lui en union avec le Christ glorieux, qui lui présentera notre prière en même temps que la sienne propre. (...)

Cette conception du Christ médiateur de la prière, Paul ne l'a pas empruntée telle quelle au milieu religieux où il vivait. À la conception populaire il fit subir une série de corrections. D'abord, son médiateur est unique. Ensuite, il n'a pas à porter notre prière à Dieu, comme si celui-ci ne la voyait pas immédiatement dans notre cœur. Toute la doctrine paulinienne répugnerait à cette supposition. L'Apôtre s'adresse immédiatement au Père et avec quelle confiance! Le Christ n'est donc pas un intermédiaire qui s'interpose, comme un écran, entre Dieu et les hommes. Enfin, bien que cela puisse être utile, point n'est besoin de s'adresser spécialement au Christ pour implorer sa médiation. Il l'exerce spontanément et sans interruption pour tous les membres de son Corps mystique. D'ailleurs, si l'Apôtre s'adresse au Christ, c'est pour le prier directement, en dernière instance¹⁷⁶.

Nous dirions encore plus spécifiquement que lorsque Paul rend grâces à Dieu "par Jésus Christ", il rappelle l'oeuvre du salut voulue par le Père et accomplie par le Christ dont sont bénéficiaires les chrétiens de Rome (1,6). Qu'il suffise ici d'évoquer l'action de grâces de I Co 1,4 sv. pour nous convaincre de cette pensée constante chez l'Apôtre: "Car vous avez été, en lui, comblés de toutes les richesses..."

C'est au nom de ces richesses de la foi que Paul désire se rendre à Rome. Il en fait l'objet de sa prière de demande.

176. La prière dans saint Paul, pp. 127-128.

b) L'intercession: 1,9-15

Un trait domine la vie de Paul, pouvons-nous déjà affirmer, c'est celui de sa prière-pour-les-autres. Tout entier consacré à son ministère apostolique, ce prédicateur de la primitive Église parcourt les routes et sillonne les mers pour annoncer au loin l'Évangile du Christ. Il n'a de repos que dans la joie partagée au sujet de la foi accueillie par les hommes et les femmes de diverses nationalités. Continuellement ce missionnaire porte en son cœur le souci pastoral des Églises de Dieu. Il désire les voir progresser dans la foi, l'espérance et l'amour de Dieu, dans la sainteté. Sa prière ne contient pas d'autre objectif: "Voilà le but de nos prières: votre perfectionnement (katartisin) écrit-il en II Co 13,9.

Ce souci pastoral apparaît tout autant dans ce texte de Romains 1,9-15, bien qu'il puisse y sembler moins apparent. Une lecture du verset 11 nous permet de retracer cette préoccupation centrale de l'Apôtre:

J'ai en effet un très vif désir de vous voir, afin de vous communiquer quelque don spirituel pour que vous soyez affermis (stêrichthênai).

Nous avons déjà rencontré ce thème de l'affermissement des dons de Dieu lors de nos analyses antérieures. Cet affermissement va dans le sens même d'une croissance, d'un progrès. Nous avons pu constater alors qu'il existait un lien intrinsèque entre cette volonté de progrès, manifestée tout particulièrement dans les intercessions pauli-

niennes, et le motif de rendre grâces¹⁷⁷. Cette même relation se perçoit dans cette action de grâces.

La foi des Romains, motif de l'élan eucharistique de Paul, ce bien "déjà reçu", nécessiterait cependant un supplément d'information, de formation. Ce "pas encore" fait l'objet de la demande de l'Apôtre. Une foi appelée à grandir, à mûrir suppose, et c'est là un truisme, qu'elle existe déjà. Avec raison O'Brien fait une place à ce thème de la maturité chrétienne pour ce texte de Romains bien qu'il le fasse indirectement:

Paul regarded petition as an important instrument for carrying out his apostolic ministry. Not only was it a means by which the various communities would grow in love and Christian maturity (a point made clear in Paul's intercessory prayers in the thanksgiving periods); it was a God-given instrument that might enable him to reach Rome, and so strengthen the Roman Christians, preach the gospel in their region, and use Rome as a base for future operations in the West¹⁷⁸.

La requête de Paul de se rendre dans la capitale de l'empire romain confère donc un caractère altruiste à sa prière qui aurait pu apparaître comme un souhait trop personnel. Elle vient donner corps au souci pastoral manifesté précédemment:

Car Dieu m'en est témoin, lui à qui je rends un culte en mon esprit en annonçant l'Évangile de son Fils: je fais sans relâche mention de vous demandant continuellement dans mes prières d'avoir enfin, par sa volonté, l'occasion de me rendre chez vous (1,9-10).

177. On retrouve ce même verbe dans le cadre des actions de grâces de I Th 3,2.13 et II Th 2,17; 3,3. Et si on y ajoute le verbe bebaioun rencontré dans Ph 1,7 et I Co 1,6.8, nous constatons alors l'importance de ce thème de l'affermissement dans le cadre des actions de grâces qui mettent de l'avant l'appréciation du don reçu et de la nécessité de la consolider dans le sens d'une plénitude à promouvoir.

178. Introductory Thanksgivings ..., p. 199.

L'emploi du mot proseuchon pour parler de sa prière dépeint la nature même de la prière-pour-les-autres¹⁷⁹. La demande de l'Apôtre traduit autant la prière faite en faveur des Romains que son désir de se rendre auprès d'eux pour les encourager.

Mais Paul ne veut rien brusquer. Aussi généreuse que soit cette aspiration, un critère de conduite demeure: la volonté de Dieu (v.10). Aussi soumet-il sa requête à cette volonté. L'offrande de toute sa vie à Dieu, "je rends un culte en mon esprit en annonçant l'Évangile de son Fils" (v.9), passe par cette recherche constante des attentes divines sur l'Apôtre.

La soumission à la volonté de Dieu découle de l'appréciation du don de Dieu dans sa vie et apparaît comme inhérente à ce don, plus justement comme conséquence de cette appréciation. Fidèle à cette compréhension de l'impact de la grâce dans son existence, Paul juge que sa volonté de partager l'Évangile (grâce reçue qui ouvre sur les autres) ne doit pas aller à l'encontre de la volonté de Dieu. Il laisse sa vie se déterminer par cette dernière, et cela dans le détail même du quotidien.

À bon droit, nous pouvons parler de lecture existentielle de la foi proposée par l'Apôtre même. Cette lecture, il la suggère à ses correspondants romains comme moyen ultime de discernement dans leur vie. Il les invite à un effort d'intelligence spirituelle pour connaître la volonté de Dieu:

Ne vous conformez pas au monde présent, mais soyez
transformés par le renouvellement de votre intelligence,

179. WILES dans son étude reconnaît ce sens spécifique de l'intercession dans le texte de Rm 1,10.

pour discerner quelle est la volonté de Dieu: ce qui est bien, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait (12,2).

Cet effort d'intelligence, Paul n'a cessé de le fournir tout au long de sa vie chrétienne. Cette lucidité, l'Apôtre l'a acquise dans sa contemplation des mystères divins. Elle se manifeste dans la vie de tous les jours lorsqu'il se montre accueillant à l'inédit de la liberté divine. Pour lui, les nécessités concrètes de l'existence sont des "lieux" de transformation pour le disciple du Christ.

Si nous revenons au texte de Rm 1,10, nous pouvons constater cette grande capacité qu'a l'Apôtre de s'ajuster au plan de Dieu dans le quotidien de sa vie. Avec toute la ferveur de sa liberté humaine, il sait intégrer ce programme apostolique, pensé depuis longtemps; l'itinéraire de voyage devient pour lui itinéraire de vie.

Ce thème de la volonté de Dieu avait déjà été abordé dans les premières heures de la correspondance paulinienne. En effet, dans la triple exhortation qui termine la section parénétique de la Première aux Thessaloniens l'Apôtre invitait les membres de cette communauté à regarder la volonté de Dieu comme norme de la vie chrétienne.

Soyez toujours dans la joie, priez sans cesse, rendez grâce en toute circonstance, car c'est la volonté de Dieu à votre égard dans le Christ Jésus (5,16-18).

Ce dénominateur commun de la volonté de Dieu concerne la triade joie-prières-action de grâces¹⁸⁰ et nous renvoie directement au texte de Romains comme à l'illustration vivante de l'agir même de Paul.

180. STANLEY a bien montré dans son ouvrage Boasting in the Lord comment ce thème de la volonté de Dieu concernait le trinôme, joie-prière-rendre grâces.

Son action de grâces n'a pas d'autre objectif que cette conformité au vouloir divin dont on devine qu'elle est la source de sa joie constante tout en montrant le sérieux de la demande qu'elle contient.

Encore ici, la prière juive peut entrer en ligne de compte comme possible influence sur la prière paulinienne. Une citation de L. Bouyer relative au thème de la volonté de Dieu dans la prière Tefillah pourrait rejoindre, il nous semble, la pensée de l'Apôtre à cet égard tout en révélant son étroite parenté avec ses ancêtres dans la foi:

C'est une des convictions les plus fondamentales de la piété juive, comme de la Bible, que l'homme trouvera son plein bonheur, et jusqu'à son bonheur physique, dans l'adhésion sans réserve à la volonté de Dieu, dans la consécration exclusive à sa seule gloire. Il n'est de bénédiction de l'homme et du monde que dans une action de grâce, un hommage de louange et de confession, qui prend occasion de tout pour remonter à lui seul. Mais c'est là la bénédiction la plus substantielle qui se puisse concevoir pour l'homme et pour le monde où Dieu l'a placé¹⁸¹.

On peut aussi reconnaître comme toile de fond à la requête paulinienne un vestige de prières vétérotestamentaires et juives pour l'obtention d'un bon voyage. L'une des premières prières de ce genre se retrouve sur les lèvres de Jacob à la suite de son combat avec l'ange (Gn 28,20-21). On remarquera au passage que la volonté divine est liée au succès du voyage:

Si Dieu est avec moi, et s'il me garde dans ce voyage que j'entreprends, s'il me donne du pain à manger et des habits pour me vêtir, si je reviens sain et sauf dans la maison de mon père, Yahvé sera mon Dieu.

Ce type de prière ne doit pas nous surprendre de la part d'un peuple nomade. L'inverse aurait été des plus étonnant:

181. Eucharistie, p. 91. Voir J. HEINEMANN, Prayer in Talmud, p. 185 sv. au sujet de l'expression: "Que ta volonté soit faite".

Surprising if among a nomadic people like the early Hebrews we should find no prayers for safe travel¹⁸².

Retrouver ce type de prière sur les lèvres d'un missionnaire itinérant n'a rien qui surprenne¹⁸³. Surtout lorsqu'il accorde à ce voyage une grande importance sur le plan spirituel. "Et je sais qu'en allant chez vous, c'est avec la pleine bénédiction du Christ que je viendrai (en plerômati eulogias Christou)" (15,29)¹⁸⁴.

Cette certitude du partage, l'auteur de la lettre la mentionne dès les versets 11 à 15 de ce premier chapitre. Elle motive la requête de Paul tout en justifiant la non réalisation de ce projet jusqu'à maintenant:

Je ne veux pas vous laisser ignorer, frères, que j'ai souvent projeté de me rendre chez vous - jusqu'ici j'en ai été empêché -, afin de recueillir quelque fruit chez vous, comme chez les autres peuples païens. Je me dois aux Grecs comme aux barbares, aux gens cultivés comme aux ignorants; de là, mon désir de vous annoncer l'Évangile, à vous aussi qui êtes à Rome.

182. Normand B. JOHNSON, Prayer in the Apocrypha and Pseudepigrapha. A study of the Jewish Concept of God, Coll. "Journal of Biblical Literature, monograph series", vol. II, Philadelphia, Society of Biblical Literature and Exegesis 1948, p. 12.

183. O'BRIEN a raison de reprocher à Johnson de s'être aventuré à dire que "the New Testament contains no explicit prayer for safe travel", p. 13. Cf. Introductory Thanksgivings ..., p. 217, note 86. Il faut aussi dire que l'on retrouve ce genre de prières dans le Traité des Berakoth. "Qu'il te plaise, Éternel notre Dieu, de me conduire en paix, de me faire marcher en paix, de me soutenir en paix, de me sauver en route de toute embûche et de tout ennemi, d'envoyer la bénédiction sur mes affaires, de me rendre un objet de faveur, de grâce et de miséricorde à tes yeux et aux yeux de tous ceux qui me verront; sois loué, Éternel, qui exauces la prière". Cette très belle formule de prière des voyages se retrouve au chapitre 4, bénédiction 29 b), p. 343.

184. Cf. note 1) de TOB, p. 487 pour la signification de ce verset et ainsi que l'analyse détaillée de J. THURUTHUMALY dans Eulogein in St. Paul, pp. 214-226.

De nouveau nous touchons du doigt comment le motif de la demande personnelle de l'Apôtre, annoncer l'Évangile, rejoint la raison de rendre grâces: la foi des Romains. Derechef nous constatons la continuité entre ces deux moments de la prière.

Là où l'on aurait pu voir une contradiction entre le fait que Paul rende grâces pour la foi des Romains (1,8) et sa prière afin de pouvoir annoncer l'Évangile - les Romains ne l'ont-il pas accueilli? -, on décèle la poursuite d'un même thème: la foi. La réconciliation du verset 15 avec le verset 11 se fait d'elle-même à la lueur de cette affirmation. Le désir d'annoncer l'Évangile aux Romains qui l'ont déjà accueilli doit s'entendre dans la perspective d'une croissance, d'un affermissement. L'annonce de l'Évangile ne signifie pas ici "prêcher l'Évangile à ceux qui l'ignorent (cf. Gal 4,13), mais seulement maintenir chez ceux qui sont déjà croyants "la vérité de l'Évangile", en les fortifiant dans leur foi (cf. 11)"¹⁸⁵.

La foi des Romains s'avère donc être le lien qui unit le couple rendre grâces (1,8) et prière (1,9-15). Si nous poursuivions dans cette ligne, nous trouverions qu'elle concerne aussi la glorification de l'homme. Mais n'anticipons pas et passons à la recherche de la note eschatologique en cette action de grâces aux Romains.

c) La note eschatologique: 1,17

La note eschatologique ne serait pas un élément déterminant pour aider à la délimitation de cette action de grâces. Ce point de vue

185. A. VIARD, L'Épître aux Romains, p. 45.

de Schubert¹⁸⁶ se retrouve encore chez les commentateurs de cette lettre aux Romains, notamment chez O'Brien. "The eschatological note, therefore, is of no help in setting the limits of the period"¹⁸⁷. Néanmoins, cela ne veut pas dire que la dimension eschatologique soit disparue complètement, opinent ces mêmes auteurs:

It is however more important to observe that no thanksgiving is without eschatological allusion¹⁸⁸.

Cette manière de voir, nous l'avons faite nôtre depuis le début de notre analyse des textes pauliniens. Même si nous comprenions un peu différemment la présence de ce thème à l'intérieur des actions de grâces, nous ne nous restreignons pas à chercher un "eschatological climax" comme l'expression des mystères de la fin des temps, mais bien comme note imprégnant le mouvement entier de la prière d'action de grâces. Si, dans un premier temps, nous tenons compte du pôle futur de l'eschatologie, nous avons toujours, dans un deuxième temps, montré son ancrage dans le temps présent, le temps actuel. Ce dernier aspect se trouve souvent négligé par les auteurs, spécialement dans le contexte de l'analyse des actions de grâces.

Cette dialectique eschatologique se retrouve dans le présent texte avec autant de prégnance que dans les autres actions de grâces de Paul. Nous convenons, cependant, qu'elle peut y sembler plus discrète. En outre, dans cette péricope, l'eschatologie semble se confondre avec

186. Cf. Form and Function ..., p. 5.

187. P.T. O'BRIEN, Introductory Thanksgivings ..., p. 201.

188. P. SCHUBERT, Form and Function ..., p. 5, note 1. Cf. aussi p. 33.

l'élément de glorification, et ce dernier, entrevu sous son angle futur, risque de faire laisser dans l'ombre l'autre dimension de l'eschatologie, c'est-à-dire son pôle actuel.

En effet, Paul semble pointer davantage vers le futur lorsqu'il reprend au verset 17 une citation du prophète Habacuc (2,4): "Celui qui est juste par la foi vivra"¹⁸⁹. Est-ce ce caractère futuriste qui fait dire aux auteurs d'une note de TOB: "La vie dont parle la citation n'est donc pas exempte de résonnances eschatologiques"¹⁹⁰? Si nous ne pouvons le certifier, il nous semble cependant que nous avons là précisément l'illustration de la tension eschatologique telle que décrite antérieurement. Car cette "vie" qui fera vivre le juste résulte de sa foi, et de sa foi "actuelle", c'est-à-dire dans le temps présent. "Zêsetai, exprimant la vie nouvelle du chrétien, ne peut avoir un sens futur exclusif"¹⁹¹. Ce terme englobe aussi une anticipation de la vie divine dans le présent terrestre du croyant.

Ce "dit prophétique-proclamation de salut"¹⁹² condenserait la pensée de l'Apôtre relativement à la foi. Ce logion serait en défini-

189. Cette traduction de la TOB se rapproche de beaucoup de celle soumise par André FEUILLET dans son article "La citation d'Habacuc II.4 et les huit premiers chapitres de l'Épître aux Romains", dans New Testament Studies, vol. 6 (1959-1960), pp. 52-80. À la page 52, l'auteur donne comme traduction de cette citation: "celui qui est juste en vertu de la foi vivra".

190. . Note y), p. 452.

191. J. CAMBIER, L'Évangile de Dieu selon l'Épître aux Romains, p. 47.

192. Ibid., p. 11.

tive "une sorte de résumé de la doctrine paulinienne de la foi"¹⁹³. Cette compréhension pénétrante de la portée de la foi dans l'existence serait-elle absente au moment où Paul rend grâces pour la foi des Romains? Nous ne le croyons pas. Au contraire, nous pensons qu'en raison de cette foi "vivante", la renommée accompagne le fait chrétien dans la ville impériale. La force communicative de la foi des Romains pourrait expliquer aussi l'enthousiasme de l'Apôtre, son désir ardent de se rendre au milieu de cette communauté ecclésiale. La foi des Romains constituerait donc le pôle actuel de la dialectique eschatologique tout orientée vers la plénitude de la vie.

Nous pourrions nous arrêter ici et considérer que nous avons suffisamment démontré l'existence de la note eschatologique de cette péricope. Cependant, nous désirons prolonger brièvement cette réflexion en nous attardant sur deux expressions contenues dans les versets 16 et 17: l'Évangile comme puissance de Dieu et la justice de Dieu. Cette double réalité nous apparaît développer l'élan eucharistique de Paul et favoriser la teneur de sa requête tout en mettant en relief la dialectique eschatologique.

L'Apôtre nous livre, dans la finale de cette action de grâces, un avant-goût du partage qu'il rêve d'avoir avec ses partenaires dans la foi (cf. 1,12). Et l'emploi du "car" (ou gar) indique bien qu'il y a une relation directe avec le verset 15 qui fait état du désir de Paul d'annoncer l'Évangile aux Romains.

193. A. FEUILLET, "La citation d'Habacuc II.4 et les huit premiers chapitres aux Romains", p. 52.

La fierté de prêcher l'Évangile, "je n'ai pas honte de l'Évangile", exprime une protestation de fidélité de l'Apôtre à son ministère de prédicateur et colore sa confession de foi au salut accordé par "la puissance de Dieu" (dynamis tou Theou).

Thème familier à l'homme de la Bible, la puissance de Dieu doit s'entendre ici comme

l'action toute-puissante de Dieu en tout homme qui croit à l'événement du Christ, notre Sauveur¹⁹⁴.

Dans ce texte aux Romains, la puissance de Dieu marque "le résultat de l'action salvifique de Dieu que réalise continuellement dans les croyants l'événement du Christ, à l'occasion de la proclamation de l'Évangile par l'Apôtre"¹⁹⁵.

De toute façon, l'évocation de la puissance de Dieu va de pair avec l'événement du matin de Pâques (cf. 1,4; II Co 1,9). L'Évangile tirerait donc sa puissance de salut de la signification que prend le mystère de la résurrection du Christ pour les croyants:

L'Évangile, c'est-à-dire la bonne nouvelle du salut, est maintenant réalisée par une intervention de Dieu manifestée en son Fils; celui-ci, né de la race de David, - le rappel de sa condition humaine est, chez saint Paul, une mention implicite de sa mort, - est établi par Dieu comme Fils de Dieu en puissance de sanctifier tous les croyants qui le reconnaissent comme Jésus-Christ le Seigneur, et cela à cause de et à partir du moment de sa résurrection (1,3 s.)¹⁹⁶.

Le chrétien est celui qui confesse ce mystère de la résurrection du Christ "prémices de ceux qui sont morts" (I Co 15,19). Cette

194. J. CAMBIER, L'Évangile de Dieu selon l'Épître aux Romains, p. 34.

195. Ibid., p. 26.

196. Ibid., p. 262.

croissance définit en tout premier lieu l'identité chrétienne, fondement de toutes les autres croyances. Dans le prolongement de la joie pascale et l'anticipation de la vie sans fin, le disciple du Christ tente chaque jour de vivre un peu plus "en ressuscité". L'Esprit qui a ressuscité Jésus (cf. 1,4) continue d'exercer cette même puissance de salut en faveur du croyant et précisément par la prédication de l'Évangile.

En effet, c'est de l'événement du Christ que, par la foi, le croyant reçoit la force salvifique de Dieu qui le justifie en vue de la vie éternelle (Rom 3,22; 5,17,21)¹⁹⁷.

Or, lorsque Paul rend grâces pour la foi des Romains, il nous semble que cet émerveillement tient justement à cette intelligence du mystère de la résurrection et de son impact dans l'existence des Romains. L'éloge de leur foi, leur renommée ne s'explique que dans cette perspective d'une "foi vivante", et une foi vivante se caractérise par une "vie de ressuscité" à cause de Jésus Ressuscité. Cette dernière est l'illustration d'une vie tendue vers "un pas encore" mais "déjà" en possession de façon inchoative des biens d'éternité.

Le motif de rendre grâces nous semble donc inclure toute cette dimension eschatologique de la vie de foi dont les versets 16 et 17 rendent compte dans ce résumé de la foi au salut.

Paul emploie une autre très belle expression pour souligner ce salut et plus particulièrement pour mettre en relief sa gratuité: "la justice de Dieu". Cette notion chez l'Apôtre se retrouve à mille lieues des considérations légalistes qu'ont voulu prêter à l'Apôtre certains auteurs.

197. J. CAMBIER, L'Évangile de Dieu selon l'Épître aux Romains, p. 379.

Cette justice "attestée par la loi et les prophètes" (3,21-26) "constitue une formule-clef de l'épître où elle ne se rencontre pas moins de sept fois, [1,17; 3,5; 21-26 (4 fois); 10,3] tandis que Paul ne l'utilise pas ailleurs, sinon une seule fois en II Co 5,21"¹⁹⁸. Il s'agit bien chez Paul d'une "justice essentiellement salvifique qui "restaure l'homme" en le rétablissant dans les biens que Dieu lui a promis"¹⁹⁹. Justice qui "se révèle dans l'évangile" (1,17) et qui s'est manifestée dans l'oeuvre rédemptrice de Jésus Christ (3,21). Aussi "la Traduction oecuménique de la Bible" n'a pas tort de préciser en commentant Rm 1,17: "non pas la justice distributive qui récompense les oeuvres mais la justice salvifique de Dieu qui accomplit les promesses par grâce"²⁰⁰.

Comme on le voit, la "justice de Dieu" recouvre, sous la plume de Paul, tout le mystère de la gratuité divine manifestée à l'égard de l'humanité pécheresse:

198. Stanislas LYONNET, Le message de l'Épître aux Romains, Coll. "Lire la Bible", no 20, Paris, Cerf, 1971, pp. 23-24.

199. S. LYONNET, Les étapes du mystère du Salut selon l'Épître aux Romains, Coll. "Bibliothèque oecuménique", Paris, Cerf, 1969, p. 34.

200. Ibid., p. 40; TOB, note w), p. 452, en remarquant que cette note indique qu'elle est de LYONNET!

La justice de Dieu révélée dans un acte gracieux (charis) et qui "établit" l'homme dans une justice qu'il ne possédait pas²⁰¹.

Grâce apportée par le Christ qui a inauguré par sa mort et résurrection l'époque eschatologique.

Le don de la justice n'est pas seulement une promesse de justice, c'est la réalité nouvelle apportée par le Christ; cela amène saint Paul à présenter la justice comme étant déjà actuelle, comme étant "la réalité du don de Dieu". Dans l'A.T., elle était seulement une espérance, tout comme le salut; pour saint Paul, au contraire, la justice est le don de Dieu accordé déjà maintenant, par grâce et en régime de foi²⁰².

L'accent mis sur l'actualisation de la justice de Dieu n'enlève rien au caractère de plénitude qui sera manifesté à la fin des temps. Il met simplement en évidence cette réalité "historique" et "historiale"²⁰³ de la vie des croyants.

La "justice de Dieu", nous dit Paul, "est révélée (apokalypsetai)" - autre expression indiquant la gratuité - "par la foi et pour la foi" (1,17). Malgré l'obscurité de cette formule²⁰⁴, il n'en demeure pas moins que la foi décrit la disposition nécessaire pour

201. CAMBIER, L'Évangile de Dieu selon l'Épître aux Romains, p. 83. L'auteur vers la fin de son livre nous donne le cœur de la conception paulinienne de la justice en écrivant: "L'aspect essentiel de la justice de Dieu est d'être une action salvifique exclusivement divine. On décrira donc plus justement la justice de Dieu dans saint Paul en la présentant comme étant uniquement un don de Dieu, accueilli en foi, c'est-à-dire dans une sphère où tout s'efface devant l'action de Dieu; on la reçoit comme une grâce (cf. Rm 4,16)", p. 360.

202. Ibid., p. 427.

203. Nous entendons ce mot dans le sens suivant: historique, ce qui touche à l'histoire personnelle de l'individu "actuellement".

204. Voir la note x) de TOB pour les diverses interprétations de ce membre de phrase, p. 452.

accueillir le don du salut dont les expressions "puissance de Dieu" et "justice de Dieu" expriment l'intervention de Dieu en faveur de l'humanité.

Par cette acceptation, le croyant imprime donc une orientation eschatologique à sa vie. Orientation que l'on retrouve continuellement dans les motifs de rendre grâces de Paul et qui permet de mieux capter la continuité qui unit les diverses parties des textes eucharistiques. En l'occurrence, ce texte aux Romains, où la foi motive l'élan eucharistique et la demande de Paul, doit donc englober les versets 16 et 17 qui forment une sorte de développement à ce double temps de la prière de Paul. Et le point vers lequel culmine cet enseignement de l'Apôtre des Nations est, sans contredit, la reprise de la parole prophétique d'Habacuc qui représente, en quelque sorte, l'élément de glorification de cette action de grâces.

d) L'élément de glorification: 1,17

Aucun élément laudatif n'accompagne cette action de grâces de Paul. Faut-il déduire que l'élément de glorification en est absent? Ce serait vite conclure, pensons-nous. Car, avons-nous déjà écrit, l'élément de glorification s'entend aussi dans le sens de la participation du croyant à la vie de Dieu. Et la parole d'Habacuc résonne comme une promesse d'éternité: "Celui qui est juste par la foi vivra".

N'y a-t-il pas plus belle, plus grande glorification pour l'être humain que de recevoir en partage la vie éternelle? Achèvement de la personne, plénitude de l'existence, la vie éternelle sera enfin la communion indéfectible au Dieu de Jésus Christ. Gratuité inénarrable de

l'amour divin, la vie éternelle représente la plénitude de la seule réalité capable de combler le coeur humain. Car ce dernier n'atteint sa véritable dimension qu'en Dieu seul, il est fait pour la vie, et pour la vie sans fin.

En écrivant ces lignes, nous faisons écho aux nombreux textes pauliniens, notamment à ceux adressés à ses correspondants romains :

(...) par le seul Jésus Christ, régneront-ils dans la vie ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice. (...) Ainsi, par la justice, la grâce règne pour la vie éternelle par Jésus Christ notre Seigneur (5,17.23).

On peut adjoindre à ce texte-commentaire du "dit prophétique" un autre passage où l'Apôtre raconte comment celui qui est baptisé dans le Christ est passé de la mort à la vie, d'esclave du péché il est devenu "esclave de Dieu" conduit par l'Esprit (cf. 8,14):

Mais maintenant, libérés du péché et devenus esclaves de Dieu, vous portez les fruits qui conduisent à la sanctification, et leur aboutissement, c'est la vie éternelle. Car le salaire du péché, c'est la mort; mais le don gratuit de Dieu, c'est la vie éternelle en Jésus Christ notre Seigneur (6,23).

Ces propos de Paul se présentent comme un développement du motif de rendre grâces de l'Apôtre dans ce passage:

Rendons grâce à Dieu: vous étiez esclaves du péché, mais vous avez obéi de tout votre coeur à l'enseignement commun auquel vous avez été confiés; libérés du péché, vous êtes devenus esclaves de la justice (6,17-18)²⁰⁵.

Ce qui nous intéresse ici c'est de constater de nouveau le mouvement de la pensée eucharistique de Paul. Il sait unir le motif de rendre grâces à l'élément de glorification comme les facettes d'une même

205. L'expression grecque traduit une autre modalité de la pensée d'action de grâces de l'Apôtre: charis de tō Theō.

réalité. L'appréciation du don divin (esclaves de la justice) vient dévoiler la destinée de l'être humain, le sens de son existence: la vie éternelle.

Sommet de la gratuité de Dieu à l'égard des êtres humains, la vie promise n'est nulle autre que la participation à la gloire de Dieu. L'Apôtre lui-même nous propose ce rapprochement lorsqu'il unit dans un même texte "justice - autre nom pour désigner la gratuité divine - et gloire":

(...); ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés;
et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés
(8,30)²⁰⁶.

Nous voyons dans ce texte une sorte de reprise de II Th 2,13-14 où l'appel à posséder "la gloire de notre Seigneur Jésus Christ" constituait le principal motif de rendre grâces de l'Apôtre tout en représentant l'ultime explication à donner au témoignage des chrétiens de Thessalonique.

Il nous semble que c'est ce même mouvement que l'on retrouve dans le texte de Romains 1,8-17. L'action de grâces de Paul ne se saisit que dans cette prise en considération du motif de rendre grâces (la foi des Romains) qui renferme en lui toutes les promesses d'éternité. La portée de ce motif tire toute sa profondeur de sa finalité: la communion à la vie de Dieu.

206. Paul ne songe pas tellement à mettre en évidence une succession chronologique entre les étapes, mais "il veut manifester un mouvement qui tend vers un terme: la gloire, dont le Christ est dès maintenant revêtu, et qui nous sera communiquée par lui. C'est la certitude de ce terme, dont nous avons déjà les prémices par l'Esprit (v.23), qui explique l'emploi du passé (il les a aussi glorifiés)", TOB, note w), p. 471.

Celui qui est juste par la foi vivra, c'est-à-dire que le croyant est appelé à une vie glorieuse qui fera de lui "un éternel communiant à la vie divine"²⁰⁷.

Le texte eucharistique aux Romains (1,8-17) confirme donc le mouvement que nous avons reconnu dans les différentes actions de grâces étudiées jusqu'ici. Bien que l'Apôtre s'adresse à une Église inconnue, il se montre capable de communier aux dons divins reçus par cette Église, de la même manière qu'il le fait avec les communautés qu'il a fondées. Il sait unir dans une même démarche, son motif de rendre grâces (v.8), sa prière-pour-les-autres qui contient aussi une requête personnelle de l'Apôtre (v.9-15) et proposer le but ultime de l'existence: le juste vivra (v.17). De nouveau la dialectique eschatologique, loin d'opposer les pôles de l'actuel et du futur, les éclaire mutuellement tout en respectant la nécessaire tension entre le "déjà-là" et le "pas encore", entre une "foi reçue" (v.8) et "une vie en plénitude à venir" (16-17).

7. Colossiens: 1,3-11a

L'action de grâces éclate dans cette lettre envoyée à l'Église de Colosses. Cette réalité y apparaît sept fois dans les quatre chapitres, soit: 1,3.12; 2,7; 3,15.16.17; 4,2. L'invitation à vivre selon la vérité de l'Évangile trouve ici une réponse adéquate dans une vie qui

207. Ces quelques considérations au sujet de l'élément glorification n'enlèvent rien à la perspective eschatologique que nous avons reconnue à la citation prophétique. Au contraire, ces diverses réflexions se complètent, voire se compénètrent.

serait action de grâces: "eucharistoi ginesthe", "soyez action de grâces", ou encore, "devenez eucharistiques" (3,15).

Sommet de la conception paulinienne de l'action de grâces, ce texte de Col 3,15 résume l'art de vivre en chrétien. En effet, dans cette missive, l'Apôtre s'applique à décrire la vie chrétienne dans ses fondements, lesquels se répercutent dans l'existence quotidienne du croyant. L'ensemble des commentateurs semblent s'accorder pour dire que la deuxième moitié de cette lettre revêt une forme parénétique. Nous affirmerons plutôt que la lettre aux Colossiens se compose d'un ensemble d'exhortations qui culminent vers l'invitation à "être action de grâces". Et que, par conséquent, l'action de grâces initiale se termine avec le verset 11a. C'est dire que dès le verset 11b nous entrons dans le corps de cette communication au moyen de cette invitation: "avec joie, rendez grâce au Père". Invitation qui prend les accents d'un véritable testament spirituel de la part de l'Apôtre, prisonnier (cf. 4,3.10.18)²⁰⁸ dans un lieu où sa captivité demeure difficile à prouver. Rome? Ephèse? Césarée? Les avis des spécialistes sont partagés quant à cette question. La datation de la lettre dépend de leur solution à ce problème. Un indice précieux pourrait écarter l'hypothèse romaine de manière convaincante, mais il ne semble pas rallier les tenants de la captivité de Rome. Quel est cet indice? Voici.

208. Eduard LOHSE a pris position en faveur d'une exhortation à l'action de grâces au verset 12. Il reconnaît que la prière de Paul se termine avec le verset 11 a), dans Colossians and Philemon, Philadelphia, Fortress, 1971, p. 33. Traduction d'après la 14e édition de Die Briefe an die Koloesser und Philemon, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.

En 61 un tremblement de terre est survenu dans la région de la Phrygie occidentale détruisant la majeure partie de la ville de Colosses²⁰⁹. Il devient alors presque impensable que Paul ait pu adresser une lettre à une communauté démantelée par un séisme de cette envergure.

La lettre peut donc avoir été écrite entre les années 58 et 60 du temps de la captivité de Césarée²¹⁰ à moins qu'elle n'ait été écrite plutôt en l'an 55 au moment d'un court séjour en prison à Ephèse²¹¹.

De toute façon, Paul ne cesse d'y rendre grâces pour les Colossiens qui ont reçu l'Évangile dans toute sa vérité (cf. 1,6); celui-ci continue de porter fruit et de s'accroître dans cette communauté fondée par Epaphras, ami et fidèle disciple de Paul (cf. 1,8).

a) Le terme eucharistique: 1,3

La lettre aux Colossiens débute de façon saisissante:

209. M. CARREZ mentionne ce fait qu'il a retenu de sa lecture de Plin. Cet exégète se demande alors si on n'aurait pas là la réponse au "silence d'Ap 3 sur cette communauté alors que la ville voisine de Laodicée est citée", dans Introduction à la Bible, t. III. Le Nouveau Testament, vol. 3, Lettres apostoliques, p. 163.

210. Ibid., p. 163.

211. Norbert HUGEDE, Commentaire de l'Épître aux Colossiens, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 11.

Nous rendons grâce à Dieu, Père de notre Seigneur Jésus Christ²¹², dans la prière que nous ne cessons de lui adresser pour vous (1,3).

