



DR. LA  
et

# 15<sup>e</sup> DIMANCHE ORDINAIRE

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 46

\* **Première lecture** : B. Maggioni,  
C. Hauret, F. Dumortier **Deuxième**  
**lecture** : A.-M. Dubarle, M. Coune,  
P. Lamarche **Évangile** : J. Dupont,  
J. Delorme, P. Ternant.

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ  
LES ÉDITIONS DU CERF



200775

2 ASS  
As 7

Année A

Quinzième  
dimanche ordinaire

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 46

FACULTAD  
DE  
TEOLOGIA  
Univ. de Deusto  
BILBAO

129.951

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs  
© LES ÉDITIONS DU CERF 1974,  
29, Bld Latour-Maubourg - Paris 7ème

## Année A

Première lecture : Is 55, 10-11

Deuxième lecture : Rm 8,18-23

Évangile : Mt 13,1-23

*Créatrice et protagoniste de l'histoire, la Parole exprime la fidélité obstinée de Dieu à l'égard de l'Alliance toujours offerte aux hommes pour leur salut. Efficace, d'une fécondité inouïe et indestructible, cette Parole, parce qu'elle vient de Dieu, exige de l'homme disponibilité, conversion, retour incessant à la confiance en celui qui la prononce. Et cela, malgré toutes les apparences d'échec (première lecture).*

*Il n'en reste pas moins que le croyant se trouve sans cesse tenté de perdre cette confiance. Quand il voit se multiplier les abandons, les défections, les oppositions, là où la Parole devrait manifester son efficacité. Cette crise, les disciples qui entouraient Jésus l'ont déjà connue, et la parabole du Semeur leur répond : une partie des semences se perd certes, mais il ne faut pas en conclure que les semailles ne donnent aucun résultat. Au contraire ! (évangile, «lecture brève»).*

*Mais cette confiance et cette espérance ne peuvent pas faire oublier la responsabilité de ceux qui entendent la Parole : de leur accueil dépend, en fait, les résultats concrets des semailles (évangile, «lecture longue»).*

*D'un tout autre point de vue, c'est encore le scandale de la croix et de l'échec, tentation menaçante pour la foi, qu'envisage saint Paul. A travers la souffrance, et avec la création entière, nous nous acheminons vers une transformation radicale bien au-delà de nos possibilités, mais que Dieu peut et veut réaliser (épître).*



## LA PAROLE, PROTAGONISTE DE L'HISTOIRE

Is 55,10-11

PAR BRUNO MAGGIONI

Professeur à l'Université Catholique de Milan

La parabole de la pluie et de la neige a pour but d'illustrer, grâce à une comparaison très expressive tirée de la *nature*, l'efficacité de la parole de Dieu dans l'histoire.

On a déjà beaucoup écrit sur la notion biblique de parole (*dābār*), dont il suffit, ici, de rappeler les deux caractéristiques également fondamentales et de la plus grande importance théologique<sup>1</sup>. La parole appartient au domaine de la connaissance : elle rend une réalité accessible, claire et transparente. Mais elle est aussi d'ordre dynamique : créatrice, efficace en Dieu, elle devient force de vie et construit l'histoire.

Is 55,10-11 met d'abord en relief la puissance et la fécondité de la parole de Dieu qui fait et guide l'histoire. Une simple lecture du texte fait percevoir ce premier aspect.

Mais un second apparaît aussitôt : la parole vient *d'en haut* et non du prophète ou d'un homme. De là son efficacité et son pouvoir de suivre des voies que l'homme n'aurait pas imaginées. Parce qu'elle vient de Dieu, la parole est efficace et peut obtenir son effet d'une manière insoupçonnée.

Enfin, la parole de Dieu tend vers le futur et dirige les regards en avant. Elle se réfère au passé (l'Exode), mais pour y trouver un modèle ou une garantie en vue du futur, pour assurer la confiance et non pour se complaire, avec nostalgie, dans le passé lui-même.

Il reste maintenant à préciser et à approfondir cet enseignement qu'une première lecture fait saisir. A cet effet, il faut replacer ces versets dans leurs divers contextes : celui du Deutéro-Isaïe, du chap. 55<sup>2</sup>, de l'histoire, enfin, plus brièvement de la liturgie.

### La parole dans le Deutéro-Isaïe

Is 55 sert d'épilogue au Deutéro-Isaïe dont le ch. 40 constitue

l'introduction. Trois thèmes se retrouvent dans ces deux parties parallèles : l'annonce d'un nouvel exode, l'efficacité de la Parole divine, la transcendance de Dieu qui, passant par dessus tout, réalise ses desseins<sup>3</sup>.

Du début à la fin, le Deutéro-Isaïe affirme sans cesse que la parole de Yahvé dirige l'histoire du monde. Le livret s'ouvre en proclamant que tout passe mais que la parole de Dieu «demeure toujours» (40,8), et, en finale, il redit son efficacité (55,11). «La bouche de Yahvé a parlé» : cela suffit pour que prenne fin l'esclavage d'Israël (40,5). Le monde ancien passe, l'amour de Dieu et sa fidélité indéfectible demeurent (49,15-16). La puissance créatrice de la parole de Dieu s'exerce dans l'histoire et dans la nature : elle réalise tout ce qu'elle décide (46,10-11). A partir de cette expérience, on en vient progressivement à affirmer que la parole toute-puissante de Dieu a créé le monde(48,13).

### Le chapitre 55

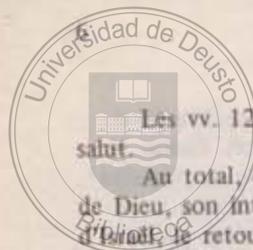
Après ce rappel, il nous faut centrer l'attention sur le ch. 55 qui constitue le contexte immédiat des versets à commenter. Mais un minimum d'analyse s'impose, que nous ferons en suivant en particulier deux études récentes<sup>4</sup>.

On remarque tout d'abord que ce ch. 55 présente une unité très marquée. De bout en bout la pensée se développe sans heurt, et les divers thèmes se suivent en vue d'un but bien précis.

Les vv. 1-5 rapportent l'invitation adressée au peuple par Dieu : il s'agit d'une «joyeuse nouvelle» qui prend appui sur l'alliance faite autrefois avec la maison de David, mais étendue maintenant à tout le peuple, et qui se prolonge par l'assurance de l'exaltation d'Israël sur toutes les nations. Plusieurs thèmes divers se trouvent ici rassemblés, qui reviennent tous à exprimer «les grâces» du Seigneur. Ils constituent ensemble la «Bonne Nouvelle» qui introduit l'appel à la pénitence, la «promesse gratuite» de Dieu qui exige et rend urgente la conversion d'Israël.

Les vv. 6-9, appellent à la conversion et invitent à profiter de cette Bonne Nouvelle : l'annonce du salut entraîne le devoir d'y répondre. Cela ressort du mode des verbes tous à l'impératif. En outre, ils expriment : l'urgence et la nécessité de l'option en faveur de Dieu, l'idée de retour et de conversion, la conviction claire que la décision d'Israël est une réponse à l'appel de Dieu et non une initiative du peuple.

Les vv. 10-11 font porter l'attention sur la «parole de Yahvé» : sa souveraineté absolue, sa gratuité, sa fidélité, son efficacité dans la conduite de l'histoire.



Les vv. 12-13 décrivent le retour de l'exil, objet de la promesse du

Au total, quatre thèmes dans le ch. 55 : 1. la «joyeuse nouvelle» de Dieu, son intervention salvifique, son appel à la vie; 2. la décision de retour à Dieu, la conversion; 3. l'efficacité et la fidélité de la parole de Dieu; 4. la promesse d'une vie nouvelle, de la joie et de la paix.

W. Brueggeman soutient que ces thèmes relèvent de la réflexion deutéronomiste<sup>5</sup>. Ils ont, effectivement, une importance décisive dans la vision deutéronomiste de l'histoire<sup>6</sup>. Toutefois, le plus intéressant ne se trouve pas là, mais dans le fait que les arguments allégués s'inspirent des liturgies de renouvellement de l'Alliance, qui ont pour but d'amener Israël à se décider pour Dieu<sup>7</sup>. En d'autres termes, il s'agit d'un contexte de «conversion» évoquée dans tous ses éléments bibliques : initiative de Dieu et décision-réponse du peuple, conversion conçue comme «retour» (à Dieu et à la vie) qui a son origine dans une assurance fondée sur Dieu (sa Parole) et non sur l'homme.

Voilà donc ce qui nous intéresse : l'efficacité de la parole de Dieu (thème des vv. 10-11) est envisagée dans un contexte d'alliance et de conversion. Celles-ci, avec des nuances originales, se situent dans la perspective de la réflexion deutéronomiste qui a une manière typique de lire l'histoire.

### Le contexte historique

Le Deutéro-Isaïe date très certainement des dernières années de l'exil de Babylone (550-538 av. J.C.), lorsque déjà commençait à se profiler à l'horizon politique l'étoile de Cyrus, par conséquent avant la chute de Babylone et le retour dans la patrie. C'est donc à des hommes découragés et dans une situation difficile, que le prophète parle avec insistance de la «solidité» des promesses de Dieu. Le climat est propice aux tentations et aux doutes : tentation de découragement, fascination exercée par la puissance des nations, doutes sur la fidélité de Dieu à ses promesses.

On comprendra encore mieux le désarroi du peuple, si l'on tient compte du fait que, dans la logique de l'histoire d'Israël, l'éventualité d'un exil semblait une absurdité, une sorte de mise en cause du dessein salvifique de Dieu qui avait commencé avec l'exode, au prix d'innombrables prodiges. Un exil semblait un démenti infligé à toutes les promesses de Dieu qui pourtant ne peut se dédire : possession de la terre, pérennité de la maison de David et du temple. Or, tout cela qui paraissait absurde, se produit. Outre tous les maux qu'il entraîne, l'exil pose donc un problème théologique, un problème de foi : Yahvé est-il encore le Dieu qui sauve ? reste-t-il fidèle à ses promesses ? est-il encore le Dieu de l'histoire ?

On saisit alors le fil conducteur des prophéties du Deutéro-Isaïe : face à Israël, les *nations* ne sont rien, même si, aux yeux des exilés, elles paraissent fascinantes et puissantes; la «puissance» de Dieu demeure, même si elle semble mise en échec et réduite au silence; dans une telle situation, Israël doit retrouver sa foi en la parole de Dieu et ne pas mettre en doute son élection; il doit se savoir aimé de Dieu et en sécurité à l'ombre de sa fidélité. Yahvé a gardé le silence pour un temps, mais *maintenant* il va donner de la voix. Son silence ne signifie en aucune manière impuissance ou infidélité.

Tel est le contexte historique dans lequel il faut replacer l'affirmation de la solidité et de l'efficacité de la parole de Dieu, thème de notre petite parabole.

### Le contexte liturgique

La liturgie de ce dimanche propose la lecture d'Is 55, 10-11 avant celle de Rm 8,18-23 et de Mt 13,1-23. Comme à l'ordinaire, la lecture de l'A.T. a été choisie surtout en fonction de l'évangile.

Mt 13,1-23 (parabole du Semeur, question sur la raison des paraboles, et explication de celle du Semeur) présente une structure qui comporte des analogies avec le texte d'Isaïe. Retenons comme significative la demande : «Pourquoi leur parles-tu en paraboles ?»<sup>8</sup>. En fait, la communauté chrétienne se demande pourquoi la révélation du Royaume, proposée aux Juifs et aux païens, se trouve refusée par les premiers et acceptée par les autres. Il y avait là, déjà au temps de Jésus, un scandale qui continuait à troubler les communautés chrétiennes au fur et à mesure que le temps passait et que diminuait l'espoir de voir Israël se convertir. D'une manière plus générale encore, il s'agit du problème posé sans cesse, et sous diverses formes, à la communauté chrétienne par le mystère de la présence du Royaume dans l'histoire : pourquoi le petit nombre des croyants face à la multitude des incroyants ? pourquoi le péché dans la communauté des fidèles ? pourquoi l'inefficacité apparente de la parole de Dieu ? La victoire du Royaume et son universalité semblent sans cesse différées.

A ces questions de toujours - dont les termes varient selon les circonstances - l'évangile répond en faisant appel à la confiance : le Royaume est comme une *semence* qui, malgré les difficultés et les apparences, *ne cesse* de faire son chemin.

Nous pouvons, dès lors, faire un parallèle entre les situations auxquelles se réfèrent les deux textes : la Parole et son rôle dans l'histoire d'Israël (Isaïe), la parole du Royaume et son destin dans le cœur des hommes comme dans la communauté (Matthieu). Dans les deux cas, le thème est abordé à partir d'une situation qui engendre désillusion et découragement.


 Conclusion

Les divers contextes précisés, on peut lire à nouveau la courte péripécie, pour en tirer brièvement deux conclusions.

1. «Par le mouvement cyclique de l'eau et de la neige, Dieu assume les cycles de la production agricole, résumée ici dans le pain. Mais à l'intérieur de ce premier cycle, Dieu prend l'initiative d'un second mouvement cyclique, celui de la parole qui accomplit son dessein»<sup>9</sup>. La parabole emprunte donc ses images à la nature, mais elle a pour thème la parole de Dieu dans l'histoire. Le passage peut se faire parce que création et histoire appartiennent à un unique dessein, œuvre de la même parole créatrice. On songe alors à la théologie de saint Jean : «le Christ est sorti de Dieu, il est le grain de froment semé en terre, le pain descendu du ciel. Comme la parole en Is 55,10, il retourne au Père après avoir tout accompli. Il est intéressant de noter que saint Jean, lui aussi, utilise une terminologie de type "cosmique" : lumière - eau - pain - vin constituent ses grands symboles»<sup>10</sup>.

Mais il ne suffit pas de souligner la dimension cosmique et en même temps historique de la Parole : il faut surtout noter que, créatrice et protagoniste de l'histoire, la parole de Dieu est une parole d'Alliance, une parole qui exprime la fidélité obstinée de Dieu à l'égard de son peuple. Cette parole trouvera son accomplissement en Jésus, le Verbe fait chair, mort pour le salut des hommes, de tout homme.

2. Le texte ne veut pas seulement offrir à notre méditation le thème de la parole de Dieu dans l'histoire, en nous rappelant qu'elle est fondamentalement parole d'Alliance. Il entend souligner avec force son efficacité, sa fécondité inouïe et indestructible. La parole de Dieu est une parole victorieuse.

Le contexte élabore à nouveau, enrichit et précise ce thème, en présentant l'efficacité de la Parole dans un contexte de «conversion». Il s'agit d'une efficacité au-delà de toute vérification, au-delà de l'homme, car elle vient de Dieu. Elle exige dès lors disponibilité, conversion, retour<sup>11</sup>. Conversion veut dire, en substance, retour à la confiance en Dieu malgré les apparences contraires : «L'homme - pour parler comme le Deutéronome (8,3) - ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu».

Et ceci nous amène à une dernière précision. Le prophète ne se limite pas à rappeler l'efficacité de la Parole. En dernière analyse, ce qu'il propose, c'est une manière de lire l'histoire. Celle-ci ne se développe pas au gré des «puissances», et ses avancées ne sont pas là où on le penserait. L'histoire du salut progresse là où l'homme s'abandonne à la Parole.

## NOTES

1. Cf. O. PROCKSCH, dans *T.W.N.T.* IV, pp. 90-91.
2. Voir, entre autres commentaires : G. FOHRER, *Das Buch Jesaja, Kap. 40-66*, Zurich, 1964; C.-R. NORTH, *The second Isaiah; Introduction, Translation and Commentary to chapters XI-LV*, Oxford, 1964; C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja, Kap. 40-66*, Göttingen, 1966; P.-E. BONNARD, *Le Second-Isaïe. Son disciple et leurs auditeurs. Isaïe 40-66*, Paris (Études bibliques), 1972.
3. Cf. P.-E. BONNARD, *o.c.*, p. 300.
4. W. BRUEGGEMANN, *Isaiah and Deuteronomic Theology*, Zaw, 1968, pp. 191-203; R. LACK, *La strutturazione di Isaia 40-55*, dans *Scuola cattolica*, 1973, pp. 41-58.
5. L'auteur soutient que le Deutéro-Isaïe - malgré sa forte personnalité originale - reste profondément inséré dans la réflexion de son temps. Il parle à Israël, mais tout en puisant à la tradition. Loin de diminuer la grandeur et la puissance de création du prophète, cette constatation empêche de le considérer comme un esprit solitaire et isolé.
6. Cf. W. BRUEGGEMANN, *o.c.*, pp. 195 ss.
7. Cf. R. LACK, *a.c.*, pp. 56ss.
8. Cf. F. FESTORAZZI - B. MAGGIONI, *Introduzione alla storia della salvezza*, Turin, 1973, p. 237.
9. Cf. R. LACK, *a.c.*, p. 57.
10. *Ibid.*, p. 58.
11. Le terme *swb* (revenir) reprend le mot-clé de la tradition deutéronomiste (Dt 4,29-31; 30,2-8.10; etc.).



## TA PAROLE NOUS EST VENUE

Ta parole,  
 Seigneur,  
 nous a déchirés,  
 a creusé dans notre chair  
 comme un sillon de sang,  
 comme une plaie ouverte  
 et qui jamais ne se referme.  
 Ta parole,  
 Seigneur,  
 nous arrache à nous-mêmes,  
 nous projette dans l'homme  
 à temps, à contre-temps,  
 nous dépossède de nous-mêmes  
 pour que nous appartenions  
 à l'homme parfait qui vit en toi.  
 Ta parole, Seigneur,  
 nous est un tout profond,  
 où l'homme entier se vit,  
 où l'homme entier se meurt  
 pour renaître toujours  
 aux lendemains  
 qui en toi,  
 ne finissent jamais.

FRANCOIS CHAGNEAU 1

1. F. CHAGNEAU, *Quel est ton nom...*, Paris, 1972, pp. 110-111.

## LOIS DE L'UNIVERS ET VIE CHRETIENNE

Rm 8,18-23

PAR ANDRE-MARIE DUBARLE

*Dominicain*

La croix, l'échec constituent le grand scandale de la vie chrétienne, la tentation qui menace d'ébranler notre foi. Et cependant, notre salut en dépend, car nous serons glorifiés avec le Christ, si nous souffrons avec lui. Paul ne se borne pas à proclamer cette nécessité de la souffrance; il veut éclairer l'intelligence, peut-être déconcertée, de ses correspondants par une considération de l'ordre général de la création, tout à fait analogue à celle qu'avaient développée quelques livres inspirés de l'A.T.. Le sort de l'homme, son existence précaire, courte et malheureuse, ne diffèrent pas du sort fait à toutes les créatures qui l'entourent; elles non plus ne jouissent pas d'un destin sans trouble, d'une satisfaction permanente de leurs désirs; toutes aspirent à ce qu'elles ne possèdent pas.

Dans le livre de Job, le Seigneur répond du sein de la tempête aux plaintes amères du malheureux. Il l'invite à considérer l'immense création et à constater, en particulier, la vie toujours précaire et menacée des bêtes sauvages. Le patriarche comprend alors qu'il n'a pas à exiger davantage pour lui-même; l'apaisement et l'adoration pénètrent dans son cœur (Jb 38-42). Le sage connu sous le nom de Qohéleth, ou Ecclésiaste, a voulu observer objectivement la vie humaine et le cours du monde physique. Partout il n'a trouvé qu'effort pénible sans résultat durable: c'est ce qu'il appelle «vanité», et saint Paul reprendra le mot.

Les prophètes sont également convaincus qu'il y a une conformité entre le destin de l'homme et la créature matérielle. Mais, au lieu de se limiter à l'expérience du cours présent des choses, ils annoncent une transformation merveilleuse accompagnant la rédemption du peuple élu. Paul a combiné ces espérances avec un enseignement où se résume le meilleur des observations faites par les sages.

### *Le présent et l'avenir (v.18)*

Il n'y a aucune proportion entre le présent et l'avenir. Paul est

revenu ailleurs plus longuement sur cette pensée : «Oui, la légère tribulation d'un moment nous prépare, bien au-delà de toute mesure, une masse éternelle de gloire. Aussi bien ne regardons-nous pas aux choses visibles, mais aux invisibles; les choses visibles en effet n'ont qu'un temps, les invisibles sont éternelles» (2 Co 4,17-18).

### *Le présent et l'avenir (v.18)*

C'est une loi générale de l'économie providentielle : non seulement l'humanité, en y comprenant les païens encore étrangers à la foi chrétienne, non seulement le corps humain destiné à la résurrection, mais l'ensemble du cosmos aspirent à une condition meilleure qui accompagnera la glorification des élus.

Les prophètes exhortaient la nature, la terre elle-même ou les bêtes sauvages à ne plus craindre parce que le salut divin allait se manifester (Jl 2,21-22). Des poètes inspirés montraient les animaux espérant en Dieu, l'invoquant pour leur pâture journalière (Jl 1,20; Ps 104,21.27; 145,15-16; 147,9; Jb 38,41). D'autres invitaient le ciel et la terre à exulter de joie dans la perspective du salut (Dt 32,43 : grec; Ps 96,11; 98,7-8; Is 44,23; 55,12).

Paul généralise ces expressions, insinue discrètement une image concrète : toute la création guette anxieusement, tend la tête, selon le sens étymologique du mot grec, pour mieux apercevoir la glorification des élus, qui sera le signal de sa propre élévation.

### *La loi de la vanité (v.20)*

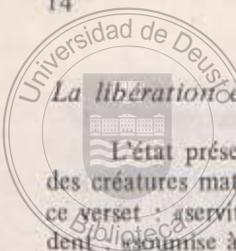
Le monde entier est sous la loi de la vanité, cette loi qu'avait énoncée Qohéleth, quand il décrivait le soleil, le vent, les fleuves se livrant sans discontinuer à leur activité apparemment stérile (Qo 1,2-6). Paul n'envisage pas spécialement, sous le nom de «vanité», le péché auquel la création matérielle devrait servir. Par rapport à l'ampleur de l'univers, même de la portion limitée, mais déjà considérable, qu'on en connaissait de son temps, ce n'est qu'une faible partie des créatures qui doit concourir aux desseins pervers de l'homme; et c'est de toutes cependant que parle ici l'apôtre, quand il les montre gémissant dans un enfantement douloureux (v.22). La «vanité» est un terme un peu plus général que celui de «corruption», employé au verset suivant et qui s'applique directement aux êtres vivants. Ceux-ci naissent pour mourir; leur existence est étroitement limitée dans sa durée. Si la vie se maintient, c'est par un recommencement indéfini, analogue aux révolutions des astres. Les philosophes grecs estimaient que les corps célestes étaient incorruptibles. Paul a pu connaître ces conceptions. Mais, nourri comme il

l'était des Écritures de son peuple, il n'avait certainement aucune difficulté à penser que les cieus et les astres étaient aussi corruptibles (Is 34,4; Jl 2,10; 4,15; Ha 3,11; cf. 2 P 3,7).

