



10^e DIMANCHE ORDINAIRE

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 41

**** Première lecture :** P. Van den Berghe, A. Vanneste, A. Gonzalez Lamadrid
**** Deuxième lecture :** R. Baulès, E. Walter, E. Cothenet
**** Évangile :** R. Pesch, G. Gaide, P. Ternant

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



200777

2 ASS
As 7

Dixième dimanche ordinaire

Assemblées du Seigneur 41

FACULTAD
DE
TEOLOGIA
Univ. de Deusto
M. I. B. A. O.

129.950

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs
© LES EDITIONS DU CERF, 1971
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7^e

Année A

Première lecture : Os 6,3-6

Deuxième lecture : Rm 4,18-25

Evangelie : Mt 9,9-13

Proclamée au moment où une assemblée de chrétiens va célébrer l'eucharistie, la page du livre d'Osée lue ce dimanche, résonne comme une interpellation qui fait réfléchir. Le culte que nous célébrons est-il l'expression de notre fidélité à l'égard de Dieu, ou seulement élan, sincère peut-être, mais sans lendemain ? Soumis à toutes les fluctuations de nos sentiments et de nos dispositions, si peu assurés de ce que nous serons demain, comment s'engager à rester vraiment fidèles ? On ne le voit pas, en effet, si fidélité veut dire continuité ou régularité de chaque instant. Mais s'il s'agissait d'engagement conscient et libre de tout l'être dans toutes ses dimensions ?

Alors, les vicissitudes de la relation à l'autre, même avec ses échecs et ses crises, ne la compromettent pas nécessairement. Au contraire, elles peuvent la faire rejaillir.

A condition que le partenaire, au lieu de nous pousser, consciemment ou non, à la rupture, nous aide à reprendre confiance en lui et en nous.

Et c'est bien ainsi que Dieu agit à notre égard : l'attitude de Jésus envers les pécheurs qu'il est venu appeler, nous en assure. La foi devient ainsi espérance et fidélité dans l'amour.



Repentir et fidélité

Os 6,3-6

PAR PAUL VAN DEN BERGHE
Professeur au Grand Séminaire de Gand

Contexte littéraire

Les exégètes ne sont pas unanimes sur l'articulation d'Os 6,3-6 avec son contexte. Le commentaire déjà ancien mais très critique de Karl Marti (1904), considère la section 5,15—6,3 (+ 6,5b) comme un appendice tardif, interpolé après l'exil dans le texte original où 6,4 suivait directement 5,14. Dans cette hypothèse, le texte interpolé serait un correctif à la menace dure du texte original et ce correctif ne pourrait venir du prophète lui-même. « Avec ces paroles il aurait précisément détruit la pointe de sa menace »¹.

Admettons que les paroles prophétiques aient subi bien des ajoutés et des relectures de la part de leurs rédacteurs. La genèse de ces livres reflète toute une tradition interprétative, introduite non pas en marge mais dans le texte original : tradition extrêmement intéressante, qu'on ne pourrait découvrir qu'en recherchant d'une manière critique les paroles originales du prophète. Ce travail très délicat nous laisse souvent devant des conclusions fort incertaines. C'est pourquoi nous préférons expliquer le texte définitif sans nous engager dans la voie de reconstructions critiques.

Or, dans l'état actuel du texte il est très difficile de contester l'unité littéraire de 6,1-3 et 6,4-6, auxquels il faut probablement joindre aussi 5,15.

Dans la première (5,15) et la troisième (6,4-6) partie de cette péricope, c'est Dieu qui est censé parler. Dans la deuxième partie (6,1-3), c'est le peuple, ou, plus exactement, des membres de ce peuple qui s'adressent à lui pour l'exhorter à la conversion et à la

1. K. MARTI, *Das Dodekapropheten* (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament), Tübingen, 1904, pro loco.

confession des péchés. On pourrait penser à des prêtres, des lévites, des prophètes cultuels, ou même à des particuliers parlant en leur nom propre.

Si l'on considère ce changement de sujet comme un changement réel, la péricope entière doit être comprise comme « une liturgie », dans le sens donné à ce terme par H. Gunkel, c'est-à-dire comme un texte dont les pièces, à première vue hétérogènes, trouvent leur unité littéraire sur la base d'un rituel liturgique dont il reflète les différents actes. Notre texte formerait donc le « libretto » d'un « drame » liturgique, dans lequel une liturgie collective de pénitence, provoquée d'abord par Dieu, serait ensuite rejetée par Lui².

Mais on peut lire toute la péricope comme un seul monologue de Dieu, où celui-ci citerait à l'avance les paroles du peuple, pour les rejeter en finale³. Tout le « drame » se jouerait alors dans la pensée de Dieu. Même dans ce cas pourtant, les vv. 1-3 refléteraient le genre littéraire d'un acte liturgique de pénitence.

Pointe de la péricope

Dans les deux éventualités, la pointe essentielle du texte reste la même : Dieu rejette l'acte de pénitence du peuple. Là réside le problème théologique qui nous intrigue : pourquoi ce rejet ? que signifie-t-il ?

Certains répondent que l'acte de pénitence contenu dans les paroles des vv. 1-3 ne mérite pas mieux, puisque ces versets témoignent « d'une conception de Dieu si fautive et d'une idée de repentir si inadéquate que le tout n'était qu'une farce »⁴. Le peuple dit en effet : « Il a déchiré, oui, mais il nous guérira. Il a frappé, mais il bandera nos plaies. Si (Dès que) nous le cherchons dans son culte (l'expression « chercher Dieu » a d'abord un sens cultuel), nous le trouverons. Sa venue est certaine, comme celle de la pluie saisonnière ! » Or, disent ces exégètes, c'est exactement l'attitude stigmatisée par Osée et par tous les grands prophètes : la confiance si téméraire et si profondément irrégulière dans l'automatisme du pardon divin, garanti par l'Alliance et son culte, par les rites de pénitence en particulier. Dieu a donc parfaitement raison de rejeter une telle démarche. Comme si l'on pouvait forcer le Dieu vivant à pardonner ! Comme si la vraie certitude de foi au sujet de sa

2. G. BRILLET, *Amos et Osée* (Témoins de Dieu), Paris, 1944, pp. 98-99, parle aussi à propos d'Os 5,15—6,3 (et 14,2-9) de « drame ».

3. Cf. W.R. HARPER, *Amos and Hosea* (The International Critical Commentary), Edinburgh, 1905, pro loco.

4. W.R. HARPER, *op. cit.*, pro loco.

miséricorde se basait sur une sagesse purement humaine⁵ ou pire encore, sur des mythes de la religion païenne⁶.

Cette exégèse ne nous semble pas impossible, mais elle a ses difficultés. Plusieurs commentateurs sont d'avis qu'il faut forcer le texte des vv. 1-3 pour y trouver « une farce » ou une conversion de soi insuffisante. Si on fait abstraction du contexte (surtout des versets suivants), on ne peut y trouver qu'une confession « fervente et touchante »⁷, conforme à l'enseignement du prophète, puisque ceux qui parlent « ne font aucune mention de sacrifices qu'ils considéreraient comme un moyen suffisant de propitiation et qu'ils proclament que désormais ils s'appliqueront à acquérir la connaissance de Yahvé ; leur discours a l'accent d'une conversion sincère »⁸. Leur certitude concernant le pardon divin n'est pas nécessairement « purement humaine », « païenne » ou « magique ». Elle peut exprimer une véritable confiance dans la miséricorde divine de Yahvé, thème particulièrement cher à Osée.

Mais alors, comment expliquer le rejet divin de leurs formules de confession et de conversion ? C'est que leur *chèsèd* (amour) se révèle trop éphémère :

Que puis-je faire pour toi, Ephraïm ?

Que puis-je faire pour toi, Israël ?

Ah ! votre chèsèd (amour) est comme la nuée du matin, comme la rosée qui tôt se dissipe ! (v. 4).

Le mot hébreu *chèsèd*, traduit dans la Bible de Jérusalem par « amour », désigne la fidélité vis-à-vis des personnes avec lesquelles on est lié par sa vie. Un enfant par exemple est *chasid*, s'il respecte, vénère, aime, écoute ses parents. Un père est *chasid*, s'il se montre un véritable père par rapport à ses enfants : s'il les protège, les aime, les pardonne. Un ami, un allié, un serviteur se montre *chasid*, s'il reste fidèle aux liens de l'amitié, de l'alliance, du service. La *chèsèd* de Yahvé consiste dans sa fidélité à son alliance de grâce, à son amour divin et paternel pour Israël. Celle de l'homme par rapport à Yahvé implique essentiellement dévouement à Dieu et à sa cause.

Nous dirions aujourd'hui : c'est la fidélité foncière à tous les impératifs d'une existence vécue avec ses proches et en face de

Dieu ; attachement filial et respectueux (« pietas ») envers Dieu, bonté radicale envers ses proches.

Voilà la « sainteté » que Dieu demande à son peuple. Sans elle, et même comparés à elle, culte et sacrifices n'ont aucune valeur. Dieu ne se complaît ni dans l'holocauste d'une bête ni dans l'offrande d'aliments. C'est l'homme lui-même, au plus intime de son cœur, qui doit « brûler » et « se consumer » en offrande vivante, par une totale fidélité.

La *chèsèd* va de pair avec la *da'at Elohim*, la connaissance de Dieu, autre terme essentiel de la prophétie d'Osée, probablement repris à la tradition des prêtres et des lévites. La « connaissance » ou la « science » de Dieu constitue un savoir sacré, fait de prescriptions rituelles et morales (« lois ») qui formulent les exigences de Dieu vis-à-vis de ses fidèles et garantissent en retour la fidélité divine. Même chez Osée, où le terme traditionnel prend un sens plus large et plus profond, connaître Dieu c'est avant tout savoir ce qu'il veut, et agir en conséquence. Mais c'est aussi se souvenir de lui, de sa bonté envers Israël, de son amour éternel pour son peuple, et montrer par une vie fidèle qu'on ne l'oublie pas. Seul le « fidèle » « connaît » Dieu, et inversement la « fidélité » (*chèsèd*) vit de la « connaissance de Dieu »⁹.

Or, tout ceci manque fondamentalement à Israël. Même quand il se convertit et s'applique à connaître Yahvé, sa fidélité et sa connaissance de Dieu ne sont qu'éphémères. Sa *chèsèd* se dissipe avant même que « la journée » ait commencée¹⁰. Cet attachement passager et cette connaissance mensongère provoquent le jugement de Dieu et son châtement. Les menaces des prophètes, porte-paroles et médiateurs de Yahvé, expriment « la force de frappe » irrésistible et terrifiante de Dieu.

Et cependant la parole prophétique fait résonner l'émouvante tristesse bien plus que la menace ou la colère de Dieu. Devant l'instabilité foncière du cœur humain, Dieu semble perplexe et au bout de ses moyens. Il ne lui reste plus qu'à prendre lui-même l'initiative et à changer d'une manière radicale ce cœur infidèle. Le prophète annonce ailleurs ce miracle eschatologique (2,8-25 ; 14,5) : il faut lire ces textes pour comprendre notre péricope.

9. Cf. Ph 1,9-11 : « Et voici ma prière : que votre charité... s'épanche en cette vraie science et ce tact affiné qui vous donneront de discerner le meilleur ».

10. « Les nuées du matin disparaissent très tôt durant la saison chaude en Palestine, le ciel y étant d'ordinaire parfaitement clair avant neuf heures » (W.R. HARPER, *op. cit.*, p. 285).

5. Les vv. 1-2 s'inspirent peut-être de sentences proverbiales.

6. D'après certains exégètes, le v. 2 pourrait refléter une connaissance du mythe d'Adonis, le dieu païen qui « ressuscitait » chaque année « le troisième jour » après sa mort (culturale).

7. Ainsi K. MARTI, *op. cit.*, pro loco.

8. A. van HONACKER, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, pp. 61-62.



Actualité chrétienne de la parole d'Osée

L'actualité chrétienne de cette grave parole prophétique se découvre facilement. Certes, nous ne sacrifions plus d'holocaustes ~~au sens strict~~, et nous savons que le rejet prophétique du culte était conditionnel et non absolu. Mais il reste que nous avons, nous aussi, notre culte et que nous n'échappons pas au danger d'oublier le culte véritable qui réside dans la fidélité foncière du cœur et des actes. Notre vie prouve-t-elle que nous « connaissons » vraiment Dieu ? Nos actes de pénitence et de conversion ne ressemblent-ils pas à ceux de la génération du prophète, dont la fidélité était éphémère comme une nuée de matin ? Il faut croire dans la bonté divine, dans sa clémence éternelle, mais il faut « donner de bons fruits de vrai repentir » (Lc 3,8).

C'est la miséricorde que je désire

L'évangile de ce dimanche (Mt 9,9-13) nous présente la tradition synoptique sur la vocation d'un publicain (Lévi-Matthieu) et sur la discussion, lors d'un repas chez ce même publicain, au sujet de l'attitude « libérale » de Jésus vis-à-vis des publicains et des pécheurs publics. Matthieu seul joint à la tradition commune une citation explicite d'Os 6,6, qu'il met sur les lèvres de Jésus : « Allez donc apprendre le sens de cette parole : c'est la miséricorde que je désire, et non le sacrifice » (v. 13).

La *chèsed* (fidélité) d'Osée est devenue « la miséricorde » (*éléos*). C'est là sans doute un rétrécissement du sens original, mais très valable, puisque la bonté, la miséricorde ou l'amour constitue dans le message évangélique le critère primordial de notre fidélité à Dieu. Sous le terme « sacrifice » l'évangéliste désigne ici moins le culte comme tel que l'esprit pharisaïque, l'attachement rigoureux à des prescriptions légales ou rituelles. C'est « la loi » qu'il vise plutôt que « le sacrifice ». Avec raison, il voit dans la liberté de Jésus par rapport aux coutumes et aux lois, une « imitation » de la miséricorde de Dieu. La vraie justice, exigée par le prophète Osée, a été réalisée par Jésus, qui a rendu visible la miséricorde de Dieu et porté ainsi la Loi à sa perfection. Son attitude reste en même temps le modèle impératif pour ses disciples : une miséricorde sans bornes sera le critère de leur fidélité foncière à Dieu et à Jésus.

La foi justifiante

Rm 4,18-25

PAR ROBERT BAULÈS

Professeur au Séminaire de Castres

Contexte

Avant d'analyser et de commenter ce passage rappelons son contexte immédiat¹. Paul expose sa thèse sur la justification : Dieu justifie par la foi au Christ. Son argumentation, exclusivement scripturaire, peut se résumer ainsi :

1° Abraham a été justifié non par des œuvres méritoires mais *gratuitement* par sa foi à la promesse divine et indépendamment de la Loi.

2° Ce mode de justification est *universel*. Abraham est le type des hommes justifiés et sa véritable descendance, bénéficiaire de la Promesse, est constituée de ceux qui croient (qu'ils soient circoncis ou non) et non pas de ceux qui se réclament seulement de la Loi.

3° Il reste à montrer pourquoi la *foi* d'Abraham lui est comptée comme justice et à appliquer ce qui est dit de la foi d'Abraham à la foi du chrétien.

Structure du texte

Après avoir indiqué que c'est grâce à sa foi héroïque qu'Abraham est devenu le père d'une multitude, Paul décrit cette foi en tant qu'elle justifie, et il affirme que cette fonction justifiante se retrouve identiquement la même dans la foi chrétienne.

1. On peut trouver un commentaire plus abondant dans R. BAULÈS, *L'Évangile, Puissance de Dieu. Commentaire de l'épître aux Romains* (Lectio Divina, 53), Paris, 1968, pp. 143-161.

Pour faciliter notre réflexion, nous proposons de reconnaître dans le texte la structure suivante :

I. La foi d'Abraham est la foi justifiante

1. C'est par la foi qu'il devient le père d'une multitude (v. 18)

2. Description de l'attitude d'Abraham (vv. 19-21)

- il ne faiblit pas dans la foi
- il n'hésite pas par incrédulité face à la promesse
- il est rempli de puissance par la foi
- il rend gloire à Dieu
- il est pleinement convaincu que Dieu tient promesse

3. Cette foi est comptée comme justice (v. 22)

II. La foi chrétienne est, elle aussi, la foi justifiante

1. Ce que dit l'Écriture au sujet de la foi d'Abraham vaut aussi pour nous (v. 23)

2. Notre foi est, en effet, foi à Celui qui a ressuscité Jésus pour notre justification (v. 24), c'est-à-dire, comme dans le cas d'Abraham, foi à celui qui donne la vie aux morts et qui justifie l'impie.

Paul nous parle d'Abraham pour nous faire comprendre notre situation dans le Christ. A ses yeux, ce que dit l'Écriture est absolument normatif, et il ne lui vient pas à l'esprit que Dieu ait pu, dans le Christ, aller à l'encontre de l'Écriture. Tout au contraire, l'événement du Christ s'est produit conformément à l'Écriture et c'est celle-ci qui nous permet de voir la vérité du message chrétien.

I. LA FOI D'ABRAHAM (vv. 18-22)

Aux yeux de Paul, la foi d'Abraham a, selon l'Écriture, deux effets : la justification personnelle (v. 22) et la paternité d'une multitude (v. 18).

Père d'une multitude (v. 18)

Ce verset doit être compris en fonction des considérations qui le précèdent. Dans la pensée de Paul, il s'agit moins de la paternité charnelle et de la descendance ethnique d'Abraham que de sa paternité et de sa descendance spirituelles. En quel sens devons-nous comprendre que sa foi le constitue Père de la multitude des croyants ?

Contrairement à ce qu'on pourrait penser a priori, Paul n'envisage pas ici une influence personnelle de la foi d'Abraham sur ses descendants ; il ne le présente pas comme l'éducateur de l'humanité croyante. Ce sont plutôt les croyants qui se réclament d'Abraham et se prétendent de sa lignée (cf. 4,12.16). D'autre part, Paul se place essentiellement au point de vue de l'héritage (compris spirituellement). Abraham est le père de ses héritiers, et la promesse qui lui a été faite de posséder la terre (la justice et ce qui en découle) vaut pour eux également. Or c'est par la foi (et non par la Loi) qu'on entre en possession gratuitement (comme il convient quand il s'agit d'une pure promesse) de la justice promise². C'est donc par la foi que les héritiers d'Abraham bénéficient de son héritage et appartiennent à sa descendance.

Nous comprenons maintenant comment Abraham est le père d'une multitude. Le premier, il a exercé parfaitement la foi, cette foi à laquelle est attachée la justice selon une disposition générale divine. Spirituellement, la promesse est l'engagement de Dieu d'accorder sa justice à la foi. Désormais, depuis Abraham, tout croyant est détenteur de la promesse par laquelle Dieu a attaché la justice à la foi. Quiconque croit à la manière d'Abraham obtient en vertu de la promesse la même justice que la sienne c'est-à-dire bénéficie de son héritage³. Abraham a inauguré dans l'univers humain une manière spirituelle d'exister qui se retrouve ensuite en une multitude d'hommes qui ont part eux aussi au même bien spirituel. Ils lui sont semblables parce qu'ils croient au même Dieu vivant et que grâce à cette foi la promesse se réalise en leur faveur : ils reçoivent la justice. C'est en raison de cette similitude, et de l'identité de la promesse et de l'héritage, qu'ils méritent d'être appelés ses fils⁴.

La foi comme justice (v. 22)

Le second effet de la foi, en Abraham, est sa justification personnelle⁵. Paul s'attache à décrire l'attitude d'Abraham avant de conclure que cette attitude lui a été comptée comme justice. On peut considérer son analyse comme un effort pour saisir, au plus

2. Cf. Ga 5,5 : « Nous attendons de la foi l'espérance de la justice » au sens de « la justice espérée ». La justice est ce que nous espérons posséder parce qu'elle nous a été promise ; et c'est par la foi que nous comptons recevoir cette justice, car la foi nous fait héritiers authentiques de la promesse.

3. Jésus parlait de cet héritage lorsqu'il disait : « Cherchez d'abord le Royaume et sa justice » (Mt 6,33).

4. L'héritage est la justice, la promesse est le lien de la justice à la foi.

5. Il est second dans l'ordre du texte que nous lisons aujourd'hui.

profond, le rapport de la foi à la justice (« voilà pourquoi... », écrit-il).

Ce qui frappe Paul dans cette attitude, c'est la puissance et la fermeté spirituelles d'Abraham⁶. Il les décrit d'abord négativement puis positivement. Dieu vient d'annoncer à Abraham qu'il aurait une descendance. Or Abraham et sa femme sont très vieux, incapables normalement d'engendrer un enfant. Du point de vue humain, la situation interdit donc de prêter foi à la parole de Dieu ; elle motive même le doute et l'incrédulité. Telle n'est pas, pourtant, la réaction d'Abraham : malgré sa stérilité naturelle, *il ne faiblit pas* dans la foi. Face à la promesse extraordinaire de Dieu *il n'hésite pas* par incrédulité. Quand Dieu parle, Abraham ne juge pas de la valeur de cette parole en fonction des données naturelles telles qu'il les connaît ; il n'en appelle pas à une source de certitude qu'il tiendrait pour plus autorisée que Dieu. Il prend, au contraire, position à l'encontre des évidences habituelles d'ordre naturel.

La description des aspects positifs de la foi d'Abraham souligne trois éléments : Abraham est rempli de puissance, il glorifie Dieu, il est absolument convaincu de la fidélité toute-puissante de Dieu à sa parole. Ces formules peuvent être comprises à l'aide des conceptions générales de l'épître aux Romains. En ce qui concerne son existence religieuse ou son rapport à Dieu, l'homme n'a de puissance que par la foi. Sans celle-ci il n'est que « chair », c'est-à-dire faible, complice du péché, sans force pour le bien, ennemi de Dieu et incapable de se soumettre à lui. La foi, au contraire, est l'expérience d'une puissance spirituelle. L'homme n'est pas lui-même la cause ou la source de cette puissance. Il vit cette puissance comme un don. La source en est l'Esprit de Dieu qui l'envahit et lui donne précisément de croire. C'est cette puissance qui tient en échec les motivations naturelles du doute et de l'incrédulité.

Cette puissance s'exerce positivement dans la glorification de Dieu et la confiance absolue en sa parole. *Rendre gloire à Dieu* consiste à reconnaître sa souveraine autorité, sa sainteté, sa justice ou sa miséricorde, et à avouer sa propre petitesse, éventuellement son péché. Dans cette attitude, Abraham donne raison à Dieu et se tient humblement devant lui. Cela suppose une transformation intérieure qui rectifie le cœur et le met en harmonie avec Dieu. Car l'homme ne peut s'ouvrir à Dieu pour confesser sa

6. Remarquer les quatre expressions qui structurent l'ensemble de la phrase (vv. 19-21) : « Il ne faiblit pas, il n'hésite pas, il fut rempli de puissance... pleinement convaincu ».

gloire sans que Dieu suscite cette ouverture et rende l'homme capable de le glorifier.

Le centre de la foi est la *pleine assurance* que Dieu accomplira sa parole parce qu'il est tout-puissant. Rien ne peut l'empêcher de réaliser ce qu'il a décidé et promis. Il est le maître souverain de la vie et de la mort. On pourrait dire ici que la foi est le sens de la puissance de Dieu (comme l'ouïe est le sens du son). Cet aspect de la foi fonde l'espérance par laquelle l'homme s'en remet à Dieu de son avenir tel que Dieu lui-même l'a garanti dans sa parole.

Cette attitude d'Abraham est très précisément l'attitude qui plaît à Dieu parce qu'elle met l'homme en harmonie avec lui : dans la foi l'homme laisse Dieu être authentiquement Dieu pour lui et se livre à la volonté et à l'action divines. Cet acte constitue l'homme fondamentalement juste. Il ne lui mérite pas la justice comme un salaire qui surviendrait de l'extérieur après coup, il est la forme de réception de la justice divine, il est la justice comme don de Dieu accueilli. Par la foi, en effet, l'homme s'abandonne au Dieu fidèle et tout-puissant qui lui fait miséricorde et le vivifie. C'est cet état, créé par Dieu dans le cœur de l'homme, que Dieu *compte comme justice*, car il est la justice ; non pas une justice que l'homme lui-même aurait engendrée ou dont il serait la cause par un effort méritoire, mais la justice créée par Dieu dans la réceptivité de l'homme à son amour tout-puissant.

