



27^e DIMANCHE ORDINAIRE

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 58

Première lecture : L. Neveu,
A. Barucq, P.-M. Galopin***

Deuxième lecture : C. Bigaré,
A. Vanhoye, A. Lemaire***

Evangile: W. Trilling, J. Delorme,
A. George

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



200/903

2 ASS
As 7

Année A
**Vingt-septième dimanche
ordinaire**

ASSEMBLEES DU SEIGNEUR 58

**DISTRIBUYE
PROPAGANDA POPULAR CATOLICA
IMPORTACION N.º 6**

Enrique Jardiel Poncela n.º 4
(Antes Acebo, 54) - MADRID-16

LES EDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs
C LES EDITIONS DU CERF 1974.
29, bld. Latour-Maubourg - Paris 7e

Année A

Première lecture : Is 5, 1-7

Deuxième lecture : Ph 4, 6-9

Evangile : Mt 21, 33-43

Quand on lit certaines paraboles, on pourrait être tenté de n'y voir qu'un épisode de la polémique entre Jésus et ses adversaires, un témoignage de leur affrontement qui aura son dénouement terrestre au Calvaire, une annonce du destin tragique d'Israël rejetant le Messie et perdant ainsi son privilège de peuple de Dieu. Tout l'intérêt de ces textes serait alors d'ordre historique.

Le contexte dans lequel Jésus a prononcé ces paraboles ne peut être négligé. Elles s'insèrent en effet dans la trame du ministère du Christ annonçant à ceux de son peuple l'accomplissement des promesses, les mettant en garde contre le jugement qui les attend s'ils refusent sa Parole.

Mais il n'en demeure pas moins que cette histoire est comme un miroir grâce auquel nous devons vérifier notre propre comportement pour ne pas rééditer - de manière plus tragique encore - les erreurs de nos pères.

Et c'est dans cette perspective que Matthieu a su admirablement construire le récit de la parabole des « vigneronniers homicides, et qu'il nous faut la lire (évangile).

L'admirable «chant de la vigne» du prophète Isaïe prend alors toute sa densité (première lecture).

Ce que nous avons «appris et reçu», «vu et entendu» nous nous efforcerons de le mettre en pratique. Et le Dieu de la paix sera avec nous (épître).

PAR LOUIS NEVEU

Professeur à l'Université Catholique d'Angers



Les deux thèmes de la fidélité de Dieu envers les hommes et des fréquentes infidélités des hommes à l'égard de Dieu traversent la Bible. Pour illustrer l'un et l'autre, les auteurs inspirés recourent volontiers à la comparaison de la vigne : vigoureusement exploitée par le prophète Isaïe, elle trouve son achèvement sur les lèvres du Christ. La liturgie de ce dimanche, de la première à la troisième lecture (Evangile), opère avec bonheur le rapprochement, tandis que Saint-Paul, dans l'épître, nous invite ouvertement à la fidélité : «Ce que vous avez vu et entendu de moi, mettez-le en pratique» (Ph. 4,9). Dans le présent article consacré au passage initial, étudions donc le «Chant de la vigne» d'Isaïe 5, 1-7.

Une composition savante

On reconnaît volontiers dans ce morceau quatre «mouvements» qui se succèdent, mais souligne-t-on suffisamment leurs correspondances et oppositions internes ? Elles assurent pourtant une progression et l'énigme ne se résout qu'en finale, où joue à fond le parallélisme :

- a) soins multiples donnés par le propriétaire à sa vigne, toutefois voués à l'échec, en définitive (vv. 1c-d.2) ;
- b) question posée aux gens de Jérusalem et de Juda : à vous de juger (vv. 3-4) ;
- c) châtiments multiples que le propriétaire saura infliger à l'ingrate (vv. 5-6) ;
- d) clé de l'énigme : le propriétaire, c'est Yahvé ; la vigne, Israël ; les noms propres sont enfin révélés (v.7).

Le ton *comminatoire* pour annoncer les divers châtiments (c) contraste avec la *narration* complaisante des prévenances détaillées au début (a). D'une part, bénédictions réalisées dans le passé (a) ; de l'autre, malédictions prononcées pour l'avenir (c) : antithèse classique.

De plus grande portée encore apparaît la réflexion sur ces données :

d'un côté, le problème posé aux Judéens avec une *interrogation* qui ne permet pas d'échappatoire (b) ; de l'autre, le pourquoi de ce problème, à savoir : l'affirmation que l'ami est Yahvé, et la vigne, Israël (d). Ainsi lumière est-elle faite pour tirer du doute l'auditoire en suspens.

La manière dont se succèdent ceux qui prennent la parole, tempère du reste ce parallélisme : au début on entend le prophète (a), puis deux fois de suite, mais en observant entre elles une coupure significative, le propriétaire de la vigne (b+c), enfin à nouveau le prophète pour lever l'énigme (d). Au départ, Isaïe présentait les données du problème (a), en finale il en fournit l'explication (d) : il s'agit du procédé sémitique bien connu, l'inclusion.

Et quelle variété dans les pronoms et les verbes ! Isaïe se montre ici un maître de la parole :

- a. «lui» : l'ami qui a tellement porté de soins à sa vigne ; passés simples à la troisième personne (perfectifs hébreux) ;
- b. «vous» : gens de Jérusalem et Juda, soyez juges ! impératifs ;
- c. «moi» : l'ami ; je châtierai l'ingrate ; futurs à la première personne. (imperfectifs hébreux) ;
- d. «elle» (la vigne), c'est «vous» par référence à (a) ; et ici, même pas de verbe, mais la seule juxtaposition des substantifs en signe d'équivalence.

Encore l'ensemble est-il encadré comme suit :

- 1. introduction (v. 1 a-b) : «moi» (le vœu du prophète) et cohortatif : Puissé-je ! 2. conclusion (v. 7 c-d) : «Voici (du sang versé)» ... Voilà (le cri de frayeur) ; démonstratifs.

Enracinement historique et littéraire

La présence supposée des gens de Jérusalem et Juda (v.3) aussi bien que le thème initial des soins attentifs apportés par le propriétaire à sa vigne (vv. 1-2), font généralement penser que le morceau se rapporte à une fête de vendanges. Lv 23, 34-43 et Dt 16, 13-15 forment la législation relative à la solennité célébrée chaque année à partir du 15 du septième mois. On rappelait alors l'élection dont le peuple, le temple, la dynastie avaient été l'objet de la part de Yahvé à travers l'histoire : Israël était bien «le cep exquis, le plant de choix» (v. 7).

Quelle occasion favorable, en effet, pour méditer les actions salvifiques du Seigneur au cours des siècles ! En pareil cas, il fallait expressément se réjouir (Dt 16,14). A vrai dire, y avait-il besoin d'exhortation à ce sujet quand une année de travail venait de s'achever ? Et, si le rendement avait été médiocre, n'allait-on pas projeter tout naturellement ses espoirs sur l'année à

venir ? Le premier et le dernier jour, la communauté se rassemblait au temple. Durant la semaine entière, on logeait sous des huttes de feuillages dressées, d'après Ne 8,14-17, sur les terrasses, dans les cours des maisons et du temple, ainsi que sur les places publiques. L'oracle d'Isaïe suppose par ailleurs pour être efficace, un temps de paix non troublée ; on le rapporte en conséquence à l'époque d'activité prophétique qui a précédé la guerre syro-éphraïmite. La place du morceau parmi les premiers chapitres du recueil joue également en faveur de cette datation. Mais l'enracinement du thème de la vigne dans les écrits bibliques apparaît plus important que les circonstances, seulement vraisemblables. Métaphore naturelle d'emblée pour un peuple qui considérait comme l'idéal du bien-être de pouvoir se reposer « sous sa vigne et sous son figuier » (1 R 5,5). Avec l'huile et le vin, la vigne constituait le troisième élément fondamental de la culture méditerranéenne (Ps 104,15). Et surtout, Isaïe présente Israël comme « la vigne », la propriété de Yahvé, ici et encore en 3,14 ss ; 27,2s. Osée avait certes utilisé ce thème précédemment (10,1) ; mais Isaïe lui confère une place plus large et l'exploite avec un relief inhabituel, si bien que d'autres le reprendront après lui, et qu'il deviendra classique (cf. Jr 3,21 ; Ps 80,9s). Le Christ lui-même l'emploiera (paraboles de Mt 12, 1-9 et 20, 1-16).

Questions de vocabulaire

Avant de parler du genre littéraire, il nous faut dire un mot de certaines difficultés de traduction que pose le premier verset. Traduire comme le lectionnaire - « chant du bien-aimé » - consiste à mettre un terme bien familier sur les lèvres d'Isaïe parlant de Yahvé, terme que le livre d'Isaïe ignore par ailleurs.

Par contre, si on considère comme synonymes désignant le même individu, les termes « ami » et « bien-aimé », on s'attend à la voix du maître. Or, c'est le prophète qui prend la parole (v.1b).

Beaucoup dès lors tentent de corriger le texte (cf. par exemple la Bible de Jérusalem : « le chant de son amour » ou « de mon ami »¹). Toutefois, en s'appuyant sur la pauvreté de la langue hébraïque en adjectifs, on peut traduire « le chant de mon bien-aimé » par : « mon chant bien-aimé »², c'est-à-dire « favori, préféré ». Ainsi l'expression désignerait l'oracle de prédiction du prophète sans qu'il soit nécessaire de modifier le texte.

A propos des deux termes en cause : « ami » et « bien-aimé », relevons encore qu'ils ont même racine et forment une alliteration calculée, un vrai jeu de mots (Isaïe est en friand : cf. le célèbre passage de 7,9). Cette formule d'introduction ne recevait-elle pas alors une confirmation intéressante de la part du tout dernier verset (7c-d) où figurent également de curieuses

résonnances que l'allemand se prête assez bien à rendre : Guttat... Bluttat ; Rechtspruch ... Rechtsbruch (*Bible de Zurich*). En français, la *Bible de Jérusalem* apporte :

Il attendait l'innocence ... et c'est du sang.
le droit ... et c'est le cri d'effroi.

Tentons pour notre part l'essai suivant :

Il en espérait reconnaissance ... et voici la violence.
droiture ... et voilà des murmures.

Par ailleurs, personne à notre connaissance, ne souligne l'inclusion que constituent ainsi au plan « formel », ces jeux de mots de la fin (v.7) par rapport à ceux du début (v.1) : introduction et conclusion découpent le morceau à l'emporte-pièce.

Quant à l'exergue du chant dans laquelle le prophète appelle Yahvé : « mon ami », elle surprend moins si on se rappelle les coutumes nuptiales en Israël où le fiancé confiait à son meilleur ami les préparatifs de la noce. Il n'est pas tellement étonnant qu'Isaïe, dans son apologue, se donne le rôle d'« ami de l'époux ». Ainsi dans le IV^e évangile, le Précurseur signalant brièvement ce service désintéressé, se mettra lui-même en scène : « Celui qui a l'épouse est l'époux, mais l'ami de l'époux, qui se tient près de lui et l'écoute, est ravi de joie à la voix de l'épouse ; c'est là ma joie et elle est parfaite » (Jn 3,29).

Signification profonde

Abordons maintenant la question plus délicate, mais aussi plus éclairante, du genre littéraire. Ici également les interprétations diffèrent.

« Nous avons en ce passage, écrit Penna, le plus parfait exemple de parabole de l'Ancien Testament. Seule l'absence de la formule de comparaison (cf. 7) a fait penser à une allégorie. On ne veut cependant pas nier la possibilité d'éléments allégoriques comme il s'en rencontre en bien des paraboles évangéliques »³.

Certains se plaisent en effet à vouloir identifier maints détails où ils découvrent des allusions historiques très déterminées (v.2). La « cime » du coteau de vigne serait la terre de Canaan, et plus précisément la montagne à l'Ouest du Jourdain. Le bêcheage et l'épierrage correspondraient à l'éviction des Cananéens. La construction de la tour au milieu du vignoble viserait l'élévation de la dynastie davidique.

D'autres invoquent les termes de l'introduction pour voir en cette page un chant (v.10), et plus particulièrement un chant d'amour (v.1b).

Certains ne considèrent comme poésie que les vv. 1-2, la suite ne devant pas, pensent-ils, relever des lois de la métrique. Le prophète aurait alors utilisé au départ « un petit chant populaire dont il a pris la première strophe telle qu'elle

était... Et sur cette stance, comme sur une base, il a construit son apologue (Cersoy)⁴.

Le second terme de l'expression permet à d'autres de préciser : un chant d'amour, qu'il s'agisse du chant du bien-aimé ou d'un chant d'amour plus général. Certains y voient même un chant proprement sexuel. Comme parallèle biblique on invoque alors Ct 1,15 : «Que tu es belle, ma bien-aimée» ; et 8,12 : «Ma vigne, à moi, je l'ai sous les yeux». Par ailleurs, on trouve en dehors de l'A.T., la comparaison d'une femme ou d'une fille avec une étendue de champ⁵. Dans la même ligne, le châtement annoncé aux vv. 5-6 signifierait que la bien-aimée infidèle n'aurait pas d'enfant de son futur mariage.

Quelle que soit la lecture adoptée pour l'expression difficile qui figure en introduction (chant (du) bien-aimé), le thème ici exploité traduit assurément l'amour de Yahvé pour sa vigne. L'exégète Aage Bentzen y voit plus précisément la complainte d'un amoureux trompé, interprétation qui unifie avantagusement tout l'ensemble. Le début reste volontairement ambigu. Isaïe parle de son ami sans que les auditeurs remarquent qu'il s'agit de Yahvé. Le prophète chante la complainte de cet ami au sujet de sa bien-aimée infidèle sans indiquer que cette fiancée désigne le peuple (vv.1-2). Mis en demeure de se prononcer, l'auditoire se voit aculé à se condamner lui-même : il est parfaitement juste de maudire la femme infidèle.

Tenant compte également de tout l'ensemble de la page et poussant plus loin, H. Wildberger y reconnaît un vrai réquisitoire. «L'ami du fiancé, écrit-il, se présente comme un accusateur. Comme genre littéraire, nous avons affaire à une plaidoirie, plus exactement à un réquisitoire qui s'élève au nom d'un amoureux désenchanté qui se voit trompé. Contrairement aux plaintes en justice d'Isaïe 1,2s. 18s et 3,13s qui renvoyaient à l'alliance avec Dieu, dans la présente plainte, c'est la juridiction conforme au droit civil qui constitue le fond»⁶. Mains éléments du poème relèvent en effet du réquisitoire au dire déjà de G. Fohrer : «Le constat d'une relation de communauté obligatoire entre le plaignant et l'inculpé, l'exposé de l'accomplissement de son propre devoir par le plaignant, la plainte sur le manque d'accomplissement du devoir de l'inculpé, et l'appel de droit commun à une sentence arbitrale»⁷. Après avoir fait fonction d'accusateur (v.4), celui qui juge et notifie la peine (vv. 5-6) dépasse positivement la forme d'un acte juridique ordinaire ; on pressent que le plaignant était en réalité Yahvé, ce qui apparaît ouvertement en finale (v.7). Notre analyse du passage dans sa totalité (plan quadripartite) confirme tout à fait cette manière de voir.

Quel que soit du reste le genre littéraire ici reconnu, on s'accorde à voir dans la façon dont Isaïe amène ses auditeurs à se condamner eux-mêmes (correspondance entre v.5 et v.7), un procédé analogue à celui du prophète Nathan devant le roi David : «Cet homme, c'est toi !» (2 S 12, 1-7). «La vigne de Yahvé des armées, c'est la maison d'Israël.» Après l'exposé impar-

tial d'une situation litigieuse, le jugement porté touche au vif celui qui vient de se prononcer, pensait-il sur un autre que lui !

L'espoir de Yahvé, motivé par tant de soins attentifs, justifie sa déception et son jugement sévère. Sa colère légitime mentionnée à trois reprises, toujours en fin de mouvement (vv. 2.4.7), constitue un véritable refrain.

La leçon de cette page reste toujours actuelle. Si Dieu favorise son peuple, il attend de sa part une juste réponse à ce choix et à cette protection. Le dévouement à sa volonté doit inspirer de façon croissante notre comportement (cf. Mt 5,20 ; Rm 12s ; Ga 5,13 ; Ph 4,8s ; 2 Co 5,10 ; Ap 2,1 - 3,22).

NOTES

1. P. AUVRAY, *Isaïe 1-39*, (Sources bibliques), Paris, 1972, p. 74, ne retient plus cette correction.
2. Par exemple : «la montagne de ma sainteté» : «ma montagne sainte (Ps 2,6) ; «le nom de sa gloire» : son nom glorieux (Ps 72,19) ; «le bras de sa puissances» : mon bras puissant (Ps 64,12) ; etc. Dans cette tournure, le premier mot, en hébreu à l'état construit, ne peut pas porter le possessif.
3. *La Sacra Biblia, Isala*, Roma, 1964, p. 75
4. H. CERSOY, *L'apologue de la vigne au chapitre Ve d'Isaïe*, dans *Revue Biblique* 8 (1899), pp. 46-47. De même, P. AUVRAY *op.cit.* pp. 74-75
5. «C'est un bon champ pour son maître» (Sagesse de Ptah Hotep), «Mon champ est comme une femme qui est sans époux, par défaut de culture» (Proverbe cité quatre fois par le prince de Byblos dans les lettres d'El Amarna). Un fiancé assyrien explique qu'il rendra sa fiancée fertile comme le fruit d'un verger.
6. *Biblischer Kommentar, Jesaja*, Neukirchen, Paris, 1968, p. 166.
7. Cité par WILDBERGER, *Ibidem*.



CE QUE JE VAIS FAIRE DE MA VIGNE

Cette vigne avait un âge dont nul ne se souvenait. Chaque année depuis qu'il avait conscience des choses, Driot avait taillé la vigne, biné la vigne, cueilli le raisin de la vigne, bu le vin de la vigne. Et elle mourait. Chaque fois que, sur le pivot d'une racine, il donnait le coup de grâce, qui tranchait la vie définitivement, il éprouvait une peine ; chaque fois que, par la chevelure depuis deux ans inculte, il empoignait ce bois inutile, et le jetait sur le tas que formaient les autres souches arrachées, il haussait les épaules, de dépit et de rage...

Mortes les veines cachées par où montait pour tous la joie du vin nouveau ! Mortes les branches mères que le poids des grappes inclinait, dont le pampre ruisselait à terre et traînait comme une robe d'or ! Jamais plus la fleur de la vigne, avec ses étoiles pâles et ses gouttes de miel, n'attirerait les mouches d'été, et ne répandrait dans la campagne son parfum de réséda ! Jamais plus les enfants de la métairie, ceux qui viendraient, ne passeraient la main par les trous de la haie pour saisir les grappes du bord ! Jamais plus les femmes n'emporteraient les hottées de vendanges ! Le vin, d'ici longtemps, serait plus rare à la ferme, et ne serait plus de « chez nous ». Quelque chose de familial, une richesse héréditaire et sacrée, périssait avec la vigne.

R. BAZIN¹

LA PAIX DE DIEU DANS LE CHRIST JESUS

PRIER ET METTRE EN PRATIQUE

Ph 4, 6-9

PAR CHRISTIAN BIGARÉ

Aumonier de l'École Fénélon (Vaujours)

Sans nier pour autant son authenticité, les exégètes modernes voient dans la Lettre aux Philippiens un amalgame de divers billets adressés par l'Apôtre à une même communauté. Plusieurs découpages ont été proposés, dont certains fragmenteraient le passage que nous avons à commenter. Ces recherches fort légitimes et les différentes hypothèses ne bouleversent pas le sens et l'interprétation de notre texte. Aussi pouvons-nous, sans crainte, le prendre tel que la liturgie nous le propose en ce jour.

Au 3^e dimanche de l'Avent de l'année C, Ph 4, 4-7 insistait sur la joie : qui s'épanouit dans la paix et qui est vécue dans le Christ Jésus¹.

Ici, Ph 4, 6-9 met en valeur autour de la paix donnée par Dieu dans le Christ Jésus, deux thèmes dont chacun pourrait se suffire, mais qui offrent aussi une certaine complémentarité : vv. 6-7 : comment porter ses soucis dans la prière ; - vv. 8-9 : pratique des vertus humaines et mise en œuvre du message transmis par Paul.

1. *Soucis et vie de prière*

Devant les soucis de l'existence, Paul nous recommande une attitude d'âme valable « en toute circonstance ». Mais lorsqu'il dit : « Ne vous inquiétez de rien », ce « rien » vise en fait des motifs précis d'inquiétude chez ses correspondants. La Lettre en mentionne même de nombreux.

Si tout concourt à la gloire du Christ (1,21), l'emprisonnement entrave toutefois l'apostolat direct de l'Apôtre et celui-ci envisage même la mort ou le martyre. Certes, une condamnation à mort n'est pas immédiatement exécutoire et laisse la possibilité d'un appel à l'Empereur (ce qui aura lieu plus tard devant la remise toujours différée d'une sentence). Mais pareil appel entraîne un voyage à Rome, provoque l'éloignement et prolonge d'autant la captivité. A ces difficultés personnelles de Paul, s'ajoutent celles des chrétiens de Philippi. Une pression sociale et religieuse plus forte qu'ailleurs s'exerce dans cette « Rome en miniature »² sur ces chrétiens en majorité convertis du paganisme. Il y a des rivalités et des jalousies qui profitent de la mise à l'écart de Paul (1, 15-18), sans compter les disputes entre pieuses femmes (4,2).

Aucune trace chez l'Apôtre d'un optimisme béat qui lui ferait nier les soucis de la vie ou qui le porterait à les minimiser. C'est au contraire en les regardant bien en face qu'il demande que nos soucis ne deviennent pas

1. R. BAZIN, *La terre qui meurt*, Paris, 1924, p. 143.

une source d'inquiétude. Comment allons-nous les dépasser sans nous y enliser ?

Luce et Matthieu principalement développent le même thème : « Ne soyez pas inquiets », en recommandant la confiance en Dieu et l'abandon à la Providence : « A chaque jour suffit sa peine » (cf. Mt 6,25-34 et 10,19 ; Lc 12,22). Ils montrent aussi comment cette confiance entraîne une prière assurée (Mt 7,7-11 ; Lc 11,9-13).

A son tour, Paul propose comme remède à nos inquiétudes, une prière instante et renouvelée : « Priez et suppliez » et cela : « Pour faire connaître à Dieu vos demandes ». Loin d'oublier ou de mépriser nos soucis, nous pouvons en faire le point de départ de notre prière : « en toute circonstance ».

Mais cette prière recommandée par l'Apôtre présente une caractéristique, elle est toute « pénétrée d'action de grâce ». Les soucis présents n'engendrent l'inquiétude que s'ils nous détournent d'une vision de foi : celle des bienfaits continuels de Dieu. C'est justement leur souvenir qui nous permet de prier avec confiance : Dieu continuera à nous rassurer dans nos soucis ou à nous en délivrer comme il le jugera bon. A moins qu'il ne trouve préférable de nous faire connaître sa force dans notre faiblesse : « Ma grâce te suffit, car c'est dans la faiblesse que ma force a son plein effet » (2 Co 12,7-10). Il n'est pas étonnant de retrouver ici l'action de grâce dans la prière. Nous savons que ce terme revient plus de 40 fois dans les lettres de Paul.