Tout au long de cette lettre, l'action de grâces de Paul concerne l'appréciation de la vie nouvelle dans le Christ. En effet, la foi et l'amour des chrétiens de Colosses provoquent l'action de grâces de l'Apôtre²¹³. Accompagnée de l'espérance comme raison d'être de cette double attitude de foi chrétienne, la triade revient ici avec une signification particulière dans cette introduction:

Nous avons appris en effet votre foi en Jésus Christ et l'amour que vous avez pour tous les saints, à cause de l'espérance qui vous attend dans les cieux (1,4).

C'est la première fois, dans le contexte d'une action de grâces initiale, que Paul précise "foi en Jésus Christ" (pistin hymôn en Christôi Iêsou). Cette addition nous apparaît digne de mention surtout si cette lettre a été rédigée à peu d'intervalle de la lettre aux Galates (cf. corollaire à la présente analyse). La précision appelle la reconnaissance de la gratuité du salut comme objet et fondement d'une

212. LOHSE dans son commentaire suggère de voir dans cette formulation une réminiscence du texte de Rm 1,8: "je rends grâce à mon Dieu par Jésus Christ". De plus, il la considère comme un possible emprunt à la liturgie de l'Eglise primitive, enlevant ainsi l'aspect plus personnel de la formule "mon Dieu" rencontrée dans Ph 1,3 et Rm 1,8. Cf. Colossians and Philemon, p. 15, aussi P.T. O'BRIEN, Introductory Thanksgivings ..., p. 76.

213. Nous parlons d'une action de grâces de Paul sans pour autant exclure la possibilité que Timothée et d'autres compagnons de Paul se soient joints à sa prière. On le sait, toute une discussion existe autour du pluriel eucharistoumen. S'agit-il d'un pluriel épistolaire? Pour SPICQ il faut percevoir dans ce pluriel comme dans l'expression akousantes (nous avons appris) "non seulement la ferveur intense, mais la qualité religieuse; l'Apôtre entonne un hymne à la louange de Dieu", dans Agapê dans le Nouveau Testament, t. II, p. 197, note 3. Cependant, l'ensemble des commentateurs semblent privilégier la reconnaissance d'une prière commune. Cf. O'BRIEN, Introductory Thanksgivings ..., p. 76.

foi active. "Votre foi en Jésus Christ" signifierait: "la foi que vous devez à ce que Dieu a fait pour vous en Jésus Christ crucifié et ressuscité"²¹⁴. Ainsi donc la marque d'une authentique foi en Dieu comporte indéniablement, pour le chrétien, l'accueil de la gratuité du salut en Jésus Christ. C'est de plus une foi ouverte, agissante, aussi l'authenticité de cette foi rejaillit en amour à l'égard de "tous les saints" (eis pantas tous hagiou) (1,4), c'est-à-dire tous les croyants. Car une foi non agissante est une foi morte. L'ampleur de cette charité est remarquable. "Elle s'exerce, en effet, envers tous (eis pantas), au sein même de la communauté, mais aussi, sans doute, à l'égard des chrétientés environnantes, des frères de passage, etc."²¹⁵.

Ce double motif de rendre grâces, foi et amour, se fonde sur l'espérance: dia tèn elpida. La présence du thème de l'espérance ne se retrouve pas là pour simplement faire nombre comme le suggère la remarque de Spicq²¹⁶, mais il vient enrichir la vision de la vie chrétienne par l'évocation du pôle futur de l'eschatologie. Cette espérance justi-

214. C. MASSON, L'Épître de Saint Paul aux Colossiens, p. 90, note 2. Pour MONLOUBOU, à la suite d'O'BRIEN et de bien d'autres, "il ne s'agit pas de la foi dont le Christ est l'objet, comme en Galates 2,16.20; 3,22.26, Philippiens 3,9 et Philémon 5, où la construction est différente (voir aussi Col 2,5), mais de l'attitude croyante qui caractérise ceux qui sont établis dans le Christ. C'est le sens donné aux Colossiens dans l'adresse: ce sont des "frères dans le Christ", dans Saint Paul et la prière, p. 114.

La nuance ne vaut, pensons-nous, que si elle suggère une étroite dépendance entre le dynamisme de la foi agissante et l'objet de la foi.

215. C. SPICQ, Agapê dans le Nouveau Testament, t. II, p. 198.

216. "Mais cette espérance, si l'on peut dire, est là pour faire nombre, car elle est prise au sens objectif et eschatologique (cf. Rm vii, 24-25), et non plus au sens subjectif des vertus précédentes", Ibid., p. 198.

fie, pourrions-nous dire, la foi et l'agir de cette communauté ecclésiastique. "On croit sur une promesse, et on aime ses frères, se sachant tous unis dans une même communauté de destin"²¹⁷.

Toute une mystique peut naître de cette compréhension d'un lendemain à la vie terrestre. "Saisie de l'éternité dans le temps"²¹⁸, cette mystique commande la vision chrétienne de l'existence comme communion à la gloire de Dieu. Car c'est bien de cela qu'il s'agit. L'Apôtre ne parle-t-il pas de "l'espérance qui vous attend dans les cieux" (1,5)?

Cette expression désigne le contenu de l'espérance, lequel se référera à l'expression "l'héritage des saints" mentionnée au verset 12 de ce prologue. L'espérance dont il est ici question ne représente pas un motif de rendre grâces, mais plutôt apparaît comme la raison d'être de la foi et de l'amour. Autrement dit, l'espérance "désigne moins le

217. C. SPICQ, Agapê dans le Nouveau Testament, t. II, p. 198.

218. Georges DIDIER, Désintéressement du chrétien. La rétribution dans la morale de saint Paul, Coll. "Théologie", no 32, Aubier-Paris, Aubier-Montaigne, 1955, p. 172. L'auteur, pour cette définition concise de la mystique, s'inspire de celle que donne Albert SCHWEITZER dans son étude: Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1930, p. 1. La traduction française n'étant pas encore réalisée, DIDIER a donné sa propre traduction à partir du texte du célèbre exégète-médecin.

"Il y a mystique partout où un être humain considère transcendée la séparation entre le terrestre et le supra-terrestre, le temporel et l'éternel et, alors qu'il reste situé dans le terrestre et le temporel, se voit lui-même déjà introduit dans le supra-terrestre et l'éternel", p. 172, note 1. Tandis que Marcelle GUERITOT dans sa traduction du livre de SCHWEITZER rendait ainsi sa pensée: "Il y a mystique partout où un être humain considère la séparation du terrestre, du temporel et de l'éternel comme vaincue, et que, tout en étant lui-même encore dans le terrestre et le temporel, il se sent vivre intérieurement dans le supra-terrestre et l'éternel", dans La mystique de l'Apôtre Paul, Paris, Albin Michel, 1962, p. 5.

fait d'espérer que le contenu même de l'attente"²¹⁹.

Donc, ce sont la foi et l'amour qui motivent l'action de grâces de l'Apôtre. Cette foi et cet amour demeurent conformes à "la parole de vérité, l'Évangile" (1,5), car les Colossiens ont "reçu et connu dans sa vérité la grâce de Dieu" (1,6). Cette insistance sur "la vérité de l'Évangile" nous apparaît être la manière pour Paul d'indiquer l'unique Bonne Nouvelle²²⁰ tout en remémorant le moment de conversion des Colossiens. Ils ont su re-connaître l'amour de Dieu lors de la prédication de la Bonne Nouvelle du Salut:

Quoi qu'il en soit du sens que revêt ici alêtheia, le verbe [epegnôte] est évidemment à rapporter au moment de la conversion des Colossiens et il désigne la démarche reli-

219. TOB, note e), p. 601. Paul procéderait à sa propre exégèse de cette triade dans ce texte, triade connue de l'Église primitive écrit P.T. O'BRIEN, dans Introductory Thanksgivings ..., p. 81. Et d'après HUNTER, ce triptyque pourrait bien venir de Jésus Lui-même. "Yet several strands of evidence unite to prove that the triad is not Paul's own coinage, but a piece of pre-Pauline Christianity derived possibly from a saying of Jesus himself", dans Paul and his Predecessors, London, SCM Press Ltd., 1961, p. 33. HUNTER fonde son affirmation sur un agraphon cité dans une homélie de Macaire et qu'il traduit ainsi: "Hearing the Lord saying, Take care of faith and hope through which is begotten the love of God and of man which gives eternal life", p. 35. C. SPICQ dans un appendice intitulé "L'origine de la triade: Foi, Espérance, Charité" juge cet apophtegme des plus suspects. "Non seulement Macaire, auteur tardif et édifiant, ne représente aucune autorité personnelle traditionnelle, mais son vocabulaire est aussi éloigné que possible de l'Évangile. Bien plus, la sentence présente comme un condensé de la doctrine chrétienne et a toutes les chances de reproduire l'enseignement commun de l'Église primitive, beaucoup plus qu'il n'en révèle la source", dans Agapê dans le Nouveau Testament, t. II, pp. 369-370.

220. "La formule epegnôte tèn charin tou Theou en aletheia est une des formules-clés de la théologie paulinienne. Inutile de dire qu'elle a elle aussi, elle surtout, sous la plume de Paul, des résonances polémiques. Le fait d'accéder à la connaissance de Dieu sera l'acte essentiel qui distinguera les convertis (donc les Colossiens) des païens parmi lesquels ils étaient autrefois. Le contexte appartient ici au judaïsme, qui appelait déjà les Gentils "ceux qui ne connaissent pas Dieu", N. HUGEDE, Commentaire de l'Épître aux Colossiens, p. 33.

gieuse par laquelle ceux-ci ont accueilli le message divin²²¹.

Le thème de la croissance de la foi et de l'amour indique, dans ce contexte, leur vitalité tout comme la semence qui porte fruit. D'ailleurs, l'expression "porte du fruit et s'accroît" est interprétée depuis l'analyse de Moule comme faisant écho à la Parabole du Semeur de Marc²²². La pertinence de ce rapprochement souligne la cohérence entre foi dans la vérité de l'Évangile et l'amour qui anime la communauté colossienne. La parole annoncée a trouvé une terre propice et, grâce à l'action de l'Esprit (1,8)²²³, elle produit le fruit par excellence: l'amour.

Paul englobe donc dans ses motifs de rendre grâces, le moment initial de la réception de l'Évangile, la croissance de la foi et de

221. J. DUPONT, Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul, Coll. "Universitas Catholica Lovaniensis", series II, t. 40, Louvain Nauwelaerts, 1949, p. 12. Pour l'étude du mot alêtheia voir Callistus LANGERHOLZ, Aletheia in the Letters of St. Paul, Coll. "Pontificium Athenaeum Antonianum. Thesis ad Lauream, no 252, Romae, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1979, 75 p., sp. les pages 49 et 50 en ce qui a trait au texte étudié.

222. "The words are reminiscent, a little, of John xv. 1 ff., and, far more, of the Parable of the Sower in the Marcan form (Mark iv. 8)", dans The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon, p. 50.

223. Seule mention de l'Esprit dans cette très belle lettre. Nous n'abondons aucunement dans le sens que donne N. HUGEDE au mot pneumati de ce texte. Cet auteur ne réduit-il pas la portée du terme lorsqu'il écrit: "En fait, en pneumati nous paraît, en tout cas ici très nettement, une formule adverbiale: tên hymôn agapên en pneumati, c'est 'l'amour que vous éprouvez spirituellement'", dans Commentaire de l'épître aux Colossiens, p. 37, note 94. Paul, dans le contexte des actions de grâces, fait état de l'oeuvre de Dieu dans le coeur des croyants. C'est pourquoi nous croyons nécessaire de garder la traduction de TOB qui marque bien l'action de l'Esprit dans cette communauté qui progresse dans la voie évangélique, seul l'Esprit peut être l'artisan d'une telle fécondité.

communauté, issue du paganisme. Son admiration débordante se prolonge dans son intercession qui ira dans le sens de l'intensification de la vie chrétienne.

b) L'intercession: 1,9-10a

La reconnaissance d'un élément de glorification au verset 10b nous amène à fixer la limite de l'intercession au verset 10a. Cela à l'encontre des auteurs qui ont opté pour déterminer la finale au verset 14²²⁴. Étroitement liée aux motifs de rendre grâces - et non pas seulement au verset 8 comme le propose Masson²²⁵ - , la supplication de Paul utilise, à une nuance près, les mêmes expressions pour introduire le contenu de sa requête:

Voilà pourquoi, de notre côté, du jour où nous l'avons appris, nous ne cessons pas de prier pour vous. Nous demandons à Dieu que vous ayez pleine connaissance de sa volonté, toute sagesse et pénétration spirituelle, pour que vous

224. P.T. O'BRIEN présente cette intercession comme sommet de cette péricope: "This is the seventh and final element of the Colossians passage, and as the intercessory prayer (vv. 9-14) is its climax", dans Introductory of Thanksgivings ..., p. 82. Pourtant cette affirmation ne correspond pas tout à fait au titre donné au chapitre qui étudie cette lettre aux Colossiens: "Thanksgiving - Intercession - Thanksgiving Col 1,3-14". MONLOUBOU diffère un peu de son maître, en cette matière, puisqu'il donne à ce passage le titre suivant: "La formule de demande (vv. 9-11)", dans Saint Paul et la prière, p. 116.

225. "Dia touto se rapporte à ce qui précède immédiatement au v. 8", dans L'Épître de Saint Paul aux Colossiens, p. 93, note 1.

meniez une vie digne du Seigneur, recherchant sa totale approbation (1,9-10a)²²⁶.

Cette intercession de l'Apôtre continue admirablement bien le mouvement initial de sa prière. Puisque l'objet de sa requête, la plénitude de la connaissance, ne se comprend qu'en référence aux motifs de rendre grâces. En effet, cette requête suppose l'accueil de l'Évangile qui est connaissance et re-connaissance du dessein du salut sur l'humanité réalisé en Jésus Christ (cf. v.6). Or l'expression "connaissance" reprise en ce verset 9 traduit en fait epignôsin qui "désigne la prise de conscience de Dieu qui s'opère dans la conversion à la foi chrétienne"²²⁷.

Le thème de la croissance, de la maturation de la foi, présent au coeur de cette intercession, se réfère nécessairement au moment initial de l'annonce du Message révélé et de sa réception ainsi qu'à la situation actuelle à laquelle l'Apôtre fait allusion. Les Colossiens ont re-connu le plan de Dieu (motifs de rendre grâces) et il leur appartient d'en vivre maintenant (intercession). On peut dire, dans ce sens, que "l'épignose est donc source d'une vie morale"²²⁸, puisque

226. MONLOUBOU, qui reprend P.T. O'BRIEN, présente un parallélisme entre les expressions du début de la formule et celles employées pour l'intercession: "'c'est pourquoi nous aussi nous ne cessons pas de prier pour vous" (v.9) reprend le "nous rendons grâces toujours à votre sujet quand nous prions" (v.3); le "depuis le jour où nous avons entendu" (v.9) rappelle le "depuis le jour où vous avez entendu" (v.6); "nous avons entendu" (v.9) est la reprise de "ayant entendu" (v.4). La "connaissance" (v.9, cf. aussi v.10) est à rapprocher de "vous connaissiez" (v.6); (...)", dans Saint Paul et la prière, p. 116.

227. Rudolf BULTMANN, "Connaître", dans Dictionnaire Biblique. Édité par Gerhard KITTEL, vol. 3, Genève, Labor et Fides, 1967, p. 47.

228. Carlos NOYEN, "Foi, charité, espérance et "connaissance" dans les Épîtres de la Captivité", dans Nouvelle Revue Théologique, vol. 94 (1972), p. 1033.

l'Évangile contient avant tout le Message d'amour de Dieu pour les êtres humains devenant ainsi le modèle par excellence pour eux de la manière d'aimer. "Pour que vous meniez une vie digne du Seigneur" (1,10). La connaissance de la volonté de Dieu devient alors "une exigence et une voie vers une vie digne du Seigneur"²²⁹.

La demande de Paul de "la pleine connaissance de la volonté de Dieu" s'inscrit donc dans le sillage de l'accueil de l'Évangile et dévoile en même temps le critère ultime de la maturité du chrétien. Ce que dira autrement Noyen en résumant sa pensée au sujet du lien entre foi, charité et connaissance:

L'épignose est le terme, l'idéal de la vie chrétienne qui est, par définition, une vie spirituelle, c'est-à-dire une vie menée sous la motion de l'Esprit. (...) Le chrétien passe de l'enfance à la maturité en croissant dans la charité. Cette croissance implique dans la même mesure, selon Paul, un approfondissement du mystère divin par la foi. Paul appelle cette pénétration du plan divin (epi) gnosis. En d'autres termes, la maturation chrétienne - thème à l'ordre du jour! - pourrait être exprimée par l'idée d'épignosis: en effet cette "connaissance" n'est rien autre que la foi et la charité approfondies au point de devenir une connaissance du mystère révélé²³⁰.

L'Apôtre ne demande rien de moins qu'une avancée en profondeur dans la connaissance du mystère de Salut. Car c'est bien de cela qu'il s'agit lorsque Paul parle ici de "volonté de Dieu". Thelema tou Theou représente l'abrégé du mystère chrétien: Dieu veut que tout être humain soit sauvé en Jésus Christ. Découvrir la portée de ce mystère dans la vie quotidienne devient alors la tâche de tout disciple du Christ. Il ne suffit pas d'acquiescer à cette vérité de foi pour conclure à

229. C. NOYEN, "Foi, charité, espérance et "connaissance" ..., p. 1035.

230. Ibid., p. 1051.

l'obtention d'une connaissance profonde de la volonté de Dieu. Non. La pénétration spirituelle de cette volonté passe par sa poursuite constante, "recherchant sa totale approbation" (1,10).

Cette recherche de l'approbation totale du Seigneur trace en fait le programme de la vie du chrétien. Bien que l'expression "approbation" (areskia) ait pu posséder une connotation péjorative au temps de Paul, elle exprime avant tout "le souci de plaire au Seigneur"²³¹. En d'autres termes, cette expression traduit la réponse d'amour du croyant à travers le quotidien de son existence, au dessein de salut de Dieu sur lui faisant de lui un "sauvé" ici-maintenant, hic et nunc. Le quotidien devient alors "lieu" de l'exercice de la vérification de ce désir. Nous avons vu Paul lui-même donner l'exemple de cet ajustement continuuel à la volonté de Dieu lorsqu'il manifestait aux Romains son désir de se rendre dans leur ville (Rm 1,10-11). Quoiqu'il voyait de nombreux avantages à se trouver parmi eux, il se soumettait au délai que semblaient imposer les voies du Seigneur.

Cette attitude de soumission à la volonté de Dieu dévoile, tant de la part de Paul que de tous ceux qui se mettront à sa suite, une maturité spirituelle:

231. "Areskia seulement ici dans N.T. Chez les auteurs profanes, et dans le seul texte où il se rencontre dans les LXX, Prov. 29, 48, en général, au sens péjoratif: l'effort pour plaire, l'obséquiosité. Ici Paul l'emploie bono sensu pour désigner le souci de plaire au Seigneur", C. MASSON, L'Épître de saint Paul aux Colossiens, p. 94, note 3. Cf. aussi E. LOHSE, Colossians and Philemon, pp. 27-28.

Le critère de la maturité du chrétien, le seul, l'unique est l'aptitude à se dépouiller de sa volonté propre²³².

De tous temps, les véritables spirituels ont toujours cherché à se conformer au vouloir divin. Déjà ce désir de conformité occupait une large place dans les prières de l'homme de la Bible et de la synagogue²³³. Pour Paul, cette volonté est connue: "la volonté de Dieu, c'est que vous viviez dans la sainteté" (I Th 4,3)²³⁴. Or cette "sainteté" consiste à participer à la sainteté de Dieu, à Sa gloire. En raison de ce grand mystère, l'Apôtre peut déjà prévoir le résultat de sa demande pour les Colossiens: "vous serez fortifiés à tous égards par la vigueur de sa gloire" (1,11).

Ainsi donc, la plénitude de la connaissance de la volonté de Dieu rend plus solide la foi des croyants. Ils sont rendus plus aptes à affronter les difficultés de la vie, à répondre aux attaques de l'adver-

232. André CUVELIER, Les Chemins de l'amour. Étude de psychologie spirituelle, Coll. "Ressourcement", no 1, Paris-Sherbrooke, Apostolat des Éditions - Éditions Paulines, p. 87. Le texte se trouve écrit complètement en majuscules dans le livre.

233. "La connaissance de la volonté de Dieu" est une formule juive de signification déjà très pratique. Dans l'A.T., c'est ainsi que se définit la piété: le juste, c'est celui qui connaît la volonté de Dieu (Ps 40:9; 143:10; Es 44:28; 48:14; Jér 5:4) et c'en était au point que le fait de connaître la volonté de Dieu, de discerner les choses les meilleures, était une des prétentions des Pharisiens (Rom. 2:17-20). Lorsqu'il fait au peuple de Jérusalem le récit de sa conversion, Paul rapporte en ces termes les paroles qu'Ananias lui adressa à Damas: 'Le Dieu de nos pères t'a prédestiné à connaître sa volonté, à voir le juste et à entendre les paroles de sa bouche'", N. HUGÉDE, Commentaire de L'Épître aux Colossiens, p. 41, note 103.

234. Un récent article portant sur ce verset vient montrer comment l'éthique de Paul est une éthique de croissance avant tout. L'auteur, Raymond F. COLLINS, rappelle aussi très pertinemment comment le thème de la volonté de Dieu a un sens théologique avant d'avoir un sens moral, "This is the Will of God: Your Sanctification" (I Thess 4,3)", dans Laval Théologique et Philosophique, vol. 39 (1983), pp. 27-53.

saire. De fait, l'emploi du verbe plêrôo, dans ce verset 9, renverrait à la situation actuelle des chrétiens de Colosses; ils sont confrontés à la propagande gnostique. Celle-ci présentait le plérôme (plêrôma) comme "le but de l'existence spirituelle, la parfaite adéquation de l'homme à la divinité"²³⁵. Par le biais de sa demande pour la plénitude de la connaissance, Paul, adroitement, ramène cette communauté ecclésiale à une autre vision de la perfection: l'identification et l'accomplissement de la volonté de Dieu"²³⁶.

Comme ce discernement de la volonté de Dieu ne va pas de soi, aussi l'Apôtre ajoute à sa requête l'obtention de "toute sagesse et pénétration spirituelle" (en pasên sophia kai synesei pneumatikê). La sagesse dans ce contexte signifie: "la connaissance pratique des voies de Dieu, de son but, et de son plan"²³⁷.

Aussi pouvons-nous dire que le thème de la connaissance domine toute cette prière eucharistique, notamment l'intercession. D'ailleurs, il est à se demander si, dans toute cette lettre, connaissance et action de grâces ne vont pas de pair? Le thème de la connaissance revient à cinq reprises: 1,6.9.10; 2,2; 3,10 alors que celui de l'action de grâces apparaît sept fois comme nous l'avons déjà indiqué au début de l'analyse de cette lettre. Ce couple connaissance-action de grâces s'explique

235. N. HUGEDE, Commentaire de l'Épître aux Colossiens, p. 40.

236. Ibid., pp. 40-41.

237. C. MASSON, L'Épître de saint Paul aux Colossiens, p. 94. Le côté pratique de cette sagesse est bien affirmé par les auteurs de la note k) de TOB à la p. 602: "La sagesse est rivée par l'épître à l'action historique de Dieu en J.C. et concerne la conduite quotidienne qui en découle".

assez facilement, l'action de grâces étant l'attitude correspondante à la connaissance du mystère du salut (volonté de Dieu). Plus précisément, l'action de grâces est re-connaissance du mystère révélé dont elle apprécie les manifestations à travers les dons de Dieu.

Or cette appréciation des dons de Dieu se lit dans l'intercession qui suit le moment de rendre grâces. Le contenu habituel des intercessions de la prière d'action de grâces porte sur l'avancement spirituel, sur la perfection des croyants. C'est dire que pour Paul cette requête ne peut prendre tout son sens que si elle se situe en droite ligne avec les motifs de rendre grâces. En effet, comme nous l'avons déjà démontré, l'intercession de Paul en faveur des Colossiens pour un "pas encore", c'est-à-dire la plénitude de la connaissance de la volonté de Dieu, repose sur le "déjà-là" des motifs d'action de grâces: la foi qui est connaissance première de la volonté salvifique de Dieu. Voilà pourquoi, pour reprendre ici le langage paulinien, nous réaffirmons que dans les prières d'action de grâces, l'intercession jaillit des motifs de rendre grâces. Dans ces deux temps de la prière eucharistique, la demande reflétant une continuité est toujours imprégnée de la note eschatologique.

c) La note eschatologique: 1,5.8.10b.11a

Nous avons reconnu, dès le début de notre étude, comment le thème de l'eschatologie s'imbriquait dans les divers temps de la prière

eucharistique²³⁸. Cette affirmation se vérifie d'une manière spéciale dans cette action de grâces. Les trois moments de cette prière se trouvent concernés par ce thème de l'eschatologie.

Ainsi, Paul évoque, comme raison d'être de la foi et de l'amour des Colossiens, "l'espérance qui vous attend dans les cieux" (1,5) et l'intercession de par sa nature oriente vers le "pas encore" d'une plénitude à venir. Avec l'élément de glorification, on retrouvera les thèmes de croissance et de gloire, ce dernier élément fécondant l'activité du croyant (cf. 1,10b-11).

Cette brève présentation du rôle de l'eschatologie dans cette prière eucharistique pourrait bien donner l'impression que seul le pôle futur s'y trouve présent. Il n'en est rien: le pôle actuel de la tension eschatologique se trouve illustré par le thème de l'attente, que l'Apôtre évoque.

L'attente appartient à la quintessence de l'eschatologie. Le croyant qui se sait "déjà" comblé espère en cette plénitude promise "par la parole de vérité, l'Évangile" (1,5)²³⁹.

Cette espérance le rend persévérant, patient (cf. 1,11). Ces

238. Voir notre texte aux pages 84-85.

239. Ce thème de l'attente nous a été inspiré par la traduction française du participe apokeimenên. Ce participe, qui s'applique à la réalité à venir, suggère donc le "pas encore", c'est donc dire alors que le croyant l'attend ...

deux attitudes, typiquement eschatologiques²⁴⁰ illustrent le sérieux avec lequel le chrétien intègre sa foi en la vie-à-venir.

Cette espérance devient alors "the source of steadiness and of active concern for fellow-Christians. (...). Precisely because it is stored in heaven (apokeimenên...en tois ouranois), it is a potent incentive to action here and now"²⁴¹. Cette oeuvre d'amour s'accomplit, grâce à l'action de l'Esprit (1,8), celui-là même qui commence dans le coeur du croyant "l'eschaton".

Nous reconnaissons donc que la note eschatologique domine le verset 5 et qu'elle connaît un rebondissement aux versets 8 et 11. Peu d'auteurs ont relevé l'aspect eschatologique des onze premiers versets de cette introduction. Ils ont plutôt reconnu la note eschatologique aux versets 12 et 13, versets que la plupart des auteurs englobent dans leur analyse de cette action de grâces. L'invitation à l'action de grâces, qui suit l'intercession, serait un substitut à la référence

240. "Dans le N.T., l'hypomonê a un caractère eschatologique très net, car elle se fonde sur l'imminence du Jour du Seigneur et de la délivrance finale (I Th 1,3; Ap 1,9; 3,10; 13,10). D'une manière générale, hypomonê s'emploie par rapport aux circonstances adverses, makrothymia par rapport aux personnes (HAUCK, ThWbNT, IV, p. 591). C. MASSON, L'Épître de Saint Paul aux Colossiens, p. 95, note 1. Cf. aussi N. HUGÉDE qui relie hypomonê à "l'imminence du jour du Seigneur" et établit ainsi la différence avec makrothymia: "quand il est victime des circonstances adverses, le chrétien développe son hypomonê; quand il doit prendre patience à l'égard des personnes, on parlera de sa makrothymia: entendons qu'il ne juge pas, qu'il n'intervient pas; il attend que les mauvaises dispositions des autres passent d'elles-mêmes. Il ne s'agit pas de résignation: au fond, nous n'avons pas de substantif en français, mais peut-être simplement des verbes, comme "endurer", "supporter". Nous proposons "compréhension", tout en étant conscient de ce que le mot a d'approximatif", dans Commentaire de l'Épître aux Colossiens, pp. 43-44.

241. C.F.D. MOULE, The Epistles of Paul the Apostle to Colossians and to Philemon, pp. 49-50.

parousiaque habituelle présente dans la prière de Paul, écrit Monloubou. "Une telle substitution est caractéristique de notre auteur qui se montre moins intéressé par l'eschatologie à venir que celle qu'il voit déjà réalisée"²⁴².

Nous pensons, au contraire, que la note eschatologique est bel et bien présente dans cette prière d'action de grâces et que Paul a procédé, comme toujours, à une "échappée futuriste", pour reprendre l'expression de cet exégète français. Échappée futuriste qui illustre le pôle futur de l'eschatologie dans cette action de grâces et qui nous conduit à contempler la gloire de Celui qui fortifie ceux qui se conforment à la volonté de Dieu.

d) L'élément de glorification: 1,5.10b, 11a

L'intercession de Paul exaucée donnerait aux Colossiens de grandir: "vous croîtrez par la connaissance de Dieu" (1,10b). Un rapport direct s'instaure entre la requête et le résultat, entre la demande et la glorification des croyants puisque c'est par la vigueur de la gloire du Seigneur qu'ils seront fortifiés (cf. 1,11). "Ainsi s'attestera dans leur vie la force reçue de Dieu, force toujours égale à leurs combats et à leurs tentations, parce qu'elle est source inépuisable en Dieu et qu'elle est à la mesure de sa gloire"²⁴³.

242. Saint Paul et la prière, p. 121.

243. C. MASSON, L'Épître de saint Paul aux Colossiens, p. 95.

Cette croissance repose sur la foi, l'amour des Colossiens qui, grâce "à l'espérance qui les attend dans les cieux" (1,5), avancent sur le chemin d'une pleine connaissance de la volonté de Dieu (cf. 1,10a). Bien que la vocation plénière du chrétien s'accomplira dans les cieux, elle commence déjà, dès ici-bas, puisque le chrétien vit déjà en ressuscité comme l'affirme l'Apôtre à ces mêmes Colossiens:

Du moment que vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez ce qui est en haut, là où se trouve le Christ, assis à la droite de Dieu; c'est en haut qu'est votre but, non sur la terre. Vous êtes morts, en effet, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. Quand le Christ, votre vie, paraîtra, alors vous aussi vous paraîtrez avec lui en pleine gloire (3,3-4).

Ce sommet de l'épître, comme l'a appelé Hugedé²⁴⁴ éclaire, il nous semble, les versets que nous avons identifiés comme correspondant à l'élément de glorification de cette action de grâces. Nous soutenons, depuis le début de notre analyse, que l'élément de glorification apparaît, sous une forme ou l'autre dans les actions de grâces, comme le but des grâces octroyées par Dieu aux diverses communautés. Cette lecture se vérifie une fois de plus dans cette lettre aux Colossiens.

Dans l'analyse que nous avons présentée du verset 5, le mot "espérance" signifiait la vie éternelle comme destinée du croyant. Cette connaissance de la finalité humaine dynamise toute la vie des chrétiens de Colosses. Elle conditionne, ou encore, elle explique leurs comportements de foi, d'amour, de patience, de persévérance. La croissance, la fécondité de vie qui en découle sont déjà pour ces chrétiens "gloire" puisque cette maturation manifeste la puissance divine

244. Cf. Commentaire de l'Épître aux Colossiens, p. 168.

(cf. 1,11) opérant dans leur coeur. Cette transformation, nous la nommons glorification du croyant, car elle est réponse à l'activité glorieuse de Dieu en lui (cf. 1,11).

Ainsi que nous l'avons vu, à travers l'étude de la lettre aux Colossiens, c'est leur réponse de foi, d'amour, à cette destinée de gloire qui fait sourdre l'action de grâces de Paul. Ses motifs de rendre grâces puisent à cette source des dons divins départis aux Colossiens. Son élan d'intercession s'inscrit dans la foulée de ses motifs, ses requêtes visent la croissance des dons reçus qui leur apportera fécondité "dans tous les domaines" (1,10b). Cette croissance, cette fécondité manifestent la vigueur de la gloire de Dieu (cf. 1,11: to kratos tês doxês autou)²⁴⁵. Et c'est ainsi que le chrétien devient la gloire de Dieu parce qu'il est vivant, pour paraphraser le célèbre adage d'Irénée de Lyon et qui se poursuit ainsi: "et la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu"²⁴⁶. Il nous semble que cet adage se présente comme le meilleur commentaire que l'on puisse faire de l'élément de glorification de cette action de grâces qui nous parle de croissance, de fécondité et donc, de vie.

245. LOHSE fait remarquer très judicieusement que les mots "power" and "glory" (kratos, doxa) often appear in doxologies together", dans A Commentary of the Epistle to the Colossians and to Philemon, p. 30. Il est aussi à noter que c'est le seul emploi de kratos par Paul. Le terme se retrouvera dans Eph 1,19; 6,10; I Tim 6,18.

246. Contre les Hérésies, livre IV, t. II, Coll. "Sources Chrétiennes", no 100, Paris, Cerf, 1965, no, 207, p. 649. "Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei", p. 648.

COROLLAIRE: Absence d'action de grâces dans la lettre aux Galates à la lumière de la lettre aux Colossiens.

De nouveau, l'analyse de la prière d'action de grâces nous a montré la richesse et la densité théologique du contenu de cette prière qui ouvre les lettres de Paul. Aussi, faut-il se questionner sur la raison qui a conduit l'Apôtre à l'omettre dans sa lettre aux Galates. Si on accepte l'hypothèse de la datation des années 56-57 pour l'envoi de la lettre aux Colossiens, cela voudrait dire que la lettre aux Galates fut rédigée peu de temps après. Alors on ne peut passer sous silence la manière contrastante de Paul d'introduire ces deux lettres: une action de grâces pour Colossiens, une apostrophe pour Galates²⁴⁷.

Pourquoi l'Apôtre a-t-il un comportement aussi différent avec ces deux communautés qui, pourtant, étaient toutes deux menacées d'erreurs doctrinales, (nous ne soutenons pas, par ce rapprochement, que ces erreurs aient été de même nature)? La réponse à cette question réside, pensons-nous, dans l'absence de la formule d'action de grâces d'une part, et, d'autre part, dans les motifs de rendre grâces évoqués

247. Ce contraste demeure toujours aussi réel même si on opte pour une rédaction de la lettre aux Galates à la veille du Concile de Jérusalem, c'est-à-dire en 48. L'absence d'une formule d'action de grâces, dans ce qui pourrait être le premier document néotestamentaire, en regard de toutes les autres lettres pauliniennes reste toujours aussi étonnante. Une liste importante de noms d'auteurs qui ont préféré cette hypothèse d'une date plus récente se retrouve à la fin du quatrième article sur la lettre aux Galates de F.F. BRUCE, "Galatian Problems 4. The Date of the Epistle", dans The John Rylands Library, vol. 54 (1971-1972), p. 267, (pp. 250-267). Cette série d'articles avait débuté dans le vol. 51 (1968-1969) pour se poursuivre ensuite dans les vol. 52 à 55 (1970-1973). Colin J. HEMER vient de reprendre cette hypothèse dans "Observations on Pauline Chronology", dans Pauline Studies. Essays to F.F. Bruce on his 70th birthday. Edited by Donald A. Hagner and Murray J. Harris, Exeter, Devon, Paternoster Press, 1980, pp. 3-18.

habituellement par Paul au début de ses lettres. Simplement, parce qu'au sujet des Galates, Paul ne retrouve pas ses motifs habituels de rendre grâces: alors pour eux pas de prière d'action de grâces.

En ce sens, on peut dire qu'il y a là, preuve par absence: le non-dit de Paul dévoile la source de sa prière d'action de grâces. L'absence de motifs pour rendre grâces l'amène, de fait, à dévoiler la source profonde qui fait jaillir habituellement son action de grâces: la gratuité de l'amour divin manifestée par le salut apporté par le Christ.

