NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

102 N° 2 1980

# Le caractère universel du jugement et la charité sans frontière en Matthieu 25,31-46

André FEUILLET

p. 179 - 196

https://www.nrt.be/en/articles/le-caractere-universel-du-jugement-et-la-charite-sans-frontiere-en-matthieu-25-31-46-1000

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

# Le caractère universel du jugement et la charité sans frontières

## en *Mt 25*, 31-46

Propre à saint Matthieu, l'admirable scène de *Mt 25*, 31-46 est un des textes les plus fréquemment cités de nos évangiles. Il est d'ordinaire regardé comme une description du jugement général de l'humanité entière à la fin des temps. De plus on y découvre souvent une recommandation particulièrement éloquente de cette charité sans frontières, ignorante des différences de nationalité, de race, voire de religion, que réclame ailleurs l'enseignement du Christ, notamment dans la parabole du bon Samaritain (*Lc 10, 29-37*), où il est demandé à tout homme d'aimer efficacement le malheureux qu'il côtoie sans se poser aucune question sur l'identité de celui qui est aimé [1]. R. Mehl nous apprend qu'au cours des discussions de la Conférence œcuménique « Eglise et Société », organisée à Genève en 1966, se manifesta une tendance très nette à regarder *Mt 25*, 31-46 comme « le sommaire de l'Evangile » [2].

Cependant l'exégèse de ce passage célèbre préconisée par nombre de commentateurs modernes exprime des doutes, voire des négations, ou à tout le moins laisse dans l'indécision en ce qui regarde soit l'universalité du jugement, soit le caractère universel de l'amour qui est ici exalté. En effet, pour divers motifs d'ordre surtout doctrinal, on a voulu, sur l'un ou l'autre de ces deux points ou bien sur les deux à la fois, limiter la perspective universaliste. Que valent ces prises de position ? Ne faut-il pas au contraire maintenir sans aucune restriction l'universalité tant du jugement auquel procède le Fils de l'homme que des actes de bienfaisance qu'il loue et récompense ? Telle est l'unique question que nous nous proposons d'examiner ; nous laisserons donc de côté tous les autres détails de ce tableau eschatologique, alors que pourtant certains d'entre eux appelleraient des explications.

Pour remédier partiellement au caractère fragmentaire de cette recherche, dans une troisième partie qui nous servira de conclusion, nous ferons quelques observations sur la signification générale de la péricope de *Mt 25*, 31-46 remise elle-même dans le

1. Cf. L. Ramaroson, *Comme le bon Samaritain, ne chercher qu'à aimer*, dans *Biblica* 56 (1975) 533-536.

2. *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1968, 369.

contexte de cette grandiose synthèse eschatologique : les chapitres *24* et *25* du premier évangile.

## LES TENTATIVES DE LIMITATION DE LA PERSPECTIVE UNIVERSALISTE

D'après quelques interprètes, le Fils de l'homme en *Mt 25*, 31-46 ne juge pas en réalité l'humanité entière, mais seulement ses propres sujets, c'est-à-dire les chrétiens, dont les rapports mutuels doivent être commandés par la charité. A. Loisy cite trois auteurs anciens qui se sont prononcés en ce sens : Origène, Lactance, Jérôme [3]. C'était là également le sentiment de J. Wellhausen [4]. Parmi les auteurs modernes, à la vérité peu nombreux, qui ont opté pour cette exégèse, citons A. Loisy (avec hésitation), M.J. Lagrange, A. Descamps, L. Cerfaux [5]. Les principales raisons invoquées sont à première vue contraignantes. L'expression du v. 40 : « l'un de ces petits, l'un de mes frères », dont l'authenticité n'est pas douteuse [6], ne doit-elle pas désigner des disciples du Christ ? Aussi bien la charité chrétienne authentique, qui certainement « n'est pas un vague sentiment d'humanité » (Lagrange), pourrait-elle être pratiquée par des non-chrétiens ?

Que penser de cette exégèse ? Il est certain que la charité célébrée ici n'est pas la simple philanthropie ; elle est d'ordre surnaturel. Mais faut-il pour autant négliger l'indication formelle « toutes les nations » ? A quoi bon cette indication si seuls étaient visés les disciples du Christ ? En d'autres textes évangéliques il est question d'un jugement qui ne concerne qu'eux, et alors cela est dit très explicitement : par exemple en *Mt 5, 7* à propos des miséricordieux ; en *Mt 10*, 32-33 au sujet de ceux qui auront confessé ou au contraire renié le Christ ; dans les trois paraboles de *Mt 24*, 45 - *25*, 30,

3. *Les Evangiles Synoptiques*, Ceffonds, 1908, t. II, p. 483.

4. *Das Evangelium Matthaei*, Berlin, 1904. M.J. Lagrange cite ces lignes caractéristiques de Wellhausen : le jugement universel « n'est que le fond grandiose du tableau, auquel il n'est plus fait allusion ; au premier plan se tiennent les membres de la communauté chrétienne, les disciples. Jésus les juge d'après la charité qu'ils lui ont témoignée ou non » (*Evangile selon saint Matthieu*, Paris, 1941, p. 486).

5. Voici ces références : A. Loisy, *Les Evangiles Synoptiques*, t. II, p. 483-484 ; M.J. Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu*, p. 485 ; A. Descamps, *Les justes et la justice dans le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne*, Louvain-Gembloux, 1950, p. 255-258 ; L. Cerfaux, « La charité fraternelle et le retour du Christ (Jn XIII, 31-38) », dans *Recueil Lucien Cerfaux*, t. II, Gembloux, 1954, p. 32-33.

6. En général les commentateurs ne tiennent pas compte de l'omission par quelques manuscrits des trois mots *tôn adelphôn mou ;* cette omission, très faiblement attestée, peut s'expliquer sans peine par le désir d'aligner le v. 40 sur le v. 45 où ces trois mots, qu'on attendrait pourtant, ne sont pas répétés.

etc. Il y a encore ceci. Il existe sans nul doute une ressemblance entre *Mt 10,* 42 et *Mt 25,* 40, puisque dans les deux cas sont loués et récompensés des services rendus aux plus petits, mais il y a cette différence entre ces deux passages : en *Mt 10,* 42 le secours a été apporté à l'un de ces petits en sa qualité de disciple (*eis onoma mathètou*) ; en *Mt 25,* 40 cette précision fait défaut. Certes très suggestive est la comparaison proposée par Cerfaux entre *Jn 13,* 33-34 : « Ce n'est plus que pour peu de temps que je suis avec vous... Aimez-vous les uns et les autres » et les trois paraboles de *Mt 24,* 45 - *25,* 30, où, en l'absence du Christ, la principale occupation de ses disciples doit être l'exercice d'une charité active. Mais ce même rapprochement ne doit pas être étendu à *Mt 25,* 31-46, morceau tout à fait distinct, par sa forme littéraire, des paraboles qui précèdent et destiné à traduire un nouvel aspect du drame eschatologique.

R. Maddox [7] propose une nouvelle forme de l'explication que nous venons de critiquer. Il rappelle qu'en *Mt 24,* 3 le discours eschatologique ne s'adresse qu'à quelques apôtres qui d'après *Mc 13,* 3 ne sont autres que Pierre, Jacques, Jean et André. Il pense en conséquence que les chrétiens qui comparaissent devant le Fils de l'homme seraient les seuls chefs de la communauté ; le discours de *Mt 25,* 31-46 leur demanderait avec insistance de prendre conscience de leurs graves responsabilités à l'endroit des autres chrétiens, leurs subordonnés, qu'ils ont le devoir de nourrir, d'encourager et de protéger. Non seulement l'image de la séparation entre les brebis et les boucs au v. 33 doit provenir d'*Ez 34,* 17, mais tout ce passage évangélique serait à lire en dépendance du grand oracle d'*Ez 34,* qui est une condamnation des mauvais pasteurs [8].