2. La paix de Dieu et le Dieu de paix.

La paix dont nous parle la Bible n'est pas seulement une absence de guerre, mais une plénitude de bonheur qui comprend le bien-être, la santé, la concorde, etc. Récompense de la justice, elle doit se mériter et se défendre³.

Il en est bien ainsi de cette *paix de Dieu* promise et non pas simplement souhaitée au v. 7. Elle constitue l'aboutissement normal de la conduite du chrétien. Seuls ceux qui auront mis en pratique et les vertus humaines et l'enseignement du Salut seront assurés de la présence du *Dieu de paix* (v.9). L'expression très biblique signifie simplement le Dieu qui donne la paix : ainsi voyons-nous Gédéon bâtir un autel à Yahweh Shalom (Jg 6,23). Nous la retrouvons encore sous la plume de Paul, par exemple en 1 Th 5,23 et 1 Co 14,33.

Si cette paix dépasse toute intelligence ou « tout ce qu'on peut imaginer », ce n'est pas tellement qu'il faille la placer au dessus de tous nos concepts et de nos efforts intellectuels : il s'agit moins de se la représenter et d'en parler que de l'obtenir pour en ressentir concrètement les effets. En nous délivrant de l'inquiétude, elle rend inutiles les efforts de notre réflexion et de notre imagination.

Au niveau de l'A.T. la paix de Dieu ne représente pas à proprement parler la paix divine, la paix en tant qu'attribut divin, mais celle que Dieu seul peut procurer aux hommes. Il ne peut d'ailleurs y avoir de paix que là où Dieu règne sur les cœurs et sur les pensées.

Mais chez Paul, cette paix nous est donnée dans le Christ Jésus : en lui et par lui ; ce qui lui confère une dimension ignorée de l'A.T. Parce que Jésus est à la fois Dieu et Homme, c'est vraiment sa paix à lui qu'il peut

donner et que nous sommes maintenant capables de recevoir. « Je vous laisse la paix ; c'est ma paix à moi que je vous donne » nous transmettra Jean (14,27). Et Paul nous souhaite (par exemple en Col 3,15) : « Que la paix du Christ règne dans vos cœurs ». Mais on peut dire aussi que le Christ est le lieu même de cette paix ; nous la vivons dans la mesure où nous vivons en lui. Paul nous rappelle que c'est dans le Christ Jésus, dans son sang, que Juifs et païens sont devenus proches (Ep 2,13). Il continue au v. 14 : « Car c'est lui qui est notre paix, lui qui des deux n'a fait qu'un peuple »⁴.

3. Culte et pratique des vertus

Il y a un contraste saisissant entre le sujet élevé des vv. 6-7 et le retour à la considération des vertus humaines au v. 8, suivi sans transition du rappel des exigences chrétiennes au v.9.

Paul donne quatre objectifs assez précis : ce qui est juste, pur, vrai et noble ; puis il élargit la recherche vers tout ce qui est aimable, honorable, digne d'éloges et du nom de vertu. Cette énumération diffère des listes de vertus chrétiennes à pratiquer qu'il propose ailleurs en les rattachant toujours explicitement à la charité et à la paix du Christ (ainsi en Col 3,12-14).

Les termes employés ici par Paul se rencontrent très rarement chez lui et, déjà présents dans la Septante, ils appartiennent au vocabulaire religieux hellénistique. Nous avons ici le seul emploi paulinien du mot : *vertu*. Mais des quatre vertus de base de l'éthique ancienne - être pénétré de raison, se comporter en homme, se maîtriser et être juste - on ne retrouve ici que la justice⁵.

Ces vertus humaines, Paul nous demande d'en faire notre idéal ou de les prendre à notre compte tandis qu'au verset suivant il exigera purement et simplement la pratique du message chrétien. Il ne veut pas dire qu'il s'agit plus de les méditer que de les mettre en pratique. Cela signifie au contraire qu'il faut d'abord connaître et respecter la morale naturelle des païens. Ce qu'ils savent, les chrétiens doivent le savoir encore mieux et aussi le pratiquer. Ensuite, la connaissance du vrai Dieu va les obliger à aller plus loin et avec plus de rigueur⁶.

4. Une fidélité active

Certes, le christianisme n'est pas d'abord une morale et surtout pas une morale particulière différente. Paul nous le présente comme étant, à la suite d'une révélation, la connaissance de Dieu mais qui inclut celle des commandements : « Ce que vous avez appris et reçu ... mettez-le en pratique ».

Par ailleurs, il insiste nettement sur la nécessité de garder - pour le transmettre évidemment - ce qui été « reçu » (cf. Ga 1,9 ; Col 2,6 ; 1 Th 2,13). Il est intéressant de noter que, dès avant la mort des apôtres, les

Eglises possèdent la notion très nette d'une «tradition apostolique».

A ce fond commun, Paul ajoute sa note particulière : une insistance sur ce qu'il a, lui, enseigné et montré. Il ne craignait pas de dire : «Efforcez-vous de m'imiter à l'envie, frères, et fixez vos regards sur ceux qui se conduisent comme vous avez en nous un exemple» (3,17).

Il précise ici : «Ce que vous avez appris et reçu, ce que vous avez vu et entendu de moi, mettez-le en pratique». Il ne suffit pas de prêcher, encore faut-il mettre sa vie en harmonie avec son idéal. L'apôtre pense avec simplicité et conviction qu'il s'y efforce. Mais il n'est pas seulement un bon pharisien qui a su profiter des leçons du Seigneur pour mettre sa conduite en accord avec sa parole et ne pas mériter le reproche de Mt 23,3. Son invitation maintes fois répétée (cf. 1 Th 1,7 ; 2 Th 3,7) s'appuie sur ce qui fonde sa vie : la recherche et l'imitation du Christ : «Devenez mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ» (1 Co 11,1). Il ne s'agit pas d'un mimétisme superficiel qui s'arrêterait à la personne de saint Paul : «Est-ce que le Christ est partagé ? Est-ce Paul qui a été crucifié pour vous ? Ou est-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés ? » (1 Co 1,13).

Tout est donc ordonné au Christ en un mouvement qui réapparaît à travers des spiritualités différentes dans l'*Imitation de Jésus-Christ* et dans les *Exercices spirituels*. Mais il s'y ajoute une attention à ceux qui, chargés de transmettre le message et la vie du Christ, se trouvent par là même responsables d'une saine transmission. Aujourd'hui encore, nous sommes invités à remonter toujours au Christ à travers les Apôtres de chaque époque, et simultanément à tenir compte de ce que l'Eglise nous transmet, sans cesse enrichi, à travers les siècles. Certains sont plus sensibles à la fidélité au Christ immuable à travers une Eglise qui change de visage à chaque génération ; d'autres se sentent davantage fidèles à l'Eglise en mouvement chargée de nous transmettre et montrer le Christ. Mais dans les deux cas, il doit s'agir d'une fidélité créatrice.

NOTES

1. G. GAIDE, *Joie et paix dans le Seigneur*, dans *Assemblées du Seigneur*, n° 7, pp. 59-64.
2. P. BONNARD, *L'épître de saint Paul aux Philippiens*, Paris, Neuchâtel, 1950, p.7.
3. *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1971 : X. Léon-Dufour PAIX, col. 878-884.
4. Ch. BIGARE : *Le Christ notre paix*, dans *Assemblées du Seigneur*, n° 47, pp. 39-43.
5. J. DUPONT : *Gnosis, La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Paris, 1949, Ch. 6 Gnosis et Agapè, pp. 379s. A.J. FESTUGIERE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, 1932, p. 17.
6. Karl BARTH, *Commentaire de l'Épître aux Philippiens*, Genève, 1927, pp. 120 à 123.

PAR WOLFGANG TRILLING



La parabole des vigneronniers homicides ne présente pas une transparence et une simplicité aussi grandes que d'autres récits du même genre. Mais elle n'a pas moins de force -au contraire- pour atteindre son but : faire entendre un avertissement aux nouveaux membres du peuple élu, en leur présentant, comme un miroir, le destin de ceux qu'ils ont remplacés dans le dessein de Dieu. Ils doivent veiller à ne pas manquer, comme leurs prédécesseurs, la vocation à laquelle ils sont appelés, et à porter les fruits que Dieu attend d'eux. Cet avertissement s'adresse à l'Eglise : sa justice doit dépasser celle des scribes et des pharisiens (cf. Mt 5,20). Un tel enseignement garde toute son actualité.

Contexte

Isaïe, dans un poème émouvant, avait comparé Israël à une vigne plantée, cultivée et entourée de soins par Dieu, dans l'attente d'une bonne et riche vendange : «J'en espérais du raisin. Pourquoi seulement du verjus ? Eh bien ! Je vais vous apprendre ce que je vais faire de ma vigne : en ôter la haie pour qu'on la broute, en abattre le mur pour qu'on la piétine» (Is 5, 4-5). La parabole évangélique évoque, dès les premiers mots, ce «chant de la vigne» du livre d'Isaïe. Chaque auditeur se trouve ainsi placé d'emblée dans le sombre contexte de l'oracle prophétique : le peuple n'a pas produit les bons fruits escomptés, et va être jugé.

Mais, dans la parabole de Jésus, la vigne se voit confiée à des intendants. Ce trait nouveau donne son originalité à l'histoire, et en indique l'orientation.

Un jeu cruel commence alors entre le propriétaire et les intendants vigneronniers. A l'époque de la vendange, le maître du vignoble envoie ses serviteurs pour en percevoir les fruits, mais les vigneronniers se comportent de manière basse et ignoble. Ils maltraitent les envoyés, allant même jusqu'à en mettre certains à mort. Pour bien affirmer son intention de recevoir ce qui lui revient et en imposer davantage aux intendants, le maître leur envoie d'autres serviteurs plus nombreux : ils subissent le même sort que les premiers. Finalement, le maître envoie son propre fils, en espérant que les vigneronniers auront des égards pour lui.

Leur ignominie, au contraire, se révèle dans toute son horreur. Ils se disent que c'est l'héritier, et décident de le supprimer pour entrer eux-mêmes en possession de l'héritage qui lui revient. Inutile d'ajouter comment

le maître agira envers de tels intendants. Aussi Jésus laisse-t-il à ses adversaires le soin de tirer eux-mêmes la conclusion.

La parabole met en pleine lumière la crise d'Israël : elle reprend l'oracle prophétique de l'A.T. et en montre l'accomplissement. Yahvé, le Dieu d'Israël, s'était plaint à Jérémie de la dureté de cœur et de l'obstination de son peuple : «sans se lasser», «chaque jour», il lui avait envoyé ses serviteurs les prophètes. «Mais ils n'ont pas écouté». Chaque génération s'est montrée pire que la précédente (cf. Jr 7,24-26). Et voilà que celle-ci n'écoute pas davantage le propre fils !

Pourtant, le plan de Dieu ne sera pas tenu en échec par le comportement des intendants et cette expérience décevante. Le fils tué ne restera pas longtemps dans la mort : Dieu le ressuscitera. La pierre rejetée par les bâtisseurs comme inutile, deviendra la base qui soutiendra tout l'édifice. Sous cette image du psaume (Ps 118, 22-23 cité au v. 42), l'Eglise primitive a vu une évocation de l'élévation du Messie rejeté par son peuple. Mais, plus qu'à cette profession de foi christologique qui clôt la parabole, Matthieu s'attache à l'idée d'un nouveau peuple messianique suscité par Dieu. Pour lui, la pointe se trouve seulement au v. 43. Le Royaume (la vigne) sera donné à un peuple nouveau qui devra produire - et produira de fait - les fruits attendus de Dieu, et qu'Israël n'avait pas donnés.

Composition littéraire

Matthieu a composé un ensemble de trois paraboles (21,28 - 22,11) dont l'histoire des vigneronniers homicides occupe le centre. Il y a d'abord la parabole des deux fils (21, 28-32) avec son application, qui établit un constat : ceux qui auraient dû accueillir avec empressement le message de Jean-Baptiste ne l'ont pas écouté. La troisième parabole -le festin nuptial (Mt 22,1-14)- est tournée vers l'avenir du châtiement d'Israël par la destruction de Jérusalem (Mt 22,7), tout en mettant les croyants en garde contre l'infidélité à leur vocation (Mt 22,11-14). Dès lors, comme l'a très justement noté E. Schweizer, cet ensemble de trois paraboles envisage successivement : la gradation dans la culpabilité, le choix du châtiement, enfin son exécution¹.

Mais il est temps d'envisager quelques unes des questions posées par le texte. Nous commencerons par nous demander si la rédaction de Marc ne permet pas de retrouver la forme primitive de la parabole. Nous ferons ensuite quelques remarques suggérées par la comparaison entre Marc et Matthieu. Enfin, nous relèverons quelques thèmes propres à Matthieu.

Authenticité

Certains exégètes modernes estiment que toute la parabole est une allégorie secondaire d'origine chrétienne. Selon eux, la communauté aurait ainsi interprété le destin du Maître - en le mettant en rapport avec l'échec

de l'histoire d'Israël. On aurait alors, dès le départ, une composition artificielle sans le moindre récit parabolique à la base. L'ensemble serait donc un énoncé chrétien. Par ailleurs, il s'agirait d'une allégorie proprement dite car, estiment ces auteurs, tout, dans le récit -personnages et faits- a, dès le début, un sens métaphorique voulu².

Disons tout d'abord que, même dans cette hypothèse, le texte garderait une grande importance. Dans les applications des deux paraboles du semeur et de l'ivraie, l'expérience missionnaire des premiers chrétiens et l'interprétation qu'ils en ont faite dans la foi, ont trouvé une expression grandiose. On pourrait en dire autant ici de l'histoire du salut et de son interprétation dans la foi. Il ne s'agirait donc pas moins d'une parole apostolique de l'Eglise guidée par l'Esprit-Saint.

Toutefois, cette manière de considérer la parabole des vigneronniers homicides se heurte à plusieurs objections. La première vient du fait que, dans la littérature biblique, les frontières entre parabole et allégorie restent floues : elles ne peuvent, en tout cas, être délimitées avec la rigueur de notre distinction rationnelle des genres littéraires. Il faudrait pouvoir dire que le texte a été manifestement construit dans une perspective allégorique, comme par exemple les livres de Daniel ou l'Apocalypse de Jean qui utilisent des images indubitablement allégoriques. Il y a un passage où la rupture paraît tout à fait nette : à la fin, l'introduction de la citation du Ps 118 (Mt 21, 42 ; Mc 12,10) correspond bien à la manière des chrétiens quand ils recourent à la preuve scripturaire : « N'avez-vous jamais lu dans les Ecritures ... » En outre, le passage du psaume cité (Ps 118, 22-23) est un des textes scripturares que l'Eglise ancienne se plaisait à citer pour annoncer la résurrection du Seigneur (cf. Ac 4,11 ; 1 P 2,7). Il ne pouvait en effet résonner dans le sens qu'on lui a donné qu'après l'événement de Pâques et à partir de la foi en la Résurrection. D'autres paroles de l'Écriture auraient parlé plus clairement (cf. Ps 16,10 ; Ac 2,27 ; 13,35). L'image de la pierre devenue fondement (ou clef de voûte) ne peut être appliquée au Christ qu'après la Résurrection contemplée dans la joie de la victoire pascale. Enfin, on peut facilement détacher le v. 42, la parabole s'achevant alors avec le châtement des vigneronniers homicides. Il faut, en effet, que la sentence de condamnation vienne en dernier lieu : tout le récit qui a montré la malice croissante des vigneronniers va vers ce terme.

Mais il y a une deuxième objection. La parabole présente une indéfinissable unité littéraire : elle a une introduction propre ; elle fait appel à une preuve scripturaire compréhensible pour les seuls croyants ; enfin et surtout, elle ne s'intéresse qu'au fils mis à mort, et non aux démêlés entre le propriétaire et ses intendants. Pour toutes ces raisons, les vv. 10 et 11 de Mc 12 apparaissent clairement ajoutés postérieurement et d'origine chrétienne pour exprimer la foi de l'Eglise au Christ, le « Fils ». Une simple allégorie d'origine chrétienne ne se serait jamais terminée sur le châtement des meurtriers (Mc 12,9). Ou, inversement : l'adjonction christologique de Mc 12,10-11 confirme indirectement que l'Eglise a ressenti que quelque

chose manquait à la parabole. En effet, le récit ne pouvait s'achever sur le meurtre du fils et l'annonce du châtement des meurtriers. Si l'on voyait déjà Jésus dans le fils, il fallait ajouter qu'il n'était pas resté dans la mort. Sinon, tout restait obscur et sans signification.

A elles seules, ces considérations invitent à rechercher une parabole primitive et à reconstituer sa construction littéraire. Ce travail a déjà été fait et d'une manière pertinente³. Cette parabole raconte une véritable histoire où le fils tient le premier rôle mais ne désigne pas d'emblée Jésus (ce n'est donc pas un personnage allégorique). Mais son envoi auprès des vigneronniers a, dans le vieux texte de Marc, une importance très suggestive : compte tenu du crescendo qui marque le récit, il constitue le point culminant de la progression, de la tension parvenues à leur degré ultime. Les vigneronniers vont-ils avoir des égards pour le fils ? Non, et cette absence de scrupules révèle toute l'ignominie des hommes. Du coup, Jésus lui-même se cache sous la figure du « fils » de la parabole. Et ce faisant, il révèle et cache tout à la fois son titre d'envoyé et plus précisément de « dernier » envoyé (Mc 12,6).

Comparaison entre Marc et Matthieu

On relèvera ici uniquement les différences les plus importantes qui ont une valeur objective⁴.

Dans son introduction à la parabole, Matthieu parle d'un « propriétaire » qui a loué sa vigne. Il utilise les mêmes termes dans d'autres textes où il est manifestement question de Dieu.

Marc dit que le maître de la vigne envoie successivement trois serviteurs pour percevoir les fruits de sa vigne, et enfin qu'il en envoya « beaucoup d'autres » (Mc 12,25). Matthieu lui, parle dès le début de plusieurs serviteurs sans préciser leur nombre, mais en faisant remarquer que la deuxième fois ils étaient « plus nombreux » (Mt 21,36). Il songe aux messagers de Dieu dans leur ensemble et plus précisément aux prophètes.

Tandis que dans le récit de Matthieu les vigneronniers se montrent d'emblée cruels, dans celui de Marc il y a un crescendo dans leur attitude : ils battent le premier serviteur, ils frappent à la tête et couvrent d'outrages le second, puis ils battent ou tuent ceux de la troisième ambassade (Mc 12,25).

Matthieu n'a pas retenu cette progression. Dès la première fois, les vigneronniers se saisissent des serviteurs, battant l'un tuant l'autre, lapidant un troisième. Et ils traitent de même ceux que le propriétaire envoie ensuite (Mt 21,36). En d'autres termes, Israël a repoussé et maltraité tous les messagers de Dieu : voilà ce que le texte veut suggérer. L'énormité de cette affirmation générale se trouve certes atténuée par le fait qu'il s'agit d'une parabole, et d'une parabole de polémique. Mais Matthieu n'en pense

pas moins que les choses se sont passées ainsi, car il le dit aussi catégoriquement en dehors de ce contexte parabolique (cf. 23, 34-35).

L'envoi du fils se situe, chez Marc, dans la dynamique du crescendo signalé : « Il lui restait encore quelqu'un, son fils bien-aimé » (Mc 12,6).

Le propre fils se trouve ainsi le dernier messenger après l'échec de la mission comme successivement à un seul serviteur, puis à « beaucoup d'autres ». Chez Matthieu le contraste est accusé entre d'une part les deux groupes de serviteurs envoyés auprès des vigneron, et d'autre part le « fils ». Ici encore apparaît l'intention de distinguer le « fils » de tous les autres, le Messie Jésus des autres prophètes de Dieu. Il subit le même sort que ceux-ci, mais, parce qu'il est le « fils », ce traitement qu'on lui inflige irrite davantage le maître de la vigne. Il faut également noter un trait propre à Matthieu dans la réponse des auditeurs à la question posée par Jésus : « Que fera le maître de la vigne ? » Selon Mt 21,23 Jésus s'adresse ainsi aux grands prêtres et aux anciens du peuple (Mt 21,23) ou aux grands prêtres et aux pharisiens (Mt 21,45), c'est-à-dire à ceux que le premier évangile considère comme les principaux adversaires de Jésus. Ils se trouvent donc mis en demeure de se faire juges. Chez Matthieu comme chez Marc, leur réponse comporte deux parties : les vigneron méritent la mort et la vigne doit être louée à d'autres. Mais Matthieu ajoute une précision caractéristique : ces nouveaux vigneron remettront au propriétaire « les fruits en temps voulu » (Mt 21,41). Cette précision répond à ce que disait le v. 34 : « Quand arriva le moment des fruits, il envoya ses serviteurs... » Il ne s'agit donc pas seulement d'apporter des fruits, mais de le faire « en temps voulu ».

Toutefois, ce qui frappe le plus dans la comparaison entre Matthieu et Marc, c'est le verset final : « Aussi, je vous le dis, le Royaume de Dieu vous sera retiré pour être confié à un peuple qui lui fera produire ses fruits » (Mt 21,43). Pour diverses raisons d'ordre critique et objectif, on peut avancer avec certitude que ce v. 43 est, chez Matthieu, la conclusion de l'histoire, ou plutôt la conséquence qui en découle. Dans ce verset, Jésus ne parle plus de manière voilée et en images comme dans la parabole proprement dite. Dès lors — comme nous le disions — il faut aussi entendre au sens objectif les autres termes employés précédemment : le propriétaire, le temps des fruits, l'envoi de plusieurs serviteurs, le traitement qu'ils subissent, le fils, finalement les nouveaux vigneron et leur mission. En tout cela, il s'agit de l'histoire des relations de Dieu avec son peuple. Elle s'est soldée par un échec, mais on va assister à un nouveau commencement avec un nouveau peuple.

Il reste à relever quelques traits particulièrement caractéristiques de la forme que Matthieu a donnée à cette parabole. Cela permettra au prédicateur de centrer son attention sur ce qu'il doit présenter, ce dimanche, comme message de l'« Évangile de Jésus Christ selon saint Matthieu ». En outre, il faut rester bien conscient du fait que l'Église, nouveau peuple de Dieu, ne peut pas se prévaloir de sa nouvelle « propriété » du Royaume,

mais doit s'efforcer de lui faire produire « les fruits » que Dieu attend.