A cette loi de vanité la création a été soumise non pas de son gré, mais comme à contre-cœur. Il y a en elle une tendance à autre chose qu'à cette agitation infructueuse, à cette mort qui succède à la vie, à cette loi de vanité. Elle y a été soumise dans le passé, par l'acte de Dieu créant et organisant le monde. Le verbe à l'aoriste grec, indiquant un acte intervenant à un moment déterminé du passé, peut être employé par Paul pour exprimer l'établissement par Dieu de ce que nous appellerions des lois naturelles : la disposition des organes dans le corps humain (1 Co 12,24), la volonté passée de Dieu qui donne actuellement (présent) un corps proportionné à chaque graine (1 Co 15,38).

A cette loi de vanité la création a été soumise, non de son gré, mais à cause de celui qui l'y a soumise. Elle accepte un état violent, contraire à ses aspirations, par respect pour la volonté de Dieu. Les auteurs bibliques ont fréquemment représenté les créatures matérielles obéissant aux commandements de Dieu (Is 40,26; 48,13; Ba 6,56-57; Jb 9,7; 37,12; Si 16,27-28; 42,23; 43,10), accomplissant avec joie les tâches qui leur sont confiées (Ba 3,33-35; Jb 38,35; Si 39,31). Dans quelques textes, cependant, la mer est représentée comme une puissance révoltée, vaincue par Dieu et frémissant impuissante devant la limite qui lui est imposée (Jr 5,22; Pr 8,29; Jb 7,12; 38,8-11; Ps 89,10-11; 104,6-9). Paul est tout à fait dans la ligne de cette tradition en prêtant des sentiments aux créatures matérielles, mais il n'imagine pas que certaines se rebellent contre un ordre qu'elles subiraient par pure contrainte. Toutes se soumettent activement aux dispositions providentielles, adhèrent au vouloir de Dieu malgré certaines répugnances qu'elles ressentent. Le même verbe passif employé ici est repris ailleurs par les apôtres pour inculquer aux chrétiens un devoir d'obéissance volontaire à l'égard d'autorités humaines : «Que chacun soit soumis (se soumette) aux autorités en charge... Aussi doit-on être soumis (se soumettre) non seulement à cause de la colère, mais à cause de la conscience» (Rm 13,1.5); «Soyez soumis (soumettez-vous), à cause du Seigneur, à toute institution humaine... vous les domestiques, soyez soumis à vos maîtres... car c'est une grâce que de supporter, à cause de la conscience de Dieu, des peines que l'on souffre injustement» (1 P 2,13.19).

La parallèle verbal très étroite présentée par ces textes nous invite à concevoir la création matérielle obéissant volontairement à cause de Dieu à une économie instituée par Dieu, et lui inspirant une certaine répulsion tempérée par l'espérance.


 La libération espérée (v.21)

L'état présent doit prendre fin et faire place à une participation des créatures matérielles à la gloire des élus. L'expression employée dans ce verset : «servitude de la corruption» répond à celle du verset précédent : «soumise à la vanité». Le sens est à peu près semblable. Saint Paul ne tente pas de rivaliser avec la splendeur de certaines descriptions prophétiques. Il se contente de quelques mots très sobres, suffisants pour exprimer la conformité entre l'état final de la création et celui des hommes rachetés. L'univers matériel n'est pas seulement le théâtre indifférent au drame qui se déroule. Entre toutes les parties de la création il y a des correspondances mutuelles que le prophète Osée (2,23-24) avait essayé de suggérer, quand il montrait Yahvé engagé dans un vaste dialogue avec sa création au temps du salut.

Il y a des parties distinctes dans l'œuvre de Dieu. Mais loin d'être séparées, elles sont en participation les unes des autres. On peut étendre à l'ensemble du cosmos ce qui vaut du corps humain individuel et, à un degré plus haut, du corps mystique du Christ : «Un membre souffre-t-il ? tous les membres souffrent avec lui. Un membre est-il à l'honneur ? tous les membres prennent part à sa joie» (1 Co 12,26).

Ainsi toute la création sera glorifiée de manière à former un tout harmonieux : ce que pressentait le prophète Isaïe (35,1-2) dans une vision radieuse.

## Le gémissement des créatures (v.22)

Paul peut dire : «nous le savons», car il ne propose pas ici une doctrine nouvelle, mais il condense les données nombreuses qu'il est possible de glaner dans l'A.T., comme dans la littérature juive non inspirée qui circulait de son temps. Toutefois la comparaison de l'enfantement, fréquente pour exprimer la douleur et le désarroi des hommes (Is 13,8; Jr 4,31; Mi 4,9-10; Ps 48,7; etc.), ne se rencontre pas appliquée ailleurs dans l'Écriture aux vicissitudes du monde matériel. Paul peut donner une nouvelle extension à l'image, parce qu'il est convaincu de la solidarité de destin entre l'homme et la nature. Pour un chrétien la comparaison avait pris un sens plus favorable et pouvait plus facilement ouvrir une perspective d'espérance. A la dernière cène, le Christ y avait recouru pour exprimer la situation des disciples privés de leur Maître : une tristesse qui bientôt se changerait en joie (Jn 16,20-22).

## L'anxiété des chrétiens (v.23)

La pensée revient à ce qui lui avait fourni son point de départ : la souffrance des hommes. Dans le cas le plus favorable, celui des chrétiens dotés par Dieu des prémices de l'Esprit, cette souffrance est réelle. Une condition inéluctable, la mort future suffit à faire gémir le croyant. Une autre épître, déjà rappelée plus haut à propos du v.18, développe ce que Paul énonce ici brièvement (cf. 2 Co 5,2-5) et montre, comme Rm 8,18-23, que pour Paul, interprète en cela de toute la tradition biblique, le corps humain est digne d'une estime singulière, au point d'absorber parfois toute l'attention. Tandis que dans 2 Co 5,6-8, l'apôtre en vient à envisager la présence auprès du Seigneur comme un bien capable de faire quitter sans regret la vie actuelle dans le corps, ici dans Rm 8,23 il ne mentionne que le bénéfice de l'immortalité glorieuse, sans parler de l'union avec le Christ, de la vision face à face (1 Co 13,12), qui doivent cependant constituer le meilleur de notre béatitude. Il considère pour l'instant les réalités corporelles, qu'il s'agisse de l'univers tout entier ou de l'organisme vivant, qui est la demeure propre de l'homme. A l'un et l'autre il promet une destinée glorieuse, qui succédera au temps présent de souffrance et de frustration. Et la perspective de ce salut définitif, envisagé quant à un élément particulier, va lui inspirer un hymne de jubilation et de triomphe, tant pour lui le destin de la nature physique fait partie, organiquement, du plan providentiel.

## Le salut espéré (vv.24-25) 2

Saint Paul caractérise le don du salut par Dieu, conviction très ferme de la foi chrétienne, comme une réalité déjà présente (1 Co 1,18,21; 15,2; 2 Co 2,15; Ep 2,5,8; 2 Tm 1,9; Tt 3,5; sans parler de tous les textes qui désignent ce salut comme un but de l'action divine ou qui pourraient se rapporter seulement à un stade futur de notre destinée).

Cette assurance d'un salut possédé avait une telle force que certains chrétiens en venaient à penser qu'ils n'avaient plus rien à attendre. Pour eux il n'y avait pas de résurrection des morts (1 Co 15,12) ou elle était déjà accomplie (2 Tm 2,18), en un sens métaphorique évidemment. La condition du chrétien possédant la vérité divine et le pardon des péchés grâce à la foi constituait le salut, l'accession à une vie nouvelle. Tout était déjà consommé des promesses de Dieu.

Contre cette déformation du message évangélique, Paul a dû réagir. La résurrection reste encore à venir (1 Co 15,13-34; cf. Ph 3,21). Le chrétien est sauvé, comme le croyait la première génération chré-

tiennne, mais il ne possède pas encore ce salut en plénitude. Les différentes étapes du plan divin comportent une disjonction dans le temps entre la propriété radicale et l'usage effectif. Pour le Juif, et aussi proportionnellement pour le païen, le salut représente un héritage auquel ils ont le droit le plus solide, mais sans en avoir encore la jouissance (Ga 4,5).

Le chrétien a fait un pas de plus que le païen ou le Juif dans l'entrée en possession de son patrimoine. Pour lui, l'Esprit constitue les prémices du salut, une première possession encore incomplète, mais qui est le gage d'un accomplissement ultime. Le chrétien est déjà sauvé, mais il reste encore dans le régime de l'espérance. Une espérance totalement réalisée cesserait, par là même, d'en être une. Il n'y aurait plus à attendre, mais à savourer le bien possédé. Telle n'est pas actuellement la condition du croyant. Il espère et attend avec une ferme assurance la réalisation de son espérance, comme le dira plus tard saint Jean (cf. 1 Jn 3,2-3).

### Conclusion

Ces enseignements n'ont pas perdu leur utilité. Nous pouvons aujourd'hui, être séduits par les perspectives du progrès que notre science et notre technique semblent nous promettre. Mais, si nous considérons la condition des créatures visibles et en particulier celle des êtres vivants, nous comprendrons que dans le temps présent notre vie chrétienne ne pourra jamais surmonter totalement la souffrance et l'insatisfaction qui restent une nécessité de nature, tant que nous demeurons dans ce corps mortel. Les plus belles réussites humaines ne seront jamais que vanité auprès de la vie véritable. Seule une transformation radicale, qui dépasse nos moyens d'action, peut nous conduire au terme auquel nous aspirons. Pour le croyant toute perspective de béatitude terrestre parfaite reste exclue. Mais ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu : nous l'attendons par l'espérance, non par une confiance humaine.

### NOTES

1. La traduction double du verbe et la très grande littéralité ont pour but de permettre une comparaison plus facile avec le texte de Rm 8,20.
2. Les vv.24-25 ne font plus partie de la péripécie liturgique du quinzième dimanche, mais ils en sont la suite naturelle et se trouvent au centre de la lecture prévue pour la vigile de la Pentecôte. Aussi était-il indiqué d'en donner ici l'explication.

### CONSTRUIRE LE PLÉROME

Nous nous imaginons peut-être que la Création est depuis longtemps finie. Erreur, elle se poursuit de plus belle, et dans les zones les plus élevées du Monde. «Toute la Création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement.» Et c'est à l'achever que nous servons, même par le travail le plus humble de nos mains. Tels sont, en définitive, le sens et le prix de nos actes. En vertu de l'interliaison Matière-Ame-Christ, quoi que nous fassions, nous ramenons à Dieu une parcelle de l'être qu'il désire. Par chacune de nos œuvres, nous travaillons, atomiquement, mais réellement, à construire le Plérôme, c'est-à-dire à apporter au Christ un peu d'achèvement.

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN<sup>1</sup>

1. P. TEILHARD de CHARDIN, *Le Milieu Divin*, Paris, 1957, p.58.



## LE SEMEUR EST SORTI POUR SEMER

Mt 13,1-23

PAR JACQUES DUPONT

*Bénédictin de Saint-André (Ottignies)*

Dans les numéros 47 et 48 de notre collection, le commentaire de Mt 13,24-43 et 44-52 a déjà fourni l'occasion d'aperçus sur l'ensemble du chapitre et sur sa structure. Nous pouvons donc aborder directement l'étude de sa première partie, composée elle-même de trois sections : parabole du semeur (vv. 1-9), réflexions sur l'enseignement parabolique comme tel (vv. 10-17), explication de la parabole du semeur (vv. 18-23).

Le *Lectionnaire* offre le choix entre une lecture courte se limitant à la parabole, et une lecture longue qui va jusqu'au bout de l'explication. La possibilité d'un tel choix peut paraître surprenante : a-t-on le droit d'isoler la parabole du commentaire autorisé qu'en donne l'évangéliste ? A y regarder de plus près, on peut se demander s'il n'y a pas là un appel à prendre une option pastorale consciente. Celui qui s'en tient à la parabole (lecture brève) sera normalement conduit à s'interroger sur ce que Jésus, au cours de son ministère public, a voulu faire comprendre aux premiers auditeurs de cette histoire; celui qui ne sépare pas la parabole de son explication (lecture longue) se trouve plutôt devant l'enseignement que l'évangéliste a voulu transmettre aux chrétiens de la fin du premier siècle destinataires de son évangile. Les deux points de vue ne coïncidant pas, le prédicateur peut donc choisir en fonction de ses propres auditeurs : quel est, pour eux, l'enseignement le plus utile, celui qui convenait aux premiers lecteurs de Matthieu, ou celui que Jésus donnait à ses auditeurs ?

Le choix proposé par le *Lectionnaire* tient compte des données actuelles de la recherche exégétique. En effet, dans leur très grande majorité, mais non sans quelques voix discordantes, les exégètes estiment la différence de perspective si grande que, dans l'état où nous parvient le texte, la parabole et son explication ne peuvent pas avoir le même auteur (l'attribution de la parabole à Jésus ne paraît pas contestable). Le nombre des partisans de cette thèse ne constitue pas une preuve en sa faveur, mais entraîne une exigence pour la méthode à suivre : il convient d'étudier séparément la parabole et son explication.

L'exégèse comme la pastorale nous invitent donc à examiner d'abord

la parabole en elle-même, en nous interrogeant sur la signification qu'elle a pu avoir dans le cadre du ministère de Jésus. Nous aborderons ensuite son explication en faisant porter spécialement notre attention sur les traits qui trahissent le point de vue personnel de l'évangéliste Matthieu. Ce point de vue se manifeste dans le passage central, par lequel nous terminerons, celui où Jésus s'explique sur le motif pour lequel il parle en paraboles.

### I. La parabole dans le ministère de Jésus

#### 1. De quoi parle-t-on ?

Le récit parle d'un semeur, des semences qu'il jette, des différents terrains où tombe cette semence et des résultats obtenus. Comment donc toutes ces données sont-elles ordonnées l'une à l'autre, dans un rapport qui assure son unité à l'ensemble ?

Le semeur entre en scène le premier. «Le» semeur, avec un article défini qui a parfois d'étranges résonances dans l'esprit de certains exégètes; il s'agit de l'article «générique», désignant le représentant d'une catégorie : donc, n'importe quel semeur. Mentionné dans l'introduction, il quitte la scène aussitôt et définitivement. S'il avait une importance propre, il eût été facile de le montrer assistant au résultat de son travail, ou revenant pour la moisson. Son rôle se borne à jeter les semences; après quoi il disparaît.

A partir de là, les semences retiennent toute l'attention jusqu'à la fin. Il est question des grains tombés au bord du chemin (plus exactement peut-être : «sur» le chemin), sur un sol rocheux (c'est-à-dire un endroit où une mince couche de terre recouvre la roche : il ne s'agit pas d'un sol «pierreux»), dans les ronces, et enfin dans la bonne terre. Dans chaque cas, le résultat obtenu se trouve indiqué. Voilà pourquoi, assez souvent, on parle de la parabole du champ aux quatre espèces de terrains.

Il y a, certes, quatre espèces de terrains, mais ils ne sont mentionnés qu'en fonction du résultat obtenu par les semences qui y sont tombées, ce qui est particulièrement clair dans le dernier cas. Les différences de rendement ne sont pas attribuables à la qualité de la terre, mais à celles des semences elles-mêmes. Le v.8 n'évalue pas en effet le rendement par rapport à la quantité de grain semée comme on le fait ordinairement (en Palestine 7,5 pour 1 en moyenne); on dit que certains grains ont produit 100, d'autres 60, d'autres 30 (rendements parfaitement normaux).

Le récit veut donc concentrer l'attention sur les semences et sur la diversité du résultat qu'elles obtiennent suivant le sol où elles tombent.

Universidad de Deusto  
 Structure de la parabole

A première vue, les choses sont simples : la parabole se compose de quatre petits tableaux qui décrivent le sort de la semence tombée dans quatre terrains différents. Un bel exemple de structure analogue peut nous aider à réfléchir. Au ch. 9 du Livre des Juges l'apologue de Yotam met en scène les arbres qui veulent se donner un roi : ils se tournent successivement vers l'olivier, le figuier et la vigne qui refusent, puis finalement vers le buisson d'épines qui accepte (vv. 8-15) : Yotam s'adresse aux Sichimites et dénonce la malfaisance de leur roi Abimélek, figuré dans l'apologue par le buisson d'épines. Les trois arbres fruitiers nommés d'abord ne correspondent à rien dans l'histoire de Sicheim : de toute évidence, leur mention n'a d'autre but que de mieux faire ressortir, par contraste, le caractère nuisible du buisson d'épines.

Comme l'apologue de Yotam, la parabole du semeur veut mettre en valeur un contraste : elle oppose les trois catégories de semences perdues aux semences qui portent du fruit. L'équilibre est rétabli d'une certaine manière par le fait que dans ce dernier cas il y a trois rendements différents. Le contraste entre les trois premiers exemples et le dernier est spécialement accentué dans la version de Marc. On y note d'abord une petite différence dans la manière de mentionner les grains : au singulier dans les trois premiers cas, au pluriel dans le dernier (Mt met tout au pluriel, Lc tout au singulier). Il faut noter surtout la finale du troisième exemple, où Marc précise que le grain tombé dans les épines « n'a pas donné de fruit » (4,7), précision qui provoque une césure après les trois premiers exemples et crée une antithèse avec le grain tombé dans la bonne terre, celui qui « a donné du fruit » (v.8). Moins accusé chez Matthieu et chez Luc, le contraste y est aussi manifeste que dans l'apologue de Yotam. Toute la description tend à opposer aux trois cas d'échec d'abord rapportés le triple succès sur lequel on termine.

L'Évangile présente d'autres paraboles qui, d'une certaine manière, démultiplient une antithèse. La parabole des talents (Mt 25,14-30) présente trois serviteurs, dont les deux premiers forment ensemble contraste avec le troisième; celle des ouvriers de la vigne (20,1-5) avec cinq groupes d'ouvriers se contente d'opposer finalement ceux de la première heure et ceux de la dernière.

Les quatre étapes du récit parabolique dont nous nous occupons nous apparaissent ainsi comme le développement littéraire d'une antithèse entre les semences non productives et celles qui donnent du fruit. Ajoutons que, dans un schéma de ce genre, l'accent se place toujours sur le dernier terme : ici, sur l'affirmation du rendement de la semence tombée dans la bonne terre. Mais cette affirmation prend son sens uniquement dans le rapport qui l'oppose aux échecs subis dans les mauvais terrains, échecs finalement compensés par le succès des semences qui portent du fruit.

## 3. Situation dans le ministère de Jésus

On peut se demander le sens qu'aurait pour nous l'apologue de Yotam si nous ne savions pas qu'il vise Abimélek, et celui de la parabole de Nathan, ce riche qui vole la brebis d'un pauvre (2 S 12,1-4), en dehors du contexte où elle doit faire comprendre à David le caractère odieux de son crime. Les tâtonnements auxquels prête l'interprétation des paraboles de Jésus ne doit pas étonner, puisque le souvenir de la circonstance dans laquelle elles ont été prononcées n'a généralement pas été conservé. Faut-il donc laisser tomber les bras et renvoyer dos à dos les exégètes qui reconstituent au gré de leur imagination le contexte de vie qui doit éclairer l'intention de ces paraboles ?

Le problème n'est pas aussi insoluble qu'on pourrait le penser. Il suffit d'observer que, dans un certain nombre de cas au moins, la situation à laquelle la parabole veut répondre, est inscrite dans le récit parabolique lui-même, sous une forme déguisée mais suffisamment discernable. Les récriminations des ouvriers de la première heure (Mt 20, 11-12), celles du mauvais serviteur (25,24-25), celles du fils aîné (Lc 15,29-30) font manifestement écho aux protestations des auditeurs auxquels Jésus adresse ces paraboles où ils peuvent se reconnaître. Sans introduire dans le récit le porte-parole des auditeurs, d'autres paraboles évoquent une difficulté qui appelle une explication. Que faut-il penser, par exemple, de la conduite du berger qui, pour retrouver une brebis perdue, abandonne les quatre-vingt-dix-neuf autres (Lc 15,4-7) ?

La parabole du semeur se rattache à ce groupe. A part la très brève introduction (Mt 13,3b) et le verset final (v.8), elle ne parle que de semences perdues. Cette description détaillée des échecs retient longuement l'auditeur dans l'impression que tout se perd. Puis, brusquement, il apprend que les semences ont tout de même donné un résultat heureux. Nous comprenons sans peine que, jusqu'au v.7, le récit fait écho aux sentiments des auditeurs; le v.8 donne la réponse de Jésus. S'adressant à des gens qui ne voient que des échecs, dont tous les espoirs s'écroulent, Jésus répond : Tous ces échecs, incontestables, n'empêcheront pas un succès final qui compensera largement toutes les pertes. Adressée à des gens qui perdent confiance, la parabole du semeur devient ainsi la parabole de l'espérance.

Impossible de préciser davantage sans entrer dans le domaine des hypothèses. Toutefois, on ne s'aventure guère, en voyant dans les échecs qui impressionnent l'entourage de Jésus ceux de son ministère : ne rencontre-t-il pas partout abandons, défections, oppositions ? Comment croire encore qu'il s'agit là du premier acte de l'intervention par laquelle Dieu veut établir son Règne sur la terre ? A ces objections, la parabole répond : raisonner ainsi, reviendrait à ne voir que la perte d'une partie des semences et à conclure de là que les semences ne donneront aucun résultat.



Des échecs, il n'en manque pas aujourd'hui; il ne manque pas non plus de chrétiens qui en sont désemparés. La parabole du semeur garde toute son actualité.

## II. Explication de la parabole

### 1. De quoi parle-t-on ?

A. Loisy écrivait en 1907 : « Il n'y a peut-être aucun morceau des Évangiles dont la structure logique et littéraire laisse plus à désirer que l'explication de la parabole du Semeur. » Ce jugement n'a pas passé de mode. Disons tout net qu'il repose entièrement sur des erreurs de traduction du grec. Un exemple : en grec, le verbe *speirō* peut avoir pour complément les semences que l'on « sème », ou la terre qu'on « enseme ». Si on le traduit toujours par « semer » le texte devient incohérent; mais c'est la traduction et non le récit qu'il faut accuser d'incohérence. Au v.17, l'expression « ne pas avoir de racines en soi-même » n'est peut-être pas d'une limpidité parfaite; mais est-il si difficile de comprendre qu'en précisant « en soi-même », le texte veut parler du terrain qui reçoit les racines, non de la semence qui pousse ces racines hors d'elle-même ? Inutile d'insister davantage : la traduction du *Lectionnaire* est bien faite et élimine les contresens en vertu desquels on dénonce l'incohérence du texte.