En effet, ces chrétiens se sont laissé influencer par les Juifs convertis au Christ, lesquels soutenaient que le salut passe par l'observance de la loi mosaïque. Ébranlés dans leurs croyances, ces néophytes, qui pourtant avaient reçu avec ferveur la Bonne Nouvelle du Salut en Jésus Christ, ont été gagnés à la cause judaïsante mettant en doute l'Évangile annoncé par Paul. L'attaque était de taille. La virulence qui accompagne la réponse de l'Apôtre démontre la gravité de l'accusation qui atteignait les fondements de la foi:

Si quelqu'un vous annonce un évangile différent de celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème! (1,9).

O Galates stupides, qui vous a envoûtés, alors que, sous vos yeux, a été exposé Jésus Christ crucifié? Éclairez-moi simplement sur ce point: est-ce en raison de la pratique de la loi que vous avez reçu l'Esprit ou parce que vous aviez écouté le message de la foi? (3,1-2)

L'écoute du message de la foi, cet "accueil par l'homme du salut qui est l'oeuvre de Dieu par le Christ"²⁴⁸ représente la raison première qu'a Paul de rendre grâces comme nous l'avons signalé au fur et

248. TOB, note j), p. 555.

à mesure des différentes analyses des textes eucharistiques (cf. I Th 1,3 sv.; 2,13; 3,9; II Th 1,3; 2,13 sv.; Ph 1,3 sv.; Rm 1,8 sv.). Ce motif de la foi, accolé à l'expression "parole de vérité" se retrouve encore au début de la lettre aux Colossiens. Cette "parole de vérité" comporte avant tout la reconnaissance du salut en Jésus Christ. Or le principal grief reproché aux Galates par l'Apôtre, c'est de ne pas avoir accepté comme grâce cette gratuité divine. Paul ne pouvait donc pas rendre grâces pour ces chrétiens judaïsants. Eux qui n'ont pas su accueillir le don de Dieu dans sa totalité, dans son intégrité. Ils n'ont pas pris conscience du don offert, ils ont préféré le régime de la Loi mosaïque au régime de la foi²⁴⁹. Autrement dit, les Galates n'ont pas compris que la promesse du salut des temps passés était accomplie dans le Christ et, de ce fait, les libérait des contraintes de la Loi, que sans aucun mérite de leur part, ils devenaient fils du Père non assujettis à la Loi (cf. Ga 4,7).

Gratuité et action de grâces iraient-elles de pair dans la pensée de l'Apôtre? Sans aucun doute. Quand Paul rend grâces pour l'accueil de l'Évangile par les différentes communautés, pour leur foi active, il confesse en même temps la gratuité du salut. Sa joie eucharistique jaillit de cette source: la gratuité divine re-connue par les chrétiens.

Pour ne pas avoir compris cette fine pointe de la foi, de l'amour incommensurable de Dieu, les Galates n'ont donc pas pu fournir à

249. "Il s'agit de deux régimes dont les exigences s'opposent, de deux conceptions du salut qui s'excluent", TOB, note s), p. 556.

Paul des motifs de rendre grâces. Ils n'ont pas re-connu la grandeur du don offert, ils ont préféré le régime de l'ancienne Loi à la vie nouvelle en Jésus Christ.

Voilà ce qui explique l'absence de l'action de grâces dans l'introduction de cette lettre aux Galates. Notons de plus, qu'on n'y retrouve aussi ni intercession, ni élément de glorification. Nous voyons, dans cette absence d'éléments structurant l'action de grâces initiale, la confirmation de notre lecture d'un mouvement dans la prière initiale des lettres pauliniennes. L'interrelation est telle, entre ces éléments, que si l'élan premier fait défaut il entraîne la disparition des deux autres éléments.

8. Philémon: 4-7

Paul veut porter secours à un esclave fugitif, Onésime. Pour ce faire, il écrit une lettre²⁵⁰ à Philémon, le maître d'Onésime. L'Apôtre le prie de reprendre chez lui Onésime "non plus comme un

250. "Lettre proprement dite, et non simple billet, remarque O. ROLLER, (op. cit., [Das Formular der Paulinischen Briefe, Coll. "Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament", no 58, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1933], p. 147): tout le protocole épistolaire y est observé et, bien qu'elle soit notablement plus courte que les autres épîtres pauliniennes, elle dépasse pourtant en longueur beaucoup de lettres antiques", Joseph HUBY, Saint Paul, Les Épîtres de la Captivité, Coll. "Verbum Salutis", VIII, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1947, p. 120.

esclave mais comme bien mieux qu'un esclave: un frère bien-aimé" (v. 16)²⁵¹.

Malgré sa brièveté, 25 versets seulement, cette missive a été considérée par Renan comme un "vrai petit chef d'oeuvre de l'art épistolaire"²⁵². De son côté, Goguel a reconnu la justesse du jugement exprimant "que cette courte épître brille comme une perle de la plus exquise finesse, dans le riche trésor du Nouveau Testament"²⁵³.

La formule d'action de grâces se ressentira de cette brièveté; elle se présente comme la plus courte des formules d'introduction des lettres de Paul et la plus proche de la convention épistolaire hellénistique retrouvée dans le papyrus. Tant sur le plan grammatical que sur le plan du contenu, cette formule-eucharistô est représentative de l'art épistolaire au point que, selon certains, cette lettre à Philémon

251. Nous n'entrons pas dans le débat au sujet de la position de Paul à l'égard de l'esclavage dont on pourrait résumer toute la problématique en deux propositions contraires: 1) Paul demande l'affranchissement d'Onésime, 2) Paul ne demande pas l'affranchissement d'Onésime. Nous pourrions constater, à la suite de notre analyse, que la proposition paulinienne prend tout son sens dans une perspective chrétienne, c'est-à-dire dans l'agapê. Précisément cela signifie qu'une liquidation de "la perspective comptable" permettrait à Philémon, malgré tout le passif, de trouver avec Onésime la relation qui convient entre frères. Richard LEHMANN a su merveilleusement mettre en évidence ce point de vue dans une petite étude captivante, Épître à Philémon. Le christianisme primitif et l'esclavage, Coll. "Commentaires bibliques", Genève, Labor et Fides, 1978, 95 p. L'idée de "perspective comptable" mise de l'avant par LEHMANN lui est venue de l'expression "balance des comptes" retrouvée sous la plume de C. SPICQ, Théologie morale du Nouveau Testament, t. II, p. 836, note 2.

252. L'Antéchrist, Paris, M. Lévy, 1873, p. 96.

253. Le Nouveau Testament. Traduction nouvelle d'après les meilleurs textes avec introduction et notes sous la direction de Maurice GOGUEL et Henri MONNIER, Paris, Payot, 1929, p. 360. Dans un ouvrage précédent, GOGUEL disait de L'Épître à Philémon, qu'elle était "peut-être, au point de vue du style, la meilleure des Épîtres de Paul, véritable chef d'oeuvre de tact et de coeur", Introduction au Nouveau Testament, t. IV, vol. 2, Paris, Leroux, 1926, p. 423.

devrait constituer le point de départ pour une analyse formelle des lettres pauliniennes. Ce jugement de Schubert²⁵⁴ et Funk que White a mis en lumière dans son article "The Structural Analysis of Philemon: A Point of Departure in the Formal Analysis of the Pauline Letter"²⁵⁵ se fonde surtout sur le fait que cette lettre possède un caractère hautement privé.

Or ce caractère "privé" de la lettre a été contesté par plus d'un auteur. S'il est vrai que cette lettre s'adresse à une personne en particulier, il n'en demeure pas moins, cependant, que d'autres destinataires apparaissent clairement dans les salutations d'usage qui ouvrent cette communication, nommément Apphia, Archippe ainsi que "l'église qui s'assemble dans ta maison" (v. 2). Lettre écrite tout entière de la main de Paul (cf. v. 19), elle représente davantage une lettre "apostolique" qui serait fondée, pense U. Wickert, sur le programme de I Co 9,19-23²⁵⁶. S'inspirant de ce dernier point de vue Lehmann écrit:

Nous avons des raisons de penser qu'en renvoyant Onésime, et en écrivant cette épître, Paul était non seulement conscient de l'impact que son geste allait avoir sur

254. Cf. Form and Function ..., p. 12.

255. Spécialement à la p. 26 où White reprend les raisons évoquées par Funk pour considérer Philémon comme "a promising point of departure to uncovering the structure of the Pauline letter", dans THE SOCIETY OF BIBLICAL LITERATURE, 1971 seminar papers, vol. 1, pp. 1-47.

256. Cf. "Der Philemonbrief - Privatbrief oder apostolischer Schreiben?", dans Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, vol. 52 (1961), pp. 230-238. Point de vue que l'on retrouve au sujet de l'ensemble des lettres du Nouveau Testament qui sont "like Paul's longer epistles, no private correspondence, but the fruits of early Christian missionary work", dans Introduction to the New Testament, founded by Paul FEINE and Johannes BEHM, completely reedited by Werner Georg Kümmel, 14th revised edition, translated by A.J. Mattill, Jr., Nashville, Abingdon Press, 1966, p. 176.

les communautés chrétiennes, mais encore qu'il recherchait un effet. On ne comprendrait pas, autrement, ni le caractère public qu'il donne à sa lettre, en incluant l'Église dans les destinataires, ni les raisons du schéma très structuré sur lequel il la construit.

Il faut admettre, en effet, que cette épître fait trop état d'un effort de composition pour qu'on lui refuse un caractère public. E. Lohmeyer avait remarqué avec justesse que l'introduction de la lettre n'a pas la forme des anciennes lettres privées, mais qu'elle a été élaborée "selon le schéma solennel d'une lettre communautaire". (...) C'est bien ce que Th. Preiss admet aussi lorsqu'il déclare y voir "la fin du cloisonnement qui coupe l'existence en vie privée et en vie collective anonyme"²⁵⁷.

C'est le caractère personnel et concret qui fait le prix de la lettre à Philémon. L'invitation au pardon, à l'amour, adressée au maître de l'esclave devient un appel à la communauté entière pour imiter de tels comportements. Vivant ainsi, elle réaliserait vraiment le signe de la communauté nouvelle, communauté d'un ordre nouveau qui régirait les relations entre les êtres humains: dans le Christ tout homme est un frère. Car "le vrai problème de l'épître n'est pas l'esclavage d'Onésime, mais la liberté de Philémon. C'est ainsi et pas autrement qu'un défi est lancé au chrétien, appelé à vivre en Église une tension critique avec la société"²⁵⁸.

257. R. LEHMANN, Épître à Philémon, pp. 16-17. Pour donner un élément de comparaison, LEHMANN cite la lettre que PLINIE LE JEUNE adressait à Sabianus au sujet d'un esclave fugitif. Nous pouvons alors constater le caractère strictement privé de cette affaire et l'absence d'une formule d'action de grâces en guise d'introduction à cette lettre.

258. Max-Alain CHEVALLIER dans la préface du livre de R. LEHMANN, Épître à Philémon, p. 9.

Le langage mystique de cette lettre n'en éclipse pas le langage juridique et commercial²⁵⁹, mais il permet, peut-être, de trouver la véritable solution chrétienne à donner aux problèmes des relations humaines soumises à un code de lois. Dans cette perspective de langage mystique, il s'agit beaucoup plus d'établir des relations qui soient fraternelles que de faire valoir son pouvoir et ses droits. En axant sa requête sur l'amour, Paul misait sur l'essentiel et encourageait la chance d'être compris par celui qui comptait déjà à son crédit des gestes d'amour à l'égard de la communauté (v. 7).

a) Le terme eucharistique: v. 4

La structure de la formule-eucharistô dans cette missive adressée à Philémon présenterait un modèle pour l'ensemble des introductions pauliniennes, affirment quelques auteurs. Voyons si notre lecture d'un mouvement dans la prière eucharistique de Paul, retrouvé au début de la plupart de ses lettres, corrobore ce jugement.

Je rends grâce à mon Dieu en faisant continuellement mention de toi dans mes prières car j'entends parler de l'amour et de la foi que tu as envers le Seigneur Jésus et en faveur de tous les saints (vv. 4-5).

Nous retrouvons, dès le premier temps de la prière de l'Apôtre, les traits familiers de sa prière. À l'élan très personnel et

259. Le langage mystique principalement est représenté par la formule "en Christ" (v. 8.20.23) et "pour la cause du Christ" (v.6). Le langage juridique et commercial se retrouve dans les versets 13 "à ta place", 15 "afin de t'être rendu pour l'éternité", 18-19 "s'il t'a fait quelque dette envers toi, porte cela à mon compte (...) c'est moi qui paierai...", v.14 "je n'ai rien voulu sans ton accord". Cf. Théo PREISS, "Vie en Christ et éthique sociale dans l'Épître à Philémon", Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à Maurice Goguel, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950, pp. 171-179.

intime de sa prière: "je rends grâce à mon Dieu (cf. Ph 1,3; Rm 1,8), succède la déclaration d'une prière continuelle à l'intention de Philémon: "en faisant continuellement mention de toi dans mes prières". Cette pensée priante pour le destinataire correspond à l'habitude prise par Paul de prier pour ses correspondants que sont les différentes Églises (cf. I Th 1,2; II Th 1,3; 2,13; Ph 1,3-4; Rm 1,8; Col 1,3). Bien que ce soit ici la seule fois où l'Apôtre mentionne le nom d'un chrétien dans sa prière, ce souvenir se rattache aux motifs que possède Paul de rendre grâces, motifs qui rejoignent ceux retrouvés dans les autres lettres (cf. la foi: I Th 1,3; 3,9; II Th 1,3; Rm 1,8; Col 1,3; l'amour I Th 1,3; Th 1,3; Col 1,4).

L'aspect personnel de la prière d'action de grâces ne provient pas du fait de nommer des "personnes", mais bien de l'acte de rendre grâces en soi. Ainsi Paul ne rend pas grâces pour Philémon, dans le sens d'une substitution, car cela irait à l'encontre de la nature même de cette attitude priante. En effet, l'aspect personnel de rendre grâces provient de l'attitude de celui qui prend conscience des dons de Dieu, en l'occurrence Paul. Il rend grâces à Dieu de ce qu'il voit, perçoit ou entend dire au sujet de ses correspondants. Leur témoignage de foi, d'amour, touche l'Apôtre qui rend grâces à Dieu de ce qu'Il opère dans le coeur des croyants fidèles à Sa Parole. En un mot, "les autres" deviennent pour Paul, occasion de rendre grâces. Et comme Paul est un inlassable Apôtre du Christ toujours soucieux de la vie des communautés chrétiennes, c'est "continuellement" (pantote) qu'il pense à elles et donc, qu'il rend grâces.

D'aucuns se sont demandé, justement, si dans cette lettre, l'expression pantote ne devait pas plutôt être rattachée aux prières qu'à l'acte de rendre grâces²⁶⁰. D'une part, la réponse peut être éclairée par la formule elle-même si souvent employée par l'Apôtre et qui indique bien que la continuité se rattache au rendre grâces (I Th 1,2; 2,13; Ph 1,4-5; I Co 1,4). D'autre part, la compréhension de la nature de l'action de grâces nous autorise à considérer que pantote concerne eucharistô.

Paul rend grâces pour l'amour et la foi que Philémon manifeste envers le Seigneur Jésus et en faveur de tous les saints. Deux questions surgissent ici. À la dyade amour et foi, Paul fait-il correspondre le double objet: le Seigneur Jésus et tous les saints? Faut-il entendre le mot pistis dans le sens de fidélité? Une réponse à ces interrogations peut être obtenue si on admet l'existence d'un chiasme dans ce texte.

Paul rend grâces pour l'amour que Philémon porte "à tous les saints" (eis pantas tous hagious) et pour la foi "envers le Seigneur Jésus" (pros ton kyrion Iêsoun). On reconnaît alors dans cet arrangement le schéma abba, formule classique du chiasme.

- | | |
|--------------------------------|------------------------------------|
| a) amour | b) foi |
| b) envers le
Seigneur Jésus | a) en faveur de
tous les saints |

260. C'est ainsi que R. LEHMANN à la suite de P. STUHLMACHER dans Der Brief an Philemon, Coll "Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Zürich, Neukirchen-Vluyn, 1973, p. 32, rattache pantote à mneian sou poioumenos plutôt qu'à eucharistô, Épître à Philémon, p. 30, note 10.

On obtient ainsi un parallèle avec Col 1,4: "Nous avons appris votre foi en Jésus Christ et l'amour que vous avez pour tous les saints"²⁶¹. Faut-il chercher une raison à l'emploi de ce chiasme par Paul? L'utilisation de cette figure rhétorique tire toute sa signification dans les liens étroits qui unissent foi et amour.

Le sens de la proposition rejoint bien le but de la lettre: il s'agit de faire comprendre à Philémon que "la foi envers le Seigneur Jésus", qui l'attache à lui, doit s'exprimer par une certaine "charité" à l'égard des frères ... Concrètement, à l'égard d'Onésime²⁶².

Ainsi donc, la foi de Philémon au Seigneur s'est déjà manifestée en des gestes d'amour envers les chrétiens de son Église et il devra continuer de la manifester plus spécifiquement à l'égard de son esclave repentant:

Grande joie et consolation m'ont déjà été apportées:
par ton amour, frère, tu as réconforté le coeur des saints
(v. 7).

Ce paragraphe se termine comme il a commencé, c'est-à-dire sur la note de l'amour, un des motifs de rendre grâces. Il va donc de soi, il nous semble, d'inclure ce verset dans la formule eucharistô. Pourtant Schubert hésite à le faire et O'Brien rejette cette possibilité en dépit du fait que leur analyse leur indique le bien-fondé de cette appartenance. Schubert, au nom de l'analyse syntaxique et grammaticale, ne voit pas quel apport ce verset 7 ajouterait à la structure de la formule d'action de grâces qui atteint son point culminant avec le

261. Cf. William HENDRIKSEN, New Testament Commentary, Exposition of Colossians and Philemon, vol. II, Grand Rapids, Baker Book House, 1964, p. 213, note 179. L'aspect rhétorique de la lettre à Philémon a été étudié par F. Forrester CHURCH, "Rhetorical Structure and Design in Paul's letter to Phm", dans Harvard Theological Review, vol. 71 (1978), pp. 17-33.

262. L. MONLOUBOU, Saint Paul et la prière, p. 123.

verset 6²⁶³. Le verset 7 apparaît simplement comme "a smooth and effective transition to the main purpose of the letter". Cependant, "we shall take it here, of course, as a part of the thanksgiving, which thus extends from vv. 4-7"²⁶⁴.

Tandis que P.T. O'Brien nie la nécessité d'inclure ce verset dans l'action de grâces prétextant qu'il ne s'agit plus de la prière de Paul mais plutôt d'un "statement of the apostle telling the recipient why he has been refreshed and comforted"²⁶⁵, nous ne partageons que partiellement cette opinion d'O'Brien. S'il est vrai que le verset 7 ne représente pas une prière comme telle, il vient cependant dévoiler les dispositions de l'homme de prière vis-à-vis les dons de Dieu. La joie de Paul lui vient justement de l'un des motifs de rendre grâces, l'amour de Philémon pour ses frères: "par ton amour, frère tu as réconforté le coeur des saints". On découvre alors comment la prière de Paul a prise sur sa vie au point que les motifs de rendre grâces sont la cause de sa joie, de sa consolation, lui "le prisonnier de Jésus Christ" (v. 1). À noter en passant, que ces deux thèmes, joie et consolation, sont présents dans quelques-unes des actions de grâces déjà analysées: I Th 1,6; 3,9; Ph 1,4; II Co 1,3 sv.; Rm 1,12.

Cette interrelation entre prière et vie montre donc la nécessité d'insérer le verset 7 dans la présente formule d'action de grâces. Celle-ci ne se limite pas à montrer les liens entre les motifs de rendre

263. "The climax is clearly reached in v. 6", Form and Function ..., pp. 4-5.

264. Ibid., p. 5.

265. Introductory of Thanksgivings ..., p. 49.

grâces et la joie de Paul, mais aussi entre la prière d'intercession que l'Apôtre vient de faire pour son "bien-aimé collaborateur" et la requête qu'il va présenter en faveur de l'esclave Onésime.

b) L'intercession: v. 6

Une certaine confusion règne autour de la traduction de ce verset 6 relatant la prière de Paul en faveur de Philémon. Pour étayer cette assertion nous reproduisons quelques traductions françaises de ce passage qui se lit comme suit en grec: "hopôs hê koinônia tês pisteôs sou energês genêtai en epignôsei pantos agathou tou en hêmin eis Christon".

Que ta participation à la foi soit efficace: fais donc connaître tout le bien que nous pouvons accomplir pour la cause du Christ (TOB).

Puisse cette foi rendre agissant son esprit d'entraide en t'éclairant pleinement sur tout le bien qu'il est en notre pouvoir d'accomplir pour le Christ (BJ).

Puisse la foi à laquelle tu participes se montrer efficace en faisant reconnaître tout le bien qui est en nous pour le Christ! (La Bible d'OSTY).

Je demande à Dieu que la communion qui te lie à nous par la foi produise une meilleure connaissance de tous les biens que nous avons dans notre vie avec le Christ (Bonnes Nouvelles Aujourd'hui).

Puisse cette foi à laquelle tu t'es associé devenir opérante en faisant connaître tout le bien qu'on peut faire pour le Christ! (La Bible: Nouveau Testament, Bibliothèque de la Pléiade).

Et de quelle sorte la libéralité qui naît de votre foi éclate aux yeux de tout le monde, se faisant connaître par tant de bonnes oeuvres qui se pratiquent dans votre maison

pour l'amour de Jésus-Christ (La Sainte Bible. Traduite de la Vulgate par LEMAISTRE DE SACT (1759)²⁶⁶.

À la lecture de ces textes, une conclusion vient aisément à l'esprit: l'absence de consensus. "Texte dense, embarrassé, et quelque peu obscur", c'est par ces qualificatifs que le Chanoine Osty caractérise ce verset 6 de la lettre à Philémon²⁶⁷. Quatre éléments causent les difficultés de traduction: hê koinônia tês pisteôs sou, pantos agathou, tou en hêmin/hymiv²⁶⁸ et eis Christon.

Quelques-unes de ces difficultés peuvent être surmontées si nous tenons compte de l'appartenance de cette intercession à la prière d'action de grâces de Paul. Mieux encore, si nous comprenons que la demande de Paul permet de mieux saisir la portée de l'intercession dans le cadre de la formule-eucharistô. N'avons-nous pas observé, au cours de nos analyses, comment l'intercession s'inscrivait en continuité avec les motifs de rendre grâces? Et White reconnaît que l'intercession dans cette lettre est liée plus que jamais aux motifs de rendre grâces²⁶⁹.

266. L'idée de comparer les différents textes concernant ce verset nous est venue à la suite de la lecture de l'article de Harald RIESENFELD, "Faith and Love Promoting Hope An Interpretation of Philemon v. 6", dans Paul and Paulinism. Essays in honour of C.K. Barret. Edited by M.D. Hooker and S.G. Wilson, London, S.P.C.K., 1982, pp. 251-257. Cet auteur débute son article en présentant quatre traductions anglaises du verset 6.

267. La Bible, Paris, Seuil, 1973, p. 2490, note du v. 6.

268. "De nombreux documents dont le Sinaïticus portent en hymin", R. LEHMANN, Épître à Philémon, p. 31, note 20. Cf. aussi J.B. LIGHTFOOT, St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon, London, Macmillan, 1876, p. 336. Cet exégète opte cependant pour l'autre lecture, en hêmin.

269. "The intercessory prayer-report in this letter is interwoven more closely than usual within the thanksgiving period, both through syntax and through content", Paul's Intercessory Prayers, p. 218.

Nous avons aussi établi que la plupart des lettres de Paul comportaient des motifs de rendre grâces et une intercession pour les communautés auxquelles l'Apôtre s'adressait. Ainsi qu'il en est pour les destinataires des lettres de l'Apôtre, Philémon voit Paul lui souhaiter que "sa" foi devienne plus effective encore par une reconnaissance plus vive (epignôsei)²⁷⁰ du bien (agathou) qu'il partage avec ses frères dans la foi, c'est-à-dire avec sa communauté locale ecclésiale²⁷¹. Harald Riesenfeld dans sa fine analyse de ce verset 6 de Philémon va jusqu'à comprendre ce "bien" comme expression du contenu de l'espérance chrétienne. "It is highly probable that agathon in our

270. BRUCE traduit epignôsei par deux mots: "the experience and appreciation of every blessing", dans An Expanded Paraphrase of the Epistles of Paul. Printed in Parallel with the Revised Version, Exeter, Paternoster Press, 1965, p. 261. Alors que K. SULLIVAN interprète ce terme comme "a clear understanding of all the blessings of Christian situations", dans "Epignôsis in the Epistles of St. Paul", dans Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961, Coll. "Analecta Biblica", nos 17-18, vol. 2, Romae, E. Pontificio Instituto Biblico, 1963, p. 409. P.T. O'BRIEN combine ces deux interprétations en donnant comme traduction "understanding and experience", dans Introductory of Thanksgiving, p. 57.

Ces différentes traductions vont exactement dans le sens de la compréhension de la nature de l'action de grâces qui, avant tout, se définit comme une re-connaissance, une prise de conscience des dons de Dieu. Lorsque Paul désire pour Philémon cette re-connaissance, il indique ainsi la condition première pour apprécier les grâces divines. Et puisque l'Apôtre se rend compte que cette appréciation est déjà existante, les motifs de rendre grâces en sont la preuve, il demande dans sa prière que cette re-connaissance aille en grandissant dans le sens d'un approfondissement.

271. C'est dans ce sens que va la conclusion de l'étude de ce verset faite par George PANIKULAM, Koinônia in the New Testament, p. 90: "Philm 6 proceeds from the common sharing in the faith in Jesus Christ to a new realization of equality and mutual respect among the members of such a fellowship. It creates a new Christian existence where each one accepts the other in charity".

passage denotes the content of Christian hope"²⁷². L'expression eis Christon vient alors traduire le but de cette espérance, "en vue du Christ".

Quant au choix de en hymn, il s'inscrit dans la logique même de l'interprétation que nous proposons de ce verset. Si d'une part, nous admettons que les motifs de rendre grâces et le contenu de l'intercession concernent les destinataires des lettres, et, d'autre part, que la communauté locale de Philémon est aussi concernée, quoiqu'indirectement par l'intercession, la lecture de en hymn s'impose alors d'emblée.

Ce verset de la lettre à Philémon peut donc être entrevu comme faisant écho au texte de 1,4 de Colossiens dans lequel l'espérance apparaît comme la raison d'être de la foi et l'amour des croyants de cette Église. Aurions-nous alors une autre façon de présenter la triade foi-espérance-amour? C'est bien là la thèse de fond que soutient Riesenfeld, - qui, toutefois, ne fait pas allusion à ce triptyque de Paul retrouvé dans le cadre de ses actions de grâces initiales (cf. I Th 1,3; II Th 1,3-4; Col 1,4-5) - , lorsqu'il propose la traduction suivante pour le verset 6:

May the sharing of your faith promote a thorough understanding of all the good that is yours (i.e. belongs to you and your fellow-Christians) in view of Christ²⁷³.

272. "Faith and Love Promoting Hope ...", p. 256. Cette interprétation repose sur l'emploi du terme agathos dans un sens eschatologique (salut messianique) par les traducteurs de la LXX et les auteurs du Nouveau Testament. Cf. W. GRUNDMANN, "Agathos", dans Theological Dictionary of the New Testament. Edited by Gerhard Kittel, vol. 1, 1964, pp. 10-18, sp. 13-17. Chose surprenante cependant, cet auteur ne fait aucune mention de texte de Phm, ni même une allusion.

273. "Faith and Love Promoting Hope ...", p. 257.

Nous découvrons dans cette traduction plus d'un point de rencontre avec notre lecture de l'action de grâces paulinienne. Principalement, la compréhension qu'a l'auteur de la requête de l'Apôtre: "promote a thorough understanding", comprise comme "the result and the reward of faith manifesting itself in deeds of love"²⁷⁴, rejoint la description de l'attitude d'action de grâces de Paul que nous avons explicitée en terme d'appréciation existentielle des dons de Dieu.

De plus, cette traduction met en relief la dimension eschatologique, dimension considérée comme inexistante ici par la plupart des commentateurs de cette lettre. En effet, nous pouvons très bien percevoir dans l'expression "the sharing of your faith", le "déjà-là" de la foi, un des motifs de rendre grâces et dans l'expression "promote a thorough understanding of all the good", le "pas encore" de la plénitude de la connaissance.

L'intercession ouvre sur un "à-venir" fondé sur la possession actuelle des biens. C'est ainsi que Paul, animé par la dimension eschatologique des mystères chrétiens, sait harmoniser merveilleusement ses motifs de rendre grâces et sa prière-pour-les-autres. La lettre à Philémon, comme nous pouvons le constater, n'échappe pas à cette conception toute paulinienne de la prière d'action de grâces.

c) La note eschatologique: v. 6

Toutes les actions de grâces contiennent une perspective

274. H. RIESENFELD, "Faith and Love Promoting Hope ...", p. 253.

eschatologique, a écrit Schubert²⁷⁵. Néanmoins, ce même auteur éprouve des difficultés à identifier cette dimension dans le présent texte de Philémon: "The eschatological note which the thanksgiving generally carry is wanting here"²⁷⁶. Panikulam partage cette même opinion: "the absence of an eschatological movement in Philemon is notable"²⁷⁷. Et O'Brien ne diffère en rien de ce point de vue: "this thanksgiving has no eschatological climax"²⁷⁸. Cet exégète, convaincu du bien-fondé de sa position, se demande si c'est par souci d'uniformité dans le modèle des actions de grâces que Lohmeyer et Wickert considèrent l'expression eis Christon comme décrivant la dimension eschatologique de ce texte²⁷⁹.

Nos réflexions antérieures nous ont conduit à une autre conclusion que celle suggérée par ces exégètes. La reconnaissance d'une note eschatologique dans ce texte de Philémon nous a été rendue possible grâce à cette compréhension des liens qui unissent les motifs de rendre grâces et le contenu de l'intercession. Liens qui ne sont pas seulement

275. "No thanksgiving is without some eschatological allusion", Form and Function ..., p. 5. note 1.

276. Ibid., p. 5.

277. Koinonia in the New Testament, p. 87.

278. Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul, p. 49.

279. Ibid., p. 49.

"syntactically closely related", mais considérés par Paul comme "two inseparable aspects of the same religious or liturgical act"²⁸⁰.

Cette méprise au sujet de l'interprétation d'une note eschatologique provient, croyons-nous, de l'incompréhension de l'eschatologie. Trop d'auteurs restreignent l'eschatologie aux événements qui marqueront la fin des temps. S'il est vrai que Paul fait souvent une mention explicite de l'un ou l'autre de ces événements dans ses actions de grâces initiales, il n'en demeure pas moins vrai que l'eschatologie comporte, avant tout, une tension entre deux pôles: l'actuel et le futur, le "déjà-là" et le "pas encore". La re-connaissance des grâces (le "déjà-là") implique en soi l'ouverture au pôle futur de l'eschatologie comme explication, comme sens ultime de ces mêmes grâces.

Dans le texte de Philémon tout particulièrement, les motifs de rendre grâces viennent éclairer le sens de la requête en raison même de la tension eschatologique qui sous-tend cette relation entre les deux moments de la prière de Paul. La foi de Philémon est appelée à se développer, à progresser dans l'amour. Il s'agit du thème de la croissance propre à tout cheminement du croyant qui veut mettre en oeuvre les dons de la foi, de l'amour. Ce dynamisme provient, en large part, de l'espérance des biens à venir, lesquels permettent de vivre "déjà" une existence en conformité avec ces mêmes biens. La perspective d'oeuvrer "en vue du Christ" donne au croyant de tendre vers cette finalité, béatitude éternelle qui donne sens à la démarche terrestre. N'est-ce pas ce que Paul, l'intercesseur auprès de Philémon, tente de lui faire

280. P. SCHUBERT, Form and Function ..., p. 67.

comprendre lorsqu'il lui propose la dimension éternité comme possible explication à donner à la fuite de son esclave?

Peut-être Onésime n'a-t-il été séparé de toi pour un temps qu'afin de t'être rendu pour l'éternité, non plus comme un esclave mais comme bien mieux qu'un esclave: un frère bien-aimé (v. 15).

Cette référence à l'au-delà comme stimulant l'action dans le temps nous semble constante dans la pensée paulinienne. Les actions de grâces de l'Apôtre, à plusieurs reprises, font une place à cette dimension de la gloire à venir comme source de force, de courage, de persévérance, de consolation, pour celui qui possède la foi, manifeste l'amour et espère en la vie éternelle. L'action de grâces de Philémon confirme une fois de plus cette habitude de l'Apôtre d'inclure la perspective de la glorification comme raison d'être des gestes d'amour à démontrer tant à l'égard de tous les saints, qu'à l'égard de cet esclave repentant. L'expression eis Christon, "en vue du Christ" nous invite à cette lecture.

d) L'élément de glorification: v. 6

Maurice Goguel dans sa traduction de la finale du verset 6 rend l'expression eis Christon par ces termes: "pour la gloire du Christ"²⁸¹. Cette interprétation, que d'aucuns pourraient trouver trop explicite par rapport à l'expression grecque, nous apparaît très judi-

281. Le Nouveau Testament, p. 361. VINCENT dans son Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon, Coll. "The International Critical Commentary", no 32, New York, Charles Scribner's Sons, 1897, traduit dans le même sens eis Christon: "for the glory of Christ", p. 177. Même traduction retrouvée dans LOHSE, Colossians and Philemon, p. 194.

cieuse dans sa portée théologique. Car, "en vue du Christ" dévoile le sens profond à donner aux actions du chrétien²⁸² et propose nettement l'objectif à poursuivre. Cette perspective eschatologique²⁸³, n'est-elle pas en d'autres mots un rappel à travailler pour la gloire de Dieu et ainsi se retrouver en communion avec son Fils? De nouveau, cette expression nous ramène à la tension eschatologique de cette action de grâces.

Le geste actuel que la foi fait poser revêt une dimension "glorifiante" parce que posé "en vue du Christ". Il nous semble que cette lecture du texte de Philémon correspond à la finalité de la vocation chrétienne telle que nous la retrouvons dans la prière de Paul: l'appel à vivre en communion avec le Fils, à partager la gloire de Dieu: cf. I Th 2,12; II Th 1,12; 2,14; 3,1; Ph 1,11; I Co 1,9; Col 1,11a. Chaque fois qu'un croyant pose un geste d'amour, il permet à la gloire de Dieu de se manifester car "le nom de notre Seigneur Jésus sera glorifié en vous et vous en lui" (II Th 1,12; cf. 3,1). Ce geste d'amour exprime le "déjà-là" de la communion au Christ.

The Christian life with all of its achievements, all development of character, is unto the glory of Christ, for

282. "Unto Christ", i.e. leading to Him as the goal. The words should be connected not with tou en hêmin, but with the main statement of the sentence energês genêtai ktl", J.B. LIGHTFOOT, St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon, p. 336.

283. Il ne s'agit pas d'un substitut à l'eschatologie comme nous avons eu l'occasion de le démontrer, mais bien d'un aspect de la réalité eschatologique. Nous nous inscrivons en faux contre cette opinion de Wiles "'Toward Christ' would then substitute for the usual eschatological climax, which otherwise is lacking in this thanksgiving", Paul's Intercessory Prayers, p. 225, note 1.

His praise and honor. Such is the aim of the true life of grace"²⁸⁴.

Cette référence à la gloire du Christ correspond à un aspect du mouvement habituel de l'action de grâces de l'Apôtre. Vu sous cet angle, le texte de Philémon perd ainsi son caractère obscur²⁸⁵ parce que resitué dans la "tradition" paulinienne. Nous pouvons donc conclure que les traductions "en vue du Christ" et "pour la gloire du Christ" rendent adéquatement l'orientation ultime de l'action de grâces. Cette orientation exprime la raison d'être de toutes grâces.