Caractéristiques propres à Matthieu

Nous voudrions, tout d'abord, attirer l'attention sur l'idée de *fruits*. Chez Matthieu, cette idée est très en relief, et apparaît tout au long de la parabole. Langage figuré et signification réelle se mêlent étroitement dans sa mise en œuvre. L'image de la « livraison » des fruits est, tout d'abord, prise au sens naturel ; il s'agit vraiment du produit de la vigne. Mais dans le verset final (v. 43), on dégage sa signification réelle en l'appliquant au peuple nouveau auquel le Royaume de Dieu sera transmis. Ce peuple doit faire -et fera- produire « ses » (ceux du Royaume) fruits. Dieu ne doit pas être déçu une nouvelle fois. Si la vigne est le don du Royaume de Dieu, alors les fruits sont ceux qui correspondent à ce Royaume. Le Royaume de Dieu doit produire, en ceux qui lui appartiennent et auxquels il fut confié, le fruit de leur vie formée par Dieu. Il s'agit donc du « taire » et, selon d'autres textes de l'Évangile, essentiellement de l'action animée par la charité.

Les versets qui précèdent sont déjà marqués par cette idée exprimée nettement dans le verset final. Il y est, d'abord, question du « temps des fruits » ; quand il est arrivé, le propriétaire envoie ses serviteurs (21,34). Plus loin, on dit des nouveaux vigneron qu'ils lui en livreront les fruits « en leur temps » (21,41). Il y a donc un temps ou un délai précis, à l'intérieur duquel la livraison des fruits est possible, mais aussi nécessaire. On peut laisser passer le temps marqué. Les premiers fermiers ont déçu justement en ce qu'ils n'ont pas remarqué « de temps des fruits ». Pour Matthieu, la vie chrétienne comporte, également, cette exigence de respecter les délais ; cette exigence est rendue sensible, surtout par la mise en relief de l'idée de jugement et par son application soulignée à l'homme individuel. Celui-ci a reçu un temps de vie mesuré, et il marche à la rencontre de son jugement. Les œuvres de l'amour, présentées en détail dans le discours sur le jugement dernier (25, 31-46), sont ces fruits dont il est question dans la parabole. Et, alors, on peut se rendre compte si l'on a su reconnaître le temps ou si on l'a laissé passer ; si on a su voir, dans le nécessaire, le Christ lui-même ou non.

Cette accentuation de l'aspect éthique de la parabole se retrouve, aussi, dans la *question de la faute* des premiers fermiers. Leur faute la plus grande est, certainement, d'avoir mis à mort les messagers de Dieu et même son Fils. Mais la cause de leur achoppement se révèle pourtant — en partie — dans le fait qu'ils ne portaient aucun fruit. Ici, encore, le discours ne se tient pas seulement au niveau de l'image de la livraison du produit, mais on parle de cette stérilité de toute la vie, qui est l'expression d'une déso béissance intérieure à l'égard de Dieu. Cela est tout à fait conforme à la conception de l'évangéliste. Il veut montrer que le Royaume de Dieu a été retiré au peuple d'Israël, l'instrument du salut, parce qu'il a refusé d'accom-

plir la volonté de Dieu. Il manquait de connaissance vraie, d'équité, de miséricorde, de bonne foi (23,23), et aussi de cette justice véritable de la vie (5,20). Autant la parabole a un ton polémique aigu, autant elle introduit pourtant à cette connaissance profonde. La faute réside dans un refus intérieur à l'égard de Dieu. La punition n'est pas seulement la sanction extérieure d'un délit, mais la conséquence d'une faute intérieure.

La suite est étroitement liée à ce qui précède : bien examiné, le châtimeur comporte deux actes : l'extermination des meurtriers et la privation de la vigne. C'est ce qu'exprime déjà Marc, lui aussi, sans doute ; mais, chez lui, cela reste enveloppé dans le cadre narratif de la parabole. Le propriétaire viendra, fera périr les vigneron et donnera la vigne à d'autres (Mc 12,9). L'accent porte, incontestablement, sur l'extermination des vigneron qui ont eu un comportement si ignoble. Mais Matthieu développe le second point par le commentaire du v. 43 qui en dégage le sens réel.

Certes, il est également question, et en termes énergiques, de l'extermination des vigneron : « Il fera misérablement périr ces misérables » (21,41). Ce à quoi pensait Matthieu, en s'exprimant ainsi, apparaît nettement si on se réfère à la parabole suivante du festin nuptial : il songeait à la destruction de la Ville sainte et au massacre de ses habitants (22,1-14 et surtout le v. 7). Ici, il ne développe pas davantage ce point de vue ; on ne trouve aucune allusion aux événements qui marquèrent la prise de Jérusalem. Par contre, il accentue fortement la deuxième idée : la vigne sera prise et donnée à d'autres. Il y a, ainsi, un déplacement d'accent dans l'exécution du châtimeur. Le vrai châtimeur, plus sévère et plus lourd de conséquences, consiste en ce qu'Israël perd sa vocation devant Dieu. Il n'est plus le peuple élu auquel sont confiés les biens, il n'est plus possesseur ni candidat au Royaume de Dieu. Par ce déplacement d'accent dans la punition, se révèle la même préoccupation éthique et théologique, que nous avons observée dans le thème de la « livraison des fruits ». Il y a, là-dessous, la réflexion intense de l'ancienne Eglise sur l'histoire du salut.

L'habileté de l'évangéliste consiste à s'en tenir parfaitement au langage de la parabole et à parvenir, cependant, à un énoncé homogène et d'un réalisme très précis. Il a prolongé la parabole dans une direction déterminée, de sorte qu'on aboutit à une forme indépendante par la langue et par la pensée. On a pu dire justement de son procédé, qu'il est « une mise en relief vigoureuse de l'intention poursuivie »⁵.

Notons encore un point. Pour des raisons littéraires, théologiques et d'autres touchant à la composition on doit conclure avec certitude que le v. 43 est de l'évangéliste lui-même⁶. Or, il est étrange qu'ici, précisément, Matthieu s'écarte de son langage habituel, en disant le « Royaume de Dieu » et non le « Royaume des cieux ». La première de ces expressions n'apparaît chez lui qu'en trois autres endroits : 12, 28 ; 21, 31.43 (et peut-être 6,33 et 19, 24). On ne remarque pas de différence substantielle entre les deux expressions. Nous avons là une inconséquence du premier évangéliste, dont on trouve d'autres exemples. Matthieu fait souvent des exceptions typiques à ses propres règles bien établies. Dans le cas présent, nous

sommes réduits à des suppositions sur les raisons qui l'ont amené à s'écarter de la règle, de manière si surprenante. Peut-être a-t-il simplement voulu suggérer l'idée du Dieu personnel, présenté comme père de famille (21,33), victime d'une injustice et qui inflige aussi le châtimeur. Peut-être a-t-il voulu, par là, montrer plus clairement à l'auditeur que le « Royaume de Dieu » n'est pas une chose, un ordre, un état, mais que cette expression vise toujours le Dieu vivant, qui est à l'œuvre en tout cela.

NOTES

1. F. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Matthäus : Neues Testament Deutsch 2*, Göttingen, 1973, pp. 261 s.
2. Ainsi W.G. KUMMEL, *Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern*, dans *Aux Sources de la tradition chrétienne*, Paris, Neuchâtel 1950, pp. 120-131, Festschrift für M. Goguel ; et R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1957³, p. 191.
3. Voir surtout J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen, 1965⁷, p. 72 ss ; H. KAHLEFELD, *Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium I*, Leipzig, 1965, p. 82 ss.
4. Voir W. TRILLING, *Das wahre Israel*, Leipzig, 1959, pp. 38-47 = München, 1964³, pp. 55-65.
5. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Matthäus*, Göttingen, 1961⁴, p. 315.
6. Voir documents de W. TRILLING, *Das wahre Israel*, pp. 58-63.



PARTOUT RESPLENDIT L'ÉGLISE

Voilà par quelles prédications les prophètes réclamaient le fuit de la justice. Mais comme ceux-là demeuraient incroyants, Dieu leur envoya finalement son Fils, notre Seigneur Jésus Christ, que ces mauvais vigneronniers tuèrent et jetèrent hors de la vigne ? Aussi Dieu a-t-il confié celle-ci - non plus circonscrite, mais étendue au monde entier - à d'autres vigneronniers qui lui en remettent les fruits en leur temps. La tour de l'élection se dresse partout dans son éclat, car partout resplendit l'Église ; partout aussi est creusé le pressoir, car partout sont ceux qui reçoivent l'Esprit de Dieu.

C'est donc bien un seul et même Père et Dieu qui a planté la vigne, fait sortir le peuple, envoyé les prophètes, envoyé son Fils et confié sa vigne à d'autres vigneronniers qui lui en remettent les fruits en leur temps.

S. IRÉNÉE ¹

1. S. IRÉNÉE. *Adversus Haereses*, IV, 36, 1-2 ; Paris, Sources Chrétiennes 100, 1965, p. 885.

Année B

Première lecture : Gn 2,18-24

Deuxième lecture : He 2, 9-11

Évangile : Mc 10, 2-16

La Bible n'est pas un texte mort, une sorte de code figé dans ses formulations, qui énonce des «lois». Une doctrine biblique ne tient pas toute entière dans la formulation d'un texte, mais dans sa vie, que traduit l'interprétation donnée par la communauté croyante, en définitive par le Christ et son Église.

Ainsi, par exemple, la Genèse révèle le projet de Dieu sur l'homme maître de la création, sur la vie des hommes en couples où l'homme et la femme sont des partenaires égaux en dignité (première lecture).

Au cours des siècles, des lois ont pu, en raison de la dureté de cœurs des hommes, s'écarter de ce projet divin. Sur ce point comme sur d'autres, le Christ a donné, avec autorité, l'interprétation exacte de la pensée de Dieu. Cette interprétation est un don, une grâce qu'il faut accueillir avec cette simplicité et cette confiance qui caractérisent les enfants (évangile).

Le Christ illumine ainsi le chemin des hommes. Il nous délivre de deux tentations : l'évasion hors de la réalité et le repli orgueilleux sur soi. Il nous engage, par toute sa vie, à adhérer sans réticence à notre vocation d'homme qui se réalise dans la docilité filiale envers Dieu (épître).



PAR ANDRE BARUCQ, S.D.B.

Professeur à la Faculté de théologie de Lyon

Ces versets de la Genèse, situés parmi ce qu'on appelle -improprement d'ailleurs- les « récits d'origines »¹, témoignent de la curiosité que l'homme, depuis toujours, porte à son apparition dans le monde.

Le grand nombre de cosmogonies et de récits de création laissés par les anciens, prouve qu'ils s'y intéressaient encore plus que nous. Les « sages » décryptaient les énigmes de ces mythes, et y saisissaient l'occasion de réfléchir sur la vie, multiforme et fluante, sur la destinée humaine. Se sachant mortel, l'homme ne consentait cependant pas à considérer sa venue à l'être comme un accident, ni l'émergence de la vie comme le fruit d'un hasard. Et Dieu inspira la Bible... Instigateur premier et moteur constant, il collabore avec l'homme en recherche pour que surgisse, par tri et dépassement de multiples approximations, une vérité sinon totale, du moins fondamentale : un Dieu personnel et bon se trouve au point de départ du monde, des êtres, de l'humanité.

Cette intuition même, les sages d'Israël ne pouvaient la transmettre à leurs lecteurs qu'à travers les formes littéraires, les concepts et les mots hérités d'une certaine culture. La connaissance de la littérature et de l'art du Proche Orient ancien permet d'y accéder et, ainsi, de mieux pénétrer le sens des textes de l'A.T.

Ces remarques préliminaires s'avéraient nécessaires pour prévenir le choc d'un dépaysement provoqué par la lecture de cette page biblique, et éviter de n'y voir qu'ésotérisme ou grossière esquisse d'une littérature enfantine. Elle apporte bien davantage².

Le contexte proche

Le livre de la Genèse comprend deux récits de création : 1,1-2, 4a et 2,4b-25 qui, plus nettement que le premier, introduit le ch. 3 (tentation, chute, rédemption).

Le second récit comporte trois volets. Le premier (vv. 4b-7) évoque la création de la terre et celle de l'homme qui va la travailler, et que tout contribue à présenter comme le « terrien » (*adam*) : corps de terre animé par l'esprit de vie que Dieu lui insuffle. Le second volet décrit le « jardin en Eden » où l'homme vivra. Curieux passage où à une localisation géogra-

phique précise - le bassin du Tigre et de l'Euphrate - s'ajoutent des données d'ordre symbolique. Le troisième (vv. 18-24) constitue la lecture de ce jour. Il se rattache au ch. 3 puisque le couple humain dont ce passage relate la constitution, y jouera le rôle principal, bien que, de l'un à l'autre, il faille noter un changement de dénomination : *Ish* et *Ishshah* (ch. 2) s'appelleront Adam (3,17) sans article et Eve (3,20). Aussi peut-on attacher une valeur en soi au passage étudié ici. Nous tâcherons de la déceler en suivant le mouvement du texte.

Commentaire

a) La « parole divine » placée en tête du premier récit (1,26) signifie une attention de Dieu à l'égard de l'homme. Assortie d'une précision importante (« à notre image, comme notre ressemblance »), elle y introduit la création de l'homme. Ici, le discours divin n'introduit pas cette seule création, mais celle du couple. L'écrivain « yahviste » tient à situer en Dieu la source de la sociabilité humaine et prépare ainsi la pointe du récit : la justification du mode de vie des hommes en couples, et l'importance qu'y prend la femme (vv. 23-24).

b) Ensuite, Dieu agit. La création des animaux, présentée comme élément d'une série au ch. 1 (vv. 20-25), se situe ici en fonction de l'homme : pour combler sa solitude. Comme il *modèle* l'homme (*adam*) de la terre (*adamah*), Dieu pétrit à nouveau l'argile : bêtes des champs et oiseaux du ciel sortent de ses mains³. Puis il les « amène vers l'homme pour voir quels noms il leur donnerait ». Donner un nom : ce trait n'indique pas seulement l'intelligence de l'homme, mais également son statut de maître, de possesseur. Il nous entraîne au cœur de la mentalité sémitique. Pour les Sémites, le nom signifie bien plus qu'une étiquette de classification : il provoque à l'existence ce qui constitue la nature profonde de l'être nommé. Donner ou simplement connaître un nom consiste à tenir en son pouvoir celui qui le porte, à être capable de l'appeler et de le voir accourir. D'où l'intérêt, partout présent dans la Bible, pour les noms, leur origine, leur modification⁴.

Et voici l'homme distinguant, nommant, les animaux tirés comme lui de la terre. Il les domine.. mais reste insatisfait : aucun ne lui paraît « assorti » ou complémentaire, aucun ne peut devenir son partenaire, cette aide capable de peupler sa solitude, de l'épanouir en sa nature spécifique. Sans trop tirer du texte on peut dire qu'il contient déjà implicitement le refus d'entrer dans une mentalité antique où la femme ne se trouvait guère mieux considérée que l'animal⁵.



c) Alors Dieu intervient à nouveau. Cette aide que l'homme désire, le Créateur va la lui procurer. Cette fois il ne recourra plus à un « pétrissage » de matière inerte, ni à une nouvelle « humanisation » par son souffle. De l'homme lui-même, parfait en sa constitution, Dieu fera surgir la femme. Le sommeil mystérieux, la matière corporelle désignée par le mot à signification imprécise que nous traduisons « côté » (ou côte), ne représente pas les éléments d'une description documentée de l'origine de la femme, mais bien une façon de signifier sa relation à l'homme : « os de ses os, chair de sa chair » (v. 23). Ainsi aucune création nouvelle n'interviendra qui eût situé la femme parallèlement à l'homme. Complète dès sa première formation, la personnalité humaine, corps et âme, n'avait plus qu'à être diversifiée en ses fonctions. L'homme avait besoin d'une aide : il l'a. Mais elle et lui demeurent fondamentalement un. La troisième partie du texte reprendra ce thème ⁶.

d) Dieu, maintenant, « amène à l'homme » la femme qu'il vient d'extraire de sa propre personne. De nouveau celui-ci va exercer envers cet être neuf sa faculté d'intelligence et son pouvoir de maîtrise (cf. avec une nuance de rudesse ce qui est dit en Gn 3,16). Sa joie s'épanouit ; il a trouvé ce qu'il attendait : une partenaire semblable à lui, une autre lui-même.

Il s'écrie : « C'est l'os de mes os, la chair de ma chair », locution sémitique qui se retrouve ailleurs dans la Bible pour signifier une identité foncière, l'appartenance à une origine commune ⁷. Et à cet être qui se révèle à lui, il donne un nom qui reflète le sien.

Aucune traduction ne peut livrer le jeu de mots et d'idées que l'auteur exprime ici. L'homme : *ish* (et non plus *adam*) reconnaît en sa compagne la *ishshah*, sa partenaire féminine. Elle est « lui-au-féminin », une partie de lui-même ⁸.

L'homme n'explicite guère en quoi cette femme lui sera « une aide semblable à lui ». Contrairement au premier récit qui définit nettement le rôle du couple humain (Gn 1,28), l'aide que cherchait l'homme apparaît ici comme ce qui doit lui permettre de réaliser sa fin, de se parfaire lui-même comme personne. Il poursuivra sa destinée non seulement en accomplissant sa fonction de procréation, mais en instaurant un dialogue sans lequel l'être humain resterait incapable d'épanouir sa personnalité et ses virtualités, de maîtriser le monde en toutes ses dimensions, selon le projet de Dieu.

e) Le récit de la création du couple humain aurait pu s'arrêter ici. Le v. 24 pose une question. Pourquoi dire que l'homme va quitter père et mère pour s'attacher à sa femme alors que l'inverse advient à Rebecca (Gn 24, 57-60), à Rachel et Lia (31, 14-18) ? S'agirait-il de souligner l'importance de la femme dans une société de type matriarcal ? Mais la société israélite ne reflète pas un tel stade de civilisation, pense-t-on commu-

nément. Aussi vaut-il mieux voir en cette sentence, de type sapientiel, une insistance sur l'attrait sentimental et sexuel que la femme exerce sur l'homme, attrait capable de l'arracher à sa propre parenté, ce qui représentait beaucoup pour un oriental : son appartenance au clan, à la tribu passait par la communauté de sang perçue entre les hommes et non entre les femmes.

Unité du couple humain, plus universellement unité du genre humain, telle apparaît à P. Grelot⁹ la doctrine de l'auteur biblique exprimée en ce verset. Le P. Beauchamp voit plus loin encore : « Ainsi l'unité de l'humanité, c'est l'unité du Christ et de son épouse l'Église en un seul corps, laquelle unité est réelle et fondement du réel »¹⁰. Il rejoint ainsi la doctrine d'Ep 5, 21-33 qui pourrait bien être un midrach chrétien, ou, si l'on veut, le fragment d'une homélie sur le texte de la Genèse, cité d'ailleurs par saint Paul.

La réflexion sapientielle du v. 24 autorise-t-elle pour autant à énoncer une « loi », à fonder en doctrine l'unité et l'indissolubilité du mariage ? Il ne nous semble pas. Les récits patriarcaux de la Genèse démontrent que la fonction féminine d'aide de l'homme dans la société familiale a pu s'exercer dans un régime de polygamie, d'ailleurs relative¹¹. Lorsqu'en Mc 10, 2-18 (évangile de ce dimanche) Jésus en appelle, par-delà la Loi mosaïque permettant de dresser un « acte de répudiation », à « ce qui était au commencement », il tait les coutumes patriarcales, mais se réfère au sens profondément humain de notre texte, et entend bien protéger le choix consenti par l'homme, et qui le lie intimement à celle qui est « l'os de ses os, la chair de sa chair », et pour qui il a rompu ses attaches les plus profondes. C'est cet attachement que le Christ veut remettre en valeur en se constituant législateur, protecteur, de l'unité et de la stabilité du mariage en un temps où la société, païenne comme juive, tendait à la dissoudre. C'est l'occasion de rappeler qu'ici, comme dans le cas du péché originel, une doctrine ne tient pas tout entière en la formulation d'un texte biblique mais en sa vie, traduite dans l'interprétation qu'en donne la communauté croyante, en définitive le Christ et son Eglise.

Conclusion

Une telle lecture ne peut qu'inciter les couples chrétiens à prendre en meilleure considération leur vie à deux, leur engagement matrimonial, alors qu'on prône les expériences sexuelles passagères, et qu'on croit découvrir des solutions aux difficultés de la vie conjugale en niant son indissolubilité ou le caractère privilégié de son unité et de son intimité.

La lecture de la Bible nous rappelle d'abord qu'on ne peut vivre en dehors du projet divin : projet de domination de l'homme sur la création, projet d'aide à lui accordée par la participation de la femme à son existence, comme partenaire d'égale valeur et dignité.

En écrivant cette page, l'auteur biblique entendait bien tourner le dos à des conceptions sociales où la femme se trouvait plutôt traitée en inférieure. De plus, sage parmi tant d'autres, il ne se fait pas l'écho de critiques stigmatisant la femme frivole, acariâtre, vicieuse, incorrigible bavarde et même éhontée, telle que la présentent parfois le *Livre des Proverbes* et Ben Sira (voir aussi Qo 7,28). Il la reconnaît plutôt à travers d'autres traits plus flatteurs : celui de la « femme parfaite » (Pr 31, 10-31), de « la femme de la jeunesse... eau jaillissante de ton puits... biche aimable, gracieuse gazelle » (Pr 5,15-23), ou de la femme silencieuse, pudique, charme d'une maison bien tenue (Si 26, 1-4.13-18). Mais il convie à une réflexion plus profonde en faisant découvrir dans cette femme, non seulement l'ornement d'un foyer, le rapport d'un travail, la joie d'amours partagées, mais l'aide de même nature, la partenaire que Dieu donne à l'homme pour lui permettre d'accéder avec elle à l'accomplissement plénier de leur existence et de leur tâche, de se perpétuer enfin dans leurs enfants, comme il est dit en Gn 1,28.

Elle représente en somme un présent de Dieu soigneusement préparé, une faveur du Seigneur (Pr 18,22).

