Universidad de Deusto
Biblioteca

23e DIMANCHE ORDINAIRE

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 54

** Première lecture : F. Smyth-Florentin, O. Knoch, D. Colombo.
* Deuxième lecture : R. Swaeles J. Delorme, A. Stöger *******
Évangile: I. Goma Civit, A. Duprez J. Seynaeve.

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF

Universidad de Deusto
Biblioteca

200798
2 ASS
As 7

Vingt-troisième dimanche ordinaire

Assemblées du Seigneur 54

LES ÉDITIONS DU CERF

Universidad de Deusto
Biblioteca

Avec l'autorisation des Supérieurs
© LES EDITIONS DU CERF, 1972
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7e

Année A

Première lecture : Ez 33,7-9

Deuxième lecture : Rm 13,8-10

Evangile : Mt 18,15-20

Contestation, interpellation: mots fréquemment utilisés de nos jours, mais qui peuvent évoquer des attitudes bien diverses. Parti pris irritant de dénigrer tout et tous? Saine réaction de dénoncer courageusement le mal, l'injustice ou l'absurde? Désir d'« épater le bourgeois » ou satisfaction incontrôlée des instincts d'opposition?

Les prophètes - tel Ezéchiel - ont souvent fait figure de contestataires. Mais pour eux, ce n'était certes ni un jeu, ni la manifestation spontanée d'un esprit de contradiction. Tous, au contraire, ont résisté vigoureusement à l'appel intérieur qui les poussait à s'opposer aux idées reçues et aux situations établies, à faire office de « guetteur » qui, par ses avertissements, vient troubler la quiétude d'un monde aveuglément établi dans ses fausses sécurités.

Interpeller un frère dont la conduite contredit publiquement la foi, est une autre forme de contestation qui peut devenir, dans certains cas, un devoir strict. A condition toutefois de ne pas contrevenir à la charité, ce « parfait accomplissement de la Loi ».

Universidad de Deusto
Biblioteca

Et toi, je t'ai établi comme sentinelle

Ez 33,7-9

PAR FRANÇOISE SMYTH-FLORENTIN
Secrétaire générale du Service biblique de la Fédération protestante de France

Extraite de son contexte, la « nomination » d'Ezéchiel comme prophète-sentinelle se passerait de commentaire. On peut disserter sur le début de l'individualisme moral dans le judaïsme, sur la responsabilité quasi vicaire du prédicateur, et sur bien des questions de ce genre sans que cela permette de discerner l'importance cruciale de ces quelques lignes à l'endroit qu'elles occupent. Il faut donc tenir compte, non seulement du livre entier, mais, davantage encore, de la vocation prophétique en Israël pour s'apercevoir que nous sommes ici sur une brèche étroite, à l'avant-poste de l'Ancienne Alliance, à la frontière de la Nouvelle.

Quelles que soient nos options au sujet de la rédaction du livre d'Ezéchiel (composé tout entier en exil, ou partie en Palestine et partie à Babylone) [1], il est clair en tout cas qu'au cœur de l'ouvrage il y a la chute de Jérusalem (587), l'exil et la fin de l'existence nationale d'Israël (représenté par le royaume de Juda).

1. Rappelons que V. Herntrich (1932) et J.B. Herford (1935) supposent un ministère palestinien avant la chute de Jérusalem et une rédaction durant l'exil, vers 573. A. Bertholet (1936) propose un double ministère. Etat de la question dans G. Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel*, Berlin, 1952, et dans H.H. Rowley, *The Book of Ezechiel in Modern Study*, dans *Bull. J. Rylands Library*, 36 (1953-54), pp. 146-190. La traduction et les notes de P. Auvray dans la *Bible de Jérusalem* en fascicules (Paris, 1957²) nous ont paru fort utiles. Nous devons beaucoup au grand commentaire de W. Zimmerli, *Ezechiel*, II (Biblischer Kommentar, XIII, 2), Neukirchen, 1969 : pour notre péricope, cf. pp. 797-803. Cet auteur situe le texte dans l'ensemble des ch. 25—32 et 33,1-21, qui lui paraît une interpolation rédactionnelle; 33,1-20 introduit alors la troisième partie de l'ouvrage, où domine le thème de la venue du salut. Signalons aussi G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, tome II, Genève, 1967.

La fin vient

Héritier des traditions sacerdotales, sapientielles et prophétiques de son peuple, Ezéchiel est proche de son contemporain Jérémie, qu'il paraît connaître (et, à travers lui, Osée et Isaïe). C'est un juriste. Il se méfie des traditions patriarcales et de celles qui concernent la dynastie davidique. Une certitude l'habite, qu'il traduit et explicite dans toute son œuvre, notamment dans ses visions de vocation : *la venue du Jour du Seigneur est imminente* (7,1-4.5-9).

Ce « Jour de Yahvé », dont la proximité est annoncée depuis Amos (5,18s), verra la catastrophe finale (Ez 7,10-13.14-27). C'est au lever de ce jour, en un moment unique de l'histoire d'Israël, que se tient le prophète. Il rencontre d'ailleurs l'incrédulité générale (12,22-28).

Les visions d'Ezéchiel [2] projettent le film impressionnant de son message et le situent dans l'espace et le temps. Il s'agit de l'espace et du temps de l'histoire privilégiée d'Israël avec son Dieu, ou plutôt — dans les termes de la culture sacerdotale qui est celle du prophète — de l'histoire de Dieu « au milieu de » son peuple. Le visionnaire voit la rupture de cette histoire : parvenue à sa limite et devenue contresens absolu, elle se déchire elle-même en démasquant son absurdité dérisoire. Pour comprendre la violence d'Ezéchiel, il faut relire la charte d'Israël dans la tradition sacerdotale (P), le traité d'Alliance qui fonde le peuple élu :

> Je te rendrai fécond à l'infini... J'établirai mon alliance entre moi et toi..., une alliance perpétuelle... Je te donnerai, à toi et à tes descendants, le pays que tu habites... en possession perpétuelle, et je serai leur Dieu (Gn 17,6-8).

Selon Ezéchiel, ces promesses, qui concernent la postérité, la terre et le culte (ou la proximité bienfaisante impliquée dans une appartenance mutuelle privilégiée), deviennent l'occasion d'un malentendu destructeur, d'une assurance radicalement fausse ou perverse.

> Ceux qui habitent ces ruines... disent : Abraham était seul et il a hérité du pays ; à nous, qui sommes nombreux, le pays est donné en possession... Dis-leur : ils sauront que je suis le Seigneur quand je réduirai le pays en solitude et en désert, à cause de toutes les abominations qu'ils ont commises (33,24-29).

Ces oracles ne concernent pas seulement l'aboutissement de l'aventure : Ezéchiel relit à leur lumière l'ensemble de ce que nous

2. Sur le livret de ces visions, voir P. Auvray, *Ezéchiel I-III. Essai d'analyse littéraire*, dans *Revue Biblique*, 67 (1960), pp. 481-502.

Universidad de Deusto Biblioteca

appelons l'Histoire du Salut, depuis l'Exode et la Conquête. Il y découvre la longue histoire d'une mésalliance (cf. 20 ; 16 et 23).

Quant au culte dans la Ville sainte, il constitue le lieu du sacrilège par excellence. Il faut relire le ch. 8 : « Vois-tu les grandes abominations que commet ici la maison d'Israël, pour que je m'éloigne de mon sanctuaire? »

L'Alliance, qui était conditionnelle, est donc rompue : la gloire du Seigneur, sa puissance active et souveraine, abandonne son lieu ; « élevée sur les chérubins, elle sort du milieu de la ville » (11,22-23).

Et ils sauront que je suis le Seigneur

Si le malentendu ne peut plus durer, c'est qu'il porte sur l'identité du Seigneur lui-même, et sur sa fidélité. Or lui ne change pas : il faut qu'Israël le sache. Quatre-vingt-six fois Ezéchiel le répète : « Ils sauront que je suis Yahvé » ; et c'est presque toujours dans un contexte de rupture de l'Alliance.

Israël a vécu selon deux modes d'alliance avec son Dieu, on peut dire deux théologies, parfois contradictoires, parfois complémentaires [3]. Dans l'alliance avec les Pères, d'abord, Dieu s'engageait inconditionnellement et pour toujours à l'égard d'Abraham et de ses descendants : quelle que soit leur conduite, il serait toujours « pour » eux. Mais l'alliance du Sinaï, plusieurs fois répétée, était conditionnelle : elle supposait des engagements mutuels, sur le modèle des traités de vassalité du Proche Orient ancien. Le Dieu d'Israël promettait à son peuple tout ce dont il avait besoin pour vivre, à la condition d'une obéissance qui respecte les termes du contrat, la Loi. Faute de quoi, le châtiment surviendrait, la malédiction se substituant à la bénédiction (cf. Jos 23). Israël devra donc « se souvenir » de l'Alliance pour avoir le droit de faire appel au « souvenir » de son Dieu en sa faveur.