Suite à cette analyse de Philémon, nous pouvons dégager la conclusion suivante: le modèle que nous avons proposé pour une meilleure compréhension de la nature de la prière d'action de grâces de Paul se vérifie aussi dans le texte de cette lettre. Cet acquis permet-il d'avancer, à l'instar des études épistolaires, que cette introduction devrait servir de point de départ à toute étude portant sur la formule-eucharistô des lettres pauliniennes? Nous ne le pensons pas. Car si nous avons pu décrypter le verset 6, ce résultat nous le devons, en grande partie, à l'analyse antérieure des autres lettres de l'Apôtre qui nous ont éclairé sur le sens et la portée de l'intercession dans la prière d'action de grâces. Autrement dit, les textes "primitifs", plus explicites sur le mouvement de la prière d'action de grâces, nous

284. Edmond HIEBERT, Titus and Philemon, Coll. "Everyman's Bible commentary", Chicago, Moody Press, 1957, p. 103.

285. "This is notoriously the most obscure verse in this letter", C.F.D. MOULE, The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon, p. 142.

fournissent une clef d'interprétation pour comprendre l'action de grâces dans la lettre de Philémon.

Quant à la délimitation de ce texte, nous estimons avoir suffisamment démontré l'appartenance du verset 7 à l'action de grâces initiale. On le sait, cette formule-eucharistô connaît une certaine redondance par la reprise de l'un des motifs de rendre grâces de cette prière. Elle explique même la source de la joie et de la consolation de Paul. Sanders nomme cette reprise "a joygiving"²⁸⁶. Tandis que Webber considère cette expression de joie comme un vestige de l'ancienne formule épistolaire, la joie servant, ici, de transition au corps de la lettre²⁸⁷, nous y voyons davantage le dévoilement des dispositions de celui qui rend grâces avec tout son être. La joie et la consolation éprouvées par l'Apôtre lui viennent de l'amour que Philémon a manifesté dans le passé. Ce motif de rendre grâces fonde l'intervention de Paul auprès de Philémon de même qu'il donne lieu à la prière d'intercession de l'Apôtre: l'amour étant l'expression d'une foi efficace:

Que le partage de ta foi te conduise à une connaissance plénière de tout le bien que vous possédez en vue du Christ.

286. J.T. SANDERS, "The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving ...", p. 360.

287. "Its importance is not fully explained, however, by terming it transitional, or by explaining its presence by appealing to common meanings. Its full significance appears when we recall that in the papyri the epistolary rejoicing formula is more frequent than epistolary thanksgiving and dominates it where they both occur. Phm 7, then, is a latent reminiscence of the rejoicing formula, functionally equivalent, though formally subordinate, to the thanksgiving-period. It serves as a transition to the body of the letter by reiterating the thanksgiving in an unspecified but effusive way", Robert Duff WEBBER, The Concept of Rejoicing in Paul, Yale University, Ph.D., 1970, Religion, Ann Arbor, University Microfilm Xerox, 1971, p. 164.

Avec cette libre traduction du verset 6 de cette missive nous terminons l'analyse de cette action de grâces. À plusieurs reprises, nous avons identifié des ressemblances marquantes avec l'ensemble des actions de grâces initiales, tout particulièrement avec l'action de grâces aux Colossiens. Cette parenté de pensée et d'expression avec ce dernier texte nous convainc qu'il est de la plume de Paul et qu'il concourt à une meilleure intelligence du texte de Philémon, dont on ne met pas en cause l'authenticité.

En guise de conclusion de cette partie centrale de notre étude nous présentons une synthèse relative à l'existence d'un mouvement dans les actions de grâces ouvrant la plupart des lettres de l'Apôtre.

CONCLUSION: Le mouvement caractéristique de la prière de Paul

Démontrer l'existence d'un mouvement dans la prière d'action de grâces de Paul, tel était le principal objectif de cette partie de notre thèse. Nous estimons avoir atteint cet objectif en retraçant dans chacune des lettres le modèle suivant: le terme eucharistique - l'intercession - la note eschatologique - l'élément de glorification. Ces éléments se concrétisent en un mouvement de prière à trois temps rythmé par la note eschatologique: rendre grâces-intercéder-glorifier.

Le moment initial de cette prière eucharistique consiste précisément à rendre grâces à Dieu pour les dons reçus, notamment ceux de la foi, de l'espérance et de l'amour. L'appréciation de ces dons pousse Paul à prolonger sa prière dans une intercession auprès de Dieu Lui demandant de parachever son oeuvre dans le coeur des correspondants

pour lesquels il rend grâces. Cette intercession est suivie de l'élément de glorification qui propose l'objectif de la vie chrétienne: la communion à la gloire de Dieu comme raison d'être de toutes grâces. Cet élément de glorification ne représente pas nécessairement la finale du texte de la prière d'action de grâces. Nous avons vu dans la longue action de grâces de I Th 1,2-3,13 que le passage contenant l'élément de glorification se retrouve au chapitre 2 verset 12. Ce texte est immédiatement suivi d'une autre prière d'action de grâces, ou plus justement, reprend l'élan premier de l'action de grâces initiale. C'est donc dire que le point culminant de l'action de grâces ne correspond pas obligatoirement à la finale de l'action de grâces bien que ce soit le cas de la majorité des textes eucharistiques (cf. II Th 1,12; Ph 1,11; I Co 1,9; Rm 1,17; Col 1,11).

La note eschatologique ne représente pas un temps en soi de cette prière d'action de grâces. Elle imprime, comme nous l'avons écrit en maintes occasions, au mouvement de cette prière le rythme du "déjà-là" et "pas encore". Ce rythme englobe le triple temps de la prière qui peut se subdiviser entre les dons reçus (rendre grâces, aspect inchoatif de la glorification du chrétien) et le désir de les voir se parachever (intercession) et le désir de la possession plénière (élément de glorification: gloire de Dieu et gloire du chrétien).

L'étude chronologique des lettres nous a permis de retrouver ce modèle de prière de la première à la dernière lettre, c'est-à-dire de la Première aux Thessaloniens à la lettre à Philémon. La première communication de l'Apôtre offre la plus longue action de grâces

(1,2-3,13), tandis que la dernière missive analysée représente la plus courte (4-7).

Nous ne pouvons pas parler d'évolution du modèle de cette prière de l'Apôtre. Les deux lettres aux Thessaloniens attestent, dès les premiers instants de la correspondance de Paul, la profondeur et l'intensité de cette prière. L'emploi de cette prière d'action de grâces témoigne de la constance dans la manière de prier de Paul et dévoile ses dispositions intérieures, notamment la joie, au moment d'exprimer ses motifs de rendre grâces (cf. I Th 3,9; Ph 1,4; Phm 7).

Cette régularité dans l'emploi de cette prière n'implique pas pour autant une uniformité dans sa présentation. Qu'il suffise de rappeler l'action de grâces "inversée" de II Co 1,3-11 pour illustrer cette rupture dans la présentation du modèle. Dans cette très belle prière de Paul, on peut identifier une double inversion: la première dans la succession des temps de la prière: élément de glorification, intercession, action de grâces; la deuxième inversion au niveau des rôles: ce sont les Corinthiens qui intercéderont et rendront grâces et non Paul.

De même les différentes modulations qu'a prises la note eschatologique dans chacune des lettres révèlent la non rigidité du modèle. Ces modulations témoignent de la souplesse de l'Apôtre dans sa prière laquelle nous découvre sa vive intelligence du mystère chrétien vécu comme une tension eschatologique.

Une seule exception dans la reconnaissance de ce modèle dans la prière d'action de grâces: le texte de I Co 1,4-9 où l'intercession brille par son absence. Nous avons vu par contre, lors de notre analyse de cette péricope, que Paul y insérait toutefois des aspects du contenu habituel de ses intercessions, en l'occurrence les thèmes de l'affermissement et de l'impeccabilité. L'acte de rendre grâces revêtait alors la forme d'un souhait proche de l'intercession. Ce constat nous amène à comprendre que si le schéma habituel de prière d'action de grâces peut connaître des modifications, cela n'empêche pas pourtant d'y retrouver le rythme qui le caractérise: la tension eschatologique.

Pour terminer cette rétrospective, nous proposons le tableau suivant qui remet sous les yeux les différentes composantes de la prière d'action de grâces ainsi que la délimitation de chacun des textes décrivant la formule-eucharistô du début des lettres de l'Apôtre des Nations.

Ce tableau schématique servira de transition entre notre démonstration du mouvement de la prière d'action de grâces et la présentation de la nature de cette même prière, objet de notre prochain chapitre.

LE MOUVEMENT DANS LA PRIÈRE D'ACTION DE GRÂCES INITIALE

LES ACTIONS DE GRÂCES INITIALES

1. <u>Lettres</u>	2. <u>Terme eucha- ristique</u>	3. <u>Intercession</u>	4. <u>Note escha- tologique</u>	5. <u>Élément de glorification</u>	6. <u>Prière d'action de grâces</u>
<u>I Th</u>	1,2; 2,13; 3,9	3,10-13	1,4-6.10; 2,19;3,13	2,12	1,2-3,13
<u>II Th</u>	1,3; 2,13	1,11; 2,16-17 3,1.2.5	1,4-10; 2,13- 14.16; 3,5	1,10.12; 2,14; 3,1	1,3-12; 2,13- 3,5
<u>Ph</u>	1,3	1,9-10	1,5-6.10-11	1,11	1,3-11
<u>I Co</u>	1,4	[1,8]	1,7-8	1,9	1,4-9
<u>II Co</u>	1,11b	1,11a	1,9	1,3-4	1,3-11
<u>Rm</u>	1,8	1,9-15	1,17	1,17	1,8-17
<u>Col</u>	1,3	1,9-10a	1,5.8.10b.11a	1,5.10b.11a	1,3-11a
<u>Phm</u>	4	6	6	6	4-7

CHAPITRE QUATRIÈME

LA PRIÈRE D'ACTION DE GRÂCES DE PAUL, UN MODÈLE DE PRIÈRE CHRÉTIENNE

Notre réflexion sur la prière d'action de grâces de Paul nous a permis de découvrir le mouvement ou, si l'on préfère, les temps de sa prière: temps de rendre grâces, d'intercéder, de glorifier, temps tout imprégnés de la note eschatologique. Ce mouvement est constant. Il se retrouve partout, si l'on excepte l'intercession qui est absente une seule fois, comme si Paul suivait toujours un schéma de base et voulait proposer un modèle de prière.

Nous sommes maintenant en mesure de préciser la nature même de la prière d'action de grâces de Paul. C'est d'abord à cette présentation que nous nous attacherons. Il nous restera à montrer que cette prière d'action de grâces constitue, en fait, un modèle même de la prière chrétienne.

1. La nature de la prière d'action de grâces de Paul

Laissant l'analyse des textes, nous dirons, sous un mode synthétique, comment la prière de Paul est toujours personnelle et existen-

tielle, mémoriale¹, eschatologique et confessionnelle.

A) Prière personnelle et existentielle

Ce double qualificatif de la prière se réfère évidemment à celle d'une personne tout entière. D'une part, la prière d'action de grâces est l'acte propre d'un individu et d'autre part, cette prière exprime l'expérience "existentielle" du croyant.

a) Une donnée fondamentale: la prise de conscience

Toute prière résulte d'une prise de conscience et pour pouvoir rendre grâces il faut être conscient des dons divins. En effet, par définition même, la prise de conscience appartient en propre à l'individu qui perçoit ou qui réfléchit. Donc, rien de plus personnel que la prise de conscience d'un fait ou d'une réalité dans un acte de réflexion ou de perception.

1. En utilisant l'adjectif "mémoriale", nous ne prétendons pas l'associer directement au sens propre du substantif "mémorial", employé dans la liturgie. Celui-ci, en effet, y signifie non pas un simple souvenir mais un acte du culte, le "mémorial de notre rédemption" (prière eucharistique #4) Cf. WILLY DANZE, "Rendre grâce en esprit et en vérité", dans Communauté et liturgie, t. 59 (1977), pp. 224-225.

Le néologisme "mémoriale" accolé au mot "prière" traduit pour nous la part essentielle que joue la mémoire dans l'acte de rendre grâces. Il se situe à l'opposé de "immémorial" qui implique l'absence du souvenir, sorti de la mémoire. Appliqué à la prière d'action de grâces, l'adjectif "mémoriale" veut signifier l'actualisation, par le souvenir, des dons de Dieu. Autrement dit, la prière d'action de grâces est "mémoriale" parce qu'elle garde mémoire des dons de Dieu.

Le "je rends grâces" de Paul ou le "nous rendons grâces pour vous" - ce nous collectif incluant Paul et ses collaborateurs - est vraiment une prise de conscience personnelle. Il n'y a pas de place pour la suppléance comme pourrait le laisser entendre l'expression "je rends grâces pour vous". L'expression "pour vous" indique l'occasion de l'élan de prière de l'Apôtre et n'implique pas l'idée de suppléance, de substitution². Car rendre grâces suppose une prise de conscience personnelle; on ne peut pas prendre conscience à la place d'un autre comme on ne peut pas se montrer reconnaissant à la place d'un autre.

Ainsi la joie de Paul manifestée à travers sa prière d'action de grâces découle de sa prise de conscience de l'action divine chez ses correspondants. Cette prise de conscience est, d'après A. Hamman, le fondement d'une prière d'action de grâces. Au moment d'apporter une distinction entre louange et action de grâces, celui-ci a recourt à la notion de prise de conscience pour mieux circonscrire cette dernière:

La louange répond à une action de Dieu; l'action de grâces à une disposition de l'homme provoquée par une prise de conscience, une réflexion face au bienfait reçu³.

Cette prise de conscience essentielle à la définition de la prière d'action de grâces appartiendrait en fait "à l'aspect fondamental de la prière qui est de prendre conscience du visage de Dieu"⁴.

L'expression "je rends grâces à Dieu", si chère à Paul, rend compte admirablement bien de cette première exigence de la prière chré-

2. "The reference is to the thanksgiving for all, rather than the intercession for all", P.T. O'BRIEN, Introductory Thanksgivings ..., p. 22, note 17.

3. La Prière, t. I. Nouveau Testament, p. 296.

4. André MYRE, "Prier comme la Bible", dans Communautés chrétiennes, vol. 21 (1982), p. 133.

tienne où l'aspect personnel de prise de conscience prédomine. De plus, lorsque l'Apôtre ajoute à son acte de rendre grâces "à mon Dieu" (Ph 1,3; Phm 4), "à mon Dieu par Jésus Christ" (Rm 1,8) ou encore, "à Dieu Père de notre Seigneur Jésus Christ" (Col 1,3), "le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation" (II Co 1,3), il dévoile le visage de Dieu tel que Jésus l'a fait connaître au monde. Cette appellation de Père reflète la plus réelle des relations de l'être humain à son Dieu: celle de la filiation. C'est là une des grandes spécificités de la foi chrétienne: le croyant, dans sa prière, ose appeler Dieu: Père, Abba.

b) La relation de filiation

Lorsque Paul priait Dieu comme son Père, il manifestait sa grande conscience d'être "fils de Dieu" et de vivre cette relation filiale sous la mouvance de l'Esprit. La prière de Paul donne ici le sceau à son propre enseignement. "Fils, vous l'êtes bien: Dieu a envoyé dans nos coeurs l'Esprit de son Fils qui crie Abba, Père!" (Gal 4,6); "Vous n'avez pas reçu un esprit qui vous rende esclaves et vous ramène à la peur, mais un Esprit qui fait de vous des fils adoptifs et par lequel nous crions: Abba, Père" (Rm 8,15).

Ce cri Abba, totalement inusité dans la prière juive, s'est retrouvé sur les lèvres de Jésus pour la première fois dans le Nouveau Testament (Mc 14,36). En reprenant cet Abba, l'Apôtre inscrivait sa prière dans la nouveauté et la perfection de celle de Jésus et invitait

tout être humain à se comporter comme un fils devant Dieu. Comment alors ne pas regarder Paul comme un enseignant de la prière chrétienne?

Mettons-nous à l'école de saint Paul pour méditer la portée de l'interpellation du "Notre Père" qui est l'audace propre de la prière chrétienne et la première démarche théologique du chrétien réfléchissant dans la foi à la relation que Dieu lui propose, et se mettant ainsi en situation de pouvoir un peu deviner qui est Dieu, son Dieu⁵.

Cette familiarité filiale à laquelle Paul nous invite en son action de grâces s'avère vraiment prise de conscience de la relation de filiation⁶, prière personnelle, voire même expérience spirituelle chrétienne⁷.

c) L'impact sur la vie concrète

L'Apôtre ne fait-il pas ici la preuve que la prière chrétienne se définit avant tout comme l'expérience d'une prise de conscience de la portée des mystères de la foi dans sa vie? La prière d'action de grâces est existentielle!

En effet, il ne suffit pas de connaître les dons de Dieu, encore faut-il les re-connaître, les accueillir afin qu'ils portent

5. Robert GUELLEY, "Présent et futur de la prière", dans La prière du chrétien, Coll. "Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis", no 22, Bruxelles, Facultés Saint-Louis, 1982, p. 6.

6. C'est en terme de prise de conscience qu'un auteur définit la prière. "La prière est la prise de conscience de notre relation avec Dieu", Jean CARRIVEZ, "Rencontrer Dieu dans la vie séculière", dans Vie Consacrée, vol. 49 (1977), p. 226.

7. "L'action de grâces est une expérience spirituelle (c'est-à-dire faite dans l'Esprit Saint) qui suppose un certain niveau religieux habituel. A trop bas niveau de vie spirituelle et d'engagement concret, pas d'eucharistie", D. MATHIEU, "L'acte d'eucharistie", dans Vérité et Vie, nos 6/7, nouvelle série (1974/1975), pp. 4-5.

fruit dans la vie. On ne confesse pas les dons de Dieu, on ne découvre pas le visage de Dieu sans voir ou désirer voir sa propre existence transformée!

C'est aussi ce que Paul suggère lorsque, dans sa prière d'action de grâces, il unit les moments de rendre grâces et d'intercéder. Nos analyses l'ont démontré amplement: les contenus des intercessions rejoignent, dans leur ensemble, les motifs de rendre grâces. La grande majorité des demandes de Paul concernent l'existence des croyants et, exceptionnellement, sa vie personnelle (cf. II Co 1,11; Rm 1,10). Que réclame l'Apôtre? Que la vie des chrétiens soit en accord avec leur foi: une foi qui sait percevoir les occasions de dire l'amour de Dieu et du Christ aux personnes, à travers les événements vécus. Cet amour, comme manifestation d'une foi vivante, occupera une place de premier choix dans les intercessions.

Ainsi dans I Th 3,12, le souhait d'un amour qui abonde ne se comprend que dans la logique d'un amour déjà manifesté: "de votre amour qui se met en peine" (I Th 1,3). Le texte de Ph 1,10a ne peut pas être plus explicite en montrant que le discernement en toute situation dépend de la croissance d'un amour clairvoyant⁸. L'Apôtre exprime sur quelle base il formule sa requête: "telle est ma conviction: Celui qui a commencé en vous une oeuvre excellente en poursuivra l'achèvement jusqu'au jour de Jésus Christ" (Ph 1,6). De même, n'est-ce pas un appel à cet amour clairvoyant que Paul fait entendre à son ami Philémon? Cet amour devient le test de la foi véritable, car une foi qui ne se répand

8. Cf. TOB, p. 588, note o).

pas en amour risque d'être tronquée. La foi est existentielle et c'est l'amour qui lui donne ce caractère.

Cet aspect existentiel de la foi se présente sous un angle différent dans la prière d'action de grâces de la lettre aux Romains. L'Apôtre, dans son désir de raffermir la foi des Romains, celle-ci motif de rendre grâces, se soumet à la volonté de Dieu en sa demande de se rendre dans la capitale de l'empire. Cette disposition intérieure dévoile que Paul ne veut pas d'autre itinéraire de vie que celui voulu par le Seigneur. La compréhension de la grâce, l'appréciation des dons divins dans sa vie et celle des autres mènent le spirituel à ce critère ultime de la maturité chrétienne: la Volonté de Dieu. C'est à ce sommet aussi que l'Apôtre désire conduire ses correspondants. L'intercession de la lettre aux Colossiens 1, 9-10 ne possède pas d'autre perspective: l'acquisition d'une pleine connaissance de la volonté divine afin de mener "une vie digne du Seigneur".

La volonté de Dieu recherchée et reconnue, ainsi que les dons divins dans sa vie et dans celle des Églises, font vibrer de joie le coeur de l'Apôtre. La joie apparaît comme une harmonique de sa prière d'action de grâces.

Nous avons pu le constater dans quelques textes étudiés, Paul fait dépendre sa joie des motifs qu'il a de rendre grâces: la foi sans défaillance des Thessaloniciens (I, 3,9), la part prise à l'Évangile par la communauté de Philippiens (1,4), l'amour généreux de Philémon (4-7). La joie de Paul concrétise en quelque sorte ses motifs de rendre grâces, elle est l'épiphanie de son action de grâces, expression visible de son

appréciation des dons divins aux croyants⁹ et de l'accueil de ces dons dans leur vie. Leur qualité de foi et d'amour révèle la qualité de cet accueil.

La prière d'action de grâces de Paul est vraiment personnelle et existentielle. Prise de conscience, re-connaissance, relation filiale, foi traduite par l'amour de Dieu et des autres, préférence de la volonté divine, joie spirituelle manifestent, en autant de facettes, l'aspect existentiel de la prière d'action de grâces paulinienne. Vraiment, elle "exprime l'attitude de l'homme qui est entré dans l'existence nouvelle, celle de la grâce, de la charis, à quoi répond l'eucharistia"¹⁰. Cette grâce, Paul ne cesse de la garder en mémoire.

B) Prière mémoriale

En sa prière d'action de grâces, "prière-récit" des merveilles

9. Cette joie de Paul déborde de beaucoup, il nous semble, la joie retrouvée dans la convention épistolaire grecque (epistolary rejoicing). "Such joy expressions in Greek letters were often veiled requests to the addressee to write more! - more letters will provide more occasions to be joyous", W.G. DOTY, Letters in Primitive Christianity, p. 35. Il est vrai que la joie de Paul est liée à la situation épistolaire de ses correspondants, mais la profondeur de sa joie tient surtout à la foi et à l'amour des chrétiens. Cf. aussi Robert Duff WEBBER, The Concept of Rejoicing in Paul, Yale University, Ph.D., 1970, Ann Arbor, Mich., University Micro-films, A XEROX Company, 1971, p. 392, plus spécialt. pp. 149-200.

10. Pierre-Yves EMERY, "La prière dans saint Paul", dans Lumen Vitae, vol. 24 (1969), p. 434.

de Dieu ou récit de sa prière¹¹, Paul commémore les faveurs divines mais aussi les actualise.

L'Apôtre se souvient: "quand nous faisons mention de vous dans nos prières" (mneian poioumenoi epi tôn proseuchôn hêmôn, I Th 1,2), "chaque fois que j'évoque votre souvenir" (epi pasêi têi mneiai hymôn, Ph 1,3) "en faisant continuellement mention de toi dans mes prières" (mneian sou poioumenos epi tôn proseuchôn, Phm 4). De même dans Rm 1,9: "je fais sans relâche mention de vous dans mes prières" (hôs adialeiptôs mneian hymôn poioumai pantote epi tôn proseuchôn mou). Et ce souvenir porte l'Apôtre à rendre grâces pour la foi, l'espérance, l'amour (I Th 1,2 sv.; 2,13; 3,9; II Th 1,3 sv.; Rm 1,9; Col 1,3), l'accueil de la Parole (I Th 1,5 sv.; 2,13), le partage de l'Évangile (Ph 1,5), l'élection (I Th 1,4; II Th 2,13), les dons reçus en abondance (I Co 1,5).

Ces dons impliquent d'une part qu'ils appartiennent au passé et, d'autre part, qu'ils perdurent dans le temps présent. Chaque fois que Paul remémore certains dons divins à ses correspondants, il remet sous leurs yeux l'actualité de ces grâces. De plus, il accentue davantage cette actualisation lorsqu'il supplie Dieu de parachever ses multiples dons. Car se

"souvenir" signifie que quelque chose est rappelé à Dieu et qu'il lui est demandé de réaliser aujourd'hui ce qu'il a

11. David STANLEY présente ainsi la prière d'action de grâces de Paul du début de ses lettres: "As is well known, there is a section towards the beginning of almost all Paul's letters which contains an account of his prayer for the communities to which he writes. It is to be noted that this 'thanksgiving' is not a prayer, even in the sense in which the opening wish may be considered prayer, but a narrative of Paul's prayer", Boasting in the Lord, p. 134.

fait dans le passé. Souvenir passe automatiquement à "supplier" et ainsi y a-t-il continuité entre le passé et le présent¹².

Ce passage de l'évocation des merveilles de Dieu dans le coeur des croyants à l'intercession se fait presque naturellement chez Paul, tellement la chose va de soi. Faut-il comprendre que cet homme de prière suit en cela un mouvement familier à l'homme de la Bible, de la Synagogue? Probablement, si l'on considère les relations étroites qui unissent la bénédiction initiale avec l'anamnèse dans la berakah juive.

L'anamnèse entraîne souvent une prière de demande: l'orant s'appuie sur les bienfaits divins pour solliciter à nouveau la faveur divine¹³.

D'autre part, l'anamnèse remet aussi sous les yeux des croyants l'appel à la gloire de Dieu, à la communion avec le Fils: "mémoire de l'éternité" fondée sur l'accomplissement du salut en Jésus Christ, hier et aujourd'hui: "mémoire de salut"!

Ainsi, dans la prière d'action de grâces de Paul, nous apprenons que la mémoire chrétienne n'est pas fidélité matérielle du souvenir, reproduisant la lettre d'un événement ou d'un texte passé. Elle est continuelle recréation du sens¹⁴.

12. G. ROUWHORST, "Bénédiction, action de grâces, supplication", dans Questions Liturgiques, vol. 61 (1980), p. 235.

13. B. FRAIGNEAU-JULIEN, "Éléments de la structure fondamentale de l'Eucharistie: Bénédiction, anamnèse et action de grâces", dans Revue des Sciences Religieuses, vol. 34 (1960), p. 38. Cf. aussi Ambroise VERHEUL, "Structures fondamentales de l'Eucharistie", dans Questions Liturgiques, vol. 52 (1971), pp. 12-13.

14. Cf. Jean-Pierre BIGOT, "Fournir un contenu à la mémoire ou provoquer la "mémoire chrétienne", dans La Vie Spirituelle, vol. 132 (1978), p. 251.

La mémoire eucharistique, en son appel et en son impact existentiel des dons reçus, des mystères révélés, rend présente et actuelle la finalité de la vie chrétienne: l'entrée dans le Royaume (II Th 1,5), la communion avec le Fils (I Co 1,9), la possession de la gloire de notre Seigneur Jésus Christ (II Th 2,14, Ph 1,11). La prière d'action de grâces est dite mémoriale dans ce sens aussi qu'elle sait se souvenir de ce qui donne sens à la vie, "le souvenir de l'Éternité"¹⁵.

N'est-ce pas le propre de la prière chrétienne de se souvenir?

Il n'est donc de prière chrétienne qu'à partir d'un enchantement de la mémoire. Et du coup, à partir d'une espérance que fonde la bienveillance toujours actuellement agissante, toujours première de l'Esprit qui nous fait partager la vie de Jésus.¹⁶

C'est là la prière de Paul qui se souvient: mémoire "sotériologique" des mystères révélés (mort-résurrection du Christ, parousie, jugement dernier, etc.) qui se transforme en mémoire "historiale"¹⁷, laquelle actualise la portée de ces mystères dans la vie des chrétiens. En son action de grâces, Paul fait constamment mémoire des dons de Dieu qui illuminent les temps actuel et futur de la vie de chacun des membres de l'Église de Dieu. Prière mémoriale, typiquement chrétienne! Car

15. Pierre CHAUNU, Mémoire de l'éternité, Paris, Robert Laffont, 1975, p. 293. "C'est Dieu qui donne son sens à la vie. Cette vie il l'a faite pour la conduire quand le temps sera épuisé, dans un face à face avec Lui. Cette vie, Dieu la connaît parce qu'il en est l'auteur, mieux parce qu'il l'a pénétrée. Donc, c'est au fond de notre mémoire qu'il faut chercher. Et d'abord laisser monter le silence. Au fond de nous-mêmes, le souvenir qui donne le sens de la vie, le souvenir de l'Éternité".

16. Robert GUELLEY, "Présent et futur de la prière", p. 6.

17. Voir à la page 206 pour la signification de ce terme. La mémoire historique est enracinée dans l'histoire du Salut, elle aide le chrétien à interpréter sa vie, son "histoire" à la lumière des mystères chrétiens.

La prière chrétienne comporte, structurellement, un aspect de mémorial. Elle consiste toujours, par quelque côté, à "repasser dans son coeur" (Cf. Lc 2, 19,51) tout ce que Dieu a fait pour nous, afin d'y trouver réconfort, joie, élan. La relecture des textes porteurs de cette histoires [sic], la méditation des "mystères" de la vie du Christ, sont des modalités fondamentales de la prière chrétienne¹⁸.

Lorsque Paul, en sa prière d'action de grâces, rappelle les mystères de foi chrétienne, il confère à cette prière un caractère bien concret puisqu'il identifie ce qui est survenu dans l'existence des croyants. Jamais Paul ne rend grâces par anticipation. Même l'invitation à rendre grâces de II Co 1,11¹⁹ se ressent de ce "souvenir" passé: les Corinthiens rendront grâces lorsque la faveur sollicitée sera obtenue.

L'aspect de mémorial appartient bien au tissu même de l'action de grâces chrétienne. En cela, Paul s'est avéré maître de prière. Sa mémoire eucharistique récapitule le dessein de salut, l'actualise et le prolonge dans le vécu du croyant par l'intercession comme par le rappel de sa vocation future. Prière mémoriale et existentielle que recouvre aussi l'aspect eschatologique!

C) Prière eschatologique

La prière d'action de grâces du converti de Damas jaillit de la nouveauté de l'économie chrétienne. Enracinée dans l'action

18. René MARLE, "Figures de la prière chrétienne", dans Catéchèse, no 90 (1983), p. 22.

19. "Ainsi cette grâce que nous aurons obtenue par l'intercession d'un grand nombre de personnes, deviendra pour beaucoup action de grâces en notre faveur".

gracieuse de Dieu au coeur de l'histoire communautaire et personnelle du peuple de Dieu, elle est tendue vers l'avenir de la plénitude des dons divins. En son mouvement, rendre grâces-intercéder-glorifier, la prière d'action de grâces illustre la dialectique eschatologique inhérente à tout le mystère chrétien.

Cette perspective eschatologique a été bien saisie par Pierre-Yves Emery. Cependant, là où cet auteur privilégie le terme action de grâces, nous préférons celui de rendre grâces:

Action de grâces et intercession ont le même objet: la première prend conscience et fait mémoire devant Dieu du salut déjà présent et agissant, dont la seconde attend l'accomplissement dernier²⁰.

Pour nous, l'action de grâces est le substantif désignant cette prière eschatologique qui englobe aussi rendre grâces et intercéder. Nous lisons dans cette continuité entre rendre grâces et intercéder la tension même que l'eschatologie du "déjà-là" et du "pas encore" manifeste dans le don de la foi aux mystères révélés en Jésus Christ et celui de leur plein achèvement à la fin des temps.

Dans un tel cadre, la prière d'action de grâces accentue son caractère eschatologique et le concrétise pour ainsi dire; car la vocation chrétienne exige du croyant un sain réalisme: vie en accord avec cette réalité sublime pour partager un jour la gloire de Dieu.

Il importe donc de bien comprendre que notre prière chrétienne nous engage totalement et qu'elle existe comme une espérance des réalités qui prendront leur sens et leur

20. "La prière dans saint Paul", p. 439.

plénitude un jour. C'est déjà d'ailleurs démontrer que l'idée de prière chrétienne se relie à l'activité en nous des vertus théologales: foi, espérance, charité, dont elle est la mise en oeuvre et qui la sous-tend²¹.

Cette triade foi-espérance-amour, motif premier de rendre grâces, se retrouve aussi dans le contenu des intercessions de l'Apôtre, dans le cadre de sa prière d'action de grâces. En conjuguant ainsi ces deux temps de la prière, Paul montre comment il espère voir ses correspondants vivre effectivement des dons reçus. D'ailleurs ses requêtes ne parlent-elles pas de foi active (cf. II Th 1,11), de partage de la foi (cf. Phm 6), de persévérante espérance (cf. I Th 1,3), d'amour qui abonde (cf. I Th 3,2; Ph 1,3) comme moyens d'être conduits à l'amour de Dieu et la persévérance du Christ (cf. II Th 3,5)? Vivant de foi, d'espérance et d'amour, le croyant élargit sa vision du monde à celle de Dieu et s'ouvre davantage à tous les hommes ses frères, appelés comme lui "à la communion avec son fils Jésus Christ, notre Seigneur" (I Co 1,9).

Ainsi, la prière d'action de grâces de Paul devient invitation à un engagement: se re-connaissant un être gracié, le croyant vit, de façon à intégrer au vécu quotidien, les mystères de sa foi dont la révélation plénière lui adviendra à la fin des temps.

Sans nous répéter ici, nous voudrions insister brièvement sur l'acceptation des mystères chrétiens en tant que savoir sur l'à-venir

21. Louis COGNET, Introduction à la vie chrétienne, III. La prière du chrétien, Paris, Cerf, 1967, p. 42.

des chrétiens. En cela, comme synthèse entre le temporel et l'éternel²², la prière d'action de grâces est eschatologique.

En effet, la finalité des grâces accordées se trouve inscrite au coeur même de l'acte de rendre grâces car, au-delà de cette reconnaissance des dons divins, il y a avant tout re-connaissance de leur finalité qui se trouve en Dieu. C'est ce qui leur en donne tout le prix. Aussi Paul l'évoque-t-elle sans cesse en ses actions de grâces. Ses motifs actualisés font référence non seulement à l'Auteur de tous biens mais aussi à l'au-delà de la vie terrestre. L'aspect "éternité" que comporte les actions de grâces de l'Apôtre repose sur l'appréciation d'un savoir qui le fait jubiler: "sachant bien, frères aimés de Dieu, qu'il vous a choisis" (I Th 1,4; cf. II Th 2,13), "pour attendre des cieux son Fils" (I Th 1,10) car Dieu "vous a appelés par notre évangile, à posséder la gloire de notre Seigneur Jésus Christ" (II Th 2,14).

Avec conviction, Paul partage son savoir sur l'à-venir des chrétiens qui pourrait se résumer ainsi: se savoir aimé de Dieu depuis toujours et vivre de cet amour éternellement, "posséder la gloire de notre Seigneur Jésus Christ" pour la vie éternelle.

L'action de grâces de Paul, en impliquant la dimension eschatologique, véhicule donc l'élément de glorification. Mais cette prière d'action de grâces, eschatologique, prend un relief tout particulier lorsque Paul rappelle un événement futur, la possession de la gloire de notre Seigneur, la communion au Fils, le retour du Christ, la résurrec-

22. Un auteur a décrit en ces termes la perception de Kierkegaard au sujet de l'action de grâces, Paul S. MINEAR, "Thanksgiving as a Synthesis of the Temporal and the Eternal", dans A Kierkegaard Critique. Edited by H.A. Johnson, New York Harper and Brothers, 1962, pp. 297-308.

tion des morts, le jugement dernier, comme source d'encouragement pour aider les siens à persévérer, à demeurer fidèles dans le Christ "jusqu'au jour de Jésus Christ" (Ph 1,6). C'est un peu dans ce sens que O'Brien percevait dans les textes des actions de grâces initiales les fonctions parénétique et didactique²³. Il est vrai que nous y retrouvons un encouragement et un enseignement. L'encouragement prend toute sa force dans le contenu de l'enseignement des mystères chrétiens. Le texte de II Th 2, 14-15 nous servira de synthèse pour exprimer cette relation entre encouragement et enseignement en cet aspect eschatologique de l'action de grâces paulinienne:

C'est à cela qu'il vous a appelés par notre Évangile, à posséder la gloire de notre Seigneur Jésus Christ. Ainsi donc, frères, tenez bon et gardez fermement les traditions que nous vous avons enseignées, de vive voix ou par lettre.