D'un bout à l'autre de l'explication, l'attention s'attache aux différentes catégories d'hommes qui entendent « la Parole ». Les auditeurs de la Parole se voient donc identifiés successivement au chemin, d'où la semence est aussitôt enlevée; au sol rocheux, qui n'offre pas de prise aux racines; au sol couvert de ronces, qui étouffent la semence; à la bonne terre, qui porte du fruit. Cette finale est significative : le fruit y est attribué, non plus à la semence, comme dans la parabole, mais à la terre fertile.

Le déplacement de perspective ne résulte pas seulement de l'accent mis sur les différents terrains, et beaucoup moins sur la semence qui tombe dans ces terrains : on constate en même temps que l'intérêt se porte, non plus simplement sur le fait, mais sur la raison des différences de rendement. Plus exactement, l'attention se concentre sur les raisons qui expliquent les échecs : intervention de Satan, manque de persévérance, présence des soucis du monde et des séductions de la richesse. La version de Marc en tout cas n'en dit pas davantage; elle ne fournit aucune indication sur les dispositions qui permettent à la bonne terre de porter du fruit. Matthieu et Luc ont voulu remédier à ce silence, silence significatif pour l'orientation générale de cette explication, essentiellement préoccupée de mettre en garde contre un accueil insuffisant de la parole de Dieu.

Nous voilà fort loin de la leçon de confiance à laquelle tendait la parabole originelle. L'explication se préoccupe de prévenir les chrétiens contre les dangers auxquels les expose des dispositions d'âme qui les empêcheraient de porter le fruit que la parole de Dieu réclame de ceux qui l'ont entendue.

### 2. Insistance de Matthieu

La plupart des traits qui caractérisent la version matthéenne sont d'ordre littéraire, sans portée pour le sens. Un seul a une importance réelle : la double insertion du verbe « comprendre » au v.19 et au v.23.

Au v.19, Matthieu semble juger insuffisant l'appel à l'intervention extérieure du « Mauvais », pour rendre compte de la stérilité du chemin et de l'auditeur que ce terrain représente. L'échec a une raison plus profonde, qui tient à une déficience personnelle de l'auditeur : il entend la Parole, mais il « ne la comprend pas ». Ce manque d'intelligence est la cause de son malheur.

Le v. 23 explique le rendement de la bonne terre : elle représente « celui qui entend la Parole et la comprend ». L'antithèse avec le sol totalement stérile est parfaite : l'absence de fruit vient de l'incompréhension, la fructification de la compréhension. Le texte (malheureusement abrégé dans le *Lectionnaire*) ajoute : « celui-là précisément porte du fruit et produit, l'un cent... » Le petit mot *dè*, « précisément », est très significatif : aux yeux de l'évangéliste, « comprendre » et « faire du fruit » sont inséparables. L'un n'est pas concevable sans l'autre.

Cette insistance sur la nécessité de « comprendre », laisse entendre que le verbe n'a pas un sens purement intellectuel ou passif. Pour saisir sa portée, il paraît indispensable de se rendre compte que Matthieu reprend ce verbe à l'oracle d'Isaïe cité dans le passage qui, inséré entre la parabole et son explication, indique le motif pour lequel Jésus parle en paraboles.

### III. Pourquoi des paraboles ?

Si Matthieu lie étroitement l'explication de la parabole aux réflexions qu'il rapporte dans les vv. 10-17, c'est après avoir opéré dans ces versets un travail rédactionnel considérable. C'est là qu'on a le plus de chances de trouver la pensée qui le guide dans l'ensemble constitué par les vv.1-23.

La question posée à Jésus par ses disciples, au v. 10, marque déjà l'orientation nouvelle. En Mc 4,10, ceux qui entourent Jésus l'interrogent « sur les paraboles » : il ne s'agit pas seulement du sens de la parabole du semeur (Lc 8,9), mais de la raison d'être du langage parabolique. Matthieu précise : « Pourquoi leur parles-tu en paraboles ? »

Se qui fait difficulté pour les disciples n'est pas le langage parabolique comme tel, mais son emploi par Jésus lorsqu'il s'adresse à la foule. Pour les disciples, les paraboles ne soulèveraient aucun problème : le problème naît de leur emploi devant des gens manifestement inaptes à saisir leur signification.

De la manière particulière dont Matthieu envisage le problème des paraboles se manifeste déjà dans la rédaction des premiers versets du chapitre. Mc 4,1-2 présente le discours en paraboles comme un exemple typique de «l'enseignement» donné par Jésus aux foules : les mots «enseigner» et «enseignement» reviennent trois fois dans ces deux versets. Matthieu semble les éviter soigneusement; il se contente d'écrire que Jésus «leur dit (aux foules) beaucoup de choses en paraboles». Pour des auditeurs incapables de les comprendre, les paraboles ne constituent pas un «enseignement». Elles ne peuvent éclairer que les disciples qui, eux, comprennent. La conclusion du chapitre insiste sur ce point : les disciples ont tout compris (v.51), ils sont comme des «scribes» qui ont achevé leur formation (v.52).

L'introduction et la conclusion du chapitre éclairent donc la question du v.10. Matthieu voit dans les paraboles le moyen par lequel Jésus initie ses disciples aux secrets du Royaume des cieux; elles font partie de leur formation. Seuls, ils sont capables de les comprendre et d'en tirer profit. Mais alors pourquoi Jésus les adresse-t-il à la foule, qui n'y comprend rien ?

Au lieu d'une réponse unique (Mc 4,11-12; Lc 8,10), la question en reçoit deux chez Matthieu (vv. 11-12 et 13-15), complétées par une déclaration supplémentaire (vv. 16-17).

#### *Première réponse*

La première réponse est faite de deux éléments bien distincts. Au v.11, Matthieu se contente de reprendre, en substance, ce que disait sa source (cf. Mc 4,11; Lc 8,10) : «Parce qu'à vous il a été donné (par Dieu) de connaître les mystères du Royaume des Cieux, mais à ceux-là ce n'a pas été donné (par Dieu).» En parlant en paraboles, Jésus se conforme à la disposition divine en vertu de laquelle la révélation des mystères du Royaume est réservée aux disciples, et donc refusée à la foule.

De toute évidence, cette réponse traditionnelle ne satisfait par notre évangéliste. Plutôt que de la supprimer, il lui ajoute une explication plus conforme à sa manière de voir. Il emprunte cette explication à une sentence de Jésus tirée d'un autre contexte (Mc 4,25; Lc 8,18) : «Car celui qui a, il lui sera donné (par Dieu) et il sera dans l'abondance; mais celui qui n'a pas, même ce qu'il a lui sera enlevé (par Dieu)» (v.12). L'initiative divine n'explique pas tout. Si Dieu réserve aux uns et refuse aux autres la connaissance des mystères du Royaume, c'est parce que les premiers «ont» déjà quelque chose, dont les autres sont dépourvus. Le choix

divin est finalement motivé par la situation des intéressés eux-mêmes; il n'exclut nullement la responsabilité personnelle mais constitue un jugement : jugement favorable pour ceux qui «ont», condamnation pour ceux qui «n'ont pas» ce que Dieu était en droit de trouver en leur possession. La décision divine dont parle le v.11 se fonde donc sur un préalable. Le sens de cette précision apparaîtra mieux dans la seconde réponse.

#### *Seconde réponse*

Ici encore, nous nous trouvons en présence de deux éléments distincts. La réponse proprement dite est fournie par le v.13 : «Voici pourquoi je leur parle en paraboles : parce que, voyant, ils ne voient pas et, entendant, ils n'entendent pas ni ne comprennent.» Ici, Matthieu n'a pu se résoudre à reproduire le texte transmis par Mc 4,12 : «afin que» est remplacée par une conjonction causale «parce que». Le sens du verset s'en trouve radicalement modifié : Jésus parle aux gens en paraboles, non pas dans le but de les empêcher de voir et de comprendre, mais parce qu'ils sont incapables de voir et de comprendre. Leur aveuglement et leur surdité coupables motivent l'emploi du discours parabolique qui, leur restant incompréhensible, condamne et punit leur endurcissement.

En guise d'explication, Matthieu introduit dans les vv. 14-15 une citation d'Is 6,9-10, explicitant ainsi une référence déjà sous-jacente au verset précédent. On reconnaît ici une des nombreuses citations d'accomplissement dont Matthieu a jalonné son évangile. Mais on constate en même temps qu'elle tranche sur les autres par la formule qui l'introduit. Matthieu introduit normalement ces citations par la conjonction finale : «afin que s'accomplisse...». Il l'évite cependant en 2,17 et en 27,9 : il répugne à l'idée de dire que le forfait d'Hérode et celui de Judas auraient été voulus par Dieu. Il l'évite également ici, pour ne pas revenir à la perspective d'une finalité qu'il vient précisément d'éliminer au verset précédent. Il écrit donc simplement : «Et pour eux s'accomplisse la prophétie d'Isaïe...» Comme autrefois la prédication d'Isaïe, les paraboles de Jésus sont la forme concrète du jugement divin à l'égard des gens qui, incapables de les comprendre, sont condamnés comme coupables de leur aveuglement.

#### *Le privilège des disciples*

Jésus a répondu à la question posée au v.10 : les paraboles adressées à des gens qui ne peuvent pas les comprendre sont le signe de la condamnation qu'ils méritent. Matthieu semble n'avoir pas voulu rester sur cette note sombre. Pour terminer l'excursus sur le motif des paraboles, il revient sur le privilège des disciples auquel le début de la

première réponse avait déjà fait allusion. Il utilise pour cela une sentence de Jésus qu'il a trouvée dans un tout autre contexte (Lc 10, 23-24), mais en l'adaptant à la préoccupation qui le guide dans tout ce passage.

D'après Lc 10,23, Jésus a déclaré à ses disciples : «Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez !» Les disciples sont heureux d'être les témoins de la réalisation des promesses qui faisaient l'objet d'une longue espérance (v.24). La raison de leur bonheur se trouve dans l'événement auquel il leur est donné d'assister, sans aucun mérite de leur part évidemment. Cette déclaration devient chez Matthieu : «Mais vous, heureux vos yeux parce qu'ils voient, et vos oreilles parce qu'elles entendent» (13,16). Aux yeux il ajoute les oreilles, pour conformer la sentence de Jésus au texte d'Isaïe cité juste avant. Mais surtout il cherche la raison du bonheur des disciples, non plus dans l'événement dont ils sont les témoins, mais dans leurs dispositions personnelles : contrairement à la foule qui ne comprend rien, ils ont, eux, des yeux capables de voir, des oreilles capables d'entendre. Les mots restent, mais leur sens n'est plus le même : chez Luc, il s'agissait des yeux du corps et de ce que les disciples voyaient se dérouler devant eux; Matthieu transpose tout dans un sens spirituel. Les disciples sont heureux en raison des dispositions d'âme qui les rendent capables de «voir» et d'«entendre» c'est-à-dire de comprendre. C'est par là qu'ils s'opposent à la foule : elle aussi voit comme eux ce qui se passe, mais par suite de son aveuglement spirituel coupable, elle se trouve empêchée d'y reconnaître la révélation des mystères du Royaume.

### Conclusion

La parabole du semeur fournit à Matthieu l'occasion de réfléchir sur la responsabilité de ceux qui entendent «la parole du Royaume» (13,19). Le fait que certains ne comprennent pas cette parole (v.19) et que d'autres la comprennent (v.23) lui apparaît comme le résultat des dispositions intimes de chacun. Il n'est possible de «comprendre» réellement le message évangélique que dans une attitude d'accueil nécessairement active, car celui qui «comprend» est celui-là précisément (v.23) qui porte du fruit. On ne peut pas «comprendre» ce message sans le vivre, et c'est en se laissant transformer par lui qu'on comprend. La compréhension des paraboles à laquelle l'évangéliste invite les chrétiens n'est pas simple conformité de l'intelligence à un objet qui lui reste extérieur (*adaequatio rei et intellectus*). Elle ne se réalise que dans la conformité, libre et responsable, de l'être tout entier aux exigences d'un message de vie.

La «relecture» matthéenne ne peut pas nous faire oublier la leçon de confiance et d'espérance qui se dégageait primitivement de la parabole de Jésus; mais on aurait évidemment bien tort de tenir pour négligeable son appel à cette écoute active de la parole de Dieu qui consiste à «porter du fruit».

### NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Rappelons d'abord quelques-une de nos études antérieures : *Le Semeur (Lc 8,4-15) dans Dimanche de la Sexagésime (Assemblées du Seigneur, 1ère série, 23)*, Bruges, 1964, pp.37-54; *La parabole du Semeur*, dans *Foi et Vie, Cahiers bibliques*, 5 (1967), pp.3-25; *Le chapitre des paraboles dans Nouv. Rev. Théol.*, 89 (1967) pp.800-820; *Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles*, dans *l'Évangile selon Matthieu, Rédaction et théologie (Bibl. Ephem. Theol. Lov., XXIX)*, Gembloux, 1972, pp. 221-259. Les publications consacrées ces dernières années au passage que nous venons de commenter sont très nombreuses, et aussi très disparates. Puisqu'il faut choisir, nous nous contenterons d'en mentionner quatre, non pas parce que leurs explications s'accordent avec les nôtres, mais parce que la discussion avec leurs points de vue nous a paru particulièrement utile : X. LÉON-DUFOUR, *La parabole du Semeur*, dans *Études d'Évangile (Parole de Dieu)*, Paris, 1965, pp. 253-301; C. DIETZFELBINGER, *Das Gleichnis vom ausgestreuten Samen*, dans *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde (Mélanges J. Jeremias)*, Goettingue, 1970, pp.80-93; M.-E. BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles en français, II. Commentaire*, Paris, 1972, pp. 180-188; J.D. CROSSAN, *The Seed Parables of Jesus*, dans *Journ. of Bibl. Lit.*, 92 (1973), pp. 244-266.



### COMME IL SEMAIT . . .

Tous les terrains de la parabole,  
 Seigneur,  
 se trouvent en notre cœur.  
 Superficiels,  
 accaparés par les soucis du jour,  
 attachés à des futilités,  
 nous cédon à la vanité  
 et pourtant,  
 Seigneur,  
 infatigable Semeur,  
 Tu ne cesses de retourner en notre cœur  
 cette bonne terre qui laisse espérer le fruit.  
 Alors, libère-nous  
 de tout ce qui n'est pas nous-mêmes;  
 de tout ce qui n'est pas Toi-même,  
 et nous finirons bien par découvrir  
 que le fruit porté dans la liberté  
 infatigablement, demeure...

PIERRE TALEC <sup>1</sup>

1. P. TALEC, *Un grand désir. Prières dans le secret, prières en commun*, Paris, 1971, p.179.

## Année B

Première lecture : Am 7,12-15

Deuxième lecture : Ep 1,3-14

Évangile : Mc 6,7-13

*On parle beaucoup, surtout depuis le dernier concile, de l'Église dans le monde et pour le monde. Et la manière d'en parler donne parfois l'impression d'une sorte de découverte faite aujourd'hui. Or, le récit de la mission des Douze en Galilée, tel que le donne saint Marc montre avec toute la clarté désirable que sa mission interdit à l'Église de se constituer en société fermée sur elle-même. Les Douze n'y sont pas présentés comme les spécialistes plus ou moins exclusifs ou les professionnels de l'annonce de l'Évangile, mais bien plutôt comme les garants d'une responsabilité qui échoit à tous les disciples (évangile).*

*Bien sûr, l'accomplissement d'une telle mission mettra souvent dans des situations peu confortables. Les gens en place, surtout quand ils prétendent utiliser la religion comme couverture idéologique de leur pouvoir, supportent mal les prophètes. Au mieux, ils invitent ces trublions à aller prêcher ailleurs (première lecture).*

*Pourtant, le plan divin du salut universel se développe. La liturgie célèbre les merveilles de ce don gratuit offert à tous dans ses hymnes et ses actions de grâce (épître).*



## LA VOCATION D'UN PROPHÈTE

Am 7,12-15

PAR CHARLES HAURET

L'idée de vocation traverse les trois lectures de ce dimanche : vocation d'un prophète (Am 7,12-15), des fils de Dieu en Jésus Christ (Ep 1,3-14), des douze (Mc 6,7-13). Le premier texte est très bref - quatre versets - mais d'une densité théologique et spirituelle exceptionnelle. Il ne contient pas, à proprement parler, un récit de vocation<sup>1</sup> comme ceux que nous lisons à propos d'Isaïe (Is 6), de Jérémie (Jr 1,4-10), d'Ézéchiel (Ez 2,1-3; 11). Il s'agit d'un fragment biographique où, lors d'une circonstance dramatique, un prophète est amené à évoquer l'expérience spirituelle qui marqua un tournant décisif dans sa vie. Cette narration a été probablement rédigée par un témoin de l'événement et insérée par un éditeur au milieu de visions qui n'ont pas nécessairement un lien chronologique avec l'épisode qu'elle rapporte. Nous assistons à l'expulsion de ce troubleur de consciences qui se nomme Amos, le premier prophète de l'Ancien Testament dont le message nous a été conservé sous la forme d'un livre.

Le rythme même du récit nous impose de diviser cet exposé en deux parties : 1. l'ordre d'expulsion d'Amos (Am 7,12-13); 2. la réplique du prophète (Am 7, 14-15).

### 1. L'ordre d'expulsion d'Amos (Am 7,12-13)

#### a) «Va-t-en d'ici...»

La scène se passe à Béthel, site biblique bien connu, localisé à une vingtaine de kilomètres au nord de Jérusalem. On y conservait des traditions patriarcales, en particulier le souvenir du passage d'Abraham (Gn 12,8) et du songe mystérieux de Jacob (Gn 28,11-22; 35,7; cf. Jn 1, 51). Après le schisme politique et religieux (931), Béthel devint la métropole religieuse d'Israël, c'est-à-dire du royaume du Nord. Dans ce sanctuaire rival du temple de Jérusalem, Jéroboam 1er (931-910) installa

un taureau d'or, symbole de la divinité (1 R 12,29) et, pour desservir cet important centre religieux, il établit un clergé spécial (1 R 12,32). Lorsque se produisit le conflit auquel on a donné le nom d'«incident de Béthel», Jéroboam II (783-743) régnait à Samarie, capitale du royaume; dans la métropole religieuse, le prêtre Amazias remplissait, semble-t-il, les fonctions de chef du clergé local.

*Amazias, prêtre de Béthel, dit au prophète Amos : «Va-t-en d'ici avec tes visions».* Cette explosion de mécontentement n'a pas éclaté d'un seul coup. Le prêtre avait mûri sa décision; il la justifiait par les provocations d'Amos. Le prédicateur, en effet, parlait à Béthel, de Béthel, contre Béthel (cf. 4,4-5)

On se représente aisément Amos, debout au milieu des pèlerins accourus au sanctuaire pour y célébrer quelque fête. Il s'adresse aux fidèles et, sur le mode ironique d'un invitoire, dénonce le zèle d'Israël qui prétend honorer le Seigneur sans renoncer au péché. L'orateur, avec une complaisance manifeste, détaille les actes culturels, licites ou illicites en eux-mêmes, qui se déroulent ponctuellement en ce lieu.

Trois griefs principaux reviennent le plus souvent dans les réquisitoires d'Amos contre les «mauvais pratiquants» : l'immoralité, les injustices sociales, la recherche de soi-même ou la satisfaction égoïste (cf. 2,7-8).

A propos de l'immoralité, plutôt qu'une inconduite sexuelle généralisée, Amos vise la prostitution sacrée de plus en plus répandue en Israël, à l'imitation des Cananéens qui, pour honorer Baal et Astarté, fréquentaient les hiérodoules. Cette perversion transformait la luxure en acte cultuel. Des Israélites osaient sanctifier ainsi le Nom de Dieu; en réalité, ils profanaient la sainteté du Seigneur. D'autre part, le culte couvrait des injustices sociales. Après avoir offert leurs sacrifices, les participants assistent à des repas sacrés : *ils s'étendent auprès de chaque autel pour manger et boire sur des vêtements pris en gage* à des débiteurs insolvables : en quoi ils violaient gravement la loi qui oblige le créancier à restituer, avant la nuit, les habits saisis au pauvre (Ex 22, 25-26; Dt 24,12-13). De plus, le vin qu'ils absorbent a été extorqué à des gens qu'ils ont frappés d'amende. L'injustice au service de la piété ! En définitive, Amos critique un culte où l'homme se recherche soi-même plus qu'il ne cherche Dieu (cf. 5,4-6.14.24).

La course aux lieux saints - Béthel, Galgala, Bersabée - ne garantit pas, à elle seule, la vie, c'est-à-dire, pour les Israélites, la conservation et l'épanouissement du peuple dans le bien-être, la prospérité et la paix. Car la religion authentique ne consiste pas à fréquenter des sanctuaires mais à rencontrer Dieu, à connaître et à accomplir sa volonté, le *bien*, le *bon droit*, la *justice*.

Amos ne condamne pas les fêtes de pèlerinage, les assemblées, les sacrifices, les cantiques ou la musique. En 5, 21-23, il accumule les adjectifs pour dénoncer *vos* fêtes, *vos* assemblées, *vos* sacrifices, *vos* cantiques, c'est-à-dire toutes ces manifestations culturelles contaminées par l'immoralité, l'injustice et la complaisance égoïste. Des menaces précises contre Béthel accompagnent ces critiques : « Je m'en prendrai aux autels de Béthel » (3,14); « Béthel sera réduit à néant » (5,5).

Il s'agit très probablement encore du même temple en 9,1 : « Le Seigneur dit : Je vais leur briser la tête... pas un ne pourra s'échapper ». Celui qui profère de telles menaces contre Béthel, son temple, ses autels et les pécheurs impénitents qui les fréquentent devait se voir tôt ou tard considéré comme un indésirable. Le prêtre, responsable du sanctuaire, lui signifie l'ordre d'expulsion : *Amazias dit au prophète Amos* : « Va-t-en d'ici avec tes visions ».