Il nous semble impossible d'adhérer à ce point de vue. S'il paraît déjà arbitraire de voir dans « toutes les nations » les seuls chrétiens, à combien plus forte raison est-il interdit de restreindre aux seuls chefs de l'Eglise les hommes jugés par le Fils de l'homme.

---

7. *Who are the Sheep and the Goats? A Study of the Purpose and Meaning of Matthew XXV, 31-46,* dans *Australian Biblical Review* 13 (1965) 19-28.

8. Même si l'allusion de *Mt 25,* 32 à *Ez 34,* 17 peut être légitimement admise, le sens est différent de part et d'autre. Dans le texte assez difficile d'Ezéchiel la discrimination paraît être opérée à la fois entre brebis et brebis (les simples membres de la nation choisie) et entre béliers et boucs (les chefs). Dans le passage de saint Matthieu, le tri est fait, dit-on habituellement, entre brebis et boucs, bien que les termes grecs *eriphoi* et *eriphia* ne désignent pas à proprement parler des boucs (appelés *tragoi*), mais des chevreaux. Aujourd'hui on préfère parler d'un tri entre brebis et chèvres. Voici comment J. Jeremias justifie cette imagerie : « En Palestine les troupeaux mêlés sont de règle : brebis et chèvres paissent ensemble, mais le soir le berger les sépare, car les chèvres ne doivent pas rester à la fraîcheur nocturne au contraire des brebis qui vivent la nuit au grand air... Les brebis sont des bêtes de plus grande valeur, dont du reste la couleur blanche (à la différence des chèvres qui sont noires) est un symbole des justes » (*Les Paraboles de Jésus,* Le Puy-Lyon, 1962, p. 196-197).

Pour rendre plus acceptable son hypothèse, Maddox suggère de mettre un point après la première partie du v. 32 : « toutes les nations seront rassemblées devant lui » ; les peuples ne seraient mentionnés en cet endroit que comme un élément dramatique du tableau, et ce ne serait pas parmi eux que s'opérerait la discrimination dont il est question aussitôt après : « et il les séparera les uns des autres » (v. 32$^b$). Comment accepter cette violente dichotomie ?

Voici encore un autre essai de limitation de la perspective universaliste. C'est celui qui a rencontré le plus de défenseurs. Il consiste à dire que les hommes jugés en *Mt 25*, 31-46 sont seulement les non-chrétiens ; ils sont récompensés ou punis selon leur attitude à l'endroit des chrétiens. Les commentaires de B. Weiss, de H.J. Holtzmann et de Th. Zahn s'orientaient déjà en ce sens [9]. Sans prétendre nullement à une énumération exhaustive des partisans de cette exégèse, nous citerons encore T.W. Manson, P. Marcel, J. Winandy, L. Cope, J. Rennes, J.C. Ingelaere, D.J. Thebeau [10].

Deux motifs ont surtout été invoqués à l'appui de cette interprétation. 1° Habituellement dans le Nouveau Testament le mot « nations » (*ethnè* ; cf. « toutes les nations » du v. 32) a une portée restrictive et antithétique ; il vise soit les peuples païens en tant qu'ils s'opposent au peuple juif, soit les non-chrétiens (païens et juifs n'ayant pas adhéré au Christ) en tant qu'ils se distinguent des chrétiens. 2° En outre et surtout, ceux qui sont secourus sont appelés en *25*, 40 les « frères » du Christ. Or, abstraction faite des textes où il est question des frères par le sang, ailleurs dans le premier évangile le mot « frère » (*adelphos*) a toujours un sens précis : il désigne un disciple de Jésus. Le texte le plus significatif à cet égard est sans doute celui qui se rapporte à la véritable famille de Jésus (*Mt 12*, 46-50 par.) ; en ce passage, par un simple geste non mentionné par Marc (Jésus étend sa main vers ses disciples : v. 49), le premier évangéliste limite aux seuls disciples l'application de la réponse du Christ. Il y a encore le texte de

9. Cf. B. Weiss, *Das Matthäus-Evangelium*, Göttingen, 1890, p. 432-436 ; H.J. Holtzmann, *Hand-Kommentar zum Neuen Testament, I, Die Synoptiker*, Freiburg i.Br., 1889, p. 270-271 ; Th. Zahn, *Das Evangelium der Matthaeus ausgelegt*, Leipzig und Erlangen, 1922, p. 683-685.

10. Voici ces références : T.W. Manson, *The Sayings of Jesus*, London, 1954, p. 250-252 ; P. Marcel, « *Frères* » *et* « *sœurs* » *du Christ*, dans *Revue Réformée* 15 (1964) 18-30 ; 16 (1965) 12-26 ; J. Winandy, *La scène du jugement dernier (Mt 25, 31-46)*, dans *Sciences Ecclésiastiques* 18 (1966) 169-186 ; L. Cope, *Matthew XXV, 31-46. The Sheep and the Goats reinterpreted*, dans *Novum Testamentum* 11 (1969) 32-44 ; J. Rennes, *A propos de Matthieu XXV, 31-46*, dans *Etudes Théologiques et Religieuses* 44 (1969) 233-234 ; J.C. Ingelaere, *La parabole du jugement dernier (Mt XXV, 31-46)*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 50 (1970) 23-60 ; D.J. Thebeau, *On Separating Sheep from Goats*, dans *Christ-Today* 16 (1972) 1040-1041.

*Mt 28,* 10, où le Ressuscité fixe comme rendez-vous à « ses frères » la Galilée (à comparer avec les « frères » de *Jn 20,* 17). J. Rennes donne beaucoup plus d'extension à ce second argument : « Partout dans la Bible, dit-il, du Deutéronome à la première épître de Jean, en passant par les Evangiles et les Epîtres de Paul, le mot « frère » (à part les passages où il indique seulement une parenté) ou son équivalent « prochain » s'applique aux membres de la communauté des croyants, du peuple de Dieu placé sous le régime de l'alliance ancienne ou nouvelle [11]. »

Que vaut cette argumentation en apparence très solide ? Il faut en examiner séparément chacun des deux éléments : d'abord le mot « nations », puis le mot « frères ». Il est certain que dans le premier évangile le mot « nations » a d'ordinaire une portée limitative et se rapporte soit aux peuples païens distincts du peuple choisi soit aux non-chrétiens distincts de la communauté des disciples du Christ. Mais ce sens restrictif et antithétique ne résulte que du contexte, non du terme lui-même ; or il est trois passages où le contexte ne l'impose pas et semble même l'exclure formellement, ainsi que l'a fort bien reconnu W. Trilling [12]. Ce sont : *24,* 9 : « Vous serez haïs de toutes les nations à cause de mon nom » ; *24,* 14 : « Cette Bonne Nouvelle du Royaume sera proclamée *dans le monde entier,* en témoignage à la face de toutes les nations » ; *28,* 18-19 : « Tout pouvoir m'a été donné *au ciel et sur la terre* ; allez donc, de toutes les nations faites des disciples ».