II. LA FOI DU CHRÉTIEN (vv. 23-25)

Jusqu'à présent Paul a argumenté en utilisant les textes bibliques. Il a prouvé grâce à eux que c'est la foi d'Abraham, et la foi seule, qui a été considérée par Dieu comme justice. Il a montré également que c'est dans la ligne de la foi que se transmet la promesse faite à Abraham (Abraham père d'une multitude). Pour terminer sa démonstration sur la justification par la foi au Christ, il doit établir que pour nous aussi, qui croyons au Christ, se vérifie ce qui a été dit concernant Abraham. Cela n'est possible que si les paroles de l'Écriture nous sont en principe applicables et si l'hypothèse de leur application s'avère effectivement réalisée dans notre cas.

a) Le premier point est résolu aux vv. 23-24a : ce que l'Écriture dit de la foi d'Abraham vaut en principe pour nous si nous avons

la foi. Pour comprendre ici la pensée de Paul il faut nous rappeler sa conception de la portée de l'Écriture en général. A ses yeux, l'Écriture a une signification universelle. Ce qu'elle dit ne vaut pas seulement pour les personnages dont elle parle ou auxquels elle s'adressait primitivement, cela vaut intemporellement pour tout homme — « Tout ce qui a été écrit dans le passé le fut pour notre instruction » (15,4; cf. 1 Co 9,9-10; 10,1-11), — en fonction de sa situation. Or la situation envisagée présentement est celle de la foi et nous savons que la justice a été liée à la foi par la promesse. D'eu lui-même a décidé par cette promesse de l'avenir solidaire de la justice et de la foi; c'est par la foi que l'on est héritier de la promesse de justice faite à Abraham. Par conséquent ce que dit l'Écriture au sujet d'Abraham vaut pour nous, non seulement parce que l'Écriture a une portée universelle mais aussi parce que, si nous avons la foi, nous sommes les héritiers spirituels d'Abraham et que nous devons posséder la justice promise.

b) Or l'hypothèse est réalisée. Nous avons la foi, la même foi qu'Abraham. Paul s'exprime de manière à ce que nous comprenions qu'il s'agit bien d'une attitude identique. L'attitude d'Abraham a été caractérisée plus haut, en effet, par deux formules: il a cru en Dieu qui donne la vie aux morts (4,17), il a cru en Celui qui justifie l'impie (4,5); autrement dit, il a cru au Dieu créateur tout-puissant et miséricordieux. Ces deux aspects sont également essentiels à la foi chrétienne: nous croyons à Dieu qui a tiré Jésus de la mort, et qui, par Jésus mort et ressuscité, veut nous pardonner nos péchés et nous justifier. C'est donc bien à la toute-puissance créatrice et miséricordieuse que s'adresse notre foi.

Mais c'est en tant qu'elle s'exerce en Jésus. Voilà la nouveauté de l'intervention divine par rapport à celle qu'a connue Abraham. La toute-puissance et la miséricorde de Dieu se manifestent à nous dans l'événement de Jésus. Celui-ci est désormais le lieu où Dieu nous interpelle, où il nous demande de nous abandonner à son action justifiante et vivifiante.

Manifestation de la miséricorde de Dieu

Mt 9,9-13

PAR RUDOLF PESCH

Professeur à l'Université de Francfort-sur-Main

Le texte de Mt 9,9-13 se situe dans l'ensemble constitué par les ch. 8—9, où l'évangéliste a rassemblé dix récits de miracles, rédigés selon sa manière propre et conformément à ses intentions théologiques. Après le Sermon sur la montagne (Mt 5—7), où Matthieu présente Jésus comme le Messie de la parole, ce cycle de miracles est destiné à montrer en Jésus le Messie de l'action. Deux versets (Mt 4,23 et 9,35) encadrent les deux parties de cette vaste composition et en énoncent le thème général: « Et Jésus parcourait toutes les villes et les bourgades, enseignant dans leurs synagogues, proclamant la Bonne Nouvelle du Royaume et guérissant toute maladie et toute langueur » (9,35). Au nombre des langueurs humaines, l'évangéliste entend bien mettre les péchés, que Jésus en sa qualité de « médecin pour les malades » (9,12) guérit par sa parole (9,2) et par ses gestes de pardon, créant ainsi une communauté nouvelle (9,9s). Le pardon des péchés se rattache à l'œuvre miraculeuse de Jésus, le Serviteur messianique décrit par le prophète Isaïe (53,4): « Il a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies » (Is 53,4 = Mt 8,17).

Le cycle matthéen des miracles (8—9) peut se diviser en trois sections.

a) Descendu de la montagne (8,1), Jésus, en guérissant le lépreux, montre par un acte qu'il est venu accomplir la Loi (5,17). Envoyé de D'eu, il n'est pas seulement en droit de déclarer: « Mais moi je vous dis », mais il dispose également du « je le veux » divin (8,2-4). En allant à Capharnaüm il guérit le serviteur du centurion

chez lequel il trouve une foi si grande qu'il n'en a pas trouvée de pareille en Israël (8,5-13). Enfin, dans la maison de Pierre il guérit la belle-mère de celui-ci (8,14s), et les guérisons multiples accordées aux habitants de la ville permettent à l'évangéliste d'introduire ici la citation déjà mentionnée, qui montre réalisé le programme du Serviteur messianique (8,16s).

b) Avec 8,18 s'ouvre une nouvelle séquence : deux scènes se rapportant aux exigences de la vocation apostolique introduisent la rédaction matthéenne de l'histoire de la tempête apaisée (8,23-27), à laquelle fait suite — selon le modèle marcieen — l'épisode du démoniaque de Gadara (8,23-33). Si la première séquence montrait en Jésus le Serviteur messianique qui prend sur lui les infirmités des hommes, la seconde le montre Fils de Dieu (8,29).

c) Une troisième séquence commence avec 9,1 : elle a pour thème la puissance du Fils de Dieu sur le péché, sa manifestation de la miséricorde de Dieu.

Dans cette troisième séquence (9,1-17) Matthieu suit la première moitié du recueil marcieen sur les discussions galiléennes (Mc 2,1-22). Après la version matthéenne de la guérison du paralytique, à qui Jésus pardonne ses péchés (9,1-8), vient la petite scène de l'appel de Matthieu (9,9), puis le récit plus long du repas avec les publicains (9,10-13). Pour être capable de comprendre et d'apprécier le texte évangélique *matthéen*, il nous faut donc d'abord considérer la base marcieenne.

I. LA BASE MARCIENNE ET LE MINISTÈRE DE JÉSUS (Mc 2,13-17)

Le texte marcieen lui-même est déjà l'amplification et l'élaboration rédactionnelles d'une tradition plus ancienne. Celle-ci, qu'on peut reconnaître dans les vv. 15-17, nous reporte directement à la vie de Jésus.

1. La base marcieenne

La scène de l'appel de Lévi sur le rivage (vv. 13-14) a très probablement été composée par l'évangéliste Marc lui-même, désireux de donner une illustration frappante à la parole de Jésus : « Je ne

suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs » (v. 17)¹. L'évangéliste a sans doute trouvé le nom de l'appelé dans l'introduction au récit du festin (v. 15) ; il a pu découvrir le schéma du récit — indication de la situation, appel de Jésus, obéissance de l'appelé — dans l'histoire de la vocation des premiers disciples : Pierre et son frère André, Jacques et son frère Jean (Mc 1,16-20)².

Le récit du repas avec les publicains (vv. 15-17)³ a subi une assez longue évolution au cours de laquelle la tradition a été plusieurs fois amplifiée. Au début il n'était probablement question que de la communauté de table de Jésus avec les publicains ; mais dans les commencements de la mission chrétienne chez les païens, les missionnaires ont sans doute repris ce récit en transférant des publicains (considérés par les Juifs comme païens = pécheurs) aux païens, l'invitation faite aux pécheurs par Jésus (v. 17). Et pour que la pensée soit bien claire, ils ont aussitôt fait mention des pécheurs dans la narration (vv. 15.16b). La comparaison du médecin (v. 17a), par laquelle Jésus lui-même avait sans doute justifié l'intérêt qu'il portait à certains groupes d'hommes, a été introduite dans notre récit et appliquée à Jésus considéré comme le Sauveur des pécheurs, lorsque Mc 2,1-12 et Mc 2,15-17 ont été incorporés au recueil des discussions galiléennes. Enfin, l'évangéliste Marc lui-même a encore mentionné les nombreux disciples qui suivaient Jésus (v. 15c).

La tradition qui relate le festin chez les publicains après la revendication par Jésus du pouvoir de remettre les péchés (2,1-12) était déjà antérieure à Marc. Mais l'évangéliste prolonge les lignes de ce thème, en montrant que Jésus exerce à l'égard du publicain Lévi son pouvoir de pardonner les péchés et d'appeler des pécheurs à sa suite (vv. 13-14). L'appel à suivre Jésus est, suivant l'interprétation de l'évangéliste, un appel à sortir d'un passé de péché, mais non une invitation à se séparer des pécheurs. Cet appel engage au contraire à la solidarité avec les pécheurs, puisque ceux-ci sont des malades, des séparés. Leur seule chance de conversion exige précisément qu'on mette fin à cette séparation pour qu'ils puissent entendre l'invitation au Royaume de Dieu.

1. Cf. R. PESCH, *Levi-Matthäus (Mc 2,14 | Mt 9,9 ; 10,3). Ein Beitrag zur Lösung eines alten Problems*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 59 (1968), pp. 40-56 (43-45).

2. Cf. R. PESCH, *Berufung und Sendung, Nachfolge und Mission. Eine Studie zu Mk 1,16-20*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 91 (1969), pp. 1-31.

3. Cf. R. PESCH, *Das Zöllnergasmahl (Mk 2,15-17)*, dans *Mélanges offerts à Bédou Rigaux*, Gembloux, 1970, pp. 63-87.

2. Le ministère de Jésus

On peut reconstituer comme suit la forme la plus ancienne de l'épisode du festin : « Et il arriva qu'il était à table dans la maison de Lévi, fils d'Alphée, et beaucoup de publicains se trouvaient à table avec Jésus et ses disciples. Et les scribes du parti des Pharisiens voyaient qu'il mangeait avec eux ; ils disent à ses disciples : "Il mange avec des publicains !" Quand Jésus entendit cela, il leur dit : "Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs". »

Dans les discussions entre Jésus et ses adversaires, rapportées par les évangiles, se révèle souvent un problème agitant les communautés primitives. Mais en Mc 2,15-17, les détails remarquablement précis de la discussion (nom de l'hôte qui reçoit, scribes de tendance pharisienne) empêchent de penser à une simple mise en scène d'une parole de Jésus. La narration travaille manifestement sur un souvenir historique. Au reproche de se rendre semblable aux pécheurs (cf. Mt 11,19 par), de se disqualifier en s'asseyant à la table des publicains, Jésus répond en affirmant que sa mission (je suis venu = je suis envoyé par Dieu) s'adresse surtout aux pécheurs, c'est-à-dire à ceux que met à l'écart la société gouvernée par la religion. L'invitation au Royaume de Dieu, proclamée par Jésus dans sa prédication, concerne principalement les pécheurs, les égarés partis seuls au loin (Lc 15,1-8 : la brebis perdue), tous ceux que les « justes » maintiennent le plus possible à l'écart. Il faut les inviter à la table de Dieu dans la communauté des hommes. Ce sont les brebis perdues qu'il faut chercher (Mt 9,9 etc.). Les auditeurs de Jésus qui connaissent l'Ancien Testament le savent aussi bien que Jésus lui-même : Yahvé, le bon berger d'Israël, considère tout Israël comme le peuple qui lui appartient et il ne peut permettre qu'un seul membre de ce peuple soit repoussé et se perde. Jésus choisit donc la maison de Lévi pour manifester la miséricorde de Dieu qui, au moment où va s'instaurer son Royaume, veut rassembler Israël tout entier par l'intermédiaire de Jésus, pour en faire le peuple eschatologique de Dieu.

Dans ce récit déjà élaboré par une longue tradition, comment l'évangéliste Matthieu a-t-il interprété la manifestation de Jésus ?

II. L'INTERPRÉTATION MATTHÉENNE (Mt 9,9-13)

Nous essaierons d'éclairer sur deux points l'interprétation rédactionnelle de Matthieu à partir de la base marcienne : après avoir

examiné attentivement la nouvelle formulation du texte, nous dégagerons les grandes lignes de la théologie matthéenne qui le sous-tendent.

1. La rédaction matthéenne

Matthieu a déplacé la guérison du paralytique (Mc 2,1-12 ; Mt 9,1-8) qu'il situe non à la maison de Capharnaüm mais sur la route qui mène de la mer de Galilée à la ville, la « propre ville » de Jésus (9,1). En cours de route, quand Jésus vient « de là » (v. 9), se produit l'appel du publicain, qui chez Matthieu ne s'appelle plus Lévi, mais Matthieu.

a) L'appel du publicain Matthieu (v. 9)

En se rendant du rivage à sa maison de Capharnaüm, Jésus appelle le publicain assis au bureau de la douane ; Matthieu fait désormais partie du groupe des *disciples*, dont Mt 8,18ss vient de mettre particulièrement en relief la fidélité exemplaire à suivre Jésus. L'appel inconditionnel et l'obéissance immédiate, caractéristiques des récits de vocations dans le N.T., manifestent à la fois l'autorité charismatique incomparable de Jésus et la docilité absolue des disciples.

A part le nom de l'intéressé, les changements rédactionnels de Mt 9,9⁴ par rapport à Mc 2,14 sont d'importance minime. Matthieu met souvent le nom de « Jésus » au début des péripécies. Pour les liaisons rédactionnelles il recourt fréquemment à la vague indication de lieu *ekeithen* (« de là »). Jésus n'aperçoit pas « Lévi, le fils d'Alphée », mais « un homme appelé Matthieu », expression de rédaction matthéenne qui interdit de voir en Matthieu un autre nom de Lévi. La formule nous oblige au contraire à constater que l'auteur du premier évangile a remplacé Lévi par Matthieu. Il a remplacé le publicain inconnu par un homme du groupe des Douze, qu'il désigne expressément dans sa liste des Apôtres comme « le publicain » (Mt 10,3). Pourquoi ce changement de nom ? La réponse semble évidente : à la différence de Marc, l'évangéliste « Matthieu » identifie le groupe des disciples de Jésus avec le groupe des Douze. Jésus n'a que douze disciples : comme Lévi ne se trouve pas parmi les Douze, il doit céder la place à Matthieu.

L'auteur du premier évangile qui a certainement honoré de façon particulière l'apôtre Matthieu, le présente dans le groupe des disciples de Jésus comme le publicain. C'est le « type » même

4. Cf. R. PESCH, *Levi-Matthäus...*, op. cit., pp. 45ss.

de ceux qui sont appelés par Jésus (v. 13), par celui qu'on nomme d'ailleurs « l'ami des publicains et des pécheurs » (Mt 11,19).

b) *Le repas des publicains (vv. 10-13)*

Le festin des publicains a lieu dans la maison de Jésus, que Matthieu situe à Capharnaüm. La scène s'ouvre par la tournure bibli-que empruntée aux Septante « Et il arriva... » ; l'auteur y ajoute l'adverbe démonstratif « Et voici ». Matthieu recourt à cette forme d'introduction pour décrire « des événements qui révèlent d'une façon remarquable la divinité de Jésus, ou des actions qui font apparaître sa grandeur et sa puissance divines; l'évangéliste emploie la particule pour attirer d'avance l'attention sur le contenu "remarquable" de sa narration »⁵.

Matthieu souligne que les publicains et les pécheurs viennent dans la maison de Jésus. « La situation résulte de ce qui a été raconté précédemment : les pécheurs ont entendu parler du pardon accordé au paralytique, les publicains de l'appel de Matthieu ; ils viennent maintenant trouver celui qui, à la différence des Pharis- siens, ne les traite pas avec mépris mais les convie à sa table »⁶. Le repas dans la maison de Jésus est une image de la communion au festin eschatologique dont Jésus a parlé précédemment : « Beau- coup viendront du levant et du couchant prendre place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume des Cieux, tandis que les sujets du Royaume seront jetés dehors, dans les ténèbres » (Mt 8,11s). Matthieu ne retrace plus ici la réalité historique de la vie de Jésus, le prédicateur itinérant qui venait avec ses disciples dans la maison de Lévi, mais il stylise son récit dans la perspective du festin eschatologique où la miséricorde de Dieu accueille de nombreux pécheurs.

D'après Matthieu, ce sont les Pharisiens et non plus « les scribes du parti des Pharisiens » (Mc 2,16) qui se scandalisent du compor- tement de Jésus. Les trois péripécies de notre séquence s'ordonnent autour des différents interlocuteurs de Jésus : les scribes, lors de la guérison du paralytique (comme chez Marc), les « Pharisiens » lors du repas avec les publicains ; les « disciples de Jean » (Mc : et les « Pharisiens ») au moment de la question sur le jeûne. A diverses reprises, des conflits surgissent ainsi entre Jésus et les différents groupes d'Israël, ce peuple de Dieu, auquel Jésus est envoyé, mais

chez lequel — Matthieu lui-même ne se lasse pas de le souligner — il ne rencontre pas de foi. L'objet du conflit détermine dans chaque cas le groupe des opposants (et leur attitude symbolise le rejet de Jésus par Israël), mais au total, ils constituent un front uni contre Jésus⁷.

Les scribes demandent aux disciples de Jésus *pourquoi* il mange avec les publicains et les pécheurs. Matthieu rédige son texte d'une façon parfaitement « didactique »⁸ ; il doit mettre en valeur la réponse de Jésus pour justifier et motiver son comportement. Il souligne avec insistance que Jésus répond à la question des Phari- siens en tant que « Maître ». Ceux-ci en parlant de lui aux disci- ples disent « votre Maître » ! Jésus est le Maître des disciples (et de l'Eglise à laquelle Matthieu destine son évangile), le Maître qui instruit par la parole et par l'action, le Maître de qui il est bon d'apprendre : « Allez et apprenez... » (v. 13). Ainsi donc, Jésus n'est pas seulement le Messie de la parole et de l'action, mais aussi le Maître de la parole et de l'action, un Maître dont les actes correspondent aux paroles, contrairement aux Pharisiens et aux scribes qui « disent et ne font pas » (cf. Mt 23,3). Matthieu veut montrer que Jésus est le vrai Maître, chez qui l'enseignement et l'action, ainsi qu'il le commande (cf. Mt 5,19 ; 7,21-23 ; 7,24-27), sont en accord ou plutôt ne font qu'un. Le disciple peut et doit *apprendre* de Jésus (cf. Mt 11,29).

Le texte de Matthieu justifie la conduite de Jésus sous une forme nouvelle. Claire pour tous, la sentence « Ce ne sont pas les bien portants mais les malades qui ont besoin du médecin » se vérifie dans les actes. Jésus agit en médecin thaumaturge, guérissant les malades et remettant leur dette aux pécheurs. Il invite ses auditeurs à déceler le sens de son action : « Allez et apprenez ce que signi- fie... » Selon Matthieu, il cite alors Os 6,6 : « C'est la miséricorde que je désire, et non le sacrifice ». Il signifie par là que sa conduite est dirigée par la connaissance de la volonté de Dieu et que ses auditeurs doivent également connaître et réaliser dans leur vie cette volonté, déjà manifestée dans l'A.T. par les prophètes. Puisque les Juifs reconnaissent l'autorité de l'Écriture, Jésus, en citant Osée, ne leur laisse aucune excuse : ils sont contraints de reconnaître que sa conduite est voulue par Dieu ou de rejeter la volonté de Dieu.

5. Cf. P. FIEDLER, *Die Formel « und siehe » im Neuen Testament* (Studien zum Alten und Neuen Testament), Munich, 1969, p. 58.

6. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, I), Berlin, 1968, p. 270.

7. Cf. R. WALKER, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 91), Göttingen, 1967.

8. Cf. B.M.F. VAN IERSEL, *La vocation de Lévi* (Mc 2,13-17 ; Mt 9,9-13 ; Lc 5,27-32), dans *De Jésus aux Évangiles*, II, Gembloux, 1967, pp. 212-232 (227ss).

Or, la volonté de Dieu s'exprime par le mot « miséricorde ». Jésus manifeste dans sa conduite la miséricorde de Dieu, car il prend soin des pécheurs : « En effet, je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs ». Pour les Pharisiens, Jésus se souille en fréquentant les publicains et les pécheurs ; ce commerce le rend inapte au culte et aux sacrifices. Jésus renverse la perspective. Déjà dans le Sermon sur la montagne, il a donné un précepte analogue : « Quand donc tu présentes ton offrande à l'autel, si là tu te souviens d'un grief que ton frère a contre toi, laisse là ton offrande, devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère ; puis reviens, et alors présente ton offrande » (Mt 5,23s). Le culte et les sacrifices passent après l'œuvre de miséricorde et de réconciliation. Celui qui renverse cette hiérarchie des valeurs mérite qu'on lui applique le reproche d'Isaïe : « Hypocrites ! Isaïe a bien prophétisé de vous quand il a dit : Ce peuple m'honore des lèvres, mais leur cœur est loin de moi. Vain est le culte qu'ils me rendent : les doctrines qu'ils enseignent ne sont que préceptes humains » (Mt 15,7-9). Le comportement de Jésus, manifestation de la volonté et de la miséricorde de Dieu, place ainsi les hommes devant la décision du jugement divin.

2. La théologie matthéenne

Matthieu a fortement souligné que la miséricorde de Dieu est l'idée directrice de la conduite de Jésus, en répétant en 12,7 la citation d'Os 6,6. Chez Marc, la péricope des épis arrachés le jour du sabbat (2,23-28) suivait immédiatement notre séquence ; Matthieu l'a insérée plus loin, au moment où il veut montrer que le rejet de Jésus par Israël devient définitif. Jésus n'invite plus à « apprendre le sens » de la citation mais il déclare : « Si vous aviez compris le sens de cette parole : C'est la miséricorde que je désire, et non le sacrifice ; vous n'auriez pas brisé le bâton sur des gens qui sont sans faute ! » (Mt 12,6s). Briser le bâton sur des innocents, c'est non seulement témoigner d'un manque de miséricorde, mais usurper le jugement qui revient à Dieu seul. « Ne jugez pas, pour n'être pas jugés ! Car, du jugement dont vous jugerez, Dieu vous jugera, et de la mesure dont vous mesurez les autres Dieu usera pour vous » (Mt 7,1s ; cf. 7,2-51).

Celui qui ne reconnaît pas, dans l'exigence divine de la miséricorde, le premier commandement, et qui ne l'admet pas dans ses actes, n'a pas reconnu la volonté de Dieu. Or, celui qui ne connaît pas la volonté de Dieu ne connaît pas Dieu. En définitive, la conduite de Jésus révèle la vraie nature de Dieu, sa miséricorde. Jésus

manifeste cette miséricorde, il révèle l'amour du Père du ciel qui « fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes » (Mt 5,45).

L'opposition entre Jésus et ses adversaires met à jour deux images différentes de Dieu. D'un côté, un Dieu impitoyable ; Jean dira plus tard : « Vous avez le diable pour père » (Jn 8,44). Jésus au contraire, en tant que *Fils de Dieu*, est l'image de la miséricorde du Père. Ses adversaires méditent sa mort (Mt 12,14) et montrent ainsi qui est leur père : « celui qui était homicide dès le commencement ! » Par ses guérisons, par la résurrection des morts et le pardon du péché Jésus, lui, s'attaque à la mort ; il agit en Fils de Dieu, en témoin de sa miséricorde. Non sans intention, Matthieu achève son cycle de miracles par ce tableau : « Jésus parcourait toutes les villes et les bourgades, enseignant dans leurs synagogues, proclamant la Bonne Nouvelle du Royaume et guérissant toute maladie et toute langueur. A la vue des foules il en eut pitié, car ces gens étaient las et prostrés comme des brebis qui n'ont pas de berger » (Mt 9,35-36).

Jésus révèle la divinité et la perfection de Dieu sous l'aspect de miséricorde. En Maître qui agit d'après son enseignement et enseigne en conformité avec ses actes, il peut nous demander d'« aller apprendre » ce que signifie : « C'est la miséricorde que je désire, et non le sacrifice » ; il peut nous donner ce commandement : « Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mt 5,48). Mieux encore, possédant la miséricorde de Dieu, il peut nous adresser cette invitation : « Venez à moi, vous qui peinez et plroyez sous le fardeau, et moi je vous soulagerai. Chargez-vous de mon joug et mettez-vous à mon école, car je n'use pas de violence et mon cœur est auprès des petits ; et vous trouverez près de moi soulagement pour vos âmes. Car mon joug est aisé et mon fardeau léger » (Mt 11,26-30).

L'exigence de la miséricorde est le joug plein de douceur dont seule l'acceptation procure le repos.