#### b) « Enfuis-toi au pays de Juda... »

L'expulsion de Béthel entraîne le bannissement du royaume d'Israël. Pourquoi cette interdiction de séjour ? Voici la réponse <sup>2</sup> : *Amazias envoya dire à Jéroboam, roi d'Israël* . « Amos conspire contre toi en pleine maison d'Israël; le pays ne peut plus tolérer tous ses discours. Car voici ce que dit Amos : Jéroboam périra par l'épée, et Israël sera relégué en exil loin de son pays ». Le dénonciateur se comporte comme un fonctionnaire dévoué et, trop zélé, il dépeint Amos comme un agitateur politique qui ameut la foule contre le roi. Mais son rapport falsifie la réalité. Amos n'a pas annoncé la mort violente du monarque lui-même, mais la fin de la dynastie, en exécution d'un jugement personnel de Dieu. C'est le Seigneur lui-même qui parle : « Je me dresserai avec l'épée contre la maison de Jéroboam » (Am 7,9). Amos remplissait son rôle de messenger; il n'avait pas ourdi un complot contre le roi. Mais la réaction *du pays qui ne peut plus tolérer tous ses discours* se comprend aisément. Amos malmenait trop de gens et fulminait trop de menaces.

Le prophète fustigeait les nantis (3,10; 2,6-7), les matrones de Samarie (4, 1-3). Il accablait de ses invectives les trafiquants insatiables qui ne songent qu'à s'enrichir, à frauder et à tricher : pour eux les affaires passent avant la religion, la justice et le respect des clients (8,4-6). Amos accusait encore les magistrats de pervertir les procédures légales, de piétiner la justice, de transformer le droit en poison (5,7,10) et les politiciens de se livrer à une comédie criminelle : ces *notables* d'une nation qui se targue d'être la première (6,1), au lieu de souffrir des malheurs qui vont fondre sur le royaume d'Israël, se plongent dans une vie de luxe et de plaisirs. Ils forment une *confrérie de vautrés*. Un homme qui juge ainsi toutes les classes sociales de la nation, sans épargner le roi, cet intrus qui

utilise le *domaine royal*, le *temple du roi* pour fomenter la révolution ne peut trouver place à Béthel ni dans le royaume du Nord ! Le prêtre Amazias se change alors en conseiller persuasif : le départ d'Amos pour le royaume de Juda, son pays natal, lui évitera des ennuis; il y trouvera sécurité et subsistance : « *Enfuis-toi au pays de Juda...* » (7,12-13).

#### 2. La réplique du prophète (Am 7,14-15)

Nullement intimidé par ce prêtre qui à des propos apparemment débonnaires entremêle des insinuations équivoques, Amos réplique fièrement. Il élimine tous les malentendus en précisant exactement ce qu'il était autrefois et ce qu'il est devenu <sup>3</sup>.

##### a) « J'étais un simple berger... »

Les exégètes, toujours curieux, s'efforcent d'identifier avec précision la profession d'Amos. Berger, chevrier, ou bouvier ? Propriétaire de son cheptel, et, par suite, provincial aisé et indépendant, simple salarié et dès lors prolétaire de situation modeste, ou surveillant des troupeaux du roi de Juda ? Une notice placée en tête du livre d'Amos nous avertit qu'il appartenait aux *nôqedîm* de la bourgade de Técué. Ce village, situé à une vingtaine de kilomètres de Jérusalem, sur la route de Bethléem à la Mer Morte, peut paraître assez favorable à l'élevage du petit bétail. Mais le terme *nôqedîm*, mot rare, incompris et mal lu par les traducteurs grecs, a fait couler beaucoup d'encre. On le traduit par « éleveurs » ou « surveillants de troupeaux », « bergers », « pasteurs ». La Bible emploie le qualificatif de *nôqed* à propos de Mésa, roi de Moab (2 R 3,4). Dans un tel contexte, on pense à un propriétaire-éleveur de grands troupeaux. Mais Amos laisserait plutôt entendre (Am 7,15) qu'il surveillait du petit bétail : brebis, moutons, chèvres. Le berger Amos se livrait aussi à des travaux agricoles : il cultivait les sycomores, arbres apparentés aux figuiers. En quoi consistait précisément son occupation ? Incision du fruit pour hâter la maturité ? Taille et entretien des vergers ? Amos intervenait-il comme simple ouvrier agricole ou comme régisseur et administrateur de domaine ? On ne sait. En tout cas, Amazias croyait — ou feignait de croire — qu'Amos exerçait son ministère pour de l'argent : il semblait l'assimiler aux prophètes de métier qui fréquentaient la cour ou le sanctuaire royal. Ces gens-là, comme ceux contre lesquels vitupérera Michée (Mi 3,5), vivaient de leurs oracles. Amos, lui, tire de l'élevage d'un troupeau et de la culture des sycomores les ressources nécessaires à sa subsistance.

## b) «Le Seigneur m'a saisi quand j'étais derrière le troupeau...»

Rien dans sa famille, sa profession, ses relations, ne prédisposait Amos à la mission qu'il remplit aujourd'hui. En particulier, le berger de Técué ne s'était pas affilié à la corporation des *filis de prophètes*. Cette expression n'implique pas l'hérédité proprement dite, mais, selon le génie sémitique, l'appartenance à un groupe, à une catégorie. A l'époque d'Élie et d'Élisée (IXe siècle), les «filis de prophète» jouèrent un grand rôle en luttant contre la contagion cananéenne. Ces confréries évoluèrent, perdirent leur caractère charismatique, leur enthousiasme parfois fanatique. *Ni prophète, ni fils de prophète!* Amos est catégorique. En revanche, un événement extraordinaire a bouleversé son existence. Quelqu'un - *le Seigneur* - a fait irruption dans sa vie : *Le Seigneur m'a saisi quand j'étais derrière le troupeau*. Cette confiance nous fait penser à Jérémie «séduit» par Dieu (Jr 20,7) ou à saint Paul «empoigné» par le Christ (Ph 3,12). L'intervention divine fut soudaine et irrésistible : Le lion a rugi : qui peut échapper à la peur ? Le Seigneur Dieu a parlé : Qui pourrait refuser d'être son prophète ? (Am 3,8) Dieu garde l'initiative de son choix et, pour l'élu, la vocation signifie une séparation, un arrachement à son milieu, l'appel à une mission imprévisible.

## c) «Va ! tu seras prophète pour mon peuple Israël»

Subitement les liens qui rattachaient Amos à son village de Técué, à son troupeau, à ses sycomores, se sont brisés. Un homme nouveau entre dans les rangs de ceux qui «s'en vont» pour répondre à la voix de Dieu (Gn 12,1; 1 R 19,15; Is 6,9; Jr 1,7; Ez 2,3-5; 3,1; Mt 4,18-22; Mc 1,16-20; 3,13-14; 6,7-13; Lc 5,1-11; 6,13; Jn 15,16; 17,6-19). Son ordre de mission le destine au royaume du Nord, qui, malgré la division des tribus, reste *le peuple de Dieu*, toujours régi par l'Alliance (Am 3,1-2). Là-bas, en Israël, le Judéen, envoyé par Dieu, ne saurait être traité comme un intrus, même dans le *sanctuaire royal* de Béthel. Le prêtre Amazias, en contestant Amos, conteste Dieu lui-même. Le prophète, en effet, est essentiellement un porte-parole : *Dieu ne fait rien sans révéler son intention secrète à ses serviteurs les prophètes* (Am 3,7; cf 1,1; 7,14.7; 8,1). Dans ses discours, Amos juge dans la lumière divine les événements et les hommes, Israël, Juda et les nations (1, 3-2,16). Et là se trouve sa force, mais aussi parfois son tourment (Am 7,2.5). Car, à la différence des pseudo-prophètes, démagogues, prometteurs de bien-être et de libération, Amos, champion de la justice, devra, pour convertir ses auditeurs, insister sur le péché et, le plus souvent, annoncer des châtements. Son message contient plus d'oracles de menaces que de promesses de bonheur<sup>4</sup>. Cependant, quelques lueurs très timides percent parfois les ténèbres (3, 12; 5,15; 9,8). Les auditeurs du prophète peuvent reconnaître la langue, le style, l'accent du campagnard de Técué, mais à travers les *paroles d'Amos* (Am 1,1), c'est *le Seigneur qui parle* (Am 1,3).

## NOTES

1. Cf. W. VOGELS, *Les récits de vocation des prophètes*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 95 (1973) pp. 3-24.
2. *Le lectionnaire férial* nous fournit le récit complet de l'incident de Béthel (13e semaine, Années paires). Nous avons utilisé à dessein les autres lectures de cette 13e semaine.
3. Sur les problèmes, nombreux et variés, qui se posent à propos du prophétisme, on pourra consulter l'article très copieux de L. RAMLOT, *Prophétisme*, dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1970-1972, t. VIII, cc.811-1222.
4. Pour approfondir le message d'Amos, cf. M. DELCOR, *Amos, Les petits Prophètes*, dans *La Sainte Bible*, t. VIII (1ère partie) Paris, 1961; S. AMSLER, *Amos. Commentaire de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1965; L. MONLOUBOU, *Amos dans Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1969, t. VIII, cc. 706-724; C. HAURET, *Amos et Osée*, Paris, 1970.



## LE SEIGNEUR M'A SAISI

Il n'y a plus de prophètes,  
il n'y a plus de saints.

Chacun ne pense qu'à soi,  
à son épanouissement personnel,  
à son bien-être,  
à Soi,  
pendant que le peuple  
meurt de faim  
comme un «troupeau sans berger».

Et pourtant,  
tu suscites encore des prophètes.

Nous avons besoin de témoins  
qui nous disent leur foi -  
nous avons besoin de témoins  
qui nous parlent de toi.

Nous avons besoin d'une Église  
qui nous montre ton amour.  
Nous avons besoin de voir,  
nous avons besoin de toucher.

Donne-nous des hommes  
qui éclairent notre route

P. GROSTEFAN <sup>1</sup>

1. P. GROSTEFAN, *Dieu pour locataire*, Paris, 1973, pp.27-28.

## A LA LOUANGE DE SA GLOIRE

Ep. 1,3-14

PAR MICHEL COUNE

*Bénédictin de Saint-André (Bruges)*

### *Le mystère du Christ dans l'Église*

La lettre aux Éphésiens, dont la lecture va se poursuivre durant six dimanches <sup>1</sup>, appartient au groupe des lettres de la captivité. Très proche par son contenu, comme par sa forme, de l'épître aux Colossiens, on peut supposer qu'elle a été écrite assez peu de temps après celle-ci, probablement pendant la première captivité de Paul à Rome (61-63).

Certains courants d'idées relevant des débuts de la gnose juive semblent avoir provoqué cette épître. Un culte exagéré des «puissances» et des anges risquant de voiler la position éminente et première du Christ dans l'œuvre de la création et de la rédemption, l'Apôtre avait l'occasion de mettre en lumière, de façon nouvelle, le primat absolu du Christ. Cette pensée fondamentale de la lettre aux Colossiens, se condense ici. Le Christ est chef et tête de l'Église *une*, composée de juifs et de païens, qui se construit comme son corps, qu'il épouse comme une fiancée, qu'il emplit de toute la plénitude de sa vie divine, avec qui et par qui il devient le Seigneur non seulement de l'humanité mais de la création tout entière.

L'épître aux Romains couronnait une première étape de la pensée de Paul. L'épître aux Éphésiens, appelée à bon droit *Lettre sur l'Église*, en marque la phase ultime. Les thèmes de la première reviennent dans la seconde sous forme de méditation et de louange, avec une insistance sur le mystère du Christ dans l'Église <sup>2</sup>.

Dans les deux premiers versets, après mention de l'expéditeur et des destinataires, Paul souhaite à ses correspondants la paix de Dieu (*shalom*) et nomme le Christ : la grâce et la paix viennent également de lui.


 La grande bénédiction

Paul commence *ex abrupto* par un hymne d'action de grâce devant la découverte du plan de Dieu. Cette louange poétique, qui rappelle le prologue de Jean, exprime l'âme juive et la passion personnelle de l'Apôtre. Paul nous situe d'emblée dans la perspective qu'il estime essentielle : celle des rapports entre Dieu et les hommes. Motif central de sa louange : le Christ qui incarne les dons de l'Esprit, de l'être même de Dieu. En lui, centre de l'histoire, se trouve la totalité de la bénédiction pour la totalité des hommes : prononcée sur Abraham, cette bénédiction passe maintenant sur tous. Et Paul va développer cette pensée : « Dieu nous bénit dans le temps, parce qu'il nous a connus avant le temps ».

Prisonnier, Paul ne semble pas avoir de raisons d'entonner un chant de louange. « De toute évidence, note le P. Zerwick, il suffit qu'il ait l'occasion d'écrire une lettre à une communauté lointaine, il lui suffit de penser à la foi commune, pour faire déborder son âme de reconnaissance et de joie rayonnante »<sup>3</sup>.

Il ne s'agit pas d'une action de grâces de type habituel (comme celle des vv.15-16), mais d'une grande bénédiction liturgique, dont on trouve des exemples dans l'Ancien et le Nouveau Testament<sup>4</sup>. Loisy qualifie à tort cette longue phrase en 12 versets de « somptueux galimatias ». Au contraire, lue dans le texte grec, elle frappe par la plénitude de son verbe, sa majesté liturgique, son rythme, perceptible du commencement à la fin. Il s'agit en fait de poésie propre à l'Asie mineure, et au rythme plus libre que celui de la poésie grecque classique<sup>5</sup>.

Les exégètes sont partagés quant à la structure de cette bénédiction<sup>6</sup>. Toutefois, il suffit de se tenir aux éléments essentiels pour qu'en apparaisse l'ossature : le schéma trinitaire (vv. 3 et 13), le quadruple développement introduit par la relative « en qui » (c'est-à-dire dans le Christ : vv. 4,7,11 et 13) et la triple répétition de la clause doxologique « à la louange de sa gloire » (vv. 6,12 et 14, la clause finale de la deuxième strophe étant identique à celle qui clôture l'hymne de Col. 1,15-20 : « ce qui est dans les cieux et sur la terre »). La bénédiction se lit à peu près ainsi :

- v.3 Il est béni, le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ  
qui nous a bénis dans le Christ
- v.4 en qui nous avons été choisis  
à la louange de sa gloire
- v.7 en qui nous avons été rachetés
- v.11 en qui nous avons été mis à part  
à la louange de sa gloire
- v.13 en qui vous aussi avez reçu le sceau de l'Esprit-Saint  
à la louange de sa gloire.

## La proclamation

Le v.3 - traduit ici littéralement - contient en une seule proposition, le long développement de toute la phrase :

Il est béni, le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ,  
qui nous a bénis  
en toute bénédiction de l'Esprit  
dans les cieux  
dans le Christ....

Dès la première phrase de l'hymne initial, apparaît l'accord trinitaire du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint, exprimé plus clairement encore en 2,18 et en 2,22. L'Apôtre rappelle volontiers la structure trinitaire de la réalité chrétienne dans laquelle nous vivons et à laquelle nous sommes appelés à communier dans la foi, l'espérance et l'amour.

Le v.3 marque aussi le mouvement de la prière, avec la belle et puissante inversion : « Il est béni... Celui qui nous a bénis ». L'objet de la bénédiction est celui-là même qui la fonde et l'inspire. Dieu, source de toute bénédiction, en est aussi la fin, puisque toute grâce remonte en action de grâce, et la bénédiction de l'Esprit ne signifie d'autre réalité que la grâce du salut.

Après la formule trinitaire et la triple répétition du mot *bénir*, il faut aussi remarquer la triple préposition « en » qui termine la proclamation et allie l'omni-présence du Christ aux bénédictions de l'Esprit-Saint et aux espaces célestes. Paul écrit que nous avons été bénis « dans les cieux, dans le Christ », et non pas « dans le Christ, à partir des cieux ». D'emblée il nous élève au plan céleste sur lequel va se maintenir toute l'épître, comme en témoignent les vv. 2,5-6 : « Dieu nous a fait revivre avec le Christ Jésus » (cf. aussi 1,20; 3,10 et 6,12). La locution « dans le Christ », capitale pour l'intelligence de la composition et du contenu de toute la bénédiction, apparaîtra dix fois; les dix versets centraux (vv. 4-13) détaillent l'oeuvre du Christ. Nous pouvons donc parler d'une hymne christique (comme en Ph 2,6-11 et Jn 1,1-18). Le Christ se trouve ainsi présenté comme le lieu géométrique des grâces divines.

## La prédestination (vv. 4-6)

Plus qu'ailleurs dans le N.T., cette bénédiction met l'accent sur notre prédestination. Paul nous apprend à remonter l'histoire à partir du Christ. Dès l'origine, c'est lui que Dieu visait, l'Homme-Dieu, l'Homme-nouveau, celui qui représente beaucoup plus qu'un modèle : l'Image de Dieu. Il a donc pouvoir de créer, il participe en pleine communion

à la puissance créatrice de Dieu pour transformer les hommes et organiser le monde. Ainsi, l'homme est un «être choisi pour» la communion la plus haute. Deux fois encore, dans sa lettre, Paul reviendra sur le sujet (cf 2,10 et 3,11). Et Pierre y fera allusion dans un passage similaire (1P 1,18-20).

Saints et sans reproche devant lui : née d'une image biblique, cette expression indique le pouvoir mystérieux de Dieu et le fait qu'il nous agrée comme jadis les sacrifices d'animaux sans tache. Elle s'inspire de l'exemple du Christ, Agneau de Dieu sans tache ni souillure, et signifie l'état dans lequel, par participation, nous nous présenterons devant Dieu au jour du Jugement. Saint Paul avait ce thème à l'esprit dès ses deux lettres aux Thessaloniens.

Comme en 1 Co 1,27-29, l'Apôtre insiste aussi sur la gratuité de l'élection : Dieu nous a prédestinés dans son amour à devenir des enfants d'adoption, il nous a gratifiés dans le Bien-Aimé selon son vouloir bienveillant. «Suivant la magnificence de sa grâce», ajoutera Paul au v.7 Et cela, «pour que soit chantée la merveille du don gratuit» (traduction du lectionnaire), «afin que la louange, et la gloire en soient données à sa grâce» (traduction de Le Maître de Sacy). A nul autre endroit du N.T. on n'affirme aussi nettement, ni surtout trois fois dans le même contexte (vv.6, 12 et 14), que Dieu agit en vue de sa gloire. Dieu manifeste sa gloire par la magnificence de sa grâce à ses créatures qui, douées d'un esprit, y répondent avec reconnaissance, par une louange émanant de leur cœur et une vie authentique qui ne démente pas cette action de grâces.

### La rédemption (vv.7-10)

L'idée de rédemption, fréquente dans l'A.T., en particulier dans le Deutéro-Isaïe (ch 40-44), se rencontre moins souvent dans le N.T. Elle y sert néanmoins à indiquer le sens de la mort de Jésus (cf Mc 10,45; 1 Co 6,20; 7,23, etc...), et d'autre part, à désigner la délivrance intervenue pour les croyants. Pour Paul elle recouvre ce que les croyants possèdent déjà dans le Christ (1 Co 1,30; Rm 3,24; Col 1,14, et ici, au v.7), ou exprime quelque chose qu'ils attendent encore (Rm 8,23, Ep. 1,14; 4,30). Les effets de la rédemption sont en cours vers leur pleine manifestation.

Dieu ne nous a pas seulement remis nos péchés; il nous a révélé le mystère de la récapitulation dans le Christ. C'est là un effet de la grâce qui montre sa surabondance. Le mot *mystère* résume la doctrine de l'épître. Depuis les premiers siècles avant le Christ, il signifiait la connaissance à laquelle seuls parviennent un petit nombre d'initiés; Paul en précise le sens et renvoie à une réalité concrète : la personne même du

Christ ressuscité, vivant, présent. L'histoire n'est pas vide, elle tend vers sa plénitude : tout unifier sous l'autorité de l'amour du Christ. Et l'Église représente le lieu où ce dessein est connu et reconnu. L'Apôtre parle successivement du mystère de Dieu (1,9 et 3,9), du mystère du Christ (3,4-5), du Christ et de l'Église (5,32) et du mystère de l'Évangile (6,19). Resté secret aux siècles passés, le dessein salvifique de Dieu est maintenant révélé dans l'événement de la mort et de la glorification céleste du Christ; apôtres et prophètes en sont les premiers hérauts.

Étymologiquement, le verbe *récapituler* signifie résumer, mais Paul l'emploie dans le sens de : *donner comme chef*. Dieu donne le Christ comme chef à toutes choses : on retrouve le thème de l'hymne aux Colossiens, de l'oécuménisme ou, si l'on veut, du totalitarisme de la prédestination <sup>7</sup>.

### La totalité (vv. 11-14)

Le salut est pour tous. Paul traduit cette totalité en reprenant les deux catégories qui composent le monde : les Juifs, peuple de la Promesse, et les autres, les Gentils. C'est dans le Christ que le peuple juif trouve l'accomplissement de son histoire passée, de ce long cheminement de Dieu avec lui. Les autres ont reçu la Parole de vérité, la Bonne Nouvelle, qui non seulement annonce le salut, mais le réalise (Rm 1,16). Revêtus de la marque de l'Esprit, celle de la véritable alliance, les voici donc libérés pour une nouvelle reconnaissance de Dieu.

Les deux dernières strophes (11-12 et 13-14), à la fois parallèles et indissociables, comparent la réalisation du plan du salut en faveur des Juifs (Nous) et des païens (Vous). Les Juifs ont reçu d'avance un sort privilégié, une part de l'héritage, tandis que les païens ont reçu du Christ le sceau de l'Esprit-Saint qui les met à part en vue de la rédemption (cf. Ep 2,1-22). Le *émon* du v.14 est très important; en fin de compte, tous les croyants, issus du judaïsme ou du paganisme, ont part au même héritage. Cette notion d'héritage, déjà présente dans les épîtres aux Galates et aux Romains, établit une inclusion autour des deux, voire des trois dernières strophes de la bénédiction.

### Le Christ toujours plus grand

Cette page d'Écriture nous rappelle le cœur du message évangélique : notre salut consiste en une intervention historique de Dieu qui, à la fin des temps, a envoyé sur terre son fils, Jésus Christ, pour sauver les hommes du péché et leur donner la connaissance du plan de Dieu en vue du renouvellement du monde; et la nouveauté du monde

se réalise dans la reconnaissance par tous les hommes de la seigneurie du Christ. Dans ce but, nous sommes devenus des fils adoptifs de Dieu par la foi et par le baptême. Le couronnement final de la geste divine aboutira finalement à nous rassembler tous auprès de son Fils, « dans les cieux » : voilà l'héritage de tous les croyants.

On s'étonnerait à bon droit, si un mandement épiscopal ou une encyclique moderne, au lieu de citer l'Écriture, ne se référerait qu'à une hymne ecclésiastique récente. Au temps où écrit l'Apôtre, il n'y avait pas encore d'évangile canonique ni d'édition du N.T. Paul ne pouvait disposer que de schémas de catéchèse liturgique. Aussi, dans le cadre d'une majestueuse Bénédiction, a-t-il coulé quelques thèmes qui lui étaient chers et qui affleurent au niveau même de son expérience apostolique<sup>8</sup> : la révélation plénière du Mystère, la prédestination et l'œcuménisme dans le Christ.