On doit raisonner de façon analogue au sujet du terme « frère ». Certes, employé métaphoriquement, il désigne d'habitude en saint Matthieu ceux qui ont adhéré au Christ de manière explicite. Mais de même qu'on peut « être de la vérité » sans avoir rencontré le Christ (*Jn 18,* 37), ne peut-on pas « être du Christ », et donc déjà « son frère », sans le savoir, en raison du caractère universel de la rédemption opérée par l'unique Sauveur ? Or c'est cette acception très large qui, en *Mt 25,* 40, par suite du contexte immédiat, convient seule à l'expression « frère du Christ ». C.E.B. Cranfield fait cette fine observation : entendre au sens universel, le seul sens normal en ce contexte, la formule « toutes les nations » du v. 32 entraîne l'universalisation des petits, frères du Christ du v. 40 ; en effet, si ceux-ci n'étaient que le groupe forcément restreint

11. *A propos de Mt XXV, 31-46,* 233.

12. *Das wahre Israel,* Leipzig, 1959, p. 12-14. Trilling fait remarquer que *Mt 24,* 9 : « Vous serez haïs *de toutes les nations* à cause de mon nom » est le correspondant de *Mc 13,* 13 : « Vous serez haïs *de tous* à cause de mon nom » ; dans les deux cas il n'est fait aucune distinction entre juifs et païens. Quant au caractère absolument universel de *Mt 24,* 14 et de *28,* 19, il est garanti par les formules qui précèdent : « dans le monde entier » et « au ciel et sur la terre ». On observe d'ailleurs la même ambivalence du mot « nations » dans le texte de la Septante : cf. *T.W.N.T.* II, p. 362 ss.

des chrétiens, que d'hommes n'auraient jamais eu l'occasion d'en rencontrer, ni par conséquent de pratiquer la charité fraternelle recommandée en *Mt 25*, 31-46 ! Ils ne pourraient donc être jugés à partir de là [13] !

Une grave difficulté à laquelle se heurte l'interprétation que nous critiquons, difficulté au reste avouée sans ambages par plusieurs de ceux qui la soutiennent [14], c'est celle que signalent A. Loisy et M.J. Lagrange. Ce dernier exégète parle à ce propos d'« étrange contresens » et écrit fort justement : « Comme si Jésus avait menacé seulement les païens auxquels il ne s'adressait pas et, parlant à ses disciples, eût invité ceux-ci, sûrs de leur béatitude, à goûter le plaisir de la vengeance [15] ! » En effet, appliqué au jugement des seuls Gentils, jugement qui devrait lui-même se faire sur la base unique de leur comportement à l'endroit des chrétiens, ce grand texte ne reflète plus la charité illimitée, sans aucune frontière, que le Christ demande ailleurs avec tant d'insistance, mais il trahirait même une mentalité sectaire, comme le dit du reste un des défenseurs de cette exégèse, L. Cope [16]. Il est vrai que suivant

13. *The Service of God*, London, 1965, p. 24-25.

14. J. Rennes s'objecte à lui-même (*art. laud.*, 234) : « Mais cette interprétation ne risque-t-elle pas de favoriser chez les chrétiens l'éclosion d'une assurance et d'un orgueil insupportables ? Ne va-t-elle pas les détourner du service des hommes souffrants de ce monde ? Pas nécessairement. Celui qui se sait l'objet d'une si grande sollicitude de la part du Seigneur, sans la mériter, sait aussi qu'il doit montrer une sollicitude semblable à l'égard des autres, sans pour cela les appeler trop vite ses frères. » De son côté J.C. Ingelaere croit devoir apporter ce correctif : « Tout ceci ne signifie pas que le premier évangile soit le fruit d'une communauté fermée et uniquement préoccupée d'elle-même, qui garderait jalousement son Seigneur et son salut pour elle. Nous avons pu constater son souci des païens. De plus Matthieu brise toutes les limitations de l'amour du prochain qui doit être pratiqué envers l'ennemi (*5*, 43 ss). Le premier évangile connaît donc effectivement la notion d'un amour universel » (*art. laud.*, 52, n. 32). Ces hésitations et ces scrupules sont, semble-t-il, étrangers à P. Marcel qui écrit : « C'est la foi au Christ qui trace la ligne de démarcation... Si cherchant à témoigner notre reconnaissance de la grâce du Christ nous devons nous tourner d'abord vers nos frères et sœurs dans le Christ, puis vers les hommes de ce monde..., il est non moins vrai que le Christ dans le texte de saint Matthieu (*25*, 31-46) oblige tous les hommes, sous peine de condamnation, à se porter vers ses frères et sœurs à lui, à les écouter, à les estimer, à les honorer, à les assister. Pour Christ en effet, ces frères et sœurs à lui sont supérieurs au monde entier, en raison de la miséricorde gratuite de Dieu, bien qu'en même temps ils n'aient rien dont ils puissent se glorifier. La foi, la grâce, la vie éternelle qu'ils ont en partage leur confèrent une supériorité remarquable telle que rien ne peut lui être comparé dans le monde. Humainement, ces frères et ces sœurs ne sont rien de plus que les autres hommes ; en apparence ils sont souvent beaucoup moins ! Et pourtant, par les dons reçus de Dieu et qu'il leur maintient, ils dominent la scène du monde. Les œuvres des hommes et du monde dans l'Eglise et hors d'elle seront appréciées et jugées selon qu'elles auront été faites ou non pour les frères et sœurs du Christ, c'est-à-dire pour le Christ lui-même » (*art. laud.*, 1965, 22).

15. *Evangile selon saint Matthieu*, p. 485.

16. *Art. laud.*, 44.

ce dernier auteur *Mt 25*, 31-46 n'a rien à voir avec l'enseignement authentique de Jésus, mais est entièrement l'œuvre de Matthieu.

Voici encore une variante de cette explication si peu satisfaisante. J.R. Michaels [17] se livre à un double rapprochement. D'une part, comme le fait également J. Winandy [18], il compare les secours apportés aux « frères » du Christ en *Mt 25*, 31-46 à la finale du discours de mission de *Mt 10*, 40-42, où il est recommandé de recevoir les envoyés du Christ, les prophètes, les justes et les petits, recommandation qu'on peut illustrer par *Ga 6*, 6 : « que le disciple fasse part de toutes sortes de biens à celui qui lui enseigne la parole », ou par des récits tels que *Ac 16*, 30-34 : le geôlier de Philippes qui s'est converti vient en aide à Paul et à Silas. D'autre part Michaels est frappé de la ressemblance entre les épreuves des « petits », frères du Christ, en *Mt 25*, 31-46, et celles de l'Apôtre des Gentils, telles que les attestent *1 Co 4*, 10-13 et *2 Co 6*, 4-10. Il y aurait ainsi, sous-jacente à la péricope de *Mt 25*, 31-46, cette idée très évangélique que les prédicateurs, représentants du Christ, ne devront pas hésiter à s'engager à sa suite dans la voie de la pauvreté et de la souffrance, et il serait demandé en même temps à leurs auditeurs non seulement de faire bon accueil à leur message, mais encore de leur accorder l'hospitalité et de leur venir en aide de toutes les façons.

Une telle manière de voir nous paraît insoutenable, car elle contraint à ajouter arbitrairement au texte des précisions que rien ne suggère. Nous avons déjà dit que les actes de bienfaisance exaltés en *Mt 25*, 35ss ne peuvent pas être rapprochés de l'accueil accordé explicitement « au nom du Christ » dans la finale du discours de mission (*Mt 10*, 40-42). En outre ces œuvres de miséricorde n'évoquent nullement la situation spécifique des apôtres et des missionnaires éprouvés dans leur labeur apostolique ; ainsi que le dé-

17. *Apostolic Hardships and Righteous Gentiles. A Study of Matthew XXV, 31-46*, dans *Journal of Biblical Literature* 84 (1965) 27-37.