III. RÉFLEXION DOCTRINALE

Un des thèmes à la mode de la théologie actuelle consiste à souligner la solidarité de Jésus avec les *outsiders* de la société, les désavantagés, les opprimés et les méconnus, dans le but de motiver l'engagement social des chrétiens. Il faut pourtant reconnaître et affirmer que ni la politique ni la révolution sociale ne déterminait la

conduite de Jésus, mais bien un motif purement religieux. C'est la volonté de Dieu, du Dieu dont la divinité se révèle comme amour miséricordieux, qui dirige Jésus : « Je veux la miséricorde et non le sacrifice ». Voilà pourquoi Jésus est celui dans l'œuvre duquel « le droit de Dieu éclate comme la lumière » (Os 6,5), celui qui « mène le droit de Dieu au triomphe » (Mt 12,20).

C'est en exerçant la miséricorde que Jésus fait triompher le droit de Dieu. Il ne peut donc être accaparé par une « théologie de la révolution », comme nous le montre précisément le récit du repas chez les publicains. Les relations amicales avec les publicains ne signifient nullement dans la Palestine de ce temps-là, un parti pris en faveur des désavantagés. En réalité, les publicains font plutôt figure de superprivilegiés au point de vue social : collaborateurs des Romains, ils s'appuient sur l'ennemi pour asseoir leur position. C'est d'ailleurs à ce titre, et parce qu'ils ne peuvent observer les prescriptions de pureté légale, qu'ils sont regardés comme des païens et tenus à l'écart par les hommes pieux d'Israël.

Cependant la manifestation en Jésus de la miséricorde de Dieu n'a rien d'unilatéral, elle fait éclater les frontières sans en créer de nouvelles ; elle contribue au rassemblement d'Israël et au salut de tous dans le peuple de Dieu, auquel Jésus se sait envoyé. L'appel de Lévi ou Matthieu dans le groupe de ses disciples est un signe de la pitié de Dieu à l'égard des hommes, pitié qui les réconcilie entre eux dans la paix. Ce groupe compte des hommes que la société tiendrait plutôt à l'écart ; on les verrait plus facilement former des clans hostiles que vivre ensemble ; d'après les conventions et les contraintes sociales, ils devraient normalement s'opposer les uns aux autres. Or les voilà unis pour le ministère, au service de leurs frères, au service de la miséricorde de Dieu : le zélote comme le publicain, le simple habitant de la campagne galiléenne comme le Juif versé dans les Ecritures. Et Jésus leur laisse la cène en signe de son amour, en signe de la miséricorde de Dieu.

La foi en Dieu dont Paul nous parle dans la deuxième lecture d'aujourd'hui, la foi en « celui qui ressuscita d'entre les morts, Jésus notre Seigneur, livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification » (Rm 4,24s), c'est croire au Dieu qui nous a donné cette preuve de son amour : « Le Christ, alors que nous étions encore pécheurs, est mort pour nous... Si, étant ennemis, nous fûmes réconciliés à Dieu par la mort de son Fils, combien plus, une fois réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie » (Rm 5,8.10).

Année B

Première lecture : Gn 3,9-15

Deuxième lecture : 2 Co 4,13—5,1

Evangile : Mc 3,20-35

Dès les débuts — le récit de la chute le rappelle — le drame se noue. Le projet de Dieu qui veut faire entrer l'homme dans sa familiarité en l'associant à ses desseins, rencontre l'incompréhension, et se heurte à la prétention d'opérer un tri dans ce que Dieu propose.

Lorsque Jésus vient en ce monde, il suscite les mêmes réactions. Les uns — ceux qui croient savoir mieux que lui où se trouve la vérité — n'hésitent pas à disqualifier son enseignement et son action par la plus invraisemblable des calomnies. Ses proches eux-mêmes, ne parviennent pas à le comprendre, et estiment que, décidément, il va trop loin. Seuls, quelques-uns parviennent à entrer dans ses vues, et sans compromission, acceptent son message où ils reconnaissent l'expression de la volonté de Dieu.

La situation a-t-elle vraiment changé ? Il ne semble pas. « L'Evangile est manifestement trop exigeant, utopique, voire même dangereux si on le prend au pied de la lettre » disent certains. Et pas seulement « ceux du dehors ». Les « familiers » du Christ eux-mêmes, en y mettant les formes, paraissent souvent partager ce sentiment. D'autres cherchent à s'annexer le Christ et son Evangile pour cautionner leurs options personnelles ou servir leurs intérêts particuliers.



Le protévangile

Gn 3,9-15

PAR ALFRED VANNESTE

Professeur à l'Université Nationale du Zaïre

Extrait du récit de la chute de nos premiers parents, Gn 3,9-15 nous rapporte le dialogue entre Yahvé et ceux-ci après leur péché (vv. 9-13)¹, ainsi que la malédiction dont le serpent fut frappé par Dieu (vv. 14-15).

Le récit si vif et si coloré que le yahviste nous a laissé en Gn 2—3 du drame d'Eden, culmine en Gn 3,14-19 où sont décrits les châtements infligés par Dieu au serpent, à la femme et à l'homme. C'est donc en Gn 3,14-15 que nous devons chercher la pointe de la lecture d'aujourd'hui et plus particulièrement en Gn 3,15 : « Je mettrai une hostilité entre toi et la femme, entre ton lignage et le sien. Il t'écrasera la tête et tu l'atteindras au talon »².

Gn 3,15 dans la Tradition

Ce verset ne semble guère avoir retenu l'attention des prophètes ni des autres écrivains de l'A.T., mais la tradition exégétique et théologique chrétienne lui accorda une importance telle qu'on lui donna le nom de protévangile. Déjà saint Irénée († 202) interprétait Gn 3,15 dans un sens christologique et il fut suivi sur ce point par beaucoup de Pères³. Tout le monde sait en outre comment ce célèbre verset joua un rôle de tout premier plan dans le dévelop-

1. Soulignons en passant l'art et la finesse psychologique avec lesquels l'auteur décrit la honte d'Adam et d'Eve, leur peur et la façon dont ils cherchent à se disculper.

2. Nous reprenons la traduction de la Bible de Jérusalem qui est faite sur le texte hébreu. Pour la lecture des Septante et de la Vulgate, voir *infra*.

3. Voir R. LAURENTIN, *L'interprétation de Genèse 3,15 dans la tradition jusqu'au début du XIII^e siècle*, dans *Etudes Mariales*, 12 (1954), pp. 77-156.

pement de la mariologie catholique. Lors de la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception (1854), Pie IX s'y référa explicitement dans la Bulle *Ineffabilis Deus*⁴.

Néanmoins, de nos jours, l'interprétation mariologique ou même simplement messianique du protévangile est loin de s'imposer à tous avec la même évidence⁵ : ces derniers temps Gn 3,15 a connu les explications les plus divergentes.

a) Aux yeux de ceux que l'on pourrait appeler les « minimalistes », le célèbre verset n'aurait qu'une signification étiologique : Gn 2—3 a pour but d'expliquer la situation misérable dans laquelle se trouve l'humanité telle que nous la connaissons ; c'est ainsi que Gn 3,15 décrit l'origine de l'hostilité et de la lutte à mort entre la postérité de la femme et celle du serpent, hostilité qui « s'oppose à la familiarité et à la promiscuité de l'homme et des animaux dans le mythe de la création »⁶.

b) Nombreux restent pourtant ceux qui trouvent cette explication trop banale : le ton grave et solennel sur lequel Yahvé prononce cet oracle⁷ ne semble-t-il pas nous inviter à en dépasser le sens apparemment obvie et immédiat ? Et surtout ne faut-il pas tenir compte du contexte théologique général dans lequel se situe le récit de la chute d'Adam et d'Eve ? Dans sa rédaction actuelle, Gn 2—3 est de la main du yahviste, « un théologien, l'un des plus remarquables de l'A.T. »⁸, pour lequel l'histoire de l'humanité est une histoire de péché et de châtements divins, mais également de miséricorde et de rédemption. On peut évidemment se demander dans quelle mesure et à quel degré d'explicitation cette théologie se retrouve en Gn 3,15. S'agit-il tout au plus d'une vague promesse sotériologique, ou au contraire d'une vraie prophétie messianique, où il serait même assez ouvertement question de la Mère du Sauveur ? On débouche ici sur le problème herméneutique très général qui se pose à tout exégète chrétien : avons-nous le droit d'inter-

4. Cf. J.B. MALOU, *L'Immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge Marie considérée comme dogme de foi*, Bruxelles, 1857, t. 2, pp. 513-514.

5. Voir d'ailleurs la façon prudente dont Gn 3,15 est invoqué par Pie XII dans la Bulle *Munificentissimus Deus* (proclamation du dogme de l'Assomption, 1950 : *Denz.* 2331) ainsi que par Vatican II dans la Constitution *Lumen gentium*, n° 55.

6. P. HUMBERT, *Etudes sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel, 1940, p. 76. Voir H. CAZELLES, *Genèse 3,15. Exégèse contemporaine*, dans *Etudes Mariales*, 14 (1956), pp. 91-99.

7. « Gn 3,15 est un oracle. J fait parler Dieu, lui fait prononcer en prose rythmée et divisée en strophes une série de sentences dont la forme contraste avec la narration précédente » (B. RIGAUX, *La femme et son lignage dans Genèse 3,14-15*, dans *Revue Biblique*, 61 (1954), p. 346).

8. J. COPPENS, *Le Protévangile. Un nouvel essai d'exégèse*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 26 (1950), pp. 8-9.

prêter les prophéties les plus obscures et les plus énigmatiques de l'A.T. à la lumière de leur pleine réalisation dans le Christ ? C'est ainsi que le protévangile a été très souvent mêlé aux discussions concernant les différents sens de l'Écriture : sens littéral, spirituel, plénier, typique, etc.

Ces quelques remarques n'ont nullement l'intention de trancher un débat qui présente de si multiples aspects. Sans trop nous attarder à des questions de détail, nous voudrions tout de même démontrer brièvement ce qui nous paraît essentiel : il nous semble impossible de dissocier Gn 3,15 du contexte doctrinal plus large qui est celui de Gn 2—3, de la tradition yahviste et finalement de l'ensemble de la révélation biblique. L'oracle de Gn 3,15 a donc une réelle portée théologique qui justifie dans une large mesure l'usage qu'en a fait la tradition chrétienne.

Gn 2—3 et la tradition yahviste

Nous voudrions partir d'une formule, à notre avis très heureuse, de l'exégète protestant allemand von Rad pour qui le sens général de Gn 2—3 est que « toute souffrance et tout mal vient du péché »⁹. On le sait, la tradition yahviste a été mise par écrit, pour l'essentiel, vers l'époque des rois David et Salomon : les préoccupations nationalistes et dynastiques étaient encore dominantes à cette époque en Israël, mais une certaine réflexion sapientielle commençait à prendre forme. Le problème du mal et de la souffrance a toujours constitué un problème vital pour le peuple élu. Gn 2—3 vise à donner une explication universelle de la souffrance dans le monde, car il est évident que les châtiments énumérés en Gn 3,14-19 y sont cités à titre exemplatif. Par sa conception si nettement universaliste, le récit du paradis et de la chute est ainsi en avance sur les conceptions courantes de son époque ; et pourtant, il se situe tout à fait dans la ligne de la théologie juive classique : le yahviste n'y fait que confirmer et universaliser ce qu'Israël croyait depuis toujours et ce que les prophètes vont bientôt proclamer avec une ardeur nouvelle : Yahvé bénit et protège ceux qui lui sont fidèles, il punit impitoyablement ceux qui n'observent pas ses commandements.

Néanmoins si, pour cette raison, nous souscrivons volontiers à l'interprétation générale que donne von Rad de Gn 2—3, nous

9. G. VON RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis* (Das Alte Testament Deutsch, t. 2/4), Goettingue, 1958⁸, p. 82.

sommes plus réservé en ce qui concerne son exégèse de Gn 3,15. Selon l'éminent savant allemand, la descendance de la femme et celle du serpent y sont condamnées à une lutte éternelle et sans issue (*hoffnungslos*)¹⁰, sans le moindre espoir pour aucun des deux partis. Il faut admettre qu'une telle interprétation peut invoquer, au moins à première vue, le parallélisme manifeste entre Gn 3, 14-15 d'une part et Gn 3,16 et 3,17-19 de l'autre : il s'agit chaque fois d'un châtiment ou même d'une malédiction. Pourquoi donc vouloir chercher davantage en Gn 3,15 ?

Certains indices nous invitent pourtant à reconnaître que Gn 3, 15 contient pour le moins une lueur d'espoir et occupe ainsi une place particulière dans l'ensemble de Gn 3,14-19. Rappelons tout d'abord l'opposition entre la « tête » et le « talon » (Gn 3,15b). Il est vrai que, contrairement à ce que font la plupart des traductions actuelles, l'hébreu utilise deux fois le même verbe *shuf*, d'un usage très rare dans l'A.T. et dont la signification n'est pas claire. Mais, même si on lui donne deux fois le même sens, il reste que dans cette lutte le serpent se trouve incontestablement dans une position d'infériorité¹¹. Il ne faut d'ailleurs pas l'oublier : celui-ci a été maudit en Gn 3,14 et précisément le parallélisme entre Gn 3,15 et Gn 3,16 nous invite à penser qu'il sera puni par la femme tout comme la femme elle-même le sera par l'homme qu'elle a séduit. A ce propos, il convient de citer la remarque de Mgr Cerfaux qui signale d'autres oracles de Gn où s'accouplent malédiction et bénédiction et où « la malédiction soumet le maudit à celui qui est l'objet de la bénédiction »¹².

Ces quelques indices ne suffisent peut-être pas pour affirmer qu'aux yeux de l'auteur lui-même, Gn 3,15 constitue pour la femme et sa descendance, un vrai oracle de bénédiction¹³ ; en tout cas, le contexte théologique dans lequel le verset se trouve, nous interdit de nous en tenir au pessimisme radical de von Rad. Comme l'a souligné le Père Rigaux, pour le yahviste le mal n'a jamais le dernier mot : « Caïn lui-même ne reçut-il pas un signe pour que le premier venu ne le tuât point (4,15) ? Noé ne fut-il pas sauvé du déluge ? Yahvé ne fit-il pas sortir Abraham pour lui donner

10. *Ibid.*, p. 75.

11. Le Père B. Rigaux fait sienne l'interprétation de l'exégète allemand Gunkel pour qui la véritable pensée de l'auteur est : « La descendance de la femme t'écrasera la tête, mais toi, tu ne lui écraseras que le talon » (*art. cit.*, p. 338).

12. *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le protévangile*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 31 (1956), pp. 27-28. Mgr Cerfaux renvoie à Gn 9,25-27 ; 27,27-29 ainsi qu'à Nb 24,15-19.

13. Ce que d'ailleurs Mgr Cerfaux ne dit pas non plus : il pense que l'auteur de l'Apocalypse considérait Gn 3,16 comme un oracle de bénédiction pour la femme.

une postérité et une terre ? Ne sauva-t-il pas Isaac ? Ne choisit-il pas Jacob et ne le ramènera-t-il pas reposer sur sa terre ? N'exercera-t-il pas son salut en faveur de Joseph comme plus tard il fera sortir le peuple d Egypte et le guidera à travers le désert ? »¹⁴.

En outre on ne peut oublier qu'en Gn 2—3, le serpent joue vraiment le rôle du tentateur, du Mauvais. Aussi la tradition patristique a-t-elle été unanime à enseigner que l'ennemi de la femme et de sa race, dont il est question en Gn 3,15, est le démon¹⁵. D'ailleurs, si le serpent est maudit, la femme et l'homme ne le sont nullement : au contraire, Yahvé continue à s'occuper d'eux (Gn 3, 21 ; 4,1 ; etc.). Et ne pourrait-on pas faire remarquer à l'adresse de von Rad que le fait même de la souffrance infligée en châtement par Dieu, suppose que l'homme a finalement un recours contre elle ?

Si donc, et c'est notre conviction, toute explication purement étimologique de Gn 3,15 est à rejeter et que la seule exégèse conforme à la pensée profonde de l'auteur est celle qui en valorise pleinement la portée théologique, il nous semble permis de voir dans ce célèbre verset au moins une expression voilée du ferme espoir que devait nourrir le yahviste : la lutte entre la semence de la femme et celui qui représente les forces du mal se terminerait finalement à l'avantage de tous ceux qui servent fidèlement le Seigneur. Une telle interprétation est d'ailleurs dans la ligne de nombreux Pères — et parmi eux, saint Augustin — qui appliquent Gn 3,15 à cette lutte collective entre le démon et la race issue d'Adam, commencée dès le début du monde et se prolongeant encore aujourd'hui dans l'Eglise¹⁶.

Interprétation messianique ?

Mais y a-t-il moyen d'aller plus loin encore et de démontrer que le yahviste entrevoyait — même vaguement — que ce combat entre le bien et le mal allait se concentrer un jour en une seule personne, sauveur et messie ? Selon le Père Rigaux, l'interprétation messianique de Gn 3,15 s'impose : au moment où Gn 2—3 reçoit sa forme définitive, « nous assistons à l'éclosion des espoirs messianiques les plus nets »¹⁷. A l'appui de sa thèse, l'exégète cite entre autres Gn 49,10 et Nb 24,19 où l'espérance de la victoire finale est liée à celle de la venue d'un dominateur futur. Il rappelle

également que la Septante semble avoir compris Gn 3,15 dans ce sens : « Elle a bien *autos* en tête de la phrase "Il t'écrasera la tête", alors que l'accord avec *sperma* (lignage) devrait se faire au neutre... Elle favorise donc nettement l'interprétation individuelle »¹⁸. De son côté, Mgr Coppens estime cette interprétation confirmée par la structure même de Gn 3,15 : « S'il est vrai que l'oracle débute par le sens collectif, nous sommes porté à croire que le sens individuel fait son apparition dans le dernier stique. Car, après avoir fait mention du serpent et de sa semence, l'hagiographe revient dans la description de la lutte finale au seul serpent individuel du récit. Du fait que l'auteur dresse cet adversaire, concret et individuel, en face de la Postérité de la femme, on est autorisé à penser que, pour le combat final, la Postérité se concrétisera, elle aussi, dans un lutteur individuel, équipé et instruit par la Providence pour remporter une victoire définitive »¹⁹.

La Mère du Messie ?

De l'interprétation messianique et christologique à l'interprétation mariologique il n'y a plus qu'un pas²⁰. Le Père Rigaux n'hésite pas à le franchir : « La Femme et son lignage, qui annoncent un Messie-homme, ont la relation de mère à fils. La Mère du Messie apparaît donc dans Gn 3,15 au sens littéral »²¹. Tout en reconnaissant « que nous sommes en contexte prophétique et qu'il ne faut pas demander aux voyants les clartés des réalisations subséquentes »²², l'exégète louvaniste considère néanmoins comme trop prudents ceux qui se contentent de comprendre « la femme » de Gn 3,15 dans un sens général « de façon à y inclure à la fois Eve et la mère du Sauveur, connotées toutes les deux suivant que la pensée de l'hagiographe s'arrête soit aux débuts de l'inimicitie qui surgit au lendemain de la chute, soit à son terme, quand elle se développe en un dernier combat entre le serpent primordial, revenu sur la scène, et le triomphateur définitif, fils de la femme »²³.

Mais même cette dernière interprétation ne dépasse-t-elle pas déjà sensiblement le niveau de la conscience explicite de l'auteur

18. *Art. cit.*, p. 342.

19. *Art. cit.*, p. 17.

20. En Occident cette interprétation mariologique a été fortement favorisée par la traduction de la Vulgate : *Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius ; ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus.*

21. *Art. cit.*, p. 345. Le Père Rigaux souligne que souvent le yahviste « associe les femmes à l'œuvre du salut et à la rédemption des hommes » (p. 346). Cf. Gn 21,1-20 ; 25,19-21 ; etc.

22. *Ibid.*, p. 345.

23. Ainsi J. COPPENS, *art. cit.*, p. 18.

14. *Art. cit.*, p. 332.

15. R. LAURENTIN, *art. cit.*, p. 111.

16. R. LAURENTIN, *art. cit.*, passim.

17. *Art. cit.*, p. 341.

du récit de la chute ? S'il reste toujours vrai qu'en Gn 3,15 « le Christ et Marie sont du moins objectivement connotés : ils font partie de la postérité d'Eve »²⁴, nous partageons néanmoins l'avis de l'abbé Laurentin qui estime que l'on quitte le domaine de l'exégèse stricte et littérale dès que l'on cherche à voir dans les inimitiés entre le lignage de la femme et celui du serpent plus que la lutte universelle et perpétuelle de la race humaine contre les forces du mal²⁵.

Il n'en reste pas moins évident que la tradition chrétienne avait le droit de réinterpréter le protévangile à la lumière des événements ultérieurs de l'histoire du salut, comme l'a déjà fait le N.T. lui-même : la vision de la femme et du dragon au douzième chapitre de l'Apocalypse est manifestement inspirée par l'oracle de la Genèse. A cet égard, Ap 12,9 enlève tout doute possible : le grand dragon y est identifié au serpent antique qui ne peut être que le tentateur de la Genèse. Le rapprochement s'impose également entre Gn 3,15 et Ap 12,17 où il est dit que le dragon s'en va guerroyer contre « le reste de la descendance de la femme » ; Ap 12,2 rappelle en outre Gn 3,16.

Il est vrai que l'ensemble du chapitre est d'une interprétation difficile. La descendance de la femme est à la fois le Messie lui-même (Ap 12,5 ; 12,13) et les chrétiens ; la femme représente l'Eglise et, selon certains auteurs, également la Vierge Marie²⁶. Mais quelle que soit la signification précise qu'il convient de donner aux différents symboles évoqués en Ap 12, l'usage que fait saint Jean de l'oracle énigmatique du yahviste, nous semble en apporter la meilleure confirmation : dans le contexte biblique, Gn 3,15 ne peut avoir qu'un sens réellement théologique. Que cette théologie encore obscure et équivoque du protévangile portât en elle les germes d'une explicitation progressive, nul, s'il croit en l'homogénéité de la révélation judéo-chrétienne, ne pourra le contester.

24. R. LAURENTIN, *art. cit.*, p. 114.

25. *Ibid.*, pp. 113-114.

26. « Saint Jean a... vu dans l'oracle ancien, sous la figure d'Eve, une mère qui est à la fois la mère du Messie et la mère du peuple chrétien » (L. CERFAUX, *art. cit.*, p. 31).

La foi qui pénètre et transforme tout

2 Co 4,13—5,1

PAR EUGÈNE WALTER

Directeur du Centre de Formation Théologique pour Adultes
(Fribourg-en-Brisgau)

Il n'y a rien peut-être d'aussi admirable et même émouvant dans toute la deuxième lettre de Paul aux Corinthiens, comme de voir l'Apôtre faire part de ses expériences personnelles dans ce qu'elles ont de plus amer et de plus intime, à ceux dont l'attitude l'a douloureusement blessé. Et du fait qu'il situe ses expériences spirituelles dans le cadre de l'Eglise, nous nous trouvons concernés. Il suffit, pour s'en convaincre, de noter la manière dont Paul utilise tout à tour le pronom « nous », pour rapporter son expérience personnelle et en même temps, pour inviter la communauté à la faire sienne, à se reconnaître en elle, à s'en rendre digne.

Contexte et composition

Le grand ensemble où se trouve notre texte paraît, à première vue, avoir un but strictement personnel : rejeter des accusations injustes et justifier la conduite de Paul (ch. 1 et 2), présenter la vraie grandeur ou plutôt la gloire du ministère apostolique (ch. 3), à laquelle ne contredit pas le fait que l'Apôtre vit dans la souffrance et la faiblesse. Cette existence constitue en effet le vase le plus apte à contenir la gloire divine, car dans ce paradoxe se révèle le destin pascal de Jésus (ch. 4).

A peine l'Apôtre a-t-il évoqué en quelques traits ce mystère du Christ qu'il ne peut s'empêcher d'exprimer son action de grâce. Il n'y a pas de doute que Paul a dû faire souvent une pareille « eucharistique » dans sa prière personnelle et liturgique. Et c'est

toujours en partant d'elle qu'il a développé la parénèse destinée à ses communautés. Nous établissons de la sorte la situation exacte de notre péricope et ses divisions essentielles :

Les vv. 13-15 reflètent la prière de l'Apôtre.
Les vv. 16-18 et 5,1 suggèrent une parénèse.