### NOTES

1. du 15e au 21e dimanche de l'année B. Cfr en outre Ep 1,3-6, 15-18 au 2e dim. après Noël; 1,17-23 à l'Ascension; 3,2-6 à l'Épiphanie; et 5,8-14 au 4e dim. du carême (année A).
2. Nous avons consulté : P. BENOIT, *les Épîtres de la captivité* (Bible de Jérusalem en fascicules), Paris, 1949, pp. 81-103; Ch. MASSON, *l'Épître de saint Paul aux Éphésiens* (Commentaire du N.T., IX) Neuchâtel, 1953, pp. 133-228; H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf, 1958; J. CAMBIER, *La bénédiction d'Eph. 1,3-14*, dans *Zeitschr. für die net. Wiss.*, 54 (1963), pp. 58-104; J. CAMBIER, *Vie Chrétienne en Église. L'Épître aux Éphésiens lue aux chrétiens d'aujourd'hui*, Paris, 1966; M. ZERWICK, *La lettre aux Éphésiens* (Parole et Prière), Paris, 1967; J. PIERRON, *Lettre aux Éphésiens, Méditation contemplative sur l'Église dans Journal de la vie - Aujourd'hui la Bible n° 23*, Paris, 11 oct. 1970.
3. M. ZERWICK, *op. cit.*, p.27
4. Cfr Dn 3,24 et 52-88; Tb 11, 14 et 13,1; 1 M 4,30; 2 M 15,34; Lc 1,67; 2 Co 1,3 et 1 P 1,3.
5. J. CAMBLER, *op. cit.*, p.27
6. J. CAMBIER, *op. cit.*, pp. 22-23
7. Au cas d'une lecture abrégée de la bénédiction (la lecture brève), on peut estimer que rien du contenu essentiel n'est omis, tout en regrettant que l'hymne soit tronquée de sa fin qui explicite 1/ la complexité religieuse et culturelle de la récapitulation en Jésus, et 2/ le rôle de l'Esprit-Saint.
8. En cela cette lecture s'harmonise parfaitement avec la première, qui évoque la mission du prophète Amos, et la péricope évangélique, où il est question de celle des Douze.

## LA MISSION DES DOUZE EN GALILÉE

Mc 6,7-13

PAR JEAN DELORME

Professeur à la Faculté de Théologie de Lyon

Le récit de la mission des Douze revêt une importance exceptionnelle pour l'Église de tous les temps : loin de le considérer comme un simple fait divers, elle s'y reporte sans cesse afin d'y discerner la volonté de Jésus à son égard.

Dès le livret de Marc, la rédaction et la mise en place du récit trahissent un point de vue et un intérêt qu'il faut tenter de préciser en examinant le texte et le contexte d'ensemble qui l'éclaire.

### Le texte

Le récit relate la convocation des Douze par Jésus, leur envoi deux par deux, le don d'un pouvoir sur les esprits mauvais (v.7). Les consignes de Jésus, axées sur deux thèmes : dépouillement des envoyés et conduite à tenir sur les lieux, occupent la majeure partie du texte (vv.8-11). Enfin, la conclusion signale rapidement quelques aspects de la mission telle qu'elle fut exécutée : exhortation à la conversion, exorcismes, onctions et guérisons de malades (vv. 12-13).

L'auteur intervient tout particulièrement à propos des paroles de Jésus. Il utilise successivement trois manières de les rapporter : le style indirect, le style direct, la citation explicite. La comparaison de ce passage avec les consignes de mission telles que les donnent Matthieu et Luc, renforce encore cette remarque (cf. Mt 10,5-14; Lc 9,1-6; 10,4-12)<sup>1</sup>. Marc condense une tradition plus ample qu'il utilise avec une certaine liberté.

Au début et à la fin de la péricope, la narrateur s'efface devant les faits. On l'y reconnaît toutefois à une formule plusieurs fois répétées dans son livre : Jésus « appelle » ou « fait venir » ceux auxquels il destine une déclaration importante (3,23; 7,14; 8,1,34; 10,42; 12,43) ou ceux qui font l'objet d'une décision exceptionnelle de sa part, comme

ici ou lors de l'institution des Douze (3,13) <sup>2</sup>.

Le II<sup>e</sup> évangile présente cet épisode comme un fait nouveau (« Il commença à les envoyer... »), de grande portée, dont Jésus prend l'initiative et assume pleinement la responsabilité.

### Le contexte

Toutefois, l'intérêt que porte Marc à l'envoi en mission s'affirme davantage encore quand on examine la place qu'occupe ce récit dans son évangile.

La mission des Douze, annoncée en 3,14 comme l'un des buts de leur choix et de leur institution, se trouve déjà présente, au début du livre, dans la promesse qui appuie l'appel de Simon et André : « Je vous ferai devenir pêcheurs d'hommes » (1,17). Dans l'évangile de Marc, l'image de la pêche suggère un rassemblement qui s'opère par la prédication de « l'Évangile de Dieu », par l'annonce de la Bonne Nouvelle du Règne de Dieu qui entre en action et s'inaugure parmi les hommes (1,14-15). C'est pour cela que Jésus a été envoyé (1,38) ; à son œuvre, il associe les Douze comme ses collaborateurs. Dès ses premiers mots, Marc précise l'angle de vue de son livre : il s'agit de remonter au « commencement de l'Évangile de Jésus, Christ, Fils de Dieu », Évangile qui fonde et définit la foi chrétienne (1,1).

Ainsi l'appel, l'institution et l'envoi de compagnons mettent en valeur la continuité de l'œuvre de Jésus : l'Évangile sera transmis et pourra être proclamé dans le monde entier, à toutes les nations (13,10; 14,9), jusqu'à la venue du Fils de l'homme pour l'établissement définitif du Règne de Dieu (13,10 et 26-27). Les trois scènes de l'appel de quatre parmi les Douze, puis de l'institution et de la mission des Douze jalonnent la première moitié du livre, précédées régulièrement d'une courte évocation, en termes généraux, de l'activité de Jésus lui-même dans la Galilée (1, 14-15), en faveur d'une foule immense venue de toutes parts (3,7-12), ou à travers les villages d'une région (6,6b). On ne peut mieux situer la mission des Douze dans le développement d'une action de Dieu qui, se réalisant par Jésus, est appelée à se poursuivre dans le monde jusqu'à son terme.

### Aspects majeurs de la mission des Douze au regard de Mc

#### a. Les « apôtres » de Jésus

A leur retour de mission, les Douze porteront le nom d'« apôtres » (6,30). Ce titre appartient à la langue chrétienne d'après Pâques. Peut-

être le milieu culturel où vivait Marc ne le réservait-il pas aux Douze <sup>3</sup> ; en tout cas, il désigne ces derniers comme les envoyés de Jésus. Et ceux-ci accomplissent les mêmes tâches que lui. Comme Jésus, ils « proclament » (3,14; 6,12; Jésus : 1,15.38), sous-entendez : l'Évangile de l'approche du Règne, qui motive l'urgence de la conversion (1,15; 6,12). Comme Jésus, ils « enseignent » (6,30; Jésus : 1,21; 4,1-2; 6,2.6). Comme lui, ils chassent les démons et guérissent les malades (comparer 1,39 et 3,14-15 avec 6,12-13).

Une différence essentielle subsiste toutefois. Pour Jésus seul, on dit qu'à la stupéfaction de ses auditeurs, « ils les enseignait en homme qui a autorité et non comme les scribes » (1,22). Et c'est lui, l'homme plus « fort » que Satan et capable de démanteler son royaume (3,24-27; cf. 1,7). Les Douze proclament et enseignent par délégation de sa part et reçoivent de lui le pouvoir contre Satan et les maladies. Le fait qu'ils guérissent par onction d'huile (conformément à un usage connu de certaines églises judéo-chrétiennes, cf. Jc 5,14) peut signaler aux lecteurs de Mc que les apôtres agissent par la puissance d'un autre, Jésus.

#### b. Les types de missionnaires chrétiens

Selon Mc qui énumère leurs noms (3,16-19), les Douze appartiennent manifestement au passé. Mais l'intérêt dont ils font l'objet dépasse le plan historique. Leur figure concrétise un aspect toujours actuel de l'œuvre et de l'enseignement de Jésus. En témoigne la manière de rapporter les instructions données aux envoyés.

On ne peut y voir le simple reflet de la pratique missionnaire des églises d'après Pâques. Il ne semble pas que les envoyés de celles-ci soient partis - du moins en missions lointaines - sans provisions et munis seulement d'un bâton et d'une paire de sandales. De telles consignes paraissent archaïques et avoir convenu à des tournées missionnaires limitées, en pays connu, comme la Galilée. Mais les églises chrétiennes connaissent l'usage d'envoyer des délégués ou des missionnaires deux par deux (Ac 8,14; 13,2; 15,36-40; 1 Co 9, 6). Les envoyés devaient compter sur l'hospitalité des habitants. La recommandation de demeurer dans la première maison qui s'ouvre aux missionnaires a pu être utilisée contre la tentation de chercher mieux ou de se faire entretenir (cf. *Didaché* 11,4-5). En tout cas, on pouvait déchiffrer facilement dans les paroles de Jésus le portrait stylisé d'hommes envoyés ou partis pour diffuser la Bonne Nouvelle, ici accueillis dans quelque maison qui devenait le centre de réunion de l'église naissante, là mal reçus et obligés d'aller ailleurs <sup>4</sup>. Ce type de prédicateurs itinérants, qu'on appelait « apôtres », se trouve souvent attesté dans les écrits du christianisme primitif <sup>5</sup>.

Deux traits émergent de ce portrait du missionnaire tracé par les consignes de Jésus selon Mc. Alors que Matthieu envisage également et successivement l'accueil et le refus d'accueil (10,11-14), Marc accorde plus de détails au refus. L'épisode qui précède éclaire ce trait : Jésus a rencontré l'incrédulité dans sa patrie, Nazareth, et dans sa parenté. Par la suite, on reliera au destin tragique du Fils de l'homme rejeté par les chefs de son peuple (8,31), la nécessité, pour qui veut le suivre, de risquer sa vie pour témoigner en sa faveur (8,34-38). Jésus engage ses envoyés sur sa propre voie : ils y feront l'expérience de l'opposition (comparer Jn 15,20).

D'autre part, s'il leur recommande la légèreté du voyageur sans bagages, ce trait s'accorde aussi au renoncement qui peut être exigé de tout croyant à cause de Jésus et de l'Évangile (10,29-30). Il ne s'agit pas seulement de transmettre son message et d'agir avec sa puissance : l'envoyé porte les traits distinctifs du disciple prêt à suivre Jésus dans le dépouillement total de ses biens, de ses liens de famille et de sa propre vie. La charge de porter l'Évangile et d'y rester fidèle se vit dans des conditions difficiles, et demande de laisser toute charge inutile, car le temps se fait court. La mention, propre à Mc, du bâton et des sandales (que Mt et Lc interdisent) peut être une adaptation des paroles de Jésus aux conditions de la mission hors de Palestine. Elle peut aussi faire allusion à la tenue des Hébreux, prêts à partir d'Égypte pour l'exode vers la terre promise (Ex 12,11). En tout cas, elle exprime la mobilité et la disponibilité requises des ouvriers de l'Évangile. L'œuvre de Dieu commande et n'attend pas.

### c. La charge de l'Évangile

Par les deux traits relevés ci-dessus, dépouillement et adaptation aux conditions difficiles de la mission, le portrait des apôtres rejoint celui de «quiconque» veut suivre Jésus et peut être amené à tout sacrifier à l'Évangile. Marc décrit ainsi la ligne de conduite du chrétien. De la sorte, tout lecteur du livre peut s'appliquer, par quelque biais, ce qui est dit aux Douze ou des Douze.

Nous avons pris l'habitude de considérer ceux-ci comme les premiers d'une série d'hommes qui, devenus leurs successeurs, ont assuré la transmission de la mission et du «pouvoir» que Jésus leur avait donnés. Au temps de Mc, le problème de la continuité de l'œuvre de Jésus ne se posait pas en ces termes. Nulle part, le livre ne trahit quelque souci apologétique de fonder les prérogatives de continuateurs des Douze ou des apôtres. Cette préoccupation apparaîtra plus tard. En Marc, l'authenticité chrétienne se reconnaît à la fidélité à l'Évangile et au fait de suivre Jésus. Et le rappel de cette exigence s'adresse à l'ensemble de la communauté.

La mission donnée aux Onze par le Ressuscité : «Allez dans le monde entier et proclamez l'Évangile à toute la création», ne se lit que dans la finale canonique du livre, qui n'est pas de la plume de Marc (16, 14-15). Son texte se termine brusquement sur l'annonce d'un rendez-vous en Galilée où le Ressuscité doit précéder Pierre et les disciples (16,7; cf 14,28). Pour Marc, la Galilée représente la région ouverte sur des terres païennes : là, Jésus a appris à ses disciples à dépasser les limites du judaïsme et les a préparés à l'évangélisation de toutes les nations<sup>6</sup>. Mais quand Jésus annonce explicitement cette évangélisation, l'expression «proclamer l'Évangile» se trouve au passif et le texte ne précise pas qui doit (13,10) ou devra (14,9) accomplir cette action. L'envoi des Douze en Galilée préfigure la mission sans frontière d'après Pâques. Mais le devoir de l'accomplir (13,10; «il faut») est rappelé à tous les lecteurs de Mc<sup>7</sup>. De la sorte, même si des hommes portent des responsabilités spéciales à cet égard, personne dans l'Église ne peut se décharger sur d'autres de la charge de publier la Bonne Nouvelle. D'après 13,9-10 d'ailleurs, cette proclamation se fait, entre autres, par le témoignage rendu devant les tribunaux en cas de persécution. Il est clair que cette éventualité concerne tous les croyants investis ou non d'un ministère particulier dans l'Église.

De ce point de vue, la mission galiléenne des Douze signifie l'enracinement dans la vie et la volonté humaine de Jésus, de la charge devenue celle de l'Église : rendre témoignage au Christ, à ses paroles, à l'Évangile. Selon Mc, les Douze sont les garants de cette volonté. Jésus les a institués à cette fin. Puis il leur a fait comprendre que l'Évangile était destiné à tous les hommes. Ils sont devenus les types des missionnaires grâce auxquels l'annonce de l'Évangile s'est poursuivie après Pâques. Cette publication caractérise le temps de l'Église (cf. 4, 21-22), qui, dans la mission des Douze en Galilée, reconnaît la volonté clairement signifiée de Jésus à son égard. Riche de l'héritage des Douze, c'est-à-dire de la tradition des actes et des paroles de Jésus, elle doit en vivre et en témoigner partout dans le monde entier, jusqu'à son retour.

### d. L'Évangile et la puissance de Jésus

Pour l'accomplissement de leur mission, les Douze reçoivent de Jésus «autorité sur les esprits impurs», et leur parole s'accompagne d'exorcismes et de guérisons (6,7. 12-13). Il ne s'agit pas simplement de parler ou d'enseigner, mais aussi de «faire», comme il est précisé en 6,30. Le règne de Dieu ne vient pas en paroles seulement; des «signes» en sont donnés. Ce fait se trouve souvent attesté par saint Paul, qui y voit la marque irrécusable de sa qualité d'«apôtre» du Christ<sup>8</sup>. De même, les évangiles articulent constamment l'une à l'autre la prédication et l'action de Jésus. En Mc, cette action de Jésus se déroule

en un combat victorieux contre «les esprits impurs» : impurs, parce qu'ils manifestent parmi les hommes une force qui s'oppose à la sainteté de Dieu et de son peuple. On ne distinguait pas alors entre maladie et influence démoniaque<sup>9</sup>. Le N.T. ne parle des démons qu'à l'occasion des effets néfastes qu'on leur attribue, principalement dans le domaine de la santé humaine. Et c'est dans les guérisons qu'on reconnaît le plus fréquemment les signes du Règne de Dieu qui vient pour restaurer l'homme et le monde dans l'harmonie voulue par le Créateur. Aussi le premier acte public de Jésus que mentionne Mc consiste-t-il à la fois à enseigner avec «autorité» et à chasser un «esprit impur» (1,22.27). De manière semblable, avec le message qu'il leur confie, Jésus donne à ses envoyés pouvoir sur les esprits impurs (3,14-15; 6,7).

De même qu'en leur mission l'Église reconnaît sa responsabilité de publier l'Évangile à tous, de même, selon Mc, le pouvoir donné aux Douze ne leur est pas réservé comme un monopole. Plus loin, les disciples se montreront incapables de chasser un esprit impur et Jésus rappellera qu'il y faut la foi et la prière (9,18-19.22-23.28-29; voir aussi 11,22-24). Et l'épisode de l'exorciste qui chasse les démons au nom de Jésus sans faire partie des disciples montre bien que la puissance de Jésus ne se limite pas à leur groupe (9,38-39)<sup>10</sup>. Dans «le pouvoir» donné aux Douze, l'Église tout entière est invitée à reconnaître la virulence de l'Évangile qu'elle doit porter aux hommes. La puissance même de Jésus est remise à sa foi et à sa prière, pour signifier en des réussites très précises la re-création de l'homme inaugurée dans le Christ ressuscité.

Cette certitude s'exprime en Mc d'une façon qui peut nous paraître mythique. A propos de Satan et des miracles, nous avons à dépasser les images d'une époque pré-scientifique. Mais la science ne remplacera pas l'Évangile et ne pourra traduire dans le langage qu'elle construit le type d'existence qu'il propose et rend possible à l'homme renouvelé dans la foi. Le réalisme de Mc nous rappelle qu'il ne s'agit pas d'un simple renouvellement «spirituel» au sens moderne du mot. Il faut au moins dire avec Péguy que le «spirituel est aussi charnel», en nous souvenant que l'Esprit se signale dans la Bible au plus concret de la vie des hommes. Il ne suffit pas d'encourager ou de regretter la fringale du miraculeux qui se satisfait en marge d'une prédication ou d'une réflexion doctrinale sérieuses mais désincarnées. Il ne suffit pas, non plus, de compter, pour la libération de l'homme, sur le sens de l'histoire ou quelque force immanente de développement. La foi, comme expérience d'un nouveau type de relations entre hommes et avec Dieu, a des répercussions sur l'équilibre humain individuel et social. Et la santé des personnes et des groupes peut toujours être le terrain de signes de l'Évangile et d'un test de notre foi.

### Conclusion

Le récit de la mission des Douze en Galilée remplit, dans Mc, une fonction qui déborde son intérêt historique. Il marque un jalon important, significatif, aux origines et dans le développement d'une œuvre qui se poursuit dans l'Église et le monde. En le lisant, l'Église est invitée à reconnaître sa vocation. Celle-ci comporte une mission qui lui interdit de se constituer en société fermée sur elle-même ou sur quelque type de culture sociologique que ce soit. Dans le récit de Mc, l'envoi des Douze ne s'accompagne d'aucune précision géographique qui le limite dans l'espace (comparer avec Mt 10,5-6 et Lc 9,6; 10,1). Et il est suivi d'un difficile apprentissage des disciples au cours duquel Jésus multiplie les signes et les avertissements contre le repliement à l'intérieur du judaïsme (7-8,13). Ce n'est pas un hasard si rien ne rappelle plus en Mc le symbolisme primitif des Douze, dont le nombre signifiait le rassemblement des douze tribus d'Israël aux temps messianiques (cf. Mt 19,28; Lc 22,30). Aux yeux de l'Église, ils sont les garants de la charge qui lui échoit de présenter l'Évangile à tous les hommes.

Parce que cette mission continue celle de Jésus qui se déploie en elle, les missionnaires portent les traits caractéristiques du disciple tel que Jésus le veut : libre de toute attache, léger de tout bagage, disponible et prêt à suivre Jésus dans la contradiction jusqu'au sacrifice de soi. Les portraits de l'apôtre et du disciple se ressemblent. Et le livre n'a pas souci de distinguer, parmi les disciples, des professionnels de la mission, ni durant la vie de Jésus, ni dans l'avenir de l'Église annoncé (en 13,10 et 14,9 par exemple). Il en résulte que Marc donne à la mission des Douze la plus large portée : sans s'opposer au fait qu'un ministère puisse y trouver son fondement, ce récit peut rappeler à tout chrétien qu'il appartient à une Église envoyée aux autres et qu'il est constitué témoin de Jésus devant les hommes.

Enfin, la puissance de Jésus ne saurait s'évanouir, ni l'Évangile se ramener à quelque discours humain livré aux seules ressources de la rhétorique ou des sciences humaines. Dire et faire vont ensemble et nous ne ferons l'économie ni de la foi, ni de la prière.



## NOTES

1. On admet assez généralement que Lc 9,1-6 s'inspire de Mc, et 10,4-12 d'une autre source, que Mt utilise en plus de Mc en 10,5-14. Selon cette autre source, Jésus envoie des «disciples»; Mc porte un intérêt particulier aux Douze qui semblent, chez lui, à partir de leur retour de mission, s'identifier en fait aux «disciples» (voir 6,7.12.30.35). Cf. mon étude sur l'Évangile selon Marc, dans *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, (Parole de Dieu), Paris, 1974.
2. Remarquer aussi que l'exécution de la mission en 6,12-13 est rapportée en des termes conformes à 3,14-15 plutôt qu'à 6,7.
3. On sait que «les apôtres» forment un groupe distingué des Douze dans la tradition archaïque de 1 Co 15,5-7 et dans l'usage de Paul. L'identification des Douze et des apôtres est un phénomène postérieur, cf. dans l'ouvrage cité note 1, le chapitre *Diversité et unité des ministères d'après le Nouveau Testament*, pp. 288-292.
4. Cf. Ac 9,43; 10,48; 13,50-51; 16,14-15.40; 17,5; 3 Jn 5-8).
5. Cf. Ac 14,4.14; Rm 16,7 : un couple; 1 Co 9,5; 2 Co 8,23; Ph 2,25; cf. Ap 2,2; *Didaché* 11,3.
6. Cf. J.M. VAN CANGH, *La Galilée dans l'Évangile de Marc*, dans *Revue Biblique* 79, 1972, p.59-76; J. DELORME, *Lecture de l'Évangile selon Saint Marc*, Cahiers Évangile 1-2 (1972), pp. 14-15 et 66-69.
7. Ce devoir est exprimé dans un entretien adressé à quatre disciples, mais destiné à «tous» (13,3.37).
8. Cf. 1 Th 1,5; 1 Co 2,1-5; 2 Co 3,1-3; 12,12; Ga 3,2-5; Rm 15,18-19.
9. Mt 8,16-17; Mc 1,34; 3,10-11; 9,17; Lc 4,39.41; 11,14; 13,11.16; Ac 5,16; 8,7.
10. Cf. mon étude sur ce texte dans *Assemblées du Seigneur*, N° 57 (1971) pp.56-58.