En fait, selon Ezéchiel, c'est de son péché qu'Israël s'est souvenu (23,3.18.19s), et il a oublié ses obligations. « Tu dépouilles ton prochain..., moi, tu m'oublies, dit le Seigneur Dieu » (22,12). Telle est la perspective dans laquelle le prophète interprète toute l'histoire d'Israël. Il y découvre une suite de révélations accordées, de désobéissances, de châtiments et d'actes de miséricorde du Dieu de Moïse, qui ne cesse pas d'être le Dieu d'Abraham, celui qui, jusqu'ici, a toujours sauvé son peuple au dernier moment « à cause de la gloire de son nom devant les peuples » (20,9.14.22). Ainsi, dès le

3. Sur les théologies de l'Alliance dans l'A.T. : G.E. MENDENHALL, *Law and Covenant in Israel and in the Ancient Near East. The Biblical Colloquium*, Pittsburgh, 1955. Plus brièvement : D.N. FREEDMAN, *Divine Commitment and Human Obligation. The Covenant Theme*, dans *Interpretation*, 18 (1964), pp. 419-431.

début de son histoire mouvementée avec Dieu, c'est aux nations qu'Israël sert de témoin. Les peuples doivent pouvoir discerner la gloire du Seigneur, — comment il agit avec les hommes et le but qu'il poursuit, — dans sa conduite à l'égard de son peuple, dans sa grâce et ses exigences à son égard. Il ne faut pas qu'on puisse se méprendre sur sa fidélité. C'est dans la miséricorde d'un souverain absolu, qui aurait dû punir mais laissait vivre, que les peuples ont pu voir de quoi est fait l'honneur de Dieu.

Mais maintenant que le malentendu a atteint des limites extrêmes, comment pourra-t-on savoir qui est Dieu, et ce que signifie sa présence au milieu de son peuple? On le saura, on le verra, dans cet envers des promesses qu'annonce le prophète : au jour, attendu pourtant, de la venue redoutable de Yahvé. Dans la situation actuelle, en effet, la proximité divine signifie destruction ; elle doit provoquer l'explosion du contresens où vit Israël, la fin de l'Alliance. L'exil, cet Exode à l'envers, se traduit par la vision d'un tas d'os desséchés, blanchis au soleil de la vallée déserte : Israël ne peut pas survivre à la rencontre de son Dieu saint (37,1-2).

Je t'ai établi comme sentinelle

Ce n'est pourtant pas cette mort comme telle qui fera savoir qui est le Dieu d'Israël, mais la parole qui l'interprète : il y faut un ministère nouveau.

A ce moment de rupture et de départ, on ne peut plus consulter le prophète de Dieu. Les faux prophètes plaquent en vain leur crépi, les vrais se taisent (ch. 13 et 14,7-8). Plus d'accès à Dieu, plus de médiateur : en ce sens, Ezéchiel est le dernier des prophètes et n'en est déjà plus un. Jérusalem est tombée, la gloire de Dieu a déserté le Temple, la Loi même n'a plus cours. La parole d'Ezéchiel joue un rôle neuf, adapté à ce temps unique. Elle constitue le prophète en « sentinelle » qui, à la frontière, crie pour « avertir » : *Je t'ai établi comme sentinelle sur la maison d'Israël pour les avertir, de ma part* (33,7).

De cet avertissement dépend la vie de celui qui est interpellé comme de celui qui est chargé d'interpeller. Dans le rôle qui lui est départi, ce dernier promulgue, en un certain sens, une loi nouvelle, exceptionnelle, qui manifeste encore la justice du Dieu de l'ancienne Alliance. Ce n'est pas par hasard que la forme littéraire de notre péricope est juridique : les vv. 2-6 sont rédigés selon les règles de la casuistique traditionnelle, dans la ligne sacerdotale : « Quant à une terre, *si* j'envoie sur elle l'épée et que le peuple prend... » (v. 2 ; cf. v. 6). Le cas est développé, puis récapitulé, opposé à l'éventualité contraire (v. 5b) et jugé (v. 6). Cependant le Seigneur lui-même est

Universidad de Deusto Biblioteca

concerné et il « crève » en quelque sorte la loi en prenant personnellement l'affaire en mains : c'est son affaire à lui (v. 6b). Les vv. 7-9 emploient le même style légal pour établir Ezéchiel à son poste. On notera que l'avertissement adressé *à chacun* (vv. 8-9) accomplit maintenant la mission que le prophète a reçue à l'égard de toute « *la maison d'Israël* » (v. 7).

Certes, le péché du peuple est collectif, et c'est le peuple comme tel qui en a éprouvé le châtiment. La loi a joué. Mais la signification extraordinaire du drame se traduit par la vocation unique du prophète des « hors-la-loi ». L'heure actuelle est si radicalement grave que la justice de Dieu devient grâce, offerte à chacun de ceux qui se repentent. Le ch. 18 explicite les termes de cette loi d'exception : « Car je ne désire pas la mort de celui qui est en train de mourir, dit le Seigneur Dieu. Convertissez-vous et vivez » (v. 32). La même offre est faite plus brièvement en fin du ch. 33.

Ainsi la parole du Seigneur rejoint chacun des exilés, comme sa gloire les accompagne dans leur exil (vision inaugurale du ch. 1). La « mobilité » de Dieu exprime sa liberté. Le Dieu saint qu'Israël ne peut plus rencontrer sans mourir est aussi le Créateur capable de se susciter un peuple nouveau, par le ministère de celui qui avertit chacun. Il veut opérer ainsi la résurrection, ou plutôt la création (ch. 36) d'une humanité enfin capable d'appartenir au Dieu d'Abraham et de Moïse et de vivre avec lui. Là même où nous avons vu des os desséchés se dresse un peuple nouveau :

> Je vous donnerai un cœur nouveau...
> Je mettrai en vous mon esprit
> et je ferai que vous suiviez mes ordonnances (36,26-27).
> Et vous vivrez... (37,14)

L'apocalypse des ch. 40—48 décrit la guérison universelle que la gloire du Créateur fera jaillir lors de son retour à Jérusalem. A la communauté morte, une communauté sainte sera substituée [4].

Conclusion

Au cœur de l'œuvre canonique d'Ezéchiel, et malgré beaucoup de relectures affadissantes après l'exil, les versets lus aujourd'hui montrent cette brèche étroite par où la parole de Dieu, reçue et

4. Pour l'hypothèse d'une manipulation post-exilique qui violente la « Thora d'Ezéchiel » (ch. 40—48), réintroduisant en particulier les sacrifices d'expiation dans un texte qui ne prévoyait que l'action de grâce : M. SCHMIDT, *Prophet und Tempel*, Bâle, 1948 (sont attribués à Ezéchiel seul : 40,1-37.47-49; 41; 42,15-20; 43,1-4.5-7.8b.10.11a; 47,1-12).

répercutée par sa première sentinelle, ouvre un espace de liberté pour que chacun des condamnés puisse entendre et vivre. Ils annoncent l'institution d'un nouveau ministère, au moment où l'ancienne Alliance se déchire.

A son tour, le Baptiste assumera ce ministère, avec une urgence encore plus grande. Et c'est à la lumière de cet « avertissement » que les évangélistes rendront compte de leur certitude : le jour annoncé par Ezéchiel (et Jérémie, souvent très proche de lui) est venu, le temps de la communauté nouvelle est inauguré. C'est l'œuvre de la parole créatrice, présente parmi les hommes.

EN SENTINELLE

On me crie de Séïr :
« Veilleur, où en est la nuit ?
veilleur, où en est la nuit ? »

Le veilleur répond :
« Vient le matin, et puis la nuit.
Si vous le voulez, interrogez,
convertissez-vous, revenez ! »

Is 21,11-12

Universidad de Deusto
Biblioteca

La charité fraternelle accomplissement de la Loi

Rm 13,8-10

PAR ROMAIN SWAELES
Bénédictin de Saint-André (Ottignies)

Les derniers chapitres de l'épître aux Romains comportent une série d'exhortations et de recommandations aux chrétiens de Rome (Rm 12,1 à 15,13). Elles regardent la vie chrétienne en général, mais tout particulièrement les devoirs qu'impose la charité (12,1 à 13,14).

Sans se soucier d'une logique trop stricte, Paul rappelle tour à tour le sens cultuel de la vie chrétienne (12,1-2), le bon usage des dons spirituels (12,3-8), les devoirs spéciaux du chrétien à l'égard de ceux qui lui veulent du mal (12,9-21), la soumission aux pouvoirs publics dont l'autorité vient de Dieu (13,1-5), l'obligation particulière de payer l'impôt (13,6-7), et finalement, la vigilance qui donne à la vie chrétienne sa dimension eschatologique (13,11-14). Notre passage se situe juste avant cet appel à la vigilance : il souligne comment la charité envers le prochain doit être au cœur de la démarche morale du chrétien.

Le développement est très simple : une affirmation, un développement scripturaire, une conclusion ; mais il ne laisse place à aucune équivoque. [1]

1. Une dette jamais épuisée (v. 8)

La recommandation du v. 8 enchaîne avec l'exhortation précédente qui concernait les devoirs à rendre à l'autorité. Il ne faut rien devoir

1. Parmi les commentaires, voir particulièrement : C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament*, I, Paris, 1958, pp. 259-266; M.J. LAGRANGE, *Epître aux Romains* (Etudes bibliques), Paris, 1922, pp. 315-317; H.W. SCHMIDT, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Berlin, 1963, pp. 222-223.

à personne : c'est une question de justice. Mais pour le chrétien, la justice théologale (12,1-2) s'accomplit dans la charité. L'amour était le secret de la démarche par laquelle Dieu nous justifiait : imiter Dieu dans son propos de grâce envers les hommes sera désormais la seule attitude valable pour le chrétien (Mt 6,12 ; Ep 5,1).