18. J. Winandy insiste beaucoup sur la ressemblance de langage entre *Mt 25*, 40 et *Mt 10*, 42 ; *18*, 6.10.14, tous passages qui ont en commun la formule « ces petits ». Alors que J. Jeremias voit dans « *ces* petits » de *Mt 25*, 41 un sémitisme, le démonstratif étant en l'occurrence explétif (cf. *Les Paraboles de Jésus*, Le Puy-Lyon, 1962, p. 197 et 45, n. 29), ce qui paraît en effet très probable, J. Winandy y découvre un indice que Jésus a en vue non pas les petits et les humbles en général, mais ceux qui font partie du groupe de ses disciples. « Il s'agit de ceux qui se sont faits petits en vue du Royaume... Ces petits sont sans doute des pauvres, mais ils ne le sont que parce qu'ils l'ont voulu : ils ont tout quitté pour suivre le Christ, opérant ainsi un choix définitif entre Dieu et Mammon... En face d'eux se sont rassemblés les Gentils, ces païens auxquels le Christ, avant de remonter vers son Père, les avait envoyés (*Mt 28*, 18-20). Et parmi eux, le tri se fait selon l'accueil qu'ils ont jadis réservé aux prédicateurs de l'Evangile » (*art. laud.*, 181-184).

montrent tour à tour A. Wikenhauser et R. Bultmann [19], elles correspondent à des listes traditionnelles d'actes vertueux et salutaires (nourrir celui qui a faim, vêtir celui qui est nu, etc.) que l'on trouve ailleurs, soit dans la Bible (cf. par ex. *Is 58,* 6-7 ; *Jb 22,* 6-7 ; *31,* 17-21 ; *Ez 18,* 7, 16 ; *Tb 1,* 16-17 ; *4,* 16), soit même en dehors de la Bible [20].

## L'EXCLUSION DE TOUTE LIMITATION DE LA PERSPECTIVE UNIVERSALISTE

Une seule interprétation de *Mt 25,* 31-46 nous paraît acceptable : c'est celle qui voit dans « toutes les nations » du v. 32 l'humanité entière, et dans les petits, frères du Christ, qui ont besoin de secours du v. 40 tous les hommes qui, d'une façon ou d'une autre, sont dans la détresse. Ainsi que nous l'avons déjà dit, c'est un fait que les trois autres passages où Matthieu emploie la formule « toutes les nations » (*24,* 9.14 ; *28,* 19) ont une portée absolument universelle et n'impliquent aucune exception. Il faut toutefois ajouter cette précision complémentaire indispensable que, *Mt 25,* 31-46 étant comme le point culminant de toute une série d'enseignements donnés par Jésus à ses disciples (cf. le début du discours : *24,* 1-3), c'est de toute évidence à eux en premier lieu que le Christ demande d'être secourables. Mais si cette obligation s'impose d'abord et avant tout aux disciples, il est certain qu'aux yeux du Christ elle vaut également pour tout homme, quel qu'il soit.

Ce qui justifie surtout cette interprétation de « toutes les nations », c'est, ainsi que le souligne J. Jeremias [21], le caractère universel de la mission salvifique de Jésus qui concerne tous les hommes sans aucune exception. Pareillement, que Jésus se solidarise avec tous ceux qui souffrent, quels qu'ils puissent être, qu'il voie en eux tous des frères, et pas seulement en ses disciples atteints par l'épreuve, n'est-ce pas là chose normale de la part de celui qui a assumé la fonction rédemptrice du Serviteur souffrant, telle qu'elle se trouve exprimée en particulier en *Is 53,* ce qui fait qu'il doit lui-même

19. Cf. A. Wikenhauser, *Die Liebeswerke in dem Gerichtsgemälde Mt 25, 31-46,* dans *Biblische Zeitschrift* 20 (1932) 366-377 ; R. Bultmann, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition,* Göttingen, 1957, p. 130-131 ; *Ergänzungsheft,* Göttingen, 1971, p. 51 ; cf. aussi l'excursus « *die altjüdischen Liebeswerke* » dans Strack-Billerbeck, IV, 1, p. 559-610.

20. Signalons également l'explication de J.F. Walvoord, *Christ's Olivet Discourse on the End of the Age. The Judgement of the Age,* dans *Bibliotheca Sacra* 129 (1972) 307-315 ; c'est là une nouvelle forme de limitation de la perspective universaliste : les œuvres de miséricorde exaltées en *Mt 25,* 31-46 ne seraient autres que des secours apportés aux juifs poursuivis par une haine satanique au cours de la grande tribulation. Nous ne connaissons cette étude que par le très court résumé qu'en donne *New Testament Abstracts* 17 (1973) 163, n° 522.

21. *Les Paraboles de Jésus,* p. 300.

donner sa vie en rançon pour toute l'humanité pécheresse (*Mc 10,* 45 par.) ? Il n'est certes pas possible de garder intégralement l'exégèse allégorique défendue par nombre de Pères de l'Eglise de la parabole du bon Samaritain (*Lc 10,* 25-37), que plusieurs exégètes modernes rapprochent à bon droit de *Mt 25,* 31-46. Mais nous croyons qu'il faut au moins en retenir ceci : la charité sans frontières de ce Samaritain, un schismatique honni des juifs orthodoxes, a été volontairement calquée par le Christ sur l'amour universel qui est à la racine de son œuvre salvifique. Comparant la doctrine évangélique à l'universalisme paulinien dont une des formulations les plus éloquentes se lit en *2 Co 5,* 14-21, écho manifeste en finale (v. 21) d'*Is 53,* Theo Preiss écrit : « Derrière chaque homme l'Apôtre voit se profiler celui qui est mort et ressuscité pour tous, celui en qui a eu lieu ce mystérieux échange... La mystique paulinienne n'a fait qu'expliciter, déployer et pousser à ses ultimes conséquences ce que Jésus avait déjà esquissé. La seule différence est que l'Apôtre écrit après la mort et la résurrection de Jésus, alors que Jésus nous donne la mystique du Fils de l'homme telle qu'elle pouvait être comprise de son vivant [22]. »

C'est, semble-t-il, la majorité des exégètes qui, parfois avec quelques différences, au surplus d'importance secondaire, opte pour l'explication résolument universaliste que nous venons d'esquisser. Citons A. Schlatter, J. Schniewind, J. Schmid, A. Richardson, W. Trilling, J. Jeremias, C.E.B. Cranfield, P. Bonnard, P. Gaechter, W. Grundmann, O. Knock [23]. La *T.O.B.* exprime fort bien en quel-

22. *Le Mystère du Fils de l'homme,* dans *Dieu Vivant,* 8e Cahier, 22.