NOTES

1. Il faut admettre que les ch. 2-3 de la Genèse relèvent du genre sapientiel et nullement de l'historiographie. On lira avec profit P. BEAUCHAMP, *Études sur la Genèse*, Lyon-Fourvière, 1971, pp. 11-16 ; ALONSO-SCHOKEL, *Motivos sapientiales y alienza en Gen. 2-3*, dans *Biblica*, 43 (1962), pp. 296-316.
2. Outre les études de P. Beauchamp signalées plus haut, le lecteur pourra se rapporter à P. GRELOT, *Homme qui es-tu ?* dans la nouvelle série des *Cahiers Évangile*, N° 4, 1973, surtout p. 24 et *Le couple humain dans l'Écriture* (*Lectio divina*, 31), 1962, pp. 31-36.
3. Un sage comme Qohélet (ou : l'Écclésiaste) reprendra ce passage comme point de départ de sa réflexion, non dénuée d'amertume, sur l'identité de sort de l'homme et de la bête devant la mort (Qo 3,19-21). C'est encore à Gn 2,7 et 3,19 qu'il pense en terminant son poème sur la vieillesse en 12,7.
4. Connaître les plantes et les animaux représente une tâche et une gloire pour la sagesse israélite : cf. ce qui est dit de la sagesse de Salomon en 1 R 5,13 ou l'usage de « proverbes animaliers » comme Pr 30, 24-31 ; 6, 6-11 ; ou les digressions de Job sur la connaissance du monde animal et son comportement 38, 39-39,30 ; etc. Sur l'attribution de noms faisant jeux de mots cf. Gn 29,31-30,24 ; les étymologies fréquentes dans Josué, p. ex. 5,9 ; 7,26 ; etc. les changements de noms : Abram en Abraham, Sarai en Sarah, Hoshéa en Josué en Nb 13,16. Voir l'article *Nom du Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1970².
5. Voir A. GELIN, *Passage de la polygamie à la monogamie* dans *Mélanges Podécharde*, Lyon, 1944, p. 137 ; J. GUITTON, *Développement des idées de l'Ancien Testament*, pp. 97-104, Aubier, 1947 ; *L'amour humain* (Livres de vie) 1948, pp. 176-196.
6. Nous ne touchons pas ici au problème scientifique de l'origine de l'homme et de la différenciation des sexes. Seule nous intéresse la tâche de rejoindre l'intention religieuse de l'auteur. Le cahier de P. Grelot signalé ci-dessus satisfera bien des curiosités légitimes.
7. Sur cette locution dans les livres postérieurs cf. 2 Sm 5,1 ; 19,13-14 et, pour le sens Jg 9,2 ; Dt 17,15.
8. Le « mari » et la « marie » propose Coppens dans *La connaissance du bien et du mal...* (Analecta Lovaniensia, Gembloux, 1948, p. 61).
9. *Homme qui es-tu ?* p. 25.

10. *Études sur la Genèse*, p. 15.

11. Les Patriarches ont leur épouse principale. Les autres n'apparaissent conformément à l'usage des coutumes du monde oriental maintenant connues par les lettres de Nouzi entre autres documents, que pour obvier à l'incapacité génésique de la première. Un texte comme Dt 17,17 refuse au roi le droit de multiplier ses épouses, ce qu'avait fait Salomon !

VOIX DE L'ÉPOUSE

C'est en vain que la distance et le sort nous divisent !
 Je n'ai qu'à rentrer dans mon cœur pour être avec lui et
 qu'à fermer les yeux.
 Pour cesser d'être en ce lieu où il n'est pas.
 Cette liberté du moins, je la lui ai retirée, et il ne dépend
 pas de lui de ne pas être avec moi.
 Et je ne sais s'il m'aime, ses desseins me sont inconnus et
 l'accès de sa pensée m'est interdit.
 Mais je sais qu'il ne peut se passer de moi....

Car ce n'est aucune molle complaisance qui nous unit et
 l'étreinte d'une minute seule,
 Mais la force qui attache la pierre à sa base et la nécessité
 pure et simple sans aucune douceur.
 Dieu m'a posée sa gardienne.
 Moi qui suis faite pour l'aider, vais-je être son entrave ?
 Moi qui suis faite pour être son port, et son arsenal, et sa
 tour,
 Vais-je être sa prison ? vais-je trahir la patrie ?
 La force qui lui reste, vais-je la lui retirer ?
 Que je serve, c'est assez.

P. CLAUDEL ¹1. P. CLAUDEL, *La Cantate à trois Voix*, Paris, 1934, p. 54.



Pris dans un douloureux contraste entre une soif intense de bonheur et la menace inéluctable de la souffrance et de la mort, chacun de nous s'interroge parfois sur l'étrangeté de son destin : « Qu'est-ce donc que l'homme ? » se demandait déjà le psalmiste (Ps 8,5 ; He 2,6). Faut-il admirer sa grandeur ou s'apitoyer sur sa misère ? Comment expliquer tant d'apparente contradiction et surtout comment y faire face ? Vaut-il mieux se durcir dans l'isolement stoïcien - « Souffre et meurs sans parler » ? ou bien s'étourdir autant qu'on le peut : « Mangeons et buvons, car demain nous mourrons » (Is 22,13 ; 1 Co 15,32) ? Non, ce n'est ni l'une ni l'autre de ces attitudes que nous suggère la prédication apostolique proclamée en cette deuxième lecture, mais pour éclairer notre destinée, elle nous montre le chemin suivi par Jésus. Souffrance et grandeur s'y rencontrent, mais au lieu de se heurter l'une contre l'autre, elles constituent un ensemble cohérent, qui réalise le plan positif de Dieu.

Le texte se divise en trois parties. La première (v.9) constate que Jésus a accompli la vocation humaine, telle qu'elle était définie par le psalmiste. La deuxième (v.10) montre que cet accomplissement était exigé par sa mission de sauveur des hommes. La troisième enfin (v.11) souligne le principe de la solidarité fraternelle¹.

1. Jésus accomplit la vocation de l'homme (2,9).

Méditant sur la situation de l'homme dans l'univers, le psalmiste la caractérisait par l'union paradoxale de deux aspects contraires : abaissement et honneur. Dieu a abaissé l'homme par rapport aux êtres célestes, mais il l'a pourtant couronné de gloire et d'honneur, faisant de lui le maître de la création (Ps 8,5-7). L'auteur de l'épître aux Hébreux prend pour point de départ ce texte du psaume, qu'il cite au début de son développement (2, 6-8a). Il suggère que les perspectives évoquées ne se réaliseront pleinement que dans « le monde à venir » (2,5). Dans le monde présent, en effet, la domination universelle promise à l'homme reste hors de sa portée (2,8b). Nous le constatons encore de nos jours. Souvent le progrès ne s'obtient dans un domaine qu'au prix d'une régression dans un autre². Et surtout chacun de nous se voit, en fin de compte, affronté à la mort qui le dépouille inexorablement de toutes ses conquêtes terrestres.

Dans une guerre, c'est l'issue de la dernière bataille qui décide de tout. Si celle-ci est perdue, la guerre entière l'est aussi, quels qu'aient été les succès antérieurs. N'en va-t-il pas de même pour le combat de l'existence ? Si la mort y a le dernier mot, toute l'existence se soldera par un échec. La vocation de l'homme ne peut s'accomplir sans une victoire sur la mort.

Cette victoire a été obtenue par le Christ. Seul le Christ correspond parfaitement à l'image que le psalmiste traçait de l'homme. En lui se vérifient les deux aspects indiqués : abaissement et couronnement. Jésus a d'abord été réellement « abaissé un peu au-dessous des anges ». L'expression du psaume semble même viser spécialement son cas particulier. Des autres hommes, en effet, on ne peut dire, à proprement parler, qu'ils ont été « abaissés » au-dessous des anges, car ils ne se sont jamais trouvés à un niveau plus élevé qu'eux. Mais lorsque le Fils de Dieu, « resplendissement de la gloire » du Père et « expression de son être » (1,3), prend une nature de chair et de sang (2,14), il s'agit vraiment pour lui d'un abaissement au-dessous des anges. Abaissement d'un réalisme terriblement concret : Jésus a pris sur lui le sort humilié des hommes, il a souffert et il est mort.

Mais son mystère comporte aussi l'autre aspect : maintenant « nous le voyons couronné de gloire et d'honneur ». De toute évidence, l'expression s'applique ici au Christ ressuscité, qui siège désormais à droite de Dieu (1,3 ; 8,1). Dans le chapitre précédent, l'auteur a évoqué en termes solennels l'intronisation céleste du Fils de Dieu (1,3-13). Il apporte ici une précision : c'est « à cause de sa passion et de sa mort »³ que le Christ a été couronné. Précision importante, car elle établit une jonction étroite entre les deux aspects du mystère du Christ, attestant que la gloire du Seigneur intronisé est la conséquence de sa passion.

Entre l'abaissement du Christ et son couronnement, l'esprit humain saisit d'abord une opposition. Les ennemis de Jésus l'ont humilié, mais Dieu l'a glorifié (cf. Ac 3,13 ; 4,10-11). Cependant le regard de la foi n'a pas tardé à aller plus profond et à percevoir le rapport interne qui relie ces deux phases du mystère. Rapport paradoxal : l'humiliation produit la glorification (Ph 2,8-9), la mort produit la vie (Jn 12,24), la croix est exaltation (Jn 12,32).

En exprimant ce rapport interne, notre auteur veut montrer que le mystère du Christ constitue bien l'accomplissement de la vocation de l'homme. Obtenue « pour avoir souffert la mort », l'intronisation de Jésus se présente ici comme le couronnement d'une lutte d'homme. Le Fils de Dieu comme tel n'avait pas à mourir ; sa gloire divine ne présupposait nullement cet abaissement tragique. Notre auteur en est bien conscient, car il notera plus loin que sa qualité de Fils dispensait le Christ de devoir souffrir s'il a « appris par ses souffrances l'obéissance », c'est « bien qu'il fût Fils » (5,8).

Il s'ensuit que le Christ n'est pas mort pour lui-même, mais pour l'homme. Sa mort aboutit à un résultat qui vaut *«pour tout homme»*⁴. En quelques mots, l'auteur exprime une doctrine très profonde, dont la logique rigoureuse ne se laisse bien saisir que lorsqu'on donne tout leur poids aux réalités fondamentales de l'existence humaine : la vie, la mort et la communion entre les personnes.

Jésus a trouvé une manière d'affronter la mort qui a constitué une victoire sur la mort. Tel est le fait capital, qui assure un aboutissement positif à la destinée humaine. Notons qu'il ne s'agit pas d'évasion. Jésus n'a pas échappé à la mort; il n'a pas utilisé sa puissance de Fils de Dieu pour se soustraire miraculeusement au supplice. S'il l'avait fait, on peut imaginer, si l'on veut, que cela aurait constitué pour lui un succès personnel; mais une chose est certaine : cela n'aurait rien apporté aux autres hommes. Leur existence n'aurait pas été transformée. La mort, pour eux, aurait continué à être une sinistre impasse, marquant la nullité de tous leurs efforts.

En fait, Jésus a subi la mort, mais de telle façon qu'il en a fait le chemin d'une vie nouvelle, triomphale. «A cause de sa passion et de sa mort, il est couronné de gloire et d'honneur». En lui, la vocation de l'homme se voit assurée de son accomplissement, car l'homme ressuscité, et lui seul, peut obtenir de manière durable la vraie maîtrise du monde, qui est d'ordre spirituel. La mort est désormais impuissante à le priver de son domaine.

Notre auteur note en terminant sa phrase que tout cela s'est réalisé *«par grâce de Dieu»*. Selon le psaume, en effet, c'est Dieu qui abaisse l'homme, et c'est Dieu qui le couronne. Les chrétiens savent, d'autre part, que, dans tous ses aspects, le mystère du Christ est un don de Dieu, qui manifeste l'amour du Père (cf. Jn 3,16; Rm 5,8).

2. Le dessein de Dieu dans la passion du Christ (2,10)

En parlant de *«grâce de Dieu»*, l'auteur a préparé l'explication qu'il veut donner de l'ensemble du dessein de Dieu. En une phrase très chargée et malaisée à traduire - il s'efforce d'en évoquer toutes les dimensions et d'en montrer la cohérence. Dans le texte grec, le premier mot de la phrase, *«il convenait»*, *«il était normal»*, exprime cette perspective. On y sent le tour d'esprit du théologien qui raisonne sur sa foi, mais aussi l'attitude du contemplatif qui admire l'harmonie du dessein de Dieu.

Le regard de l'auteur se dirige d'abord vers Dieu, mais embrasse en même temps l'univers entier, car il considère Dieu dans son rapport avec toute la création. En cela, il continue le mouvement commencé par le psalmiste, qui admirait la grandeur de Dieu *«par toute la terre»* (Ps 8,2.10).

Pour désigner Dieu, l'auteur utilise une longue périphrase, dont la traduction littérale serait : *«celui pour qui toutes choses et par qui toutes choses»*. Pour obtenir une phrase plus lisible, le lectionnaire a traduit de manière approximative : *«le créateur et maître de tout»*. L'ordre du texte, on le voit, subit une inversion et son dynamisme en souffre. L'auteur ne parle pas de l'autorité divine (*«maître»*), mais de finalité universelle (*«celui pour qui...»*) et il évoque ce thème en premier lieu. Il s'ensuit que la seconde expression (*«celui par qui...»*) prend un sens plus actuel que ne serait une simple allusion à la création.

Après avoir évoqué les rapports entre Dieu et l'ensemble des êtres, l'auteur porte son attention sur un secteur privilégié. Il passe d'un terme neutre, aussi général que possible : *«toutes choses»*, à une appellation personnelle qui exprime un lien de parenté : *«des fils»*. Deux niveaux très différents se trouvent ainsi distingués dans la relation avec Dieu : l'un impersonnel, anonyme, et l'autre personnel, mieux encore, familial. La différence se confirme, lorsqu'on observe l'attitude prise par Dieu envers ces *«fils»*. En père très aimant, il forme pour eux des projets ambitieux : il les *«conduit à la gloire»*. Ici encore, il faut noter que le lectionnaire s'éloigne sensiblement du texte grec. Celui-ci ne dit pas que Dieu *«voulait avoir»* une multitude de fils à conduire jusqu'à la gloire, mais plus positivement que Dieu *«s'est mis à conduire»*⁵ à la gloire une multitude de fils.

Qui sont ces *«fils»* et à quel genre de *«gloire»* sont-ils destinés ? Le contexte le suggère. Il ne s'agit pas des anges, bien que l'Écriture les appelle parfois *«fils de Dieu»* (Jb 1,6 ; 2,1); il s'agit d'êtres de sang et de chair (He 2,14), d'hommes à qui Dieu porte un intérêt particulier (2,6). Il s'agit de la *«descendance d'Abraham»* (2,16), appelée à devenir une multitude innombrable (Gn 15,5) en accueillant dans la foi toutes les nations (Ga 3,7-8).

Pour tous ces *«fils»*, Dieu veut que se réalise pleinement la vocation humaine ; il veut les *«couronner de gloire et d'honneur»* (cf. Ps 8,6 ; He 2,7). Selon le récit de la Genèse, Dieu avait décidé de créer l'homme à son image et de lui donner pouvoir sur tout l'univers. Ressembler à Dieu, telle est bien la gloire de l'homme ; et non seulement lui ressembler, mais lui être associé intimement comme un fils.

Une grande distance, cependant, s'était creusée entre cet idéal et la réalité (cf. Gn 3,24). Pour conduire à la gloire la multitude des fils, il fallait désormais frayer un chemin difficile, en triomphant de toutes les forces du mal et de la mort (cf. 2,14-15). Car devenus esclaves du péché, les hommes sont incapables d'avancer par leurs propres forces ; ils ont besoin d'être sauvés, délivrés.

Celui qui fraie pour eux le chemin de la délivrance, c'est le Christ. Il est nommé ici le *«pionnier»*, *«l'initiateur de leur salut»*, ou, comme dit le lectionnaire, *«celui qui est à l'origine du salut de tous»*. L'appellation fait songer au rôle de Moïse *«chef et libérateur»* de son peuple (Ac 7,35). Mais

la mission du Christ ne consiste pas à emmener Israël hors d'une terre d'exil pour l'installer dans d'autres frontières. Le chemin de la nouvelle libération ne peut être tracé sur une carte géographique, car, en réalité, il ne s'agit pas de transporter les hommes d'un endroit à un autre, mais de les transformer profondément, ce qui est autrement difficile.

La transformation exigée est si radicale que le chef et libérateur ne peut se contenter d'en expliquer le processus à ses hommes en leur enjoignant de le réaliser. Il faut qu'il l'effectue lui-même ou, plus précisément, qu'il se soumette à l'action divine qui l'effectuera en lui.

Tel est le plan de Dieu, dont l'auteur nous invite à reconnaître la valeur : « mener à la perfection par des souffrances » le guide et sauveur des hommes. Cette formule audacieuse exprime toute la profondeur de la rédemption. Elle montre d'abord que l'initiative y appartient à Dieu, à l'amour du Père. La libération obtenue par le Christ n'a rien d'une entreprise prométhéenne. L'homme ne prétend pas s'y réaliser lui-même dans une autonomie orgueilleuse (laquelle ne peut aboutir, en fait, qu'à l'étouffement). Le salut offert dans le Christ est au contraire le fruit d'une communion. Le Christ s'y ouvre à l'action du Père.

Pour délivrer les hommes, Dieu part de leur situation concrète, marquée par la souffrance ; et loin de déprécier cette situation, il lui donne un sens positif. Certes, la souffrance est un mal. Par elle-même, elle ne conduit nullement à la gloire, mais bien plutôt à la mort et à la perte. Aussi notre première réaction est-elle de la fuir et de chercher un autre chemin. Les doctrines humaines de salut répondent à ce désir en proposant des moyens d'évasion. Tentatives illusoire, qui pensent alléger la tristesse présente, mais ne font qu'en souligner la désolante absurdité. Dieu témoigne plus de respect pour la souffrance humaine. Il la valorise. Il s'en sert et lui donne une merveilleuse efficacité. Il l'utilise pour « mener à sa perfection » le guide et sauveur des hommes. Ainsi la condition humaine est réellement transformée : l'homme est vraiment sauvé, car rien de ce qui fait sa vie n'est méprisé.

Pour ouvrir aux hommes le chemin de la gloire, il a fallu, dit notre auteur, que Dieu mène le Christ à sa perfection. Cette affirmation étonne. Le Christ n'était-il donc pas parfait avant sa passion ? Lui, le Fils de Dieu, avait-il besoin de progresser dans la voie de la perfection ? — Oui, en tant qu'homme, il en avait besoin. Le réalisme de l'incarnation et de la rédemption va jusque là. Le Christ, en effet, n'a pas pris une nature humaine fondamentalement différente de la nôtre, mais bien une humanité de chair et de sang (2,14), qui portait les conséquences du péché. Et s'il l'a prise, c'est précisément pour la soumettre à une transformation radicale, qui la rende parfaite et l'élève jusqu'à Dieu. Cette transformation s'opère au moyen de la souffrance, mais n'est pas le fruit de la seule souffrance. Elle ne peut se

réaliser que si Dieu agit à travers la souffrance, et que si celui qui souffre accueille parfaitement en lui l'action de Dieu. Seul le Fils de Dieu fait homme était capable d'une pareille docilité filiale. Lui seul, donc, pouvait frayer le chemin du salut.

3. La solidarité fraternelle (2,11)

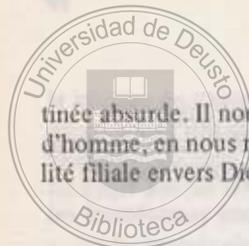
Dans la passion du Christ, la docilité filiale envers Dieu ne s'oppose nullement à la solidarité avec les hommes. Au contraire, ces deux dispositions se renforcent mutuellement. La dernière partie de notre texte exprime cette liaison nécessaire.

Pour démontrer le caractère « normal » du chemin choisi par Dieu pour le Christ, il faut en effet recourir au principe de solidarité : celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés doivent ne former qu'un seul tout. Autrement la sanctification ne pourrait passer de lui à eux. Si, pour avancer vers Dieu, le Christ avait pris un chemin merveilleux qui l'eût soustrait à la condition humaine, il n'aurait pas été en mesure, par la suite, d'ouvrir aux hommes un accès auprès de Dieu. Pour remplir sa mission de « pionnier », il lui fallait prendre leur chemin de souffrance et de mort, et le faire déboucher sur une « perfection », qui vaudrait en même temps pour eux (cf. 10,14). C'est pourquoi l'action divine qui a abouti à la glorification du Christ a respecté les liens de sa solidarité humaine.

Elle les a non seulement respectés, mais renforcés. A première vue, on pourrait penser que la gloire du Christ établit une distance entre lui et les hommes. Ne va-t-il pas désormais « avoir honte de les appeler ses frères », eux si misérables ? En réalité, le Christ ressuscité est plus que jamais le frère des hommes. Non, « il n'a pas honte de les appeler ses frères » (cf. Mt 28,10 ; Jn 20,17). Car la gloire qu'il possède, il l'a obtenue en poussant à l'extrême sa solidarité avec eux ; c'est la gloire d'être allé jusqu'au bout de l'amour (Jn 13,1) et d'avoir donné pour eux sa vie. Cette gloire d'ailleurs, c'est pour eux qu'il la possède. Dieu la lui donne pour qu'il la leur transmette. Grâce à lui, chaque croyant est assuré de trouver le plein accomplissement de sa vocation d'homme.

Conclusion

C'est ainsi que le mystère du Christ illumine le chemin des hommes. Par la manière dont il a vécu son existence et sa mort humaines, Jésus nous délivre à la fois de deux tentations opposées : celle de chercher une évasion hors de la réalité, et celle de nous renfermer orgueilleusement dans une des-



tinée absurde. Il nous engage à adhérer sans réticence à notre vocation d'homme, en nous montrant que cette vocation s'accomplit dans la docilité filiale envers Dieu et la solidarité envers tous nos frères.

NOTES

1. Pour une étude plus approfondie, qu'on me permette de renvoyer à mon ouvrage *Situation du Christ* (Paris, Ed. du Cerf, 1969), où ce texte est expliqué dans tous ses détails.
2. Pour accroître la production industrielle, on a institué le travail à la chaîne ; pour élever le niveau de vie, on provoque toutes sortes de pollutions.
3. Littéralement : « à cause de la passion de la mort », c'est-à-dire « parce qu'il a enduré la mort ».
4. Le lectionnaire a amplifié l'expression et traduit « pour le salut de tous ».
5. Le verbe grec est un participe aoriste.
6. Par cette insistance sur la solidarité, notre texte est en rapport avec les deux autres lectures, qui parlent d'amour fidèle. En fait, quelques versets plus loin, l'auteur de l'épître suggère que le projet de Dieu qui veut donner à l'homme « un aide qui lui soit semblable » (Gn 2, 18-20), trouve sa réalisation définitive dans le Christ (He 2, 17-18).

DE LA MEME RACE

Je connais une église de montagne qui abrite, comme un écrin de pierre et de silence, un très beau Christ d'inspiration byzantine. Il est sur la croix, revêtu d'une robe, le visage empreint d'une interrogation sereine. Depuis neuf siècles, il est là, en douce et pauvre majesté.

Un après-midi où je me laissais fasciner par lui, trois petites filles sont entrées. Elles aussi sont venues se mettre dans le regard du Christ. L'une d'elles a demandé : « C'est le trésor de l'Église ? » Un prêtre a souri et lui a répondu : « Le trésor, c'est toi. »

Avenir humain de Jésus ? Trésor fragile, comme disait saint Paul, toujours porté en des vases d'argile. Jésus ne sera Pain de Vie que si nous le laissons transformer nos existences et si nous sommes des êtres affamés de partage.

Jésus révolu ? Non, mais il faut ajouter, en tremblant : Nous sommes l'avenir de Jésus.

G. BESSIERE¹

1. G. BESSIERE, *Jésus insaisissable*, Paris, 1974, p. 22



Le texte évangélique lu en ce dimanche est extrait d'une série d'enseignements de Jésus que Mc situe en Transjordanie (10,1), entre la deuxième et la troisième annonces de la Passion (9,30-32 ; 10,32-34). Il est plus simple d'examiner chacun des deux débats retenus, avant d'interroger le contexte.