Pour suggérer cela, Paul part de l'affirmation qu'on ne peut avoir de dettes envers personne. Mais tout de suite, il nuance sa pensée : une dette demeure toujours, celle de l'amour mutuel. Cette exception apporte comme un dépassement à la notion de justice : le respect de celle-ci requiert qu'on ne doive rien à quiconque, mais la perfection de la justice se considérera toujours comme redevable d'amour envers autrui.

Désormais, il s'agit bien de charité, et plus seulement de justice. L'expression le suggère : il faut s'aimer les uns les autres (*to allèlous agapân*). Le commandement nouveau donné par le Seigneur affleure ici. Au moment d'accorder à tous les hommes le grand Pardon de sa Pâque qui allait remettre toutes les dettes, Jésus a voulu laisser aux siens la règle de leur vie nouvelle : « Oui, comme je vous ai aimés, vous aussi, aimez-vous les uns les autres » (cf. Jn 13,34-35 ; 15,12-13).

La marque d'une communauté chrétienne fraternelle réside dans l'amour réciproque de ses membres, chacun d'eux reportant sur l'autre l'amour personnel que Dieu lui porte (1 Jn 3,16-19). Mais la charité chrétienne n'a rien d'un amour clos, replié sur lui-même : il ne se limite pas à la seule « proximité » des frères chrétiens. Paul le laisse entendre : on ne peut *rien* devoir envers *personne*, sauf la charité. La dette de la charité s'étend donc à *tout homme* que Dieu a aimé.

Chaque chrétien se sait redevable d'un « amour commandé », d'une « dette de charité » jamais éteinte, sur laquelle tous les hommes ses frères ont une créance, et qui fera de lui rien moins que « l'ami » du Seigneur [2]. En effet, « Qui aime son prochain (litt. : l'autre) accomplit la Loi ». Il s'agit d'un amour actif, qui dépasse le seul sentiment (1 Jn 3,18), et dont l'exercice conduira à la perfection de la Loi.

Paul s'exprime avant tout à la manière juive. Il savait bien que l'amour de Dieu pour son peuple s'était concrétisé dans le don de la Loi. Prérogative essentielle d'Israël (Rm 9,4), celle-ci se présente comme le mot à mot du dialogue d'amour que Dieu entendait

2. L'antinomie apparente d'un amour « obligé » se vérifie déjà dans le Deutéronome où le verbe *'ahab* exprime l'amour commandé d'Israël à l'égard de l'initiateur de l'Alliance; cf. W. MORAN, *'ahab. The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*, dans *Cath. Bibl. Quarterly*, 25 (1963), pp. 77-87. Dans le N.T., l'amour envers Dieu s'exprime aussi par l'obéissance à ses commandements, et en particulier au commandement de la charité fraternelle. Mais il s'agit désormais de l'obéissance d'un ami, et non plus d'un vassal envers son suzerain (cf. Jn 15,15).

Universidad de Deusto

établir avec un peuple encore novice dans l'usage de sa liberté. A celui qui aime vraiment, suffit la consigne : « Aime et fais ce que veux! » Celui-là est vraiment libre. Mais Dieu ne pouvait faire immédiatement fond sur la spontanéité de la conscience d'un peuple encore spirituellement adolescent : la Loi devait, dans son intention, éduquer sa charité et sa liberté, en lui imposant une série d'observances à respecter envers Dieu et aussi envers le prochain (cf. Ex 22, 20-26 ; 23,1-9).

Du vivant de Jésus, on discutait beaucoup pour savoir quel était « le plus grand commandement ». Mettant pour sa part un point final à ces controverses de moralistes, Jésus affirme qu'à l'amour de Dieu et à celui du prochain — qui lui est semblable — « se rattache toute la Loi, ainsi que les Prophètes » (Mt 22,34-40). Dans le Sermon sur la Montagne, Jésus se contente même de proposer cette petite règle d'or : « Tout ce que vous désirez que les autres fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux : voilà la Loi et les Prophètes » (Mt 7,12). Avec l'autorité de celui qui « accomplit la Loi » (Mt 5,17), il ramène ainsi tout son contenu à l'amour effectif des frères.

Reprenant cette idée, Jean verra dans la charité fraternelle le prolongement normal de l'amour que Dieu nous porte et le test décisif de notre amour pour lui (1 Jn 3,16-19 ; 4,7-8.20-21).

Il n'en va pas autrement pour Paul. Plus excellente que la foi et l'espérance, la charité lui apparaît comme l'âme de toute règle de vie (1 Co 13,13 ; Ga 5,14). Sans elle, la pratique de bonnes œuvres ne sert de rien (1 Co 13,3). Cela prouve assez que tous les commandements se nouent dans la charité ; du reste, l'unité que les chrétiens tentent de réaliser dans le Christ est le signe visible de la charité qui réside en Dieu (Ep 4,12-13 ; 5,1-2 ; Ph 2,1-9 ; Col 3,12-15).

La Loi se trouve désormais concentrée dans le commandement nouveau donné par le Christ : la charité fraternelle, c'est la Loi du Christ (Ga 6,2).

Ainsi, à partir du simple rappel d'une exigence matérielle de justice, Paul rejoint-il ici, à sa manière, ce qui fait le cœur de la morale chrétienne. Morale dynamique s'il en est, car qui — à part le Christ — prétendrait jamais avoir accompli la Loi? Le chrétien restera donc toujours redevable d'amour envers son prochain. Le voilà engagé dans un continuel dépassement de soi-même, pour s'identifier à la source de son amour : il lui faut toujours davantage « se revêtir du Seigneur Jésus » (Rm 13,14).

2. *La clé de tous les commandements* (*v. 9*)

Le v. 9 entend montrer comment toutes les prescriptions de la Loi impliquent en définitive l'amour du prochain. Si ce précepte hors pair

de l'amour inspire tous les commandements, chacun de ceux-ci pour sa part reçoit de lui sa consistance et se modèle sur lui. C'est ce que Paul veut affirmer, en résumant par la règle capitale de Lv 19,18 : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », une liste de quatre préceptes extraits du Décalogue, purement exemplative d'ailleurs, puisqu'il la complète aussitôt par cette formule générale : « et tous les autres commandements ».

Les préceptes qui servent ici d'exemples appartiennent au fonds spécifiquement yahviste de la Loi [3]. Leur expression lapidaire caractérise un type de loi tout particulier qui repose sur l'autorité même de Yahvé et s'adresse directement au peuple de l'Alliance.

L'argument scripturaire est donc de poids : Paul n'a pas voulu citer n'importe quelle prescription de la Loi, mais ce qui, en elle, exprimait le mieux l'amour de Dieu pour son peuple et son exigence de sainteté. Le fait qu'il s'agit d'interdictions n'altère en rien la force d'expression de cette volonté divine. Ces préceptes ne sont-ils pas les plus universels qui soient? Ils soulignent à nouveau la dette permanente à l'égard du prochain : s'il n'est pas toujours possible de lui faire du bien, il faut en tout cas s'abstenir de lui faire du tort. C'est d'ailleurs ce que Paul affirmera en conclusion de ce passage : « La charité ne fait pas de tort au prochain » (v. 10).

Dans l'Evangile, on peut noter comment la « règle d'or » de la charité consiste à vouloir *positivement* le bien de son prochain : telle est, au plan de la vie commune, la traduction concrète de l'accomplissement apporté par le Christ (Mt 7,12). Et non seulement il faut vouloir le bien du prochain, mais tout homme peut devenir « mon prochain » (Lc 10,25-37). Si, comme on l'a vu, Paul n'exclut personne de la charité, il en garde néanmoins ici une conception assez négative, proche de la perspective traditionnelle juive, telle que l'exprime bien cette sentence attribuée au rabbin Hillel :

> Ce qui t'est désagréable, ne le fais pas à autrui. Cette phrase résume toute la Loi, le reste n'est que commentaire ...[4]

Telle demeure la pensée de Paul qui, dans son hymne à la charité, la caractérise surtout par une série de traits négatifs (1 Co 13,4-6). La première strophe de cet hymne éclaire également notre passage. Je puis avoir reçu bien des dons, accomplir bien des actes de dévouement, « Si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien! » (1 Co 13,3). La charité est donc bien le précepte essentiel, car sans elle rien n'acquiert de valeur ni de mérite sur le plan moral.

3. Ils appartiennent au « droit apodictique » d'Israël, c'est-à-dire à un droit qui revêt un caractère sacré, de par la volonté de Yahvé qui garantit la loi et y exprime sa volonté personnelle. Cf. J.J. Stamm, *Le Décalogue*, Neuchâtel-Paris, 1959.

4. Cité par J. Jeremias, *Paroles de Jésus* (Lectio Divina, 38), Paris, 1963, p. 17.

Universidad de Deusto Biblioteca

On comprend alors la plénitude qu'apporte à la vie morale le précepte de l'amour fraternel : parmi les nombreuses « paroles de Yahvé », c'est « la parole » qui résume toutes les autres. La charité est vraiment le commandement « nouveau », la « forme » de toutes les vertus.

3. *La mystique de l'amour fraternel (v. 10)*

La première partie du v. 10 résume ce qui vient d'être affirmé. L'amour du prochain comme soi-même impose en premier lieu de respecter ses droits, de ne le léser en rien. Faut-il penser que Paul profite ici de l'occasion pour dénoncer implicitement l'égoïsme d'Eros et prôner l'altruisme d'Agapè? Il n'est pas interdit de le croire. Par-delà cette éventuelle préoccupation, c'est vers un visage infiniment plus cher et plus personnel que Paul se tourne à coup sûr : celui du Christ lui-même, qui nous a donné l'exemple de la « patience » dans l'amour en ne refusant pas la croix qui devait nous sauver.