Ainsi qu'il apparaît dans ces versets, outre l'aspect existentiel et l'aspect mémorial, nous percevons bien celui d'un engagement dans le temps pour une finalité dans l'au-delà. C'est là toute la richesse du caractère eschatologique que l'on retrouve dans la prière d'action de grâces paulinienne..

D) Prière confessionnelle

La nature profonde de la prière d'action de grâces se définit en terme de confession, re-connaissance de Dieu dans ce qu'Il est et ce

23. Introductory Thanksgivings ..., pp. 263-264 pour un résumé de ces fonctions.

qu'Il fait. À l'occasion de notre analyse de l'action de grâces inversée (II Co 1,3 sv.), nous avons montré comment l'élément narratif (motifs de rendre grâces) et l'élément descriptif (élément de glorification) se fondent dans la prière d'action de grâces de Paul et prennent ainsi les accents d'une authentique confession de Dieu²⁴. Dans chacune des actions de grâces de l'Apôtre, le terme initial de cette prière - le "je rends grâces à Dieu" - comme aussi l'expression de sa finalité - la glorification - disent quelque chose de Dieu ou quelque chose sur Dieu. Toute confession de Dieu se formule à partir d'une prise de conscience de l'activité divine. Aussi, cette déclaration de foi pourrait bien être "commune" à tous les croyants de tous les temps. Nous pensons ici à tous ceux qui, à travers la contemplation de l'Univers, ont su confesser le Dieu Créateur. En cela, rien de "particulier", puisque l'intelligence humaine peut reconnaître l'Auteur de la création en ses oeuvres visibles. C'est ce que laisse entendre Paul en ses assertions au sujet d'un cas rapporté en Romains 1, 20-21. La création, aux yeux de Paul, fournirait un "motif" de rendre grâces. Cette prière d'action de grâces, véritable confession (re-connaissance), exprimerait ainsi la saisie d'une relation entre le Créateur et la création, entre le Créateur et la créature. Pour avoir refusé cette re-connaissance, les païens sont inexcusables "puisque connaissant Dieu, ils ne lui ont rendu ni la gloire ni l'action de grâces (eucharistêsan) qui reviennent à Dieu". Cette méconnaissance du Créateur a conduit des hommes et des femmes à se méprendre sur leur propre nature, tant il est vrai qu'une parole sur Dieu est aussi une parole sur l'être humain (cf. particulièrement 1, 22-27).

24. Voir notre texte aux pages 180-184.

Bref, pour l'Apôtre, la création comme relation naturelle à Dieu, devrait susciter l'action de grâces chez l'être humain. Cette conviction n'est pas personnelle à saint Paul. Elle s'insère dans le sillage de la pensée biblique nommément de la thèse sapientielle exposée principalement dans un magnifique texte de Sagesse 13, 1-9. De plus, cette conception paulinienne des rapports entre création et action de grâces se montre très voisine de la pensée philonienne. Pour Philon, philosophe juif alexandrin, la reconnaissance du Dieu Créateur et Providence entraîne la louange et l'action de grâces, car "le fait de proclamer l'oeuvre et les grandeurs de Dieu est une action de

grâces"²⁵.

Cette reconnaissance et cette glorification du Dieu Créateur, on l'a vu, ne supposent pas nécessairement la révélation chrétienne des mystères du salut. Aurions-nous ici un élément de réponse à la raison de l'absence du motif de la création dans les prières d'action de grâces de Paul? Il se pourrait bien. Sa prière spécifie des dons reçus par les croyants et l'Apôtre les rattache toujours à l'un ou l'autre des

25. J. LAPORTE, La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie, p. 146. André-Marie-Jean FESTUGIERE dit que Philon fait état d'une sorte de consentement universel sur le point de la croyance à un Dieu Créateur. Nous citons un extrait de la pensée philonienne d'après le texte de FESTUGIERE.

"On ne peut énumérer ni délimiter la multitude des dieux, mâles et femelles, qu'honorent les différents États, tels qu'inventèrent les poètes et le commun peuple, qui n'a point de facilité ni de lumières pour la recherche du vrai. (...). Cependant, s'il existe vraiment, Celui que tous, Grecs et Barbares, reconnaissent d'un commun accord, le Père suprême des dieux et des hommes et le Créateur de l'univers, dont la nature, bien qu'invisible et indiscernable à l'oeil de chair et même à la pensée, n'en est pas moins objet d'étude passionnée pour tous les adeptes de l'astronomie et des autres branches de la philosophie qui ne négligent aucun moyen de l'atteindre et de le servir, tous les hommes auraient dû s'attacher à lui et ne pas introduire d'autres dieux, comme on en amène artificiellement au théâtre, pour leur attribuer les mêmes honneurs qu'au vrai Dieu" (Spec. II, 164-167), La Révélation d'Hermès Trismégiste, II, Le Dieu cosmique, Coll. "Études Bibliques", Paris, J. Gabalda et Cie, 1949, p. 563.

Philon va jusqu'à dire que le premier soin de Dieu après la création du monde a été d'instituer la vie contemplative, "afin que, par la vue de ce monde et des êtres qu'il contient, l'homme pût parvenir à la louange du Père" (Q.G. I., 6), dans ibid., p. 569.

Par ailleurs, nous nous demandons si, à part les religions monothéistes, il y a des religions qui confessent le Dieu Créateur en terme d'action de grâces. Frederic HEILER dans son étude sur La Prière présente l'action de grâces comme une des prières spontanées du primitif en réponse à l'obtention de faveurs obtenues. "Dans l'action de grâces, l'homme reconnaît, humblement ou joyeusement, que Dieu lui a accordé son secours ou un bienfait, soit en réponse à sa demande, soit de façon inattendue. Il n'est pas nécessaire, pour cela, que le fidèle emploie un mot particulier pour 'remercier'" p. 100, traduit d'après la 5e édition allemande, Paris, Payot, 1931. Prière de gratitude mais pas nécessairement de confession de la gloire de Dieu.

mystères de la foi au Christ qu'il confesse en son action de grâces. Celle-ci, en sa donnée "confessionnelle", comporte aussi l'aspect mémoriel c'est-à-dire de "mémoire du coeur"²⁶. Rappel du dessein salvifique de Dieu en Jésus Christ, la prière d'action de grâces paulinienne re-connaît l'action divine dans les différentes communautés de la primitive Église. À l'instar de la hodah, l'action de grâces de Paul, en tant que récit de sa prière, se présente comme une narration sur la signification des choses en plus d'être une narration au sujet des choses²⁷.

Ainsi, la prière d'action de grâces revêt l'allure d'un "credo historique" tant par son rattachement aux mystères de la vie du Christ que par le rappel de l'intervention divine dans les diverses Églises de Dieu. Tout le langage de la grâce prend ici sa signification profonde: l'initiative divine comprise comme l'expression de l'amour gratuit de Dieu. Seul l'amour gratuit de Dieu peut expliquer mystérieusement son Dessein de Salut. L'action de grâces comme prière confessionnelle réfléchit cette réponse de gratuité apportée par la révélation chrétienne aux grandes questions métaphysiques et existentielles de l'être humain. Nous n'hésiterions pas à affirmer que c'est là une des spécificités de la foi chrétienne que de confesser la gratuité de Dieu:

Cette gratuité, cette largesse inouïe, plus qu'imméritée: inespérable, de l'amour divin, voilà ce qu'est la

26. Jean Claude SAGNE propose dans son article "La mémoire du coeur" des réflexions fort judicieuses sur ce sujet, dans La Vie Spirituelle, vol. 132 (1978), pp. 184-199.

27. Cf. H.H. GURTHIE, Theology as Thanksgiving, spécialt. pp. 59-70; 87-89.

grâce paulinienne²⁸.

Pour ne pas avoir compris cette gratuité du salut dans laquelle les calculs humains n'ont aucune place, les Galates se font vilipender par l'Apôtre; ils se sont raccrochés à des vues trop humaines en ce qui regarde les lois à observer. Aussi, en leur écrivant, Paul n'a pu exprimer sa prière d'action de grâces; il n'a pas reconnu, dans la confession de foi de ses frères, le "spécifique" du chrétien: l'accueil de la gratuité du salut. Cette abstention de Paul, par rapport à sa prière habituelle d'action de grâces, nous manifeste, par déduction, la source profonde de la foi chrétienne: Dieu re-connu comme Gratuit. C'est dans ce sens que nous avons pu écrire que le "non-dit" de Galates dévoile la fine pointe de la prière d'action de grâces: la gratuité divine.

Merveille des merveilles, la gratuité divine fait naître l'émerveillement qui s'exprime dans la glorification de Dieu. Pierre-Yves Emery situe l'émerveillement comme charnière entre la Parole entendue et la réponse donnée à cette Parole:

Entre la Parole que nous entendons de Dieu et notre réponse de louange et de reconnaissance, l'émerveillement est comme leur charnière: le passage obligé de l'une à l'autre. Et finalement la louange, l'action de grâces, ne sont rien d'autre que notre émerveillement exprimé, proclamé à l'égard de Dieu - à haute voix dans la liturgie, en silence dans notre cœur²⁹.

La prière d'action de grâces atteint alors sa configuration définitive par cette re-connaissance du Dieu gratuit exprimée en louange

28. Louis BOUYER, Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères, Paris, Aubier, 1966, p. 95.

29. "Le don d'émerveillement" dans Collectanea Cisterciensia, vol. 39 (1977), p. 202.

émerveillée. Cette confession de Dieu appartient donc à la nature de l'action de grâces comme finalité de l'acte de rendre grâces :

De fait, l'homme est créé pour répondre à la grâce de Dieu par l'action de grâces, laquelle consiste à rapporter à Dieu sa grâce, à reconnaître qu'elle vient de lui. C'est la structure même de l'alliance, la structure de la communion³⁰.

Cette re-connaissance de la gratuité divine revient à confesser le spécifique de la foi chrétienne; elle donne à la prière d'action de grâces son caractère confessionnel.

2. La prière d'action de grâces, un modèle de prière chrétienne

La présentation de la nature de la prière d'action de grâces de Paul nous invite à faire un pas de plus: montrer comment cette prière répond aux exigences de la prière chrétienne et même représente un modèle de prière pour les chrétiens. Il ne s'agit pas de faire une étude exhaustive, mais d'indiquer brièvement dans quel sens l'Apôtre se montre un maître à prier.

Nous venons de voir que, selon Paul, 1) la prière du croyant est, avant tout, expression d'une prise de conscience des dons de Dieu, de ses mystères révélés, puis saisie d'une relation de filiation vécue qui teinte toute son existence; 2) qu'en conséquence, la prière est aussi souvenir actualisant ces réalités: mémoire de salut; 3) qu'émerveillé devant la gratuité divine, le croyant confesse le Dieu-

30. P.Y. EMERY, "Le don d'émerveillement", pp. 202-203.

Amour, prière confessionnelle; 4) que la prière unit rendre grâces et intercéder exprimant ainsi le "déjà-là" et "pas encore", dimension eschatologique souvent accentuée par un événement de la fin des temps.

En ses caractéristiques précédemment résumées, la prière d'action de grâces paulinienne n'est-elle pas véritable prière chrétienne? Jean Helewa, par exemple, rappelle que:

La prière est un fait d'expérience, un rapport personnel et conscient avec Dieu, devant lequel l'individu situe au plus haut degré l'homme qu'il est. Et quand cet homme est chrétien, la prière revêt, dans la mesure où elle est fidèle à son origine, la valeur d'une démonstration pratique des convictions religieuses de celui qui prie et du mystère évangélique qui réside et agit en lui. En d'autres termes, la prière chrétienne révèle l'être chrétien, ce mystère de grâce incorporé en ceux qui sont le peuple des baptisés³¹.

Si la prière chrétienne révèle l'être chrétien, à plus forte raison la prière d'action de grâces, laquelle situe le chrétien devant Dieu comme être de grâce, être gracié, être gratifié par l'Amour gratuit de Dieu! La grâce est reconnue alors "comme Dieu lui-même en tant que gratuit"³².

Aussi, seconde par rapport à une initiative de Dieu, la prière chrétienne devrait toujours se penser comme un "écho de sa grâce, très précisément: comme action de grâces, comme eucharistie"³³. Grande vérité que Paul a su mettre en lumière dans sa manière de prier. Sa

31. "La doctrine de la prière dans les lettres de saint Paul", dans La prière, Coll. "Thèmes Bibliques", no 7, Paris, Apostolat des Éditions, 1971, p. 66. Le dernier souligné n'est pas de l'auteur.

32. Henri BOURGEOIS, Revoir nos idées sur Dieu, Coll. "Croire Aujourd'hui", Paris-Montréal, Desclée-Bellarmin, 1975, p. 15.

33. R. MARLE, "Figures de la prière chrétienne", p. 22.

prière est la figure par excellence de la prière chrétienne: la grâce de Dieu accueillie s'épanouit dans l'action de grâces.

Saisie comme réponse à la gratuité divine, la prière d'action de grâces de l'Apôtre peut devenir chemin pour comprendre le sens de la gratuité de la prière chrétienne.

Il y a là, sans doute, réponse à ceux qui, à tout propos, opposent une fin de non-recevoir à la prière, ou déclarent comme inutile cette activité humaine dans un monde où la technologie et la science règnent en reines et maîtresses: la nature même de la prière d'action de grâces est d'être gratuite. Jean Leclercq développe cet aspect de la prière dans son article "Prière et Louange"³⁴. Parlant de la louange comme d'une activité qui nous change, l'auteur poursuit ainsi sa pensée:

La prière est une activité de conversion constante. Voilà le parfait exercice de la prière dans sa nature gratuite, ce qui signifie un don, d'après le grec "charis", évoquant la grâce, la bienveillance et tout ce qui est "charismatique", à savoir qui vient de Dieu comme un don libre que nous n'avons qu'à recevoir et pour lequel nous devons être dans un état de vide, de disponibilité, de pure attente et donc de gratitude et de louange³⁵.

La réponse du chrétien à l'amour gratuit de Dieu passe par la prière, et la prière d'action de grâces, prière de gratuité.

34. La Vie des Communautés Religieuses, vol. 36 (1978), pp. 66-81.

35. Ibid., p. 68. Dans un autre article, l'auteur revient sur le sens de la gratuité de la prière comme nécessaire à l'homme. "En un temps de vérification scientifique, il faut nous rappeler, et rappeler à d'autres, que la prière est un acte de foi, et même l'exercice le plus élevé de la foi, celui qui englobe tous les autres: elle est l'activité gratuite par excellence, apparemment la plus inutile et, cependant, la plus nécessaire, pour que l'homme grandisse, devienne vraiment lui-même, tout en se transcendant et en réconciliant, en sa personne, le monde et Dieu", dans "L'appel contemplatif aujourd'hui", dans La Vie des Communautés Religieuses, vol. 37 (1979), p. 148.

La prière chrétienne se caractérise aussi par sa continuité avec la prière juive:

En abordant la prière chrétienne, une remarque préliminaire s'impose: celle d'une continuité qui l'unit à la prière juive. Nous fausserions le sens de ces remarques, si nous n'unissions pas l'une à l'autre en une même perspective. Il est certain en effet que la prière chrétienne, aussi bien la prière privée que la prière liturgique, a jailli comme naturellement du cadre de la prière juive, qui fut celui de la prière même de Jésus³⁶.

Cette continuité avec la prière juive expliquerait principalement la présence des trois temps dans la prière d'action de grâces: rendre grâces-intercéder-glorifier. Tradition ancestrale mais aussi tradition récente! Cet entrelacement de la louange et de la supplication ne forme-t-il pas la trame du Notre Père?

La supplication porte sur la forme élémentaire de la vie, symbolisée par le pain, ainsi que sur la libération du mal, du péché, d'une trop lourde épreuve. Elle est tout entière enveloppée dans la nomination de Dieu comme Père et dans l'éloge de son nom, de la sainteté de son nom³⁷.

Dans sa manière de prier Paul n'innove pas, mais, par le contenu de sa prière d'action de grâces, il montre la nouveauté du message apporté par le Christ. Il prie en tant que fils de Dieu; en tant que chrétien, il re-connaît Dieu comme Père de Jésus Christ, ce qu'il ne fut pas accordé aux Juifs de voir en Dieu. Ainsi, si Paul continue d'une certaine manière la prière juive, il la dépasse, la parfait comme prière chrétienne.

36. Louis COGNET, "Originalité de la prière chrétienne", dans Témoignages. Cahiers de la Pierre-Qui-Vire, no 43, (1954), p. 223.

37. R. MARLE, "Figures de la prière chrétienne", p. 28.

La prière d'action de grâces rencontre donc les exigences pour qu'une prière soit dite chrétienne. C'est en ce sens qu'on pourrait dire que la prière de Paul peut être normative pour l'Église pour répondre à la question que se pose Krister Stendahl dans son article "Paul at Prayer":

(...). It is important to ask in what sense Paul's prayer (or more correctly, the prayerful attitude of Paul as evidenced by his language - for we do not really know how he said his prayers) is normative for the church³⁸.

Vraiment la prière d'action de grâces de Paul peut être proposée comme un prototype de la prière chrétienne: prière personnelle, existentielle, mémoriale, eschatologique et confessionnelle, l'action de grâces paulinienne s'impose comme prière de gratuité. De plus, elle continue et perfectionne la prière juive.

Ainsi donc la prière d'action de grâces de Paul traduit l'originalité de la prière chrétienne; elle révèle même l'être chrétien dans sa spécificité. Voilà pourquoi, il devient important de joindre à l'étude de la prière de Paul telle qu'elle paraît dans les actions de

38. Dans Interpretation, vol. 34 (1980), p. 248. L'auteur fait cette réflexion à la suite du constat que le thème du Dieu Créateur ne se retrouve pas dans les prières pauliniennes. "Should we draw the conclusion that Christian prayer is more Christian if it stays away from God as creator" p. 248. À cette question l'auteur répond: "As Christians we have deep and everlasting reasons to share that joy and gratitude. [L'auteur se réfère à la manière de prier de Paul]. But there is also something sound and rich in the way in which later generations found again the importance, the necessity, the urge, and the beauty in lifting up their eyes to God the creator of heaven and earth. Or, come to think of it, we could ask what role the Psalms played in Paul's own life of prayer and worship. Yes, we can wonder how it really sounded when Paul was at prayer. That we do not know", p. 249. Le texte de Rm 1,21 nous a fait saisir dans quel sens le Dieu Créateur pouvait être invoqué selon une perspective chrétienne, voir les pages 275-276.

grâces initiales, l'étude des exhortations que Paul adresse à ses correspondants au coeur même de ses lettres pour qu'eux aussi rendent grâces à Dieu. Ses exhortations complètent, parachèvent, pour ainsi dire, sa vision de la prière d'action de grâces. Elles nous permettront de mieux saisir la nature profonde de l'action de grâces.

CHAPITRE CINQUIÈME

DE LA PRIÈRE D'ACTION DE GRÂCES À LA VIE D'ACTION DE GRÂCES

L'action de grâces paulinienne, proposée précédemment comme un modèle de prière chrétienne, devrait, selon l'Apôtre, se poursuivre de façon continue. Est-ce possible? Comment le chrétien peut-il concrétiser une telle prière?

Le problème de la prière continuelle revient toujours lorsqu'on étudie la prière de Paul. Il se pose encore plus clairement dans l'analyse de sa prière d'action de grâces. En effet, à l'intérieur de cette prière, deux expressions, pantote et adialeiptôs reviennent constamment et dans presque toutes les lettres: I Th 1,2 (2 fois); 2,13¹; II Th 1,3; Ph 1,3; Rm 1,10; Col 1,3; Phm 4.

Comment l'Apôtre a-t-il pu prétendre à la permanence de la prière? se demande-t-on souvent sur un ton perplexe. Pourtant Paul est formel: "Priez sans cesse, rendez grâce en toute circonstance" (I Th 5,17-18). Que veut signifier, au juste, cette invitation à la prière constante?

En invitant les chrétiens à la prière continuelle, saint Paul ne leur demande pas une récitation de prières ininterrompue, mais il les exhorte à mener leur vie tout entière dans la conscience de l'oeuvre du salut accomplie en J.C.,

1. Aussi I Th 3,10: "lorsque nous prions jour et nuit".

dans une attitude d'action de grâces et dans l'attente de l'accomplissement plénier du don de Dieu (cf. Rm 12,12; Phil, 4,4-6)².

Conscience et attente, nous l'avons vu déjà, sont des composantes de l'action de grâces. L'attitude d'action de grâces ne saurait être passagère chez le chrétien. C'est donc sous la forme de l'action de grâces que la prière continuelle se présente d'abord dans les lettres de saint Paul, et de l'action de grâces comprise comme une vie d'action de grâces.

Cette explication pourrait bien couper court à toutes les spéculations d'ordre psychologique ou littéraire évoquées pour justifier, chez Paul, l'emploi de termes relatifs à l'ininteruption de la prière:

Il ne suffit même pas d'affirmer que ces expressions hyperboliques sont familières à la littérature postexilienne et rabbinique. Il faut aller plus loin. Pour l'Apôtre, toute l'existence comme toute l'histoire est soumise au mystère du salut, qui les éclaire. Le chrétien est toujours en situation: il vit en tout temps en présence de Dieu³.

Cette vision de l'existence chrétienne nous est traduite dans les exhortations pauliniennes à l'action de grâces. Il nous apparaît donc important d'en faire l'objet du présent chapitre qui analysera successivement les textes de Col 3,15-17; 1,11b - 23; 2,6-8; 4,2-4; Ph 4,2-9; I Th 5,16-22.

2. Donatien MOLLAT, "La prière selon le Nouveau Testament", dans Prayer in Christianity and Other Religions - Prière dans le Christianisme et les autres Religions, Coll. "Studia Missionalia", no 24, Rome, Gregorian University Press, 1975, p. 291; pp. 277-291.

3. A. HAMMAN, La Prière, t. I. Le Nouveau Testament, p. 332.

Mais avant de procéder à cette étude, un mot doit être dit sur la nature des exhortations pauliniennes, laquelle éclaire la véritable portée des textes eucharistiques de l'Apôtre.

1. La nature des exhortations pauliniennes

Chacune des lettres de l'Apôtre possède une section parénétique, plus ou moins longue selon les cas. Cependant, on ne doit pas restreindre l'apport parénétique de Paul à cette section:

Paul's exhortations are by no means confined to the so-called "parenthetic sections" of his letters, but are expressed in a variety of ways throughout each letter⁴.

Un souci pastoral guide Paul lorsqu'il invite, incite ou exhorte ses correspondants à une vie qui soit conforme à l'Évangile reçu. Le but ultime de ses exhortations c'est d'aider les chrétiens à réaliser la volonté de Dieu sur eux. L'expression "interpellation" serait, peut-être, le terme le plus adéquat pour définir l'exhortation apostolique. De fait,

la paraclèse de Paul n'impose pas des prescriptions du dehors mais elle fait appel à la responsabilité personnelle

4. Victor Paul FURNISH, Theology and Ethics in Paul, Nashville, Abingdon Press, 1968, pp. 68-69.

des chrétiens devant les conséquences pratiques à tirer de leur foi⁵.

Ainsi l'exhortation a donc pour but de faire jaillir une réponse concrète qui soit en accord avec l'enseignement donné. C'est la conclusion de Schlier considérant "Le caractère propre de l'exhortation chrétienne selon saint Paul":

L'exhortation chrétienne n'est pas une exhortation intemporelle qui peut s'élever à n'importe quel moment. Elle suppose l'événement du salut eschatologique apporté par Dieu, que la Révélation donne à ce temps. Elle n'est donc pas un appel à la réalisation d'un idéal universel, individuel ou même social, mais elle est l'appel à se décider en réponse à la décision prise par Dieu. Elle n'est pas non plus un appel à la réalisation humaine personnelle, mais une invitation faite au croyant d'assumer ce qui déjà est accompli en Jésus-Christ et d'en porter témoignage⁶.

Or "porter témoignage" sous-entend que la vie proclame en acte ce que l'on croit, ce que l'on confesse. Le lien avec l'existence du croyant, suggéré par la notion de l'exhortation paulinienne, doit aussi être retrouvé dans les exhortations à l'action de grâces. C'est le but du présent chapitre de montrer comment l'action de grâces est, avant tout, une vie.

5. G. THERRIEN, Le discernement dans les écrits pauliniens, p. 66, note 9. L'auteur fait écho à l'étude de Carl J. BJERKELUND, Parakalô. Form, Funktion und Sinn der parakalô-Sätze in der paulinischen Briefen, Coll. "Bibliotheca theologica norvegica", no 1, Oslo, Universitetsforlaget, 1967, p. 242. Dans cette étude, l'auteur montre que le verbe parakalein relève du style épistolaire et qu'il transmet une invitation fraternelle pressante plutôt qu'un commandement ou un ordre. De plus, il nous semble que la description que donne G. THERRIEN de la paraclèse rejoint la distinction entre parénèse et morale faite par Xavier JACQUES lors de sa recension de la thèse de W. WOLBERT, Ethische Argumentation und Paränese in Kor 7, Coll. "Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung", no 8, Düsseldorf, Patmos, 1981, p. 264: "La parénèse exhorte à faire ce qu'il faut; la morale normative cherche à établir ce qu'il faut faire", dans Nouvelle Revue Théologique, vol. 104 (1982), p. 763.

6. Heinrich SCHLIER, Essais sur le Nouveau Testament, Coll. "Lectio Divina", no 46, Paris, Cerf, 1968, p. 412.

En premier lieu, nous regarderons le texte de Col 3,15-17. Entrevu comme sommet de la vision paulinienne de l'action de grâces, il nous servira de phare pour éclairer les autres exhortations eucharistiques.

2. Les exhortations à l'action de grâces

a) Col 3,15-17

L'étude de la prière d'action de grâces de la lettre aux Colossiens nous a déjà laissé pressentir comment le thème de l'action de grâces donnait le ton à cette communication apostolique⁷. À part la prière d'ouverture, le thème de l'action de grâces se retrouve à l'intérieur de trois exhortations.

L'exhortation percutante: "kai eucharistoi ginesthe" de Col 3,15 nous fait entrer de plain-pied dans le vif du sujet. L'ensemble des commentateurs traduisent ce texte dans le sens de la reconnaissance; même les traducteurs de TOB optent pour ce sens: "Vivez dans la reconnaissance". Cette traduction infléchit le sens religieux de l'eucharistia paulinienne: elle lui donne une acception de vertu sociale et purement profane. C'est bien ce que laisse entendre Norbert Hagedé dans le commentaire de ce verset:

La reconnaissance vient admirablement compléter le devoir de l'amour. L'un autant que l'autre faciliteront les échanges à l'intérieur de la société, et donneront à chacun ce qui est le plus grand bien, c'est-à-dire la conscience de

7. Voir notre texte aux pages 210-212.

pouvoir compter sur autrui, et l'assurance qu'aucune démarche d'affection ne tombera dans l'oubli. Car si l'indifférence, qui est manque d'amour, est l'antidote de toute vie sociale, bien davantage encore l'ingratitude de ceux qui nient avoir jamais eu besoin de recevoir⁸.

Ce point de vue s'éloigne tellement de la perspective religieuse ouverte par l'Apôtre sur l'action de grâces qu'il faut rejeter nécessairement la traduction "reconnaissance". De plus, le contexte immédiat dans lequel cette exhortation prend place nous porte à considérer l'action de grâces comme le couronnement des attitudes chrétiennes. C'est ainsi qu'après avoir énuméré aux Colossiens les sentiments qui devaient être les leurs: compassion, humilité, douceur, patience, charité, paix (3,12-14), alors qu'il semble que tout soit dit, Paul ajoute: "kai eucharistoi ginesthe" (3,15).

Le malaise ressenti face à l'expression kai eucharistoi ginesthe provient de son unique emploi dans le Nouveau Testament. Le cas nominal de l'adjectif eucharistoi représente la pierre d'achoppement de cet hapax. Quelquefois traduit par "reconnaissants"⁹ le terme eucharistoi veut aussi signifier "être celui qui rend grâces" comme l'a bien montré Schlier¹⁰. Or être celui qui rend grâces devrait pouvoir se présenter comme "un rendant grâces", à l'instar de l'expression "un priant" pour désigner celui qui prie. Cependant, la forme nominale nous invite à opter pour le substantif "action de grâces". Si nous complé-

8. Commentaire de l'Épître aux Colossiens, p. 184.

9. C'est le choix du chanoine Osty: "Montrez vous reconnaissants" et celui des traducteurs de Bonnes Nouvelles Aujourd'hui: "Soyez reconnaissants".

10. Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, Düsseldorf, Patmos, 1958, p. 249. "Kai eucharistoi gineste das heißt hier nicht nur: seid dankbar, sondern: seid Dank-sagende".

tons l'expression avec les traductions possibles du verbe ginesthe, soyez ou devenez, nous obtiendrons alors comme exhortation: "soyez ou devenez action de grâces"¹¹.

Cette traduction nous apparaît être fidèle à la pensée de Paul qui, deux versets plus loin, souhaite voir les Colossiens rendre grâces en tout temps: "Tout ce que vous pouvez dire ou faire, faites-le au nom du Seigneur Jésus, en rendant grâce (eucharistountes) par lui à Dieu le Père" (3,17; cf. I Th 5,17). Eucharistountes, ce verbe sous sa forme participiale, explicite eucharistoi; le présent verset pourrait bien être regardé comme la véritable interprétation exégétique à donner au verset 15¹². La permanence dans l'acte de rendre grâces transforme le chrétien en un être d'action de grâces. Paraphrasant un peu le texte de 3,15, Monloubou écrit: "Vivez en hommes qui rendent grâces"¹³.

Nous avons présenté l'acte de rendre grâces comme une réponse à la grâce de Dieu, ainsi en est-il de la vie d'action de grâces: réponse par toute l'existence à l'activité gracieuse de Dieu dans le

11. "Littéralement, il faut entendre: 'Soyez eucharistiques'" écrit Claude DUCHESNEAU dans son livre La célébration dans la vie chrétienne, Coll. "Croire et comprendre", Paris, Le Centurion, 1975, p. 114. Que devient alors le cas nominal? Nous convenons cependant que cette traduction est préférable à l'adjectif "reconnaissants", elle reflète davantage la notion religieuse de l'action de grâces.

12. C. MASSON rapporte que certains exégètes se sont étonnés de retrouver une exhortation au verset 15, puisqu'ils en lisent une au verset 17. Ils ont traduit alors eucharistos par aimable, dans L'Épître de saint Paul aux Colossiens, p. 147. Il nous semble que ces exégètes ont évacué trop facilement la dimension religieuse de l'action de grâces paulinienne en optant pour une telle traduction. En outre, ils n'ont pas su percevoir les liens qui unissaient ces deux exhortations à l'action de grâces.

13. Saint Paul et la prière, p. 34.

coeur du croyant. Être ou devenir action de grâces c'est mettre sa vie sous le signe de la "grâce", de la gratuité de Dieu. C'est bien à cette conclusion que nous sommes parvenue lors de notre analyse de la prière de Paul. Conséquemment, une vie d'action de grâces se déroulera sous le signe de la gratuité comme réponse existentielle à la gratuité divine. Car aussi paradoxalement que cela puisse paraître, l'amour gratuit de Dieu attend une réponse: "Aimés gratuitement nous sommes appelés à aimer gratuitement"¹⁴.

Ainsi appréhendée, la vie d'action de grâces se définit essentiellement par rapport à la gratuité divine manifestée. La réponse du croyant, suscitée par l'action gracieuse de Dieu, se traduit également en terme de gratuité. Ainsi donc, tant dans sa source que dans son dynamisme, l'action de grâces procède de la gratuité plutôt que de la gratitude. Pourtant, c'est cette dernière notion qui a le plus influencé les traducteurs de la Bible au moment de traduire eucharistia. La gratitude est "une disposition morale ou affective. Elle est souvenir du

14. H. BOURGEOIS, Revoir nos idées sur Dieu, p. 116. L'auteur, dans son chapitre "L'amour de Dieu est gratuit", tient des propos renouvelés sur la grâce et la gratuité, pp. 109-120.

coeur (...). La gratitude est le sentiment qui inspire les gestes de reconnaissance"¹⁵.

Tandis qu'on entend par gratuité:

la disposition généreuse de celui qui donne par pure bienveillance, sans qu'aucune nécessité l'y contraigne, sans qu'aucune obligation l'y incite, sans que s'impose à lui aucune exigence de la part de celui qui reçoit. Ainsi définie, la gratuité parfaite est le privilège de Dieu, puisque Dieu seul est amour absolu et originaire¹⁶.

La distinction entre ces deux termes, gratitude et gratuité, éclaire de façon déterminante, croyons-nous, la nature de l'action de grâces chrétienne¹⁷. Elle est re-connaissance de la gratuité divine et non simple sentiment de gratitude pour le bienfait reçu, la grâce accordée. Cela ne veut pas dire que la gratitude est absente de l'action de grâces chrétienne. Non. Mais elle ne prédomine pas. C'est la gratuité

15. Raymond SAINT-JEAN, "Gratitude", dans Dictionnaire de Spiritualité, vol. 6, Paris, Beauchesne, 1967, col. 777. Dans cette définition, l'auteur distingue gratitude de reconnaissance. "Dans celle-ci, il est possible de noter une double acception, cognitive et active. Au sens cognitif, la reconnaissance est le retour de l'esprit sur une chose déjà connue. Elle implique le rôle de la mémoire qui permet d'identifier l'objet actuellement représenté ou bien l'effort d'un examen qui analyse une réalité complexe, ou encore elle ramène à une déclaration verbale ou écrite qui prend acte de la vérité ou de la réalité d'une chose. Au sens actif, la reconnaissance s'exprime dans des dons en retour pour récompenser un bienfait reçu. Au sens premier, elle est recognitio, au sens second, elle est recompensatio", col. 776-777.

16. Paul AGAESSE, "Gratuité", dans Dictionnaire de Spiritualité, vol. 6, Paris, 1967, col. 787.

17. La notion de gratuité aurait apporté plus de justesse et mis plus de relief aux réflexions fort judicieuses que le professeur Adrien PEPERZAK a livrées dans un article intitulé "Liberté et Grâce", dans Archivio di Filosofia, nos 2-3 (1977), pp. 170-192. L'auteur y oppose la liberté telle que comprise dans un grand courant de la pensée moderne à la gratitude, entrevue ici comme élément fondamental de la vie chrétienne. Il donne au mot gratitude, il nous semble, une connotation appartenant à la gratuité. "Dans un contexte religieux, lorsqu'il s'agit du sens ultime de l'existence même, la gratitude confesse: 'tout est donné'", p. 184.

qui contribue à donner à l'action de grâces son visage propre en découvrant les traits du Bienfaiteur: Dieu Gratuit. Au-delà des dons octroyés, le croyant a éprouvé la bienveillance divine qui fait éclater sa louange d'action de grâces.

Voilà pourquoi nous affirmons qu'une vie d'action de grâces ne repose pas sur la gratitude, mais bien sur la gratuité divine. La réponse du chrétien à cette gratuité en sera aussi une de gratuité. Ce langage de la réciprocité nous est inspiré par les versets précédant l'exhortation à une vie d'action de grâces.

Le Seigneur vous a fait grâces [anechomenoi], faites-vous grâces [charizomémoi], les uns aux autres (3,13)¹⁸.