I. MARIAGE ET DIVORCE (vv. 2-12)

Sur ce sujet, un débat public est suivi d'un entretien privé de Jésus avec ses disciples.

A. Le débat public (vv. 2-9)

Des pharisiens (ou, selon certains manuscrits, des personnes indéterminées) demandent à Jésus «s'il est permis à un homme de répudier sa femme». Leur intention est malveillante : ils veulent tester Jésus sur un point de la Loi de Moïse¹. De fait, Jésus, en invoquant un autre texte de la Loi, en donnera, sur ce point, une interprétation nouvelle. L'opposition des deux textes fournit la base du dialogue.

Le premier texte est tiré de Dt 24,1 : «Lorsqu'un homme aura pris une femme et l'aura épousée, s'il advient qu'elle ne trouve pas grâce à ses yeux parce qu'il a trouvé en elle quelque chose de choquant, il écrira pour elle une lettre de répudiation, la lui remettra en main et la renverra de sa maison»². A propos de ce texte, les interlocuteurs de Jésus parlent de permission. Jésus parle de commandement (vv. 3 et 5), mais il déclare que ce commandement est une disposition de Moïse «pour vous», «eu égard à votre dureté de cœur». Il ne s'agit pas de cœur insensible, de dureté masculine à l'égard de la femme. Il est vrai que dans l'institution mosaïque, la lettre de répudiation assurait la protection de la femme dans certaines limites. Mais derrière cette disposition et l'autorisation de la répudiation

qu'elle implique, Jésus stigmatise l'incapacité de percevoir et de réaliser la volonté divine. Le cœur dur reste opaque à la lumière de Dieu (3,5 ; 6,52 ; 8,17)³. De la sorte, un commandement de Moïse se voit retirer sa qualité d'expression de la volonté divine. Il n'est qu'une mesure prise en considération d'hommes pécheurs.

La volonté divine, Jésus la manifeste à partir d'un autre texte de la Loi (celle-ci comprend, ne l'oublions pas, les cinq livres de Moïse ou Pentateuque). Il associe deux extraits du récit biblique des origines selon la Genèse. Le premier fonde la distinction des sexes : «Dieu les fit mâle et femelle» (Gn 1,27). Le second, enchaîné directement au précédent, en tire la conséquence : «C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair» (Gn 2,24). L'enchaînement des deux extraits fait apparaître le second comme l'expression de la volonté de Dieu, tandis que dans le contexte de la Genèse, ce pourrait être à la rigueur une parole d'Adam⁴. La distinction des sexes permet la ré-union de l'homme et de la femme en l'unité d'une seule chair, c'est-à-dire d'un seul être-à-deux. Jésus en déduit non seulement le précepte de la monogamie, mais l'interdiction de la séparation : «Que l'homme donc ne sépare pas ce que Dieu a uni».

Remarque sur l'histoire de la tradition et de la rédaction

Le récit de Mc est visiblement écrit à l'usage de communautés chrétiennes détachées, voire ignorantes (cf. 7, 3-4) du judaïsme. Un Juif du temps de Jésus n'aurait pas formulé sa question dans les termes du v. 3, mais plutôt comme dans la version de Mt : «Est-il permis de répudier sa femme *pour n'importe quel motif* ? » (Mt 19,3). Le principe de la répudiation était alors admis, avec le devoir de remettre à la femme répudiée une lettre qui lui permettait de se remarier. Le seul point litigieux parmi les interprètes de la Loi concernait le motif légitime de la répudiation. Les termes de Dt 24 traduits plus haut par «quelque chose de choquant» étaient compris plus ou moins strictement : inconduite pouvant rendre la femme suspecte d'infidélité envers son mari (école de Shammaï), ou toute cause de déplaisir pour le mari (école de Hillel). Cette casuistique n'était pas affectée par le texte de Malachie qui dénonce la répudiation (2,14-16, en faisant allusion peut-être à Gn 2,24 déjà) : ce texte, d'ailleurs difficile, ne pouvait être opposé à l'autorité de la Loi selon Dt 24. De même, il est possible qu'un texte essénien de Qumrân condamne non seulement la polygamie, mais aussi le remariage après le divorce, en arguant de Gn 1,27 et du singulier : «mâle et femelle il les créa»⁵. La répudiation n'en était pas moins généralement reconnue comme légitime.

La position de Jésus, clairement exprimée dans la tradition que Mc reproduit ici, rendait inutile toute discussion sur Dt 24. Pour des chrétiens vivant parmi des païens, la question se posait bien dans les termes de Mc et non dans ceux de Mt. La réponse de Jésus pouvait les frapper sous plusieurs aspects. Elle manifeste l'autorité avec laquelle, sans tenir compte des interprétations des scribes, Jésus lit la Parole et la révèle dans son enseignement (1,21-22.27). En dévalorisant un commandement de Moïse au profit du dessein de Dieu tel qu'il se manifeste dans la création de l'homme et de la femme, Jésus fait une nouvelle brèche dans le particularisme juif vers l'universalisme de la mission évangélique (2,21-22. 27-28 ; 7,8-13. 19-23). Une telle audace aurait pu être exploitée dans la ligne du conflit avec les autorités juives, pour mettre en valeur le pouvoir du Fils de l'homme (ch.2), ou pour accuser le caractère provisoire de maintes dispositions de l'institution mosaïque (ch. 7). Mais ici, Jésus touche aux rapports de l'homme et de la femme, problème universel. Aussi est-ce l'intérêt *éthique* de sa réponse qui, dans le récit de Mc, éclipe tous les autres. Rien n'est dit sur la réaction des interlocuteurs de Jésus ni sur le succès ou l'insuccès de leur test malveillant à son égard. La parole de Jésus dépasse le domaine de la loi, dans lequel on voudrait lui faire subir une épreuve. La volonté divine est saisie, non dans un précepte ou quelque aménagement légal de la conduite humaine, mais dans la relation profonde (nous dirions : interpersonnelle) que la structure du mariage établit entre l'homme et la femme.

B. L'entretien privé

Ce n'est pas la première fois que Mc fait suivre un acte ou un enseignement public de Jésus d'un entretien particulier avec les disciples (4,10-25. 34 ; 7,17-23 ; 9,28-29). On peut y voir une façon de rattacher entre eux des matériaux dispersés dans la tradition, ce qui est bien le cas ici. Le narrateur situe l'entretien privé «à la maison». Cette formule pouvait prétendre à quelque précision à Capharnaüm (1,25 ; 2,15 ; 9,33) : elle n'en a plus en Transjordanie (10,1). C'est une formule passe-partout (comme en 7,17 et 9,28). Elle introduit précisément une parole de Jésus citée sans aucune situation narrative dans la source ancienne que Lc reproduit en 16,18. Cela dit, le groupement opéré est révélateur du point de vue catéchétique de Mc. Les paroles de Jésus adressées aux disciples en particulier ajoutent à son enseignement des éclaircissements ou en tirent des conséquences pratiques. Leur intérêt pour l'instruction et la formation des chrétiens est évident. De la volonté divine sur le mariage indissoluble (vv. 3-9), on passe à un jugement moral sur des actes concrets et leurs auteurs.

La réponse de Jésus aux interrogations des disciples est adaptée à la

condition sociale et culturelle de chrétiens venus du paganisme. Elle envisage successivement le cas de l'homme, puis de la femme, qui répudie son conjoint et se remarie (vv. 11-22). D'après la loi juive, une femme ne peut divorcer d'avec son mari. Dans certaines circonstances, elle peut demander le divorce, mais celui-ci n'est prononcé que par le mari. La loi romaine, par contre, reconnaissait à la femme le droit de rompre son mariage avec son mari. La version de Mc (et elle seule : cf. Mt 19,8 et Lc 16,18) montre que la parole de Jésus était rappelée comme une lumière toujours actuelle dans les circonstances changeantes de l'existence des chrétiens. Comprise comme un commandement strict, elle était adaptée aux situations nouvelles dans lesquelles elle devait être observée.

La permanence du lien matrimonial est telle que le remariage après répudiation est qualifié d'adultère, comme l'infidélité conjugale. Mc (et lui seul encore) le souligne par une précision inouïe en milieu juif : l'homme qui répudie sa femme et en épouse une autre «est adultère à l'égard de la première». Tel qu'il était défini dans le judaïsme, l'adultère intervenait entre une femme et un autre homme que son mari : une femme pouvait devenir adultère à l'égard de son mari, mais non un homme à l'égard de sa femme. Le texte de Mc suppose l'égalité foncière de l'homme et de la femme par rapport au mariage et du respect qui lui est dû. On saisit là sur le vif la fécondité de l'Évangile transplanté du terroir palestinien en terre païenne.

La version de Mt ne considère que la répudiation de la femme par son mari. En exceptant le cas d'«impudicité» (*porneia*) de l'épouse, elle atteste elle aussi l'implantation de la parole de Jésus dans la catéchèse et la pratique d'une église particulière⁶. L'interprétation de ce cas ne fait pas l'unanimité des exégètes, et les traditions catholique, orthodoxe et réformée divergent à ce sujet⁷. Il suffit à notre propos de remarquer ici que l'accord de Mc et Mt sur l'abolition du principe mosaïque de la répudiation s'accompagne de différences quant aux conséquences pratiques qui en sont tirées. Paul, de son côté, atteste l'interdiction de la répudiation et du remariage après le divorce (sans le qualifier d'adultère) et prévoit le cas de séparation des époux sans remariage (1 Co 7, 10-16). Ainsi se trouve posé dès le N.T. la question des rapports entre l'Évangile et sa mise en pratique dans les conditions concrètes de ce monde. L'Évangile dépasse toute expression légale de la volonté de Dieu, mais la fidélité à l'Évangile ne va pas sans attention aux situations des personnes dans leur cadre social, ni sans dispositions concrètes qui en assurent la pratique communautaire et distinguent les églises de leur milieu juif ou païen.

II. JÉSUS, LES ENFANTS ET LE ROYAUME DE DIEU (10, 13-16).

Ce récit ne se réduit pas, comme souvent dans les évangiles, au rappel des circonstances qui ont amené Jésus à prononcer des paroles mémorables. S'il enseigne ici, il le fait autant par ses actes que par ses paroles. Il réalise, au-delà de ce qu'elles demandent, le vœu des personnes indéterminées qui lui amènent des enfants. Et il le réalise contre la volonté de ses disciples. En se fâchant contre eux, Jésus prononce des paroles qui élargissent singulièrement la portée de son comportement à l'égard des enfants.

Ceux qui conduisent des enfants vers Jésus, veulent les lui faire toucher : ils sont en quête sans doute de bénédiction⁸. Il ne s'agit pas de bébés et rien n'indique qu'on les porte⁹. Mais le fait qu'ils soient accompagnés ne permet guère d'imaginer de grands enfants. Les disciples font obstacle à la réalisation du projet : ils s'opposent aux adultes, non aux enfants. Leur attitude n'est pas motivée. Mais le reproche qu'ils s'attirent de Jésus suppose qu'ils ne voient pas de rapport entre le désir des gens et l'œuvre de Jésus. C'est à ce niveau, en tout cas, que Jésus élève le débat.

Il veut le contact des enfants : « Laissez venir à moi les enfants, ne les empêchez pas ». Il le veut parce que « le Royaume de Dieu appartient à ceux (qui sont) tels ». Une déclaration solennelle explicite cette raison : « En vérité, je vous le déclare, quiconque n'accueille pas le Royaume de Dieu comme un enfant (l'accueille), n'y entrera pas »¹⁰. Par ces paroles, Jésus établit un lien entre le Royaume de Dieu et, d'une part les enfants, d'autre part lui-même. Ce lien fonde la relation qu'il noue avec les enfants en les béniissant.

Les enfants et le Royaume de Dieu

« Le Royaume de Dieu appartient à ceux qui sont tels ». Non pas : à ceux qui sont enfants comme ceux-ci¹¹. La phrase précédente : « Laissez venir à moi les enfants », dépassait déjà le cas précis de ces enfants amenés à Jésus. Et la suite précise que « ceux qui sont tels » débordent la catégorie des enfants : « Quiconque n'accueille pas le Royaume de Dieu comme un enfant (l'accueille), n'y entrera pas ». Il est clair que les adultes sont visés. Mais les enfants n'en sont pas pour autant oubliés¹². Le Royaume de Dieu leur appartient, et ils ont une manière de l'accueillir qui est pour tout homme la condition nécessaire pour y entrer. Il appartient à qui l'accueille de cette manière, enfant ou non.

Jésus ne prend pas les enfants comme le symbole d'une disposition demandée aux adultes. Il ne les donne pas non plus comme un exemple à imiter. Les enfants témoignent d'une faculté d'accueil qui est nécessaire à

tous devant le Royaume de Dieu. Celui-ci est un don. L'homme n'a aucun droit sur lui. Il ne peut se prévaloir d'aucun avantage, d'aucun mérite par rapport à lui. Si le Royaume de Dieu appartient aux enfants, ce n'est point à cause d'une innocence ou d'une humilité que l'adulte devrait reconquérir par ses efforts. Même la version matthéenne résiste à cette interprétation. Elle précise que la condition pour être le plus grand dans le Royaume de Dieu est la même que pour y entrer : « devenir comme les enfants », « se faire petit comme cet enfant » (18,3-4). Il ne s'agit pas d'humilité morale (l'enfant est-il humble ?), mais de petitesse objective, d'absence de prétention, d'incapacité de se suffire et de se fier à soi. La version de Mc est plus nette encore, en parlant d'accueil. Les enfants entrent sans problème dans le royaume du don, parce qu'ils savent recevoir et s'abandonner avec confiance à qui donne.

Jésus et le Royaume de Dieu

« En vérité, je vous le déclare » : cette formule explicite l'autorité de sa parole quand Jésus parle du Royaume de Dieu et des conditions pour y entrer. Il s'agit alors du Royaume futur (comme dans le contexte en 10,23-25), de « la vie éternelle » (10,17.30) dans la possession plénière des biens qui, selon le langage biblique, concrétisent l'ordre parfait des relations entre Dieu et l'homme. Ce Royaume, Jésus l'annonce (1,15). Il y prépare ses auditeurs ; il en précise les conditions d'entrée (9,43.45.47) ; il le promet (9,41 ; 10,21.29-30). Ce qu'il dit ici des enfants et de leurs pareils exprime le même message que les béatitudes (Mt 5,3-12 ; Lc 6,20-26). La même formule intervient pour eux et pour « les pauvres » ; le Royaume de Dieu leur appartient, en ce sens qu'ils en hériteront. Cette manière de reconnaître dans le présent les héritiers futurs du Royaume suppose déjà entre celui-ci et Jésus un rapport particulier.

Il y a plus. Dans la même phrase, le Royaume de Dieu est une réalité qu'il faut accueillir dans le présent, afin d'y entrer dans l'avenir. Cette bivalence s'éclaire dans les paraboles de la semence : le Royaume de Dieu, ce sera la moisson, ou l'arbre, mais c'est déjà la petite graine jetée en terre (4,26-32). Ces paraboles viennent après celle du semeur qui « sème la Parole » (4,14). Et l'expression « accueillir le Royaume de Dieu » doit être rapprochée de cette autre : « accueillir la parole de Dieu ». La première ne se lit qu'ici dans tout le N.T. La seconde, par contre, est plus fréquente¹³. Accueillir l'Évangile que Jésus prêche, c'est accueillir le Royaume de Dieu selon Mc, comme, selon Paul, c'est accueillir « la grâce de Dieu » (2 Co 6,1). En annonçant le Royaume qui vient, Jésus offre dès maintenant à qui l'accueille avec foi le don qui doit être manifesté dans l'avenir : « Le Royaume



de Dieu est tout proche : convertissez-vous et croyez à l'Évangile» (1,15).

Ainsi s'éclaire l'ordre donné aux disciples «Laissez venir à moi les enfants, ne les empêchez pas.» Jésus offre le don de Dieu : on le reçoit en venant à lui. En un raccourci audacieux, Origène dira plus tard que Jésus est le Royaume de Dieu en personne. Traiter les enfants en généreux, c'est méconnaître Jésus. En venant à lui, ils réalisent concrètement l'attitude de confiance et de réceptivité nécessaire à quiconque veut participer au Royaume de Dieu. Ce récit de Mc annonce à sa manière le langage johannique qui assimile «venir à Jésus» et «croire en lui» (6,35-37.40), et parle à ce propos d'une nouvelle naissance (3,3.5).

Jésus, les enfants... et les autres

«Et il les embrassait et les bénissait en leur imposant les mains» (v. 16). Ceux qui amenaient les enfants à Jésus n'en attendaient pas tant¹⁴. Ce contact chaleureux tire sa signification des paroles que Jésus vient de prononcer. La bénédiction des enfants doit être reliée au Royaume de Dieu, promis et déjà donné à qui sait l'accueillir. De ce fait, la tendresse que Jésus témoigne à des enfants ne se referme pas sur eux seuls. Les enfants sont là pour eux-mêmes, en tant que bénéficiaires du Royaume. Ils sont là aussi pour «quiconque» réalise leur attitude à l'égard de Jésus et de sa parole.

On sait par Tertullien que ce texte servit d'argument en faveur du baptême des petits enfants. Certains interprètes pensent que cette utilisation remonte à l'époque du Nouveau Testament déjà : «ne les empêchez pas» serait à rapprocher d'expressions similaires employées ailleurs au sujet des conditions pour être admis au baptême (Ac 8,36 ; 10,47 ; Mt 3,14)¹⁵. Cet argument n'est pas décisif. Il est loisible de déduire du récit que les enfants sont aptes au baptême. Il ne faudrait pas pour autant en limiter la portée : au-delà des enfants, tout homme est invité à se convertir et à croire au don de Dieu.

Cet élargissement est le fait du v. 15 surtout. Il est couramment admis que ce verset n'appartenait pas à l'état le plus ancien de la tradition dont Mc dépend : il est ignoré par la version parallèle de Mt 19,13-15 et n'a son équivalent qu'en Mt 18,3, dans un tout autre contexte, lui aussi composite¹⁶. Comme beaucoup de sentences de Jésus, celle-ci a pu circuler dans la tradition sans attache bien précise. De plus, sa formulation en Mc reflète l'influence du langage missionnaire chrétien, où il était facile de passer d'«accueillir la Parole» à «accueillir le Royaume de Dieu»¹⁷. Le récit de Mc témoignerait donc d'un

travail de synthèse et de réflexion sur des matériaux traditionnels plus élémentaires.

Cependant, même sans le v. 15 et ramenée au modèle sous-jacent à Mt 19, 13-15, la tradition élaborée par Mc ne se laisse pas réduire à quelque souvenir touchant sur la tendresse de Jésus, opposée à la rudesse des disciples à l'égard d'enfants. Elle ne se présente pas non plus comme une réponse à la simple question de la place à faire aux enfants dans les communautés chrétiennes. Il aurait suffi pour cela d'une parole comme : le Royaume de Dieu *leur* appartient. Avec les enfants, Jésus vise aussi les adultes qu'un trait de ressemblance rapproche d'eux. En précisant cette ressemblance dans l'ordre de l'accueil confiant du don de Dieu par la foi, Mc éclaire, il ne trahit pas la tradition qu'il recueille.

III. LE CONTEXTE

Aucun lien dans le temps ou l'espace ne relie les deux récits que Mc met bout à bout. Cependant, ils tiennent ensemble dans une composition plus vaste, où ils sont suivis de la vocation manquée d'un riche et d'un entretien sur la richesse et le Royaume de Dieu (10,17-31). A cet ensemble, est épinglée une courte notice où l'on voit Jésus se rendre en Judée, au-delà du Jourdain, et y enseigner des foules. Ces deux notations ne sont pas sans intérêt.

Les foules sont aussitôt oubliées et les enseignements qui suivent concernent avant tout les disciples. Comme en 8,34, l'attention que Jésus porte au plus grand nombre de ses auditeurs n'atténue pas la vigueur d'une parole qui demande un choix et un comportement public, par lesquels ses disciples seront amenés à se distinguer des autres. Vivre de la volonté divine dans le mariage, apprendre des enfants la petitesse de l'homme devant la gratuité de Dieu, quitter toute illusion sur la richesse et ne pas mesurer les renoncements demandés par Jésus et l'Évangile : cette pratique ne peut laisser inaperçus ceux qui l'adoptent.

Quant à la situation géographique prêtée à ces enseignements, elle les place dans la perspective de Jérusalem où montent Jésus et ses disciples (10, 32), entre la deuxième et la troisième annonces de la Passion. Celles-ci ne vont pas sans que, chaque fois, Jésus précise la conduite à tenir par ses disciples (8,34-38 ; 9,33-50 ; 10,35-45). Le rapport établi entre la vie des disciples et la destinée du Fils de l'homme, ou, en d'autres termes, le thème de la marche à la suite de Jésus, transfigure ce qui pourrait apparaître comme une «morale».

Ce qui confère leur unité aux déclarations de Jésus sur le mariage, les enfants et la richesse, doit être cherché dans l'ordre de la révélation et de la foi. Quand Jésus parle «ouvertement» (8,32) de la Passion qu'il doit traverser, et quand il entraîne ses disciples sur son propre chemin, une certitude l'inspire : Dieu est là, qui travaille à faire venir son Règne et la réussite de l'homme passe par la disponibilité, la confiance, l'abandon. Dieu se fait connaître au-delà des limites de la révélation mosaïque (10,5-6. 19-21). Il semble demander à l'homme plus que prévu. Mais l'homme restreignait le possible à la mesure de ses propres forces (10,26-27). Découvrir dans l'union indissoluble de l'homme et de la femme la volonté de Dieu, c'est vivre sous son Règne. Mais celui-ci ne peut advenir que s'il est reçu de sa propre générosité.

Deux paroles de Jésus selon Mc, peuvent aider à comprendre ce qu'il demande à qui veut le suivre : «Tout est possible à Dieu» et «Tout est possible pour celui qui croit» (10,27 et 9,23).