Quand Dieu commande l'amour, même les attitudes d'abstention du mal émanent d'un vouloir bienveillant, qui leur donne un caractère positif, puisqu'il met en œuvre l'amour même dont le Christ nous a aimés.

C'est à bon droit que Paul peut conclure que « la charité est l'accomplissement de la Loi ». En effet, celui qui aime son prochain met en œuvre l'amour même dont le Christ nous a aimés, lui qui a mené la Loi à sa fin en mourant pour notre salut (Rm 10,4 ; 1 Jn 3,16). Conclure que la charité est la plénitude dynamique de la Loi, conduit ainsi à exhorter implicitement le chrétien à « vivre dans le Christ » [5]. Car en lui seul réside l'abondance de charité qui permettra au chrétien d'acquitter envers ses frères la dette d'amour dont il leur est redevable (Ga 2,20 ; Ep 5,1-2).

Dès lors que le chrétien « porte en lui le Christ comme une loi » (1 Co 9,21), son comportement dépassera de beaucoup l'observance purement légale des commandements divins. Animé par le dynamisme de l'amour personnel du Christ, répandu dans son cœur par l'Esprit, le voilà entraîné dans la voie de la sainteté (Rm 5,5). En aimant ses frères, il ne se conforme plus seulement à une obligation extérieure, mais il imite Quelqu'un. L'amour même du Christ à l'égard des hommes inspire désormais de l'intérieur sa propre démarche, faisant fleurir en lui ces fruits de l'Esprit « contre lesquels il n'y a plus de loi » (Ga 5,23).

5. Comme en Rm 11,12, *plérôma* (accomplissement) n'indique pas seulement un fait, mais un acte : exercer la charité, c'est porter la Loi à son terme.

Conclusion

Ainsi, pour Paul, la dette de l'amour envers le prochain se mue-t-elle en mystique. Elle est en nous « la charité du Christ qui nous presse » (2 Co 5,14) et nous porte vers nos frères les hommes. Loin de nous soustraire aux exigences de la Loi, la charité fraternelle inspire au contraire l'accomplissement de tous nos devoirs envers les hommes. Bien plus, elle constitue à nos yeux le premier devoir, la dette jamais épuisée.

LE LIEN DE LA CHARITÉ

Plus on est uni au prochain, plus on est uni à Dieu. Pour que vous compreniez le sens de cette parole, je vais vous donner une image tirée des Pères. Supposez un cercle tracé sur la terre, c'est-à-dire une ligne tirée en rond avec un compas, et un centre. On appelle précisément centre le milieu du cercle. Appliquez votre esprit à ce que je vous dis. Imaginez que ce cercle, c'est le monde ; le centre, Dieu ; et les rayons, les différentes voies ou manières de vivre des hommes. Quand les saints, désirant approcher de Dieu, marchent vers le milieu du cercle, dans la mesure où ils pénètrent à l'intérieur, ils se rapprochent les uns des autres en même temps que de Dieu. Plus ils s'approchent de Dieu, plus ils se rapprochent les uns des autres ; et plus ils se rapprochent les uns des autres, plus ils se rapprochent de Dieu. Et vous comprenez qu'il en est de même en sens inverse, quand on se détourne de Dieu pour se retirer vers l'extérieur : il est évident alors que, plus on s'éloigne de Dieu, plus on s'éloigne les uns des autres, et que plus on s'éloigne les uns des autres, plus on s'éloigne aussi de Dieu. Telle est la nature de la charité. Dans la mesure où nous sommes à l'extérieur et que nous n'aimons pas Dieu, dans la même mesure nous avons chacun de l'éloignement à l'égard du prochain. Mais si nous aimons Dieu, autant nous approchons de Dieu par la charité pour lui, autant nous sommes unis à la charité du prochain, et autant nous sommes unis au prochain, autant nous le sommes à Dieu.

DOROTHÉE DE GAZA [1]

1. DOROTHÉE DE GAZA, *Œuvres spirituelles*, VI, 78 (Sources Chrétiennes, 92), Paris, 1963, pp. 285-287.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Esprit et ordre dans la famille de Dieu

Mt 18,15-20

PAR ISIDRO GOMA CIVIT
Professeur à la Faculté de Théologie de Barcelone

I. UNE ÉBAUCHE DE « DIRECTOIRE PASTORAL »

Ce qui frappe le plus dans la structure de l'évangile selon saint Matthieu, ce sont les cinq ou six ensembles de paroles du Seigneur qui jalonnent le livre, et qu'on dénomme habituellement Sermons ou Discours. Après le Sermon sur la Montagne (Mt 5—7), le Discours apostolique (Mt 10) et le Discours parabolique (Mt 13), nous rencontrons en Mt 18 la quatrième de ces anthologies de l'enseignement du Maître, dont la partie centrale (vv. 15-22) va faire l'objet de cet article.

Dresser le plan de ce ch. 18 serait chose difficile, sinon impossible. Les idées y progressent moins suivant des lignes géométriques, qu'à la manière d'un ruisseau qui serpente dans la plaine. On pourrait aussi le comparer à une symphonie en trois mouvements. Jetons-y un simple regard panoramique, pour découvrir le déroulement de ces trois cycles de réflexions.

1. Le premier cycle (vv. 1-14)

En guise d'ouverture, Jésus parle à ses disciples à l'aide d'un signe, comme les prophètes : il place un petit enfant au milieu d'eux. Voilà l'Humilité intronisée dans l'Eglise! Ce leitmotiv spirituel marquera de son rythme tout le chapitre. Formant « inclusion » avec le v. 1, le v. 4 proclame que la petitesse signifiée par l'enfant est le canon de la grandeur dans le Royaume de Dieu.

Une incise de transition (vv. 5-6) fait le joint entre l'idée de petit enfant (le mot-clé du passage précédent est *paidion:* vv. 2.3.4.5) et celle de petits, qui devient le thème développé jusqu'à la fin de ce premier « mouvement » (*hoi mikroi:* vv. 6.10.14).

Il y a deux attitudes possibles à l'égard de ces « petits » : l'une positive, de protection (v. 5) ; l'autre négative, de scandale (v. 6). Les fauteurs de scandale se voient stigmatisés très sévèrement, et repoussés sans pitié (vv. 6-9). Le thème de la protection du petit revient dans deux versets d'une haute inspiration théologique et pastorale (vv. 10 et 14), qui encadrent sous forme d'inclusion la parabole de la brebis égarée (vv. 12-13).

Le v. 14 apparaît très nettement comme la conclusion de ce premier cycle de réflexions dont l'idée dominante a été la défense du faible qui croit au Seigneur (v. 6), mais reste sensible au scandale, avec le risque de s'égarer et même de se perdre (v. 14). L'évangile prescrit d'affermir et de soutenir *chacun* de ces petits (vv. 5.6.10.12. 13.14) pour trois raisons : le Seigneur s'identifie à eux (v. 5) ; leurs anges, aux cieux, se tiennent constamment en présence du Père (v. 10) qui ne veut pas qu'un seul d'entre eux ne se perde (v. 14).

2. Le deuxième cycle (vv. 15-20)

Il a pour centre d'intérêt la sollicitude pastorale à l'égard du frère pécheur. Son lien rédactionnel avec ce qui précède se trouve dans une certaine affinité d'ordre psychologique : des consignes en faveur du faible exposé au péril de se perdre, on passe à l'examen du cas-limite concret d'un frère effectivement tombé, qui a péché contre ses responsabilités de chrétien. Ce cycle, comme le précédent, est formé par l'assemblage de divers morceaux hétérogènes. A des règles de procédure disciplinaire (vv. 15-17), font suite trois sentences sur l'autorité des disciples (v. 18). l'efficacité de la prière en commun (v. 19) et la présence du Seigneur au milieu de son « assemblée » ou Eglise (v. 20).

3. Le troisième cycle (vv. 21-35)

Il débute par une intervention de saint Pierre (v. 21). A première vue, elle revient sur le problème précédent (le cas du frère pécheur), mais en réalité, elle introduit un nouveau thème : le cas du frère offenseur. Si un disciple a été l'objet d'une offense personnelle, il n'a pas le droit de se venger ; bien plus, il doit pardonner totalement et inlassablement (vv. 21-22).

Universidad de Deusto Biblioteca

Une nouvelle parabole (vv. 23-34), conclue elle aussi par une sentence (v. 35), donne deux raisons qui fondent le précepte évangélique du pardon.

II. AU MILIEU DE L'ÉGLISE

Le coup d'œil jeté sur ce ch. 18 nous a révélé sa complexité. On pourrait tout au plus l'intituler d'une manière très générale : *Instructions et consignes ascético-pastorales aux disciples*. Mais les instructions ne servent qu'à introduire les consignes, et l'ascèse est envisagée non pour elle-même, mais plutôt en tant qu'elle doit inspirer la pastorale. Et il va de soi qu'il faut entendre la pastorale avec sa dimension communautaire ou ecclésiale.