Réciprocité qui s'enracine dans la gratuité même de Dieu: "Puisque vous êtes élus, sanctifiés, aimés par Dieu, revêtez donc des sentiments de compassion, de bienveillance, d'humilité, de douceur, de patience" (3,12). La motivation de l'agir ici, reprend presque textuellement les motifs de rendre grâces de la prière de Paul en II Th 2,13:

Quant à nous, nous devons continuellement rendre grâce à Dieu pour vous, frères aimés du Seigneur, car Dieu vous a choisis dès le commencement, pour être sauvés par l'Esprit qui sanctifie et par la foi en la vérité.

Déjà la référence au mystère salvifique se retrouvait au coeur de l'exhortation de Col qui commence en 1,11b pour se terminer en 1,23. C'est ce que nous montre l'analyse de cette péricope.

18. Nous empruntons cette traduction à L. MONLOUBOU, Saint Paul et la Prière, p. 34. À la p. 36, l'auteur propose une autre traduction: "Le Seigneur vous a fait grâce, faites de même ... Soyez grâce".

b) Col 1, 11b-23

Avec joie, rendez grâce (eucharistountes) au Père qui vous a permis d'avoir part à l'héritage des saints dans la lumière.

Il nous a arrachés au pouvoir des ténèbres et nous a transférés dans le royaume du Fils de son amour; en qui nous avons la délivrance, le pardon des péchés.

Une hymne au Christ suit ce texte. Elle "unit rédemption et création, confession du Christ Seigneur et du Christ Sauveur"¹⁹. L'insertion, dans l'exhortation, de cette hymne, probablement chantée ou récitée lors d'une liturgie baptismale, offre un exemple éloquent du processus de l'appropriation du mystère par l'auteur de la lettre.

L'appropriation consiste "à entrer" dans le mystère en "faisant siennes" les réalités qu'il évoque, en l'occurrence celles du salut et de la réconciliation réalisées par le Christ. Ainsi par "l'appropriation", le croyant ne demeure plus "étranger" à la révélation de ces mystères mais ils deviennent son "bien propre". Alors, par cette "assimilation", le dynamisme contenu dans la Révélation chrétienne peut se déployer, atteindre sa finalité puisque "la Révélation, écrit Claude Geffré, n'atteint sa plénitude, son sens et son actualité que dans la

19. TOB, note p), p. 602. Il n'est pas de notre propos d'entrer dans la discussion au sujet de cette hymne. Bien des articles ont été écrits sur cette question. Ce qui nous importe c'est de comprendre la présence de cette hymne à l'intérieur de cette exhortation et de la considérer comme un "credo", confession de foi qui révèle les motifs de rendre grâces.

foi qui accueille"²⁰. En d'autres mots, par l'appropriation du mystère, le croyant consent à se laisser transformer. L'anthropologie chrétienne trouve là sa dynamique même, dynamique qui peut se résumer en une question d'intériorité ou d'intériorisation. Il s'agit moins d'acquiescer une connaissance explicite du plan salvifique de Dieu que de consentir à ce plan. "Ce qui importe est la façon dont l'oeuvre du salut devient le bien de l'homme dans la vie intérieure"²¹.

Cette vision de l'anthropologie chrétienne a été, aussi, reprise en terme d'appropriation par le pape Jean-Paul II dans son encyclique Redemptor hominis. Pour lui, l'appropriation devient la condition pour que l'homme puisse se trouver, se comprendre lui-même:

Il [l'homme] doit, pour ainsi dire, entrer dans le Christ avec tout son être, et doit "s'approprier" et assimiler toute la réalité de l'Incarnation et de la Rédemption pour se retrouver soi-même. S'il laisse ce processus se réaliser profondément en lui, il produit alors des fruits non seulement d'adoration envers Dieu, mais aussi de profond émerveillement pour soi-même"²².

Paul en reprenant l'hymne christologique comme fondement de la foi ne proposait pas d'autre but: celui de renvoyer les Colossiens à

20. "Du savoir à l'interprétation", dans Le déplacement de la théologie, Coll. "Le Point Théologique", no 27, Paris, Beauchesne, 1977, p. 52.

21. Jean LECLERCQ, L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge, Paris, Cerf, 1957, p. 210. L'auteur fait cette réflexion au moment de présenter la vision du travail théologique selon saint Bernard et ses disciples. Un peu plus loin l'auteur précise: "Au fond, la réalité dont le souci assure l'unité de toute leur théologie est le mystère de l'amour: 'l'économie' est la manifestation de l'amour de Dieu pour nous, et 'l'anthropologie' est la réalisation en nous, l'application à chacun de nous, de cet amour de Dieu", p. 211.

22. Le Rédempteur de l'homme, Coll. "L'Église aux Quatre Vents", Montréal, Fides, 1979, no 10, p. 29.

leur "credo" comme lieu d'interpellation, de référence continuelle afin de mener une vie qui témoigne de leur foi:

Que par la foi, vous teniez solides et fermes, sans vous laisser déporter hors de l'espérance de l'Évangile que vous avez entendu, qui a été proclamé à toute créature sous le ciel (1,23).

Eucharistountes rappelle, dans ce contexte de confession de foi, l'attitude correspondante à la contemplation du mystère du salut telle que Paul l'a manifestée tout au long de son échange épistolaire. Cependant nous n'y voyons pas une invitation de Paul aux Colossiens pour qu'ils se joignent à sa prière mais une exhortation qu'il leur adresse²³. S'il est vrai que l'invitation lancée par l'Apôtre, à l'instar de celle du psalmiste²⁴, peut apparaître comme un appel à partager sa prière, il n'en demeure pas moins que, dans le cas présent, il s'agit d'une exhortation à rendre grâces, exhortation qui s'étend jusqu'au verset 23²⁵.

23. "The words "with joy give thanks (meta charas eucharistountes) are directed to the whole community and therefore cannot be viewed as connecting link to the prayer of thanksgiving, which opens the letter with the apostle's thanks to God for the good condition of the community", dans E. LOHSE, Colossians and Philemon, p. 32.

24. Nous avons vu comment ce type d'invitation à la prière appartenait aux psaumes de louange narrative pouvant s'identifier à la confession de foi, l'hodaya. Voir notre texte spécialement à la p. 183. L'idée d'une confession de foi n'entre nullement en conflit avec celle d'une exhortation. Au contraire, nous comprenons entièrement cette exhortation comme confession de foi qui engage la vie même des Colossiens.

25. P. SCHUBERT entrevoyait la possibilité de terminer l'action de grâces initiale au verset 23, dans Form and Function ..., p. 6. Aucun auteur, à notre connaissance, n'a opté pour une telle délimitation de la prière de Paul.

Nous reconnaissons donc qu'avec le verset 11b prend fin la prière de Paul (1,3-11a) et commence l'exhortation. Paul, par son invitation à rendre grâces, aide les Colossiens à prendre conscience de la richesse du mystère qui leur donne accès à l'héritage des saints (hagiôn) (1,12)²⁶. Le choix de hymas (vous) au lieu de hêmas (nous) s'inscrit aussi dans la logique de notre option en faveur d'eucharistountes compris comme une exhortation même si le verbe se présente sous sa forme participiale²⁷. Ce choix de hymas éclaire la nature de l'exhortation tout en indiquant le motif particulier qu'ont les Colossiens de rendre grâces: "Avec joie, rendant grâces au Père qui vous a permis d'avoir part à l'héritage des saints dans la lumière" (1,11b-12).

26. S'agit-il des hommes (des chrétiens) ou des anges? C'est la question posée par les exégètes face à ce texte. S'appuyant sur des textes de l'Ancien Testament ainsi que sur des textes de Qumrân, P. BENOÎT se sent invité à reconnaître des "anges" dans les "saints" de Col 1,12. "Sans doute n'est-ce pas l'usage habituel du terme dans le vocabulaire paulinien, qui réserve d'ordinaire le nom de 'saints' aux chrétiens. Mais l'influence qumrânienne sensible dans cette épître aux Colossiens peut expliquer un élargissement du sens. Et puisque, nous l'avons vu, dans les écrits de Qumrân comme dans les Pseudépigraphes, notamment Hénoch, le terme 'saints' peut inclure à la fois les anges et les élus humains qui leur sont associés, je croirais volontiers qu'il en va de même ici. Ce n'est pas là une solution 'facile', qui refléterait seulement une incapacité de décider: c'est une solution positive, qui se croit appuyée sur les faits littéraires", dans "Hagioi en Colossiens I.12: Hommes ou Anges?", dans Paul and Paulinism. Essays in honour of C.K. Barret, pp. 94-95; pp. 83-99. Nelly BEAUPÈRE aussi reconnaissait au terme "hagion" de ce texte le sens "anges" tel que le propose Benoît dans son article, dans Saint Paul et la joie, p. 30.

27. Paul LAMARCHE propose une toute autre interprétation. "Au lieu de comprendre le participe eucharistountes du verset 12 comme s'appliquant aux Colossiens ('rendez grâce'), il est plus normal d'y voir une reprise du verbe eucharistoumen du verset 3 et ainsi de le traduire par une première personne du pluriel: 'rendons grâce'", dans "Structure de l'épître aux Colossiens", dans Biblica, vol. 56 (1975), p. 455.

Les versets suivants développent cette vocation céleste connue par la révélation de Dieu. L'Apôtre, dans ces lignes, s'approprie le grand mystère de la rédemption en employant, d'une part, le "nous" (hêmas) qui indique comment il se sent concerné avec les Colossiens par cette vérité du salut (13-14) et, d'autre part, en reprenant l'hymne christologique, bien de la communauté ecclésiale, pour développer le thème de la souveraineté du Christ (15-20). Une fois ce credo remémoré, Paul s'adresse directement aux Colossiens (21-23) pour leur rappeler les conséquences concrètes de cette confession de foi:

Voilà que maintenant Dieu vous a réconciliés dans le corps périssable de son Fils, par sa mort, pour vous faire paraître devant lui saints, irréprochables, inattaquables (1,22).

L'appropriation du mystère habilite les Colossiens à tenir fermes dans "l'espérance de l'Évangile" (1,23). Rappel discret à cette communauté menacée par de fausses doctrines qui circulent dans ses rangs, nommément cet enseignement relatif à un culte des anges (cf. 2,18)! Accepter le Christ comme seul médiateur de la création et de la rédemption c'est se poser en authentique héraut de l'Évangile. La confession de foi atteint sa véritable dimension: proclamation par toute sa vie des vérités confessées. Suivant cette perspective, l'hymne n'apparaît plus comme un hors-d'oeuvre; partie prenante de l'exhortation, elle vient donner corps au motif de rendre grâces. Les versets 21-23 ne renouent pas avec les versets 12-14²⁸, mais poursuivent bien le mouvement amorcé par les premiers mots de l'exhortation. Le motif de rendre

28. "Avec le v. 21, Paul renoue le fil de sa lettre, coupé par le morceau christologique des v. 15-20", Ch. MASSON, L'Épître de saint Paul aux Colossiens, p. 109.

grâces avec joie unifie cet ensemble de versets, trop souvent morcelé au nom d'une structure syntaxique. L'exhortation trouve son fondement dans le motif de rendre grâce et son expression dans l'appropriation de ce motif suggéré tant par l'hymne que par les versets qui la suivent.

L'Apôtre joint la joie (meta charas) à l'exhortation de rendre grâce. Pourquoi ajouter la joie à l'acte de rendre grâce? Ce dernier ne contient-il pas en lui-même cette dimension joyeuse? Nous serions portée à le croire. Cependant, si Paul explicite l'attitude eucharistique en terme de joie, ne serait-ce pas là une manière de signifier l'aspect visible qu'est appelée à prendre l'action de grâce dans la vie des chrétiens? Le vécu d'une personne en action de grâce ne peut être perçu directement par l'oeil humain. Seul un visage joyeux reflétant ce vécu pourra laisser soupçonner la source de son bonheur. En conjuguant joie et rendre grâce, Paul ne signifie-t-il pas qu'une même source est en cause? Car chez Paul, la joie possède toujours une dimension religieuse, dimension jamais étrangère au mystère du salut, ajouterions-nous à l'assertion de Hans Conzelmann²⁹.

La joie est épiphanie de l'action de grâce, avons-nous écrit à propos de l'attitude eucharistique de Paul. Facette visible de l'action de grâce, la joie en manifeste les dimensions existentielle et eschatologique.

29. "Here chara is never a profane mood. In Paul it is bound up with his work as an apostle. It is chara tês pisteôs, Phil 1:25, a fruit of the Spirit, Gal 5:22", dans Chairô, chara, ktl", dans Theological Dictionary of the New Testament. Edited by G. Kittel, vol. 9, p. 369.

Plus globalement, la joie traduit "l'expression charismatique de l'existence chrétienne"³⁰:

La joie représente le retentissement de la Bonne Nouvelle dans une vie "spiritualisée". Paul envisage ici la joie, non plus dans sa réalité objective, mais dans sa reconnaissance subjective. La connaissance du don de Dieu atteint l'homme tout entier et sa vie affective se trouve, elle aussi, modelée par le don de l'Esprit³¹.

Vue sous cet angle, la joie correspond exactement à l'attitude chrétienne qui définit l'action de grâces:

Pour Paul l'action de grâces est non seulement une attitude mais l'attitude chrétienne. Elle correspond à l'existence nouvelle, à la nature renouvelée par le salut. Eucharistia est synonyme de charis. Elle est l'attitude filiale en présence du Père, dans une réciprocité qui s'appuie sur celle du Fils unique de Dieu.³².

L'action de grâces, comme attitude chrétienne, correspond à la nature renouvelée par "la délivrance, le pardon des péchés" (1,14) et la promesse "d'avoir part à l'héritage des saints dans la lumière" (1,12). Cette double référence scripturaire, tout en évoquant les motifs de rendre grâces de l'exhortation, illustre la dialectique de l'eschatologie qui rythme la prière d'action de grâces de l'Apôtre. Par conséquent, dans ce contexte, la joie se révèle eschatologique. "La joie chrétienne est une joie, puisée dans l'attente du salut complet, (...)"³³. C'est-

30. N. BEAUPÈRE, Saint Paul et la joie, p. 108.

31. Ibid., pp. 112-113. Ce commentaire est fait au sujet de Gal 5,22; nous pensons, cependant, qu'il s'applique tout aussi bien au texte que nous sommes en train d'étudier.

32. A. HAMMAN, La Prière, I, p. 331. Nous avons déjà cité en partie cette réflexion (cf. p. 79) cependant, il nous apparaît pertinent de la reprendre ici, mais dans son entier cette fois.

33. Pietro D'ACQUINO, "La joie humaine et l'Au-delà dans les livres bibliques", dans Concilium, no 39 (1968), p. 26.

à-dire qu'elle repose sur le "déjà-là de la rédemption" et le "pas encore de la plénitude de la communion au Fils dans le Père".

Cette exhortation à rendre grâces avec joie décrit donc l'attitude fondamentale du chrétien face au mystère de la rédemption, de l'amour gratuit de Dieu. Elle est invitation à prendre conscience de l'impact que doit avoir le mystère de la réconciliation dans la vie des Colossiens. La référence au mystère, inhérente à l'acte de rendre grâces, à la vie d'action de grâces, fournit aux Colossiens, aux chrétiens, les points de repère pour rendre compte de leur espérance (cf. 1,23). On pourrait dire en quelque sorte, qu'elle apporte des éléments pour les aider à trouver leur véritable identité chrétienne. Les autres exhortations à l'action de grâces de cette lettre nous acheminent, aussi, vers cette déduction.

Nous pouvons constater, à la suite de la présente analyse, combien la confession de foi ecclésiale occupe une place importante à l'intérieur des deux exhortations à l'action de grâces de 1, 11b et de 3,15. Rien de plus normal, puisque la nature profonde de l'action de grâces se définit en terme de confession de foi. Les autres exhortations à l'action de grâces que nous trouvons dans cette même lettre aux Colossiens (en 2,7 et 4,2), bien que soulignant des accents nouveaux, nous rappelleront cette même vérité.

En effet, le thème de la fidélité à la foi reçue de même que celui de la vigilance colorent cette double exhortation à l'action de grâces. Débutons avec la péricope 2,6-19.

c) Col 2,6-19

L'exhortation à l'action de grâces, en 2,7, appartient au développement de la pensée de l'Apôtre sur l'importance pour les croyants d'être incorporés au Christ, de Lui appartenir totalement:

Soyez enracinés et fondés en lui, affermis ainsi dans la foi telle qu'on vous l'a enseignée et débordants de reconnaissance [d'action de grâces] (perisseuontes en eucharistia).

L'invitation à être "débordants d'action de grâces" se situe à la jonction d'impératifs touchant la fidélité à l'enseignement reçu. Elle est précédée, au verset 6, d'un encouragement: "Poursuivez votre route dans le Christ" et suivie, au verset 8, d'un appel à la vigilance: "Veillez à ce que nul ne vous prenne au piège de la philosophie".

L'appel à "être débordants d'action de grâces" semble se présenter comme la résultante d'une foi affermie qui habilite le croyant à démasquer l'erreur. Dans cette perspective l'action de grâces apparaît comme un moyen. Ainsi le laisse entendre le commentaire de Masson:

Paul est convaincu que le meilleur moyen de les [Colossiens] immuniser contre de pernicieuses nouveautés, c'est de les encourager à persévérer dans la foi. Et le signe le plus certain de leur affermissement dans la foi sera leur empressement à rendre grâce. Plus ils prendront conscience de ce qui leur est donné en Christ, et que tout leur est donné, plus ils "abonderont en actions de grâces"³⁴

Plus les Colossiens prendront conscience de ce qu'ils ont "reçu" en recevant le Christ, plus ils deviendront conscients de leur identité chrétienne. Tout le passage dans lequel prend place l'exhortation à l'action de grâces concourt à cette lecture de l'identification

34. L'Épître de Saint Paul aux Colossiens, p. 121.

des assises du credo comme un moyen d'assumer l'identité chrétienne. Aussi nous pensons que cette exhortation à l'action de grâces doit être considérée comme partie prenante de la péricope 2,6-19³⁵.

Nous voyons dans l'insistance de Paul à revenir sur les motifs d'action de grâces déjà abordés dans cette lettre, par exemple: la plénitude du Christ (2,9-10; cf. 1,19), la réconciliation (2,11-15; cf. 1,20-23), la victoire de la croix (2,13c-15; cf. 1,22), comme un enseignement de vie qui appelle à des comportements spécifiques. L'Apôtre établit ce lien entre l'hymne - autre appropriation de Paul - et les versets 16-19 qui la suivent. En effet, aussitôt l'hymne terminée, Paul enchaîne:

Dès lors, que nul ne vous condamne pour des questions de nourriture ou de boisson, à propos d'une fête, d'une nouvelle lune ou de sabbats. Tout cela n'est que l'ombre de ce qui devait venir, mais la réalité relève du Christ (2,16-17).

"Dès lors" indique un rapport direct avec ce qui venait d'être dit, en l'occurrence le rappel de vérités de la foi. "Le oun souligne une articulation très forte: du domaine théorique, on passe au plan de la pratique, plus exactement des pratiques"³⁶. L'application concrète de la confession de foi donne donc aux Colossiens - aux chrétiens - d'assumer leur identité chrétienne.

En regardant le Christ dans ses mystères, le chrétien apprend des choses sur lui-même, il peut dire: je sais qui je suis et, par conséquent, je sais comment agir. N'est-ce pas ce que l'Apôtre prétend

35. Nous aurions pu considérer la limite de la péricope comme étant 3,4. Les versets 2,20 à 3,4 apparaissant comme des justifications à la triple exhortation du début du passage.

36. N. HUGEDE, Commentaire de l'Épître aux Colossiens, p. 142, Cf. aussi E. LOHSE, Colossians and Philemon, p. 92.

lorsqu'il rappelle aux Colossiens le sens de leur incorporation au Christ?

Du moment que vous êtes morts avec le Christ, et donc soustraits aux éléments du monde, pourquoi vous plier à des règles, comme si votre vie dépendait encore du monde: (...). Du moment que vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez ce qui est en haut, là où se trouve le Christ, (...) (2,20: 3,1).

Vienne le vent des fausses doctrines, les chrétiens demeurent inébranlables parce qu'"enracinés" et "fondés" dans le Christ. Conviction profonde qui manifeste une maturité de vie chrétienne que vient signer une vie d'action de grâces.

L'action de grâces vient-elle par la réponse des croyants à ce que Dieu a fait pour eux en Jésus-Christ? C'est le sommet de la vie chrétienne, et déjà son fruit³⁷.

Ainsi, l'Apôtre exhorte les Colossiens à garder vivace le souvenir des mystères du Christ, par l'invitation à être "débordants d'action de grâces". Cette dernière recommandation apparaît comme un moyen pour ne pas se laisser prendre "au piège de la philosophie": c'est-à-dire la spéculation religieuse qui, dans la situation concrète des Colossiens, se présente comme une doctrine sur les puissances célestes venant saper la foi chrétienne en l'unique et universelle médiation du Christ. Cette mise en garde de l'Apôtre, cet appel à la vigilance n'est pas sans lien avec l'attitude d'action de grâces. Cette dernière, par sa dimension mémoriale, devient moyen d'exercer la vigilance à l'égard d'une foi à sauvegarder dans son intégrité. L'attitude d'action de grâces, la vie d'action de grâces développe,

37. N. HUGEDE, Commentaire de l'Épître aux Colossiens, p. 121.

pourrions-nous dire, le réflexe du souvenir des données essentielles de la foi comme des points de référence pour l'existence du chrétien, des points de repère pour exprimer sa foi et, dans ce sens, tient le chrétien sur le "qui-vive", toujours prêt à rendre compte de sa foi. La vigilance appartient en propre à l'attitude d'action de grâces. Voilà bien un aspect insoupçonné de l'action de grâces que nous avons découvert avec bonheur dans ce texte de 2,7 et qui réapparaîtra dans le texte de Col 4,2.

d) Col 4,2-4

Le lien entre vigilance et action de grâces est en effet clairement énoncé dans le texte de Col 4,2:

Tenez-vous à la prière; qu'elle vous garde sur le qui-vive dans l'action de grâces (grégorountes en autê en eucharistia)³⁸.

L'action de grâces apparaît, ici, comme une attitude constante et globale. Une attitude qui sait imprimer à la prière son caractère propre. "Tenez-vous vigilants dans l'action de grâces" suivant la traduction de Monloubou³⁹. Le moment est donc venu de s'interroger sur la signification de la vigilance, plus particulièrement de se demander quel sens prend cette réalité dans le cadre de cette exhortation.

38. L. MONLOUBOU reconnaît à cette traduction de la TOB une vivacité qui, cependant, "ne va pas sans quelque gaucherie", dans Saint Paul et la prière, p. 20, note 2.

39. Ibid., p. 20; l'auteur traduira aussi le texte de Col. 4,2: "Soyez assidus à la prière; qu'elle vous maintienne vigilants ("sur le qui-vive") dans l'action de grâces", p. 31.

La vigilance signifie, selon le verbe grec grêgoreô, "être éveillé", c'est-à-dire être attentif à ce qui se passe, à ce qui se fait autour de soi. La prière, tout particulièrement, favorise la vigilance; elle donne au priant de "garder l'oeil ouvert", de demeurer à l'écoute de l'Esprit. D'après la recommandation de l'Apôtre, la prière donne au chrétien de rester sur "le qui-vive dans l'action de grâces". Ainsi, l'action de grâces se présente comme une attitude colorant l'agir du croyant. Hugedé l'entend bien dans ce sens lorsqu'il traduit Col 4,2: "persévérez dans la prière, en vous maintenant éveillés en elle, dans une attitude de reconnaissance"⁴⁰.

La prière sera l'instrument de cette vigilance, l'action de grâces précise comment la vigilance pourra être maintenue. De fait, comment l'action de grâces maintient-elle la vigilance? la persévérance dans la prière? L'appel à la dimension mémoriale de l'action de grâces nous apportera la réponse.

En effet, si le mot "veiller" signifie dans ce contexte: "garder une vive conscience du salut reçu"⁴¹, il nous semble alors que cette définition coïncide avec la nature mémoriale de l'action de grâces. La "mémoire sotériologique", écrivions-nous, permet à l'individu de se "tenir spirituellement éveillé" (= grêgoreô) aux mystères divins, à l'action de Dieu dans sa vie. Entrevue sous cet angle, l'action de grâces éclaire le sens et la portée de la vigilance; l'action de grâces devient un moyen pour "activer" les dons de Dieu, c'est-à-dire les rendre actifs. Ces dons permettent aux chrétiens d'exercer un

40. Commentaire de l'Épître aux Colossiens, p. 201.

41. C. MASSON, L'Épître de Saint Paul aux Colossiens, p. 152.

discernement afin de ne pas se laisser duper et ainsi demeurer dans la vérité des mystères du Christ (cf. Col 2,7).

Il s'ensuit que l'action de grâces tient la même fonction que la prière à l'égard de la vigilance. Fonction qui s'exprime ici sous un double aspect: expression et moyen:

At the same time, prayer is an expression and a means for wakefulness in the sense referred to. In this double aspect one has to see and understand grêgorein in Col 4,2⁴².

La prière sera l'instrument de la vigilance qui s'exprime par l'action de grâces car "l'action de grâces en reste la forme première: la reconnaissance de tout ce que Dieu fait pour eux, en leur offrant le salut en Jésus Christ"⁴³.

L'auteur de ce commentaire a bien compris le rôle joué par le "souvenir" du salut qui se retrouve au coeur de l'action de grâces entendue, ici, comme une vie ainsi que nous invite à le faire l'ensemble des exhortations à l'action de grâces. La vie d'action de grâces traduit une attitude pénétrant tous les niveaux de l'existence: "tout ce que vous pouvez dire ou faire, faites-le au nom du Seigneur Jésus, en rendant grâces par lui à Dieu le Père" (Col 3,17).

L'attitude eucharistique en est donc une de "veilleur", ou encore, de "fils du jour" selon la belle expression créée par l'Apôtre lui-même et qui est rattachée au thème de la vigilance (cf. I Th 5,5). Ainsi l'action de grâces dépasse la simple notion de disposition pour en

42. Evald LÖVESTAM, Spiritual Wakefulness in the New Testament, Coll. "Lunds Universitets arsskrift. N.F.", adv. 1, bd. 55, no 3, Lund, CWK, Gleerup, 1963, p. 77.

43. N. HUGEDE, Commentaire de l'Épître aux Colossiens, p. 202.

venir à signifier un état qualifiant le chrétien. Le texte de Philippiens 4,6 n'invite-t-il pas aussi à cette compréhension de l'action de grâces lorsque l'Apôtre demande à cette communauté de présenter à Dieu ses demandes "accompagnées d'action de grâces"?

e) Ph 4, 4-9

Le précepte de la joie, souligné par la répétition: "réjouissez-vous dans le Seigneur en tout temps; je le répète, réjouissez-vous", précède l'invitation à abandonner ses soucis dans l'action de grâces:

Ne soyez inquiets de rien, mais, en toute occasion, par la prière et la supplication accompagnées d'action de grâces, faites connaître vos demandes à Dieu.

L'exhortation, on le remarquera au passage, reflète la manière de prier de l'Apôtre qui, fréquemment, intègre des requêtes à sa prière d'action de grâces. La prière dans l'action de grâces est proposée ici comme remède à l'anxiété. Nous pouvons nous demander par quelle sorte de prodige la prière dans l'action de grâces parvient à calmer ceux qui se montreraient trop inquiets.

Nous croyons que c'est en vertu même de la nature de l'action de grâces, plus précisément, de son aspect de mémorial que l'action de grâces peut opérer une transformation chez les êtres anxieux. En effet, par sa dimension mémoriale, l'action de grâces "actualise" les grands bienfaits du salut, les grâces personnelles et vient rappeler ainsi aux chrétiens combien la grâce prévenante de Dieu ne leur a jamais fait défaut, que toujours Dieu intervient à temps, qu'Il connaît mieux que quiconque les besoins de chacun. Cette commémoration des bontés divines

devrait tout spontanément contribuer à l'abandon, à l'amour de Dieu, puisque dans l'action de grâces, le croyant re-connaît que tout vient de Dieu.

En exhortant les Philippiens à ne pas se troubler, à faire connaître leurs besoins dans un esprit eucharistique, Paul ne fait pas preuve d'abdication, d'insouciance béate ou d'optimisme exagéré, mais il démontre la profondeur de son regard de foi. Car

le mot "souci" (merimna) ne décrit pas, ici, une préoccupation légitime comme dans 2.20 ou 2 Cor. 11.28 mais un manque de foi en Dieu (cf. Mat. 6.25-34; Luc 12.22; Mat. 10.19; Luc 12.11). Pour l'Apôtre, on se sort pas des soucis par un sursaut d'optimisme ou de précautions, mais dans la prière et la prière d'actions de grâces; l'accent porte probablement sur cette dernière idée⁴⁴.

Ainsi donc prier dans une attitude d'action de grâces apparaît comme un moyen de combattre l'inquiétude. Deux auteurs, Michael et Stanley, ont particulièrement mis en relief cet effet d'antidote rattaché à la prière dite dans l'action de grâces⁴⁵:

The spirit of gratitude is a necessary element in the prayer that is an antidote to anxiety⁴⁶.

Untiring prayer "with gratitude" is here proposed as the remedy for troubled anxiety⁴⁷.

La sérénité devrait alors habiter le coeur des chrétiens. C'est la conclusion à laquelle parvient Paul lorsqu'il écrit:

44. P. BONNARD, L'Épître de Saint Paul aux Philippiens, p. 76.

45. Bien que l'action de grâces soit entendue par ces auteurs comme l'expression de la gratitude, sens secondaire pour nous, les points de vue émis, ici, n'enlèvent rien à la justesse du rôle de l'action de grâces.

46. J. Hugh MICHAEL, The Epistle of Paul to the Philippians, Coll. "The Moffatt New Testament Commentary", no 11, London, Hodder and Stoughton, 1954, p. 198.

47. D. STANLEY, Boasting in the Lord, p. 106.

Et la paix de Dieu, qui surpasse toute intelligence, gardera vos coeurs et vos pensées en Jésus Christ (4,7).

La paix résulterait donc de l'abandon inhérent à la prière faite dans l'action de grâces. Présentée ainsi, la paix se présente comme le fruit de cette prière. Ce fruit devient comme le sceau de la prise au sérieux du salut dans les réalités quotidiennes de l'existence; il est le signe de l'appropriation du salut par les chrétiens. Fruit de l'Esprit (cf. Gal 5,22), "la paix de Dieu", écrit Paul aux Philippiens "gardera vos coeurs et vos pensées en Jésus Christ". Cela veut dire que

Dieu les maintient en communion vivante avec Celui qui a été l'instrument de la pacification, de par sa mort, qui est maintenant le lieu de cette paix, de par son rôle de Seigneur de l'Église, comme il le sera à l'épreuve du jugement en tant que protecteur des siens⁴⁸.

La paix de Dieu passe donc par l'accueil du mystère du Christ. Il est le "lieu" de la paix de Dieu. La dimension mémoriale de l'action de grâces aide le croyant à se remettre sous les yeux les divers aspects de son être gracié. La paix de Dieu, qui découle de cet acte remémoratif, révèle l'authenticité de l'attitude eucharistique et exerce alors sa fonction: "garder les coeurs et les pensées en Jésus Christ".

Cette paix "gardera" les Philippiens; l'image est empruntée au langage militaire (cf. 2 Cor 11,32, avec Lohmeyer, contre Michaelis); Dieu garde son peuple comme une sentinelle aux portes d'une ville menacée⁴⁹.

48. Michel BOUTTIER, En Christ. Étude d'exégèse et de théologie paulinienne, Coll. "Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses", no 54, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 93.

49. P. BONNARD, L'Épître de saint Paul aux Philippiens, p. 76. L'ensemble des commentaires mentionne le sens métaphorique du verbe "gardera" (phrourein).

La paix de Dieu se voit départir le rôle de "sentinelle intérieure"⁵⁰ dont la principale qualité est de se montrer vigilante. Cette vigilance s'exercera sur les choix des concepts moraux, des vertus préférées par le milieu ambiant dans lequel évolue la communauté ecclésiale de Philippiques. C'est là l'objet de l'invitation de Paul qui suit immédiatement ses considérations sur la paix divine:

Au reste, frères, tout ce qu'il y a de vrai, tout ce qui est noble, juste, pur, digne d'être aimé, d'être honoré, ce qui s'appelle vertu, ce qui mérite l'éloge, tout cela, portez-le à votre actif (4,8).

Le critère de sélection pour opérer les différents choix est la conformité à l'enseignement reçu, autrement dit, c'est la norme de la foi. Norme "transmise par l'Apôtre, par ses paroles comme par l'exemple qu'il offre de sa propre vie"⁵¹:

Ce que vous avez appris, reçu, entendu de moi, observé en moi, tout cela, mettez-le en pratique. Et le Dieu de la paix sera avec vous (4,9).

De nouveau, nous observons ici le même type de raisonnement rencontré dans les versets 6 et 7. Là, la paix de Dieu survenait comme le fruit de la prière accompagnée d'action de grâces; ici, la paix apparaît comme le fruit de comportements conformes à la foi reçue. Dans les deux cas, la paix découlerait de manières d'agir reflétant la foi du chrétien. Nous nous retrouvons donc en présence d'un même ordre d'idée. Ainsi nous pouvons comprendre que meta eucharistias se réfère à une attitude de vie qui imprègne la prière et les différents comportements du chrétien. Il y a là, une manière d'être, d'exprimer sa foi au Christ: une manière de confesser sa foi par toute sa vie.

50. "An inward sentinel", J.H. MICHAEL, The Epistle of Paul to the Philippians, p. 199.

51. J. GNILKA, La Lettre aux Philippiens, p. 82.

L'invitation à imiter l'Apôtre s'inscrit en continuité avec cette idée de confession de foi. Elle n'est pas prétention de sa part, mais témoignage de vie chrétienne. La permanence de sa prière d'action de grâces nous a laissé pressentir qu'elle était chez lui une vie; et, en conséquence, qu'elle exprimait le témoignage éloquent d'une vie harmonisée au plan de Dieu.

L'une des manifestations les plus apparentes de cette vie ajustée à Dieu, c'est la joie chrétienne. Il n'est donc pas étonnant de la retrouver en compagnie de l'action de grâces. Dans cette péricope, d'ailleurs, ne rejoint-elle pas la description que nous avons faite de l'action de grâces tant dans son fondement: "dans le Seigneur", que dans sa permanence: "en tout temps"? De même, elle traduit l'attitude du croyant heureux de connaître le mystère de la proximité du Seigneur: "le Seigneur est proche" (4,5). L'expression peut s'entendre autant dans le sens de l'irruption du règne de Dieu parmi les hommes que de l'attente du retour du Christ⁵².

C'est le rappel de l'eschatologie, dont l'action de grâces prend admirablement la mesure par sa continuelle référence au mystère du Christ, qui éclaire le sens de l'existence du chrétien. La joie exprime visiblement l'accueil de ce mystère; elle est dans son essence même,

52. "'Le Seigneur est proche'. Unique dans le Nouveau Testament, inspirée sans doute de l'araméen Maranatha ("le Seigneur vient"; I Cor 16,22), l'expression indique tout d'abord la proximité temporelle du retour du Seigneur (Bonnard, Dibelius, Gnllka, Haupt). Mais cette compréhension "diachronique" n'exclut pas, mais au contraire fonde une interprétation "synchronique": le Seigneur qui s'est approché de l'humanité (2,6 ss) jusqu'à en faire partie s'en trouve maintenant encore proche (Calvin; cf. Ps. 145.18). C'est pourquoi encore la perspective chrétienne est résolument centripète et non pas centrifuge", F. COLLANGE, L'Épître de Saint Paul aux Philippiens, p. 126.

joie de croire. Elle serait, d'après un auteur, la seule façon de témoigner de la foi:

Ce qui est en mesure d'impressionner l'homme qui se situe en dehors de la foi chrétienne, ou qui doute, c'est la joie du vrai croyant, de celui qui dit avoir rencontré Dieu dans le Christ, et qui reste ébloui de cette rencontre: qui en vit! Voilà un point capital. À première vue, le bien-fondé de l'acte de foi apparaît avant tout dans le pouvoir transformateur qu'exerce la foi sur celui qui croit⁵³.