NOTES

1. Selon certains interprètes, on aurait voulu mettre Jésus en conflit avec Hérode, qui avait épousé la femme de son frère selon 6,17. Il est douteux qu'à l'époque de sa rédaction l'intérêt de Mc se soit porté de ce côté.
2. Traduction Osty, proche de celle de Dhorme (Bible de la Pléiade). A remarquer que ce texte suppose établi déjà l'usage de la répudiation. A noter aussi que le remariage de la femme répudiée la rend impure pour son premier mari (v.4). Les considérations de pureté qui motivent Dt 24, 2-4 ne doivent pas être oubliées si l'on veut comprendre ces dispositions de la législation mosaïque.
3. Sur le terme employé ici (*sklērocardia*), voir 16,14 et comparer Rm 2,5 : le texte d'Is 6,9-10 reste à l'arrière-plan de ce thème en Mc.
4. En Gn 2,24, «c'est pourquoi» tire une conséquence de la formation de la femme à partir de l'homme. En Mc, la conséquence est tirée de l'acte de Dieu créant l'homme mâle et femelle.
5. Document de Damas 4,20-21. Cf. E. COTHENET dans *Les textes de Qumrân traduits et annotés*, II, t. d. Letouzey, 1963, pp. 162-163.
6. J. Dupont a montré que «l'incise» de Mt 5,32 et 19,9 devait être attribuée à la rédaction matthéenne, *Mariage et divorce dans l'Évangile*, Bruges, 1959, pp. 81-92.
7. Outre l'ouvrage de J. Dupont qui vient d'être cité, voir J. MOINGT, *le divorce «pour motif d'impudicité» (Matthieu 5,32 ; 19,9)*, dans *RSR* 56 (1968), pp. 337-384 ; P. HOFFMANN, *Parole de Jésus à propos du divorce avec l'interprétation qui en a été donnée dans la tradition néotestamentaire*, dans *Concilium* 55 (1970), pp. 49-62 ; H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, Ed. Beauchesne, 1971 ; P. NAUTIN, *Le canon du concile d'Arles de 314 sur le remariage après divorce*, dans *RSR*, 61 (1973), pp. 353-362.

8. Pour le passage de «toucher» à «bénir» (vv.13 et 16), voir Mc 8, 22-23.25. Pour la bénédiction avec imposition des mains, cf. Gn 48, 13-14.17-18. La littérature juive ancienne connaît l'usage de demander à un personnage religieux de bénir les enfants, cf. STRACK-BILLERBECK I, pp.807-808 ; II, p. 138.
9. Le seul parle de bêtes (*brephé* : 18,15). Mc et Mt emploient le mot *paidia* qui peut convenir même à des enfants de douze ans (Mc 5,39.42).
10. Grammaticalement, il est possible de traduire aussi : «comme (on accueille) un enfant». Mais le v. 14 s'y oppose.
11. C'est le cas en Mc 9,37 où la pensée passe d'un enfant précis à la généralité des enfants.
12. La formule grecque rendue littéralement par «ceux qui sont tels» inscrit ceux dont on parle dans une catégorie plus large dont eux-mêmes font partie avec d'autres. On ne peut traduire : «Le Royaume de Dieu appartient à leurs pareils», comme si ces pareils étaient disjoints des enfants. On ne peut traduire non plus : «à ceux qui leur ressemblent». On pourrait au contraire paraphraser : «aux enfants et à leurs pareils».
13. Cf. Le 8,23 ; Ac 8,14 ; 11,1 ; 17,1 ; 1 Th 1,6 ; 2,13 ; Ep 6,17 ; Jc 1,21. Comparer «accueillir l'Évangile» (2 Co 11,4).
14. Le verbe composé *kateulogein* n'est employé qu'ici dans tout le N.T. Cette forme intensive de *eulogein* suggère que Jésus bénissait les enfants avec ferveur. Mc seul note qu'il les embrassait (ici et en 9,36).
15. C'est la thèse de J. JEREMIAS, *le Baptême des enfants dans les quatre premiers siècles*, Mappus, Le Puy, 1967. Voir aussi M.-E. BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles en français*, II *Commentaire*, Paris Le Cerf 1972, p. 310.
16. Cf. S. LEGASSE, *Jésus et l'enfant*, Gabalda, 1969, p. 37-43.
17. Cf. note 13. Le employe l'expression «annoncer la bonne nouvelle du Royaume de Dieu» (4,43 ; 8,1 ; 16,16 ; cf. Ac 8,12) ou «annoncer le Royaume de Dieu» (9,2.60 ; Ac 2,25 ; 28,31) et Mt parle de «l'Évangile du Royaume des cieux» (4,23 ; 9,35 ; 24,14).



TOUS DEUX NE FERONT PLUS QU'UN

Le mariage n'est pas seulement la réalisation de l'amour immédiat qui réunit l'homme et la femme, mais leur lente transformation au contact de l'expérience commune. L'amour à ses débuts ne voit pas encore cette réalité. La poussée des sens et du cœur empêche d'en prendre conscience, la voile et l'enveloppe d'une atmosphère de rêve et d'éternité. Ce n'est que peu à peu qu'elle perce cette brume quand chacun voit les habitudes journalières, les insuffisances, les défections de l'autre. S'il accepte alors son partenaire tel qu'il est, toujours à nouveau et à travers toutes les déceptions ; s'ils portent ensemble les joies et les peines de la vie quotidienne comme les grands incidents de la vie, devant Dieu et avec la force de Dieu, alors se développe petit à petit le second amour, qui est le vrai mystère du mariage. Il dépasse autant le premier que la maturité dépasse la jeunesse et que le cœur qui sait renoncer dépasse le cœur qui ne fait que s'ouvrir et se répandre. Quelque chose de grand est produit là, mais comme fruit de beaucoup de sacrifices et de renoncements. Il faut dans le mariage beaucoup d'énergie, une profonde fidélité, un cœur courageux, pour ne pas devenir la victime des passions illusives, de la lâcheté, de l'égoïsme, de l'esprit de domination. Arrive-t-il donc si souvent dans le mariage de deux êtres longtemps réunis que cette forme d'amour supérieur soit victorieuse ?

R. GUARDINI¹

Année C

Première lecture : Ha 1,2-3 ; 2,2-4

Deuxième lecture : 2 Tm 1,6-8.13-14

Évangile : Lc 17,5-10

La foi et la fidélité ne sont pas réductibles l'une à l'autre, et pourtant, entre ces deux attitudes qui constituent la réponse de l'homme à Dieu, il y a d'importants points communs.

La fidélité du croyant et de la communauté s'appuie, essentiellement sur celle de Dieu, indéfectible : ce qu'il a dit se réalisera à coup sûr, et l'accomplissement ne décevra pas. Mais il n'intervient qu'au temps fixé. Cet apparent retard peut certes être vécu douloureusement et ressenti comme une tentation. Et pourtant, seule la persévérance dans la fidélité est source de vie, hommage à la fidélité de Dieu (première lecture).

La foi, de son côté, est accueil de la parole du Seigneur, mais également engagement à son service. L'initiative lui appartient donc. Il nous rend accueillants à la Bonne Nouvelle : il faut donc lui demander de nous donner et d'augmenter notre foi. C'est lui, également, qui nous appelle à son service, une authentique grâce : il faut donc s'y montrer fidèle, dans un esprit de totale gratuité (évangile).

Cet enseignement reçu, les apôtres doivent le transmettre avec fidélité dans la docilité de l'Esprit Saint à l'œuvre tout au long de l'exercice de leur ministère (épître).

1. R. GUARDINI, *Le Seigneur*, tome 1, Colmar, 1945, p. 313.



A QUI LA VIE ?

Ha 1,2-3 ; 2,2-4

PAR PIERRE-MARIE GALOPIN

Moine bénédictin de Tournay

La première lecture pour ce vingt-septième dimanche ordinaire est composée de courts fragments du prophète Habacuc qui offrent, semble-t-il, une suite très compréhensible. Malheureusement, cet assemblage liturgique reflète assez mal l'enchaînement du texte biblique. Il est donc indispensable de prendre une connaissance suffisante du livre d'Habacuc, de la teneur de son message, afin d'en tirer des applications valables pour notre temps sans tomber dans de grossiers contre-sens.

PRESENTATION DU LIVRE D'HABACUC

L'écrit classé parmi les livres prophétiques et mis sous le nom d'Habacuc soulève de nombreux et difficiles problèmes.

Le *texte* hébreu présente déjà de notables variantes, et la grande divergence, en certains endroits, avec sa traduction grecque, oblige tout commentateur à prendre des options de critiques textuelle et littéraire. Généralement, la solution adoptée est en liaison avec la grille de lecture retenue pour l'interprétation d'ensemble du livre.

La *composition* de l'écrit est facile à déterminer grâce aux titres, bien adaptées, qui divisent nettement le livre en deux parties : pour la première (1-2) : « oracle que reçut en vision Habacuc le prophète » (1,1), et pour la seconde (3) : « prière d'Habacuc le prophète. Lamentation » (3,1).

Le *développement* du texte manifeste des différences de vocabulaire et de style, voire des affirmations plus ou moins contradictoires entre elles. Il semble, en outre, que l'écrit primitif a dû être soumis au phénomène de « relecture », spécialement pour l'usage liturgique de la Fête des Semaines.

Devant un tel constat, la *personnalité* de l'auteur, la *date* et l'*unité* du livre sont l'objet d'un ardent débat entre spécialistes. Finalement, la *signification* elle-même de la prophétie d'Habacuc reste matière à diverses interprétations¹.

COMMENTAIRE DU TEXTE LITURGIQUE

1. La plainte du prophète

La première partie du texte liturgique comprend le début de la plainte du prophète. Comme Jérémie (20,8), Habacuc « crie contre la violence » et se sent d'autant plus submergé par le débordement de malheurs et d'injustices que Yahvé reste insensible à sa souffrance et ne semble pas répondre à son attente (Cf. Ps 18,42).

Les interrogations angoissées du début : « Pourquoi ? » et « Combien de temps ? » suivies de l'énoncé des maux : « pillage », « dispute » caractérisent une « lamentation » expressément mentionnée dans le titre de la seconde partie (3,1).

Il reste pourtant malaisé de déterminer avec exactitude la *nature des maux* dont se plaint le prophète : il utilise des clichés. Cependant, si l'on tient compte du contexte général et de l'emploi précis du mot « violence » (v. 2 et 9 ; Cf. Gn 6,11-13), surtout accouplé avec le terme « pillage » (Am 3,10 ; Jr 6,7 ; Ez 45,9), l'angoisse du prophète paraît provoquée par la transgression flagrante de la Loi et du droit, comme il le dit dans le verset suivant omis dans la lecture liturgique :

Ainsi la Loi se meurt,

plus jamais le droit ne paraît !

Oui, l'impie traque le juste,

ainsi ne paraît plus qu'un droit fléchi ! (1,4)

Il semblerait alors que le mal se situe à l'intérieur du seul Peuple élu. dans ce cas, le cri de douleur reste strictement personnel au prophète proba-

blement en opposition avec la majorité, sinon la totalité de ses compatriotes. L'«insolent» et le «juste» représentent donc des individus ou, tout au plus, des groupes. Au contraire, si ces qualificatifs gardent un sens générique, l'«insolent» peut désigner un ennemi politique, quel qu'il soit, face à Juda, «le juste» ce nom désignerait alors l'ensemble du Peuple. Les malheurs évoqués ne peuvent plus signifier que la menace, voire la présence d'un ennemi sur le sol du pays.

Le prophète parle ainsi sans aucun doute au nom de tout le peuple opprimé (Cf. Jr 10, 23-24) et en communion avec lui. Envisagée de cette façon, la plainte d'Habacuc, tout-à-fait en conformité avec l'ensemble de son livre, situe l'Histoire sainte dans le jeu de la politique internationale.

Le débat psychologique et religieux soulevé par ce cri de douleur se saisit facilement : la détresse du «juste» devant le triomphe du mal et le silence de Yahvé. Alors quoi ? Le prophète en est réduit au rôle de «veilleur». Cette attitude s'inscrit normalement dans la tradition prophétique (Os 9,8 ; Jr 6,17 ; Ez 3,17 ; 33, 1-9) et, malgré son apparente passivité, elle exige une grande force d'âme. Pour une mentalité de rétribution temporelle collective à nuance politique, il y a là un très dur affrontement de foi entre Dieu et son prophète, qui devra parvenir à la disponibilité intérieure suffisante pour l'attente patiente d'une réponse décisive. Dans le livre d'Habacuc, l'oracle qui suit la plainte (1,5-11) contient la réponse ; dans l'arrangement liturgique, la seconde partie de la lecture en tient lieu.

2. La réponse de Dieu

Ordre de mise par écrit

Normalement un prophète déclame ses oracles. Parfois, pour attester la véracité de son message, il donne un «signe», surtout si la réalisation doit être à long terme. Ce signe peut consister en une mise par écrit (Is 8,1 ; Jr 30,2 ; Ez 37,16). Comme dans un contrat d'alliance ou un serment, cet «écrit» joue le rôle de «mémorial» laissé en «témoignage» irrécusable pour la postérité (Is 30,8). On le rédige donc sur des tablettes en matériau solide résistant aux intempéries (Dt 27,8 ; Jb 19, 23-24). En outre, pour rester facilement lisible, l'écriture sera très nette et le texte lui-même fort court. Enfin, selon la mentalité ancienne, l'écriture, mieux encore que la parole (Is 55, 10-11), engage déjà le processus de réalisation de son énoncé (Ez 37,

15-28). Douée d'énergie, elle ne peut pas manquer de produire l'effet qu'elle annonce : «Elle ne décevra pas».

Exhortation

Comme tout prophète des temps de malheurs, Habacuc ressent vivement l'angoisse dans laquelle se débat le Peuple. Solidaire de ses compatriotes, il se doit de répercuter sur eux l'effet d'apaisement produit en lui par sa vision. Il écrit donc une première affirmation : «Cette vision se réalisera, mais seulement au temps fixé» (v. 3a), et la reprend en finale : «Elle viendra certainement à son heure» (v. 3d). Entre ces deux affirmations, par crainte de livrer ses auditeurs-lecteurs à l'impatience irraisonnée devant la longueur de l'épreuve, il glisse une exhortation : «Puisque la vision se *hâte* vers son accomplissement, il suffit de savoir attendre» (v. 3bc).

Dans l'arrangement liturgique, apaisement et exhortation forment la réponse à la première question de la plainte du prophète : «Combien de temps ? ». La réponse à sa deuxième question : «Pourquoi ? » est contenue dans l'oracle.

Oracle

L'oracle proprement dit apparaît sous la forme d'un proverbe à antithèse exprimant le sort opposé de l'«insolent» et du «juste». L'«insolent», rejetant l'autorité de Dieu et se confiant en lui-même, ne suit pas la voie droite ; il ne peut tenir. Au contraire, le «juste», au milieu des épreuves les plus pénibles, même après une longue attente, reste toujours attaché à son Dieu avec une ferme assurance et totale fidélité : il vivra, et sera donc sauvé.

Pour écrire sa vision, Habacuc utilise le vocabulaire de l'Alliance. La «fidélité» de Dieu, toujours sans défaillance, l'engage à accomplir des œuvres, ses «merveilles», en faveur de son Peuple. En retour, celui-ci, dans son ensemble comme en chacun de ses membres, doit répondre par une même fidélité en obéissant aux préceptes de la Loi promulguée lors de l'Alliance. Ainsi sera-t-il «juste». Dans le cas opposé, il n'aura pas l'âme droite et rejoindra le camp de l'«insolent».

Dans ce contexte d'Alliance, la vie promise ne désigne certainement pas la vie éternelle au sens où nous l'entendons habituellement. Il s'agit bien plutôt de la réalisation du rêve de tout Israélite : «être avec son Dieu», selon la formule même de l'Alliance. Car pour lui, Yahvé est le «vivant» et «celui qui fait vivre».

Toujours dans ce contexte d'Alliance, la vie avec Dieu se manifeste d'abord par la perpétuité de la dynastie davidique (Ps 89). Aussi, en arrière-plan de cet oracle d'Habacuc se trouve probablement la grande prophétie d'Isaïe à Achaz (7, 1-16) qui se rattache elle-même à celle de Nathan à David (2-S 7, 1-7 ; 1 Ch 17, 1-15). Toutes ont été prononcées à un moment crucial pour l'histoire du Peuple élu. La vie promise par le prophète semble signifier en réalité la survie du Royaume de Juda, le «juste». Le mal consiste alors dans la pression exercée sur le pays par l'«insolent», c'est-à-dire par un nouvel ennemi, au moment même où l'on se croyait débarrassé du précédent : encore un !

Une telle vision-oracle provoque une déchirure sur un gouffre d'angoisse et d'immense souffrance. Seul le «juste» qui persévère peut espérer une atténuation de son sort grâce à cette promesse de vie. Saura-t-il percevoir cette consolation et s'en contenter ? Cette espérance représentait beaucoup de choses pour les contemporains du prophète. Avouons que cela nous paraît assez décevant, pour nous qui vivons sous la Nouvelle Alliance et qui, très spontanément, interprétons l'oracle-réponse de façon individuelle et spirituelle.

PROLONGEMENT DU MESSAGE D'HABACUC DANS LE N.T.

Saint Paul cite en Ga 3, 11 et Rm 1, 17 ce texte d'Habacuc d'après la traduction de la Septante. Si, dans les deux écrits, il est question de vie et de salut, l'Apôtre n'insère pas sa citation du prophète dans la dialectique de l'Alliance, mais dans celle de la foi en relation avec la justice de Dieu (thème assez proche de celui de fidélité) et de la justification de l'homme (hors perspective du prophète). Il est donc très délicat d'expliquer un texte par l'autre.

L'auteur de l'épître aux Hébreux lui aussi, reprend l'oracle d'Habacuc selon la même version de la Septante, mais sans lui faire subir les mêmes transpositions. Pourtant, il est difficile de saisir le sens qu'il lui donne, car, selon un procédé constant chez lui, il l'insère dans une série d'autres citations (10,36-39). Le texte prend donc valeur par effet d'accumulation dans la succession des autres textes alignés.

Au contraire, il faut chercher l'aboutissement direct de cette prophétie d'Habacuc dans l'évangile de Matthieu : «Celui qui aura tenu bon jusqu'au bout sera sauvé» (10,22 ; 24,13). Si les mots précis de l'oracle du pro-

phète n'y apparaissent pas, on y trouve néanmoins sa pensée exacte. Il faut ajouter toutefois que l'évangéliste en personnalise nettement la signification et la situe dans une perspective d'eschatologie intériorisée.

POUR L'HOMELIE

Le lectionnaire dominical ne présente aucun autre texte d'Habacuc, et omet, en celui d'aujourd'hui, la réponse directe à la plainte initiale. La signification de la lecture prophétique telle qu'elle se présente dans la liturgie demeure donc impossible à commenter.

Dans la perspective d'une liaison de ce texte de l'A.T. avec celui de l'évangile (Lc 17, 5-10) on pourrait exposer les deux thèmes de «fidélité» et de «foi», ni identiques ni étrangers l'un à l'autre, soit en les développant séparément, soit en soulignant leurs diverses articulations. Il y aurait là une excellente matière pour une homélie de caractère œcuménique sur une vie chrétienne de foi pure, de foi-confiance, de foi en Christ à ses deux niveaux : communautaire et individuel.

On pourrait aussi dégager nettement le message du prophète en le situant dans le développement de la Révélation à propos du mystère du mal, de quelque nature qu'il soit : physique ou moral, individuel, social ou politique. En Habacuc, au moins en ce début du livre, il n'y a ni sursaut de révolte comme pour Jérémie, ni long épanchement de sa peine, comme pour l'auteur du livre de Job, mais une attitude humble, quelque peu résignée : attente d'une solution de la part de Dieu et refuge dans une espérance plutôt volontariste, même si l'on pressent qu'elle s'épanouira dans une foi authentique. Après les oracles du Deutéro-Isaïe sur le Serviteur Souffrant, la réponse définitive sera donnée par le «Juste» mourant sur la croix qui apporte le salut parce qu'il est la Vie. Chemin faisant, tous les aspects du problème du mal sont apparus ainsi que diverses solutions possibles conduisant toutes à la personne du Christ. Alors «celui qui aura tenu bon jusqu'au bout sera sauvé». N'est-ce pas d'une actualité éternelle ?

NOTE

1. Bibliographie : ROBERT-FEUILLET, *Introduction à Bible : Ancien Testament*, Paris, 1959², pp. 517-519 ; KAUFMANN, *Connaître la Bible*, (Sinai), Paris, 1970, pp. 368-369 ; LIPINSKI, *Liturgie pénitentielle dans la Bible*, (Lectio divina, 52), Paris, 1969, p. 96 ; MILOS BIC, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres*, (Lectio divina, 48), Paris, 1968, pp. 46-48.



LE JUSTE VIVRA PAR SA FIDÉLITÉ

Chaque acte docile nous fait recevoir pleinement Dieu et donner pleinement Dieu dans une grande liberté d'esprit.

Alors la vie est une fête.

Chaque petite action est un événement immense où le paradis nous est donné, où nous pouvons donner le paradis.

Qu'importe ce que nous avons à faire : un balai ou un stylo à tenir.

Parler ou se taire, raccommo-der ou faire une conférence, soigner un malade ou taper à la machine.

Tout cela n'est que l'écorce de la réalité splendide, la rencontre de l'âme avec Dieu à chaque minute renouvelée, à chaque minute accrue en grâce, toujours plus belle pour son Dieu.

On sonne ? Vite, allons ouvrir ; c'est Dieu qui vient nous aimer. Un renseignement ? ... le voici ... c'est Dieu qui vient nous aimer. C'est l'heure de se mettre à table ? Allons-y : c'est Dieu qui vient nous aimer.

Laissons-le faire.

M. DELBRÊL ¹

1. M. DELBRÊL, *Nous autres, gens des rues*, Paris, 1966, pp. 71-72.

CONSEILS POUR LE MINISTÈRE

2 Tm 1,6-8. 13-14

PAR ANDRE LEMAIRE

Professeur au Centre d'étude et de réflexion chrétienne (Orléans)

PRESENTATION GÉNÉRALE

Contexte littéraire

Les épîtres pastorales forment un groupe particulier au sein du corpus des lettres pauliniennes. L'auteur, Paul ou un de ses disciples ¹, s'y montre préoccupé par la crise que traverse l'Église de son époque ; pour la résoudre, il insiste sur deux points fondamentaux : organisation du ministère structurant les communautés, et fidélité à l'Évangile dans l'enseignement des prédicateurs.

En proposant ces deux orientations, l'auteur fait appel à ce qui est déjà vécu et accepté au sein de la communauté – prières liturgiques et règles disciplinaires – et s'efforce de montrer comment les unes et les autres peuvent éclairer les communautés chrétiennes de la génération post-apostolique. « Les pastorales, surtout les lettres à Timothée, sont des *Mandements* et des *Instructions* ... il faut surtout les lire comme des documents du statut et de la vie religieuse de la primitive église » ².

Dès lors, ne nous étonnons pas d'y trouver, cités implicitement ou explicitement, de nombreux matériaux traditionnels déjà bien typés, par exemple, hymnes, constitutions, proverbes, morale domestique, catalogue de devoirs ³. Parmi ces matériaux traditionnels, il faut surtout noter un certain nombre de formules de prières ou d'exhortations se situant dans le cadre de la liturgie ⁴ : baptême, eucharistie ou ordination, telle qu'elle était célébrée dans les communautés chrétiennes d'Asie Mineure à la fin du premier siècle.

Une « monition d'ordination »

Dans ce contexte général, les cinq versets 2 Tm 1,6-8.13-14, prennent tout leur sens. En relisant ce texte, on a nettement l'impression d'une exhortation liturgique adressée à un nouveau ministre, d'une véritable « monition

d'ordination», un peu retouchée, toutefois, pour mieux s'insérer dans le cadre littéraire d'une lettre de Paul (le ministre qui va mourir) à Timothée (son successeur).