23. Voici ces références : A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus,* Stuttgart, 1948, p. 723-726 ; J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus,* Göttingen, 1950, p. 254-255 ; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus,* Regensburg, 1956, p. 353-356 ; A. RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the New Testament,* London, 1958, p. 136-137 ; W. TRILLING, *Das Wahre Israel,* p. 12-13 ; J. JEREMIAS, *Les Paraboles de Jésus,* p. 196-200 ; C.E.B. CRANFIELD, « Diakonia (*Mt 25,* 31-46) », dans *The Service of God,* p. 23-34 ; P. BONNARD, *L'Evangile selon saint Matthieu,* Neuchâtel, 1963, p. 365-370 ; P. GAECHTER, *Das Matthäus-Evangelium,* Innsbruck-Wien-München, 1963, p. 810-812 ; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus,* Berlin, 1968, p. 524-529 ; O. KNOCK, *Gott als Anwalt der Menschen Mitmenschlichkeit als Aufgabe der Christen nach Mt XXV, 31-46,* dans *Bibel und Kirche* 24 (1969) 82-84. Très juste est, à notre avis, cette remarque faite par P. Bonnard au sujet de l'exégèse de J. Jeremias : « L'interprétation que J. Jeremias a donnée de ces versets... est à peu près la nôtre sauf sur un point : comme nous, il pense que les frères du v. 40 désignent tous les misérables, quels qu'ils soient, et pas seulement les chrétiens ; par contre le v. 32 (*panta ta ethnè*) montrerait qu'il s'agit avant tout du jugement des païens. Certes, cette expression hénochienne désigne tous les peuples de la terre, et ce jugement est bien celui de tous les hommes ; mais il est indéniable que Mt, dans ce contexte des chapitres 24 et 25, l'applique d'abord aux « disciples-chrétiens » de son église ; ce sont les disciples de *24,* 3 qui sont exhortés à la vigilance miséricordieuse à l'égard de tous les déshérités ; l'éthique matthéenne est donc universaliste dans son objet (savoir tous les hommes), mais particulière dans ses agents (les chrétiens). On doit cependant ajouter qu'elle n'est pas réservée aux chrétiens ;

ques mots ce que nous croyons être le véritable sens du passage : « Le Fils de l'homme vient dans sa gloire (*16, 27 ; 19, 28*) comme un roi *juger tous les peuples* et sanctionner leur conduite d'après les œuvres de miséricorde qu'ils auront accomplies envers les gens dans le besoin. Il leur révèle alors que leurs gestes avaient un sens profond ignoré d'eux. Couronnant les enseignements des ch. *24-25, Jésus étend à tous les hommes ce qu'il avait auparavant dit des seuls disciples* (*10, 40 ; 18, 5*) ; il s'identifie à *tous les miséreux* qui sont ses frères » (p. 112, n. f).

Pour conférer un meilleur appui à cette exégèse si séduisante, quelques auteurs croient devoir rapprocher *Mt 25, 32* de l'ordre de prêcher l'Evangile à toutes les nations de *Mt 28, 19* : cela ne permet-il pas de supposer qu'au terme de l'histoire la Bonne Nouvelle aura atteint tous les hommes [24] ? Pour notre part, nous ne croyons pas qu'une telle hypothèse s'impose. Le texte pris à la lettre orienterait même bien plutôt en une direction opposée, puisqu'il autorise à songer à des hommes charitables n'ayant jamais entendu parler du Christ et ne pouvant dès lors avoir aucunement l'idée que c'est lui qu'ils servaient dans les malheureux auxquels ils portaient secours. En outre et surtout il n'est pas dit en *Mt 28, 19* que la proclamation de la Bonne Nouvelle sera nécessairement suivie d'effet. Et puis, comme le note Lagrange [25], même dans l'hypothèse de « la conversion complète du monde entier au jour du dernier jugement, il resterait à juger encore les générations antérieures ».

Il faut du reste reconnaître que pour qui se place à un point de vue aussi universel et ne fait pas intervenir du tout la foi au Christ, une grave difficulté surgit en ce qui regarde la qualité des actes qui sont ainsi récompensés. Aujourd'hui certains chrétiens auraient

---

la morale valable dans l'Eglise est celle-là même que l'évangéliste propose à tous les hommes ; quoi qu'il y paraisse d'abord, nous pensons que la même perspective domine les chapitres 5 à 7 (le Sermon sur la montagne) » (*Saint Matthieu*, p. 367). Par une autre voie Cranfield aboutit à la même conclusion. Pour Matthieu à tout le moins, explique-t-il, toutes les nations, ce sont tous les hommes, *y compris les disciples*. Certes il arrive à l'évangéliste d'appliquer à l'Eglise des enseignements du Christ qui originairement ne s'adressaient pas aux disciples : p.ex. la recommandation de s'entendre avec l'adversaire avant de comparaître devant le juge : *Mt 5, 25* s., conseil qui chez Luc (*12, 57* ss) vise le peuple juif, ce qui doit être le sens originel. Cependant il serait très difficile de trouver dans le ministère de Jésus des circonstances où il aurait pu adresser à d'autres qu'à des disciples le discours de *Mt 25, 31-46*. Et si ce discours provient du Christ lui-même, on doit dire que dans sa pensée la formule « toutes les nations » inclut les disciples (*The Service of God*, p. 24).

24. Cf. p.ex. E. KLOSTERMANN, *Das Matthäus-Evangelium*, Tübingen, 1938, p. 205. Cf. aussi P. GAECHTER, *Das Matthäus Evangelium*, p. 813 et 816 : la malédiction proférée contre les damnés au v. 41 semblerait indiquer qu'ils ont eu la connaissance de l'unique Rédempteur. On pourra se reporter à la critique judicieuse faite de cette conjecture par J.C. INGELAERE, *art. laud.*, p. 38.

25. *Evangile selon saint Matthieu*, p. 485.

tendance à penser que tout geste de bienfaisance a la même valeur, qu'il soit accompli par un croyant ou par un incroyant. On ne peut qu'assentir aux observations faites en sens contraire à la fois par L. Cerfaux et par J. Winandy [26]. Car il est bien certain que ce n'est pas une simple bonté naturelle, un humanitarisme ou une philanthropie quelconques que Jésus, dans les Evangiles, recommande et rétribue. Ce qu'il réclame, c'est un amour authentiquement surnaturel, d'ordinaire commandé par la foi explicite au Christ, que l'homme en tout cas ne saurait ni acquérir ni pratiquer par ses propres forces et qui est donc octroyé par Dieu. Assurément des hommes peuvent fort bien être guidés dans leur comportement charitable par leur adhésion à la foi chrétienne même s'ils ne disent pas explicitement que c'est le Christ qu'ils servent chaque fois qu'ils viennent en aide à leur prochain malheureux. Mais comment harmoniser avec l'exigence d'une charité véritablement surnaturelle l'idée que, parmi les hommes généreux qui entreront dans le Royaume lors du jugement général, il pourra s'en trouver qui au cours de leur existence terrestre n'auront jamais entendu parler du Christ ou du moins n'auront pas adhéré à son message ?

La réponse à cette objection n'est autre que le caractère absolument universel de l'œuvre salvifique du Christ dont nous avons déjà parlé plus haut, si bien que de nombreux hommes pourront avoir reçu du Christ le don de l'amour surnaturel sans en avoir une conscience claire et auront ainsi été à leur insu d'authentiques disciples de l'unique Sauveur.