Le rédacteur définitif du premier évangile a composé ce chapitre en utilisant divers matériaux empruntés à la catéchèse apostolique écrite et orale. Des exégètes contemporains ont exercé leur sagacité sur cette page, pour essayer d'en analyser le processus de rédaction [1]. De leurs études, il suffit de retenir ici une des conclusions fondamentales : l'évangéliste a réuni ces consignes du Seigneur en fonction des circonstances concrètes d'une communauté (ou « Eglise ») locale déterminée. Les paroles de Jésus, fidèlement attestées par la prédication apostolique, ont été non moins fidèlement consignées par Matthieu dans son évangile écrit. Mais, en l'écrivant, et en raison même de sa fidélité à la Parole, il était particulièrement sensible aux conditions pastorales concrètes de sa communauté. Il a donc cherché à établir un lien vivant entre cette Parole et la vie de son Eglise. Aussi, en vue de cette actualisation, a-t-il sélectionné, adapté, nuancé et groupé selon des critères personnels, les divers matériaux catéchétiques à sa disposition.

La reconstruction critique de ce processus rédactionnel permet de découvrir peu à peu, par transparence, le visage particulier de cette communauté primitive. Peut-être n'y a-t-il pas une autre page de l'évangile de saint Matthieu qui révèle aussi nettement l'empreinte de son Eglise. C'est une invitation à nous faire proches de ses problèmes, de sa réflexion théologique et de sa mystique.

Certaines imprécisions, dues au style allusif du rédacteur de l'évangile, se révèlent un avantage pour le lecteur moins soucieux de

1. Cf. W. Pesch, *Matthäus der Seelsorger*, Stuttgart, 1966; W. Trilling, *Das wahre Israel*, Munich, 1964³; *Hausordnung Gottes*, Düsseldorf, 1960.

curiosité intellectuelle que de vie inspirée par la Parole. En effet, par ses allusions, l'évangile peut éclairer plus facilement les problèmes actuels des communautés chrétiennes d'aujourd'hui.

III. LA CORRECTION FRATERNELLE (*vv. 15-17*)

Le v. 15 pose un problème de critique textuelle. En dépit de la majorité des témoins qui portent : « Si ton frère vient à pécher *contre toi...* », nous avons toutes les raisons de supprimer les deux derniers mots : il s'agit ici d'un péché public et non d'une offense au frère chargé de le corriger [2].

Ce précepte de Jésus nous a aussi été conservé par saint Luc (17,3). L'Evangile est trop réaliste pour ignorer qu'un frère, après avoir librement adhéré à la communauté messianique ou peuple saint, peut devenir pécheur, ce qui suppose évidemment une faute grave qui met en contradiction flagrante avec les engagements de la foi.

Aucun frère ne peut rester indifférent : le devoir de reprendre le pécheur, s'impose, ce que prescrivait déjà Lv 19,17 dans un texte si proche de celui qui ordonnait d'aimer son prochain, qu'on peut le considérer comme une application concrète de ce commandement.

Reprendre quelqu'un est un art, peut-être le plus difficile. Comme le suggère le verbe grec (*elénchein*), il consiste à « démontrer » au pécheur, à lui faire voir avec les yeux de l'esprit, la non-valeur de son action ou de son attitude, afin de susciter de sa part, grâce aux motifs religieux allégués, une démarche personnelle et spontanée de conversion (*métanoia:* cf. Lc 17,3). Il s'agit d'une œuvre de charité, sans aucun autre but que le bien du frère. Voilà pourquoi on reprend celui-ci seul à seul. Comme dans la parabole de la brebis perdue (vv. 12-13), l'initiative appartient au pasteur. Sa joie suprême sera de gagner ce frère à la Vie ; et ce gain — en raison de la valeur que l'Evangile reconnaît à toute personne humaine — vaut mieux que de « gagner le monde entier » (Mt 16,26). La consigne du Seigneur n'a pas de commentaire meilleur et plus incisif que la finale de l'épître de saint Jacques (5,19-20).

Le v. 15 a des perspectives optimistes. Il propose une solution

2. Cette version, attestée par plusieurs bons manuscrits, est retenue par les meilleurs spécialistes. Sans doute l'attraction du v. 21 : « Si mon frère m'offense... » qui forme inclusion avec le v. 15, a-t-elle fait croire à plus d'un qu'il s'agissait exactement du même cas. Or, la loi du pardon inconditionnel des offenses reçues (Mt 18,21-35 ; 5,39-42.44-48 ; 6,12.14.15) m'interdirait bien d'appliquer le dur traitement disciplinaire proposé ici, à un frère qui m'aurait fait personnellement du tort.

Universidad de Deusto Biblioteca

positive et facile (= Luc 17,3). Mais Matthieu a l'expérience d'une communauté où l'ivraie se trouve parfois mêlée au bon grain (cf. 13,36ss), et il a certainement été témoin des plus graves « scandales » (cf. 18,6-9). Aussi ajoute-t-il à son directoire pastoral, un développement de type homilétique, basé sur trois insistances pratiques. Ces lignes, d'une facture exceptionnelle dans l'Evangile, sont les premières racines à peine perceptibles du droit ecclésiastique.

1. *Première insistance* (*v. 16*)

La réprobation sera réitérée en présence d'un ou de deux frères, mandés par celui qui en a pris l'initiative. Selon un procédé typiquement judéo-chrétien, on évoque à ce propos un texte du Deutéronome (19,15 ; cf. 17,6) qui avait alors une grande influence sur la mentalité juridique et sociale d'Israël. Le frère coupable se trouve pris dans une situation inconfortable qui ressemble à celle d'un procès, bien qu'on reste sur le terrain de la charité fraternelle.

2. *Deuxième insistance* (*v. 17a*)

Si le pécheur n'obtempère pas (*parakousè*) aux exhortations de cette petite commission, ceux-ci en référeront à la communauté (*ekklesia*). L'obstination du récalcitrant devient en effet un scandale public qui met en danger le corps social (18,8-9); il s'agit de l'éviter pour raison d'Eglise. Avant d'écarter définitivement le pécheur, l'ultime recours consistera à le reprendre en présence et avec l'appui de toute la communauté chrétienne à laquelle il appartient.

En donnant le nom d'Eglise (*ekklesia*) à une communauté chrétienne locale, saint Matthieu suit l'usage commun des Actes des Apôtres, des épîtres de saint Paul, et des trois premiers chapitres de l'Apocalypse (par contre, c'est le seul emploi de ce terme dans les évangiles). Par « Eglise », il entend la communauté messianique présente concrètement dans un lieu ou un groupe sociologique déterminés, ce qui se vérifie lorsque deux ou trois de ses membres au moins (v. 20) se réunissent au Nom de Jésus.

La seule allusion claire à la procédure signalée ici par saint Matthieu, ne se retrouve, à l'âge apostolique, que dans l'Eglise de Corinthe, dirigée par saint Paul (2 Co,6ss). A l'heure actuelle, il ne serait guère opportun d'appliquer cette règle sous sa forme originelle, car le climat de notre vie en société est par trop différent de celui d'alors. On peut néanmoins en retenir l'essentiel : quels que soient les procédés employés, chaque Eglise doit avoir le courage de protéger efficacement les frères faibles contre le scandale causé par quelques-uns ou par un seul [3].

3. *Décision définitive* (*v. 17b*)

Les étapes précédentes ont acculé le pécheur à prendre une option. A lui, désormais, de choisir ; les autres n'ont plus d'arguments à lui opposer. S'il choisit de se séparer, la communauté prendra officiellement acte de la rupture. Pour exprimer l'attitude requise à son égard, la phrase mise par l'évangéliste sur les lèvres du Maître, recourt à une analogie : qu'il soit pour toi, comme l'était pour un Juif orthodoxe, un publicain (pécheur public) et un païen (étranger au Peuple de Dieu). Ce genre de phrase toute faite n'implique pas nécessairement qu'on fasse sienne toute la charge affective de ceux qui l'ont un jour forgée, ni qu'on s'approprie tous leurs préjugés. En d'autres termes, on prescrit d'exclure le pécheur de la communauté [4]. Plus tard les théologiens diront « ex-communier ». Et cette sanction sera considérée comme très grave en raison des valeurs véhiculées par le concept de « communion » dans et par l'Eglise.

IV. *L'ÉGLISE, PRÉSENCE MYSTIQUE DU CIEL SUR LA TERRE* (*vv. 18-20*)

L'évangéliste achève le cycle commencé au v. 15 par trois sentences du Seigneur. Si on les prenait isolément, chacune aurait sa consistance propre pour le fond comme pour la forme. Leur insertion dans ce contexte donne à leur ensemble une certaine homogénéité : elles concourent à justifier cette intervention pastorale de l'Eglise, tout énergique et douloureuse qu'elle soit.

3. On se gardera bien de confondre le cas-limite de scandale dont il est question dans ce contexte, avec la coexistence pacifique du blé et de l'ivraie tolérée en Mt 13,24-30.36-43. Le grand sérieux dont s'entoure la « correction fraternelle », n'a rien à voir non plus avec l'esprit mesquin de l'inquisiteur maniaque réprouvé par Mt 7,3-5.

4. Cette sanction paraissait normale aux judéo-chrétiens, en raison de son analogie avec les mesures de la synagogue ou du Sanhédrin (cf. Lc 6,22; Jn 9,22; 16,2). On rapproche encore les vv. 15-17 du *Règlement de la Communauté de Qumrân* (1 QS 5, 25b—6,1) et du *Document de Damas* (9,2-4).

Universidad de Deusto Biblioteca

1. Le pouvoir de lier et de délier (v. 18)

Les verbes « lier » ou « délier » employés au sens figuré dans des phrases hébraïsantes, peuvent revêtir une infinité de nuances. Ainsi, par exemple, le Seigneur délie la femme courbée que Satan avait liée (Lc 13,16) ; Paul se sent lié par un impératif de l'Esprit (Ac 20,22), etc.