On découvre en particulier, dans ces cinq versets, trois éléments importants de la liturgie de l'ordination : imposition des mains, action de l'Esprit Saint et don de Dieu.⁵ L'expression «Fils bien-aimé», que le lectionnaire a repris de 2 Tm 1,2 pour la situer au début de ces quelques versets, se trouve donc tout à fait à sa place ici : elle évoque directement le début des monitions adressées par l'évêque à celui qu'il va ordonner ou qui vient d'être ordonné.

COMMENTAIRE

1) L'ordination (v.6-7)

L'imposition des mains

L'évocation du rite de l'ordination est particulièrement claire lorsque Paul déclare : «Je t'ai imposé les mains» (v.6). On trouve une allusion au même geste en 1 Tm 4,14 où l'on peut traduire soit «imposition des mains du presbyterium», soit, plutôt, «imposition des mains en vue du presbytérat», l'expression grecque étant équivalente à celle qu'utilisait l'hébreu pour désigner «l'ordination» rabbinique⁶.

«L'imposition des mains est un rite sociétaire d'officialisation, accréditant tel sujet qui succède à l'ancien détenteur du pouvoir ou dispensateur de la doctrine»⁷. Ce geste rituel s'enracine profondément dans la tradition juive : Dt 34,9 le lie déjà au don de l'esprit : «Josué, fils de Nûm, était rempli de l'esprit de sagesse, car Moïse lui avait imposé les mains». Ce dernier texte éclaire parfaitement le sens du geste évoqué en 2 Tm 1,6 : quand Paul lui imposa les mains, il fit de Timothée son successeur, l'ordination manifestant officiellement la sûreté de son enseignement et sa conformité à celui de l'apôtre.

Le «don de Dieu»

A cette imposition des mains, l'auteur lie le «don de Dieu qui est en» Timothée. Le terme grec employé — *charisma*, «don», «charisme» — montre bien qu'il ne faut pas opposer charisme et institution, mais qu'au contraire et conformément à l'enseignement de saint Paul en 1 Co 12-14, le ministère

institutionnel représente lui-même un «don» — un «charisme» — venant de Dieu qui structure son Église.

Dès lors, comme pour tout charisme, celui qui l'a reçu n'a pas à s'en glorifier, mais à le mettre au service de la communauté. On comprend donc la recommandation faite à Timothée de «réveiller» ce «don», le terme grec employé, *anazôpurein*, évoquant le feu qui couve sous la cendre que l'on ranime et ravive ; évocation d'autant plus naturelle que l'Esprit Saint se présente souvent sous le symbole du feu (Ac 2,3) qu'il faut veiller à ne pas éteindre (1 Th 5,19). Ainsi, ce don n'est pas une chose morte qu'il suffit d'avoir reçu une fois pour toutes pour exercer le ministère, mais un ferment vivant qu'il faut entretenir, nourrir, développer, dans une attention toujours plus grande à l'action de l'Esprit Saint.

«L'esprit de force, d'amour et de bon sens»

L'exercice du ministère ne constitue pas une tâche facile ; l'annonce de l'Évangile demande beaucoup de courage et même d'audace pour affronter l'indifférence ou l'hostilité. L'apôtre Paul n'hésitait pas à demander aux communautés chrétiennes de prier pour lui afin qu'il ait le courage d'annoncer l'Évangile (cf. Ep 6,19 ; Col 4,3 ; 2 Th 3,1) ; il montre ainsi que cette force donnée par Dieu se manifeste d'autant plus clairement que celui qui l'accueille reconnaît sa faiblesse : «Lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort» (2 Co 12,10) ; «je peux tout en celui qui me rend fort» (Ph 4,13).

Toutefois, cette force, si nécessaire pour l'exercice du ministère, on ne peut la considérer comme une fin en soi : il faut la mettre au service de la charité, du bien de la communauté. Paul lui-même, qui n'a pas peur d'affirmer son autorité, précise qu'il s'agit là d'un «pouvoir» que le Seigneur lui a donné «pour édifier et non pour détruire» (2 Co 13,10). Et lorsque Jésus confie à Pierre le soin de son troupeau, il situe cette tâche dans un climat d'amour puisque, par trois fois, il lui pose la question : Simon, fils de Jean, m'aimes-tu ? » (Jn 21, 15-17).

La troisième vertu liée à l'exercice du ministère — «le bon sens» — caractérise les épîtres pastorales. Face aux tensions de l'Église de son époque, face aux divagations de certains docteurs, l'auteur demande aux ministres de faire preuve de bon sens pour veiller à l'unité de la communauté en lui rappelant l'essentiel : l'Évangile du Christ dont la puissance se manifeste au moins autant dans les actes que dans les paroles. L'auteur se méfie des spéculations sans fin, et prêche un christianisme pratique. Face à l'agitation stérile (cf. 1

Tm 3,6-9) qui menace de faire éclater la communauté, le ministre doit se montrer attentif au discernement de l'action de l'Esprit Saint, comme le recommandait déjà saint Paul : «N'éteignez pas l'Esprit, ne dépréciez pas les dons de prophétie (= prédication), mais vérifiez tout : ce qui est bon, retenez-le» (1 Th 5, 19-21).

Aussi, l'auteur des épîtres pastorales considère «la force», «l'amour», «le bon sens», comme les trois qualités fondamentales – les trois «fruits de l'Esprit» – les plus nécessaires pour l'exercice du ministère de Timothée, figure du ministre idéal.

2) L'exercice du ministère (vv. 8.13-14)

Après avoir évoqué l'ordination, l'auteur exhorte maintenant Timothée à bien exercer son ministère d'enseignement. Cette mise en valeur du ministère de la Parole dans cette «monition d'ordination» rejoint parfaitement la signification de l'imposition des mains dans la tradition juive où «l'ordination» rabbinique faisait du disciple un «Maître», un «Rabbi», capable à son tour d'enseigner la parole de Dieu conformément à la «tradition des Pères».

L'annonce de l'Évangile

Paul rappelle d'abord à Timothée qu'il a la charge de «rendre témoignage à notre Seigneur», d'annoncer «l'Évangile» (v.8). Cette fonction, Paul l'a assumée jusqu'ici, lui qui déclarait dans une formule très sémitique : «Le Christ ne m'a pas envoyé baptiser mais annoncer l'Évangile» (1 Co 1,17). Mais voici qu'il sent sa fin prochaine : «Le moment de mon départ est venu... j'ai achevé ma course» (2 Tm 4,6-7). Or la prédication de l'Évangile doit être assurée quel que soit le sort personnel des prédicateurs. Aussi demande-t-il à Timothée de reprendre le flambeau, de lui succéder dans le ministère de l'annonce de l'Évangile.

«L'enseignement solide que tu as reçu...» (v.13)

Mais Timothée n'est pas chargé de proclamer n'importe quel Évangile. A une époque où apparaissent diverses interprétations plus ou moins «hérétiques» (cf. Th 3,10), les chrétiens risquent de se voir emportés à tout vent de doctrine par n'importe quelle divagation de prétendus docteurs ; Timothée doit donc assurer un «enseignement solide», c'est-à-dire conforme à celui de

saint Paul : «Règle ta doctrine sur l'enseignement solide que tu as reçu de moi» (v.13).

Pour accomplir sa tâche, Timothée pourra s'appuyer sur l'enseignement oral de Paul qu'il a dû écouter si souvent, mais, plus encore, et de façon très concrète, il pourra relire, méditer et commenter les épîtres dans lesquelles l'Apôtre expose sa prédication, son «Évangile». On a là, semble-t-il, le premier témoignage de la «canonicité» de l'enseignement de saint Paul qui entraîne celle de ses épîtres ; ces dernières prennent tout naturellement place à côté des «Saintes écritures» (2 Tm 3,15) – c'est-à-dire de l'Ancien Testament – dans la vie et le ministère de Timothée.

«... grâce à l'Esprit Saint...» (v.14)

La fidélité à l'Évangile dans l'exercice du ministère de la Parole ne consiste pas seulement à lire et relire les lettres de saint Paul, mais aussi, et en même temps, à écouter l'Esprit Saint, conformément à la parole du IV^e évangile : «Le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses, et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit» (Jn 14,26). L'Esprit Saint est donc à l'œuvre, non seulement au moment de l'ordination du ministre (Timothée), mais encore, et surtout, tout au long de l'exercice de son ministère dont l'annonce de l'Évangile constitue la fonction primordiale.

La «monition d'ordination» de Paul à Timothée semble tout à fait à sa place dans la liturgie du 27^e dimanche ; elle précède la lecture de la parabole du serviteur inutile si souvent appliquée aux ministres de l'Église. Ces deux textes invitent à une réflexion sur les ministères dans l'Église d'aujourd'hui, dont l'évolution ne concerne pas seulement les ministres mais aussi toute la communauté chrétienne. L'auteur des épîtres pastorales y avait vu le «problème numéro un» de l'Église de son temps : il propose à l'Église d'aujourd'hui, comme à celle de la fin du premier siècle, un certain nombre d'orientations qu'il serait grave de mépriser, même si elles doivent être adaptées dans la fidélité à l'action de «l'Esprit Saint qui habite en nous».



NOTES

1. Le rédacteur de ces épîtres est probablement un disciple de Paul, cf. P. DORNIER, *Les Épîtres pastorales* (Sources bibliques), Paris, 1969, p. 25 ; A. LEMAIRE, *Épîtres pastorales : rédaction et théologie*, dans *bulletin de Théologie Biblique*, 2 (1972), pp. 24-27 et 40-41.
2. C. SPICQ, *Les Épîtres pastorales*, Paris, 1969⁴, pp. 33-43.
3. Cf. F.J. SCHIERSE, *Die pastoralbriefe*, Dusseldorf, 1968, p. 17.
4. Cf. A. LEMAIRE, *art. cit.*, pp. 29-31.
5. On retrouve d'autres allusions à cette même liturgie en 1 Tm 1,18 ; 4,14 ; 6,12.
6. Cf. A. LEMAIRE, *art. cit.*, p. 31.
7. C. SPICQ, *op. cit.*, pp. 725-726.

REVEILLE EN TOI LE DON REÇU

Nous qui sommes à toi
 puisque tu nous as créés,
 guidés, protégés,
 - toi et nul autre dieu -
 nous qui ne sommes que des hommes,
 quelque part entre naissance et mort,
 en prière devant toi
 en cet instant de notre vie,
 nous te rappelons
 que tu nous as promis
 ta fidélité pour toujours
 et que tu ne renieras jamais
 l'ouvrage de tes mains.
 Nous te rappelons
 ce que depuis toujours
 tu as pu faire de l'homme :
 d'Abraham, d'Isaac et de Jacob,
 de tes prophètes Moïse et Elie,
 de David, ton roi,
 que tu as planté
 comme une vigne sainte,
 et surtout de Jésus de Nazareth,
 qui est venu accomplir ta volonté,
 Jésus, que tu as appelé et choisi
 pour être un homme jusqu'au bout

H. OOSTERHUIS¹

1. H. OOSTERHUIS, *Autour de la Table*, Paris, 1973, pp. 93-94.



LA FOI DES APOTRES EFFICACITÉ ET GRATUITÉ

Lc 17, 5-10

PAR AUGUSTIN GEORGE

Professeur à la Faculté de Théologie de Lyon

Luc présente les six versets de ce passage comme la réponse du Seigneur à ses apôtres qui lui demandent d'augmenter leur foi. En fait cette réponse comporte d'une part une sentence figurée (v.6), qu'on retrouve sous des formes et en des contextes divers chez Matthieu, Marc et Paul, d'autre part une parabole propre à Luc (vv. 7-10). Un bref examen suffit pour conclure qu'à l'origine, sentence et parabole étaient indépendantes l'une de l'autre.

Étudions d'abord ces éléments au niveau de Luc, dans la situation et sous la forme qu'il leur donne. On tentera ensuite de remonter au sens qu'ils pouvaient présenter dans la tradition antérieure.

Le texte de Luc

Pour atteindre la pensée de Luc dans ce bref passage, il faut considérer le contexte où il le présente, puis les divers éléments de sa construction.

1. Le contexte

Luc place cette péricope au cours de la montée de Jésus à Jérusalem (9,51 - 19,28), précisément à la fin de la seconde section du voyage (13,22 - 17,10) ¹, qui rassemble beaucoup plus d'enseignements que d'événements.

Jésus vient de présenter à ses disciples sa pensée sur l'argent (16,1-13). Il s'est tourné ensuite vers les pharisiens, pour se situer face à la Loi et aux prophètes (16,14-31). Puis il est revenu aux disciples, pour les mettre en garde contre les scandales et les inviter au pardon fraternel (17, 1-2. 3-4).

Le fait qu'il s'adresse maintenant aux apôtres, après avoir parlé à des auditoires plus larges, marque le passage à un sujet essentiel. On sait l'importance que Luc attache aux apôtres. L'enseignement qui leur est réservé commande sûrement toute la mission. Une telle leçon trouve bien sa place au terme d'une section de ce voyage, que Luc voit tout orienté sur l'Église à venir.

2. La demande des apôtres (v.5)

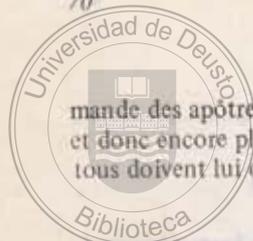
Les synoptiques ont souvent rédigé les introductions de leurs péripécopes pour lier et situer les éléments qu'ils recevaient de la tradition. C'est ici le cas de la demande des apôtres, au langage nettement lucanien ². Tout le verset est plein de sens ; il présente plusieurs traits caractéristiques de la pensée de Luc.

Celui-ci fait poser la question par les apôtres. S'il ne parle plus de disciples, comme au v. 1, n'est-ce pas justement parce qu'il s'agit de la foi ? Pour lui, en effet, les apôtres sont ceux qui ont cru à Pâques, et dont la mission consiste à appeler Juifs et Gentils à la foi « jusqu'aux extrémités du monde » (Lc 24,36-49 ; Ac 1,8 ; 15,7 ; 20,21).

Les apôtres s'adressent au « Seigneur ». Seul des Synoptiques à donner habituellement ce titre à Jésus au cours de sa vie terrestre, Luc le fait à bon escient, pour marquer une nuance importante ³. S'il lui confère ici ce titre de gloire, c'est parce que, pour lui, la foi s'adresse par excellence au « Seigneur » divin révélé à Pâques (cf. Ac 5,14 ; 9,42 ; 11,17 ; 14,23 ; 16,31 ; 18,8 ; 20,21).

Le trait le plus original du v.5 réside dans le fait que les apôtres demandent à Jésus d'augmenter leur foi ⁴. Cette prière ne trouve d'analogie dans les évangiles qu'en Mc 9,24, avec le cri du père de l'enfant possédé : « Viens en aide à mon incrédulité » ⁵. Dans le reste de l'œuvre de Luc, Dieu seul « ouvre aux païens la porte de la foi » (Ac 14,27) et par elle purifie les cœurs (Ac 15,9), lui qui « donne la conversion » à Israël comme aux païens (Ac 5,31 ; 11,18) ; c'est Dieu que Jésus a prié pour que la foi de Pierre ne défaille pas (Lc 22,32). Plus encore, on ne voit pas dans les évangiles que les disciples aient prié Jésus au cours de sa vie terrestre. La demande présente des apôtres se situe normalement après Pâques, au temps où Luc écrit son évangile.

Mais de quelle foi s'agit-il ici ? A partir de la réponse de Jésus, et sous l'influence des contextes où la placent Matthieu et Marc, plusieurs ont pensé à une foi d'un type particulier, « charismatique », spécialisée dans l'accomplissement des miracles ⁶. Mais, Luc lui-même ne parle pas ici de miracles ; et tout au long de son œuvre, il n'y a qu'une seule foi, qui consiste à accueillir la parole de l'Évangile (Lc 8,12-13 ; 22,67 ; Ac 4,4 ; 8,12 ; 11,21 ; 13,12-14 ; 14,1 ; 15,7 ; 17,12-14 ; 18,8b) à s'engager envers la personne de Jésus (Lc 7,50 ; 12,46 ; 18,8 ; 22,32 ; Ac 5,14 ; 9,42 ; 10,43 ; 11,17 ; 13,39 ; 14,23 ; 16,31 ; 18,8a ; 19,4 ; 20,21). Il faut donc garder ici ce sens. Dans la catéchèse chrétienne, que Luc veut présenter dans le cadre du voyage de Jésus, la de-



mande des apôtres introduit une leçon fondamentale : même pour les Douze, et donc encore plus pour les disciples, la foi est un don du Seigneur Jésus que tous doivent lui demander.

3. La réponse de Jésus : « Si vous avez de la foi ... » (v.6)

Les quatre premiers mots du verset font encore partie de l'introduction rédigée par Luc ⁷. Tout le reste provient du *logion* traditionnel (cf. plus loin); Luc y présente plusieurs éléments communs avec ses parallèles, ainsi que plusieurs traits originaux⁸.

Jésus admet que les apôtres sont des croyants ⁹. Sans répondre exactement à leur demande (et il y a là un autre indice du caractère rédactionnel de celle-ci), il proclame la puissance de la foi : si peu qu'il en ait, le croyant peut d'une seule parole déraciner un sycomore ¹⁰ et le transplanter dans la mer. L'image nous semble curieuse ; elle étonne moins un palestinien, habitué aux sentences paradoxales, pour qui la graine de moutarde représente « la plus petite de toutes les graines » (Mc 4,31 // Mt 13,32) et le sycomore le type de l'arbre indéracinable ¹¹.

Il ne s'agit pas ici de donner une recette pour faire des miracles : Jésus n'a jamais transplanté de sycomore dans la mer, il n'a fait des miracles que pour sauver, jamais pour présenter quelque merveille inutile et absurde. Sa parole recourt ici à une image paradoxale : rien n'est impossible à la foi. Et, quand Luc dit cette parole adressée aux apôtres, il pense sûrement à l'efficacité de leur foi qui a déjà rempli le monde de la prédication de l'Évangile.

4. Parabole : l'esclave n'a aucun droit (vv. 7-10)

Les apôtres peuvent-ils s'attribuer le mérite de cette efficacité de leur foi ? Luc vient déjà de montrer que c'est de Jésus qu'ils en attendent l'accroissement. La parabole qui suit prolonge la leçon de la primauté de la grâce ¹².

Elle est toute centrée sur un esclave (*doulos*) ¹³. Pour Luc, comme pour ses lecteurs du monde gréco-romain, celui-ci est la propriété de son maître ; devant ce dernier, il n'a aucun droit. Quand il a fait tout son travail, il n'a rien à attendre, ni salaire, ni reconnaissance ¹⁴ : telle est la pointe de la parabole (v.9).

L'application de celle-ci (v.10) s'adresse aux apôtres. Luc n'est pas plus

géné que Paul pour les qualifier de *douloi* (Ac 4,29 ; 16,17 - Rm 1,1 ; Ga 1,10 ; Phil 1,1). Quand ils auront accompli toute leur tâche ¹⁵, qu'ils se regardent comme des esclaves (*achréioi*).

La traduction de cet adjectif est un problème classique. Le mot signifie normalement : « inutile, inefficace, sans rendement » (cf. Ep. Jr 15 ; Mt 25,30). Ces sens correspondent mal à la parabole, où l'esclave a rendu de réels services. C'est pour cela sans doute que l'adjectif manque dans la syriaque sinaitique, et la proposition chez Marcion ¹⁶. Plusieurs modernes ont proposé de traduire *achréioi* par « indignes » ¹⁷ ou « pauvres » ¹⁸. Mais faut-il suivre ici notre logique, et affaiblir cette affirmation brutale ? Jésus ne craint ni le paradoxe (cf. Lc 16,17 ; 18,25) ni la contradiction (cf. 10, 5-6 et 12,51 ; 14,26 et 18,20). Il vient de montrer dans sa parabole que l'esclave après tout son effort n'a aucun droit à faire valoir devant son maître. Que les apôtres de même se reconnaissent totalement inefficaces devant Dieu ¹⁹ : à lui seul revient et l'initiative et l'efficacité de leur mission (cf. 1 Co 9,15-18).

5. La pensée de Luc

Au moment où Luc écrit, les apôtres ont fondé l'Église. Leur action et leur parole ont porté des fruits sur tout le pourtour de la Méditerranée.

Cette réussite est le fruit de leur foi. Force apparemment dérisoire comme la graine de moutarde, celle-ci a pourtant commencé à transformer le monde. Seul Jésus a pu l'éveiller par sa venue et sa parole ; après sa résurrection, il reste encore le seul qui puisse la susciter et l'accroître. Ses apôtres l'ont reconnu et proclamé : toute l'efficacité de leur œuvre vient de lui et non d'eux-mêmes (Ac 3,12 ; 4,7-12).

Maintenant les apôtres ont disparu, et Luc présente cette leçon à ceux qui ont hérité de leur foi : qu'ils soient persuadés de l'efficacité de celle-ci, qu'ils la demandent humblement, qu'ils reconnaissent dans ses fruits l'action du Seigneur.

Luc qui marque si fortement combien la foi est une grâce, n'élimine pourtant pas toute idée de rétribution. Comme Matthieu et Marc, il évoque souvent celle que Jésus a promise : récompense (*misthos*) merveilleuse assurée aux persécutés pour le Fils de l'homme (6,23), comme à ceux qui aiment leurs ennemis (6,35) ; mesure débordante versée à ceux qui mesurent largement (6,37-38) ; avancement accordé aux bons serviteurs (12,42-44 ; 19,17-19) ; fruits du renoncement (14,14 ; 18,30 ; cf. 12,33-34) ; etc. La fidélité du bon serviteur est réelle, elle sera récompensée ; mais elle n'existe que par l'ini-

tiative du Seigneur qui l'appelle, la suscite, la conduit et l'achève. Devant Dieu, que le disciple ne cherche pas à faire valoir ses droits comme le pharisien de Lc 18,11-12. Qu'il se confie tout à la grâce. C'est précisément l'acte de la foi, telle que Luc la fait présenter par Paul (Ac 13,38-39 ; cf. Ph 3,4-9).

La tradition antérieure à Luc

Il faut maintenant essayer d'atteindre la forme et le sens des éléments de tradition que Luc a rassemblés et présentés dans ce passage.

1. Si vous avez de la foi... (v.6)

La sentence de Jésus se retrouve plusieurs fois dans le N.T., en des situations et sous des formes très diverses.