Le témoignage de vie apparaît comme la façon très raisonnable de rendre compte de sa foi, ou de la défendre:

"Défendre la foi" consiste même à montrer (de manière existentielle, et donc plus large que par simple raisonnement logique) qu'il n'est pas déraisonnable, ni indigne de l'homme adulte et libre, d'engager son existence dans la confiance en une réalité qui transcende celle-ci et, en la dépassant, la fonde et la porte⁵⁴.

Ce sont les motifs de rendre grâces qui fondent le témoignage reflété par la joie du chrétien. Il ne peut donc pas y avoir de joie chrétienne sans les motifs de rendre grâces et, inversement, les motifs de rendre grâces ne peuvent pas s'exprimer sans la joie. Bien entendu, la joie prend ici un sens plus large que celui d'une simple émotion; elle est attitude vitale qui émane de la certitude d'avoir trouvé le sens ultime de la vie: l'être humain est appelé à partager éternellement la vie de Dieu.

La réalité de l'action de grâces, prier et vivre dans l'action de grâces, apparaît alors dans cette partie parénétique de Philippiens comme un "lieu" de vérification de leur foi. Elle devient pour les Philippiens un moyen de jauger leur confiance en Dieu (4,6); un critère

53. Peter SCHMIDT, "La joie de croire", dans Communio, vol. 6 (1981), p. 51.

54. Ibid., p. 92.

pour opérer des choix (4,8); une occasion d'assumer l'identité chrétienne (4,7-9)⁵⁵ dont la joie est une des notes caractéristiques (4,4-5).

Il ressort donc du texte de Ph 4,6 que l'action de grâces est présentée comme un moyen de combattre l'anxiété. De même, elle est entrevue comme un moyen d'exercer la vigilance dans le texte de Col 4,2. Une même manière de déduire, de procéder se perçoit dans ces deux textes. Dans l'exhortation à l'action de grâces à la communauté de Philippiens, les membres doivent abandonner leurs soucis à Dieu dans l'action de grâces; dans l'exhortation aux Colossiens ceux-ci doivent se montrer vigilants dans l'action de grâces.

Ainsi donc les expressions en eucharistia et meta eucharistias révèlent que l'action de grâces peut se convertir en moyen d'enrayer l'inquiétude, d'exercer la vigilance. Cette vision de l'action de grâces montre bien qu'il s'agit d'une réalité englobant toute l'existence, d'une vie. Il nous semble que cette perspective se dégage des textes où l'on retrouve le précepte de rendre grâces continuellement, précepte présent sous la plume de l'Apôtre dès les premières heures de sa correspondance comme on peut le voir en I Th 5,16-22, dernière exhortation que nous étudierons.

55. Le commentaire de J. GNILKA nous invite à voir le sens de l'identité chrétienne: "C'est la raison pour laquelle la communauté chrétienne dans la diaspora demeure un domaine dont les limites ne peuvent être perçues que par le regard de la foi. On ne peut pas distinguer les hommes qui la composent, des hommes qui l'entourent. Il y a des vertus de part et d'autre. C'est la foi qui les distingue. C'est la foi qui les soutient. Cette foi a reçu la promesse de la paix divine", La Lettre aux Philippiens, p. 82.

f) I Th 5, 16-22

Paul, pour la deuxième fois, réunit dans cette lettre les trois éléments: joie-prière-action de grâces (cf. 3,9-10). Plus précisément, cette triade apparaît en 5,16-18, elle survient à la suite d'une série de recommandations ayant trait à la manière de se comporter envers les frères (5,12-15). Avec elle, débute une autre série de recommandations reliées plus particulièrement à la manière d'agir à l'égard de soi-même (5,16-22)⁵⁶. Puis, à la suite de cette double exhortation, Paul joint à sa prière (5,23-24) une requête personnelle: "Frères priez aussi pour moi" (5,25)⁵⁷.

Examinons de plus près les versets 16-17-18 de ce chapitre cinquième:

56. Calvin ROETZEL divise en deux séries les exhortations de cette lettre aux Thessaloniens. Il montre que la double série est marquée par l'attente eschatologique: "this sense of eschatological expectation informs the general admonition of v. 11 which gains specificity in 5:12-15, as well as the exhortations in the shotgun paraenesis (5:16-22)", "I Thess. 5:12-28: A Case Study", dans THE SOCIETY OF BIBLICAL LITERATURE, Book of seminar papers. One hundred eighth annual meeting, vol. 2. Edited by Lane C. McCaughey, Cambridge, 1972, p. 369; pp. 367-377.

57. G.P. WILES admet que le mouvement naturel du texte exige d'adjoindre la requête de Paul à sa prière: "Although commentators tend to prefer a break after v. 24, linking the request with what follows and treating vv. 25-8 as a closing unit for the epistle, yet the natural connection between the apostle's prayers for the converts, and his request to them to pray in turn for him, seems to demand that vv. 23-5 be considered together", Paul's Intercessory Prayers, p. 261. Nous croyons que l'expression "priez aussi" (proseuchesthe kai) prend tout son sens à la lumière de la prière de Paul. Cette requête devient une invitation à penser "aux autres" dans la prière, comme l'Apôtre vient de le manifester par sa prière-souhait. Notons au passage que cette prière rassemble quelques thèmes retrouvés dans le cadre de la prière d'action de grâces de Paul: sanctification, parousie, fidélité de Dieu.

Soyez toujours dans la joie, priez sans cesse, rendez grâces en toute circonstance, car c'est la volonté de Dieu à votre égard dans le Christ Jésus.

La triade est doublement marquée: par l'aspect de permanence et par le thème de la volonté de Dieu. L'aspect de permanence se trouve accentué par la triple expression: "toujours" (pantote), "sans cesse" (adialeiptôs), "en toute circonstance" (en panti)⁵⁸. Nul doute que l'Apôtre, en sa manière de s'exprimer, vise l'existence globale du croyant. Plus particulièrement la locution "en toute circonstance" laisse entendre que toute la vie est concernée par l'action de grâces.

Cet aspect existentiel de l'action de grâces pourrait expliquer ici l'absence de motifs de rendre grâces qui marque la plupart des exhortations relatives à une vie eucharistique. L'Apôtre laisse à chacun le soin de découvrir ses motifs de rendre grâces à travers ce qu'il vit. Les exhortations à l'action de grâces rappellent aussi que si tout ce qui arrive ne représente pas des mobiles de rendre grâces, cependant, il ne se trouve pas de circonstance qui ne soit occasion de réagir suivant un esprit eucharistique. Car le réflexe spontané de celui ou de celle qui vit dans l'action de grâces est de rechercher la signification des événements à la lumière des mystères chrétiens et des grâces personnelles reçues, aspect mémorial qui aide à découvrir la volonté de Dieu sur lui, sur elle.

Un a priori de foi sous-tend notre compréhension des liens entre volonté de Dieu, personnalité du chrétien, grâces reçues, événe-

58. C'est ce texte aux Thessaloniens qui fit surgir chez le pèlerin russe le désir de la prière continuelle. Sa quête devait le conduire à découvrir la prière du coeur, la prière de Jésus. Cf. Récits d'un pèlerin russe. Traduits et présentés par Jean Laloy, nouvelle édition revue et mise à jour, Coll. "Livre de vie", no 63, Boudry, Éditions de la Baconnière, 1966, p. 19.

ments; nous le formulons ainsi: la volonté de Dieu ne se contredit pas elle-même. Toujours, elle est volonté de sainteté (cf. I Th 4,3), de salut. Il revient au chrétien de découvrir, à travers ce qu'il vit, l'aspect sanctificateur, salvifique qui l'aidera à vivre la volonté de Dieu. Autrement dit, de "discerner quelle est la direction du dynamisme divin que constitue en nous la loi de l'Esprit qui nous fait fils de Dieu"⁵⁹. Aussi la vie d'action de grâces s'offre-t-elle comme un moyen de discerner la volonté divine laquelle "s'accueille par l'usage de la mémoire spirituelle"⁶⁰.

Le caractère concret inhérent au discernement se rattache en bonne part à l'identification des dons de Dieu. Ainsi cette capacité d'identifier l'action divine dispose-t-elle le chrétien à discerner, "à découvrir en chaque événement son lien avec l'unique dessein du salut auquel chacun doit collaborer"⁶¹. Puisque le discernement spirituel n'est pas seulement la capacité de connaître en théorie ce qui est vrai, mais "de discerner dans la pratique ce qui est la volonté de Dieu dans telle ou telle circonstance concrète"⁶², en cela, le discernement précise, dirions-nous, la vie d'action de grâces en son désir de conformité à la volonté de Dieu.

59. G. THERRIEN, Le discernement dans les écrits pauliniens, p. 284.

60. André MANARARANCHE, L'existence chrétienne. Essai de discernement, Paris, Seuil, 1973, p. 215. L'auteur consacre au thème de la volonté de Dieu un chapitre de son livre, pp. 200-226.

61. G. THERRIEN, Le discernement dans les écrits pauliniens, p. 291.

62. Heinz SCHURMANN, La Première Lettre aux Thessaloniens, Coll. "Parole et prière", Paris, Desclée, 1962, p. 108.

C'est dans cette perspective que nous nous expliquons l'appel au discernement qui succède à l'exhortation eucharistique. Les versets 19-22 détaillent quelques cas où les Thessaloniens ont à manifester leur esprit d'action de grâces:

N'éteignez pas l'Esprit, ne méprisez pas les dons de prophétie; examinez tout avec discernement: retenez ce qui est bon; tenez-vous à l'écart de toute espèce de mal⁶³.

Le discernement témoigne donc de la capacité d'apprécier les dons de l'Esprit et de distinguer, sous sa mouvance, le bien du mal, le vrai du faux. En cela, il "constitue un principe de 'prudence spirituelle'"⁶⁴ s'apparentant à la vigilance. L'étude des textes de Col 2,7 et 4,2 a fait ressortir comment, en son aspect mémorial, l'action de grâces fournissait des points de repère pour demeurer vigilant. De même, cette étude a proposé qu'on entende l'expression en eucharistia, rattachée à la vigilance, en terme d'état, de vie plutôt que d'y voir une simple disposition spirituelle passagère. Nous retrouvons ici la même signification: il s'agit de discerner dans l'action de grâces, comme il s'agissait de se tenir vigilant dans l'action de grâces (cf. Col 4,2) et de présenter ses requêtes aux Seigneur dans l'action de grâces (cf. Ph 4,6).

63. Tout en se référant ici à des cas précis relatifs à la communauté de Thessalonique, l'Apôtre émet des axiomes à caractère universaliste embrassant toute la vie chrétienne, comme le sont également les versets 16-18 de cette paraclèse. Cf. G. THERRIEN, Le discernement dans les écrits pauliniens, p. 77.

64. G. THERRIEN, Le discernement dans les écrits pauliniens, p. 76. L'expression "prudence spirituelle" est de Louis-Marie DEWAILLY, La jeune Église de Thessalonique, p. 84, note 1.

Conséquemment, discerner fait partie d'une vie d'action de grâces, puisque le discernement spirituel recherche la conformité au vouloir divin (cf. Rm 12,2) et que rendre grâces en toute circonstance est la volonté de Dieu dans le Christ Jésus (cf. I Th 5,18).

La vie d'action de grâces consiste donc à rechercher la volonté de Dieu en toute confiance (cf. Ph 4,6), à questionner les événements à la lumière des mystères chrétiens et des grâces reçues (cf. Col 1,12; 3,12-17) afin de demeurer fidèle à l'appel entendu (Col 2,6-8). Le discernement et la vigilance seront alors des conduites découlant d'une vie d'action de grâces (cf. I Th 5,16-22; Col 4,2). Car les exhortations à l'action de grâces traduisent des invitations, des appels à acquiescer au don de Dieu, à se l'approprier: "puisque vous êtes élus, sanctifiés, aimés de Dieu (...). Soyez action de grâces" (Col 3,12-15)!

En conclusion à ce chapitre portant sur les exhortations à l'action de grâces que Paul adresse à ses correspondants, nous pouvons dire qu'il considère l'action de grâces non pas comme un instant de prière passagère, mais comme une vie. C'est une manière de réagir en toute circonstance (cf. I Th 5,18; Col 3,17), le quotidien de l'existence se trouve donc concerné par cette manière de vivre. On comprend alors que la notion d'action de grâces qui concerne l'existence tout entière du chrétien ait pu donner lieu à une vision de la morale chrétienne. Ainsi Alan Richardson reconnaît que:

thanksgiving to God for his inexpressible gift in Christ (II Cor 9,15) is the mainspring of Christian conduct and the key-category of Christian ethics⁶⁵.

65. An Introduction to the Theology of the New Testament, London, SCM Press Ltd., 1958, p. 282.

De même l'action de grâces est interprétée en tant que réponse religieuse au Dieu Père pour l'adoption filiale. "In this respect one can speak of Gospel morality as a morality of response or a morality of thanksgiving"⁶⁶.

En effet, l'action de grâces entendue comme prière ou comme vie se définit essentiellement comme réponse à la gratuité divine. Autrement dit, "l'action de grâces est l'exégèse des dons de Dieu" selon la très belle pensée de Théodore de Mopsueste⁶⁷. Plus précisément, la vie d'action de grâces consiste à laisser

déterminer son existence par la charis reçue quand par son comportement on met celle-ci en lumière et la fait valoir⁶⁸.

Alors la vie d'action de grâces devient célébration existentielle de la gratuité divine, témoignage vivant de la confession de foi au Dieu de Jésus Christ. "L'action de grâces va de pair avec la révélation; elle en est comme l'écho dans les coeurs"⁶⁹. Voilà la raison profonde du déploiement de l'action de grâces dans les écrits pauliniens.

66. Raymond F. COLLINS, "This is the Will of God: your Sanctification", dans Laval Théologique et philosophique, vol. 39 (1983), p. 33. Ceslas SPICQ parle en terme d'une "éthique de gratitude" en se référant à la catégorie eucharistia, cf. Vie morale et Trinité sainte selon saint Paul, Coll. "Lectio Divina", no 19. Paris, Cerf, 1957, pp. 31-32; Théologie morale du Nouveau Testament, t. I, pp. 133-145.

67. "Eucharistia de esti tōn tou Theou dōreōn hē exēgēsis", dans Robert DEVREESE, Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (I-LXXX), Coll. "Studi e Testi", no 93, Città del Vaticano, Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1939, p. 188. Ce commentaire est fait au moment de l'analyse du Psaume 34, 18.

68. Johannes BETZ, "Sacrifice et Action de grâces", dans La Maison-Dieu, no 87 (1966), p. 82.

69. A. RIOUDARD et J. GUILLET, "Action de grâces", dans Vocabulaire de Théologie Biblique, col. 13.

CONCLUSION

Approfondir la nature de l'action de grâces chez Paul, au moyen de l'analyse de ses prières et exhortations eucharistiques, tel était le but de cette thèse. Nous estimons avoir atteint cet objectif notamment par la vérification d'un modèle proposant l'existence d'un mouvement dans la prière d'action de grâces de l'Apôtre.

La vérification de ce modèle au quadruple élément: terme eucharistique - intercession - note eschatologique - élément de glorification a permis de mieux cerner le "récit de la prière" de Paul en ses débuts de lettres. En outre, la constance de cette prière d'action de grâces a dévoilé chez l'Apôtre une manière de prier qui lui vient, pour une part, de son appartenance au monde judéo-chrétien et, d'autre part, de sa pénétrante intelligence du mystère de l'amour gratuit de Dieu. Ainsi la prière d'action de grâces apparaît-elle comme un modèle de prière chrétienne offert aux chrétiens de tous les temps.

Prière d'action de grâces, mais plus encore vie d'action de grâces, car pour l'Apôtre la prise de conscience des dons reçus doit se traduire dans le concret des actes de l'existence. Déjà, dans les intercessions de sa prière d'action de grâces, Paul manifeste cette exigence de réponse aux dons reçus lorsqu'il invite ses correspondants à

se trouver "dignes de l'appel reçu" (cf. I Th 2,12; II Th 1,11; Col 1,10). C'est ainsi que des auteurs ont parlé à ce sujet de "fonction parénétique" de la prière d'action de grâces de l'Apôtre (cf. Schubert, Wiles, O'Brien).

Les appels à se conformer aux grâces reçues, mieux encore, à se laisser informer par elles se précisent dans les exhortations à l'action de grâces. Les expressions "accompagnées d'action de grâces" (meta eucharistias) (Ph 4, 6) et "dans l'action de grâces" (en eucharistia) (Col 2,7; 4,2) indiquent une manière de réagir en toute circonstance, comme le rappellent aussi les deux textes de I Th 5,18 et Col 3,17. Cette manière de réagir repose sur un fondement qui motive l'agir du chrétien, l'élection divine:

Puisque vous êtes élus, sanctifiés, aimés par Dieu, revêtez donc des sentiments de compassion, de bienveillance, d'humilité, de douceur, de patience. (..). Soyez action de grâces (Col 3,12.15).

L'action de grâces se définit alors comme une vie devant Dieu. La joie est une note caractéristique de cette vie, elle en est une harmonique, davantage encore, elle est l'épiphanie de la vie d'action de grâces du chrétien.

Prières d'action de grâces et exhortations à l'action de grâces dans les écrits pauliniens s'éclairent donc mutuellement. Voilà pourquoi, il était nécessaire d'étudier cette double série de textes pour obtenir une meilleure compréhension de la nature de l'action de

grâces de l'Apôtre. "De la prière d'action de grâces à la vie d'action de grâces", ce titre donné au chapitre cinquième de cette étude résume l'étendue de la réalité de l'action de grâces chez Paul: confession de l'amour gratuit de Dieu par toute son existence de chrétien. En ce domaine, il s'est révélé un maître incomparable: sa prière d'action de grâces ponctue sa vie eucharistique, elle est sa manière de réagir au moment de prier.

Plus profondément encore, prière d'action de grâces et vie d'action de grâces répondent au vouloir divin. Paul est formel sur ce point: "Rendez grâces en toute circonstance, car c'est la volonté de Dieu à votre égard dans le Christ Jésus" (I Th 5,18). Or la conformité à la volonté de Dieu se présente comme le critère ultime de la maturité chrétienne¹.

Vers la maturité chrétienne, tel est le titre donné à cette étude portant sur l'action de grâces de Paul. Ce n'est pas seulement en son critère ultime que la maturité chrétienne peut être rapprochée de l'action de grâces, mais aussi sous d'autres aspects reliés à toute description de la maturité. Tout au long de notre analyse des textes eucharistiques, nous avons relevé l'existence de ces différents aspects. Nous les regroupons maintenant de façon plus systématique. Ce dernier point de notre réflexion théologique manifestera la préoccupa-

1. Cf. l'analyse des textes de Rm 1, 8 sv. et Col 1, 3 sv. pour la signification de cette donnée dans le cadre de l'action de grâces, pp. 195-196; 220-223.

tion constante qui sous-tendait une lecture que nous avons voulue existentielle des textes pauliniens: l'actualisation. C'est là la condition essentielle pour que la Parole de Dieu garde toute sa force d'interpellation dans la vie des croyants. Loin alors de demeurer "lettres mortes", les lettres de Paul prennent une vivante actualité. D'ailleurs, les chrétiens du XXe siècle n'en sont-ils pas les destinataires au même titre que les destinataires originaires? Nous le croyons fermement.

Action de grâces et maturité chrétienne

D'entrée de jeu, précisons qu'il ne s'agit pas de confronter une définition de la maturité chrétienne aux textes que nous venons d'étudier. Au point de départ, nous postulons que toute description de cette maturité devrait faire intervenir certains éléments qui toucheraient par exemple les fondements, les critères, les conditions, les manifestations de la maturité. Or, dans notre analyse des textes de Paul, particulièrement dans notre lecture des temps de sa prière eucharistique, nous croyons avoir reconnu ces éléments qu'on pourrait dire constitutifs de la maturité. Voyons donc brièvement comment s'établissent les rapports entre ces deux réalités: l'action de grâces et la maturité chrétienne.

1) Motifs de rendre grâces et identité chrétienne

De sa nature, la maturité renvoie à un "déjà-là" qui graduellement s'achemine vers le terme de son développement. Cette loi de la croissance, qui appartient à tout être vivant, s'accompagne chez les humains d'une autre nécessité: la conscience de sa propre identité. Pour accéder à un véritable épanouissement de sa personne, l'être humain doit savoir qui il est. C'est le fondement de la maturité.

Il en va de même pour le chrétien. Sa maturité ne peut être atteinte que s'il sait vraiment qui il est, ce en quoi il croit. Les motifs de rendre grâces sont, à cet égard, très significatifs. La foi en la Parole de Dieu, en l'Évangile, l'espérance en un à-venir glorieux, l'amour de Dieu, l'amour du prochain, ces motifs trouvent leur source profonde dans le mystère révélé en Jésus Christ. Les événements à venir: résurrection, jugement, parousie, vie éternelle, comme aussi bien la réalité présente de l'action de l'Esprit dans les coeurs des croyants, sont autant de points de repère permettant de préciser en quoi consiste la foi du chrétien, c'est-à-dire d'exprimer "comment il est croyant".

"L'appropriation des mystères" lui permet, en effet, de traduire son être-chrétien. Aussi son réflexe familier sera de "se souvenir". C'est cet aspect mémorial de l'action de grâces qui l'aidera à exercer son discernement lors de décisions à prendre (cf. I Th 5,16-22); le maintiendra dans la sérénité, favorisant l'abandon à

l'amour de Dieu (cf. Ph 4,4-9); lui permettra de demeurer vigilant au milieu d'idéologies de toutes sortes (cf. Col 2,6-8; 4,2-4).

Par cette façon de réagir, le chrétien montre comment il est enraciné dans le Christ, fondé en lui (cf. Col 2,7). Il connaît ses racines profondes: il appartient à la famille de Dieu, il est fils de Dieu. La reconnaissance de cette identité reçue dans la gratuité l'invite à un approfondissement continuuel de ses exigences. "On ne naît pas chrétien, on le devient" (Tertullien). Il faut assumer son identité de chrétien pour accéder à la maturité chrétienne, c'est là une condition fondamentale.

2) Rendre grâces - intercéder - glorifier et l'émerveillement

L'émerveillement est, en sa capacité d'admirer, de s'étonner, "constitutive de l'être humain, de sa vérité, de son dynamisme, de son équilibre"². L'émerveillement présuppose un décentrement, voire un arrachement de soi permettant de découvrir la beauté de la création autour de soi, de déchiffrer le sens des événements. Suivant cette perspective, l'émerveillement est

une certaine qualité de l'attention, dirons-nous, et une certaine manière aussi de se remémorer car l'attention au

2. P.-Y. EMERY, "Le don d'émerveillement", p. 194.

présent n'est pas simplement ponctuelle et instantanée: elle donne sens à ce qui s'est passé, et elle en tire du sens pour le futur. De la sorte, elle se dynamise et s'oriente vers l'avenir³.

Cette définition de l'émerveillement correspond admirablement bien à l'attitude de l'Apôtre. Sa prière d'action de grâces présuppose en effet cette "qualité d'attention" au déploiement des dons de Dieu dans la vie des différentes communautés ecclésiales, objets de ses motifs de rendre grâces. Le contenu de ses intercessions prolongera, en quelque sorte, ce regard admiratif en sollicitant du Seigneur qu'il porte à son achèvement "l'oeuvre excellente" qu'il a commencée en elles. Contemplation de l'oeuvre divine qui conduit Paul à confesser l'Auteur de ces dons: Dieu reconnu dans sa fidélité (cf. II Th 3,3; Ph 1,6; I Co 1,9), dans sa miséricorde (II Co 1,9); dans son amour (II Th 2,13; 3,5), dans sa gloire (I Th 2,12; Ph 1,11; Col 1,11).

Expression de l'ouverture aux autres, l'émerveillement de l'action de grâces témoigne d'une capacité de communion aux autres, à l'Autre, condition même pour progresser dans l'amour d'autrui, dans l'amour divin sans lesquels la maturité chrétienne ne peut exister (cf. I Th 2,12-13; Ph 1,9-11; I Co 1,8; Col 1,10-11).

3. P.-Y. EMERY, "Le don d'émerveillement", p. 197.

3) La note eschatologique et l'intégration

La notion d'intégration envahit de plus en plus le champ du counselling pastoral⁴. En ce domaine, l'intégration consiste en un processus favorisant l'unité de la personnalité de l'individu en son contexte humain total: son être psychologique, social, culturel, spirituel⁵.

Appréhendée sous cet angle, l'intégration se trouve étroitement liée à la loi de la croissance, propre à toute vie qui veut grandir. Or le couple rendre grâces-intercéder, dont nous avons signalé la constance dans l'ensemble des prières d'action de grâces initiales, témoigne de ce désir de l'accomplissement de l'être, de l'être-chrétien. En effet, la re-connaissance des dons reçus appelait en même temps à leur croissance comme condition de leur plein achèvement. Ainsi Paul rend grâces pour la foi, l'espérance, l'amour de

4. L'expression "intégration" viendrait directement de la physiologie nerveuse pour être ensuite largement exploitée par la psycho-physiologie et la psychiatrie. D'après le professeur A. POROT, l'intégration est "la mise en place au fur et à mesure de développement du système nerveux, des principales fonctions qui lui sont dévolues; cette mise en place se fait suivant une hiérarchisation et une subordination dont H. Jackson a bien fixé les lois ainsi que celles du processus inverse de désintégration", dans Manuel alphabétique de psychiatre, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, pp. 327, 342-244, cité par Jeanne-Françoise DE JAEGER, "Réflexions sur l'intégration", dans Cahiers de Spiritualité Ignatienne, vol. 3 (1979), p. 236; pp.235-242.

5. Cf. Gilles CUSSON, "Spiritualité et intégration", Cahiers du Spiritualité Ignatienne, vol. 1 (1977), pp. 5-10.

ses correspondants mais conjointement il intercède pour que ces grâces parviennent à leur pleine maturité afin qu'ils soient affermis "dans une sainteté irréprochable devant Dieu notre Père" (I Th 3,13; cf. Ph 1,10; I Co 1,8).

Cette fécondité des dons divins est toujours mise en relation avec l'un ou l'autre des mystères de la foi dans les textes d'action de grâces. Aussi "l'appropriation des mystères" est-elle apparue comme un moyen nécessaire pour vivre sa vie humaine chrétiennement. Les grandes questions existentielles qui habitent le coeur de l'être humain trouvent dans les mystères de la révélation leurs réponses. La vie et la mort, la joie et la souffrance, tout s'éclaire à la lumière de l'amour gratuit de Dieu.

"L'appropriation des mystères" témoigne alors d'une certaine familiarité avec ceux-ci, elle manifeste une intégration des grandes réalités de la foi dans le quotidien de l'existence qui se trouve ainsi à guider la manière de réagir des chrétiens (cf. Col,1,12-23; 2, 6-19; 3,13-17). Plus précisément en sa dimension eschatologique, l'action de grâces favorise chez le chrétien "une synthèse entre le temporel et l'éternel" qui transparaît en sa manière cohérente de réagir en toute circonstance: entre le dire et le faire, entre la foi professée et le vécu, une unité d'être est alors perceptible. C'est là une autre dimension voire même une manifestation éclatante de la maturité chrétienne.

4) L'élément de glorification et la gratuité

La gratuité devrait caractériser la condition humaine. Venu à la vie en toute gratuité, l'homme devrait vivre sa vie sous le signe de la gratuité. L'expérience démontre cependant que la réalité de la gratuité semble être difficile à vivre bien qu'elle soit hautement appréciée par tous ceux et celles qui sont bénéficiaires de gestes de gratuité. La gratuité est une qualité de l'amour qui ne se comprend qu'à partir d'une expérience à double facette: avoir été bénéficiaire de la gratuité et en avoir été l'auteur. Conséquemment, il faut conclure: qu'"aimer gratuitement, c'est aimer dans un échange conscient"⁶.

Or l'action de grâces se définit dans son premier temps, comme une prise de conscience des dons de Dieu. Puis suite à cette prise de conscience de la gratuité divine, elle répond par une glorification de leur Auteur: Dieu Amour contemplé dans sa gratuité.

Une telle prise de conscience de la gratuité de Dieu invite alors le chrétien à une réciprocité (Cf. Col 3, 12-13): il s'engage envers ses frères, les humains. Vue sous cet angle, l'action de grâces en sa réponse de réciprocité concrétise l'idéal de l'amour chrétien: réponse au don divin dans la gratuité d'un amour qui partage avec autrui (Cf. II Co 1,4).

6. H. BOURGEOIS, Revoir nos idées sur Dieu, p. 115.

L'aspect relationnel, qui appartient essentiellement au développement de l'être humain vers sa maturité, trouve, dans cette gratuité-reçue et partagée, une expression "achevée". Nous sommes au niveau de l'essentiel:

Le cas qu'un être humain fait de la gratuité manifeste à quelle profondeur il vit. Être adulte dans le Christ c'est vivre par lui d'une mystérieuse gratuité⁷.

Une connaissance vitale, sans cesse plus pénétrante, de l'amour du Christ, de l'amour de Dieu, fera parvenir le chrétien à la plénitude de son être, à la maturité chrétienne.

Si le poète Pierre Emmanuel a pu écrire: "sans action de grâces, pas de christianisme adulte, pas d'adulte tout court"⁸, c'est aussi à la même conclusion que nous sommes parvenue en étudiant les textes de Paul, LE THÉOLOGIEEN DE L'ACTION DE GRÂCES.

7. Robert GUELLY, Présence de Dieu, Coll. "Vivre et Croire", Paris, Castermann, 1970, p. 3.

8. Pierre EMMANUEL, "La culture et l'intelligence chrétienne", dans La Documentation Catholique, vol. 73 (1976), p. 139.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

I. ACTION DE GRÂCES

1. Action de grâces dans saint Paul

a) Action de grâces et formule épistolaire

ROLLER, O., Das Formular der Paulinischen Briefe. Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe, Coll." Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament", IV, no 6, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1933, 658 p.

SANDERS, J.T., "The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of Pauline Corpus", dans Journal of Biblical Literature, vol. 81 (1962), pp. 348-362.

SCHUBERT, P., Form and Function of Pauline Thanksgivings, Coll. "Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft", no 20, Alfred Töpelmann, Berlin, 1939, 185 p.

THRALL, M.E., "A Second Thanksgiving Period in II Corinthians", dans Journal for the Study of the New Testament, vol. 16 (1982), pp. 101-124.

WHITE, J.L., "Introductory Formulae in the Body of Paul Letters", dans Journal of Biblical Literature, vol. 90 (1971), pp. 91-97.

b) Action de grâces: prière et vie

AUS, R.D., "The Liturgical Background of the Necessity and Propriety of Giving Thanks According to 2 Th 1,3", dans Journal of Biblical Literature, vol. 92 (1973), pp. 432-438.

BANKS, R., "Romans 7.25A: An Eschatological Thanksgiving?", dans Australian Biblical Review, vol. 26 (1978), pp. 34-42.

- BEAUCHAMP, E., "Grâce et Fidélité (I Corinthiens, 1-9)", dans Bible et vie chrétienne, no 15 (1956), pp. 58-65.
- FEUILLET, R., "Action de grâce pour les dons de Dieu, 1 Co 1, 3-7", dans Assemblées du Seigneur, vol. 5 (1969), pp. 37-43.
- FEUILLET, R., "L'Épître (1 Co 1,4-8). Une communauté comblée des richesses divines" dans Assemblées du Seigneur, no 73 (1962), pp. 18-33.
- JEWETT, R., "The Epistolary Thanksgiving and the Integrity of Philippians", dans Novum Testamentum, vol. 12 (1970), pp. 40-53.
- DE LAPRADE, P., "L'action de grâces chez saint Paul", dans Christus, vol. 4 (1957), pp. 499-511.
- MOCSY, E., "De gratiarum actione in epistolis paulinis", dans Verbum Domini, vol. 21 (1941), pp. 193-201; 225-232.
- O'BRIEN, P.T., Introductory Thanksgiving in the Letters of Paul, Coll. "Supplements to Novum Testamentum", no 49, Leiden, E.J. Brill, 1977, 309 p.
- O'BRIEN, P.T., "Thanksgiving and the Gospel in Paul", dans New Testament Studies, vol. 21 (1974), pp. 144-155.
- O'BRIEN, P.T., "Thanksgiving Within the Structure of Pauline Theology", dans Pauline Studies. Essays presented to Professor F.F. Bruce on his 70th Birthday. Edited by D.A. Hagner, M.J. Murray, J. Harris, Devon, Paternoster, 1980, pp. 50-66.
- RIDOUARD, A., GOURBILLON, J.G., "Saint Paul et l'Action de grâces", dans Cahiers Bibliques "Évangiles", no 30 (1958), pp. 13-45.

c) Action de grâces et joie

- BEAUPÈRE, N., Saint Paul et la joie. Préface par A. George, Coll. "Lire la Bible", no 35, Paris, Cerf, 1973, 162 p.
- CAMELOT, T., "Réjouissez-vous dans le Seigneur toujours", dans La Vie Spirituelle, vol. 89 (1953), pp. 474-481.

- GAIDE, G., "Joie et Paix dans le Seigneur, Ph 4, 4-7", dans Assemblées du Seigneur, no 7 (1969), pp. 59-64.
- LE MINEUR, J. Pseud., La joie dans saint Paul, Paris, Lethielleux, 1950, 30 p.
- LAMIRAUX, R., L'Optimisme de Saint-Paul. Essai sur la signification religieuse de son vocabulaire et les thèmes majeurs de sa pensée. Thèse pour le doctorat en théologie, Lyon, Faculté de théologie de Lyon, 1955, 409 p.
- LAVERGNE, C., "La joie de saint Paul d'après Colossiens (1,24)", dans Revue Thomiste, vol. 68 (1968), pp. 419-433.
- SARAT, V., La joie dans saint Paul. Thèse de doctorat en théologie, Lyon, Faculté de théologie de Lyon, 1931, 128 p.
- WEBBER, R.D., The concept of Rejoicing in the Letters of Paul. Yale University, Ph. D., 1970, Ann Arbor, University Microfilms, A XEROX Company, 1971, 392 p.

2. Action de grâces: mot, nature

- AYMARD, P., "Action de grâces", dans Petit lexique pour la prière, Coll. "Epiphanie", Paris, Cerf, 1980, pp. 13-16.
- BROUARD, M., "Vienne la joie de rendre grâce!", dans Prêtre et Pasteur, vol. 84 (1981), pp. 77-85.
- CONZELMANN, H., "Eucharistéo-eucharistia, eucharistos", dans Theological Dictionary of the New Testament. Edited by G. Kittel and W. Bromiley, vol. 9, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, pp. 407-415.
- DANZE, W., "Rendre grâce en esprit et en vérité", dans Communautés et Liturgies, vol. 59 (1977), pp. 213-230.
- FILIOLA, Pseud., Merci, mon Dieu. Spiritualité de l'action de grâces. Présentation par Dom Gaspar Lefèbvre, Issoudun, Dillen, 1948, 159 p.
- FROST, S.B., "Asseveration by Thanksgiving", dans Vetus Testamentum, vol. 8 (1958), pp. 380-390.