Cette large perspective, qui est très exaltante, peut se recommander de plusieurs passages de l'Ecriture. Nous songeons notamment à *Rm 2,* 14-16.26-27 qui traite, selon toute vraisemblance, du salut des païens [27] ; nous pensons également au v. 9 du prologue du quatrième évangile, selon lequel le Verbe de Dieu est « la lumière véritable qui éclaire tout homme » [28]. Il nous faut surtout mentionner

26. L. Cerfaux, *art. laud.,* p. 33 ; J. Winandy, *art. laud.,* 180.

27. C'est là le sentiment de la plupart des commentateurs (cf. *T.O.B.,* p. 454, n. q, et p. 455, n. c). Cependant quelques-uns prétendent que ces textes de *Rm* visent des pagano-chrétiens. C'est le cas p.ex. de C.E.B. Cranfield, *The Epistle to the Romans,* vol. I, Edinburgh, 1975, p. 155 ss. On doit cependant donner raison à Cranfield quand, à l'encontre de la plupart des commentateurs, il regarde « la loi écrite dans les cœurs » du v. 15 comme une référence certaine au bienfait de l'alliance nouvelle prophétisée par *Jr 31,* 31-34 (C.E.B. Cranfield, p. 158-159). O. Michel admet lui aussi la même allusion scripturaire tout en appliquant ce passage aux Gentils (*Der Brief an die Römer,* Göttingen, 1955, p. 69). Sur tout ceci, outre les commentaires, on peut consulter la monographie de J. Riedl, *Das Heil der Heiden nach Rm 2, 14-16, 26-27,* Möllin bei Wien, 1965. On peut lire un résumé de cet ouvrage rédigé par l'auteur lui-même dans *Verbum Domini* (1964) 61-70.

28. Sur ce grand texte, cf. notre ouvrage *Le Prologue du Quatrième Evangile,* Paris-Bruges, 1968, p. 62-73.

une suggestion très éclairante de T. Horvath [29]. L'affirmation de la troisième épître de saint Jean : « Qui fait le bien est de Dieu ; qui fait le mal n'a pas vu Dieu » (v. 11[b]) — assertion qui, dans le contexte de ce court billet, se présente d'abord comme une règle de discernement entre les mauvais chrétiens et les chrétiens fidèles, ceux-ci pouvant seuls se dire en communion réelle avec Dieu —, Horvath ne craint pas de l'appliquer à tout homme quel qu'il soit. Estimant en outre que dans ce passage le verbe « faire le bien » doit s'entendre principalement de la pratique de la charité, il découvre là le même point de vue universaliste qu'en *Mt 25*, 31-46.

Un *confirmatur* très précieux de cette interprétation nous est offert par *1 Jn 4*, 7 : « Quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu ». Ici encore l'intention principale de Jean est de fournir un principe de discrimination des chrétiens véritables, car il est préoccupé de combattre un commencement de déformation de la vraie doctrine du Christ par la gnose. S'il en est ainsi, J. Chaîne n'a pas tort de rattacher les mots « est né de Dieu » à la nouvelle naissance baptismale dont il est question dans l'entretien avec Nicodème du quatrième évangile (*Jn 3*, 3ss) [30]. Ce qui signifie que *1 Jn 4*, 7 vise en premier lieu les baptisés, auxquels il est demandé de vivre conformément au sacrement qu'ils ont reçu, car il ne suffit pas de l'avoir reçu : celui-là seul qui aime est un authentique enfant de Dieu. Est-il besoin de préciser que l'amour du prochain dont il est ici question n'est pas n'importe quel amour ; il découle de l'amour rédempteur du Christ et en est donc aussi un reflet, si imparfaite que soit cette imitation [31].

Mais comment expliquer dans ces conditions la tournure usitée en *1 Jn 4*, 7 ? B.F. Westcott fait observer que l'on s'attendrait bien plutôt à une déclaration de ce genre, en sens inverse : « Aimons-nous les uns les autres, car quiconque est né de Dieu aime » [32]. Par ailleurs, ainsi que le note le même commentateur, chaque fois que Jean utilise la formule « tout homme qui » (*pas ho*) au lieu du simple participe, c'est qu'il veut conférer à son assertion une portée absolument universelle, ne comportant aucune exception [33].

De tout cela A. Plummer tire la conclusion suivante : l'affirmation de *1 Jn 4*, 7 : « quiconque aime » peut s'entendre même d'un païen ;

29. *3 Jn 11 : An Early Ecumenical Creed,* dans *Expository Times* (1974) 339-340.

30. *Les Epitres Catholiques,* Paris, 1939, p. 177 (à propos de *1 Jn 2*, 29).

31. R. Schnackenburg observe : Jean ne veut pas dire que la naissance divine consiste dans l'amour, mais bien plutôt que c'est par l'amour qu'elle se manifeste et se fait reconnaître : *Die Johannesbriefe,* Freiburg, 1953, p. 203-204.

32. *The Epistles of St John,* Cambridge and London, 1886, p. 147-148.

33. *The Epistles of St John,* p. 100. Westcott cite les textes suivants comme exemples de cette formule universelle : *1 Jn 2*, 23.29 ; *3*, 3.4.6.9.10.15 ; *4*, 7 ; *5*,

et si un Socrate ou un Marc-Aurèle aiment vraiment les hommes de leur entourage, c'est par la vertu du Christ qu'ils le font [34]. J. Bonsirven écrit de même : « Sans doute l'épître semble se maintenir dans l'horizon de la charité fraternelle à l'intérieur de la communauté ; toutefois l'expression est absolument générale et de portée universaliste : quiconque aime, qu'il soit chrétien ou non, que son affection se porte sur un frère de race ou de religion ou sur un étranger, quelque forme que prenne son amour, pourvu qu'il soit sincère et effectif, cette participation à un attribut divin prouve que cet homme est uni à Dieu [35]. » S'il est vrai que selon la première épître de Jean tout amour authentique a sa source et son exemplaire en l'amour qui a fait le Calvaire, ainsi que cela est proclamé avec tant de force en *1 Jn 3*, 16 et *4*, 9-10, on ne saurait s'étonner qu'une perspective aussi ample soit suggérée par cet écrit. En effet n'est-il pas dit du Christ Rédempteur en *1 Jn 2*, 2 : « C'est lui qui est victime de propitiation pour nos péchés ; non seulement pour les nôtres, mais aussi *pour ceux du monde entier* » ?

On a souvent opposé au caractère résolument universel de l'amour du prochain réclamé par le Christ dans les Synoptiques, en particulier dans le Sermon sur la montagne, la formulation du précepte de l'amour dans les discours johanniques après la Cène : il ne s'agit alors que de l'amour mutuel des disciples à l'intérieur de la communauté chrétienne : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (*Jn 13*, 34-35 ; *15*, 12,17) [36]. Il est assez piquant de constater que les meilleurs parallèles de *Mt 25*, 31-46 compris comme une demande de charité *envers tous les hommes*, demande s'adressant elle-même *à tous les hommes*, ce sont des textes empruntés aux épîtres de saint Jean. C'est là un indice de plus que l'opposition établie à cet égard entre les trois premiers évangiles et le quatrième est factice et n'est pas réellement fondée. Et ne doit-on pas trouver normal qu'il y ait un universalisme johannique

34. *The Epistles of St John*, Cambridge, 1938, p. 124.
35. *Epîtres de saint Jean*, Paris, 1936, p. 225.
36. Sur ce problème, nous renvoyons à l'article suivant de S. Légasse qui cite plusieurs études antérieures sur le même sujet : *L'amour interhumain d'après le Nouveau Testament : limites et promesses*, dans *Revue Théologique de Louvain* 8 (1977) 137-159 et 293-304 ; on lira notamment p. 138-142 : *les écrits johanniques : l'agapè intra-communautaire*, et p. 148-152 : *à propos du « ghetto » johannique*. Nous remarquons qu'aux pages 301 et 302 est exposée brièvement une interprétation de *Mt 25*, 31-46 assez semblable à celle que nous défendons ici : à juste titre Légasse souligne la ressemblance doctrinale avec la parabole du bon Samaritain. Dans notre ouvrage *Le Mystère de l'Amour divin dans la théologie johannique*, Paris, 1972, nous examinons le reproche fait à saint Jean d'avoir altéré la conception chrétienne primitive de l'amour divin sous l'influence de l'érôs païen qui est un amour essentiellement intéressé ; en réalité Jean a apporté un enrichissement considérable à la conception chrétienne de l'agapè, et cela tout à fait dans la ligne de la tradition primitive.

rejoignant l'universalisme des Synoptiques quand on se souvient du grand texte de *Jn 3, 16* : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle » [37] ?