L'expression double « lier et délier », avait chez les rabbins une signification presque « technique ». Ils entendaient par là imposer une obligation (ce qui suggère un lien) ou en libérer, en déclarant telle chose licite ou illicite, obligatoire ou facultative sur la base de l'interprétation homilétique d'un passage scripturaire. Le pouvoir de « lier et de délier » connoterait, en ce sens, une certaine prérogative du magistère chargé, par sa fonction, d'interpréter fidèlement la Parole de Dieu (Mt 5,19).

Une interprétation ingénieuse et quelque peu subtile n'a voulu voir dans le couple antithétique « lier et délier » qu'une manière d'affirmer qu'on jouit des pleins pouvoirs ou d'une efficacité totale pour telle action précisée par le contexte ; ainsi, par exemple, en promettant les « clés » à Pierre (Mt 26,19), Jésus lui confierait tout le pouvoir évoqué par leur possession ; ici, il s'agirait de toute l'efficacité de la charité pastorale exercée par les disciples en esprit de communion (vv. 19-20) [6].

Toutefois, le lien direct entre ce logion de Matthieu et celui qui précède, fait plutôt songer — et l'expression avait aussi cette nuance à l'époque de l'Evangile — non au magistère, mais à la juridiction sociale, en l'occurrence ecclésiale. « Lier et délier » désigne la décision de la communauté qui exclut de son sein un membre indigne, ou qui l'absout de cette censure après réhabilitation.

Le passif théologique hébraïsant, si fréquent chez Mt — « ce que vous lierez... sera lié... ; ce que vous délierez... sera délié... » — sous-entend que Dieu lui-même accomplit l'action. Nous dirions aujourd'hui : « Ce que vous lierez sur terre, Dieu le tiendra au ciel pour lié ». Le « pécheur » qui persiste à refuser la main que l'Eglise lui tend en l'invitant à se convertir, consomme lui-même son « excommunion » non seulement de l'Eglise pérégrinante de la terre, mais encore de l'Eglise céleste où les « liens » prennent une consistance eschatologique. Ce logion, incorporé par Matthieu dans son directoire ecclésiastique, signifie finalement que la volonté de Dieu donne tout son poids à la décision pastorale de l'Eglise. Aussi chacun

5. Cf. G. LAMBERT, *Lier-délier. L'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires* (Vivre et Penser, 3e série), 1945, pp. 91-103; J.C. DIDIER, *D'une interprétation récente de l'expression « lier-délier »*, dans *Mélanges de Sc. Relig.*, 9 (1952), pp. 55-62.

de ses membres doit-il en avoir un respect sacré (cf. Mt 10,14-15.40).

En outre, si l'on considère la profonde valeur théologale de la vie des hommes dans le mystère de l'Eglise, où « ciel » et « terre » se rejoignent sous le regard lumineux du Père, on ne s'étonnera pas que « lier et délier » puisse — et même doive — s'entendre aussi de pardonner ou refuser de pardonner les péchés, au sens théologique fort des termes. Saint Jean le dit explicitement dans un logion situé au soir de Pâques (Jn 20,23). L'origine et la transmission de ce logion dans la catéchèse primitive se trouvent certainement en relation étroite avec celui que nous lisons en Mt 16,19 et 18,18 [6].

2. L'accueil au ciel de toute prière faite sur terre par l'Église (v. 19)

La transition entre le premier logion et celui-ci est assuré par le binôme « terre-ciel » [7], qui évoque le mystère de la communication messianique entre le monde humain et le monde divin (on dit, plus habituellement, dans l'ordre inverse : « ciel-terre »). Le v. 19 est lourd de sens aux nuances diverses. Mais il affirme avant tout la dimension céleste (c'est-à-dire divine) de l'autorité pastorale de l'Eglise ou de la prière.

Prise en elle-même et isolée de son contexte, cette sentence est une des formes de la promesse que Jésus a dû faire plus d'une fois : « Soyez certain que Dieu exauce votre prière de demande » (Mt 21,22 ; Jn 14,13-14 ; 15,7.16 ; 16,23). Ce genre de phrase comporte toujours deux parties : demander est l'acte pour aussi dire professionnel de l'homme religieux (protase), mais le succès de sa démarche dépend de certaines dispositions (apodose) : croire vraiment, demeurer en Jésus (garder ses paroles, ses commandements), accorder sa volonté

6. Divers documents du magistère interprètent ce texte selon cette dimension théologique, y compris au niveau sacramentel (p. ex. *IVe Concile de Latran*, Const. 21 et 71; *Ier Conc. de Lyon*, Const. 2 et 5; *Conc. de Trente*, Sess. XIV, cap. 6 et 8, c, 10). Vatican II cite notre texte pour montrer que « l'ordre des évêques qui succède au collège apostolique, constitue, lui aussi, en union avec le Pontife romain, son chef, et jamais en dehors de ce chef, le sujet d'un pouvoir, suprême et plénier sur toute l'Eglise » (*Lumen Gentium*, n. 22).

L'application de ce logion aux « Douze » (cf. Mc 9,35) et non aux « disciples » (Mt 18,1) en général, est contestée aujourd'hui par certains exégètes qui veulent l'étendre à tous les chrétiens, de même que tout le ch. 18. Bien que les divers logia de celui-ci aient à l'origine visé des auditoires distincts, nous pensons que le rédacteur a voulu polariser tout son ensemble sur les Apôtres et réserver à eux seuls le sens fort de certaines expressions, comme celle du v. 18.

7. Les vv. 18-19 forment le centre d'un chiasme, englobant les vv. 15-21 et composé de trois inclusions concentriques : *a*) si ton *frère pèche* (v. 15); *b*) *deux ou trois* témoins (v. 16); *c*) sur la *terre*... au *ciel* (v. 18); *c'*) sur la *terre*... aux *cieux* (v. 19); *b'*) *deux* ou *trois*... (v. 20); *a'*) si mon *frère m'offense* (v. 21).

Universidad de Deusto Biblioteca

à la sienne, et surtout demander « en son Nom ». Ici [8], on pose comme condition particulière en vue de l'efficacité de la prière, l'accord avec la communauté dans l'harmonie ecclésiale [9].

« Deux » (d'entre vous), doit s'entendre non au sens arithmétique, mais comme exprimant un minimum : « au moins deux ». Par sa densité théologique, le v. 20 s'élève ainsi au niveau de l'allégorie de la Vigne chez saint Jean (chap. 15) ou du Corps chez saint Paul (1 Co 12).

3. *La présence du Seigneur au milieu de la communauté (v. 20)*

Ce dernier logion a la forme binaire (« Où... là... ») des proverbes qu'on trouve dans toutes les cultures (cf. Mt 6,21 ; 24,28 ; Jn 12,26 ; 14,3 ; 17,24). Le rapprochement rédactionnel de ce logion avec le précédent a été facilité par le fait qu'on y retrouve les mots « deux ou trois ». Du point de vue théologique, il y a, entre ces deux sentences, une relation de cause à effet : la prière est efficace, parce que (v. 20) le Seigneur se trouve présent dans l'Eglise. Du point de vue psychologique, la relation est plutôt dans le parallèle des deux synonymes qui se complètent l'un l'autre : être deux ensemble dans la communauté, équivaut pratiquement à « être réunis à deux ou trois au Nom de Jésus ».

Le second membre de la phrase affirme la présence du Seigneur dont le premier dit les conditions. Les fidèles doivent être « réunis ». Du verbe grec employé (*synagein*) dérive le substantif synagogue —.assemblée, réunion, ou congrégation — qui désigne une réalité religieuse proche et, sous certains aspects, identique à celle d' « Eglise » (cf. Jc 2,2 ; 5,14). Se réunir (se constituer en Eglise) est un fait social déterminé par des motifs, qui, pour un disciple de l'Evangile, se résument tous dans la formule d'origine hébraïque : « au Nom de Jésus ».

Dans la Bible, le nom est à la fois le signe, la force, la présence, et finalement la personne même de celui qu'on désigne. Dès lors, « se réunir au Nom de Jésus », c'est faire de Jésus lui-même l'unique

8. Placée dans son contexte, cette prière de demande qui peut porter sur « toute affaire » (*pragma*), a pour objet spécial « l'affaire » du frère resté pécheur. Le v. 18b laisse espérer qu'il puisse être « délié ». Le v. 19 suggère qu'aucune décision de « lier » ne doit être prise par l'Eglise avant que celle-ci n'ait prié en commun, et qu'on peut encore utiliser la force de cette prière pour hâter la réconciliation du rebelle (cf. 1 Jn 5,14-16a).

9. De l'image suggérée par le verbe *Symphônèsôsin*, on trouve une belle glose chez *St. Ignace d'Antioche, Aux Ephésiens*, 4,1-2.

raison d'être de la communauté, synagogue, ou Eglise, dans toutes ses dimensions et sur tous les plans. A condition de donner à chaque mot toute la valeur qu'il avait au premier siècle, on peut dire, que, pour saint Matthieu, l'Eglise se définit : « ceux qui sont réunis au Nom de Jésus ».