## Année C

Première lecture : Dt 30, 10-14

Deuxième lecture : Col 1, 15-20

Évangile : Lc 10, 25-37

*La loi de Dieu ne peut se ramener à une sorte de code inscrit sur des tablettes ou un livre, et auquel il suffirait de conformer son attitude extérieure, dans la perspective d'un légalisme même très strict. Elle ne se comprend que dans le contexte d'une alliance conclue entre partenaires qui s'engagent personnellement, au plus profond d'eux-mêmes. Il n'y a donc qu'une manière de la mettre authentiquement en pratique : en faire un principe de vie inscrit dans le cœur (première lecture).*

*Ainsi Jésus n'a-t-il pas abrogé mais accompli cette loi, la débarrassant de tous les commentaires qui en obscurcissaient l'esprit. Toutefois, il ne suffit pas de connaître cette règle de vie : il faut la mettre en pratique en inventant, au besoin, la manière de l'appliquer. Ainsi le Samaritain de la parabole. Un homme est là, dans la détresse. Il suffit. C'est son prochain. Et du coup, non seulement il se montre un fidèle observateur de la loi, mais en outre il se conduit comme le Christ, le «bon Samaritain» par excellence (évangile).*

*Car, en définitive, le salut ne vient pas d'une loi, mais du Christ créateur et rédempteur, Tête, premier-né d'entre les morts (épître).*

## UNE LOI, PRINCIPE DE VIE

Dt 30, 10-14

PAR FRANCIS DUMORTIER

De caractères tardif et composite, ce ch. 30 se présente comme un appendice au Deutéronome : aussi l'a-t-on peu commenté. Et pourtant les vv. 11 à 14 comptent parmi les plus importants de l'A.T., car ils nous montrent qu'on y considéra la loi comme un principe de vie intérieur à l'homme.

Avant d'en poursuivre l'étude détaillée, et pour mieux saisir la pensée de l'auteur et l'époque de composition, il nous faut situer ce texte dans le ch. 30.

### *Le chapitre 30, une composition hétéroclite*

Le ch. 30 n'est certainement pas dû à un seul auteur. Les vv. 15 à 20 qui font écho aux liturgies d'Alliance où le peuple était appelé à choisir entre les deux voies (vie ou mort), sont certainement anciens et clôturaient soit la liturgie évoquée au ch. 29, soit les bénédictions et malédictions du ch. 28<sup>1</sup>.

Les vv. 1 à 10, quant à eux, sont postérieurs aux autres parties du Deutéronome. En effet, leur auteur se situe à l'époque où bénédictions et malédictions sont accomplies, c'est-à-dire durant l'exil. Comme les prophètes de cette époque, il espère le retour (vv. 3-5). Disciple de ses devanciers, il utilise le matériau qu'ils lui avaient laissé : il reprend les malédictions qu'ils proféraient<sup>2</sup> et en annonce la disparition. Mais, convaincu de l'incapacité du peuple à revenir vers Yahvé, il proclame que Dieu lui-même va circoncire les cœurs (v.6). Il s'inspire peut-être de Dt 10,16 où le peuple était encouragé à «circoncire» son cœur. Toutefois, il a également intériorisé le message caractéristique de Jérémie et d'Ézéchiel annonçant la nouvelle Alliance (Jr 31, 31-36; 32, 37-41; Ez 36-37). Une idée fondamentale traverse tous ces textes : Dieu va intervenir pour transformer l'être même de l'homme; en cela consiste la nouvelle Alliance; alors l'homme agira selon la loi de Yahvé; il demeure

ra fidèle et sera béni. Les vv. 1 à 10 s'avèrent donc bien postérieurs aux vv. 15 à 20, et datent certainement de l'exil ou du retour.

Les vv. 11 à 14 se situent beaucoup plus difficilement. Certains les rattachent aux vv. 15 à 20<sup>3</sup>, d'autres en font un paragraphe autonome, dans le sillage des vv. 1 à 10<sup>4</sup>. Pour ma part comparant une phrase de Jérémie - « Je mettrai ma loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur » - à Dt 30, 11-14, je crois pouvoir avancer que ces versets réinterprètent la circoncision du cœur du v.6. L'étude plus approfondie des vv. 11-14 tentera de préciser cette hypothèse.

### *Analyse rapide des vv. 10 à 14*

Le v.10 conclut la première partie du chapitre. Son caractère tardif ne fait aucun doute; l'emploi de l'expression : «livre de la loi» - typique du judaïsme (Né 8,1.3) mais inconnue des auteurs deutéronomistes - suffirait à le prouver. Désormais isolé dans le lectionnaire, il semble introduire les vv. 11 à 14 en les situant dans le contexte d'une observance extérieure et légale et d'un retour vers Dieu dû à la volonté humaine. Or, dans le texte hébraïque, cette interprétation s'avère impossible : le v. 6 attribue nettement le retour de l'homme, à Dieu qui transforme les cœurs. Dans ce contexte, il faut donc comprendre le v.10 comme conséquence de ce changement interne. Le peuple d'Israël pourra enfin être béni par son Dieu parce que, renouvelé intérieurement, il écoutera la voix du Seigneur, observera ses ordres, reviendra vers lui. Le découpage de la liturgie réinterprète donc le texte et en force le sens. Certes, l'appel moral de ces versets attirera spontanément les fidèles. Prenons y garde : l'interprétation des versets suivants s'en trouvera marquée.

Les vv. 11-14 forment une unité; en effet, les vv. 12-13 développent le v. 11 et le v. 14 conclut l'ensemble. La première partie (vv. 11-13) se comprend aisément : les vv. 12-13 reprennent, de façon imagée (les cieux, la mer), les deux dimensions évoquées au v.11 (au-delà de la force, au-delà de l'atteinte). Pour Israël, la loi proposée par Moïse, ne demeure donc pas une parole cachée, impossible à posséder ou à comprendre. Toutefois, au v.14, la question reste posée. En effet, cette conclusion rapide ne s'impose pas; logiquement, on attendrait une phrase qui rappellerait la proximité du livre de la loi, seule parole inépuisable que Yahvé a confiée à son Peuple. Or, nous nous trouvons devant une conclusion toute différente et inhabituelle dans la Bible : «Elle est tout près de toi, cette parole, elle est dans ta bouche et dans ton cœur afin que tu la mettes en pratique». La «bouche» et le «cœur»<sup>5</sup> représentent le siège des pensées et projets de l'homme. L'anthropologie biblique nous empêche donc de voir dans cette parole

autre chose qu'un principe intérieur, qu'un dynamisme inscrit au cœur même de l'homme.

Pour découvrir les racines mais aussi la richesse d'une pensée aussi originale au sein de la Bible, explorons quelques instants les traditions qui avaient peut-être imprégné l'auteur de ces versets.

### Les sources du v.14

Les textes les plus souvent cités en marge de Dt 30, 11-14, sont tirés des livres de sagesse (Jb 28; Si 24; Ba 3,9-4:4). Tous ces textes avouent que l'homme ne peut connaître l'origine de la Sagesse et de l'intelligence; les mêmes images célestes ou marines y évoquent partout cette distance infranchissable (Jb 28,14). Cette perception du mystère de la sagesse divine n'appartient d'ailleurs pas en propre à Israël; les tablettes d'Amarna montrent un texte tout à fait semblable<sup>6</sup>. Toutefois, la place très élevée réservée à la loi divine dans ce contexte, ne se trouve qu'en Israël. En effet, tout en adoptant la conception de l'éloignement infini de la Sagesse, les auteurs de ces livres opposent celle-ci à la loi de Yahvé donnée au Sinai (Si 24, 23; Ba 4,1) et qui a rapproché d'un seul peuple, le peuple juif, cette inaccessible Sagesse. Certes, ces traditions influencèrent l'auteur de Dt 30, 11-14 : il utilise les mêmes images, pose les mêmes interrogations. Néanmoins, il aboutit à une tout autre conclusion. Pour le Siracide ou l'auteur du livre de Baruch, Israël a reçu un livre, une loi extérieure, cœur de toute sagesse, où l'homme doit puiser la règle de tout comportement. Tandis que pour l'auteur de Dt 30, 14, Israël se serait vu accorder un nouveau principe de vie, intérieur à l'homme. Signalons que tous ces textes de Sagesse, souvent mis en parallèle avec Dt 30, 11-14, sont postérieurs à celui-ci. Nous pouvons donc parler de traditions communes mais, en aucun cas, de dépendance.

Par contre, deux textes, très proches l'un de l'autre, ont certainement inspiré l'auteur de Dt 30,14 : Dt 6,4-9 («Écoute Israël ... Tu aimeras Yahvé ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton pouvoir. Que ces paroles que je te dicte aujourd'hui restent gravées dans ton cœur. Tu les répéteras à tes fils... Tu les attacheras à ta main comme un signe») et Dt 11,18-21. Dans ces trois textes, nous trouvons le même vocabulaire fondamental : parole (Dt 6,5; 11,18; 30,14), cœur (Dt 6,4,5; 11,18;30,14); le même souci les sous-tend : interioriser la loi, en faire un principe de vie. Une différence essentielle apparaît cependant entre les deux premiers textes et le troisième. Dt 6 et Dt 11 invitent nettement à graver la parole dans son cœur; tandis qu'en Dt 30, l'auteur semble considérer cette interiorisation comme un fait acquis et présent. Jamais les auteurs de Deutéronome n'auraient dit une chose pareille. En effet, leur catéchèse visait à inviter instamment Israël à s'im-

prégner de la loi. Les affirmations de l'auteur de Dt 30,14 brisent leur projet.

L'auteur se situe donc dans le sillage des premiers rédacteurs du Deutéronome, mais donne à leur pensée une tout autre orientation. Impossible de rendre compte de ce changement sans reprendre le verset principal d'un texte que nous connaissons tous, la prophétie de la nouvelle Alliance : «Je mettrai ma loi au fond de leur être et je l'écrirai dans leur cœur» (Jr 31,33). Dans cet oracle, Yahvé apporte un changement fondamental qui va recréer Israël : il inscrit sa loi dans le cœur même de l'homme et non plus dans un livre ou sur des tablettes qui lui demeurent extérieures.

Désormais, le peuple pourra vivre l'Alliance<sup>7</sup>. Jérémie connaissait le Deutéronome et peut-être avait-il participé à la réforme sous Josias. Après la mort du roi, il s'était rendu compte de l'incapacité du peuple à revenir durablement à Yahvé (Jr 2,5,13; 13,23...), à vivre intérieurement la loi. C'est certainement dans ce contexte qu'il faut situer Jr 31, comme profession de foi du Prophète en la fidélité de Yahvé.

Toutes ces considérations ne nous éloignent pas de notre texte. Car Jr 31,33 s'inspire certainement de Dt 6 et Dt 11. En effet, ici et là, il est question de loi ou de parole qu'il faut graver ou écrire (même verbe hébraïque) dans le cœur. Signalons que cette façon de penser ne se trouve exprimée nulle part ailleurs dans la bible. Jr 31 n'y apporte qu'une seule modification : Dieu va réaliser lui-même ce que le Peuple s'est montré incapable de faire. Or, nous avons vu que Dt 30,14, proche de Dt 6 et 11, s'en séparait sur un point : l'aspect acquis et définitif de l'intériorisation de la loi. L'auteur de Dt 30 se trouve donc certainement tributaire de Jr 31,33 et appartient aux générations post-exiliques contemporaines de la rédaction du Deutéronome et de Jérémie et qui ont cru en la réalisation imminente ou déjà accomplie de la nouvelle Alliance annoncée en Dt 30,6.

Ce qui paraît étonnant, c'est l'ampleur et la cohérence des traditions dont s'inspire l'auteur. S'appuyant sur une tradition de Sagesse qui magnifiait l'intelligence en proclamant son caractère insondable, l'auteur annonce une chose nouvelle : désormais la parole ne se trouve plus enfermée dans un livre, ni située au delà des mers, mais inscrite au cœur de l'homme, comme le noyau dynamique de sa vie. Pour en arriver là, l'auteur utilise Dt 6 et 11 qu'il retraduit en s'inspirant de Jr 31. Cette parole d'espérance restera cependant isolée dans la Bible. Le Judaïsme retournera aux livres et l'inaccessibilité de la Sagesse se muera en loi (Si 24; Ba 3-4).

Dater ce texte dans le ch 30 demeure cependant difficile. Qu'il soit postérieur au vv. 15-20 ne fait pas de doute; mais la liaison entre les vv.11-14 et 1-10 reste alléatoire. En effet si le v.10 parle du livre de la loi et se situe dans le judaïsme, le v.6, quant à lui, s'inspire des

textes de la nouvelle Alliance que commente Dt 30, 1-10, car il s'y trouve une tension, difficile à dissiper entièrement, entre un retour moral d'Israël qui provoque Yahvé à ramener les captifs (cf. par exemple v.2) et, d'autre part, un salut gratuit de Yahvé (cf. par exemple, v.4-5). On peut donc se demander s'il n'existait pas un texte annonciateur de la nouvelle Alliance retravaillé par la suite. En effet, l'histoire montrant que l'exil n'avait pas modifié le cœur de l'homme, il fallait donc adoucir le texte. Approfondir cette hypothèse donnerait plus de cohérence à cet exposé mais dépasserait les limites de ce travail. Ajoutons néanmoins que Dt 30,6 et Dt 30,14 s'inspirent des mêmes traditions (Dt 6,4-9 retravaillé à partir de Jr 31 et d'Ez 36) <sup>8</sup>. Or, Jr 31 et Ez 36 ont été très peu commentés dans la Bible; le fait qu'ils le soient ici, en liaison avec un autre texte du Deutéronome (Dt 6,4-9), ne peut être accidentel et impose de conclure qu'un même auteur a rédigé les trois textes. Je crois donc que Dt 30,11-14 commente Dt 30,6 en donnant les conséquences de la circoncision du cœur par Yahvé.

### Conclusion

Cette loi, devenue principe de vie, dynamisme se révélant peu à peu au sein même de l'homme, a été reprise dans la théologie de la nouvelle Alliance développée dans le N. T. De façon imagée, Luc oppose, dans la parabole du «Bon Samaritain», l'attitude légaliste des maîtres de la loi et celle de l'hérétique qui vit l'amour sans frontière, comme dynamisme de vie. Mais c'est surtout Paul qui annoncera que désormais, en Jésus Christ, cette loi, parole d'amour, est inscrite au cœur des croyants. En effet, dès sa première Épître, Paul reconnaît ce changement intérieur dans la façon de vivre des Thessaloniens, lorsqu'il leur dit; «La parole de Dieu est active en vous les croyants» (1 Th 2,13). Dans ses disputes avec les judaïsants, l'Apôtre approfondira cette perception du salut eschatologique enfin arrivé.

Comme Paul nous sommes appelés à révéler à nos contemporains ce dynamisme qui marque leur vie et l'oriente. L'Évangile nous convie encore à découvrir le sens de ces désirs de justice et d'amour que l'homme ne peut entièrement étouffer, malgré les échecs et les écrasements.

### NOTES

1. G. VON RAD, *Deuteronomy*, Londres, 1966. En parlant de Dt 30,15-20 l'auteur nous dit que ce passage clôture l'alliance en Moab (cf. pp.184-185); c'est la finale des traités d'Alliance dont s'inspire le Deutéronome qui est ainsi reprise. Voir J. L'HOUR, *La morale de l'Alliance*, Paris, 1966, pp.8-9.
2. P. BUIS, *Le Deutéronome*, (Verbum Salutis,4) Paris, 1969, pp.393-394.
3. P. BUIS, *op. cit.*, p. 396.
4. G. VON RAD, *op. cit.*, p. 186.
5. E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament (2)*, Neuchâtel, 1968, pp.132-135.
6. G. VON RAD, *op. cit.*, p. 184.
7. G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament (4)*, Genève, 1960, pp.182-187.
8. Une simple comparaison entre Dt 6,4-5 et Dt 30,6 prouve le caractère de relecture de ce texte. En effet, en Dt 30,6, Yahvé va circoncire le cœur du peuple pour lui permettre «d'aimer Yahvé de tout son cœur et de toute son âme». Et en 6,4, Israël est invité à «aimer Yahvé de tout son cœur, son âme et sa force»; c'est cela que le peuple doit graver dans son cœur. La proximité de ces deux textes est donc évidente et rappelle celle qui existe entre Dt 6, 4-9 et Dt 30,14. Nous sommes dans le même univers et assistons au même changement dû à l'initiative divine.



## TA PAROLE S'EST LEVÉE EN NOUS

Nous avons reçu ta Parole,  
Seigneur,  
et nous l'avons vécue  
comme toi, Seigneur,  
tu as vécu notre humanité.

Elle s'est levée en nous  
comme un vent de violence,  
comme un refus permanent  
de l'injustice  
et de l'oppression.

Elle s'est levée en nous  
contre tous ceux  
qui depuis des années  
la possèdent et l'utilisent,  
contre tous ceux  
qui nous l'ont refusée.

Elle s'est levée en nous,  
Seigneur,  
pour les pauvres,  
pour ceux qui comptent les jours  
aux barreaux des prisons,  
pour ceux qui meurent  
sans l'avoir demandé,  
pour ceux qui vivent encore  
en respirant la mort.  
Nos gorges l'ont criée  
jusqu'à perdre la voix  
et nos mains l'ont tendue  
jusqu'à ne plus pouvoir s'ouvrir

FRANCOIS CHAGNEAU <sup>1</sup>

1. F. CHAGNEAU, *Quel est ton nom...*, Paris, 1972, pp. 108-109.

## LA PRIMAUTE DU CHRIST

Col 1,12-20 <sup>1</sup>

PAR PAUL LAMARCHE

*Professeur à la Faculté de théologie de Fourvière (Lyon)*

La primauté du Christ dans la création-et-la-rédemption, voilà le thème principal de cet hymne. Aux Colossiens, tentés de demander à d'autres qu'au Christ un achèvement du salut, Paul veut montrer que le salut apporté par Jésus Christ ne peut être que radical, et qu'il ne faut pas attendre d'autre sauveur plus puissant que lui.

### *1. Action de grâces pour l'entrée dans le Royaume du Christ (vv. 12-14)*

Nous rendons grâces au Père qui vous a rendus capables d'avoir part à l'héritage des saints dans la lumière, lui qui nous a arrachés à la puissance des ténèbres et nous a transférés dans le royaume de son Fils bien-aimé, en qui nous avons la rédemption, la rémission des péchés.

Ces trois versets, qui constituent le début de l'action de grâces annoncée en 1,3, présentent la rédemption comme un nouvel exode accompli par le Fils. Le temps des verbes au passé indique clairement que ce salut est déjà fondamentalement réalisé, sans qu'il soit besoin d'attendre de la «philosophie» (Col. 2,8), de certaines pratiques (2,16-18) ou du culte des anges (2,18) un supplément de rédemption. Dès maintenant nous sommes transférés dans le royaume du Fils. Cette expression concernant la royauté du Christ constitue comme un trait d'union entre l'hymne de Col 1,15-20 et la fête du Christ-Roi : résumant, en effet, cet hymne où se trouvent célébrées la toute-puissance et la primauté du Sauveur, elle convient parfaitement au Christ-Roi non seulement à cause de la matérialité de l'expression, mais surtout parce que, écartant les fausses idées concernant une royauté temporelle du Christ ou bien une royauté de sacristie, elle nous introduit à une profonde intelligence de la royauté universelle, créatrice et rédemptrice du Sauveur.

## 2. Hymne à la gloire du Christ créateur-et-rédempteur (vv.15-20)

La construction de l'hymne souligne le lien essentiel entre la création et la rédemption<sup>2</sup>. Ici, en effet, sans qu'il soit possible de distinguer entre le Verbe préexistant et le Christ incarné, il s'agit toujours de l'homme-Dieu Jésus Christ. La première section (vv.15-16b) le décrit comme créateur, la dernière (vv.18b-20) comme rédempteur. On voit tout de suite l'unité de ces sections, puisque le créateur est le Christ qui opère la rédemption, et inversement le rédempteur est celui qui a tout créé; mais, en plus, une petite strophe intermédiaire (vv. 16c-18a) souligne et unifie cette double fonction du Christ.

### Première strophe : le Christ créateur (vv.15-16b)

Lui qui est l'image du Dieu invisible,  
premier-né de toute créature,  
Car en lui ont été créées toutes choses,  
dans les cieux et sur la terre,  
les visibles et les invisibles.  
Soit trônes, soit Seigneuries,  
soit Principautés, soit Puissances.

Le mot «invisible» qui caractérise le Père suggère que le Christ est l'image en tant que représentant visible de Dieu. Cette interprétation christologique du titre d'image ne va nullement à l'encontre de la théologie trinitaire qui se plaît à voir dans le Verbe l'image du Père. Au contraire, la mission du Fils incarné nous révèle et nous aide à entrevoir qu'il est éternellement engendré comme image parfaite du Père.

Déjà dans l'A. T., l'homme (Gn 1,26s), puis la Sagesse (Sg 7,26) avaient reçu ce titre. En continuité avec ces figures, Jésus Christ, homme céleste, Sagesse divine, est l'image de Dieu, parce qu'il est le Fils unique qui ressemble au Père et ne fait qu'un avec lui.

Comment le Christ peut-il être appelé «premier-né de toute créature» et quel sens faut-il donner à cette primauté? Faut-il comprendre qu'il s'agit du Verbe engendré éternellement avant toute créature? En réalité, l'expression grecque employée ici désigne nécessairement le premier non pas avant, mais dans la série des créatures: il ne s'agit donc pas du Verbe, mais du Christ. Cela est d'ailleurs insinué par le contexte immédiat qui parle de «l'image (visible) du Dieu invisible», et cette interprétation se trouve en conformité avec l'ensemble de la pensée christologique de Paul.

Mais de quelle manière le Christ est-il le premier-né de toute créature? Nouvel Israël, roi messianique, fils aîné, il reçoit tout l'héritage, et à ce titre on pourrait dire de lui qu'il est le premier-né. Mais cette primauté d'excellence suffit-elle pour rendre compte de son rôle dans la création? Selon certains, Paul affirmerait que le Christ constitue pour l'univers le centre de référence, le point de convergence, en fonc-

tion duquel tout a été créé. Cette interprétation peut contribuer à éclairer notre passage; cependant cette primauté, si réelle qu'elle soit déjà, ne saurait suffire à tout expliquer.