## OBSERVATIONS GÉNÉRALES SUR *Mt 25, 31-46*

Il est à peine besoin de souligner l'importance considérable du problème que nous venons d'étudier maintenant ; en effet *Mt 25, 31-46* interprété comme nous venons de le faire ouvre d'immenses perspectives sur les possibilités de salut au dernier jour de tous les hommes, à la vérité innombrables, qui au cours de leur existence terrestre n'auront jamais entendu parler du Christ ou du moins seront demeurés étrangers à la foi chrétienne. Cependant quelques observations que nous voudrions faire en guise de conclusion montreront que ce que nous venons de dire n'est qu'un aspect partiel de la très riche doctrine enseignée ou à tout le moins suggérée en *Mt 25, 31-46*.

Ce texte a été appelé parfois la parabole des brebis et des boucs (ou des chèvres), mais c'est à tort ; nous ne sommes pas là en présence d'une vraie parabole, et la double image des brebis et des boucs n'y occupe qu'un verset et demi sur quinze (vv. $32^b$-33). Cette longue péricope se présente bien plutôt à nous comme un enseignement direct donné par le Christ à ses disciples, enseignement dont nous voulons souligner l'immense portée sur le double plan christologique et moral [38].

Le Christ nous dit tout d'abord ce qui se passera pour lui-même au terme de l'histoire. Au cours de son existence terrestre, il a été avant tout le Fils de l'homme-Serviteur, humilié et souffrant. Son exaltation pascale à la droite du Père lui vaudra certes d'être investi d'une autorité souveraine au ciel et sur la terre conformément à la prophétie de Daniel, ainsi que cela est dit dans la finale du premier évangile (*Mt 28, 18* se référant à *Dn 7, 14*). Mais cette souveraineté doit être cachée pendant un certain temps, comme si

37. C. Spicq écrit au sujet de ce passage : « Aucun texte de l'Ecriture ne donne davantage de lumière sur la charité. Il révèle que cet amour est un attribut du Père ; éternel, puisqu'il est antérieur à l'envoi du Fils et inspire le plan de salut ; universel, car il s'étend au monde entier ; parfaitement gratuit, sans autre motif que lui-même : non seulement il est toute bienveillance et miséricorde, mais actif, dynamique ; il prend l'initiative et veut se prouver. Ce qui est révélé surtout, c'est son immensité » (*L'Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, vol. III, Paris, 1959, p. 132).

38. Les réflexions qui suivent s'inspirent de C.E.B. CRANFIELD, *The Service of God*, p. 25-29, et de J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 350-356.

le Christ était en apparence absent de l'histoire. N'est-ce pas en effet cette absence du Maître divin que soulignent avec insistance les trois paraboles qui précèdent notre péricope ? En *24,* 45 et *25,* 14 le maître part en voyage ; en *25,* 5 l'époux n'est pas encore arrivé et se fait même attendre. La toute-puissance du Christ glorieux ne sera pleinement perçue qu'à la fin des temps, quand le Christ s'affirmera aux yeux de tous comme le Roi de l'univers. Ce n'est pas un hasard si en *25,* 34 et 40 le titre exceptionnel de Roi se substitue au titre de Fils de l'homme utilisé en *25,* 31 [39].

Ainsi donc, immédiatement avant les chapitres *26* et *27* du premier évangile, c'est-à-dire au moment même où Jésus s'apprête à subir les humiliations et les souffrances atroces de sa Passion, il n'hésite pas à faire luire avec une certitude inébranlable la perspective radieuse de son triomphe final. Le jugement final du monde est un acte proprement divin, aussi caractéristique de Dieu dans l'Ancien Testament que le fait même de la création ; dans la littérature prophétique il est constamment réservé au Dieu unique ; même dans les Paraboles d'Hénoch le Fils de l'homme ne juge qu'au nom du Seigneur des esprits [40] ; en *Mt 25,* 31-46 le Christ s'attribue à lui-même cette fonction divine qui mettra un terme à l'histoire.

Mais c'est surtout sur le plan de l'enseignement moral que les idées exprimées en *Mt 25,* 31-46 brillent d'un éclat incomparable. Nulle trace ici des bizarres et fantaisistes spéculations de l'apocalyptique juive sur le temps de la fin. Nulle trace non plus de ce particularisme juif selon lequel les nations païennes seraient traitées alors avec beaucoup plus de rigueur que le peuple élu, objet de la miséricorde divine ; ici tous les hommes sont jugés selon le même critère [41].

D'ailleurs, si le Christ dévoile à ses disciples les destinées ultimes du monde, c'est moins sur cet avenir qu'il dirige leurs regards que sur le temps présent de leur existence terrestre, où, par le bon ou le mauvais usage de leur liberté, ils forgent et fixent eux-mêmes leur éternel destin. Leur rencontre définitive avec le Christ ou au

39. Abstraction faite de la scène johannique de la comparution devant Pilate (*Jn 18,* 37), nous ne voyons Jésus s'attribuer à lui-même le titre de Roi qu'en *Mt 25,* 34.40. Le premier évangile ne le donne à Jésus qu'en *21,* 5, mais c'est dans une citation de Zacharie (*9,* 9). Dans deux paraboles propres à Matthieu (*18,* 23 et *22,* 2.11) le personnage du roi représente Dieu (le Père). Cf. P. Gaechter, *Das Matthäus Evangelium,* p. 814, n. 37. On a proposé de voir dans l'appellation « le Roi » de *Mt 25,* 34.40, la contrepartie des moqueries du Calvaire : « Il est Roi d'Israël ; qu'il descende maintenant de la croix et nous croirons en lui » (*Mt 27,* 42 ; cf. encore *Mt 27,* 11.29.37). On se reportera à ce sujet à M. Lago Toimil : « *Allora il Re dira ...* » *Cristo Re in Mt 25, 31-46,* dans *Palestra del Clero* 47 (1968) 1318-1321.

40. Cf. E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch,* Lund, 1946, p. 111.

41. Cf. J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus,* p. 351.

contraire leur séparation radicale d'avec lui ne seront-elles pas en effet l'aboutissement de leur accueil ou de leur non-accueil du Christ sur la terre en la personne de leurs frères déshérités et malheureux [42] ?