I. DES TRIBULATIONS

A L'ACTION DE GRACES (vv. 13-15)

Le texte commence par une citation du livre des Psaumes. Il ne s'agit pas d'une simple allusion ou d'une association verbale. D'après la version des Septante, citée par Paul, deux mots essentiels *episteusa*, *dio elalèsa* ouvrent le Ps 115 (Hébr. 116,10). Or on cite souvent le début d'un psaume pour exprimer son idée d'ensemble (cf. Ps 21 (22), qui commence par un cri de détresse, mais aboutit à un chant de louange !). Le psaume 115 est un cantique d'action de grâces, composé en vue d'un sacrifice offert au Temple après la délivrance d'une grande épreuve. Il correspond parfaitement au sentiment qui anime ici Paul et le pousse à parler « en présence de toute la communauté » (Ps 115,5.9 = 116,14.18). Mais la sentence qui se trouve au début — « Tous les hommes sont menteurs » — n'évoque-t-elle pas ce que Paul a éprouvé tant de fois et en particulier de la part de cette communauté ? Cependant, loin de s'y arrêter, il veut amener tous ses correspondants à glorifier Dieu. L'accent doxologique du v. 15 est facile à reconnaître.

Que faut-il entendre par « l'esprit de foi » ? En quel sens Paul se place-t-il à côté du Psalmiste ? Il est difficile de ne pas dépasser ou minimiser sa pensée. Sans doute considère-t-il le psaume comme inspiré par le même Esprit qui est donné à lui-même et à tous « en Christ » ; d'autre part, la foi dont il parle est aussi bien celle d'Abraham que celle des chrétiens devenus enfants d'Abraham en vertu de leur foi. Si l'on y réfléchit, l'emploi absolu, intransitif, de « j'ai cru », devient très expressif. Toute la densité de la foi d'Abraham et d'Isaïe est ici contenue : s'établir fermement en Yahvé par-delà toute sécurité terrestre et tangible, en dépit même de toute apparence. Il en sera question plus loin.

Pour un chrétien, l'œuvre de Dieu en Jésus montre à quel point on peut avoir confiance en Dieu : il a ressuscité Jésus d'entre les morts et nous a donné ainsi la même assurance. Lorsque Paul ajoute : « Il nous placera près de lui avec vous », il veut commu-

niquer aux Corinthiens sa propre expérience, qui l'a fait penser d'abord à la « mort » puis à la résurrection, et leur faire partager la même espérance.

Le regard de l'Apôtre semble dépasser la communauté de Corinthe et s'étendre à tous ceux qu'il a gagnés au Christ par son ministère et par ses souffrances, à tous ceux qu'il espère gagner et qui, en ce jour-là, se tiendront avec lui devant le Seigneur : « Me voici, moi et les enfants que Dieu m'a donnés » (Is 8,18 ; cf. He 2,13).

II. DE L'ÉPHÉMÈRE A L'ÉTERNEL (4,16—5,1)

La deuxième partie de notre péricope commence par une particule courte mais expressive : *dio*. Elle exprime déjà tout le pathétique triomphal qui anime nos versets. Ce n'est pas un hasard si elle revient trois fois : au v. 13, dans la citation du psaume : « C'est pourquoi j'ai parlé » ; dans la suite du v. 13 où Paul fait sien cet esprit de foi qui triomphe de tout : « C'est pourquoi nous parlons » ; et au début de cette deuxième partie : « C'est pourquoi nous ne faiblissons pas ». Si, aux vv. 13-15, la foi dirigée par l'Esprit s'exprimait en une louange débordante et une action de grâces à Dieu, le regard de cette même foi se dirige maintenant vers la communauté pour méditer, consoler, exhorter. Le premier « nous » — « c'est pourquoi nous ne faiblissons pas » — est encore personnel, mais les suivants veulent englober tous les croyants et les entraîner à la suite de Paul.

Vient ensuite une série de quatre antithèses d'allure presque platonicienne :

- l'homme extérieur - l'homme intérieur
- la tribulation d'un moment - la masse éternelle de gloire
- le visible - l'invisible
- la demeure terrestre - la demeure éternelle.

Ce style est peu conforme à la manière habituelle de Paul, bien qu'on puisse voir ici le prolongement de maintes affirmations de foi qu'on retrouve jusque dans le Psautier. Pourquoi l'Apôtre n'aurait-il pas utilisé certains schémas de pensée de la philosophie populaire, pour aider ses fidèles baignés de culture grecque à envisager sérieusement une réalité dont ils ne pouvaient avoir une saisie directe ? Ce n'est pas sans raison qu'on lit au chapitre suivant cette phrase significative : « Nous cheminons dans la foi, non dans la claire vision » (5,7).

L'homme extérieur - l'homme intérieur (v. 16)

On ne peut expliquer ce qui est dit de l'homme extérieur qu'en l'opposant à l'homme intérieur, et réciproquement ! Nous parlons aujourd'hui d'« être dans le monde » ou d'« existence ». Par là nous distinguons notre moi en tant que dépendant de facteurs qui ne relèvent pas de notre liberté, par opposition à notre moi véritable, c'est-à-dire ce que nous sommes « vraiment », ce que nous pensons ou pouvons espérer être.

Il est très important de bien comprendre qu'il ne s'agit pas d'une séparation entre l'âme et le corps ! L'anthropologie actuelle, tout comme l'anthropologie chrétienne nous oblige à renoncer à ce dualisme trop longtemps considéré comme une évidence. Paul n'a pas besoin d'y renoncer, car il est trop profondément enraciné dans la pensée biblique pour le faire sien.

L'homme intérieur est l'« homme nouveau » (Ep 4,24) : renouvelé à l'image du Créateur (Ep 3,16 ; Col 3,10), il est déjà, à proprement parler, la « création nouvelle » (5,17). Mais cet homme intérieur — et tout ce qui se rapporte à lui — demeure actuellement invisible : voilà ce qui fait difficulté. Nous ne pouvons pas montrer la gloire de la grâce. Nous ne pouvons pas disposer des réalités de l'éon à venir comme de celles d'ici-bas qui, visibles, appartiennent au temps et de ce fait, sont passagères.

Pondus tribulationis (v. 17)

Le v. 17 n'oppose pas seulement deux réalités, mais il établit entre elles une loi, un lien nécessaire, une dépendance fonctionnelle : *le plus léger produit le plus lourd*. Le paradoxe se trouve ainsi accentué. Non seulement la gloire (grande, parce qu'éternelle) succède à la tribulation (petite, parce que brève), mais elle sort de la tribulation. C'est plus que n'en dit Rm 8,17s : « pas à comparer... » En vérité, Paul ne se lasse pas de renchérir : *kat'hyperbolên eis hyperbolên*. Faut-il voir ici la vieille doctrine catholique selon laquelle nous méritons (nous devons mériter, nous pouvons mériter) la gloire par les souffrances ? Cette doctrine est devenue désuète. On n'aime pas, aujourd'hui, entendre béatifier la souffrance. C'est l'opium du peuple ! On prône l'engagement, l'activité, le changement des conditions, la transformation des structures. Cette récente prise de conscience de la nécessité de l'engagement social et politique était et demeure assurément nécessaire. Mais l'heure viendra où l'on se souviendra de nouveau de la consolation des Ecritures (Rm 15,4), parce que l'humanité actuelle aura reconnu les limites de sa bonne volonté et de ses moyens.

On se montrera alors de nouveau disposé à entendre cette loi primordiale de la vie du Christ (Lc 24,26) et par conséquent du chrétien (Rm 8,17).

Ces versets nous font également découvrir — non sans émotion — comment Paul « apprend » (cf. He 5,8), tous les jours, pour son propre compte, ce qu'il « savait » depuis qu'il est devenu chrétien. L'Apôtre répète deux fois « nous savons » (4,13 et 5,1), et il englobe délibérément dans cette formule ses auditeurs et ses lecteurs, dont nous sommes. Nous pourrions, nous aussi, « savoir » et au fond nous « savons » ; mais nous ne savons pas une fois pour toutes, avec cette certitude, cette allégresse dans la foi, cette force rayonnante et entraînant qui caractérisent Paul. Et cependant lui-même ne « sait » que parce qu'il ne cesse de rapprocher la réalité et l'expérience de sa vie de la réalité et de l'assurance de la foi.

Une demeure qui n'est pas faite de main d'homme (5,1)

Le v. 5,1 nous met en présence d'une dernière question, passée récemment au plan de l'actualité. Elle s'était imposée à Paul à propos de la mort qui se présentait souvent à son esprit, et plus précisément de la mort avant le retour du Seigneur, éventualité qu'il n'avait pas envisagée au début. Cette question nous intéresse particulièrement, non seulement parce qu'il paraît évident que nous mourrions avant la « résurrection universelle de la chair », mais surtout parce que nous ne voulons ou ne pouvons plus concevoir la mort comme séparation du corps et de l'âme. La simple séparation de deux substances, l'une matérielle l'autre spirituelle (la mort au sens cartésien), n'est pas, selon le langage de la Bible, la mort de l'homme. Mais si c'est l'homme entier qui meurt et ressuscite, qu'est donc l'homme, où et comment est-il entre la mort et la résurrection ? Tel est le problème qui nous tourmente aujourd'hui. Depuis 1950, année de la proclamation du dogme de l'Assomption de Marie, certains théologiens en ont tiré cette conséquence que chacun parvient à la résurrection au moment de la mort. C'est en ce sens que s'exprime par exemple, avec quelque prudence, le *Catéchisme hollandais*¹.

Quel est l'apport de notre verset pour ce problème ? La « demeure éternelle qui n'est pas faite de main d'homme » est-elle notre corps de résurrection, et l'avons-nous aussitôt après la mort ?

Procédons graduellement en écartant d'abord les conceptions qui ne nous paraissent pas justifiées.

1. Une introduction à la foi catholique, Paris, 1968, pp. 596-598.

a) La « demeure dans les cieux » ne désigne pas simplement le lieu et séjour de tous les bienheureux ; le point de départ est de toute évidence l'existence individuelle et corporelle, comme il apparaît plus nettement encore par la suite (vv. 2-4).

b) Il ne s'agit pas davantage de la participation au corps de résurrection du Christ. En effet, après la mort, la relation du chrétien avec le Christ n'est plus déterminée par le fait d'être « dans » le Christ, mais « avec » le Christ², comme le montrent les autres textes se rapportant au sujet (1 Co 15,35-49). Ce n'est pas par hasard que Paul dit : « A chacun son corps particulier » (1 Co 15,38).

c) On ne peut admettre la préexistence céleste d'un corps futur ; le mot « transfigurera » de Ph 3,21 s'y oppose nettement. Tout indique qu'il s'agit d'un corps individuel.

Il faut donc considérer le verbe « avoir » (*echomen*) comme une parole d'espérance (de même que « savoir » est une parole de foi). Nous lisons aussi que nous « avons » un trésor aux cieux (Mt 19,21), l'héritage (Ep 5,5), une substance qui demeure (He 10,34). Dans tous ces textes, il s'agit d'un bien futur du salut, mais dont le principe se manifeste déjà dans le présent.

Pouvons-nous donc envisager une forme de résurrection commençant à la mort ? Il n'est pas possible d'écarter absolument cette conception, mais nous ne pouvons y adhérer sans réserve. Notre réflexion doit tenir compte des considérations suivantes :

a) Nous sommes encore nous-mêmes sous l'influence d'idées préconçues venant de traditions séculaires.

b) Nous devons éviter d'imposer sans ménagement à nos fidèles des idées nouvelles, au risque de détruire leurs conceptions anciennes sans leur faire admettre les nouvelles. Même s'ils sont capables de les assimiler et de se libérer ainsi d'une difficulté, ils en connaîtront d'autres.

c) Inspirons-nous de préférence pour notre prédication des nouvelles prières eucharistiques, qui font mémoire des défunts, dans un langage pleinement justifié du point de vue biblique. Il sera utile de souligner devant les fidèles la réserve de l'Eglise dans ses textes officiels, à l'encontre des conceptions trop matérielles qui n'envisagent qu'un prolongement de l'existence terrestre.

Le message d'espérance de l'Apôtre peut être prêché en tout temps, pourvu que nous n'ayons pas la prétention de dépasser ce que sa foi et son espérance lui ont permis d'affirmer.

2. Notre opinion diffère ici de celle de P. BENOIT et de A. FEUILLET. Cf. P. BENOIT, *Résurrection à la fin des temps ou dès la mort ?*, dans *Concilium*, 60 (1970), p. 98.

Les deux « maisons »

Mc 3,20-35

PAR GILLES GAIDE

Bénédictin de Mahitsy (Madagascar)

Composition

L'ensemble compris dans les vv. 20 à 35 de Mc 3 est composé de deux épisodes emboîtés l'un dans l'autre : l'histoire concernant les proches de Jésus est interrompue par celle des accusations portées contre lui par les scribes de Jérusalem (vv. 22-30). Par ce procédé littéraire qui lui est familier¹, l'évangéliste nous invite à chercher les liens qui unissent les deux épisodes.

Les versets 22-30

Marc présente l'enseignement de Jésus sur le règne de Satan comme la réponse à l'assertion des scribes : « Il est possédé de Béelzéboul... C'est par le Prince des démons qu'il expulse les démons » (v. 22). Mais la réponse ne correspond pas précisément à l'accusation, car la parole de Jésus ne porte pas sur l'origine de son autorité. Il en va autrement dans la rédaction de Matthieu (12,27-28) et de Luc (11,19-20) qui font directement allusion à l'accusation des scribes. Nous y trouvons probablement la réponse effective de Jésus². Marc a-t-il ignoré ce *logion*, ou bien l'a-t-il volontairement omis comme difficilement compatible avec son thème du secret messianique ? Les deux explications sont vraisemblables.

1. Cf. 5,21-43 ; 11,11-21 ; 11,15-19.27-33 ; 14,1-11 ; 14,54-72.

2. Du moins dans les vv. 28 de Mt et 20 de Lc. Le v. 27 de Mt et le v. 19 de Lc ont pu être ajoutés après. Voir G. MINETTE DE TILLESSE, *Le Secret messianique dans l'Evangile de Marc*, Paris, 1968, p. 101, note 3. Le fait qu'en Mc 3,22, le diable est appelé Béelzéboul, ainsi qu'en Mt 12,27-28, Lc 11,19-20, tandis qu'en Mc 3,23-26, il est appelé Satan, indique une discontinuité entre Mc 3,22 et 3,23-26, et probablement une continuité entre Mc 3,22, Mt 12,24 et Mt 12,27-28.

Le v. 27 de Marc constitue un *logion* distinct rattaché au contexte précédent par l'enseignement qu'il contient, et par le mot « maison » qui a pu jouer le rôle de mot-crochet (cf. v. 25), d'autant que le même mot se lit déjà au v. 20 et se trouve de nouveau sous-entendu aux vv. 31-35.

Les vv. 28-30 forment un troisième *logion* indépendant. Marc a donc rassemblé ici trois enseignements de Jésus sur l'empire de Satan, et leur a donné pour introduction l'accusation des scribes.

Matthieu et Luc n'ont pas voulu briser la séquence de Mc 3,22-26 ; ils ont profité de l'hiatus entre 3,26 et 3,27 pour rétablir le *logion* sur l'origine du pouvoir de Jésus. Luc a même ajouté un verset rédactionnel pour faciliter l'enchaînement (v. 18b)³.

La réplique de Jésus conservée par Mc 3,23b-26 a un sens équivalent en Mt 12,27-28 et Lc 11,19-20. Il est vraisemblable qu'elle a été prononcée dans une circonstance analogue.

L'introduction (v. 23a) — de même que la conclusion (v. 30) — est rédactionnelle. Ni l'une ni l'autre de ces deux phrases ne se lit dans les parallèles. De plus, Jésus n'a pas l'habitude de réunir autour de lui les scribes, et le mot parabole surprend ici. Il est vrai qu'il peut se comprendre au sens large de *mashal*, mais le rapprochement avec 4,11 nous invite plutôt à voir dans le v. 23a une annonce du discours en parabole et du thème des divers degrés d'enseignement, selon les dispositions des auditeurs⁴.

Contexte historique

Dès le début de son ministère, Jésus a adressé un appel spécial à quelques disciples qui non seulement croient en lui, mais le suivent : Pierre, André, Jacques, Jean... Il a quitté le petit village de Nazareth pour venir s'installer à Capharnaüm et rayonner dans toute la Galilée.

A Capharnaüm, il prend, semble-t-il, demeure dans la maison de Pierre (cf. 1,29 ; 2,1). Marc fait volontiers mention de cette maison, qu'il appelle « la maison », et cela avec une intention précise : c'est là que Jésus accorde sans compter des bienfaits temporels (1,30-34) et dispense son enseignement (2,1-2 ; 3,20.33-35 ; 9,28.33 ; 10,10). Cette maison de Pierre, devenue celle de Jésus et de ses disciples ne serait-elle pas une figure de l'Église ?⁵.

3. Lc 18b n'est peut-être qu'une transposition de Mc 3,30 qui n'avait plus sa raison d'être après Lc 12,10 parallèle de Mc 3,28-29.

4. Comparer à 7,14 ; 8,34 ; 9,28ss ; 10,41-42 ; etc.

5. Cf. notre article : *Le paralytique pardonné et guéri (Mc 2,1-12)*, dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 38, p. 81.

Un peu plus tard, comme les foules accourent, l'aide des premiers appelés ne suffit plus pour faire face au flot croissant des malades et des auditeurs. Jésus prend la résolution d'élargir le cercle de ses compagnons ; il choisit les « Douze » pour l'aider, et leur confie même certains pouvoirs, en particulier celui d'expulser les démons (Mc 3,13-19). Malgré cela, dès qu'il est de retour à « la maison », les journées ne suffisent pas pour accueillir tant de monde : « *Ils ne pouvaient pas même manger de pain* » (Mc 3,20).

L'attraction exercée par Jésus avec le mouvement populaire qu'elle suscite, est un fait trop sensationnel pour que la nouvelle ne s'en répande pas bientôt par tout le pays. Elle parvient vite à Jérusalem, et, bien sûr, à Nazareth. On ne peut rester indifférent ni parmi les autorités religieuses d'Israël, ni parmi les proches parents de Jésus.

I. JÉSUS ET BÉELZÉBOUL

Les miracles accomplis par Jésus étaient trop nombreux pour qu'on puisse les mettre en doute. On s'interrogeait non sur leur authenticité, mais sur leur signification. Les gens de Nazareth posèrent clairement la question : « D'où cela lui vient-il ? et qu'est-ce que cette sagesse qui lui est donnée, et ces grands miracles qui se font par ses mains ? » (Mc 6,2 ; cf. 11,28). Pour nous aujourd'hui, la réponse va de soi : un pouvoir surnaturel authentique ne peut venir que de Dieu. Pour les Juifs, il n'en était pas de même ; il y avait deux réponses possibles : un tel pouvoir pouvait venir de Dieu, certes ; il pouvait aussi venir du diable. Dans l'ensemble, les gens simples penchaient pour la première solution et accouraient en foule (1,32-33 ; 2,1-3 ; 3,7-8.20 ; etc.)⁶. Les scribes, grands prêtres, anciens, chefs de synagogues, Pharisiens, etc., penchaient pour l'autre solution : à leurs yeux, le pouvoir de Jésus n'était autre que celui du démon qui habitait en lui (cf. Jn 7,20 ; 8,48 ; Mt 10,25).

Non que le peuple ne crût pas au pouvoir du diable ; il lui attribuait même beaucoup de maladies (cf. Lc 13,16 ; Ac 10,38 ; etc.). Aux yeux des Juifs, les nombreux cas de possession attestaient non seulement l'existence des démons, mais leur pouvoir et leur action sur les hommes (Mt 4,8-9 explicité par Lc 4,5-6). Ils trouvaient dans les premiers chapitres de la Genèse l'explication de ce pou-

6. Les gens superstitieux et peu instruits voyaient en lui un ancien prophète ressuscité, Elie, Jérémie, ou un autre prophète (Mc 6,14-15, cf. 8,28). Hérodé croyait que c'était Jean Baptiste qu'il avait fait décapiter (6,16).

voir (cf. Sg 2,24 ; Jn 8,44 ; 2 Co 11,3.14-15). La puissance du diable était telle qu'on pouvait l'appeler un règne. Jésus lui-même, loin de démentir cette conception, l'a adoptée à maintes reprises dans son enseignement, comme l'attestent non seulement les synoptiques, mais le IV^e évangile (Jn 12,31 ; 14,30 ; 16,11 où Jésus nomme le diable « prince de ce monde »).

Selon les Juifs, la puissance du diable ne serait renversée et supplantée que par celle du Messie. La racine de cette conception se trouve déjà dans le récit de la faute originelle, puisque l'auteur n'a pas voulu séparer l'annonce du châtement, de celle du salut ; il laissait même entendre que la descendance de la femme jouerait un rôle positif dans la victoire sur le serpent, c'est-à-dire sur le diable (Gn 3,15). Mais ce n'est qu'au cours des deux derniers siècles avant notre ère, que s'est développée, dans les apocalypses, l'idée d'un affrontement entre le Messie et le diable (cf. Dn 2,31-45, l'allégorie de la statue abattue par la petite pierre, symbole du Messie⁷). Pourtant, dans la plupart des textes apocalyptiques, les royaumes opposés au règne de Dieu restent encore généralement identifiés aux empires politiques. Le texte le plus significatif dans le sens qui nous intéresse ici est sans doute le Testament des douze patriarches⁸.

Marc développe parallèlement le thème du combat entre Jésus et Satan, et celui de la *puissance de Jésus*. Dès le début du second évangile, Jean-Baptiste désigne celui qui doit venir après lui comme celui qui est « plus puissant » que lui (Mc 1,7). Quand Jésus paraît, il est désigné comme le Fils de Dieu, investi de la puissance de l'Esprit, et tout de suite, l'Esprit le pousse à affronter Satan. Marc ne s'attarde pas à décrire les tentations de Jésus ; il ne retient que l'échec du démon, mais la tradition attestée par Matthieu et Luc entre dans plus de détails. D'après la relation de Matthieu, la troisième tentation — la plus significative sans doute — concerne la manière dont la royauté sur le monde entier passera du pouvoir de Satan à celui du Christ : Satan tente Jésus en lui offrant de lui remettre la royauté, à condition qu'il reconnaisse sa suzeraineté (Mt 4,9). Certes, Jésus obtiendra la royauté sur le monde entier, mais d'une autre manière. Les premiers actes de puissance accomplis par Jésus seront des expulsions de démons (Mc 1,22-27.33 ; etc.). Ainsi Jésus montre qu'il est le « plus puissant » en résistant aux suggestions du diable et en lui arrachant ses sujets. Les démons semblent reconnaître avec plus de lucidité que les hommes le sens

de leur échec et proclament : « Que nous veux-tu (au pluriel), Jésus le Nazarénien ? Es-tu venu pour nous perdre ? » (1,24). « Que nous veux-tu, Fils de Dieu ? Es-tu venu ici pour nous tourmenter avant le temps ? » (Mt 8,29, cf. Mc 1,33 ; 3,11-12).

Même si Marc présente à sa manière la réaction des démons, les paroles de ceux-ci n'en traduisent pas moins la leçon des évangiles : la victoire du Christ est assurée ; le combat est engagé, mais il n'est pas encore achevé. La guérison du démoniaque épileptique — après la première annonce de la passion et la tentative de Pierre pour écarter Jésus de la voie tracée par le Père⁹ — est une expulsion difficile, les trois synoptiques y insistent : le combat devient plus acharné. Il ne s'achèvera que par la réalisation de ce que Jésus vient d'annoncer : l'épileptique doit passer par une sorte de mort pour se relever (ressusciter) guéri (9,26-27).

La puissance de Jésus se manifeste aussi par l'enseignement qu'il donne « avec autorité » (= avec puissance), par ses actes et ses affirmations : il remet les péchés (2,5-12), il se dit maître du sabbat (2,28) et confirme ses paroles par des miracles.

Marc ne se contente pas d'affirmer la puissance de Jésus, ni de la montrer en action ; il nous aide à discerner le sens de tous ces événements. Les démons tentent de le proclamer, pour y mettre obstacle, mais Jésus leur impose le silence. Lui-même dévoilera le mystère, mais progressivement, d'abord « en paraboles » (3,23). Un simple exorcisme, même une série d'exorcismes pourrait ne représenter qu'une victoire partielle ; la portée cosmique des expulsions de démons accomplies par Jésus va nous être révélée par son dialogue avec les « scribes ».

A leurs accusations (3,22), Jésus ne répond pas par une justification personnelle, mais plutôt par une mise en garde qui, d'après Mt 12,27-28 et Lc 11,19-20, prend la forme d'un dilemme : que ce soit par Bézélboul ou par la puissance de Dieu que je chasse les démons, de toute manière, vous devez prendre garde à vous, « Le Royaume de Dieu est arrivé pour vous ». Si c'est par l'Esprit de Dieu (celui qu'il a reçu au Jourdain), les expulsions sont les signes directs de la venue du Royaume. Si c'est par le prince des démons, alors son royaume est divisé contre lui-même.