Le Seigneur affirme sa présence au milieu de ceux qui sont réunis en son Nom, au milieu de l'Eglise [10]. L'évangile de Matthieu est encadré par deux affirmations fortes de cette présence : la glose targumique du nom de Jésus (Dieu-avec-nous), au début de sa catéchèse (1,21-23), et, à la fin, la promesse faite aux Apôtres : « Moi, je suis avec vous pour toujours, jusqu'à la fin du monde » (28,20b). Entre les deux, notre logion sert de clé de voûte à la grande « inclusion » qui englobe tout l'évangile. La lumière directe ou indirecte de cette idée de présence, éclaire toute la théologie de saint Matthieu. Elle marque clairement la continuité ontologique et dynamique entre le Jésus qui vécut sa brève histoire dans l'espace et le temps (objet pour ainsi dire matériel de la catéchèse) et ce même Jésus qui continue réellement à vivre et à agir dans le monde au sein de son Eglise, à souffrir en ceux qui souffrent, et à réaliser le salut jusqu'à la fin des temps.

C'est le sens de cette continuité, qui, après avoir guidé les chrétiens, siècle après siècle, au milieu de multiples tribulations collectives et individuelles, reste aujourd'hui la lumière de notre route. Dans « l'Eglise » de Matthieu, on perçoit nettement la présence du Christ Seigneur dans le dynamisme de sa mission (28,18-19), l'efficacité de sa prière (18,19-20), le caractère sacré de sa pauvreté incarnée dans les « petits » ou les faibles (18,15), dans ses membres malades et souffrants (25,35-36.40.42s.45). Implicitement, cette même lumière diffuse permet d'interpréter et d'actualiser sans déformation, les gestes et les paroles du Seigneur dans la communauté d'aujourd'hui, compte tenu de ses besoins pastoraux [11].

10. Presque tous les commentateurs citent à ce propos la phrase du traité de la Mishna, *Pirkè Abot* 3,2, attribuée au rabbin Hanania ben Teradion (vers 135 ap. J.C.) : « *Lorsque deux personnes, assises ensemble, se penchent sur les paroles de la Loi, la Shekina repose sur elles* ». Par le terme technique de « *Shekina* » les rabbins désignaient la Présence privilégiée de Yahvé dans son Temple et au sein de son Peuple. Cette formule suppose la communauté d'un milieu *scolaire*, où ce qui compte, pour attirer la présence divine, c'est l'étude de la Loi. Le texte de Mt, qui se situe dans une ambiance plus sacrée d'Eglise, innove du tout au tout en substituant à la *Shekina* la personne même du Christ glorieux. Cf. R. GANTOY, *L'assemblée dans l'économie du salut*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1re série, 1, p. 76.

11. Le v. 20 s'applique aussi, dans son contexte, à l'acte d'autorité provoqué par le « pécheur ». On retrouve une situation analogue chez les Corinthiens, auxquels Paul écrit : « Il faut qu'*au nom du Seigneur Jésus nous nous assemblions*, vous et mon esprit » pour excommunier cet individu pécheur (1 Co 5,4). La littérature chrétienne s'est souvent servie de ce v. 20 pour illustrer l'autorité des Conciles œcuméniques. Voir l'exorde de la *Lettre du St. Célestin Ier au Concile d'Ephèse* (8 mai 431).

Universidad de Deusto Biblioteca

Conclusion

Dans ces trois logia, comme dans tout Mt 18, on sent vibrer la vie intense de l'Eglise. Cette vie est faite du sentiment d'intercommunion entre l'ordre céleste et l'ordre terrestre. Cette intercommunion, déjà réalisée dans la communauté, tend consciemment vers sa plénitude dans l'avenir eschatologique. Elle englobe les deux termes (« ciel » et « terre ») dans une réalité transcendante que, par fidélité au vocabulaire évangélique, on nomme « Royaume des Cieux ». Mais cette expression reçue se nuance de traits concrets jusqu'à prendre les contours d'une merveilleuse « Famille de Dieu ».

Au sein de cette famille où tous (23,8) sont frères parce que tous fils du même Père, la ligne verticale de la filiation et la ligne horizontale de la fraternité se croisent dans le mystère de la présence de Jésus, cause et centre de l'Assemblée (v. 20), objet de la foi (v. 6), source de l'efficacité de la prière (v. 19), de la puissance de l'autorité pastorale (v. 18) et du caractère sacré des « petits » (v. 5). Ces « petits » sont, sur la terre, signe et forme de la présence de Jésus, et, au ciel, la joie du Père qui les contemple à travers le visage de leurs anges (v. 10).

LA SYMPHONIE DE L'ÉGLISE

Votre presbyterium justement réputé, digne de Dieu, est accordé à l'évêque comme les cordes à la cithare ; ainsi, dans l'accord de vos sentiments et l'harmonie de votre charité, vous chantez Jésus Christ. Que chacun de vous aussi, vous deveniez un chœur, afin que dans l'harmonie de votre accord, prenant le ton de Dieu dans l'unité, vous chantiez d'une seule voix par Jésus Christ un hymne au Père, afin qu'il vous écoute et qu'il vous reconnaisse, par vos bonnes œuvres, comme les membres de son Fils. Il est donc utile pour vous d'être dans une inséparable unité, afin de participer toujours à Dieu.

IGNACE D'ANTIOCHE [1]

---

1. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Ephésiens*, IV, 1-2 (Sources Chrétiennes, 10), Paris, 1951, p. 73.

Année B

Première lecture : Is 35,4-7a
(Voir N° 7 : 3e dimanche de l'Avent)
Deuxième lecture : Jc 2,1-5
Evangile : Mc 7,31-37
Notes doctrinales

Quoique pour des raisons très différentes, les lectures de ce dimanche risquent, dans un premier temps, de dérouter. L'épître pourrait certes passer pour un texte contemporain qui n'a guère besoin de commentaire. Mais elle nous atteint si directement ! Car, il faut le reconnaître, nous agissons spontanément et habituellement de la manière que réprouve saint Jacques.

L'évangile rapporte un épisode où Jésus ressemble étrangement à un de ces guérisseurs qui fait des « miracles » en recourant à des gestes magiques, et en prononçant des paroles mystérieuses qu'il faut traduire.

C'est alors que la prophétie d'Isaïe vient à point nommé. Jésus est le Sauveur annoncé. Pour révéler que le salut est arrivé, il a recours à des signes forcément ambigus et qui, du reste, ont suscité des réactions diverses. On en retiendra que leur sens ne se découvre que progressivement ; qu'ils s'adressent par priorité aux pauvres ; qu'ils répondent aux aspirations les plus profondes des hommes avides de vivre, d'être guéris de leurs infirmités, d'avoir leur place dans la société. Mais il reste à se demander quels sont aujourd'hui ces signes, et comment les interpréter.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Riches et pauvres dans l'Eglise

Jc 2,1-5

PAR OTTO KNOCH

Professeur à la Faculté de Théologie de l'Université de Passau

Mes frères, ne mêlez pas à des considérations de personnes la foi en notre Seigneur Jésus Christ, (le Seigneur) de gloire ! (Jc 2,1).

L'auteur de la lettre de Jacques, — peut-être le « frère du Seigneur » du même nom, premier évêque de Jérusalem [1], ou un docteur judéo-chrétien inconnu [2], — invite ici ses lecteurs à réaliser la fraternité chrétienne dans leurs communautés. D'après leur teneur de l'épître, il s'agit principalement de communautés judéo-chrétiennes de Palestine et de Syrie, dont les membres appartiennent en majorité aux classes inférieures de la population. La pauvreté est donc un trait caractéristique de ces communautés peu appréciées dans l'opinion publique. Socialement opprimées à cause de leur foi, elles subissent dans le domaine économique toute sorte de vexations de la part des puissants, en particulier des grands propriétaires [3].

Isolées de la société et opprimées par elle, ces communautés sont souvent anxieuses de faire bonne impression dans le milieu environnant et risquent fort d'en adopter les règles de conduite sans discernement. Cela paraît avoir été le cas des communautés auxquelles s'adresse l'épître de Jacques. L'auteur cherche à écarter ce danger par son exhortation.

1. « Jacques le petit », cf. Mc 15,40 ; 6,3 ; 1 Co 15,7 ; Ac 1,14 ; 12,17 ; 15,13-29; Ga 1,19 ; 2,9 : une des trois « colonnes ».

2. Cf. F. Mussner, *Der Jakobusbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Fribourg, 1964, pp. 1-12 ; O. Knoch, *Der Brief des Apostels Jakobus* (Geistliche Schriftlesung, 19), Düsseldorf, 1964, p. 118, note 2; P. Feine - J. Behm - W.G. Kummel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg, 1963[12], pp. 299-301.

3. Cf. Jc 1,1 ; 2,6s ; 5,1-6 ; cf. F. Mussner, *op. cit.*, pp. 11-12.

L'ordre nouveau

Le Seigneur que confessent les chrétiens est le Ressuscité, qui a reçu la Seigneurie sur le monde et jouit de la gloire divine (*doxa*). Les chrétiens n'ont donc aucune raison d'être à la recherche d'autres Seigneurs et de se laisser aveugler par l'éclat de leur richesse ou de leur apparence. Cette recherche de la faveur des hommes (*prosôpolêmpsia*) n'est pas digne d'un chrétien. Celui qui s'y livre ne prend pas au sérieux la Royauté du Christ qui nous libère de toute crainte.