Parce que le Christ s'est solidarisé non seulement avec les péchés, mais encore avec toute la misère humaine, comme le suggère saint Matthieu lui-même quand il applique *Is 53, 4* : « Il a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies » aux guérisons évangéliques (cf. *Mt 8,* 17) [43], le Christ est présent en tous ceux qui souffrent. Ceux-ci sont comme ses ambassadeurs auprès des autres hommes. Dans ces conditions, leur fermer son cœur, ou encore se contenter de leur venir en aide en affichant un air de supériorité protectrice, ce serait du point de vue chrétien une dérision et une injure. *Mt 25,* 31-46 nous invite à réfléchir sur ce que Bossuet appelle magnifiquement « l'éminente dignité des pauvres dans l'Eglise de Jésus-Christ » (Sermon de 1659). Citons Theo Preiss : « Le Fils de l'homme s'est solidarisé avec ceux qui ont *objectivement* besoin de secours, quelles que soient par ailleurs leurs dispositions subjectives. Il n'est pas dit que ces affamés, ces étrangers, ces prisonniers étaient chrétiens. Le Fils de l'homme voit son frère dans tout misérable... Son amour de berger d'Israël prétend se solidariser avec toute la misère humaine. Dans son immensité et sa dernière profondeur [44]. »

---

42. Au sujet des damnés du v. 41, J.C. Ingelaere fait des remarques suggestives qu'il vaut la peine de reproduire : « C'est vraisemblablement par souci de symétrie que les réprouvés sont appelés *maudits :* ce mot rare dans le Nouveau Testament est un *hapax* du premier évangile. Il faut remarquer que ce participe parfait passif n'a pas de complément d'agent : l'auteur n'a pas voulu affirmer que Dieu pouvait maudire. Tandis que les premiers reçoivent de Dieu leur bénédiction, les autres se sont acquis eux-mêmes leur malédiction. Ces maudits sont rejetés dans le feu éternel. Matthieu connaît un autre type de châtiment : les ténèbres extérieures de *8,* 12 ; *22,* 13.25.30... Le feu éternel est préparé d'avance, comme le Royaume ; mais, à la différence du Royaume, le châtiment n'a pas été prévu de toute éternité. Tandis que le Royaume était préparé pour les élus, le feu est préparé pour le diable et ses anges. Ces anges ne sont pas les hommes réprouvés... Dieu a donc de toute éternité un plan de salut pour les hommes ; par contre il n'avait pas préparé leur perte : la Géhenne existe pour châtier Satan et les anges déchus ; c'est en quelque sorte à son corps défendant que le Juge y envoie des hommes : ils se sont eux-mêmes condamnés par leur injustice » (*La parabole du jugement dernier,* p. 44). Sur le rapport entre les deux châtiments des ténèbres et du feu, cf. STRACK-BILLERBECK, IV, 2, p. 1075 *sq.*

43. Sur la citation d'*Is 53,* 4 en *Mt 8,* 17, nous renvoyons à notre ouvrage : *L'Agonie de Gethsémani,* Paris, 1977, p. 245-246 ; J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus,* p. 112 ; *Nouvelle Bible de Jérusalem,* p. 1425, note f. Il est important de noter que l'interprétation de *Mt 8,* 17 correspond à la pensée exprimée en *Is 53,* 4.

44. *La vie en Christ,* p. 82. En 1969, au terme d'un chemin de croix le Vendredi saint au Colisée, Paul VI déclarait : la Passion du Christ « n'est pas un numéro dans la série infinie des souffrances de l'humanité... Jésus fait sien le royaume désolé de la souffrance humaine... par la croix il polarise toute souffrance humaine... Tout ce qu'on fait à un homme qui est dans la peine, c'est à Lui qu'on

Ainsi donc l'évocation du jugement dernier en *Mt 25*, 31-46 est destinée à révéler aux hommes un grand mystère. Les questions étonnées posées par les justes que le Christ récompense mettent ce mystère en un puissant relief. Elles ne doivent pas donner le change, et ce serait se tromper que d'en tirer la conclusion qu'aucun d'entre les justes n'aura su que c'était le Christ qu'il servait dans ses frères. Certes Jésus prévoit qu'à la fin des temps de nombreux hommes se seront comportés sur la terre en ignorant totalement que c'est à lui-même qu'ils accordaient ou refusaient leur secours dans la personne des nécessiteux. Mais la volonté du Christ, c'est qu'au moins ses disciples proprement dits soient au courant d'un si étonnant mystère, et c'est précisément pour le leur faire connaître qu'il leur adresse cette instruction. Telle est à coup sûr une des idées fondamentales de cette admirable mise en scène. Il ne faut pas y chercher une description de tous les détails du jugement divin, comme si nulle autre question que celle de l'amour fraternel ne devrait alors entrer en ligne de compte ; n'est-il pas parlé ailleurs d'une manière beaucoup plus ample d'une rétribution « selon les œuvres » (*Mt 16*, 27 ; *Jn 5*, 29 ; *Rm 2*, 6-8 ; *2 Co 5*, 10 . . .) ?

On peut dire que les chapitres *24-25* de saint Matthieu nous offrent trois tableaux successifs de la fin des temps. Dans un premier tableau (*24*, 1-44) nous avons l'annonce du monde nouveau comme contrepartie des calamités qui marqueront soit la fin de Jérusalem soit la fin des temps. A ce moment-là il faudra avoir assez de *foi* pour ne pas se laisser « induire en erreur » (*24*, 4-6), refuser son adhésion aux faux Christs et aux faux prophètes (*24*, 23-26 : *mè pisteusète*), et au contraire, si dures que soient les épreuves, croire fermement à la contrepartie éminemment consolante que promet solennellement le Christ, tout comme on croit à la proximité de l'été quand on voit au printemps le figuier se couvrir de feuilles (*24*, 32-33). Dans les trois paraboles successives de *24*, 35 - *25*, 30 (le majordome, les dix vierges et les talents) nous sommes mis en présence de disciples du Christ privés de la présence de leur Maître et qui attendent son retour : ils doivent vivre dans l'*espérance vigilante* de ce retour, même si celui-ci se fait attendre (*24*, 48-49 ; *25*, 5), et agir en conséquence. Enfin le troisième tableau (*25*, 31-46) nous fait contempler la fin de l'histoire de l'humanité entière : que les hommes soient ou ne soient pas devenus disciples du Christ, ils sont examinés par le Juge divin sous l'angle de *l'exercice de la*

---

le fait : Jésus se cache derrière ce visage humain... L'humanité souffrante devient un symbole, un signe, un sacrement humain cachant la présence mystique, mystérieuse de Jésus. Jésus est en tout souffrant, que celui-ci le sache ou non, et cela non seulement pour partager, mais pour attribuer à ces souffrances la même vertu de rédemption que sa Croix eut pour le monde » (*Nouvelle Revue Théologique*, 1965, 643-644).

*charité* à l'endroit de leur prochain malheureux ; si cette obligation est donnée comme valant pour tous les hommes, c'est que tous ont été atteints par l'amour rédempteur du Christ et que le Christ est mystérieusement présent en tous ceux qui souffrent.

Dans le christianisme primitif, la triade foi, espérance et charité est très fréquente. Elle apparaît déjà dans la première épître aux Thessaloniciens (*1*, 3 et *5*, 8). Dans la finale de l'hymne à la charité (*1* Co *13*, 13) la formule « ces trois choses » présuppose son caractère traditionnel. L'Apôtre des Gentils peut difficilement en être l'inventeur, à en juger par la manière dont il l'introduit dans sa première lettre ; il ne doit pas non plus l'avoir empruntée au judaïsme qui ne la connaît pas, et encore moins à l'hellénisme. Cette triade a dû naître de l'expérience de la communauté chrétienne [45]. Comme nous venons de le constater, il est permis d'en percevoir un écho dans les chapitres *24* et *25* du premier évangile. Autant et même plus qu'une série de prophéties, ces chapitres apparaissent ainsi comme une demande faite aux disciples, auxquels s'adresse d'abord tout ce discours (cf. *24*, 3-4), de vivre dans la foi indéfectible au Christ, l'espérance vigilante de sa venue et une charité fraternelle inlassable et proprement sans frontières.

*F 75018 Paris* A. FEUILLET
11, rue Georgette-Agutte