La parabole du Royaume divisé (vv. 23-26)

Par deux images parallèles, Jésus invite ses interlocuteurs à discerner dans ses exorcismes leur valeur de signe, et à en tirer

7. G. GAIDE, *Le livre de Daniel*, Tours, 1969, pp. 64-72.

8. Voir : P. VOLTZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934, pp. 309ss. ; H.-L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar Zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, IV, 2, p. 802.

9. La réplique de Jésus à Pierre : « Passe derrière moi, Satan ! » évoque la troisième tentation (comp. Mc 8,33 et Mt 16,23 à Mt 4,10) et suggère que Pierre fait l'œuvre de Satan.

la conclusion¹⁰ : si un royaume est divisé en partis rivaux, qu'arrive-t-il?... Et si une maison, c'est-à-dire une famille, plus précisément une famille royale, est divisée en factions qui cherchent à s'emparer du pouvoir, qu'arrive-t-il?...
 Bibliothèque

La réponse aux deux premières questions est évidente. L'application à un troisième cas ira de soi, comme l'application d'un proverbe à un cas particulier : si la « maison » de Satan ou de Bézélzéboul, prince des démons, est divisée, elle va tomber comme une maison aux murs lézardés. La fin du règne de Satan est proche. « Comment Satan peut-il expulser Satan?... Si Satan s'est dressé contre lui-même, et s'est divisé, il ne peut tenir » (vv. 23b, 26). C'est le cas si, comme le prétendent les scribes, Jésus chasse les démons par Bézélzéboul : « il est fini » (v. 26b).

On retrouve ici, mais sous une forme indirecte, l'enseignement donné en clair par Mt 12,28 et Lc 11,20. Peut-on retrouver la source de l'image employée par Jésus? Serait-ce dans un proverbe populaire? C'est possible, mais Jésus semble s'être inspiré surtout de l'allégorie de la statue géante et composite de Dn 2. La statue est une personnification de tous les grands empires ennemis du peuple de Dieu. Elle est effrayante comme Goliath, mais fragile comme lui, car ses pieds, c'est-à-dire ses bases, sont « partie fer, et partie terre cuite, c'est un royaume qui sera en partie fort et en partie fragile¹¹. Ils se mêleront en semence d'hommes, mais ils ne tiendront pas ensemble. Au temps de ces rois, le Dieu du ciel dressera un royaume qui jamais ne sera détruit; ... Il écrasera et anéantira tous ces royaumes » (Dn 2,41-44; cf. 4,22-29; 5,26-27 et 9,4). Marc reprend le thème de la division des ennemis du règne de Dieu dans le discours eschatologique (13,8, cf. 6,23). Le thème remonte d'ailleurs beaucoup plus haut que Daniel; on le trouve déjà dans l'histoire de la tour de Babel, premier symbole des empires non soumis à Dieu : « Tous parlent une seule langue, dit Yahvé, ... confondons (= divisons) leur langue... et Yahvé les dispersa » (Gn 11,6-8).

A la division des royaumes adverses, s'oppose l'unité, don messianique qui caractérise le Royaume de Dieu : le Christ vient réconcilier les hommes avec Dieu et aussi entre eux; il les rassemble (Jn 10,16; Ep 2,14; etc.).

La parabole de l'homme fort (v. 27)

Le mot « maison » a dû jouer le rôle de mot crochet entre les deux paraboles. Ici, la maison n'est plus une famille royale, mais

une simple maison. Le même thème est encore repris avec l'image de la maison dans une autre parabole rapportée par Matthieu p'us loin (12,43-45), mais rapprochée par Luc de celle-ci (Lc 11, 24-26).

Jésus décrit un cambriolage. Ironie : c'est lui le cambrioleur. Il en tire tantôt un enseignement sur la venue du Royaume comme par surprise (Mt 24,43), tantôt une leçon sur l'insécurité des biens terrestres (Mt 6,19-21; cf. 12,30). Ici la pointe de la parabole porte sur l'idée de puissance. La description de Jésus est celle d'une attaque. Le voleur n'agit pas tant par surprise que par force : rencontrant le propriétaire de la maison bien armé, au lieu de s'enfuir, il se jette sur lui et le l'gote. Il faut vraiment du courage pour s'attaquer ainsi à « un homme fort » ! Luc renchérit : « l'homme fort et bien armé » (v. 21), et ajoute une nuance moralisante : « il se confiait dans son armure » (v. 22)¹². L'homme fort est ici le diable. En qui mettrait-il sa confiance, sinon en lui-même ? Il n'en est pas ainsi du chrétien.

La désignation du cambrioleur est discrète chez Marc; il faut la deviner. Telle fut sans doute la forme primitive de la parabole : « Personne ne peut entrer dans la maison de l'homme fort... ». Le personnage principal semble être l'homme fort. Matthieu a rectifié, et mis au premier plan le cambrioleur : « Comment que qu'un peut-il entrer dans la maison... ». Luc est moins énigmatique : « Quand l'homme fort... mais quelqu'un plus fort... ». Le plus fort, c'est évidemment le Christ vainqueur de Satan (Lc 11,22; cf. Mc 1,7). Comparé à l'homme, le diable est très fort; son règne est solidement établi; le monde est sa maison, sa possession. Les signes des temps révèlent un jugement; son pouvoir recule; ses sujets sont chassés des possédés. Il est déjà condamné.

La vérité enseignée par Jésus dans ces paraboles a une portée cosmique. La perspective est reprise dans un récit propre à Luc, et surtout par le IV^e évangile. Lorsque les 72 reviennent de mission, et, tout joyeux, rapportent à Jésus : « Seigneur, même les démons nous sont soumis en ton nom ! », Jésus répond : « Je voyais Satan tomber du ciel comme l'éclair » (Lc 10,17-18). Et selon Jean, si Jésus « vient », ce n'est pas seulement pour porter des péchés, ni même les péchés des hommes, mais pour porter le péché du monde, et jeter dehors (hors de ce monde qui était sa maison, son royaume) le prince de ce monde (Jn 1,29; 12,31; 14,40; 16,11). C'est le salut du monde qu'il apporte aux hommes (4,42). Au royaume du diable va succéder le Royaume de Dieu. Toutefois, ce renversement ne pourra s'accomplir sans de terribles combats : notre parabole de la maison cambriolée le suggère.

10. Comp. Lc 21,40-45 par.

11. Il s'agit de l'empire d'Alexandre disloqué par des diadoques.

12. Paul aime les comparaisons avec l'armure. Luc est son disciple.

H. CEUX DU DEHORS ET CEUX DU DEDANS

I. Les « scribes »

La question de l'origine de l'autorité de Jésus était grave. Elle s'est posée souvent au cours de son ministère et a été discutée âprement : son enjeu était lourd. La même question s'était posée pour Jean Baptiste (Jn 1,19-28 ; cf. Mc 11,30), mais elle avait beaucoup moins d'importance. Les exigences du Baptiste ne dépassaient guère celles de Moïse ; ses invectives n'étaient pas plus sévères que celles des anciens prophètes. Mais les exigences de Jésus vont beaucoup plus loin. Son enseignement s'écarte de celui des scribes tant pour le contenu que pour la manière dont il est donné (Mc 1,22.27), et par ailleurs, il est accrédité par de nombreux miracles, en particulier des expulsions de démons. L'autorité des scribes est menacée ; les foules se tournent vers Jésus (cf. Mt 5,20ss).

Une commission d'enquête est dépêchée de Jérusalem (comp. Jn 1,19-28), moins pour s'enquérir que pour juger. Elle tente de discréditer Jésus auprès des foules¹³ : c'est un possédé de Béelzéboul ; s'il chasse les démons, c'est comme un instrument du prince des démons et non grâce à un pouvoir divin comme les vrais prophètes (Mc 3,22).

Selon Marc, les envoyés sont des scribes (de même Mc 7,1 ; Mt 15,1). Faut-il prendre ce terme au sens strict¹⁴ ? Matthieu parle des Pharisiens (12,24 ; cf. 9,34), et Luc se contente d'une expression vague : « certains d'entre eux » (11,15). Il est vrai que Marc nomme plus souvent les scribes et Matthieu les Pharisiens. Luc seul cite les légistes (sauf Mt 22,35) ; Jean dit habituellement « les Juifs ». En somme, chacun des évangélistes avait une appellation préférée pour désigner les ennemis de Jésus, c'est-à-dire l'ensemble des chefs religieux : grands prêtres, scribes, anciens, Pharisiens, etc. Pour les lecteurs de Matthieu, ces vocables correspondaient encore à quelque chose de précis ; pour ceux de Marc, de milieux païens, le mot scribe, équivalent de lettré, convenait mieux (cf. Mt 11,25).

13. Comparer à Jn 9,16.24-38.

14. Comme le pense E. Troceni, *La formation de l'évangile selon Marc*, Paris, 1963, pp. 76-80.

Vrai ou faux prophète ?

Les « scribes » ne reconnaissent pas les signes de la mission de Jésus et les assimilent à des prodiges démoniaques. En Jésus, ils ne voient qu'un séducteur (cf. Jn 7,12.47 ; Mt 27,63)¹⁵, un faux prophète comme ces prêtres de Baal qu'Elie a confondus et fait exterminer selon l'ordre de la loi (1 R 18 ; Dt 18,20). En promettant une paix et des biens illusoire (cf. 1 R 22), les faux prophètes détournent le peuple de l'alliance, et ses rois de la fidélité à Yahvé. Les vrais prophètes de Yahvé luttent contre eux¹⁶. La Loi donnait des critères de discernement, mais les scribes les interprétaient à leur manière.

a) Selon Dt 13,2-6, le prophète qui cherchait à entraîner le peuple vers les idoles était un faux prophète ; il devait être mis à mort. Puisque Jésus ne se contentait pas comme les scribes, de commenter la Loi en mettant l'accent sur les observances extérieures, mais donnait « un enseignement nouveau » (1,27), ce ne pouvait être qu'un enseignement contraire à la Loi (Jn 9,29). Pourtant Jésus avait déclaré : Je ne suis pas venu abolir la Loi et les prophètes, mais les accomplir » (Mt 5,17). Mais les scribes se considérant comme les vrais défenseurs de la Loi et des droits de Dieu (cf. Mc 2,6-7 ; 7,15 ; 9,14), voulaient en rester à la Loi et avoir toujours le droit de mettre leur confiance dans leurs œuvres¹⁶.

b) Au critère précédent, trop imprécis, la Loi ajoutait que le vrai prophète devait avoir été envoyé par Yahvé lui-même (Dt 18,9s). Mais comment vérifier cette condition ? C'était au prophète à accréditer sa mission par des « signes », soit par des miracles (cf. Ex 4,1-9 ; 7—11 ; 1 R 18,36-40), soit par l'annonce de faits qui se réaliseraient (Dt 18,21-22 ; Jr 28,9 ; Ez 33,33). Plus d'une fois, les Juifs mirent Jésus en demeure de leur donner des signes de sa mission (Mc 8,11-13 ; Mt 12,38-39 ; 16,1-4 ; Mc 11,28 ; Jn 2,18 ; 4,48 ; 6,30 ; etc.). Jésus en avait donné suffisamment, aussi refusait-il le plus souvent. Mais eux retournaient ces signes contre Jésus en les attribuant au pouvoir de Béelzéboul. Dès lors, ils se fermaient au salut que Dieu leur offrait. Ils blasphémaient contre l'Esprit par lequel Jésus accomplissait les miracles (Mt 12,28).

Tout autre péché, même le blasphème — et pourtant le blasphème était puni de mort par la Loi (Ex 22,27 ; Lv 24,11-16) — peut être pardonné si l'on reconnaît en Jésus l'envoyé de Dieu et qu'on lui en demande pardon. Aurait-on même renié Jésus, que

15. Cf. 2 R 1,2 ; Is 28,7-13 ; 30,10 ; Mi 2,11 ; 3,5-11 ; Jr 5,31 ; 14,13-16 ; 23,9-40 ; 28 ; etc.

16. A ces « œuvres », Jésus oppose ses « œuvres », signes de sa mission.

On pourrait encore être sauvé si l'on se repent (Mc 14,72 ; Lc 22, 61)¹⁷. Mais si l'on refuse de croire en Jésus, en attribuant à une possession par « l'esprit impur » (Mc 3,30) les œuvres qu'il accomplit par l'Esprit Saint, alors on blasphème contre l'Esprit ; on s'exclut soi-même du salut, puisque Jésus est le seul médiateur (1 Tm 2,5), puisqu'il n'y a pas de salut hors de lui (Ac 4,12).

2. Les siens (vv. 21.31-33)

Pas plus que les autorités de Jérusalem, la famille de Jésus ne reste indifférente aux nouvelles de Capharnaüm (cf. Lc 4,23). Leur réaction n'est guère plus favorable. A leurs yeux, Jésus se laisse trop emporter par ses dons de guérisseur ; il perd la tête. « Il est hors de lui », disent-ils (v. 21). Et ils décident d'aller le saisir pour le ramener à la vie ordinaire¹⁸. Une première fois déjà, vers l'âge de douze ans, Jésus s'était permis une échappée, à Jérusalem, lors du pèlerinage de la Pâque. Aux observations de sa mère, il avait opposé une réponse mystérieuse, mais il était revenu à Nazareth reprendre la vie simple d'un enfant soumis à ses parents (Lc 2,41-51). Cette fois encore, il se soumettrait, pouvait penser Marie !

Le sens de l'expression « hors de lui » (v. 21) ne doit pas être forcé. Il est vrai que Marc établit un parallèle entre le jugement des proches de Jésus et celui des scribes : « Il est possédé » (v. 22), mais cela ne prouve pas l'équivalence des deux expressions. Etre hors de soi ne relève pas nécessairement d'une possession diabolique ; ce peut être l'effet d'un enthousiasme extraordinaire, ou de l'étonnement en présence de faits miraculeux. Il est vrai que le sens fort de « fou » est courant dans les textes classiques, mais il ne se rencontre pas dans le N.T. Sur un total de 17 emplois dans le N.T., le mot signifie toujours « stupéfaction », sauf en 2 Co 5,13 où le sens est « enthousiasme extrême », enthousiasme qui conduit à accomplir des choses extraordinaires. C'est ce dernier sens qui convient le mieux ici.

La mère de Jésus et ses « frères » s'en vont à Capharnaüm. Comme on le sait, le mot frère, en hébreu, comme en d'autres langues¹⁹, désigne indifféremment les frères et les cousins (cf. Gn

17. He 6,4-8 et 10,26-31 paraissent envisager le cas de ceux qui ont apostasié et ne veulent plus revenir au Christ. Noter en 10,29 le rapport établi entre ce péché et l'Esprit, comme en Mc 3,29. C'est probablement du même péché qu'il s'agit en 1 Jn 5,16-17.

18. Pour écarter la difficulté soulevée par cette phrase, certains ont voulu la comprendre en un sens impersonnel : « Car on disait : il est hors de lui » ; mais cette traduction n'a guère de chances d'être fidèle.

19. C'est le cas de la langue malgache encore aujourd'hui.

13,8 ; 14,14 ; 24,48 ; 29,12 ; Lv 10,4 ; 1 Ch 9,6). Ainsi, Jacques et Joseph, qui sont nommés en Mt 13,55 parmi les « frères de Jésus », sont dits en Mt 27,56 fils d'une Marie qui n'est pas la mère de Jésus (cf. Lc 8,2-3)²⁰.

D'après le récit de Marc, à leur arrivée à Capharnaüm, Marie et les « frères » trouvèrent tant de monde pressé autour de Jésus, qu'il était impossible d'entrer dans la maison où il était. Une scène analogue est décrite en Mc 2,2. On transmet à Jésus la nouvelle de leur arrivée ; ils demandent à le voir (3,31).

L'évangéliste ne nous dit pas si Jésus se rendit à cette invitation, ou s'il refusa. Rien n'empêche de croire qu'après avoir prononcé les paroles rapportées en Mc 3,33-35, Jésus est allé auprès de sa mère et de ses frères, et que c'est sur leur demande qu'il s'est rendu à Nazareth pour accomplir le ministère dont parlent les synoptiques (Mt 13,54-58 par ; voir en Lc 4,23 l'allusion aux miracles de Capharnaüm).

3. Ceux du dedans

Adressée aux siens, la réponse de Jésus aurait eu une signification négative (« Ce n'est pas vous qui êtes ma mère, mes frères »). Adressée à « ceux qui sont assis autour de lui », elle est un enseignement positif (vv. 32 et 34). Etre assis (par terre) autour de quelqu'un c'était, chez les Juifs, la position des disciples autour de leur maître (cf. Ac 22,3 ; Lc 10,39 ; 4,20 ; Mt 23,2 ; 26,55).

Jésus profite de la circonstance pour donner un enseignement dont il souligne l'importance en posant la question sous forme d'énigme (*mashal*) : « Qui est ma mère ? et mes frères ? » (v. 33 ; comp. Mc 10,18).

« Promenant son regard sur ceux qui étaient assis autour de lui... » A maintes reprises, Marc a noté ces regards de Jésus, regard de tristesse et de colère (3,5 ; 11,11), de prédilection (10,21 cf. 1 S 1,11 ; Lc 1,48), regard simplement observateur (5,32 ; 12,41) ou cherchant à donner plus de poids aux paroles prononcées (10, 23,27)²¹. Ici, il s'agit manifestement d'un regard de prédilection : ceux que Jésus regarde sont pour lui véritablement mère, frères, sœurs. Pourquoi ? Jésus l'explique : « Celui qui fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, ma sœur, ma mère » (v. 35). En

20. Outre Jacques et Joseph (ou José), il y avait parmi les Douze deux autres « frères » de Jésus : Simon et Jude (Mt 13,55). Mt 13,56 mentionne aussi des « sœurs », sans donner de noms.

21. La plupart de ces mentions sont propres à Mc. Mt 19,26 reprend Mc 10,27. Lc 6,10 (= Mc 3,5) omet de préciser que le regard de Jésus exprime la colère. Par contre, il est seul à mentionner le regard de Jésus à Pierre (22,61).

obéissant à son Père, Jésus s'est montré Fils de Dieu (Mt 4,3-10) ; c'est de la même manière que l'on se montrera fils de Dieu, que l'on sera frère, sœur de Jésus, le Fils premier-né. Et faire la volonté de Dieu, c'est d'abord croire en Jésus, son envoyé, son Fils, le Sauveur (Jn 6,29).

Jésus révèle la profondeur des liens qui l'unissent à ceux qui accomplissent la volonté de Dieu ; il s'agit d'une communion de vie, la vie même de Dieu, du Père (Matthieu écrit Père là où Marc avait écrit Dieu). Ses paroles sur la nécessité de renaitre, complètent cet enseignement et lui donnent toute sa force, tout son réalisme (Jn 3,3-5 cf. 1,13 ; Tt 3,5). Ainsi, Jésus nous a-t-il révélé un moyen de lui être uni d'une manière encore plus profonde que par les liens de la naissance selon la chair.

Marc ne dit pas que la mère et les frères de Jésus n'accomplissent pas la volonté de Dieu, mais on ne peut nier qu'il mette une certaine opposition entre eux et ceux qui l'entourent. Il emploie deux fois, d'une manière intentionnelle, une expression qui avait un sens technique dans l'église apostolique : « Ceux du *dehors* » désignait les non-chrétiens (1 Th 4,12 ; 1 Co 5,12-13 ; Col 4,5 ; 1 Tm 3,7). La mère de Jésus et ses frères « se tiennent dehors » (v. 31), « sont là *dehors* » (v. 32), tandis que ses disciples sont dedans, et l'écoutent. Ces derniers, en particulier les Douze, croient en lui et l'aident dans son ministère ; les premiers ne croient pas en lui, et veulent entraver sa mission.

Un peu plus loin, Marc revient sur cette division des hommes face à Jésus : à ceux qui sont *autour de lui avec les Douze*, Jésus dit : « *A vous*, le mystère du Royaume de Dieu a été donné ; mais à ceux qui sont *dehors*, tout arrive en paraboles » (4,11).

Matthieu n'a pas effacé la distinction de Marc entre ceux du dehors et ceux du dedans ; il a même inséré entre la réponse de Jésus aux scribes et l'arrivée des proches de Jésus un *logion* qui souligne la division : « Qui n'est pas avec moi est contre moi » (Mt 12,30)²². Mais il a omis l'introduction de Mc 3,20-21 qui posait un problème embarrassant. Luc, pressentant les conclusions qui risquaient d'être tirées, à partir du récit de ses prédécesseurs, sur le rôle de Marie, a corrigé leurs rédactions en conséquence. Il supprime le « *voici* » de Mc 3,34 qui semblait exclure Marie et les frères de Jésus de sa véritable famille, et remplace l'expression « celui qui fait la volonté de Dieu » par une autre équivalente qui inclut Marie : « Ceux qui écoutent la parole de Dieu », qui sont-ils, sinon d'abord celle qui a répondu oui à l'appel du Seigneur (Lc 8, 21 cf. 1,38 et 45) ? De plus, Luc change le *logion* de contexte : il le rattache à la parabole du Semeur (cf. 8,15).

22. Ce *logion* est chez Mc en un autre contexte, et sous forme positive.

Le récit de Marc reste. Il pose un problème délicat²³. Pour le résoudre d'une manière valable, il faut distinguer dans la rédaction la part de l'évangéliste. Ce dernier ne se soucie pas, comme le fera Luc, de la personne de Marie. Il ne cherche qu'à faire saisir par des images ou comparaisons combien le disciple de Jésus lui est uni. Marc n'a pas l'intention de juger Marie ni les « frères du Seigneur », mais de montrer ce qu'offre le Christ aux croyants. Le disciple de Jésus habite la même maison et partage sa vie, non seulement comme un compagnon (cf. 3,14), mais comme un membre d'une même famille, la famille de Dieu, le Père de Jésus (cf. Mt 12,50).

Marc n'exclut pas que Marie et les frères de Jésus soient devenus disciples du Christ ; il connaissait certainement le groupe important des frères de Jésus dans l'église de la Pentecôte (Ac 1,14 ; 1 Co 9,5 ; Ga 1,19). Pouvait-il ignorer la présence de Marie au pied de la croix et au cénacle (Jn 19,25 ; Ac 1,14) ? En tout cas, il nous oblige à concevoir la foi de Marie comme une foi qui a dû grandir progressivement. Ce n'est pas dès le moment de l'incarnation, que Marie a compris que son fils était Dieu. Luc n'y contredit pas, puisque selon lui, elle ne comprit pas la réponse que lui fit Jésus à douze ans, au Temple (Lc 2,50). De même à présent, elle croit devoir faire usage de son autorité maternelle, pour ramener Jésus à la vie simple de Nazareth, d'autant que les autorités religieuses du judaïsme paraissent s'opposer à son fils. C'est peu à peu, en « écoutant la parole de Dieu » et en accomplissant sa volonté, que Marie a grandi dans la foi, une foi de plus en plus lumineuse. Ainsi, sa maternité a trouvé une dimension nouvelle, jusqu'à devenir Mère de l'Eglise.

CONCLUSION: DANS LA VIE DE L'ÉGLISE

1. La lutte se poursuit

« Tu es venu pour nous perdre », disaient les démons à Jésus (Mc 1,24). Jésus a accompli cette mission en luttant contre le diable durant tout son ministère (Ac 10,38). La résurrection a consacré sa victoire (Jn 16,33), mais l'adversaire ne sera définitivement vaincu qu'à la fin des temps. Après Jésus, ses disciples mèneront le même combat (cf. Lc 22,36), avec la certitude de la

23. C'est une fausse échappatoire que de prétendre dissocier Marie des frères de Jésus dans le récit de Marc, puisqu'elle est mentionnée chaque fois en premier.

victoire déjà acquise par leur Seigneur, et munis des pouvoirs qu'il leur a donnés. Jésus a choisi les Douze « pour les envoyer prêcher, avec pouvoir de chasser les démons » (Mc 3,14-15). Ce pouvoir sera le premier des signes qui accompagneront les croyants après le départ de Jésus (Mc 16,17 ; comp. à Jn 13,35).

L'ennemi ne reste pas inactif : il tente d'arrêter les messagers de l'Évangile. Il empêche Paul d'aller à Thessalonique (1 Th 2,18) ; il sème l'ivraie dans le champ du père de famille (Mt 13,39) et « enlève la Parole semée » dans le cœur des hommes sans constance (Mc 4,15). C'est lui, le Tentateur (1 Th 3,5), le fauteur de scandales. Par tous les moyens, il s'efforce de séparer du Christ ceux qui se sont attachés à lui par la foi.