En effet, Paul ne dit pas seulement que tout a été créé pour le Christ, mais en lui et par lui: avec la primauté d'excellence, se trouve affirmée une primauté d'antériorité par rapport aux autres créatures. D'ailleurs, au v.18, l'expression «premier-né d'entre les morts» désigne certainement une antériorité aussi bien qu'une priorité d'excellence. Il en est vraisemblablement de même pour l'expression du v.15.

Enfin, il ne faut pas oublier que les auteurs du N. T. en général, et Paul en particulier, se sont aidés de tout ce qui concernait la Sagesse vétérotestamentaire pour se représenter le Christ. Or en Pr 8,22 la Sagesse dit d'elle-même: «Yahvé m'a donné l'être, première de sa voie...»<sup>3</sup> La Sagesse ouvrière de toute chose a organisé le monde, et sa primauté n'est pas seulement d'excellence, mais d'antériorité. Si le Christ est décrit ici à la lumière de la Sagesse, il paraît normal de lui reconnaître les mêmes caractéristiques.

En disant avec Paul que le monde a été créé par le Christ, nous comprenons qu'il a été créé non seulement par le Verbe, mais par le Verbe-en-tant-qu'il-était-destiné-à-devenir-le-Christ. Il ne s'agit pas ici d'une querelle de mots. Dire que le monde a été créé par le Christ, au lieu de dire par le Verbe, consiste à mettre dès le début toute la création sous le signe de l'incarnation. On voit tout de suite l'importance de ce point de vue!

### Deuxième strophe : le créateur-rédempteur (vv.16c-18a)

Toutes choses par lui et pour lui ont été créées,  
et lui-même est avant toutes choses,  
et toutes choses en lui ont leur consistance,  
et lui-même est la Tête du Corps, (c'est-à-dire)  
de l'Eglise.

Cette strophe parfaitement construite est essentielle pour bien saisir la doctrine christologique de Paul. Dans la première proposition on part du Christ créateur; et dans les deux propositions suivantes on met en relief, parmi toutes les qualités du Créateur, celles qui caractérisent la fonction de la tête, à savoir: être en premier, donner cohésion et consistance au corps. Ainsi ces deux propositions préparent la quatrième affirmation concernant directement le salut chrétien; elles nous aident à comprendre en quel sens Jésus Christ est notre Rédempteur comme Tête de l'Eglise.

Faut-il interpréter ces titres de Rédempteur et de Tête de l'Eglise dans un sens large et métaphorique, de telle sorte qu'on pourrait les appliquer à quelque nouveau David (cf. 2 S 5,1-3) ou à quelque

Messie purement humain ? Ou pour poser la question sous une forme plus proche de nos problèmes : faut-il comprendre ces titres d'une manière extrinsèque, ou purement eschatologique, de telle sorte que le salut actuellement accordé aux hommes ressemblerait à un manteau qui couvrirait nos péchés sans transformer radicalement l'être humain, ou serait-il seulement la promesse d'un salut ultérieur ? Ou bien encore faut-il les comprendre en opposition avec la création, ou du moins sans lien avec elle, de telle sorte qu'un hiatus profond entre la nature et le surnaturel empêcherait le salut chrétien de s'étendre à tout l'univers, et que le monde entier ne participerait d'aucune façon à ce grand mouvement de la Rédemption ?

A l'encontre de toutes ces hypothèses fausses, la Rédemption, telle qu'elle est décrite par notre hymne, ne se limite pas à une petite entreprise superficielle et surajoutée à notre monde ! Toute « surnaturelle » et gratuite qu'elle soit, elle s'enracine dans le Créateur. Ainsi parce que le Rédempteur s'identifie au Créateur, et que son action salvatrice s'inscrit nécessairement dans la réalité de la création, nous pouvons et devons dépasser une manière morale et imagée de parler du Christ comme Chef de l'univers et Tête de l'Église.

#### *Le Christ, Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Église*

On connaît la doctrine paulinienne selon laquelle l'Église, par le baptême des fidèles et l'Eucharistie, s'unit au Corps du Christ, devient Corps du Christ. Cependant, pour marquer à l'intérieur de cette union une certaine différence entre le Christ déjà parvenu au but, exerçant son action vivifiante, et l'ensemble des chrétiens qui reçoivent tout de lui, Paul nuance sa doctrine et fait une distinction entre le Christ Tête de l'Église et l'Église Corps du Christ.

Cette dénomination permettait en même temps à Paul de lier la souveraineté du Christ sur l'Église à celle qu'il exerce sur l'univers. Le Christ, en effet, n'est-il pas appelé aussi bien Tête de l'univers que Tête de l'Église ? Cependant c'est dans un sens privilégié que le Christ est la Tête de l'Église, car celle-ci seule constitue cette « part » de l'univers assimilée au Corps du Christ. Par sa croissance l'Église doit atteindre les dimensions de l'univers, mais celui-ci, en attendant d'être transformé en Corps du Christ, se trouve dès maintenant soumis à la primauté de son Créateur et Rédempteur ; et dès maintenant le Christ est le Chef de tous les êtres qu'il veut unifier, vivifier et remplir de sa plénitude.

#### *Troisième strophe : primauté du rédempteur (cc.18b-20)*

Lui qui est le commencement, le premier-né d'entre les morts,  
afin d'avoir lui-même en tout la primauté ;  
Car en lui, (Dieu) s'est plu à faire habiter la plénitude,  
et par lui à tout réconcilier pour lui,  
Pacifiant par le sang de sa croix,  
soit ce qui est sur terre, soit ce qui est dans les cieux.

La primauté est exprimée ici en fonction de la résurrection et de la glorification du Christ, et plus précisément en fonction de la « plénitude » qu'il a reçue. Que signifie ce mot ? Sans doute s'oppose-t-il, en l'assumant, au « vide » de l'anéantissement du Christ durant sa vie terrestre et sa passion (cf. Ph 2,7 et Lc 23,35-43) ; il désigne la surabondance de la vie et de la puissance qui caractérise la divinité. Le Christ dans son abaissement avait renoncé à cette plénitude, mais le Père en le glorifiant lui a donné le Nom qui est au-dessus de tout nom (Ph 2,9), c'est-à-dire la plénitude.

Tous les chrétiens en communiant au Corps du Christ se trouvent associés à cette plénitude (cf. Col 2,9), et ils n'ont plus rien à craindre de la part de ces « puissances », qui après avoir exercé sur l'homme leur domination, se trouvent maintenant soumises au Christ glorifié (cf. Col 2,14s et 2,10).

Ainsi donc, on ne peut comprendre ni la profondeur, ni l'extension de la rédemption, si l'on ne tient pas compte du fait que notre Sauveur est le Créateur de l'univers. Pour avoir créé l'homme, il est capable de le transformer dès maintenant et radicalement. Pour avoir créé l'univers, il est capable de se mettre à sa tête pour l'orienter vers le salut. Pour avoir créé toutes les réalités invisibles, il est capable d'écarter de nous toute domination nuisible et toute angoisse.

## NOTES

1. La lecture du 15<sup>e</sup> dimanche ordinaire commence au v.15. Celle du dimanche du Christ-Roi comprend les vv. 12-20.

Pour bien saisir le sens de cet hymne difficile, il convient de suivre son organisation littéraire, et pour bien voir cette organisation, il faut traduire très fidèlement le texte. En tenant compte des parallélismes entre le début du v.15 («Lui qui est...») et le v.18b («Lui qui est...»), entre les répétitions des «soit... soit...» en 16 et en 20, il est facile de discerner deux grandes strophes liées par certains parallèles : strophe concernant le Christ créateur (vv.15-16b) et strophe concernant le Christ rédempteur (vv.18b-20). Entre ces deux strophes une petite strophe intermédiaire est construite sur la base de parallélismes intérieurs (ce qui dispense de lui chercher une autre strophe qui lui serait parallèle). Dans le texte original et dans une traduction fidèle ces parallélismes sont très clairs : à la fin du verset 16 («Tout par lui et pour lui...») répond le v. 17b («Tout en lui...»); au verset 17a («et lui-même est...») répond le v. 18a («et lui-même est...»). On comprend pourquoi il nous a été impossible de suivre les traductions habituellement proposées. Pour plus de détails voir P. LAMARCHE, *Christ Vivant*, (Lectio divina, 43), Paris, 1966, pp. 55-72.

3. Pour bien voir le lien qui existe entre Pr 8,22 et Col 1,15, il faudrait au-delà de cette traduction littérale faire ressortir tous les harmoniques et toutes les allusions du texte hébreu. Mais il suffit de tenir compte de l'idée d'enfantement exprimée en Pr 8,24s et de l'idée de création qu'on rencontre dans le texte grec de Pr 8,22 et de Si 24,9 pour retrouver, appliqués à la Sagesse, les trois éléments de l'expression «premier-né de toute créature». Cf. le commentaire de ce texte par J. ALONSO DIAZ, dans *Assemblées du Seigneur*, N°31, pp. 30-35.

## LE VERBE HUMANISÉ

Voici le chant nouveau, l'apparition qui vient de briller parmi nous, du Verbe qui était au commencement et préexistait. Car il est apparu naguère, Celui qui préexistait comme Sauveur. Il est apparu, Celui qui dans l'Etre était maître, car le Verbe était Dieu. Il est apparu, le Verbe par qui tout a été créé... Ce n'est pas aujourd'hui la première fois qu'il nous a pris en pitié à cause de notre égarement, c'est dès le principe, dès le commencement. Et pourtant ce n'est qu'aujourd'hui, quand déjà nous nous perdions, qu'il est apparu pour nous sauver.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE <sup>1</sup>

1. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, Paris, Sources Chrétiennes n°2, 1949, p. 61.

## LE BON SAMARITAIN

Lc 10,25-37

PAR PAUL TERNANT

*Père Blanc, Jérusalem-Beyrouth*

### INTRODUCTION : ÉLÉMENTS DE CRITIQUE LITTÉRAIRE

Le récit du «bon Samaritain», propre à l'évangile de Luc, suit un dialogue entre Jésus et un scribe au sujet du plus grand commandement. Les deux autres évangiles synoptiques rapportent cette même conversation (cf. Mt 22,34-40; Mc 12,28-34). Toutefois, Luc la situe dans un autre contexte (le «récit de voyage» : Lc 9,51-18,14, et non le prologue au discours eschatologique) et en présente un contenu modifié (cf. la question initiale du scribe, la réponse donnée par le scribe, la fusion des citations). Ces différences suggèrent que Luc aurait suivi une source indépendante où les deux pièces se trouvaient jointes. A moins qu'il n'ait relié lui-même les deux éléments et, en ce cas, modifié le dialogue pour l'adapter au récit.

Mais, d'autre part, on décèle des accords Mt/Lc qui ne se retrouvent pas chez Mc, notamment la citation de Dt 6,5 et non 6,4-5; et l'intention prêtée au scribe de «mettre Jésus à l'épreuve»<sup>1</sup>. Cela invite à ne se contenter, pour Lc 10,25-28, ni d'une tradition lucanienne entièrement indépendante, ni d'un travail rédactionnel de Luc sur le texte de Marc. Aussi, certains recourent-ils à une source suivie exclusivement par Luc, tandis que Mt aurait combiné celle-ci et le texte de Marc. Le P. Boismard<sup>2</sup>, quant à lui, met ici à la base de nos trois Synoptiques un énoncé selon lequel Jésus, interrogé par un scribe sur le plus grand commandement, aurait répondu à la manière de Rabbi Hillel: «Aimer son prochain comme soi-même».

#### I. AIMER POUR VIVRE (vv. 25-28)

Quoi qu'il en soit de leurs sources, il importe ici d'éclairer les points de vue de Luc.

#### 1) «Que faire ?» (v.25; cf. v. 28)

En présentant une version modifiée de la question du scribe, Luc montre qu'il ne s'intéresse pas aux controverses théoriques entre docteurs de la Loi sur le plus grand «commandement» (mot que Luc n'utilise même pas), mais à l'amour de Dieu et du prochain comme condition de salut. Il ne s'agit pas de «dire» mais de «faire» (cf. Mt 23,3; Lc 11,28.46) : «Que faire... ?». «Fais cela et tu vivras» (vv.25 et 28); «Fais de même» (conclusion de la parabole du bon Samaritain : v.37). En tant que règle de vie et non sujet de dissertation, la Loi demeure; mais Jésus l'«accomplit», la débarrasse des commentaires qui en tuaient l'esprit et la ramène à l'amour, ce qui en augmente les exigences (cf. Mt 5,21-48). En toutes circonstances, il faut vivre selon ce double amour, et non ergoter sans fin sur le contenu des commandements, souvent pour mieux s'y dérober (cf. Mt 15,1-9).

Un tel retour à l'essentiel, peut-être antérieur à Luc<sup>3</sup>, ne pouvait que lui convenir. C'est au terme d'une longue polémique contre l'intrusion de l'esprit légaliste dans l'Église que son maître saint Paul avait écrit : «Toute la Loi est accomplie en une seule parole : Tu aimeras ton prochain comme toi-même» (Ga 5,14; cf. Rm 13,8-10). L'ancien disciple de Gamaliel avait appris par expérience, avant de le tenir de l'enseignement de Jésus conservé dans l'Église, à quel point la casuistique légaliste et minutieuse des rabbis conduit à obscurcir la primauté de l'amour et à s'ériger soi-même en source de son propre salut.

Néanmoins, certains grands docteurs du judaïsme, confrontés à la prolifération des prescriptions et interdits développés et catalogués par leur corporation, avaient déjà ramené toute la Loi à l'amour du prochain. Ils l'exprimaient surtout sous forme négative : «Ne fais pas à autrui...»<sup>4</sup>. Luc se montre d'autant moins porté à considérer la doctrine de Jésus sur ce point comme un commencement absolu qu'à l'inverse de Mt et de Mc il prête au légiste et non à Jésus, la réponse à la question posée au v.25<sup>5</sup>.

#### 2) Le double amour

En Luc, l'association entre Dieu et le prochain comme objets d'amour, déjà connue dans le judaïsme<sup>6</sup>, est également le fait du légiste lui-même, non directement de Jésus, dont l'enseignement moral s'enracine ainsi dans la tradition juive comme la nouvelle Alliance dans l'ancienne. En outre, Luc a reproduit une tradition fusionnant en une seule phrase Dt 6,5 et Lv 19,18, et n'a pas distingué, comme les deux autres Synoptiques, un «premier» et un «second» commandement. Il ne cherche donc pas à établir une hiérarchie entre les deux préceptes

de l'amour ou entre ceux-ci et les autres, ni à souligner, comme Mt (22,39), que le second est «semblable» au premier. Son intérêt principal porte sur la réalité et l'universalité de l'amour du prochain selon Jésus : le dialogue des vv.25-28 n'est qu'un prélude à la parabole du Samaritain.

N'empêche que Jésus approuve (v.28) la réponse du légiste («Tu as répondu juste») 7, qui, objectivement, contient déjà quelque chose de capital, exprimé avec une netteté sans précédent : le caractère inséparable de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain. Impossible de prétendre aimer Dieu qu'on ne voit pas, de cet amour de tout l'être réclamé par le Deutéronome, sans aimer son prochain, et de la manière la plus concrète (par les œuvres de miséricorde, le pardon des offenses, la prière, etc.). Bien qu'il n'implique pas forcément d'inclination sensible (c'est le cas pour «l'ennemi», cf. Lc 6,35), cet amour du prochain «comme soi-même» doit ressembler à celui de Jonathan qui, «s'attachant» à l'âme de David et l'aimant «comme lui-même», lui donna son manteau et son armure, pour ne faire en quelque sorte avec lui qu'un seul être (1 S 18,1-4). Et comment cet élan de toute la personne se donnant à autrui pour procurer son vrai bien, ne se subordonnerait-il pas toute autre loi divine, par exemple cette loi du sabbat invoquée par les adversaires de Jésus pour lui interdire de guérir (Lc 13,14-17). Aimer Dieu ne consiste pas à prétendre le servir tout en «fermant ses entrailles» (1 Jn 3,17) au prochain dans la détresse, comme le prêtre et le lévite (Lc 10,31-32), ou le fils aîné trop conscient de son obéissance au père du prodigue (15,28-30).

Mais inversement, seul l'amour pour Dieu authentifie l'amour pour le prochain, en lui fournissant son motif dernier, sous forme d'obéissance filiale (Mt 7,21ss; Lc 6,46ss) ou d'imitation de la bonté divine, créatrice et rédemptrice (Lc 6,35-36 par; Mt 20,15). J'aime mon prochain en lui-même et pour lui-même; mais je ne le tiens pour tel que parce que je le reconnais créature et image de Dieu 8, voire (l'événement pascal étant ici nécessaire pour réaliser et révéler cette merveille) fils de Dieu dans le Fils unique et membre au moins potentiel du même corps du Christ. Certes, beaucoup d'hommes, ne rencontrant Dieu que sous le masque d'une «valeur» idéale prise comme Absolu, ne laissent pourtant pas d'agir par amour envers Dieu quand ils servent le prochain avec désintéressement. La fresque matthéenne du Jugement le suggère : ceux qui secouraient les malheureux atteignaient le Christ - et donc Dieu, qu'il rend présent sur terre - même sans le savoir (Mt 25,37-40). Mais cet «implicite réel des actes» 9 demande à être explicité, et c'est une des tâches de la prédication chrétienne que de révéler aux hommes leurs plus profondes raisons de s'aimer.

### 3) «Tu vivras» (v.28; cf. v.25)

Pour Luc, l'amour de Dieu et du prochain est ordonné à «l'héritage» de «la vie éternelle» : expression fréquente dans le bas-judaïsme (Ps. Sal.

14,10; Hén. éth. 40,9, etc.) et que Luc (cf. aussi 18,18) semble appliquer au sort bienheureux de l'individu sitôt après la mort 10. Il a souligné ici ce thème déjà présent dans ses sources, par «l'inclusion» que détermine la correspondance des mots «faire» et «vie» («vivre») au début et à la fin du morceau (vv.25 et 28).

## II. L'APOLOGUE DU BON SAMARITAIN (vv.29-37)

L'histoire du Samaritain, propre à Luc semble plutôt un «récit exemplaire» (*Beispielergählung*) 11 qu'une «parabole», tous les détails contribuant d'eux-mêmes (sans transpositions) à y renforcer une double leçon : le contraste entre l'attitude de «miséricorde» du voyageur et l'omission délibérée de deux hommes du culte signifie que la miséricorde, vaut mieux que le sacrifice; d'autre part, cette miséricorde, exercée par un Samaritain qui vient au secours d'un juif en détresse signifie que l'étranger non résident, voire l'ennemi, représente aussi le prochain. La première leçon semble correspondre le mieux aux intentions explicites de Jésus, quand il racontait cet apologue.

### 1) La question du scribe (v.29)

«Voulant se justifier» d'avoir posé une question dont il connaissait lui-même la réponse, ou plus probablement montrer son souci d'être juste selon la Loi (cf. Lc 16,15; 18,9), le scribe pose une seconde question à laquelle aussi, Jésus le contraindra à répondre lui-même (v.36). Cette seconde question, «quel est mon prochain?», fait transition entre le dialogue sur l'amour, connu des deux autres synoptiques, et la parabole, sans doute primitivement indépendante du premier morceau. Elle revêt donc les apparences d'une question artificielle, charnière destinée à faire rebondir et progresser le dialogue en introduisant un thème relativement nouveau (comparer Lc 1,34; 12,57, etc.). On sent Luc pressé d'en arriver à cette seconde partie, où se trouve la véritable nouveauté évangélique. La similitude de structure entre Lc 10,25-37 et Lc 18,18-23 tendrait à confirmer cette impression : de part et d'autre, on trouve d'abord une question sur ce qu'il faut faire «pour hériter la vie éternelle» (10,25; 18,18), puis une réponse empruntée à la Torah (10,27; 18,20), enfin une exigence toute nouvelle, expression du radicalisme évangélique et lucanien 12.

### 2) Le récit (vv.30-35)

S'il est vrai que le récit a d'abord existé à l'état séparé, indépendamment du problème des limites de la notion de «prochain», il convient

de commencer par le lire en lui-même, sans faire intervenir prématurément cette problématique, encore que la recherche d'une forme soi-disant plus primitive nous semble assez vaine.

### Bibliographie du drame

L'homme que les brigands ont dépouillé, roué de coups, laissé à demi-mort, descendait de Jérusalem à Jéricho. Cette localisation révèle un narrateur bien au courant du milieu palestinien : il sait combien ce chemin désertique d'une trentaine de kilomètres qui relie la Ville Sainte à Jéricho, environ 1090 mètres plus bas, est propice aux embuscades. Aujourd'hui encore, on se représente facilement la scène sur place, surtout si on laisse la route goudronnée et les automobiles pour emprunter à pied «la route turque», proche de la gorge du Ouadi el-Qelt.

### b) L'abstention du prêtre et du lévite

Après la présentation du blessé, voici celle, laconique, d'un prêtre et d'un lévite : bien qu'ayant vu le malheureux qui gisait au bord du chemin, ils passent de l'autre côté, et s'éloignent. Pourquoi ce comportement odieux ? Le narrateur suppose-t-il que les deux «clercs», ayant cru avoir affaire à un cadavre, ont craint de contracter une souillure rituelle (cf. Lv 21,1; Nb 19,11), et que, pour ses auditeurs, leur conduite apparaissait normale ? En tout cas, lui ne la tient pas pour telle : il semble évident que «la pointe de l'histoire se trouve dans le contraste entre les Juifs qui n'aiment pas et le Samaritain qui aime»<sup>13</sup>. D'autre part, il faut sans doute attacher quelque signification au fait que les Juifs mis en scène face à l'étranger plein de miséricorde, appartiennent au clergé du culte légal. On songe invinciblement au texte d'Os 6,6, deux fois cité dans le premier Évangile (Mt 9,13; 12,7; et cf. l'allusion de 23,23) : «Je veux la miséricorde (*éléos*) et non le sacrifice»<sup>14</sup>. Le prêtre et le lévite de notre récit participent au même aveuglement que les Pharisiens pris à partie par Jésus en Mt : ils symbolisent l'attachement étroit aux prescriptions rituelles; or Dieu accorde beaucoup plus d'importance à l'exercice de la miséricorde, qu'il s'agisse, comme dans Mt, d'indulgence pour les pécheurs et d'application humaine de la loi du sabbat, ou bien, comme ici, d'action en faveur d'un homme en détresse. Dans la version marcienne du dialogue sur le premier commandement, le scribe proche du Royaume de Dieu a compris cela de lui-même : «Aimer Dieu... et aimer le prochain comme soi-même, est plus que tous les holocaustes et sacrifices» (Mc 12,33)<sup>15</sup>. Le culte réglé par la Torah ne peut l'emporter sur l'amour, cœur de la Torah!