- Mt 17,20 la rapporte après l'exorcisme du petit lunatique, en réponse à la question des disciples sur leur impuissance à chasser le démon. Le texte rencontre celui de Lc 17 sur les mots : «Si vous av(i)ez la foi gros comme une graine de moutarde, vous dir(i)ez...» ; mais il parle de «transporter (*metabainein*) cette montagne», non de «déraciner et replanter ce sycomore dans la mer».
- Mt 11,22-23 se place au cours du séjour de Jésus à Jérusalem et tire la leçon de l'épisode du figuier desséché. Sa formulation est très différente de celle du texte précédent ²⁰.
- Mt 21,21 rencontre Mc 11,22-23 par son contexte et par plusieurs formules («En vérité je vous le dis... dire à cette montagne... arrache-toi et jette-toi dans la mer...») ; mais il en diffère largement par son début et par sa finale beaucoup plus brève.
- En 1 Co 13,2, Paul fait manifestement allusion à cette parole («Si j'avais toute la foi, jusqu'à déplacer (*methistanai*) les montagnes...»). Mais il ne fournit aucune donnée sur son contexte originel.

Il est clair que la parole de Jésus est parvenue aux auteurs du N.T. par diverses traditions. Il est difficile de reconstituer celles-ci et de se prononcer sur leur valeur relative. A s'en tenir au choix entre les deux images «transporter cette montagne» et «déraciner et planter ce sycomore», les auteurs divergent. Les uns ²¹ jugent la première «primitive», parce que la mieux attestée (Mc, Mt, Paul) et qu'elle trouve appui dans l'A.T. (Ps 46,3 ; Is 54,10) comme dans le Judaïsme ²². Les autres ²³ font valoir en faveur

de l'image du sycomore son originalité et l'analogie de quelques textes rabbiniques ¹¹. De toute façon, les diverses traditions semblent provenir d'un *logion* sur la foi qui triomphe de l'impossible ; et, dans le cadre général du message évangélique, cette foi doit être l'accueil du message du Règne, l'engagement à Jésus Christ.

Impossible de préciser dans quelle situation cette parole a pu être prononcée : les contextes où le N.T. la présente sont trop divers. Par contre son style figuré et paradoxal, comme l'importance qu'elle attache à la foi, rendent son attribution à Jésus bien vraisemblable ²⁴. Sans doute le Maître l'adressait-il à ceux qui avaient cru en sa mission.

2. Le serviteur sans rendement (vv. 7-10)

Pour remonter vers la forme originelle de la parabole, nous n'avons pas, comme pour le *logion* précédent, de parallèle chez Matthieu et chez Marc. Il faut donc nous en tenir aux données de la critique interne : les traces de la rédaction de Luc dans la langue du texte, la cohérence de sa structure.

La parabole présente plusieurs expressions caractéristiques de la langue de Luc ²⁵ : 1. au v.8, «mets-toi en tenue» (*perizōnnynai* se trouve 3 fois chez Luc, jamais dans les autres évangiles) ; «et après» (*meta tauta* : 0.1.5.8.4) ; on peut y ajouter : «prépare» (*etoimazein* : 7.6.14.2.1) et le couple «boire et manger» (5.0.14.3.3) ; 2. au v.9 : «reconnaissance» (*charis* : 0.0.8.4.17), «ordonner» (*diatassein* : 1.0.4.0.5.) ; 3. au v.10, on retrouve ce dernier mot, avec un *panta* bien lucanien.

La structure du texte offre un autre indice. En effet, plusieurs paraboles de Jésus présentent la même construction en trois parties, dont le schéma originel semble ²⁶. 1. «Lequel d'entre vous ; ? ²⁷ ; 2. «Se trouvant...» ou «qui se trouve en telles circonstances» (proposition participiale ou relative à sens conditionnel : la «protase») ; 3. «fera» ou «ne fera pas» telle ou telle chose (proposition principale : l'«apodose»).

Dans la parabole présente, la «protase» au participe («ayant un esclave...» = «s'il a un esclave...») est suivie d'une triple «apodose» ²⁸ : 1. «lui dira (litt. «(est) celui qui lui dira») : Va vite te mettre à table» (v. 7b) ? 2. «Mais est-ce qu'il ne lui dira pas...» (v.8) ? 3. «Est-ce qu'il a de la reconnaissance...» (v.9) ?

Ce texte paraît surchargé. Comme les caractéristiques lucaniennes s'accumulent aux vv. 8b-9, à partir de «Mets-toi en tenue» (*kai perizōsaménos...*), on pourrait concevoir que le texte originel comportait les vv. 7-8a et 10. La

double «apodose» des vv.7b et 8a, avec ses deux «il lui dira», présente un parallèle antithétique bien sémitique, tandis qu'au v.9 l'idée de reconnaissance est fort lucanienne¹⁴.

La parabole veut manifestement convaincre ses destinataires de leur condition de serviteurs, moins dure, il est vrai dans le milieu palestinien, que celle de l'esclave dans le monde gréco-romain auquel pense Luc : la Loi assure au serviteur quelques garanties²⁹ et son service s'achève au bout de six ans (Ex 21,2). Mais les meilleures lois ne se trouvent pas toujours appliquées : en tout cas le serviteur n'est maître ni de son travail, ni de soi-même. De cette condition, la parabole fait l'image de la situation du fidèle devant Dieu. On peut rapprocher la leçon de la sentence que formulait déjà, avant Jésus, le rabbin Antigone de Socho : «Ne soyez pas comme les serviteurs qui servent leur maître dans l'intention de recevoir une récompense, mais soyez comme leurs serviteurs qui servent leur maître sans cette intention»³⁰. Toutefois, ce sens du service gratuit devait rester assez rare dans le milieu de Jésus où le souci de la rétribution dominait jusqu'aux disciples (cf. Mt 19,37)³¹. Cette originalité de la pensée, comme le paradoxe des serviteurs «sans rendement», constitue l'un des indices qui peuvent soutenir l'authenticité de la parabole³².

Il est difficile, pour la même raison, de préciser ses destinataires originaux : adversaires, foules, disciples... en avaient également besoin du point de vue de Jésus³³. Il n'y a guère de chances qu'il l'ait réservée aux «apôtres».

Conclusion

Ainsi les deux éléments originels de Lc 17,5-10 peuvent provenir de Jésus, qui a dû les prononcer séparément, l'un pour enseigner aux disciples la puissance de la foi qui triomphe de l'impossible, l'autre pour présenter, sans doute à un plus large auditoire, la gratuité absolue du service de Dieu.

La tradition a marqué ces paroles de son empreinte, en les utilisant à ses buts. Finalement, Luc les applique aux apôtres pour y montrer la loi de la foi. Par-là, il ne les détourne pas de leur sens originel, car la foi est la vie de tout disciple. Chacun de ceux-ci doit reconnaître en elle un don du Seigneur, prier pour qu'elle s'accroisse ; et, tout en demeurant sûr de sa puissance, toujours attribuer au Seigneur son efficacité.

NOTES

1. Pour le sectionnement du voyage, nous suivons W. GRUNDMANN, *Fragen der Komposition des lukanischen Reiseberichtes*, dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 50 (1959), pp. 252-269. Il distingue trois sections 9,51 - 13,21 / 13,22 - 17,10 / 17,11 - 19,28. Il est à remarquer que chacune s'achève par une parabole : 13,18-21 ; 17,7-10 ; 19,11-27.
2. *apostolos* se trouve 1 fois chez Mt, 1 chez Mc, 6 chez Lc, 1 chez Jn, 28 dans les Actes (ce que nous noterons désormais : 1.1.6.1.28) *Ho Kyrios* pour désigner Jésus dans un récit est typiquement lucanien (1.1.19). *Proxithénal* l'est assez (2.1.7.0.6).
3. Cf. I. DE LA POTTERIE, *Le titre Kyrios appliqué à Jésus dans l'évangile de Luc*, dans *Mélanges bibliques. B. Rigaux*, Gembloux, 1970, pp. 117-146 (pour ce passage, pp. 134-137).
4. *prosthés* pourrait se traduire : «Accorde-nous (la foi)». Mais pour Luc, les apôtres ont déjà la foi, bien qu'ils n'en tirent pas toujours toutes les conséquences (cf. Lc 8,25 / Mc 5,40).
5. Il n'est pas sûr que ce soit formellement une prière pour obtenir la foi. En effet, on a proposé de traduire : «Venez en aide à moi incroyant» (Commentaires de P. Schanz, H.B. Swete, M.J. Lagrange, V. Taylor, et A. Loisy, *Les év. synopt.*, Ceffonds II, 1908, p. 54) ou bien «malgré mon incréduité» (J. JEREMIAS, *N.T. Theologie*, t.I, Gütersloh, 1971 ; *Théol. du N.T.*, t.I, Paris, 1973, p. 210, 254).
6. Cf. les commentaires de Lc par E. Klostermann, M.J. Lagrange, ainsi que R. SCHNACKENBURG, *Die sirtliche Botschaft des N.T.*, Munich, 1954 (*Le message moral du N.T.*, Le Puy-Lyon, 1963, p.41) ; R. BULTMANN, dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 6 (1955), p. 206 ; S. BROWN, *Apostasy and Perseverance in the Theol. of Luke*, Rome, 1969, pp. 39 et 40.
7. Cf. *eipén dé* (0.0.59.1.15) et *Ho Kurlos* (voir Note (2)).
8. Sur ce logion, cf. les commentaires et R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1921³, 1957, pp. 78, 84, 98 (= *Histoire de la tradition synoptique*, Paris, 1973, pp. 101, 110, 124) ; T.W. MANSON *The Sayings of Jesus*, Londres, 1949, pp. 140-141 ; W.E. BUNDY, *Jesus and the first three Gospels*, Cambridge, 1955, pp. 314, 384-385, 430-432 ; J. DUPLACY, *La foi qui déplace les montagnes*, dans *A la rencontre de Dieu*, Le Puy, 1961, pp. 273-287 ; J. JEREMIAS, *Théol. NT.*, ..., pp. 203-205, 209-210.
9. C'est ce que marque chez Luc la conjonction *et* avec l'indicatif du verbe (condition «réelles»), par opposition à *éan* avec le subjonctif (condition «éventuelles») qu'on trouve en Mt 17,20 et 21,21. Cf. M. ZERWICK, *Biblical Greek*, Rome, 1963, N^o 310.
10. Le mot grec *sykaminos* peut désigner un mûrier, mais les LXX l'utilisent pour traduire l'hébreu *shiqma*, qui signifie le sycamore. Ce sens est particulièrement indiqué ici, car un sycamore est plus difficile à déraciner qu'un mûrier.
11. Cf. les sentences de rabbins citées par H.L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum N.T.*, II, Munich, 1924, p. 234 ; IV, 1928, pp. 313-314.

12. Sur cette parabole, cf. R. BULTMANN, *Geschichte...*, pp. 184, 218 (= *Histoire...* pp. 216, 252) ; T.W. MANSON, *Sayings...* pp. 301-303 ; J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Zürich, 1947 (= *Les paraboles de Jésus*, Le Puy-Lyon, 1964, p. 185) ; W. MICHAELIS, *Die Gleichnisse Jesu*, Hambourg, 1956, pp. 182-188 ; E. NEUHAUSLER, *Anspruch und Antwort Gottes*, Düsseldorf, 1962 (= *Exigence de Dieu et morale chrétienne*, Paris, 1971, pp. 46-49, 100-103) ; H. KAHLEFELD, *Gleichnisse und Lehren*, Heilbronn, 1971, pp. 57-60 ; W. HARRINGTON, *He spoke in Parables*, Dublin, 1964 (= *Il parlait en paraboles*, Paris, 1967, pp. 134-135) ; A. WEISER, *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien*, München, 1971, pp. 105-120.

13. Luc le distingue du «saurié» (*misthios*), qu'il nomme en 15, 17, 19.

14. Luc est le seul des synoptiques à employer le mot *charis*, auquel il donne le sens de reconnaissance, ici et en 6,32, 33, 34 (le parallèle de Mt 5,46 parle de salaire : *misthos*). Cela indique l'importance qu'il attache aux relations personnelles plutôt qu'au droit.

15. Litt. «les choses qui ont été commandées».

16. Plusieurs modernes proposent de rejeter *achreios* comme une glose. Cf. R. BULTMANN, *Geschichte...* p. 184 (= *Histoire...* p. 216) ; E. HIRSCH, *Frühgeschichte des Evangeliums*, II, Tübingen, 1941, p. 154 ; W.E. BUNDY, *Jesus...* p. 386. Mais cette manière chirurgicale de traiter les textes difficiles risque de les plier à notre pensée plutôt que de discerner la leur.

17. Le commentaire, de G.B. Caird ; H. FLENDER, *Heil und Geschichte*, München, 1965, p. 75 ; A.M. WARD, *Unprofitable Servants*, dans *l'Exp. Times*, LXXXI, 1970, pp. 200-203.

18. Les commentaires d'L. Klostermann, J.M. Creed, W. Grundmann, et J. JEREMIAS, *Les paraboles...* p. 185 ; W. PESCH, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu*, München, 1955, p. 21 ; W. MICHAELIS, *Die Gleichnisse...* p. 187 ; H. KAHLEFELD, *Paraboles et leçons...* II, p. 60 ; W. HARRINGTON, *Il parlait...* pp. 134-135.

19. Cf. la traduction «inutiles» des commentaires d'A. Plummer, A. Loisy, M.J. Lagrange, K.H. Rengstorff, A.R.C. Leaney, et H. HOLSTEIN, *Serviteurs inutiles*, dans *Bible et vie chrétienne*, n° 48, 1962, pp. 39-45.

20. Surtout par son début (*échéte pistin Théou...oti os an eipè*) et par sa longue finale (à partir de *èn tè kardia*).

21. Les commentaires de Luc par J. Wellhausen, E. Klostermann, J.M. Creed et R. BULTMANN, *Geschichte...* p. 78 (= *Histoire...* p. 101).

22. H.L. STRACK, *Kommentar...* I, 1922, p. 75.

23. Le commentaire de K.H. Rengstorff ; E. HIRSCH, *Frühgeschichte...* II, p. 154... B.H. STREETER, *The four Gospels*, Londres, 1924, p. 284 et W.E. BUNDY, *Jesus...* p. 385 pensent que Luc conserve la tradition de Q ; T.W. MANSON, *Sayings...* pp. 140-141, qui l'admet, tend à juger que le logion de Luc représente une tradition indépendante ; J. DUPLACY, *La foi...* p. 280, estime plus probable que les deux formes du logion remontent jusqu'à Jésus ; de même N. PERRIN *Rediscovering the Teaching of Jesus*, Londres, 1967, p. 138.

24. Cf. les commentaires de K.H. Rengstorff et W. Grundmann, ainsi que E. HIRSCH, *Frühgeschichte...* p. 154 ; J. DUPLACY, *La foi...* pp. 275-280 ; N. PERRIN, *Rediscovering...* p. 138 ; J. ROLOFF, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, Göttingen, 1970, p. 169 ; J. JEREMIAS, *Théologie...* pp. 204-205.

25. Cf. A. WEISER, *Knechtsgleichnisse...* pp. 108-112 qui présente toutes les données, mais insiste surtout sur le caractère lucanien du v.8, qu'il attribue à la rédaction de Luc.

26. Cf l'étude de K. BEYER, *Semitische Syntax im N.T.* I, Göttingen, 1962, pp. 287-292, appliquée à la parabole par A. WEISER, *Knechtsgleichnisse...* p. 107.

27. Ce début interrogatif a été jugé «extrêmement proche» des paroles mêmes du Seigneur par H. GREVEN, *Wer unter euch...* dans *Wort und Dienst*, III, 1952, p. 100 ; cf. J. JEREMIAS, *Paraboles...* pp. 105-106.

28. K. BEYER, *Semitische Syntax...* pp. 289, 292-293 ne fait commencer l'apodose qu'avec le v. 9. A. Polag, cité par A. WEISER, *Knechtsgleichnisse...* p. 107, fait commencer l'apodose au v. 8. A la différence d'A. Polag, A. Weiser juge que, dans le texte primitif, le v. 8 était absent et que l'apodose commençait avec le v. 9.

29. Cf. J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus* (1924 et 1937), Paris, 1967, pp. 160-162 et 410-415.

30. *Pirqè Abot*, I, 3, dans H.L. STRACK, *Kommentar...* IV, p. 19.

31. Cf. A. WEISER, *Knechtsgleichnisse...* pp. 115-117.

32. Ainsi E. NEUHAUSLER, *Exigence...* p. 46 ; A.M. WARD, *Unprofitable...* p. 201 ; A. WEISER, *Knechtsgleichnisse...* pp. 114-116.

33. Cf. A. WEISER, *Knechtsgleichnisse...* pp. 116-117, qui montre avec justesse l'impossibilité de trancher la question.



AUGMENTE EN NOUS LA FOI !

Le missionnaire n'a en définitive qu'une force : sa foi, unie à celle de l'Église : «Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas» (Mt 24,35) ... Dieu seul sauve ; ce n'est pas nous qui sauvons, c'est Dieu. Et cette certitude met tout en place... Il n'y a qu'un seul Sauveur, le Christ Jésus ; et, bien sûr, le pape, les évêques, les conciles et les mouvements ont quelque chose de réel à faire, - nous ne sommes pas des marionnettes -, mais nous devons agir avant tout et uniquement «par Lui, avec Lui et en Lui», comme nous le répétons à la messe. Or, à chaque minute nous agissons comme si les sauveurs, c'étaient nous. Alors, on se décourage, ou on se gonfle d'orgueil, mais finalement rien n'aboutit. Notre vie, réponse à Dieu qui nous aime, est en même temps le témoignage du Dieu unique que nous avons à donner aux hommes... Nous devons faire éclater ce qui est premier et unique dans notre existence : que nous sommes des êtres récepteurs de Dieu, fixés sur la longueur d'onde de Dieu et émetteurs sur la bande théologique et non terrestre, tout en restant présents à ce monde. Nous ne sommes pas des voix dans le désert, mais, dans les cités les plus tumultueuses du monde, nous sommes les prophètes de Dieu et pas autre chose, c'est-à-dire que nous parlons au nom de Dieu.

J. LOEW¹

1. J. LOEW, *Comme s'il voyait l'Invisible*, Paris, 1964, pp. 235-236.

à consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

ANNÉE A

- Première lecture : N° 29, pp. 40-46 (R. SWAELES)
 Deuxième lecture : N° 5, pp. 32-40 : La joie et la paix dans le Seigneur, par G. GAIDE
 Évangile : N° 29, pp. 36-51 : La parabole des vigneronniers homicides, par R. SWAELES

ANNÉE B

- Première lecture : N° 97, pp. 42-58 : Le couple humain dans la Bible, par P. GRELOT.
 Deuxième lecture : N° 37, pp. 99-111 : Comment la victoire du Christ se manifeste-t-elle dans le monde, par A.M. BESNARD.
 Évangile : N° 97, pp. 31-41 : Ce que Dieu a uni, par J. DUPONT.

ANNÉE C

- Première lecture : N° 4, pp. 26s (J. DUPONT) ; N° 23, pp. 50-53 (J. DUPONT)
 Deuxième lecture : N° 7, pp. 55-74 : Esquisse d'une théologie de la Parole, par A.M. HENRY
 Évangile : N° 67, pp. 42-43 (E. CHARPENTIER).

TITRES DE LA DEUXIÈME SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR



- | | |
|---|--|
| * 1. La prière eucharistique | 34. 3* Dimanche ordinaire * |
| * 2. Anaphores nouvelles | 35. 4* Dimanche ordinaire * |
| * 3. Lectionnaire dominical | 36. 5* Dimanche ordinaire * |
| 4. Temps de l'Avent | 37. 6* Dimanche ordinaire * |
| * 5. 1 ^{er} Dimanche de l'Avent | 38. 7* Dimanche ordinaire * |
| * 6. 2 ^e Dimanche de l'Avent | 39. 8* Dimanche ordinaire * |
| * 7. 3 ^e Dimanche de l'Avent | 40. 9* Dimanche ordinaire * |
| * 8. 4 ^e Dimanche de l'Avent | 41. 10* Dimanche ordinaire * |
| 9. Temps de Noël | 42. 11* Dimanche ordinaire * |
| * 10. Fête de Noël | 43. 12* Dimanche ordinaire * |
| * 11. De Noël à l'Épiphanie | 44. 13* Dimanche ordinaire * |
| * 12. Epiphanie et Baptême du Seigneur | 45. 14* Dimanche ordinaire * |
| * 13. Temps du Carême | 46. 15* Dimanche ordinaire * |
| * 14. 1 ^{er} Dimanche du Carême | 47. 16* Dimanche ordinaire * |
| * 15. 2 ^e Dimanche du Carême | 48. 17* Dimanche ordinaire * |
| * 16. 3 ^e Dimanche du Carême | 49. 18* Dimanche ordinaire * |
| * 17. 4 ^e Dimanche du Carême | 50. 19* Dimanche ordinaire * |
| * 18. 5 ^e Dimanche du Carême | 51. 20* Dimanche ordinaire * |
| * 19. Dimanche de la Passion | 52. 21* Dimanche ordinaire * |
| * 20. La Cène du Seigneur | 53. 22* Dimanche ordinaire * |
| * 21. Le triduum pascal | 54. 23* Dimanche ordinaire * |
| * 22. Temps pascal | 55. 24* Dimanche ordinaire * |
| * 23. 2 ^e Dimanche de Pâques | 56. 25* Dimanche ordinaire * |
| * 24. 3 ^e Dimanche de Pâques | 57. 26* Dimanche ordinaire * |
| * 25. 4 ^e Dimanche de Pâques | 58. 27* Dimanche ordinaire * |
| * 26. 5 ^e Dimanche de Pâques | 59. 28* Dimanche ordinaire |
| * 27. 6 ^e Dimanche de Pâques | 60. 29* Dimanche ordinaire |
| * 28. Fête de l'Ascension | 61. 30* Dimanche ordinaire * |
| * 29. 7 ^e Dimanche de Pâques | 62. 31* Dimanche ordinaire * |
| * 30. Fête de la Pentecôte | 63. 32* Dimanche ordinaire * |
| * 31. Fête de la Trinité | 64. 33* Dimanche ordinaire * |
| * 32. Fêtes du Saint-Sacrement et du Sacré-Cœur | 65. 34* Dimanche ordinaire * |
| * 33. 2 ^e Dimanche ordinaire | 66. Fêtes de l'Assomption et de la Toussaint * |
| | 67. Tables |

* numéros parus

en gras : numéros à paraître en 1974

Imprimé en France

Imprimerie Saint-Paul, 55001 Bar le Duc. Dép. lég. 4^e trim. 1974
N° d'édition 6484 N° VII-74-548



Année A

Le chant de la vigne (Is 5) L. Neveu	4
La paix de Dieu dans le Christ Jésus (Ph 4) C. Bigaré	11
Les vigneronniers homicides (Mt 21) W. Trilling	16

Année B

Je vais lui faire une aide (Gn 2) A. Barucq	26
Destinée des hommes et chemin du Christ (He 2) A. Vanhoye	34
Le mariage, les enfants et les disciples de Jésus (Mc 10) J. Delorme	42

Année C

A qui la vie ? (Ha 1; 2) P.-M. Galopin	54
Conseils pour le ministère (2 Tm 1) A. Lemaire	61
La foi des apôtres (Lc 17) A. George	68