2. A Rome

Quand Marc rédige son évangile, Rome persécute l'Église. Déjà Pierre a été emporté. Les persécuteurs cherchent à faire apostasier les chrétiens. Rome, la Rome puissante et dominatrice de « tout le monde habité » (cf. Lc 2,1), paraît s'identifier avec le royaume ennemi du Royaume de Dieu²⁴.

Les chrétiens ne doivent pas craindre ni faiblir : Jésus est le « plus fort » ; eux aussi seront plus forts (Mc 3,27).

Certains, cependant, tombent dans l'apostasie. Tout n'est pas perdu pour eux : s'ils se repentent, ce blasphème leur sera pardonné (Mc 3,28-29).

Dans la tourmente, les hommes se partagent. Au sein même des familles, la foi au Christ divise : les uns sont pour lui, les autres contre lui et contre les fidèles (Mt 10,34-36). Déchirés dans leur chair, « leur âme » (cf. Lc 2,35), les disciples ne doivent pas perdre courage, mais se souvenir que Jésus, lui aussi, a rencontré l'opposition dans son propre village (6,1-6), et jusque parmi ses plus proches parents (3,20-21)²⁵. Rejeté par sa famille, le chrétien gagne une autre famille (3,33-35), à laquelle il est attaché par des liens plus profonds que les premiers, si bien qu'il reçoit le centuple dès ici-bas (10,29-30). La persécution ne doit-elle pas être finalement regardée comme une récompense (10,30), la récompense promise et accordée à Pierre (cf. Jn 21,18-19), la récompense suprême, car elle unit le plus intimement au Christ ?

24. Ce thème est développé dans les apocalypses.

25. Cette visée parénétique a pu conduire Marc à accuser les traits du tableau 3,20ss. La thèse d'une polémique de Marc contre les frères de Jésus, contre Jacques en particulier, est une hypothèse fragile et trop systématique (hypothèse de Trocmé).

Celui qui perd une famille en gagne une meilleure ; celui qui perd sa vie à cause du Christ, la gagne (8,35) ; celui qui perd une maison (10,30), en gagne une plus solide. La maison de Pierre à Capharnaüm, devenue « la maison », la maison de Jésus, cette maison qui départageait les hommes entre « ceux du dehors » et ceux du dedans, n'était-elle pas la figure de la maison dont Jésus avait promis à Pierre qu'il serait le fondement (Mt 16,18) ? La maison, n'était-ce pas la maison construite par Pierre à Rome, cette communauté chrétienne en lutte avec les « Portes de l'Hadès » (séjour des morts, royaume du diable), maison qui a les promesses du salut, fût-ce par-delà la mort ?

3. Aujourd'hui

Aujourd'hui encore, la lutte se poursuit. Elle prend des formes diverses : ici persécution ouverte, là séduction progressive du menteur. Le chrétien sait reconnaître l'adversaire (cf. 1 P 5,8) et lui résister. Sa victoire ne prendra pas les apparences d'un exorcisme ; elle n'en sera pas moins réelle. Il puise dans la foi au Christ ressuscité un optimisme inébranlable ; il trouve dans l'Église maison et famille.



Année C

Première lecture : 1 R 17,17-24

Deuxième lecture : Ga 1,11-19

Evangile : Lc 7,11-17

C'est un fait. Les miracles de l'Evangile questionnent les hommes d'aujourd'hui. « Comment savoir ce qui s'est passé au juste ? Cet enfant, était-il vraiment mort ? Ces malades, de quelle maladie en réalité ont-ils été guéris ? Combien de miracles de Jésus resteraient-ils si on les soumettait à la critique, par exemple, du bureau des constatations médicales de Lourdes ?

Une certaine apologétique a trop insisté sur la matérialité des faits pris en eux-mêmes, et sur le critère de « dérogation aux lois ordinaires de la nature ». Or, tant de choses naguère réputées inexplicables ont trouvé leur explication. Ce qui aujourd'hui passe pour « miracle » — fût-ce un « miracle de la science » — apparaîtra sans doute demain, comme tout à fait normal.

Mais si, au lieu de les isoler, on replaçait les miracles du Christ dans le contexte de son enseignement et de ce que la Bible annonçait du plan de Dieu ? Ils ne seraient plus alors de simples faits, mais des faits significatifs.

Et le miracle par excellence, dont les autres n'étaient que l'annonce, n'est-il pas la résurrection du Christ, dont nous avons aujourd'hui encore les signes de la présence vivante et agissante ?

Élie ressuscite le fils de la veuve

1 R 17,17-24

PAR ANTONIO GONZALEZ LAMADRID

Professeur d'Écriture Sainte au Grand Séminaire de Palencia

Le cycle d'Élie (1 R 17,1—2 R 2,13)

On trouve, dans les Livres des Rois (1 R 17—2 R 2), une série de récits qui forment ce qu'on appelle « Le cycle d'Élie ». Cet ensemble ne présente pas toute l'unité et la cohésion souhaitables. Il faut d'abord mettre à part les ch. 20 et 22 où Élie ne joue aucun rôle et dans lesquels le roi Achab est jugé favorablement, contrairement aux récits où Élie intervient. Celui-ci, en effet, manifeste toujours la plus vive animosité à l'égard d'Achab et de son épouse Jézabel.

D'autre part, le prophète fait son entrée en scène en 1 R 17,1 d'une manière soudaine et inattendue, et les récits du cycle d'Élie présentent de larges lacunes. Il faut en conclure que l'auteur des Livres des Rois n'a pas eu l'intention de nous donner une histoire suivie et complète de la vie d'Élie et de son activité. Il a plutôt voulu broser une série de tableaux qui évoquent la vie du prophète, en empruntant sans doute des éléments de sa biographie¹.

Parmi ces flashes, on trouve un certain nombre d'épisodes miraculeux qui, tels ceux de la vie d'Élisée, font songer à la littérature

1. Bibliographie : G. FOHRER, *Elia* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testament, 3), Zurich, 1935 ; J. GRAY, *I-II Kings. A Commentary*, Londres, 1964 ; J. JEREMIAS, *Helelas*, dans G. KITTEL, *T.W.N.T.*, t. 2, Stuttgart, 1935, pp. 930-943 ; L. MONLOUBOU, *Prophète qui es-tu ? Le prophétisme avant les prophètes*, Paris, 1969, pp. 179-208 ; R.-E. MURPHY, *Elie (le prophète)*, dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. 4, Paris, 1959, cc. 564-567 ; R. DE VAUX, *Textes scripturaux et commentaires*, dans *Elie le prophète*, t. 1, Bruges-Paris, 1956, pp. 53-83.

franciscaine, et sont qualifiés de *fioretti* prophétiques. Parmi ces miracles, une place particulière revient à la résurrection du fils de la veuve de Sarepta.

Contexte immédiat

Le récit de la résurrection du fils de la veuve semble avoir été ajouté à une date postérieure, comme le montrent les observations suivantes :

- La formule de transition « Après ces événements » n'a qu'une portée rédactionnelle.

- La « maîtresse de maison » semble ignorer le miracle de la farine et de l'huile qui fait pourtant l'objet du récit précédent.

- L'appellation « maîtresse de maison » (v. 17) répond mieux à la situation de la « femme de qualité » (2 R 4,8) dont Elisée ressuscite le fils, qu'à celle de la pauvre veuve du récit immédiatement antérieur.

- Le parallélisme littéraire entre les deux récits de résurrection opérée par Elie et Elisée fait supposer que le premier a été rédigé et ajouté par les disciples d'Elisée (De Vaux).

- Ce récit ne fait aucune allusion à la sécheresse, thème principal des ch. 17 et 18.

Analyse de la péripécie

Il expira (v. 17). Le terme hébreu (*neshamah* = respiration) pourrait, en stricte exégèse philosophique évoquer une mort apparente : « sans souffle ». Toutefois, le contexte ne laisse pas de doute : il s'agit bien d'une mort réelle ainsi que l'indiquent la réaction de la mère (v. 20), la prière d'Elie (v. 21) et le v. 22 qui parle du retour à la vie.

Qu'ai-je à faire avec toi ? (v. 18). On a voulu interpréter cette expression comme une formule de politesse, de respect ou de déférence. En réalité il en va tout autrement. Elle exprime toujours indifférence ou désaccord. Lorsque quelqu'un se voit invité à s'occuper de ce qu'il estime ne pas le regarder, il peut fort bien répondre : « Qu'ai-je à faire avec toi », c'est-à-dire : « Débrouille-toi ! » (cf. 2 R 3,13 ; Os 14,9). Selon l'autre nuance (c'est le cas du v. 18), une personne qui se sent injustement lésée par une autre, peut répondre en protestant : « Qu'ai-je à faire avec toi ? », ou, en d'autres termes : « Que t'ai-je fait pour que tu me traites ainsi ? » (cf. Jg 11,12 ; 2 Ch 35,21).

Homme de Dieu est une des nombreuses expressions bibliques pour désigner les prophètes (cf. Jos 14,6 ; 1 R 9,6.10 ; 2 R 4,5 ; etc.).

Rappeler mes fautes. « Homme de Dieu », le prophète actualise pour ainsi dire la présence de Dieu qui révèle le péché et fait prendre conscience des fautes commises. Aussi, Isaïe, mis en présence de Dieu, s'écrie : « Malheur à moi, je suis perdu, car je suis un homme aux lèvres impures » (Is 6,5).

Faire mourir mon fils. Selon le principe de stricte rétribution longtemps vivace en Israël, il n'y avait pas de châtement sans péché, ni de péché sans châtement. Devant l'aveugle de naissance, les disciples de Jésus ne demandent-ils pas spontanément : « Rabbi, qui a péché, lui ou ses parents pour qu'il soit né aveugle ? » (Jn 9,2).

Le miracle (vv. 19-23) offre un évident parallélisme avec la résurrection du fils de la Shunamite (2 R 4,34) et celle d'Eutyque de Troas (Ac 20,10) : dans les deux cas, on trouve le même geste qui consiste à se coucher sur le cadavre pour le ranimer. Elie le répète trois fois, Elisée deux, tandis que Paul ne se penche qu'une fois sur l'enfant sans vie.

Quoi qu'il en soit du tréfonds magique de ce rite, Elie sait parfaitement que Dieu seul peut rendre la vie aux morts. Aussi lui adresse-t-il une pressante et fervente prière. Comme les sacrements de la Nouvelle Alliance, cette résurrection présente deux éléments : une action symbolique et la parole, scellée par l'efficacité divine.

De même que les bénéficiaires et les témoins des miracles du Christ le confesseront comme Messie et Dieu, aussi la veuve de Sarepta répond en connaissant le caractère prophétique d'Elie et la véracité de ses paroles (v. 24).

La résurrection des morts

Bien qu'on discute sur la portée de certaines expressions des psaumes (16,10-11 ; 49,16 et 73,24), il est hors de doute que la croyance dans l'immortalité de l'âme et la résurrection des corps n'a fait son apparition définitive et explicite dans le *Credo* d'Israël qu'aux derniers temps de l'A.T.²

Cela ne signifie pas que les Israélites niaient la survie après la mort. Ils avaient en effet la conviction que tous les hommes, bons

2. Le dogme de l'immortalité de l'âme fait son entrée dans l'A.T. à travers le livre de la Sagesse, au premier siècle avant J.C. Le dogme de la résurrection des morts fait son apparition au cours de la persécution hellénistique du II^e s. avant J.C. ; voir Dn 11,1-3 ; 2 M 7,9.11.22 ; 14,46.

et méchants, allaient au Shéol, sorte de demeure souterraine semblable à l'Hadès des Grecs, où se prolongeait leur existence, mais une existence vague et diminuée, à la manière d'« ombres » sans consistance ni activité. Dans le Shéol on ne pouvait pas louer Dieu (Ps 6,6) : « Mieux vaudrait être pasteur chez les vivants que roi parmi les morts » disait Achille à Ulysse (*Odyssée* 11).

Sur ce fond dogmatique primitif et peu développé, les résurrections opérées par Elie et Elisée prennent plus d'intérêt et de relief. Il s'agit, certes, de cas isolés et en outre d'actions qui se déroulent sur terre. A vrai dire, il faudrait parler de « réanimation » plutôt que de « résurrection », celle-ci étant une réalité spécifiquement chrétienne. En tout cas, ces « réanimations », comme d'ailleurs les « assomptions » mystérieuses d'Enoch et d'Elie (Gn 5,24 ; 2 R 2, 11) n'en témoignent pas moins de la foi d'Israël en Dieu maître de la vie et de la mort, qui a le pouvoir de faire mourir et de rendre la vie.

Arrière-plan polémique contre les cultes naturistes

Dans les affirmations sur le pouvoir et l'unicité de Dieu comme maître de la vie et de la mort (cf. 1 S 2,6 ; Dt 32,39), on décèle un arrière-plan polémique contre les cultes naturistes de l'Orient ancien. Le fait de la mort et de la résurrection cyclique de la nature impressionnait tellement l'homme de l'antiquité, qu'il croyait découvrir dans ce phénomène l'intervention de forces occultes divinisées sous divers noms : Osiris en Egypte, Tammuz en Mésopotamie, Baal en Canaan, etc. Tous ces dieux présidaient chaque année à la fête du nouvel an au cours de laquelle on représentait dramatiquement la mort et la résurrection de la nature.

Face à cette conception païenne, la foi yahviste affirmait avec force le domaine absolu de Yahvé sur la nature. Les guérisons, les résurrections et les miracles opérés par Elie et Elisée doivent dès lors être interprétés dans ce contexte de polémique contre Baal, le dieu cananéen de la fécondité. Nous savons en effet par la littérature d'Ugarit que les Cananéens rendaient un culte à Baal comme au dieu de la fertilité dont ils espéraient la pluie, le froment, le vin, la fécondité, la santé et même la résurrection.

L'épisode rapporté par 2 R 1,2-17, dont Elie fut le protagoniste, montre clairement avec quelle facilité les Israélites et le roi lui-même, recouraient à Baal comme source de la santé. Elie condamne radicalement Ochosias, pour avoir cherché la santé auprès de Baal, et il affirme la compétence et le droit exclusif de Yahvé, l'unique médecin d'Israël : « C'est moi, Yahvé, qui te rends la santé » (Ex 15,26). Cet épisode éclaire la figure et la mission d'Elie envoyé

pour lutter contre le culte de Baal et pour défendre le Yahvisme. Ses interventions et ses miracles convergent tous vers ce but³.

Enseignement et actualisation

Yahvé maître de la vie et de la mort

Face à la marée montante du paganisme qui menace la foi d'Israël, Elie incarne la défense du Yahvisme. Ce n'est pas Baal qui donne la santé, la résurrection et la fécondité, mais Yahvé, seul maître de la vie et de la mort. L'A.T. souligne ailleurs le pouvoir vivificateur de Yahvé dans un climat plus spirituel et collectif :

Venez, revenons à Yahvé.

Il a déchiré, il nous guérira ;

il a frappé, il bandera nos plaies ;

après deux jours il nous rendra la vie,

le troisième jour il nous relèvera,

et nous vivrons en sa présence (Os 6,1-2).

La grandiose vision des ossements desséchés qui se rapprochent les uns des autres et reprennent vie au souffle de l'esprit de Yahvé, traduit la même promesse (Ez 37,1-14 ; cf. aussi Is 26,19).

A propos de la foi d'Abraham, Paul dit : « C'est d'une foi sans défaillance qu'il considéra son corps déjà mort — il avait quelque cent ans — et le sein de Sara mort également » (Rm 4,19). Il crut en Dieu « qui donne la vie aux morts et appelle le néant à l'existence » (Rm 4,17).

La science, la technique, le progrès dans lesquels l'homme d'aujourd'hui met tant de confiance, ne pourront jamais le libérer de la mort. Seul le Christ a permis que la mort devienne accès à une humanité nouvelle : « Le Christ est ressuscité des morts, prémices de ceux qui se sont endormis » (1 Co 15,20).

Prémices de la gentilité appelée à la foi

Le récit de la résurrection du fils de la veuve de Sarepta s'achève par une confession de foi : « Maintenant, je sais que tu es un homme de Dieu et que la parole de Yahvé dans ta bouche est vérité » (1 R 17,24).

En se voyant guéri de la lèpre après s'être lavé dans le Jourdain sur les indications d'Elisée, Naaman le Syrien prononce une pro-

3. L. BRONNER, *The Stories of Elijah and Elisha as Polemics against Baal Worship*, (Pretoria Oriental Series, 6), Leiden, 1968.

profession de foi très semblable : « Oui, je sais désormais qu'il n'y a pas de Dieu par toute la terre sauf en Israël ! » (2 R 5,15).

Or, dans le discours-programme que Luc met sur les lèvres de Jésus au début de son ministère en Galilée, il est fait mention de la veuve de Sarepta et de Naaman le Syrien comme représentants-types de la gentilité qui reçoit l'Évangile et entre dans l'Église (Lc 4,25-27).

Efficacité de la prière

Bien que le récit garde une saveur archaïque et puisse évoquer certains rites magiques, il apparaît clairement que la résurrection est due à l'intervention de Dieu implorée par la prière d'Elie.

L'une des trois résurrections opérées par Jésus — celle de son ami Lazare — est également précédée d'une prière (Jn 11,41-42), bien que le Seigneur, aussitôt après, parle avec autorité : « Lazare, viens ici. Dehors ! » (Jn 11,43).

Il use du même ton d'autorité dans les deux autres résurrections. A la fille de Jaïre, il dit : « Fillette, je te le dis, lève-toi » (Mc 5, 41), et au fils de la veuve de Naïm : « Jeune homme, je te l'ordonne, lève-toi » (Lc 7,14).

Les Pères, pour souligner le pouvoir divin du Seigneur, se plaisaient à faire remarquer la manière laborieuse dont s'étaient opérées les résurrections de l'A.T. tandis qu'un simple commandement suffisait à Jésus.

Annnonce des résurrections du N.T.

Les résurrections de l'A.T. réalisées par Elie (1 R 17,17-24) et par Elisée (2 R 4,33ss ; 13,21) préfigurent et font présager celles du N.T. Les unes et les autres annoncent la résurrection de Jésus, fondement et garantie de la résurrection finale de tous les croyants : « Si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous » (Rm 8,11).

Condescendance divine manifestée dans le mystère de l'Incarnation

Quelques Pères voient dans le rite d'Elie qui s'étend sur le cadavre, une sorte d'annonce ou de symbole du mystère de l'Incarnation par laquelle Dieu non seulement s'abaisse jusqu'à entrer en contact avec les hommes, mais encore se fait l'un d'eux.

L'appel de Paul à révéler le Fils de Dieu aux nations

Ga 1,11-19

PAR ÉDOUARD COTHENET

Maître de conférences à l'Institut catholique de Paris

Peu de passages offrent autant d'importance pour déterminer les repères fondamentaux de la biographie et de la théologie de saint Paul que les deux premiers chapitres de l'épître aux Galates. Pourtant leur visée polémique pose de difficiles problèmes d'interprétation. On ne saurait se passer de la lumière qu'apportent les autres passages autobiographiques de l'Apôtre et secondairement les récits des Actes¹. Dans le cadre de cet article, il ne peut être question d'envisager les divers problèmes qui se posent ; notre seul objectif consistera à mettre en valeur les intentions majeures de Paul quand il évoque, à l'intention des Galates, sa première rencontre avec le Fils de Dieu.

Ses correspondants, qui l'avaient accueilli avec une délicatesse touchante (Ga 4,14), se laissèrent impressionner par des prédicateurs judaïsants qui les invitaient à se faire circoncire pour appartenir pleinement au peuple de Dieu (Ga 5,2-3), et dénigraient devant eux leur père dans la foi. A les croire, Paul ne serait qu'un envoyé des Églises (cf. 2 Co 8,23 ; Ac 13,1-3), bien inférieur aux vrais « apôtres » qui ont été choisis par Jésus lui-même et sont les dépositaires de la « tradition » authentique. Dans le feu de la polémique, le point de vue doctrinal et l'élément personnel sont étroitement liés. Mettre en cause la place de Paul dans le plan de Dieu, c'est en même temps contester la portée universelle de l'Évangile.

En réponse aux attaques dont il est l'objet, Paul proclame l'ori-

1. Bibliographie raisonnée dans B. RIGAUD, *Saint Paul et ses Lettres* (Studia Neotestamentica, Subsidia 2), Paris-Bruges, 1962, pp. 63-97.

gine divine de sa mission et en donne pour preuve le retournement complet de son existence. En lui manifestant son propre Fils, Dieu a fait de Paul l'apôtre des Gentils.

Origine divine de l'Évangile (vv. 11-12)

Dès le début de sa lettre, Paul affirme avec énergie qu'il n'y a qu'un seul Évangile (1,6-7)². S'en écarter, c'est courir à la perdition : « Nous l'avons déjà dit et aujourd'hui je le répète : si quelqu'un vous annonce un évangile différent de celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème ! » (1,9).

Cette déclaration, Paul la reprend solennellement au v. 11 (le verbe *gnôrizen* sert à introduire des énoncés importants : cf. 1 Co 12,3 ; 15,1), et il conclura le développement par un serment (v. 20). La bonne nouvelle du salut dont Paul s'est fait le héraut n'est pas « selon l'homme », c'est-à-dire accommodée aux désirs des auditeurs. On se souvient du terrible reproche de Jésus à Pierre qui voulait le détourner de la voie du salut par la croix : « Tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes » (Mt 16,23). A l'opposé des rhéteurs à la mode qui flattent leur auditoire pour s'assurer du succès (1 Th 2,4) ou des prédicateurs qui cherchent à estomper le scandale de la croix, Paul proclame avec assurance (*parrhêsia*, 2 Co 3,12 ; 7,4 ; etc.) l'unique message du salut. Sa seule visée, c'est de remplir avec fidélité la charge d'intendant des mystères de Dieu (1 Co 4,1-5). Peu lui importe ce que les hommes penseront à son sujet ; Dieu seul est Juge.

L'Apôtre n'est pas dans la situation des autres fidèles qui ont reçu l'annonce de la foi, puis un enseignement plus méthodique par l'entremise des hommes. Alors que la foi provient normalement de l'audition de la Parole (*fides ex auditu*, Ga 3,2.5 ; Rm 10, 17 ; etc.), le cas de Paul est exceptionnel. Il a reçu « une révélation de Jésus Christ ». Très ramassée, la formule s'éclairera par le paragraphe suivant. Notons seulement que le génitif (Ièsou Christou) est à double portée. Par opposition à un simple prédicateur humain, c'est Jésus Christ lui-même qui a instruit Paul et l'a mis par là sur le même pied que les Douze (cf. 1 Co 9,1 ; 15,8ss). En même temps la « révélation » porte sur la dignité de Jésus (cf. v. 16). Reconnaître qu'il est le Christ, c'est la confession de foi fondamentale³.

2. Le mot est pris au sens technique de « proclamation de la bonne nouvelle du salut » (cf. 1 Co 15,1).

3. Voir notamment l'étude de O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, reproduite dans « La foi et le culte de l'Église primitive » (Bibliothèque théologique), Neuchâtel, 1963, pp. 47-87, spécialement p. 71. Il faut laisser à Christ toute sa valeur de titre et de fonction.

A prendre le v. 12 au pied de la lettre, Paul aurait reçu sur le chemin de Damas tout le contenu de l'Évangile et ne devrait rien à la « tradition » de la communauté primitive⁴. L'examen des autres textes montre que la situation est plus complexe. C'est ainsi que l'Apôtre reprend les termes mêmes du récit eucharistique (1 Co 11,23ss) ou du kérygme pascal (1 Co 15,1ss), tels qu'il les a reçus à Antioche ou à Jérusalem⁵. Ici, Paul n'entre pas dans ces détails. Il va droit à l'essentiel, à l'événement qui a bouleversé le cours de son existence. Par une grâce unique (1 Co 15,10), Dieu lui a révélé le Christ : tout le reste n'est qu'épanouissement de cette première illumination, comparable à une nouvelle création (2 Co 4,6).