### c) La «miséricorde» du Samaritain

Que le troisième homme à passer près du blessé fût un Samaritain

plein de charité, voilà qui devait surprendre les auditeurs de Jésus. La situation n'est sans doute pas dénuée d'ironie : un de ces Samaritains que les Juifs considéraient comme des hérétiques et schismatiques détestables et stupides, les pires des «pécheurs»<sup>16</sup>, vient en aide à un inconnu, présumé juif (on se trouve en Judée), et montre ainsi qu'il comprend mieux que les représentants les plus officiels du judaïsme orthodoxe, la volonté de Dieu exprimée par Osée<sup>17</sup>. A la lumière de cette inversion des rôles, la façon dont le voyageur se comporte constitue une invitation à pratiquer un *éléos* (pitié, miséricorde, bonté) très généreux et très agissant, sans lui imposer aucune limitation de personnes.

Le Samaritain ne se demande pas si le blessé est juif ou non, compatriote ou étranger, ami ou ennemi : il lui suffit de se trouver en présence d'un homme en difficulté, ayant besoin d'aide. Et il ne fait pas pour lui «quelque chose», mais *tout* ce qu'il peut. Les détails de son intervention font mieux ressortir l'abstention scandaleuse du prêtre et du lévite.

La miséricorde totalement désintéressée du Samaritain apparaît tellement exemplaire que maints Pères de l'Église ont découvert en celui-ci les traits mêmes du Christ. Effectivement, toute allégorisation mise à part<sup>18</sup>, le premier «milieu de vie» (*Sitz im Leben*) de la parabole ne peut guère se situer qu'au cours du ministère de Jésus expliquant et défendant contre les représentants du «système» - caste sacerdotale, Pharisiens - son propre comportement miséricordieux à l'égard des malades, qu'il guérit même le jour du sabbat (Lc 13,10-17; 14,1-6; Mc 3, 1-6 par; etc.), des pécheurs qu'il fréquente et ramène à Dieu (cf. surtout Lc 5,29-32 par; 7,34.39-50; 19,1-10; les trois paraboles de Lc 15), des disciples dont il proclame l'innocence (Mt 12,7; 15,1-20). Toutes ces attitudes de Jésus manifestent sa «miséricorde», reflet et mise en œuvre de la volonté de Dieu telle qu'elle s'exprime notamment par le texte d'Os 6,6 (Mt 9,13; 12,7). Elles trouvent une merveilleuse illustration dans ce récit qui, par ailleurs, fait allusion à Os 6,6. L'emploi du mot *esplagchnisthè* (ému de compassion, v.33) confirme cette interprétation. Dans le N.T., seuls les synoptiques utilisent ce verbe, dont l'étymologie évoque une émotion qui prend aux «entrailles» (*splagchna*), et toujours pour exprimer la compassion de Jésus (Mt 9,36; 14,14; 15,32; 20,34; Mc 6,34; 8,2; 9,22; Lc 7,13), ou celle de Dieu, figuré par le père de l'enfant prodigue (Lc 15,20) et le roi qui remet à son serviteur une dette énorme (Mt 18,27). Jésus incarnant la compassion divine, tous les textes nous ramènent à lui, et il serait bien étonnant que Lc 10,33 fasse totalement exception.

Mais si Jésus se cache sous les dehors du Samaritain, c'est pour convier ses auditeurs à partager sa compassion agissante, donc aussi celle de Dieu (cf. Lc 6,36), et à ne pas imiter l'attitude négative du prêtre et du lévite, qui ressemble à celle du frère aîné du prodigue ou à celle du serviteur impitoyable. Luc a bien mis en valeur cette invitation pressante

à l'action. Reprenons maintenant son angle de vue.

### 3) Le dialogue final (vv.36-37)

a) Lequel a été proche ?

Si notre lecture de la parabole se justifie, on s'attendrait à une question finale semblable à : « Lequel de ces trois a fait la volonté de Dieu (compte tenu de ce que tu en connais par l'Écriture, notamment Os 6,6) dans son comportement à l'égard de l'homme blessé ? » Le reste des deux derniers versets pourrait être maintenu tel quel. Toutefois, Jésus demande au scribe : « Lequel a été proche du malheureux ? » Ainsi Luc (ou son devancier) adapte cette ultime question à celle que le légiste posait à Jésus et que nous croyons à la fois pleine de sens et artificielle : « Qui est mon prochain ? » (v.29). Maintenant, la parabole doit arracher le scribe à son univers scolastique et lui fournir une conception active, pratique, dynamique du prochain et de la façon dont il faut l'aimer pour hériter la vie éternelle.

Dans cette perspective, l'abstention du prêtre et du lévite pourrait signifier qu'ils doutaient de leur devoir, se demandant si le blessé était bien leur prochain. L'appartenance ethnique du Samaritain prend alors (et de toute façon) un relief nouveau : de même que le blessé ne pouvait pas ne pas reconnaître son prochain (au sens actif) en celui qui, s'étant approché de lui, le comblait de ses soins, de même, toi, sache reconnaître - et reconnaître par des actes - ton prochain (au sens passif) en tout homme; pas uniquement l'observant fidèle qui, seul peut-être à tes yeux, fait partie du véritable Israël, mais aussi le juif peu instruit et peu scrupuleux (*am ha-arès*); non seulement ton « frère » de race ou de religion (métèque, prosélyte) auquel tu limites d'habitude la notion de « prochain » (hébreu *rea'*, compagnon), mais tout homme, fût-il étranger de passage, ou considéré comme ennemi de ton peuple. Voilà ce que semble vouloir dire Luc. Par là, il se contente d'explicitier un peu ce que contient déjà réellement le récit, et y projette la lumière prodiguée ailleurs par Jésus, notamment dans le précepte : « Aimez vos ennemis... » (Lc 6,35). La continuité apparaît encore plus clairement si l'on admet que Jésus, bien que juif, s'était mis lui-même en scène sous les traits d'un voyageur issu de ce peuple samaritain pour lequel il affichait une sympathie soulignée par Luc et Jean (Lc 9,51-56; 17,11-19; Jn 4,1-42; cf. Ac 1,8; 8,5-25).

b) « Fais de mêmes »

On a remarqué qu'« au lieu d'appliquer le nom de prochain à celui qui a été l'objet de la miséricorde, Jésus l'applique à celui qui en est l'auteur »<sup>19</sup>, et on a vu dans ce retournement de la question du légiste la

pointe du récit : ne cherche pas à limiter le champ de ta « miséricorde » en dressant la liste de ceux que tu dois aimer, mais porte-toi au secours de quiconque a besoin de ton aide. D'autres ont mis en doute la valeur de cette interprétation, au nom de la réciprocité incluse dans la notion hébraïque de *rea'* (Jeremias, *o.c.* p. 195), ou au nom du « langage de Jésus » et du « style de la leçon » (Kahlefeld, *o.c.*, p.94). Au vrai, selon l'exégèse ici proposée, Luc (ou l'auteur de sa source) - et non Jésus - aurait retourné la question. Simple maladresse du rédacteur ? Il a pu, certes, vouloir modifier le moins possible une phrase qui, à l'origine, commençait déjà par : « Lequel des trois... ? » Mais il faut reconnaître qu'une invitation à passer du « moi » au « toi » et du plan de la théorie à celui de l'action concrète en faveur de tout homme rencontré sur sa route demeure parfaitement conforme au point de vue de Luc en notre péricope, et à la consigne finale, reprise de celle du v.28 : « Va, toi aussi fais de mêmes ».

### CONCLUSION

Quelles situations nouvelles le rédacteur de Lc 10,25-37 visait-il dans l'Église du premier siècle ? Pensait-il aux relations difficiles entre païens et chrétiens, entre Juifs et disciples du Christ, entre judéo-chrétiens et pagano-chrétiens, entre esclaves et hommes libres (Ga 3,28; 1 Co 12,13; Col 3,11) ? Il s'agit en tout cas d'un texte très « ouvert », dont l'enseignement peut être actualisé dans les situations les plus diverses, jusqu'à la fin des temps. L'humanité excelle à s'inventer toujours de nouveaux antagonismes collectifs et personnels. Aux Juifs et aux Samaritains, ont succédé aujourd'hui les immigrés et les nationaux, les salariés et les employeurs, les Blancs et les Noirs, les Palestiniens et les Israéliens, les Tutsis et les Hutus, les intégristes et les progressistes, et ainsi de suite. Mais l'Évangile ne cesse d'interpeller chacun de nous : es-tu intimement persuadé que l'amour de Dieu et du prochain accomplit toute la Loi, et que la piété la plus scrupuleuse ne vaut rien sans la « compassion » et la « miséricorde » ? Ta conviction te conduit-elle à une action concrète pour le « prochain », connu ou inconnu, rencontré « par hasard » (v.31) ou longuement fréquenté ? Reste-t-il dans ton action, et donc dans ton cœur, des discriminations fondées sur la race, la condition sociale, la fortune, la religion, la culture, l'âge, le sexe, les opinions politiques, etc. ? Le combat pour la justice, inséparable d'une charité sans feinte, et l'engagement dans les formes collectives que doit revêtir aujourd'hui l'aide apportée aux détrences des hommes te servent-ils d'alibis pour oublier les besoins individuels des plus proches, et vice versa ? Ces questions, et bien d'autres, le Christ à jamais vivant les pose à tous ceux qui savent écouter sa parole.

En lui répondant par les actes, et en nous configurant à lui, le « bon Samaritain » par excellence, nous aurons la joie de le découvrir en tous ceux que nous aurons aimés : « Ce que vous avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25,40).

## NOTES

1. L'attitude du scribe, bienveillante chez Mc, est malveillante chez Mt et Lc : d'après eux, semble-t-il, il cherche à embarrasser Jésus. Historiquement, la donnée de Mc semble plus valable : on comprend mieux le passage de la bienveillance à la malveillance, par suite du conflit entre l'Église primitive et les Juifs, que le passage inverse - Cf. les compléments de la note 7.
2. P. BENOIT & M.-E. BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles en français*, tome II, Paris, 1972, pp. 349-352. - Notons pour mémoire l'hypothèse d'une dépendance de Luc par rapport à notre Mt (ainsi R.T. SIMPSON, *The Major Agreements of Matthew and Luke against Mark*, dans *New Test. Stud.* 12, 1966, pp. 279-280).
3. cf. M.-E. BOISMARD, *o.c.* p.34.
4. Citons une fois de plus Hillel (autour de 20 avant J.C.) : « Ce que tu hais pour toi, à ton prochain tu ne le feras pas; le reste n'est qu'interprétation ». C'est la « Règle d'or », attestée pour la première fois en Tb 4,15, et reprise en Lc 6,31 et Mt 7,12, mais sous forme positive. Autour de 135 après J.C., R. Aqiba indiquait le commandement de Lv 19,18 comme un principe important de la Torah. Dans la « Lettre d'Aristée » (début du 2ème siècle avant J.C.), un sage juif est censé conseiller au roi Ptolémée Philadelphe de ménager ses sujets en se souvenant de sa propre aspiration au bonheur et en se fondant sur l'indulgence de Dieu pour tous les hommes (§ 207).
5. Plusieurs pensent que Luc ne parle pas du même événement que Mt/Mc, et que le légiste de Luc ne fait que répéter un enseignement de Jésus : ainsi J. JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, trad. franç. Le Puy-Lyon, 1962, p. 193. Mais, étant donné les contacts littéraires entre les trois versions synoptiques, « il est improbable qu'il s'agisse de deux événements différents » (H. KAHLEFELD, *Paraboles et leçons dans l'Évangile*, trad. fr., II, (Lectio divina 56), Paris, 1970, p.87, note 84).
6. On cite les témoignages de Philon (*De spec. leg.* II, 63) et des *Testaments des Douze Patriarches* (*Test. Iss.* 5,2; 7,6; *Test. Dan.* 5,3). Mais dans les *Testaments*, les deux commandements de l'amour, quoique unis, sont rangés parmi d'autres et on ne peut les considérer comme un principe qui unifie tout l'agir moral (R. SCHNACKENBURG, *Le message moral du Nouveau Testament*, trad. fr., Lyon, 1963, p.89) Et Jésus va plus profond que Philon, car il ne s'agit pas pour lui de mettre de l'ordre dans les observances, mais de retrouver et d'accomplir la volonté de Dieu.
7. Plusieurs se demandent « comment concilier cette approbation et l'hostilité contenue dans *ekpeirazôn* » (S. LÉGASSE, *Scribes et disciples de Jésus*, dans *Revue biblique*, 1961, p. 486). Mais les transmetteurs de la tradition évangélique savaient que Jésus approuvait une partie de l'enseignement des scribes (cf. Mt 23,3); il leur reprochait de ne pas conformer leurs actes à leurs paroles. Les deux bonnes réponses du scribe (vv.27 et 37) supposent chez celui-ci, malgré la demi-hostilité (et/ou la vanité ?) qui lui est prêtée au départ, de la bonne foi et de la perspicacité.
8. Dans le judaïsme palestinien, « Ben Azzai (autour de 110 après J.C.) fut le premier à rappeler la ressemblance de l'homme avec Dieu et à faire de cette idée un motif de l'amour » (R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, p. 90). Cf. K. HRUBY, *L'amour du prochain dans la pensée juive*, dans *Nouv. rev. théol.* 91 (1969), pp. 493-516 (ici 509).
9. Y. CONGAR, *Vaste monde, ma paroisse*, Paris, 1959, p. 146.

10. Voir l'article et la bibliographie de J. DUPONT, *L'après-mort dans l'oeuvre de Luc*, dans *Revue théologique de Louvain*, 3 (1972) pp.3-21. - Notre v.28 fait peut-être allusion à Lv 18,5 : «L'homme qui accomplira (potēsaj) mes lois et mes coutumes vivra par elles». Paul (Ga 3,12; Rm 10,5) cite le même texte en un sens tout différent : la Loi, de son propre aveu, ne peut pas justifier, puisque «le juste vivra par la foi» (Ha 2,4) et que Lv 18,5 rattache la vie non à la foi mais à l'observance, pratiquement impossible (Ga 5,3; Ac 15,10), de tous les préceptes. La contradiction n'est cependant qu'apparente : Luc sait fort bien que la justification s'obtient par la foi au Christ (Ac 13,38-39); Paul, de son côté, proclame que la foi qui justifie est celle «qui opère par la charité» (Ga 5,6), et que les violations de cette charité empêchent d'hériter du Royaume de Dieu» (5,21).

11. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1957<sup>3</sup>, pp.192-193, cite Lc 10,30-37; 12, 16-21; 16,19-31; 18,10-14, puis, comme première partie d'une histoire exemplaire, Lc 14,7-11 et 14,12-14. Tous ces textes sont propres à Luc. Cf. J.D. CROSSAN, *Parable and Example in the teaching of Jesus*, dans *New Test. Stud.* 18 (1972), pp.285-307 (il s'agirait de paraboles proprement dites, transformées en récits exemplaires par la tradition postérieure à Jésus).

12. Distribuer tous ses biens aux pauvres (18,22) et dépenser sans compter pour l'homme mis à mal par les brigands (10,35) sont deux attitudes fort semblables.

13. R. BULTMANN, *o.c.*, p.192.

14. A. LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, II, Ceffonds, 1908, p.356, écrivait déjà : «Ce que Jésus répond, en réalité, c'est que «la miséricorde vaut mieux que le sacrifice», idée qui par elle-même n'a rien à voir avec la notion du prochain». M.-J. LAGRANGE objecte (*Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921, p.315) que «le prêtre n'est pas là dans l'acte de son sacerdoce». C'est certain : pour avoir l'occasion de secourir le blessé sur la route, il ne fallait pas qu'il fût en train d'officier ! Mais il est nommé comme représentant du culte réglé par la Loi. Et cela garderait toute son importance, même s'il s'était abstenu par haine pour le blessé qui serait un Essénien dépouillé par des Zélotes (hypothèse de C. DANIEL, *Les Esséniens et l'arrière-fond historique de la parabole du bon Samaritain*, dans *Novum Testamentum*, XI, 1969, pp.71-104). Si les deux premiers passants représentaient seulement «l'homme moyen» (W. HARRINGTON, *Il parlait en paraboles*, Lire la Bible 10, Paris, 1967, p.143), pourquoi un prêtre et un lévite ?

15. Selon M.-E. BOISMARD, *o.c.*, p.350, «les vv. 32b-34a sont un écho, soit du récit de Lc 10,25-27, soit d'un récit parallèle à celui de Lc; ils sont ajoutés ici par l'ultime rédacteur marco-lucanien».

16. Cf. 2 R 17,24-41; Si 50,25-26; Jn 4,9,20; 8,48, et les textes rabbiniques cités dans les ouvrages classiques de STRACK-BILLERBECK et de J. BONSIRVEN.

17. Le récit semble justement puiser ses matériaux non seulement en 1 R 13,11-32 et en 2 Ch 28,8-15 (des chefs de Samarie, écoutant le prophète Oded, soignent des prisonniers judéens et reconduisent les élopés à dos de monture jusqu'à Jéricho) mais aussi en Os 6 (surtout v.9 : comme des brigands en embuscade, une bande de prêtres assassine sur la route de Sichem). Cf. J.D.M. DERRETT, *Law in the New Testament - Fresh Light on the Parable of the Good Samaritan*, dans *New Test. Stud.* 11 (1964), pp.23-24 (et, p.36, où il parle même d'une sorte de midrash sur Os 6,6 et les versets adjacents); repris dans *Law in the New Testament*, Londres, 1970, pp.210-211.

18. L'allégorisation par attribution d'un symbolisme à tous les détails, (par exemple, le Samaritain serait Jésus, le blessé l'humanité, Jérusalem le paradis, Jéricho le monde, les brigands les démons, l'auberge l'Église, etc.) est une «accommodation» suggestive peut-être, mais étrangère au sens voulu par Jésus et par Luc. Sur l'exégèse patristique et scolastique, cf. F. DREYFUS, «*Qui est mon prochain ?*»

dans *Assemblées du Seigneur*, 1ère série, 66 (1966), pp.32-49; J. DANIELOU, *Le bon Samaritain*, (Mélanges offerts à André Robert), Paris, 1957, pp.457-475; W. MONSELEWSKI, *Der barmherzige Samariter. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10,25-37*, Tübingen, 1967, pp.3-84.

19. Franz J. LEENHARDT, *La Parabole du Samaritain (Schéma d'une exégèse existentialiste)*, dans *Aux sources de la Tradition chrét.* (Mélanges Goguel), Neuchâtel, 1950, pp.132-138 (ici 136).



### SI TU VEUX BIEN T'ARRÊTER

Pour pénétrer dans ce monde de la misère, il y a des étapes  
il faut savoir s'arrêter devant le misérable  
le regarder  
l'écouter  
et finalement le toucher.

Il y a toute une gamme de nuances dans les attitudes à l'égard  
de la personne blessée.

Celui qui passe, comme le lévite et le prêtre, devant l'homme  
roué de coups, affalé par terre; il ne voit pas la détresse, il ne s'arrête  
pas.

Celui qui s'arrête devant le misérable, qui donne peut-être  
quelque chose, mais sans regarder le visage, sans rencontrer les yeux de  
l'autre.

Celui qui s'arrête et qui regarde le visage de l'autre, mais  
il parle tout le temps, il dit ce qu'il faut faire... Il n'écoute pas, mais  
il ne le touche pas.

Celui qui s'arrête, qui regarde le pauvre et qui n'a pas peur  
de lui parler et de l'écouter dans ses besoins profonds.

Celui qui s'arrête, qui regarde, qui écoute et qui n'a pas  
peur de s'engager et de toucher l'autre, de le prendre dans ses bras;  
il le porte dans l'espérance de le voir guérir et ressusciter ...

La communion se réalise dans le toucher; et toute la compas-  
sion consiste à porter l'autre en soi, à le porter dans son cœur et dans  
ses bras.

JEAN VANIER<sup>1</sup>

1. J. VANIER, *Ouvre mes bras*, Paris, 1973, pp.73-74.

## A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

### ANNÉE A

- Première lecture : N° 60, pp. 40-62 : *La parole et le pain*  
par E. LIPINSKI
- Deuxième lecture : N° 58, pp.14-26 : *Lois de l'univers et vie*  
*chrétienne*, par A.M. DUBARLE
- Évangile : N° 23, pp.37-54 : *Le Semeur*, par J. DUPONT  
N° 15, pp.32-44 : *La méthode des paraboles*,  
par A. GEORGES

### ANNÉE B

- Première lecture : N° 65, pp.42-67 : *Vivante et efficace est la*  
*Parole de Dieu*, par R. SWAELES
- Deuxième lecture : N° 48, p.55 (E. JACQUEMIN);  
N° 55, p.93 (E. CORNIL)  
N° 73, p.66 (J. VANDERHAEGEN)
- Évangile : N° 13, pp.45-62 : *Universalisme et esprit*  
*missionnaire*, par A. RETIF

### ANNÉE C

- Première lecture : N° 59, pp.98-108 : *Dialectique entre les lois*  
*et l'amour, entre la lettre et l'esprit*,  
par D. PERROT
- Deuxième lecture : N° 88, pp.18-32 : *La primauté du Christ*  
par P. LAMARCHE
- Évangile : N° 66, pp.32-49 : *Qui est mon prochain ?*  
par F. DREYFUS.



## TITRES DE LA DEUXIÈME SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

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

\* numéros parus

en gras : numéros à paraître en 1974

Imprimé en France

Imprimerie Saint-Paul, 55001 Bar le Duc, Dép. lég. 2<sup>e</sup> trim. 1974

N<sup>o</sup> d'édition 6416 N<sup>o</sup> II-74-551



## Année A

La parole, protagoniste de l'histoire (Is 55)	
<b>B. Maggioni</b> . . . . .	4
Lois de l'univers et vie chrétienne (Rm 8)	
<b>A.M. Dubarle</b> . . . . .	10
Le semeur est sorti pour semer (Mt 13)	
<b>J. Dupont</b> . . . . .	18

---

## Année B

La vocation d'un prophète (Am 7)	
<b>C. Hauret</b> . . . . .	30
A la louange de sa gloire (Ep 1)	
<b>M. Coune</b> . . . . .	37
La mission des Douze en Galilée (Mc 6)	
<b>J. Delorme</b> . . . . .	43

---

## Année C

Une loi, principe de vie (Dt30)	
<b>F. Dumortier</b> . . . . .	52
La primauté du Christ (Col 1)	
<b>P. Lamarche</b> . . . . .	59
Le bon Samaritain (Lc 10)	
<b>P. Ternant</b> . . . . .	66

---