- GAUCHERON, M., "Action de grâces", dans Catholicisme, vol. 1, Paris, Letouzey et Ané, 1948, col. 109-113.
- GUELLUY, R., "Vivre chaque journée en action de grâces", dans Présence de Dieu, Coll. "Vivre et Croire", Paris, Castermann, 1970, pp. 24-28.
- HIEBERT, D.E., "Peter's Thanksgiving for our Salvation", dans Salvation in Christianity and other Religions - Le Salut dans le Christianisme et les autres religions, Coll. "Studia Missionalia", no 29, Rome, Gregorian University Press, 1980, pp. 85-103.
- HORT, F.J.A., MURRAY, J.O.F., "Eucharistia - Eucharistein", dans The Journal of Theological Studies, vol. 3 (1901-1902), pp. 594-598.
- HOUYVET, J., "Pour une vie d'action de grâces", dans Assemblées du Seigneur, no 67 (1965), pp. 90-106.
- JOÜON, P., "Reconnaissance et remerciement en hébreu biblique", dans Biblica, vol. 4 (1923), pp. 381-385.
- JOÜON, P., "Reconnaissance et action de grâces dans le Nouveau Testament", dans Recherches de Science Religieuse, vol. 29 (1939), pp. 112-114.
- JUGLAR, D.J., Canticum Novum. L'action de grâces des fils de Dieu, Paris, Édition de la Source, 1950, 206 p.
- LAPORTE, J., "'Eucharistia' et autres termes d'action de grâces", dans La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie, Coll. "Théologie historique", no 16, Paris, Beauchesne, 1972, pp. 5-74.
- LEDOGAR, R.L., Acknowledgment. Praise-verbs in the early Greek anaphora, Roma, Herder, 1968, 189 p.
- McFARLANE, D.J., The Motif of Thanksgiving in the New Testament. Unpublished M. Th. dissertation, St. Andrews University, Fifeshire, 1966, 124 p.
- MINEAR, P.S., "Thanksgiving as a Synthesis of the Temporal and the Eternal", dans A Kierkegaard Critique. Edited by Howard A. Johnson and Niels Thulstrup, New York Harper & Brothers, 1962, pp. 297-308.

- MONIER-VINARD, H., "Action de grâces", dans Dictionnaire de Spiritualité, vol. 1, Paris, Beauchesne, 1937, col. 178-185.
- OECHSLIN, R.-L., "Vivre dans l'action de grâces", dans La Vie Spirituelle, vol. 112 (1965), pp. 409-423.
- PARTOËS, F., "L'action de grâces", dans Vie chrétienne, no 93 (1967), pp. 19-21 et 32.
- PIPER, O.A., "Praise of God and Thanksgiving, the Biblical Doctrine of Prayer", dans Interpretation, vol. 8 (1954), pp. 3-20.
- RAGUIN, Y., "Le sentiment d'action de grâces", dans Christus, vol. 4 (1957), pp. 512-528.
- RIDOUARD, A. et GUILLET, J., "Action de grâces", dans Vocabulaire de Théologie Biblique, Paris, Cerf, 1974, col. 12-15.
- RIDOUARD, A., "Supplication et action de grâces", dans Assemblées du Seigneur, no 67 (1965), pp. 58-75.
- SÉGUIN, E., De l'Action de Grâces ou Considérations sur la reconnaissance envers Dieu, Paris - Montauban, Victor Palmé/Victor Bertuot, 1864, 209 p.
- SPICQ, C., "Grâce - Gloire. Rendre grâce et rendre gloire", dans Théologie morale du Nouveau Testament, t. I, Paris, J. Gabalda et Cie, 1965, pp. 110-145.
- SCHERMANN, T., "Eucharistia und eucharistein in ihrem Bedeutungswandel bis 200 nach Christus", dans Philologus Zeitschrift für das klassische Altertum, vol. 69 (1910), pp. 375-410.
- STOGER, A., "Thanksgiving", dans Encyclopedia of Biblical Theology. Edited by Johannes B. Bauer, vol. 3, London-Sydney, Shud and Ward, 1970, pp. 906-910.
- TILLARD, J.-M.R., "Vivant dans l'action de grâces", dans En Alliance avec Dieu, Coll. "Vie et Prière", Desclée De Brouwer, Paris, 1965, pp. 136-146.
- VERDELLET, E., "Rendre grâce à Dieu toujours et partout", dans Assemblées du Seigneur, no 67 (1965), pp. 107-118.

VAN CANGH, J.-M., "Étude du vocabulaire eucharistique", dans La multiplication des pains, Coll. "Lectio Divina", no 86, Paris, Cerf, 1975, pp. 76-100.

3. Action de grâces: émerveillement, gratitude, gratuité

AGAESSE, P., "Gratuité", dans Dictionnaire de Spiritualité, vol. 6, Paris, Beauchesne, 1967, col. 787-800.

AKEPSIMAS, J., "Prier la re-connaissance", dans Cahiers Universitaires Catholiques, no 4 (1975), pp. 10-14.

AYMARD, Paul, "Émerveillement", dans Petit lexique pour la prière, Coll. "Épiphanie", Paris, Cerf, 1980, pp. 70-73.

BOURGEOIS, H., "L'amour de Dieu est gratuit", dans Revoir nos idées sur Dieu, Coll. "Croire Aujourd'hui", Paris-Montréal, Desclée De Brouwer-Bellarmin, 1975, pp. 109-120.

CORBON, J., "La création ou la première gratuité; La création ou la gratuité dans l'homme; La grâce ou la gratuité personnelle", dans L'expérience chrétienne dans la Bible, Coll. "Cahiers de la Pierre-qui-Vire", no 21, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, pp. 29-66; 131-135.

DAGENS, C., "Une valeur neuve aujourd'hui: la gratuité", dans L'homme renouvelé par Dieu, Coll. "Croire aujourd'hui", Paris-Montréal, Desclée De Brouwer-Bellarmin, 1978, pp. 7-25.

EMERY, P.-Y., "Le don d'émerveillement", dans Collectanea Cisterciensia, vol. 39 (1977), pp. 194-204.

HARANG, J., D'un coeur émerveillé, Paris-Fribourg, Éditions Saint-Paul, 1975, 136 p.

HORSTEN, T., "Une approche de l'humble gratuité de Dieu", dans Au coeur de l'Afrique, vol. 21 (1981), pp. 77-83.

JACQUEMONT, P., JOSSUA, J.-P., QUELQUEJEU, B., "Grâce, gratuité, gratitude", dans Une foi exposée, Paris, Cerf, 1973, pp. 157-158.

LASSUS, M.-A., "L'éloge de l'émerveillement", dans La Vie Spirituelle, vol. 124 (1971), pp. 721-729.

- LYONNET, S., "Gratuité de la justification et gratuité du salut", dans Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961, vol. 1, Coll. "Analecta Biblica", nos 17-18, Romae, E. Pontificio Instituto Biblico, 1963, pp. 95-110.
- PEPERZAK, A., "Liberté et Grâce. Quelques réflexions sur la gratitude", dans Archivio Di Filosofia, nos 2-3 (1977), pp. 179-192.
- RICHARD, C., "Gratuité du salut et vision juridique du mystère de la Rédemption; Espérance et gratuité", dans Il est notre Pâque. La gratuité du salut en Jésus-Christ, Paris, Cerf, 1980, pp. 277-294; 401-406.
- RIEBEL, J.-C., "Soyez reconnaissants", dans Études Théologiques et Religieuses, vol. 42 (1967), pp. 29-41.
- SAINT-JEAN, R., "Gratitude", dans Dictionnaire de Spiritualité, vol. 6, Paris, Beauchesne, 1967, col. 776-781.
- THOMAS, J., "Reconnaissance", dans Christus, vol. 18 (1971), pp. 501-513.

II. PRIÈRE

1. La prière dans les lettres pauliniennes

- ARTOLA, A.-M., "Prière et Apostolat", dans Assemblées du Seigneur, vol. 63 (1971), pp. 76-81.
- BAIN, J.A., The Prayers of the Apostle Paul, London, The Lutherworth Press, 1937, 123 p.
- CERFAUX, L., "L'Apôtre en présence de Dieu", dans Recueil Lucien Cerfaux, t. II, Coll. "Université de Louvain, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium", vol. 6-7, Gembloux, J. Duculot, 1954, pp. 469-481.
- CHAMPION, L.G., Benedictions and Doxologies in the Epistles of Paul, Oxford, Kemp Hall Press, 1934, 134 p.

- CULLMANN, O., "La prière selon les Épîtres pauliniennes", dans Theologische Zeitschrift, vol. 35 (1979), pp. 90-101.
- DELAY, É., "ADIALEIPTÔS", dans Revue Théologique et Philosophique, vol. 38 (1950), pp. 66-74.
- EMERY, P.-Y., "La prière dans saint Paul", dans Lumen Vitae, vol. 24 (1969), pp. 429-439.
- ERMONI, V., Saint Paul et la prière, Coll. "Science et Religion", no 459, Paris, Librairie Bloud et Cie, 1907, 64 p.
- ESCHLIMANN, J.-A., La prière dans saint Paul, Lyon, Bosc Frères, M & Riou, 1934, 160 p.
- FILSON, F.W., "Petition and Intercession - The Biblical Doctrine of Prayer", dans Interpretation, vol. 8 (1954), pp. 21-34.
- GAUTREAU, M., "Prière selon saint Paul et adoration eucharistique", dans Vie Consacrée, vol. 41 (1969), pp. 280-291.
- GRAMLICH, M.L., "St Paul and Shared Prayer", dans The Bible Today, vol. 18 (1980), pp. 250-257.
- GUILLET, J., et MOLLAT, D., Apprendre à prier à l'école de saint Paul et des évangélistes, Coll. "Renouveau", no 6, Paris, Feu Nouveau, 1977, 139 p.
- HARDER, G., Paulus und das Gebet, Coll. "Neutestamentliche Forschungen", I, no 10, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1936, 228 p.
- HELEWA, J., "La doctrine de la prière dans les lettres de saint Paul", dans La prière, Coll. "Thèmes Bibliques", no 7, Paris, Apostolat des Éditions, 1971, pp. 63-102.
- HILSDALE, P., Prayers from Saint Paul, New York, Sheed and Word, 1964, 238 p.
- JUNCKER, A., Das Gebet bei Paul, Coll. "Biblische Zeit Streitfragen," série I, no 6, Berlin, Edwin Runge in Grass-Lichterfelde, 1905, 32 p.
- LANGEVIN, P.-É., "Conseils et prière", dans Assemblées du Seigneur, no 7 (1969), pp. 34-39.

- LEFEVRE, A., "La prière continuelle", dans Christus, vol. 5 (1958), pp. 230-247.
- LOEW, J., "Saint-Paul: 'Vivre, c'est le Christ'", dans La prière à l'école des Grands priants, Paris, Fayard, 1975, pp. 141-155.
- LYONNET, S., "Un aspect de la 'Prière Apostolique'", dans Christus, vol. 5 (1958), pp. 222-229.
- LYONNET, S., "La prière apostolique" et "La prière au Père: Abba, Père!", dans Initiation à la Doctrine Spirituelle de Saint Paul, Coll. "Vie chrétienne", no 4, Toulouse, Editions Prière et vie, 1963, pp. 9-19.
- MAHER, M., "Saint Paul on Prayer", dans Supplement to Doctrine and Life, vol. 11, no 2(1973), pp. 78-86.
- MONLOUBOU, L., Saint Paul et la prière. Prière et évangélisation, Coll. "Lectio Divina", no 136, Paris, Cerf, 1982, 136 p.
- ORPHAL, E., Das Paulusgebet. Psychologisch-exegetische Untersuchung des Paulus-Gebetsleben auf Grund seiner Selbstzeugnisse", Gotha, Klotz, 1933, 149 p.
- PEREIRA, F., "Prayer in St. Paul", dans Bible Bhashyam, vol. 5 (1979), pp. 40-62.
- PINK, W. A., Gleanings from Paul. Studies in the prayers of the Apostle, Chicago, Moody Press, 1968, 360 p.
- POELMAN, R., "L'exemple de Saint Paul", dans Témoignages. Cahiers de la Pierre-qui-Vire, no 43 (1954), pp. 80-95.
- POPE, W.B., The prayers of St. Paul. Being analysis and exposition of the devotional portion of the apostle's writing, London, C.U. Kelly, 1896, 282 p.
- QUINN, J.D., "Apostolic Ministry and Apostolic Prayer", dans The Catholic Biblical Quarterly, vol. 33 (1971), pp. 479-491.

- SARGENT, R., "The Moment of Truth in Paul's Prayer", dans The Bible Today, vol. 91 (1977), pp. 1273-1279.
- STANLEY, D., Boasting in the Lord. The Phenomenon of Prayer in Saint Paul, New York-Paramus-Toronto, Paulist Press, 1973, 192 p.
- STENDAHL, K., "Paul at Prayer", dans Interpretation, vol. 34 (1980), pp. 240-249.
- STERCKX, D., "L'apôtre Paul, témoin de la prière continuelle", dans Carmel, no 17 (1980), pp. 8-21.
- SWAIN, L., "Prayer and the Apostolate in Paul", dans The Clergy Review, vol. 51 (1966), pp. 458-465.
- THURUTHUMALY, J., Eulogien in St Paul, Coll. "Pontificia Universitas Urbaniana", Alwaye, 1981, 328 p.
- TREVIJANO, R., "Eulogia in St. Paul and the Text à Rom. 16, 18", dans Studia Evangelica, vol. 6. Papers presented to the Fourth International Congress on New Testament Studies held at Oxford, 1969. Edited by Elizabeth Livingstone, Coll. "Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur", no 112, Berlin, Akademie-Verlag, 1973, pp. 537-540.
- WILES, G.P., Paul's Intercessory Prayer. The Significance of the Intercessory Prayer Passages in the Letters of Paul, Coll. "Society for New Testament Studies, Monograph Series", no 24, London, Cambridge University Press, 1974, 351 p.

2. La prière dans les livres bibliques non pauliniens

- BARDY, G., "Les Prières du Nouveau Testament", dans Revue d'Apologétique, vol. 40 (1925), pp. 279-296; 385-399.
- BEAUCAMP, E. et DE RELLES, J.P., "Le nom de Yahvé et l'action de grâces d'Israël", dans Israël attend son Dieu. Des psaumes aux vœux du Pater, Coll. "Bible et vie chrétienne", Bruges, Desclée De Brouwer, 1967, pp. 63-95.
- BEAUCHAMP, P., Psaumes nuit et jour, Paris, Seuil 1980, 253 p.

- BLANK, H.S., "Some Observations Concerning Biblical Prayer", dans Hebrew Union College Annual, vol. 32 (1961), pp. 75-90.
- CASSIEN, Mgr, "La prière dans le Nouveau Testament", dans La Prière des Heures, Coll. "Lex Orandi", no 35, Paris, Cerf, 1963, pp. 17-42.
- CAZELLES, H., "Eucharistie, Bénédiction et Sacrifice dans l'Ancien Testament", dans La Maison-Dieu, no 123 (1975), pp. 7-28.
- CHARLESWORTH, J.H., "A Prologomenon to a New Study of the Jewish Background of the Hymns and Prayers in the New Testament", dans Journal of Jewish Studies, vol. 33 (1982), pp. 265-285.
- CHARLIER, C., "L'action de grâces de Jésus", dans Bible et vie chrétienne, no 17 (1957), pp. 87-99.
- COGGAN, D., The Prayers of the New Testament, London, Hodder and Stoughton, 1967, 190 p.
- GONZALEZ, A, "Prière", dans Dictionnaire de la Bible, vol. 8, Paris, Letouzey et Ané, 1972, col. 555-606.
- GRELOT, P., "Communion et prière dans le Nouveau Testament", dans L'Année Canonique, vol. 25 (1982), pp. 73-108.
- GUILLET, J., "Le langage spontané de la bénédiction dans l'Ancien Testament", dans Recherches de Science Religieuse, vol. 57 (1969), pp. 163-204.
- GUILLET, J., Textes bibliques pour prier, Coll. "Vie chrétienne", no 5, Toulouse, Éditions Prière et vie, 1966, 46p.
- HAMMAN, A., La Prière, t. I. Le Nouveau Testament, Coll. "Bibliothèque de Théologie", Tournai, Desclée et Cie, 1959, 480 p.
- LIEBREICH, L.J., "The Impact of Nehemiah 9: 5-37 on the Liturgy of the Synagogue", dans Hebrew Union College Annual, vol. 32 (1961), pp. 227-237.
- MARTY, J., "Études des textes cultuels de prière contenus dans le Nouveau Testament", dans Revue d'Histoire et de Philosophie, vol. 9 (1929), pp. 234-268; 366-376.

- MONLOUBOU, L., "La louange et l'histoire", dans Nouvelle Revue Théologique, vol. 100 (1978), pp. 679-705.
- MOLLAT, D., "La prière selon le Nouveau Testament", dans Prayer in Christianity and Other Religions - Prière dans le Christianisme et les autres Religions, Coll. "Studia Missionalia", no 24, Rome, Gregorian University Press, 1975, pp. 277-291.
- MURTONEN, A., "The Use and Meaning of the Words L^ebarek and B^erakah in the Old Testament", dans Vetus Testamentum, vol. 9 (1959), pp. 158-177.
- MYRE, A., "Prier comme la Bible", dans Communauté chrétienne, vol. 21 (1982), pp. 131-138.
- MYRE, A., "Prière de Jésus - Prière chrétienne", dans Prêtre et Pasteur, vol. 81 (1978), pp. 1-10.
- PAUTREL, R., Vers toi ils ont crié. La prière dans les récits de l'Ancien Testament, Coll. "Vie chrétienne", no 17, Paris, Vie chrétienne, 1972, 143 p.
- PAUTREL R., En toi ils ont espéré. La prière dans les récits de l'Ancien Testament (2), Coll. "Vie chrétienne", no 23, Paris, Vie chrétienne, 1974, 80 p.
- RIMAUD, D., Des mots de Dieu pour la prière, Coll. "Vie chrétienne", no 11, Paris, Vie chrétienne, 1969, 63 p.
- ROBINSON, J.M., "Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus us Fruh-christentums", dans Apophoreta, Coll. "Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der 'alteren Kirche'", no 30, Berlin, Alfred Töpelmann, 1964, pp. 194-235.
- SHEETS, J.R., The Spirit Speaks in Us. Personal Prayer in the New Testament, Wilkes-Barre, 1968, 205 p.
- THOMAS, D.R., "Notes on some terms relating to prayer", dans Vetus Testamentum, vol. 6 (1956), pp. 225-241.
- TOWNER, W.S., "'Blessed be YHWH' and 'Blessed art Thou YHWH': The Modulation of Biblical Formula", dans The Catholic Biblical Quarterly, vol. 30 (1968), pp. 386-399.
- TRUBLET, J., Créés pour louer. La louange dans la Bible, Coll. "Vie chrétienne", no 45, Paris, Vie Chrétienne, 1981, 64 p.

- WESTERMANN, C., Blessing in the Bible and the Life of the Church. Translated by Keith Crim, Coll. "Overtures to biblical Theology", no 3, Philadelphia, Fortress Press, 1978, 126 p.
- WESTERMANN, C., The Praise of God in the Psalms. Translated by Keith Crim Richmond, Virginia, John Knox Press, 1965, 172 p.

3. La prière chrétienne et la prière juive

- AUDET, J.-P., "Esquisse historique du genre littéraire de la 'bénédiction' juive et de l' 'eucharistie' chrétienne", dans Revue Biblique, vol. 65 (1958), pp. 371-399.
- AUDET, J.-P., "Literary Forms and Contents of Normal Eucharistia in the First Century", dans Studia Evangelica, vol. 1. Papers presented to the International Congress on "The Four Gospels in 1957" held at Christ Church, Oxford, 1957. Edited by Kurt Aland, G.L. Cross (and others), Coll. "Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur", no 73, Berlin, Akademie-Verlag, 1959, pp. 643-662.
- BERNARD, Ch.A., La prière chrétienne. Étude théologique, Coll. "Essais pour notre temps - Section théologique", no 3, Bruges, Desclée De Brouwer, 1967, 390 p.
- BOON, R., "La prière synagogale, à la lumière de la Thephillath Schacharith", dans Questions Liturgiques, vol. 52 (1971), pp. 91-106.
- BOUDIER, P., "Écoute Israël le Seigneur est notre Dieu", dans Vivante Église, vol. 5, no 45 (1978), pp. 13-16.
- BOUYER, L., "La berakah", dans Histoire de la spiritualité chrétienne, t. 1. La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères, Paris, Aubier, 1966, pp. 42-46.
- BOUYER, L., Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique, Bruges, Desclée, 1968, 462 p.

- BROWN, C., "Prayer", dans The New International Dictionary of New Testament Theology, vol. 2. Edited by Colin Brown, Exeter, Paternoster, 1976, pp. 855-886.
- BURNABY, J., "Christian Prayer", dans Soundings. Essays concerning Christian understanding. Edited by Alexander Roper Vilder, Cambridge, University Press, 1963, pp. 221-237.
- CARLE, P.-L., "Le Mémorial et la Berakah", dans Le Sacrifice de la Nouvelle Alliance, Bordeaux, Imprimerie Taffard, 1981, pp. 47-110.
- CARTIER, A., Chemins et lieux de la prière, Coll. "Croire Aujourd'hui", Paris, Desclée De Brouwer, 1982, 157 p.
- COGNET, L., "Originalité de la prière chrétienne", dans Témoignages. Cahiers de la Pierre - Qui-Vire, no 43 (1954), pp. 214-232.
- COGNET, L., Introduction à la vie chrétienne, t. III. La prière du chrétien, Paris, Cerf, 1967, 188 p.
- CONSTANTINI, M., "Prières païenne et chrétienne", dans Résurrection, no 31 (sans date), p. 67-79.
- DELAY, É., "À qui s'adresse la prière chrétienne?", dans Revue Théologique et Philosophique, vol. 37 (1949), pp. 189-201.
- DURRWELL, F., "La prière chrétienne", dans La Vie Spirituelle, vol. 98 (1958), pp. 473-483.
- FRAIGNEAU-JULIEN, B., "Éléments de la structure fondamentale de l'eucharistie, bénédiction, anamnèse et action de grâces", dans Revue des Sciences Religieuses, vol. 34 (1960), pp. 35-61.
- GAILLARD, J., "Louange", dans Dictionnaire de Spiritualité, vol. 9, Paris, Beauchesne, 1976, col. 1020-1034.
- GOVERNAIRE, J., "Prière", dans Christus, vol. 19 (1972), pp. 547-552.
- GUELLEY, R., LAFON, G., LABARRIERE, P.J., JOSSUA, J.P., La prière du chrétien, Coll. "Théologie", no 22, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1981, 132 p.

- GUETNY, J.-P., et autres, Prière et vie selon la foi, Coll. "Publication de la Faculté de Théologie des Facultés catholiques de l'Ouest", Paris, Les Éditions Ouvrières, 1976, 182 p.
- GUILLET, C.-M., "Prière chrétienne de demande et mentalité scientifique", dans Prêtres Diocésains, no 1165 (1978), pp. 190-200.
- HEINEMANN, J., Prayer in the Talmud, Coll. "Studia judaica," no 9, Berlin, Walter de Gruyter, 1977, 320 p.
- HRUBY, K., "La notion de "berakah" dans la tradition et son caractère anamnétique", dans Questions Liturgiques, vol. 52 (1971), pp. 155-171.
- HRUBY, K., "Les heures de prière dans le judaïsme à l'époque de Jésus", dans La prière des heures, Coll. "Lex Orandi", no 35, Paris, Cerf, 1963, pp. 59-84; repris dans Rencontre, Chrétiens et Juifs, vol. 11 (1977), pp. 206-223.
- HRUBY, K., "L'action de grâces dans la liturgie juive", dans Eucharistie d'Orient et d'Occident, t. I, Coll. "Lex Orandi", no 46, Paris, Cerf, 1970, p. 23-51.
- LIGIER, L., "Les origines de la prière eucharistique", dans Questions Liturgiques, vol. 53 (1972), pp. 181-201.
- LE DEAUT, R., "Aspects de l'intercession dans le judaïsme ancien", dans Journal for the Study of Judaism, vol. 1 (1970), pp. 35-57.
- LECLERCQ, J., "Prière et louange", dans La Vie des Communautés Religieuses, vol. 36, (1978), pp. 66-81;="Prayer and Praise", dans Word and Spirit, vol. 3 (1982), pp. 78-97.
- LEECH, K., True Prayer. An Invitation to Christian Spirituality, London, Sheldon Press, 1980, 202 p.
- MARLE, R., "Figures de la prière chrétienne". dans Catéchèse, no 90 (1983), pp. 21-29.
- MONASTIER-SCHROEDER, L., "Louange", dans Dictionnaire Encyclopédique de la Bible, vol. 2, Valence-sur-Rhône, Imprimeries réunies, 1973, pp. 49-50.

- MUNK, E., Le monde des prières, Coll. "Vie et pensées juives", Paris, Presses du temps présent, 1970, 379 p.
- NICOLAS, M.-J., "Intercession", dans Dictionnaire de Spiritualité, vol. 7, Paris, Beauchesne, 1971, col. 1858-1870.
- ROUILLARD, P.H., "Louange", dans Catholicisme, vol. 7, Paris, Letouzey et Ané, 1975, col. 1108-1112.
- ROUWHORST, G., "Bénédiction, action de grâces, supplication", dans Questions Liturgiques, vol. 61 (1980), pp. 211-240.
- SIEGWALT, G., "La prière, comme expérience de soi-même, du monde et de Dieu", dans Foi et Vie, vol. 81 (1982), pp. 1-12.
- TALLEY, T.J., "De la "berakah" à l'Eucharistie. Une question à réexaminer", dans La Maison-Dieu, no 125 (1976), pp. 11-37. Texte américain traduit et adapté en français par Pierre-Marie Gy et Jean Evenou.
- TALLEY, T.J., "The Eucharist Prayer of the Ancient Church According to Recent Research: Results and Reflections", dans Studia Liturgica, vol. 11 (1976), pp. 138-158.

III. MATURITE CHRETIENNE

- ASSELIN, D.T., "Christian Maturity and Spiritual Discernment", dans Review for Religious, vol. 27 (1968), pp. 581-595.
- BRIEN, A., "La foi adulte", dans Etudes, vol. 293 (1957), pp. 1-21.
- CARTER, J.D., "Maturity: Psychological and Biblical", dans Journal of Psychology and Theology, vol. 2 (1974), pp. 89-96.
- CUVELIER, A., Les chemins de l'amour. Etude de psychologie spirituelle, Coll. "Ressourcement", no 1, Paris-Sherbrooke, Apostolat des Editions - Paulines, 1970, 157 p.
- DOMINIAN, J., Maturité affective et vie chrétienne. Traduit de l'anglais par Jacques Mignon, Coll. "Problèmes de vie religieuse", no. 40, Paris, Cerf, 1978, 220 p.
- GETZ, G.A., A Profile of Christian Maturity. A Study of Philipians, Grand Rapids, Zondervan, 1976, 185 p.

- GROESCHEL, B.J., Spiritual Passages. The Psychology of Spiritual Development, New York, Crossroad, 1983, 210 p.
- HARING, B., Christian Maturity. Translated by Arlene Swidler, New York, Herder and Herder, 1967, 188 p.
- HÉTU, J.-L., Croissance humaine et instinct spirituel, Coll. "À hauteur d'homme", Montréal, Leméac, 1980, 209 p.
- JASPARD, J.M., "Composantes psychologiques d'une maturation de la foi chrétienne", dans La Foi et Le Temps, vol. 3 (1973), pp. 3-25.
- JENKINS, D., Christian Maturity and the Theology of Success, London, SCM Press Ltd., 1976, 84 p.
- LAWRENCE, E., Becoming a Mature Christian, Collegeville, Liturgical Press, 1979, 198 p.
- LIÉGÉ, A., Adultes dans le Christ, Coll. "Etudes Religieuses", no. 735, Bruxelles-Paris, La Pensée Catholique - Office Général du Livre, 1958, 87 p.
- MANARANCHE, A., L'existence chrétienne. Essai de discernement, Paris, Seuil, 1973, 319 p.
- MONTAGUE, G.T., Growth in Christ. A Study in Saint Paul's Theology of Progress, Kirkwood, Maryhurst Press, 1961, 287 p.
- MONTAGUE, G.T., Maturing in Christ. Saint Paul's Program for Christian Growth, Coll. "Impact Books", Milwaukee, Bruce Publications Co., 1964, 244 p.
- NEUMAN, M., "Am I Growing Spiritually? Elements for a Theology of Growth", dans Review for Religious, vol. 42 (1983), 38-49.
- PENTECOST, J.D., Pattern for Maturity. Conduct and Conflict in the Christian Life, Chicago, Moody Press, 1966, 288 p.
- PHILIP, J., Christian Maturity, London, Inter-Varsity Press, 1973, 95 p.
- RIFTEL, H., Christian Maturity and the Spirit's Power, Minneapolis, Bethany Fellowship, 1973, 174 p.
- ST-ARNAUD, Y., "La maturité chrétienne", dans La Maturité, Coll. "Donum Dei", no 15, Ottawa, Cahiers de la Conférence Religieuse Canadienne, 1971, pp. 89-102.

- SCHNACKENBURG, R., "La 'majorité' du chrétien selon Paul", dans L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament, t. II. Traduit de l'allemand par Henri Rochais, Bruges, Desclée De Brouwer, 1971, pp. 259-279.
- TESSE, J.-J., Adultes dans le Christ et l'Eglise, Coll. "Esprit et Vie", Chambray-les-Tours, CLD, 1979, 92 p.
- VERGOTE, A., "Les conditions psychologiques d'une foi adulte", dans Lumen Vitae, vol. 4 (1960), pp. 625-637.
- UBIETA, J.-A., "Mystère du Christ et maturité chrétienne Ep 3, 8-12. 14-19", dans Assemblées du Seigneur, no. 32 (1971), pp 87-96.
- WOODRUFF, C.R., "Toward a Theology of Maturity in Pastoral Care", dans Pastoral Psychology, vol. 27 (1978), pp. 26-38.

VERS LA MATURITÉ CHRÉTIENNE

LA NATURE DE L'ACTION DE GRÂCES CHEZ SAINT PAUL

RÉSUMÉ

par Micheline Laguë, m.i.c.

La réalité de l'action de grâces traduit une attitude proprement religieuse qui vient de la conscience de la situation très particulière du croyant devant Dieu. Personne n'a mieux exprimé cette grande réalité de foi que l'Apôtre Paul. L'importance qu'il accorde à ce thème dans ses lettres, le situe au premier rang des auteurs du Nouveau Testament en ce domaine. En effet, sur cinquante et un emplois des termes eucharistein (rendre grâces) et eucharistia (action de grâces) retrouvés dans les textes néotestamentaires, plus de trente-quatre se rencontrent dans les écrits pauliniens.

Cependant, à part deux monographies, celle de Schubert (1939) et celle d'O'Brien (1977), portant sur les actions de grâces initiales des lettres de Paul, peu d'études ont été consacrées au thème de l'action de grâces chez l'Apôtre. Voilà l'une des constatations qui ressort du "bilan sur les études de la prière paulinienne" (1896-1983) (ch. Ier). De plus, c'est l'aspect épistolaire des actions de grâces initiales qui prédomine dans ces quelques études. Les auteurs cherchent à comprendre la structure, la fonction, les limites de ces actions de

grâces en les comparant à diverses formules retrouvées dans les lettres grecques. Pourtant, ces mêmes auteurs reconnaissent que Paul s'est montré libre à l'égard des conventions épistolaires et créateur dans sa manière d'introduire ses lettres. En cette manière débiter sa correspondance, nous croyons davantage que Paul dévoile une manière de prier, héritée, en grande part, de la tradition biblique et cultuelle qui l'a façonné.

C'est ainsi que nous sommes parvenue à proposer un modèle capable de révéler la manière de prier de l'Apôtre et, en même temps, de dévoiler la nature de sa prière d'action de grâces. Le chapitre deuxième fait connaître comment nous avons découvert ce modèle et précise la signification de chacun des quatre éléments qui le composent: le terme eucharistique, l'intercession, la note eschatologique, l'élément de glorification.

Le chapitre troisième procède à la vérification de ce modèle en suivant l'ordre chronologique des lettres de Paul: I Th 1,2-3,13; II Th 1,3-12; 2,13-3,5; Ph 1,3-11; I Co 1,4-9; II Co 1,3-11; Rm 1,8-17; Col 1,3-11a; Phm 4-7. Cette vérification a permis de constater la présence constante des éléments du modèle dans les différentes eucharisties épistolaires de l'Apôtre laissant percevoir un mouvement qui expliquerait les liens entre rendre grâces-intercéder-glorifier, triple temps imprégné de la note eschatologique.

Le quatrième chapitre s'attarde à décrire la nature de cette prière d'action de grâces de l'Apôtre. Elle est personnelle et existentielle, mémoriale, confessionnelle. Cette prière d'action de grâces de l'Apôtre représente un modèle de prière chrétienne.

Prière d'action de grâces, mais plus encore vie d'action de grâces, car pour Paul la prise de conscience des dons reçus doit se traduire dans le concret des actes de l'existence. Déjà, dans les intercessions de sa prière d'action de grâces, Paul manifeste cette exigence de réponse aux dons reçus lorsqu'il invite ses correspondants à se trouver dignes de l'appel reçu" (cf. I Th 2,12; II Th 1,11; Col 1,10). Il précisera sa pensée encore plus dans les exhortations à l'action de grâces. Les expressions "accompagnées d'actions de grâces" (meta eucharistias) (Ph 4,6) et "dans l'action de grâces" (en eucharistia) (Col 2,7; 4,2) indiquent une manière de réagir en toute circonstance, comme le rappellent aussi les deux textes de I Th 5,18 et Col 3,17.

L'action de grâces se définit alors comme une vie devant Dieu. La joie est une note caractéristique de cette vie, elle en est une harmonique, davantage encore, elle est l'épiphanie de la vie d'action de grâces du chrétien.

Prières d'action de grâces et exhortations à l'action de grâces dans les écrits pauliniens s'éclairent mutuellement. Voilà pourquoi, il était nécessaire d'étudier cette double série de textes (18) pour obtenir une meilleure compréhension de la nature de l'action de grâces chez Paul, le théologien de l'action de grâces. "De la prière d'action de grâces à la vie d'action de grâces", ce titre donné au chapitre cinquième de cette étude résume l'étendue de la réalité de l'action de grâces chez Paul: confession de l'amour gratuit de Dieu par toute son existence de chrétien. En ce domaine, il s'est révélé un

maître incomparable, sa prière d'action de grâces ponctue sa vie eucharistique; elle est sa manière de réagir au moment de prier.

Notre étude des prières d'actions de grâces et des exhortations à l'action de grâces reste constamment attentive au vécu de Paul et à celui des communautés ecclésiales. Elle se réfère aussi chaque fois qu'il est possible à la vie du chrétien et de la chrétienne d'aujourd'hui. Il s'agit, en effet, de faire une lecture existentielle des textes, une lecture qui cherche à saisir le lien avec l'existence du chrétien et voir comment l'action de grâces peut avoir un impact sur son vécu. C'est dire qu'une préoccupation constante sous-tend cette étude des textes pauliniens: l'actualisation. Lorsque Paul, en ses actions de grâces, se réfère aux mystères du salut, il aide le lecteur à intégrer à son tour ces réalités de la foi dans le quotidien de sa vie. Il y a là un chemin pour parvenir à la maturité chrétienne.

Vers la maturité chrétienne, tel est le titre donné à cette étude portant sur la nature de l'action de grâces de Paul. Tout au long de notre analyse des textes eucharistiques, nous avons relevé l'existence de différents aspects reliés à toute description de la maturité. Ainsi les fondements, les critères, les conditions, les manifestations de la maturité, ces différents éléments que l'on pourrait dire constitutifs de la maturité ont pu être identifiés. La conclusion de cette thèse les regroupe de façon plus systématique.

Action de grâces et maturité chrétienne, ces deux réalités sont si étroitement liées l'une à l'autre que l'on peut dire avec Pierre Emmanuel: "Sans action de grâces, pas de christianisme adulte, pas d'adulte tout court" ("La culture et l'intelligence chrétienne", dans La Documentation Catholique, vol. 73 (1976), p. 139).