Paul le persécuteur (vv. 13-14)

A plusieurs reprises, Paul revient sur le temps où il persécuta sans pitié l'Église de Dieu (1 Co 15,9 ; Ph 3,6 ; 1 Tm 1,13 ; cf. Ac 8,3 ; 9,1). Il ne dissimule rien ; en la circonstance il avait pris une position de pointe (*kath'hyperbolên*), alors que d'autres Phariséens adoptaient une attitude de prudente expectative (ainsi Gamaliel, le maître de Paul, Ac 5,34-39). La manière dont Paul évoque son passé est toute différente de celle d'un saint Augustin dans ses Confessions. Alors que le fils de Monique nous fait assister au drame intérieur qui s'est prolongé pendant des années entre les objections des Manichéens et la lumière de l'Évangile, entre la pesanteur de la chair et l'appel à la sainteté, Paul n'a jamais eu mauvaise conscience⁶ ; il agissait par zèle pour Dieu (Ph 3,6 ; cf. Rm 10,2). A vrai dire notre mot zèle rend bien mal l'ardeur brûlante qui s'alimente dans la méditation du premier commandement : « Je suis un Dieu jaloux » (Ex 20,5 ; Dt 4,24 ; cf. 2 Co 11,2)⁷. Pour servir le Dieu unique, les fidèles de l'Alliance doivent écarter tout ce qui compromet l'honneur et la sainteté divines. Telle fut l'attitude de Pinhas lors de la prostitution d'Israël au Baal de Péor (Nb 25,1-18), telle la vengeance d'Elie contre les faux prophètes de Baal, coupables d'avoir détourné le peuple du vrai Dieu (1 R 18, 40 ; cf. Si 48,2). Recrutés parmi les plus intransigeants des Phari-

4. Pour plus de détails, voir L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (Lectio divina, 6), Paris, 1951, pp. 135-146 et notre article « Imitation du Christ », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 7, cc. 1548-1555.

5. J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Goettingue, 1960³, pp. 95-99.

6. B. RIGAUX, *Saint Paul et ses lettres*, pp. 75ss ; L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne* (Lectio divina, 33), Paris, 1962, pp. 69-77.

7. Voir la monographie de B. RENAUD, *Je suis un Dieu jaloux*. Etude d'un thème biblique (Lectio divina, 36), Paris, 1963.

siens, les Zélotes au début de l'ère chrétienne n'hésitaient pas à frapper ceux qui souillaient la terre d'Israël et retardaient l'heure du salut. Le jeune Saul a-t-il partagé leur idéal ? L'hypothèse est vraisemblable.

Vocation prophétique (v. 15)

Au déchaînement du zèle s'oppose la liberté de Dieu. « Lorsqu'il a p'u à Celui... » On ne saurait mieux mettre en valeur l'initiative de Dieu qui dispose des temps et des moments. Paul ne vise pas à nous décrire la vision dont il a été gratifié sur le chemin de Damas, comme il le faisait à de nouveaux auditeurs pour légitimer sa mission (cf. 1 Co 9,1 ; 15,8), mais il manifeste le sens théologique de l'événement qui a constitué tout à la fois sa conversion et son envoi apostolique⁹. De là vient qu'il recourt aux formules consacrées de l'A.T. Elles sont le matériau providentiel qui permet au converti de se situer dans l'histoire du salut.

En affirmant sa prédestination « dès le sein maternel », Paul se compare à Jérémie qui avait entendu, lors de sa vocation, la déclaration suivante : « Avant de te former au ventre maternel, je t'ai connu ; avant que tu sois sorti du sein, je t'ai consacré ; comme prophète des nations je t'ai établi » (Jr 1,5). Consacrer, mettre à part sont deux notions fort proches l'une de l'autre, car le verbe « mettre à part » (*aphorizein*) s'emploie souvent dans un contexte cultuel (prémices et premiers-nés, Ex 13,10 ; morceaux de la victime à consumer sur l'autel, Ex 29,24.26.27 ; etc.). Paul interprétera le service de l'Evangile dans une ligne sacrificielle ; mis à part par Dieu, il accomplit la liturgie spirituelle en annonçant l'Evangile du Fils (Rm 1,9) et il dispose ainsi les fidèles à offrir toute leur vie en offrande agréable à Dieu (Rm 12,1ss ; 15,15ss).

Prophète des nations, Jérémie ne l'a été qu'en un sens indirect. Il dut annoncer les bouleversements que Dieu se préparait à opérer parmi les nations et les royaumes (Jr 1,10), mais non prêcher la Parole de Dieu hors d'Israël. Par contre le Serviteur de Yahvé se voit assigner une mission vraiment universaliste dans ces Poèmes qui ont exercé sur Jésus lui-même et sur la communauté primitive

8. L. CERPAUX insiste sur le fait que l'événement de Damas n'est pas une « conversion » au sens habituel du terme. Paul « n'aurait pas parlé de sa « conversion », si le terme implique l'abandon d'une religion pour une autre. Il ne considérerait pas le christianisme comme une religion nouvelle, distincte du judaïsme » (*Le chrétien...*, p. 70) - En tenant compte du développement de 2 Co 3,16 sur l'allégorie du voile, on peut parler cependant de « conversion » : « C'est quand on se convertit au Seigneur que le voile tombe. Car le Seigneur, c'est l'Esprit, et où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté ».

une telle influence⁹. On comprend que Paul ait lu son destin dans des formules comme celles-ci :

Voici mon serviteur, que je soutiens,
mon élu en qui je me complais¹⁰.
J'ai mis sur lui mon esprit
pour qu'il apporte aux nations le droit (Is 42,1).

Yahvé m'a appelé dès le ventre de ma mère,
dès le sein, il a prononcé mon nom...
Je ferai de toi la lumière des nations
pour que mon salut atteigne jusqu'aux extrémités
de la terre (Is 49,1.6).

En s'appliquant les Poèmes du Serviteur, Paul n'attribue certes pas à sa vie la même portée qu'à celle du Christ. Il a trop le sens de l'absolu de la croix ! Les emprunts concernent la prédication du Serviteur, non son sacrifice (Is 53). En prenant le titre de « serviteur du Christ » (*doulos Christou*) et non plus seulement de « serviteur de Dieu », Paul nous montre qu'il sert Dieu désormais par le Christ, et c'est dans l'acte même de sa prédication, dans le mystère de vie et de mort inhérent à l'apostolat qu'il s'identifie au Christ Serviteur. On a parlé à juste titre d'une « conception mystique de la vocation apostolique »¹¹.

La révélation du Fils de Dieu aux nations (v. 16)

Pour exprimer la nature de l'illumination que soudain Dieu lui a accordée, Paul recourt au vocabulaire de la littérature apocalyptique : révélation de Jésus Christ (v. 12), révéler en moi son Fils (v. 16). Le livre de Daniel répète à maintes reprises que seul le Dieu du ciel peut révéler les secrets et manifester ce qui doit arriver à la fin des jours (Dn 2,28 ; 4,15). L'intronisation d'un Fils d'homme sera le signal des temps nouveaux, où le peuple de Dieu si longtemps opprimé par les nations païennes retrouvera son indé-

9. Voir entre autres études, C.H. DODD, *According to the Scriptures*, Londres, 1952, pp. 88-96 (Trad. française, *Conformément aux Ecritures*, Paris, 1968).

10. Le verbe *eudokein* employé par Paul se retrouve dans la traduction grecque d'Is 42,1 (différente de la Septante) utilisée par le Nouveau Testament (Mt 3,17 ; 12,18 ; 17,5 par ; 2 P 1,17).

11. D.M. STANLEY, *Paul and the Christian Concept of the Servant of God*, dans *The Apostolic Church in the New Testament*, Westminster U.S.A., 1966, pp. 312-351 (citation p. 346). - Voir aussi J. MURPHY-O'CONNOR, *La prédication selon saint Paul* (Cahier de la Revue Biblique n° 4), Paris, 1966, pp. 62-67.

pendance (Dn 7,13ss). Comme beaucoup de ses contemporains, Paul était tendu vers le « monde futur », dont l'avènement mettrait fin à la domination de Satan sur « ce monde-ci ». Soudain Dieu révèle au persécuteur que les temps eschatologiques sont arrivés. En Jésus de Nazareth, le crucifié, maintenant glorifié, se concentre le mystère du salut¹².

Pour exprimer cette vision fulgurante, Paul ne recourt pas au terme Fils de l'homme comme on pourrait s'y attendre, mais à celui de Fils de Dieu. On dira sans doute que le titre daniélique était bien obscur, spécialement pour des lecteurs d'origine païenne. Il n'y a pas seulement une question d'adaptation du vocabulaire, mais plus profondément une avancée doctrinale de grand prix. Déjà, à la suite de Jésus (Mt 22,44 par), la communauté primitive faisait grand usage des psaumes 2 et 110 pour exprimer le rapport du Ressuscité avec son Père (Ac 2,33 ; cf. Rm 1,4)¹³. Paul fera du titre « Fils de Dieu » l'appellation caractéristique de son Seigneur. Il n'y a pas là influence de représentations hellénistiques, comme l'ont soutenu certains critiques, mais découverte que le mystère pascal s'enracine dans les profondeurs même de la vie de Dieu, et aboutit à la filiation des croyants. « Quand le temps atteignit sa plénitude, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la loi, afin de racheter les sujets de la loi, afin de nous conférer l'adoption filiale » (Ga 4,4-5 ; cf. Rm 8,29-30).

L'Evangile que Paul doit proclamer, ce n'est pas un message abstrait de salut, ce n'est pas une proclamation existentielle sur le sens de la destinée humaine, mais c'est une Personne, le Fils... Ce qu'il importe de voir, c'est le lien entre cette découverte théologique et l'universalisme de la mission. Si Jésus est le Fils de Dieu, et pas seulement le Christ, alors sautent les vieilles barrières entre Juifs et Gentils. La révélation du Fils introduit l'ère de l'accomplissement où toutes les nations bénéficient de la Promesse, par le moyen de la foi (Ga 3,6-9). La conviction que Jésus est l'Image vivante du Père dont il tient tout son être, commande l'apostolat de Paul. Il se sait redevable à tous de la bonne nouvelle de l'Evangile. Passé désormais « sous la loi du Christ », il se fait tout à tous afin d'en sauver à tout prix le plus grand nombre possible (cf. 1 Co 9,21-23).

A notre époque où apparaît parfois si difficile le raccord entre les principes théologiques et les exigences de l'apostolat, n'est-il pas opportun de méditer sur l'exemple de Paul qui a puisé tout

12. Sur le caractère « eschatologique » de la vision de Damas, voir L. CERFAUX, *Le chrétien...*, pp. 81-86.

13. Voir M.-E. BOISMARD, *Constitué Fils de Dieu (Rm 1,4)*, dans *Revue Biblique*, 60 (1953), pp. 5-17.

son élan missionnaire dans la contemplation, de plus en plus transformante, de la gloire de Dieu sur la face du Christ (cf. 2 Co 3,18 ; 4,6) ?

Rapports de Paul avec les autres apôtres (vv. 16 b-19)

Paul ne se soucie guère de fournir aux Galates son emploi du temps. Il mentionne en passant son séjour en Arabie, sans doute la province romaine de ce nom (à savoir la région au sud de Damas), et à Damas (voir pour plus de détails 2 Co 11,31 et Ac 9,22-25). Ce qui compte pour lui, c'est d'établir la nature de ses relations avec ses prédécesseurs. Deux points de vue interfèrent : d'une part Paul affirme qu'il a reçu son Evangile du Christ, non des hommes, d'autre part il maintient sa solidarité avec les autres apôtres dans l'évangélisation (cf. 2,2 : « de peur de courir ou d'avoir couru pour rien »)¹⁴.

En employant l'appellation de Képhas, Paul fait allusion à la fonction que le Christ lui-même a donnée à Simon bar Jona. De manière plus précise, la comparaison entre Ga 1,12.15.16 et Mt 16,16ss. permet de penser que Paul revendique pour lui-même une « apocalypse » analogue à celle dont Pierre a été gratifié¹⁵.

Pour donner le sens de son voyage à Jérusalem, Paul emploie un verbe rare¹⁶ : il est allé voir Képhas comme une personnalité. Déjà les autres apôtres s'étaient dispersés pour les besoins de la mission ; Paul ne mentionne ici que Jacques, chef de la communauté de Jérusalem¹⁷, dont se réclamaient les adversaires de Paul. Comme il le rappellera plus loin (2,9), Jacques a marqué sa com-

14. Bien qu'il n'ait pas un instant d'hésitation sur l'origine divine de son Evangile, Paul monte à Jérusalem pour qu'apparaisse la solidarité des apôtres dans la foi. C'est là une condition nécessaire pour l'évangélisation. - Sur la portée de l'incident d'Antioche, cf. notre article dans « *Assemblées du Seigneur* », 2^e série, 42, pp. 73-79.

15. J. DUPONT, *La Révélation du Fils de Dieu en faveur de Pierre (Mt 16,17) et de Paul (Ga 1,16)*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 52 (1964), pp. 411-420. Cet article apporte une mise au point à la thèse de A.-M. DENIS, très documentée et intéressante par beaucoup d'aspects, mais contestable sur le point des rapports entre Mt et Ga : cf. A.-M. DENIS, *L'investiture de la fonction apostolique par « Apocalypse »*. *Etude thématique de Ga 1,16*, dans *Revue Biblique*, 64 (1957), pp. 335-362 ; 492-515.

16. *Historéin*, chercher à savoir, enquêter ; de là vient *historia*. On trouve ce verbe sous la plume de voyageurs de l'Antiquité qui expriment leur satisfaction d'avoir visité tel ou tel monument. Ici est soulignée l'importance de la personne de Képhas.

17. Voir l'article Jacques, dans *Catholicisme*, t. VI, cc. 252-257 (par J. Cantinat). Il faut sans doute le distinguer de Jacques, fils de Zébédée, et de Jacques, fils d'Alphée.



munion avec l'apôtre des Gentils. La diversité des objectifs et des méthodes ne compromet pas l'unité fondamentale de l'évangélisation.

Ce qui frappe l'historien qui met en relation les textes pauliniens et ceux des Actes, c'est le contraste entre la lenteur des premiers cheminements apostoliques de Paul et la clarté de la formulation théologique de Ga 1,15ss. La certitude de l'appel, la vision de l'essentiel, à savoir la gloire du Fils comme Sauveur, ne dispensent personne, pas même un saint comme Paul, d'un tâtonnement où la foi est mise à rude épreuve. Les étapes intermédiaires du plan de Dieu ne se révèlent que progressivement¹⁸. L'exemple de Paul ne revêt-il pas pour nous une singulière actualité ? L'éclat du soleil sur les sommets ne dissipe pas d'un coup les brouillards de la vallée. Ce qui importe, c'est de garder les yeux fixés sur le Fils qui nous dévoile en sa Personne la splendeur de notre vocation et l'universalité du salut.

18. Lors de son premier séjour à Jérusalem, Paul reçut au Temple une vision qui le confirma dans son ministère auprès des Gentils (Ac 22,17-21).

La résurrection du fils de la veuve de Naïn

Lc 7,11-17

PAR PAUL TERNANT

Père Blanc, Jérusalem-Beyrouth

La correspondance entre la première lecture de ce dimanche (Elie ressuscite le fils de la veuve de Sarepta) et la lecture évangélique (Jésus ressuscite le fils de la veuve de Naïn) est manifeste. Luc s'inspire d'ailleurs du récit des Rois (déjà évoqué en Lc 4,25s) pour élaborer le sien, et nous présente ainsi Jésus comme un nouvel Elie. Mais il suggère aussi que le prophète de Galilée dépasse infiniment son modèle. C'est ce que nous aurons à découvrir au fil de notre étude.

Le récit appartient aux traditions propres à Luc. L'a-t-il recueilli lors du séjour forcé de son maître saint Paul à Césarée, vers 55-60, séjour qu'il aurait mis à profit pour visiter l'arrière-pays où Jésus avait vécu et interroger certains témoins galiléens ? Ou bien la veuve de Naïn s'était-elle jointe à ce cercle de pieuses femmes sur lesquelles Luc est spécialement informé (Lc 8,1-3 ; Ac 9,39-41) ? A-t-il utilisé des sources écrites particulières ?¹ Autant d'hypothèses invérifiables, — les deux premières surtout, — et qui d'ailleurs ne s'excluent pas forcément. Il est sûr, en tout cas, que Luc a obtenu certains renseignements de grande valeur et qu'il a très fortement marqué ce récit de son style et de ses thèmes favoris².

1. On en trouverait des traces notamment au v. 13 (l'attribution de la compassion à Jésus, l'expression « et lui dit », ne seraient pas lucaniennes).

2. Nous reprenons en grande partie le commentaire publié dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 69, pp. 29-40, non sans de notables modifications. - Depuis lors, ont paru quelques ouvrages importants, surtout H. SCHÜRMMANN, *Das Lukas Evangelium (1/1 - 9/50)*, Freiburg, 1969.



L'insertion dans l'histoire

L'historien doit reconnaître que la narration est parfaitement sobre et naturelle. Pas de détails étranges ou invraisemblables, aucune mise en scène laborieuse et artificielle, pas d'exaltation gratuite du thaumaturge, rien qui sente la pose ou l'artifice. Jésus ressuscite le jeune homme d'une simple parole, ce qui ne fait d'ailleurs qu'accuser la transcendance de son pouvoir. Si tout pointe vers la crainte religieuse des assistants, la louange de Dieu, la proclamation de la visite divine (qui pose la question de l'identité du prophète Jésus), on ne sent cependant aucun apprêt, aucune manœuvre préétablie : l'occasion immédiate du miracle est un mouvement de pitié spontanée du Seigneur (v. 13). D'autre part, la localisation du miracle à Naïn, village bien réel (il existe encore, sous le nom de *Neïn*), enracine solidement notre récit dans la tradition palestinienne³.

Le style

Les deux constatations précédentes inspirent confiance en l'historicité substantielle du fait miraculeux. Mais la manière dont il est raconté est typiquement lucanienne. On y trouve les thèmes de la « glorification » de Dieu, de Jésus prophète, de la « visite » de Dieu à son peuple, particulièrement chers à Luc. Le défunt est qualifié de « fils unique » (v. 12), comme sont uniques, pour Luc, la fille de Jaïre (8,42) et l'enfant épileptique (9,38). La mention du cercueil (v. 14) témoigne de son souci habituel de s'adapter à l'environnement ou aux mœurs des Grecs (et peut-être de sa relative ignorance du monde palestinien)⁴. Enfin Luc imite le récit du miracle d'Elie à Sarepta (1 R 17,17-24) : « Dans les deux cas, il

3. Naïn (Naïm dans la version latine) n'est jamais cité dans l'A.T. ; à part Lc 7,11, ni le N.T. ni l'historien Josèphe ne mentionnent cette localité. Ce n'est donc pas par la Bible que Luc a pu connaître l'existence de ce village perdu, qu'il appelle « une ville ». Le miracle d'Elisée raconté en 2 R 4,8-37 est localisé à Shunem, village tout proche, mais Naïn n'est pas nommé dans le récit biblique. Ce rapprochement géographique nous semble tout accidentel.

4. Même souci, semble-t-il, dans la mention des « tuiles » de Capharnaüm (5,19), des fondations construites entre une maison et le roc (6,47-49), de la plaine où coule un vrai fleuve (6,48s), de la lampe qu'il ne faut pas mettre à la cave (11,33). Le mot *soras* (cercueil) évoque un récipient fermé, et ne peut donc désigner la civière sur laquelle les Palestiniens posaient les cadavres à découvert. En Gn 50,26 (LXX), il traduit l'hébreu *arôn*, qui désigne un coffre où l'on dépose Joseph, enterré à la mode égyptienne (nous corrigeons sur ce point notre première rédaction : *art. cit.*, p. 33, note 2).

s'agit du fils unique d'une veuve, l'épisode se passe à la porte de la ville, le ressuscité est rendu à sa mère, le thaumaturge est reconnu comme prophète (Lc) ou homme de Dieu (1 R) »⁵.

Le contexte

Il n'est guère possible de découvrir un développement logique, ni une intention théologique particulière à Luc, dans l'organisation de la deuxième section de son évangile (3,1—9,50) portant sur le ministère de Jésus en Galilée (à partir de 4,14) : Luc y suit simplement la trame de Marc, en insérant ses traditions propres, qui constituent sa « petite incise » (6,20—8,3).

A l'intérieur de cette incise, les divers éléments du chapitre 7, situé entre le discours de la plaine (6,20-49) et le premier enseignement parabolique (8,1-21), présentent une certaine unité, sur laquelle insiste H. Schürmann. Il s'agit de la puissance messianique transcendante de Jésus, qui guérit (serviteur du centurion) et même ressuscite (jeune homme de Naïn), réalisant ainsi les merveilles prévues par Isaïe (réponse à Jean-Baptiste), et qui pardonne de sa propre autorité (récit de la pécheresse). En même temps sont décrites les diverses réactions des hommes confrontés à cette puissance surhumaine, à cette « visite de Dieu parmi son peuple, comme œuvre de Jésus » : la foi et la conduite généreuse du centurion païen, les murmures scandalisés de ceux qui « ont rendu vain pour eux le dessein de Dieu » (v. 30), la sympathie de la foule dont le récit de Naïn nous permet de connaître les réactions. « Un grand prophète a surgi parmi nous et Dieu a visité son peuple » (v. 16) : c'est le cri des « enfants de la Sagesse » (v. 35), qui discernent avec une crainte religieuse le doigt de Dieu dans l'activité « miséricordieuse » de Jésus (cf. v. 13). La foule n'a cependant pas déchiffré tout le sens de ce geste souverain : Luc suggère, nous le verrons, que le titre de « prophète » est insuffisant.

Si l'ensemble du ch. 7 éclaire déjà le récit de Naïn, il semble qu'on puisse également préciser sa portée à la lumière de son lien direct avec la péripécie sur l'ambassade de Jean-Baptiste (cf. vv. 18ss). En l'insérant juste avant cette péripécie, où Jésus répond au Précurseur que « les morts ressuscitent » (v. 22), Luc n'a-t-il pas voulu préparer et justifier par avance les paroles de Jésus à Jean ? Les opinions sur ce point vont du « possible » (Lagrange) à l'« évident » (Vaganay) ; contentons-nous du « très probable ». Le

5. F. GILS, *Jésus prophète d'après les Évangiles Synoptiques*, Louvain, 1957, p. 26. - Cf. R. SWAILES, *Jésus, nouvel Elie, dans saint Luc, dans Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 69, pp. 41-66 (57s).

v. 21 vient d'ailleurs renforcer cette hypothèse: Luc prend soin de justifier la réponse de Jésus relative aux *kôphoi* (sourds, muets, ou sourds-muets) qui entendent et aux aveugles qui voient, en lui faisant réaliser une série d'actions miraculeuses sous les yeux mêmes des envoyés de Jean⁶. La résurrection de Naïn le dispense par contre d'introduire des résurrections dans son énoncé général du v. 21: elle justifie suffisamment sur ce point la réponse de Jésus⁷.

Nous sommes ainsi amenés à chercher dans cette réponse⁸ une partie au moins de la signification du miracle de Naïn. On sait qu'aux envoyés du Baptiste — déconcerté par le style de ses « œuvres » au point de se demander s'il est bien le juge de la fin des temps — Jésus répond en décrivant ses miracles et son activité d'évangélisation auprès des « pauvres » dans des termes empruntés au livre d'Isaïe (61,1; 35,5-6.8; 26,19; 29,18-19): le temps n'est pas encore venu (et ne viendra jamais exclusivement ni principalement) de la colère du Messie telle que Jean l'attendait et l'annonçait aux incrédules; c'est l'heure du Messie thaumaturge et évangéliste miséricordieux dont parlait le livre d'Isaïe. En ce qui concerne la résurrection des morts, la réponse se réfère à Is 26,19: « Les morts ressusciteront, et ceux qui sont dans les tombeaux se leveront ». Luc semble voir dans le miracle de Naïn la réalisation de cette prophétie. Par ce miracle, relié à la réponse aux ambassadeurs de Jean, il complète et illustre le tableau qu'il avait donné de la mission messianique de Jésus lors de la scène inaugurale à Nazareth: la longue citation d'Isaïe sur l'Oint chargé d'évangéliser les pauvres, de rendre la vue aux aveugles et la liberté aux opprimés (Is 61,1-2 = Lc 4,18-19) se trouve maintenant justifiée⁹.

6. A la différence de Matthieu, qui a déjà raconté une guérison d'aveugles (9,27-31) et celle du possédé muet (9,32-34), Luc n'a point encore rapporté de miracles de ce genre.

7. Mt assigne ce rôle à l'épisode de la fille de Jaïre (Mt 9,18-26), qui précède chez lui le message de Jean-Baptiste. Dans ce but, il supprime la consigne de silence (9,26, comp. Mc 5,43), que Luc a conservée (8,56).

8. Sur l'ambassade de Jean-Baptiste, voir les études de J. DUPONT, dans *Nouv. rev. théol.*, 1961, pp. 805-821; 943-959; *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 4, pp. 35-50; 2^e série, 7, pp. 16-26.

9. Cette citation est propre à Luc. Deux autres passages propres au troisième évangile, reprennent une énumération semblable, certainement inspirée d'Isaïe: « les pauvres, les estropiés, les boiteux, les aveugles » (Lc 14,13; et 14,21, à comparer avec Mt 22,10), sont les privilégiés du Royaume que les béatitudes lucanienne déclarent heureux d'être misérables « maintenant » et promis de ce fait à une compensation magnifique.

I. LA RÉSURRECTION DU JEUNE HOMME

(vv. 12-15)

Après une introduction (v. 11), qui situe l'événement et nous présente Jésus en route avec ses disciples et une foule « nombreuse », les versets 12-15 racontent le miracle lui-même.

1. La « compassion » de Jésus

Selon le schéma classique des « histoires de miracle », on retrouve dans notre péripécopie la mention de la réalité du mal et de l'intervention souverainement efficace de Jésus, qui sera suivie des réactions des témoins. La réalité du mal est notée d'un mot: il s'agit d'« un mort fils unique », couché sur le brancard funèbre; on le porte en terre et l'on a déjà franchi la porte de la ville. Le caractère instantané et réel de la résurrection est puissamment marqué: un ordre très bref, mais péremptoire, et voilà le défunt qui se dresse sur son séant, tellement bien vivant qu'il se met à parler.

Cependant, un élément intermédiaire est ici fortement estompé: la foi prérequis au miracle. Elle est seulement suggérée par le fait que les porteurs s'arrêtent dès que Jésus a touché la civière. Car rien ne doit détourner l'attention du lecteur de la pitié du thaumaturge, habilement soulignée par l'agencement du récit qui donne à toute la scène la plus forte charge émotive possible: il s'agit d'une femme, d'une veuve, tout en pleurs, qui enterre son fils unique, encore jeune; Jésus lui-même se sent gagné par l'émotion. Manifestement, Luc veut présenter ce miracle comme un chef-d'œuvre de la compassion de Jésus¹⁰.

C'est la seule fois où Luc attribue directement à Jésus ce sentiment de compassion¹¹. Le verbe employé (*splanchnizesthai*) est

10. Comparé à ceux de Mc et de Mt, le récit lucanien de la guérison de l'enfant épileptique (Lc 9,37-43) apparaît aussi comme une merveille de bonté (cf. X. LÉON-DUFOUR, *L'épisode de l'enfant épileptique*, dans *La formation des Évangiles* (Recherches bibliques, 2), Bruges-Paris, 1957, pp. 85-115; ou *Études d'Évangile*, Paris, 1965, pp. 183-227). La formule: « Jésus le rendit à son père » rappelle évidemment celle de Lc 7,15, inspirée du récit biblique de la résurrection opérée par Elie. Le même récit biblique semble avoir inspiré aussi Ac 9,36-42 (résurrection de Tabitha): un même moule littéraire sert au récit de faits très différents, ce qui montre bien qu'il ne les crée pas.

11. On en a conclu qu'il utilisait une source antérieure. Mais si tel est le cas, il en prend les données à son compte. Et quand, selon Luc, Jésus dépeint la miséricorde (compassion, pitié) de Dieu sous l'image de celle du père de l'enfant prodigue (15,20), n'est-ce pas pour expliquer sa propre mission de sauveur miséricordieux, dont la sollicitude pour les pécheurs est le signe efficace de celle de Dieu? Cf. J. DUPONT, dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 17, pp. 70-71.

très rare dans la Septante ; mais il correspond fort bien à l'hébreu *raham* : il s'agit d'un sentiment très fort, d'une émotion qui vous prend aux entrailles. La douleur de la pauvre mère avait bien de quoi faire naître en Jésus une émotion de ce genre. Mais la manière habituelle de Luc, qui « évite de noter les sentiments de Jésus »¹², le contexte, l'usage du mot ailleurs dans les évangiles (cf. Mt 9,36 ; 14,14 ; 15,32 ; 18,27 ; 20,34 ; Mc 6,34 ; 8,2 ; 9,22 ; Lc 10,33 ; 15,20), invitent à dépasser le sens purement humain pour découvrir, au-delà d'un mouvement de sensibilité très authentique, une manifestation consciente de la mission messianique de Jésus : il est venu révéler à l'homme, en le sauvant de sa misère, cette tendresse divine dont l'A.T. paraît en termes saisissants (par exemple Os 2,25 ; Jr 31,20 ; Ps 103,8-13 ; Is 54,7).

Cette compassion de Jésus, signe efficace de celle de Dieu inaugurant son Règne, s'adresse aux foules en général (Mt 9,36 ; etc.), et plus spécialement aux privilégiés du Royaume, les pauvres, les malades, les pécheurs (cf. les textes isaïens auxquels Jésus renvoie son Précurseur). Ici la bénéficiaire est une femme, de même qu'un peu plus loin c'est une femme qui sera pardonnée et présentée comme un modèle d'amour (7,36-50 ; cf. 8,2). Luc s'intéresse particulièrement aux femmes comme objet de la miséricorde divine. Il a été frappé de la bonté de Jésus pour tous ceux que le monde ancien méprisait, les pécheurs, les femmes, les étrangers, et il « a bien marqué que la femme elle aussi est appelée au Royaume de Dieu ; elle est, comme tous les faibles de ce monde, la destinataire du joyeux message de salut apporté aux pauvres par le Christ »¹³.

2. La résurrection d'un mort, signe eschatologique

L'étude du contexte nous a montré que Luc faisait très probablement de l'épisode de Nain la justification anticipée de la réponse de Jésus à Jean : « les morts ressuscitent » (v. 22). La résurrection du jeune homme constitue dès lors un signe majeur de l'arrivée des temps messianiques et de l'identité de Jésus comme étant « celui qui vient » (v. 19). Mais ne faut-il pas approfondir davantage ?

Luc qui raconte deux résurrections opérées par le Christ (le fils de la veuve ; la fille de Jaïre, Lc 8,40-56), contre une seulement chez Mt et Mc (la fille de Jaïre), et qui rapportera celles de Tabitha et d'Eutyque (Ac 9,36-43 ; 20,7-12), ne voudrait-il pas rappeler

aux chrétiens — comme Jean le fait à propos de Lazare — que Jésus est « la Résurrection » (Jn 11,25) et que tous ceux qui croient en lui ressusciteront au dernier jour ? On le croirait d'autant plus volontiers que, des deux seuls textes qui dans les Synoptiques enseignent explicitement la résurrection des justes, l'un est propre à Luc (14,14), et l'autre revêt chez lui une forme originale et plus développée¹⁴. Il est très vraisemblable que, pour Luc et ses lecteurs initiés, la résurrection de Nain soit un symbole annonciateur de la résurrection glorieuse. Mais ceci ne pouvait être compris qu'à la lumière de Pâques, et Luc le suggère peut-être, nous le verrons, en appelant Jésus « le Seigneur » (v. 13). Seul le chrétien, le croyant d'après Pâques, peut comprendre que ce miracle du Christ terrestre était un reflet anticipé de la vie nouvelle, qui nous sera donnée à l'image et par l'efficacité du Christ ressuscité, et qui sera tout autre chose que la reprise temporaire d'une vie corrompible.

D'autre part, le verbe *égererein* (v. 14 ; *égerthèti*, « lève-toi »), ne désignait pas seulement dans le langage chrétien primitif (adopté par Luc) la résurrection du Christ (cf. 1 Co 15,4 ; Ac 3,15 ; 5,30 ; 13,37 ; Lc 24,6 ; Mc 16,6 ; etc.) ou celle des élus à la fin des temps (Lc 20,37 ; etc. ; cf. 7,22) : il s'appliquait également à l'éveil spirituel réalisé par le baptême, comme en témoigne la vieille hymne liturgique d'Ep 5,14 (cf. Col 2,12 ; 3,1). Sans prétendre que le récit de Luc est d'origine cultuelle, il est permis de penser que, dans son « milieu », il évoquait la résurrection baptismale, prémices de la vie éternelle.

II. LES SUITES DE L'ÉVÈNEMENT (vv. 16-17)

La vraie pointe du récit se trouve au v. 16 qui indique la portée du miracle ; le v. 17 en est le prolongement. Jésus n'a pas seulement séché les larmes d'une mère éplorée ; tous les témoins ont compris qu'un grand prophète venait de surgir et que sa pitié était l'instrument de la pitié divine ; c'est tout son peuple (son *laos*, mot biblique très fréquent chez Lc-Ac) que Dieu a « visité ». Luc a

14. Cf. la discussion avec les Sadducéens en Lc 20,27-38. Les deux principales additions de Luc se trouvent aux vv. 36 et 38. On ne mérite pas pleinement le nom de « fils de Dieu » que l'A.T. attribue aux anges, tant qu'on n'est pas devenu, par la résurrection, semblable à ces derniers (v. 36). Dieu reste à jamais fidèle à ceux qui, comme les Patriarches, l'ont eux-mêmes fidèlement servi ; « Tous vivent pour lui » (v. 38), soit qu'ils mettent ici-bas leur foi en lui (cf. Ga 2,19), soit qu'ils continuent à lui appartenir par-delà la mort (cf. Rm 6,10).

12. B. RIGAUD, *Témoignage de l'évangile de Luc*, Bruges-Paris, 1970, p. 404.

13. L. CERFAUX et J. CAMBIER, *Dictionnaire de la Bible (Supplément)*, article *Luc*, col. 588. Voir toutes les introductions modernes au III^e évangile.

ménagé ses effets dès l'introduction, en entourant Jésus de ses disciples et d'une foule nombreuse se dirigeant vers Naïn. Deux grandes foules marchant en sens inverse se rencontrent près de la porte et assistent ensemble à l'événement : on comprend que toute la Palestine et le pays d'alentour en soient informés !

1. La visite de Dieu

La crainte révérencielle — forme ambiguë d'une authentique « religion » — saisit la foule devant cette manifestation extraordinaire du divin (résurrection d'un mort), et la conduit à glorifier Dieu d'avoir suscité un prophète. La glorification de Dieu après un miracle, connue des trois Synoptiques (cf. Mc 2,12 ; Mt 9,8 ; 15,31), est spécialement fréquente chez Luc (5,25s ; 7,16 ; 13,13 ; 17,15 ; 18,43 ; 23,47). Mais c'est le contenu de la louange qui doit ici nous retenir : « Un grand prophète a surgi parmi nous et Dieu a visité son peuple ».

Le surgissement du prophète et la visite de Dieu sont mis en étroit parallèle. Même si la deuxième partie de la phrase est ouverte à une compréhension plus large que la première, Luc, semble-t-il, cherche à nous faire découvrir dans l'une et l'autre une signification positive et une grave insuffisance.

Le thème de la visite de Dieu (ou du Christ) paraît quatre fois chez Luc, et une seule fois dans tout le reste du N.T. Dans la Bible grecque, il est rattaché aux mots *épiskeptomai*, *épiskopè*, qui comportent plusieurs nuances, comme du reste les mots hébreux correspondants (surtout *paqad*) : inspecter (surveiller), recenser, punir ou veiller sur... Il s'agit parfois du jugement final (Sg 3,7.13 ; 1 P 2,12), mais bien plus souvent d'une intervention divine importante dans l'histoire d'un homme ou d'un peuple. Quand Dieu « visite » ainsi, ce peut être pour sonder et éprouver l'homme (Ps 17,3 ; Sg 1,6), mais ordinairement c'est pour châtier (Ex 32,34 ; Is 10,3 ; 23,17 ; Jr 6,15 ; 9,24 ; 10,15 ; 11,22s ; Ps 59,6 ; Za 10,3a ; etc.) ou pour sauver. Dans ce sens favorable, Dieu visite une femme en lui accordant une progéniture (Gn 21,1 ; 1 S 2,21) ; il visite un individu qui lui est fidèle (Jr 15,15 ; Jb 10,12 ; Ps 106,4) ; mais surtout il visite Israël en le faisant sortir d'Égypte (Gn 50,24 ; Ex 3,16 ; 4,31 ; 13,19) ou en le ramenant de son exil babylonien (Jr 36,10 = hb. 29,10 ; Ez 34,11s ; Ps 80,15 ; Za 10,3b ; cf. Jdt 8,33). D'autres bienfaits historiques de moindre importance sont aussi appelés des visites de Dieu, par exemple celui de Ruth 1,6, qui nous fournit une formule très proche de celle de Luc : « Le Seigneur visite son peuple ».

Cependant Luc, habile imitateur de la Septante, pouvait ici se

dispenser d'y recourir directement ; la formule de 7,16 se retrouve dans le cantique judéo-chrétien qu'il a retouché et mis dans la bouche de Zacharie, père du Baptiste : « Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël, de ce qu'il a fait visite et octroyé délivrance à son peuple... » (Lc 1,68). Il s'agit de la rédemption messianique qui s'amorce et dont les libérations d'Égypte et de Babylonic étaient les figures : la visite de Dieu ne fait qu'un avec celle du Soleil levant (1,78), c'est-à-dire du Messie¹⁵.

Mais la foule, selon Luc, reconnaît-elle à Naïn la messianité de Jésus et de sa mission ? On peut en douter, quand on observe tout le mouvement de l'évangile et qu'on arrive à la complainte de Jésus sur Jérusalem : « Tu n'as pas reconnu le temps où tu fus visitée ! » (19,44). Tout en suggérant à ses lecteurs de se joindre au chœur des louanges pour confesser leur foi chrétienne, Luc ne dissimule pas les dramatiques malentendus qui séparaient Jésus de son entourage au sujet de sa qualité de prophète et de la nature de la visite divine.

2. Jésus prophète et Messie

La foule reconnaît la visite de Dieu dans l'apparition d'un prophète capable de ressusciter un mort, comme autrefois Elie et Elisée. En cela, elle manifeste un commencement de foi et se distingue des malveillants qui, tel Simon le Pharisien, refusent même à Jésus le titre de prophète (Lc 7,39). Luc souligne l'aspect positif de cette attitude : lui-même, comme nous l'avons vu, suggère par divers traits rédactionnels que la résurrection opérée à Naïn fait de Jésus un nouvel Elie ; et ailleurs il insiste sur la conscience prophétique de Jésus (13,33, propre à Luc).

Pourtant, aux yeux de Luc et de ses lecteurs chrétiens, il serait très insuffisant de s'en tenir là. Sans employer l'expression « le prophète » (cf. Jn 1,21 ; etc.), qui désignait le Messie nouveau Moïse annoncé déjà dans le Deutéronome (18,15-18), Luc semble suggérer cette dignité : « Par sa désignation comme *mégas* (grand), Jésus est haussé au rang de l'autre Prophète »¹⁶. Mais la foule,

15. *Anatolè* est le terme « devenu traditionnel dans la Bible grecque pour évoquer les aspects connexes de rejeton qui jaillit du tronc davidique et d'astro qui surgit de l'horizon céleste » (P. BENOFF, *L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc I*, dans *New Testament Studies*, 3 (1957), p. 186 ; ou *Exégèse et théologie*, III, Paris, 1968, p. 186). La racine sémitique sous-jacente (*g-m-h*) peut évoquer le « jaillissement » de la plante qui pousse ou de la lumière qui brille (le mot *cemah*, « germe », qui désigne le Messie en Jr 23,5 ; Za 3,8 ; 6,12, est traduit *anatolè* par la Septante).

16. G. FRIEDRICH, article *Prophètes*, dans *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, VI, pp. 847-848.

qui se fait du Messie une conception nationaliste et terrestre, n'est pas capable de se situer à ce niveau ; elle tient seulement Jésus pour Jean, ou Elie, ou un autre prophète ressuscité (Lc 9,7s ; 9, 19) : la visite de Dieu n'est pas encore pour elle « la visite du Seigneur levant » (1,78). Seuls les disciples¹⁷ reconnaîtront bientôt en Jésus le Messie attendu, et Pierre le proclamera au nom de tous (9,20).

3. Jésus Serviteur et Seigneur

La foi prépascale des disciples professée par Pierre, Luc nous la décrira plus loin dans l'admirable composition sur les disciples d'Emmaüs, rêvant encore mélancoliquement de ce « prophète puissant en œuvres et en paroles » qu'on vient de mettre à mort (Lc 24,19). Le parallèle d'Ac 7,22 ne laisse aucun doute sur le sens de l'expression : elle interprète dans le sens messianique et applique à Jésus le texte de Dt 18 sur le prophète semblable à Moïse.

Mais il ne suffit pas de reconnaître en Jésus le nouveau Moïse, le libérateur messianique et eschatologique. Il reste à s'ouvrir au dessein de Dieu concernant la nature de la libération promise et la manière paradoxale dont Jésus l'accomplira. Effectivement, sitôt après la proclamation par Pierre de la messianité de Jésus, celui-ci révèle aux siens la nécessité de la croix et de la résurrection : « il faut » que le Fils de l'homme souffre beaucoup, soit mis à mort et ressuscité (9,22 ; cf. 18,31-33), car tel est le plan de Dieu esquissé dans les oracles concernant le prophète-Serviteur de Yahvé. Reconnaître en Jésus, comme le fait la foule de Naïn, un prophète-thaumaturge semblable à Elie, c'est rester à la surface de son mystère ; proclamer, avec Pierre et les disciples, qu'il est « le Christ de Dieu », c'est poser un bel acte de foi, mais sans saisir grand-chose aux voies de Dieu. Les disciples doivent encore admettre cette loi d'échec et de martyre inhérente à toute mission prophétique (Lc 4, 24 ; 13,33s), et, plus profondément, découvrir en Jésus le Serviteur souffrant et glorifié. Mais ceci ne leur sera vraiment possible que dans la lumière pascale.

Or, cette lumière pascale, Luc la projette par avance, croyons-nous, sur la scène de Naïn, et sur tout son Evangile. Notre récit (au v. 13) est en effet le premier d'une longue série de textes où Luc, et lui seul, désigne Jésus par le terme « le Seigneur » (*ho Kyrios*), qui désignait Yahvé dans la Septante et que l'Eglise primitive (cf. par exemple Ac 2,36) appliquait au Christ ressuscité

17. Remarquer que, dans la scène de Naïn (v. 11), Luc a pris grand soin de distinguer « ses disciples » d'une part, et la foule d'autre part.

pour exprimer sa souveraineté universelle inhérente à sa condition divine. L'emploi du titre de Seigneur, remarque justement W. Manson, « est particulièrement bien venu dans ce contexte, où Jésus apparaît revêtu de ce pouvoir souverain sur la vie et la mort par lequel il devient l'objet de la foi et du culte de son Eglise (Ph 2, 10) »¹⁸.

Le grand prophète qui triomphe de la mort à Naïn, c'est celui-là même qui, triomphant de sa propre mort par sa résurrection, sera reconnu en Judée¹⁹ comme « le Seigneur » par ses vrais disciples, notamment par ces deux pèlerins d'Emmaüs dont l'itinéraire spirituel évoque le cheminement de tant d'âmes de bonne volonté jusqu'à la découverte de la suprême dignité de Jésus. Cléophas et son compagnon tenaient Jésus pour « un prophète puissant en œuvres et en paroles » (Lc 24,19) ; ils avaient nourri l'espoir qu'il fût « celui qui délivrerait Israël » (v. 21), le Messie nationaliste et revanchard, le nouveau Moïse trop semblable à celui des prouesses anti-égyptiennes ; mais sa mort infamante les avait laissés désespérés. Or l'Inconnu qui les accompagne sur la route se met à leur expliquer les Ecritures, leur montrant qu'« il fallait que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire » (v. 26). Le drame du Calvaire accomplit tout particulièrement la prophétie du Serviteur de Yahvé mis en scène par le livre d'Isaïe ; mais celui-ci montrait le martyre du Serviteur débouchant sur sa glorification-exaltation²⁰. Cette divine leçon d'exégèse enflamme le cœur des disciples, et voici qu'ils reconnaissent soudain leur Maître à la fraction du pain ; mais à ce moment il disparaît. Alors ils reviennent en hâte trouver les Onze, qui leur annoncent eux-mêmes aussitôt que « le Seigneur » est ressuscité (v. 34).

L'Eglise sait maintenant que le grand prophète galiléen était le Serviteur qui a délivré le monde de ses péchés. Elle sait que la « visite » de Dieu par excellence a été la geste rédemptrice du Fils de Dieu incarné, et que cette visite se perpétue jusqu'à la Parousie par l'action vivifiante du Seigneur ressuscité. C'est à tout cela qu'elle pense quand elle associe à la louange des gens de Naïn et de Palestine les chrétiens rassemblés pour « la fraction du Pain ».

18. W. MANSON, *The Gospel of Luke*, London, 1948^e, p. 76.

19. Au v. 17, la mention de la Judée semble, suivant l'usage romain, désigner toute la Palestine, comme c'est le cas ailleurs en Luc, notamment en 4,44. En tout cas, selon Luc, c'est bien au-delà de la Galilée, et certainement jusqu'en Judée au sens restreint, que se répand la nouvelle du miracle de Naïn.

20. Is 52,13, LXX, cité par Ac 3,13 et par les textes proclamant que Dieu a « exalté » Jésus.



A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

ANNEE A

Première lecture : N° 25, pp. 46-57 : *Les signes et pratiques de pénitence*, par P. GRELOT ; N° 57, pp. 67-78 : *L'amour de Dieu est un amour de miséricorde*, par A.-M. BESNARD.

Deuxième lecture : N° 42, pp. 59-62 (R. SWAELES).

Evangile : N° 57, pp. 39-52 : *La miséricorde de Dieu pour les pécheurs*, par L. DEROUSSEAUX.

ANNEE B

Première lecture : N° 30, pp. 37-60 : *Satan*, par D. DUFRASNE ; N° 6, pp. 75-85 : *Le rôle de Marie dans la préparation du salut*, par M.-M. VÉRICEL.

Deuxième lecture : N° 96, pp. 18-30 : *Notre résurrection dans le Christ*, par C. GHIDELLI.

Evangile : N° 30, pp. 26-36 : *Jésus et Béelzéboul (Lc 11,14-28)*, par R. BEAUVÉRY.

ANNEE C

Première lecture : N° 69, pp. 57-58 (R. SWAELES).

Deuxième lecture : N° 8, pp. 20-36 : *Paul Apôtre du Fils de Dieu auprès des nations*, par J. DUPLACY.

Evangile : N° 69, pp. 41-66 : *Jésus, nouvel Elie, dans saint Luc*, par R. SWAELES.

Imprimé en France

Imprimerie Saint-Paul, 55 - Bar-le-Duc. Dépôt légal, 1^{er} trimestre 1972

N° d'édition 6174 N° 1-72-514

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° Dimanche de l'Avent | 39. 8° Dimanche ordinaire |
| * 7. 3° Dimanche de l'Avent | 40. 9° Dimanche ordinaire |
| 8. 4° 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° Dimanche du Carême | 48. 17° Dimanche ordinaire |
| * 16. 3° Dimanche du Carême | 49. 18° Dimanche ordinaire * |
| * 17. 4° Dimanche du Carême | 50. 19° Dimanche ordinaire |
| * 18. 5° 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° Dimanche de Pâques | 56. 25° Dimanche ordinaire |
| * 24. 3° Dimanche de Pâques | 57. 26° Dimanche ordinaire * |
| * 25. 4° Dimanche de Pâques | 58. 27° Dimanche ordinaire |
| * 26. 5° Dimanche de Pâques | 59. 28° Dimanche ordinaire |
| * 27. 6° Dimanche de Pâques | 60. 29° Dimanche ordinaire |
| * 28. Fête de l'Ascension | 61. 30° Dimanche ordinaire |
| 29. 7° 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° Dimanche ordinaire | 66. Fêtes de l'Assomption et de la Toussaint |
| | 67. Tables |

* numéros parus
en gras : numéros à paraître en 1972



Année A

Repentir et fidélité (Os 6) P. Van den Berghe	4
La foi justifiante (Rm 4) R. Baulès	9
Manifestation de la miséricorde de Dieu (Mt 9) R. Pesch	15

Année B

Le protévangile (Gn 3) A. Vanneste	26
La foi qui pénètre et transforme tout (2 Co 4—5) E. Walter	33
Les deux « maisons » (Mc 3) G. Gaide	39

Année C

Elie ressuscite le fils de la veuve (1 R 17) A. Gonzalez Lamadrid	55
L'appel de Paul à révéler le Fils de Dieu aux nations (Ga 1) E. Cothenet	61
La résurrection du fils de la veuve de Naïn (Lc 7) P. Ternant	69