En outre, cette attention coupable à l'opinion des hommes est une trahison de la fraternité chrétienne. Le Christ s'est fait « en tout semblable aux hommes » (Ph 2,7s), il s'est fait pauvre parmi les pauvres et s'est occupé surtout des petites gens, il leur a promis le salut (Lc 6,20-23). Devenu le frère de tous, il a fait de l'amour fraternel la loi de son Eglise : « Vous n'avez qu'un Maître, le Christ, et tous vous êtes des frères » (Mt 23,8). Ce n'est pas sans raison que les premiers chrétiens s'appelaient « frères » et « sœurs » (cf. Ac 15,23; Rm 16,14 ; 1 Co 9,5) ; ce n'est pas sans raison que l'exemple du Christ a été proposé comme règle fondamentale du ministère chrétien dans l'Eglise : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude » (Mc 10,43-45 ; cf. Lc 22,25-27). Ce n'est pas sans raison que les ministres de l'Eglise primitive sont constamment avertis de ne pas se présenter comme les maîtres du troupeau mais de se mettre volontiers au service de tous, comme le Christ l'a fait (1 P 5,3). Ce n'est donc pas un hasard si les deux mots *prosôpolêmpsia* et *prosôpolêmpsein* qui désignent littéralement le fait de bien agir en face d'un homme, de rechercher sa faveur, sont des créations de la langue chrétienne, qu'on ne trouve pas dans la grécité profane [4]. Cette loi de l'amour fraternel permet de réunir en une seule communauté maîtres et esclaves, riches et pauvres, Juifs et païens, savants et ignorants : dans la famille du Christ, la paternité de Dieu rassemble les hommes dans la fraternité.

La puissance d'amour apparue dans le Christ a opéré une véritable transformation des valeurs et donc des relations personnelles et sociales. Jacques voit cet ordre fondamental mis en question dans les communautés opprimées de la Diaspora judéo-chrétienne. Dans une exhortation dont le style s'apparente au discours de sagesse et à la prophétie vétérotestamentaire, il fustige vigoureusement cette manière d'agir et illustre son exhortation par un exemple tiré de la praxis de ces communautés.

4. Cf. F. Mussner, *op. cit.*, pp. 115-116.

Universidad de Deusto Biblioteca

La scandaleuse réalité

Malgré son caractère exemplaire, le cas choisi par Jacques semble bien correspondre à la réalité des communautés judéo-chrétiennes. Sinon, comment pourrait-il s'en servir pour appeler à la conversion? Dans l'assemblée de la communauté (*eis synagôgên*), peut-être à l'occasion de la liturgie, arrivent deux étrangers, qui n'ont pas de place fixe dans la salle. On ne dit pas s'ils viennent par curiosité ou par intérêt. Mais ils sont traités de manière très différente. On comble de politesses et d'amabilités serviles celui qui manifestement est riche. Il faut qu'il se trouve le mieux possible dans l'assemblée de ceux qui confessent le Messie crucifié. S'il pouvait devenir un sympathisant, son prestige rejaillirait sur la communauté. Quant au pauvre, on ne s'intéresse pas à lui. Qu'il voie lui-même où trouver place : des pauvres, on en a plus qu'assez !

Attitude bien compréhensible du point de vue humain ; mais justement pour cela, quelle trahison du Christ! Car le Christ est venu aussi pour ceux qui sont religieusement et socialement déclassés : eux aussi sont les fils du Père céleste et, partant, ses frères et ses sœurs (cf. Mt 25,31-46). Le Christ s'intéresse à tout homme, indépendamment de sa situation ou de sa fortune ; il s'est fait homme lui-même, pour devenir le frère de tous les hommes, même de ceux que la société ignore ou méprise : comment pourrait-il se reconnaître dans l'attitude discriminatoire de ces assemblées? Certes, ce n'est pas à dessein que ces communautés pauvres et opprimées se montrent si injustes et si peu fraternelles, mais justement, un comportement aussi « naturel » provoque la véhémence de l'Apôtre. La dignité d'enfants du Père, que nous a procurée le Christ, a-t-elle donc si peu de prix qu'on aille ainsi, sans rougir rechercher la faveur des gens riches et considérés?

Renversement des valeurs

Dieu n'a-t-il pas choisi les pauvres selon le monde comme riches dans la foi et héritiers du Royaume? (v. 5a). « Ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre la force! » (1 Co 1,27). Dieu a renversé l'échelle des valeurs de ce monde : on l'a vu surtout par l'Incarnation et le ministère de Jésus. Le Christ a promis le salut aux pauvres et aux petites gens assaillis par toute sorte de difficultés ; il a sévèrement jugé les riches qui se croyaient bénis par Dieu et, pour ce motif, estimaient avoir moins besoin de Dieu. « Heureux, vous les pauvres, car le Royaume de Dieu est à vous! Malheur à vous, les riches, car vous avez votre consolation! » (Lc 6,20.24). Jacques reprend ici cette spiritualité des pauvres dont

les prophètes ont jeté la base et que Jésus a voulu approuver et approfondir [5]. La situation du pauvre l'invite à une attitude d'ouverture et de disponibilité à la grâce de Dieu, mais elle implique aussi une détresse, sous des formes diverses, causée par des circonstances extérieures. C'est précisément cette détresse qui lui ouvre les yeux sur la situation du monde et sur sa position devant Dieu.

La seconde partie du verset montre que la situation sociale et l'attitude spirituelle vont de pair dans la notion de « pauvres » : on ne loue pas une classe sociale simplement à cause de ses conditions extérieures de vie ; le critère décisif du choix de Dieu, c'est l'amour reconnaissant. Pourtant, même choisis comme héritiers, les chrétiens n'entrent en possession de cet héritage qu'à une condition : se comporter en chrétiens, c'est-à-dire pratiquer « la loi royale » de la charité, de l'amour du prochain (cf. v. 8). Car c'est la gratuité de notre amour à l'égard de ceux qui ne peuvent rien nous donner en échange qui montre si nous aimons réellement selon le cœur du Christ.

Fraternité chrétienne

L'un des péchés qui pèsent sur l'Eglise, c'est d'avoir toujours prêché la Béatitude des pauvres, mais trop souvent dans son histoire, de s'être rangée du côté des riches et des puissants, aux dépens des pauvres, des ignorants et des déshérités. Pendant des siècles, riches et nobles ont « pris à ferme » les postes élevés dans l'Eglise ; pendant des siècles, les papes ont rivalisé de faste et de luxe avec les rois ; c'est contre l'Eglise elle-même que la Révolution française a dû imposer l' « égalité » et la « fraternité » ; les prolétaires et les travailleurs se sont sentis trahis par l'Eglise. C'est tout cela que condamne notre texte : ne mêlez pas la foi à des considérations de personnes! Honorez les pauvres et occupez-vous d'eux en premier lieu!

Au concile, un groupe d'évêques des pays du Tiers Monde a lutté pour que l'Eglise se déclare du côté des pauvres. Cet effort n'a pas abouti à de grands résultats. Mais l'Eglise a repris conscience de ses devoirs vis-à-vis de ceux dont les injustes conditions de vie portent atteinte à la dignité et aux droits essentiels de l'être humain. Elle se sait responsable de ce que tous les hommes puissent vivre de manière humaine, quelle que soit leur race, leur classe, leur nation ou leur religion. L'Eglise avocate des pauvres, des opprimés, de ceux qui sont rejetés et oubliés : telle est la conception que le Christ et son Apôtre ont de l'Eglise.

5. Voir l'excursus de MUSSNER, *op. cit.*, pp. 76-83.

Universidad de Deusto Biblioteca

Il est bon de nous interroger sur les critères qui déterminent notre comportement social. Quelle est notre attitude à l'égard des pauvres, des ignorants, des nécessiteux? Nous avons peut-être honte de ces relations et nous les écartons de notre existence. En cas de conflit, ne prenons-nous pas toujours parti pour ceux que leur statut social avantage? Nous soucions-nous des déclassés de notre société : travailleurs étrangers, filles-mères, enfants abandonnés, prisonniers libérés, inadaptés de la société moderne, sous-alimentés des pays en voie de développement? Notre bonne volonté et notre compassion ne s'arrêtent-elles pas à la limite où temps et bourse en seraient sérieusement affectés?

La fraternité entre les humains n'est possible que si les hommes s'aiment les uns les autres, s'ils ont besoin les uns des autres, s'ils se soucient les uns des autres. Pour ne pas demeurer un vain mot, un bel idéal, la fraternité chrétienne qui veut un monde juste par amour pour l'homme (non par haine, idéologie ou intérêt de groupe), exige que chacun de nous commence à agir en homme, en frère des hommes. Le monde de demain sera fraternel ou il ne le sera pas!

Guérison d'un sourd-bègue

Mc 7,31-37

PAR JEAN DELORME

Professeur à la Faculté de Théologie de Lyon

Qui voudrait tirer de ce récit quelque profit immédiat risque fort d'être déçu. A part quelques noms géographiques qui obligent à consulter une carte (v. 31), aucune expression difficile n'arrête une première lecture et l'on suit sans peine le déroulement de la scène. Croyant avoir compris, le lecteur reste sur une impression bizarre. Cet infirme anonyme, amené à Jésus (par qui?), subit passivement ce que Jésus lui fait avec application, comme si ses gestes et sa formule en araméen comptaient plus que le contact personnel avec l'homme. Pas de dialogue. Pas la moindre indication sur l'importance de la foi. Le rôle prêté à la salive paraît étrange. Et pourquoi agir en secret, loin de la foule (v. 33)? Pourquoi exiger un silence intenable (vv. 36-37)?

Rien d'étonnant qu'un tel récit soit peu connu, négligé par la catéchèse. Mt et Lc déjà l'ignorent. Sa lecture liturgique va mettre dans l'embarras prédicateurs et auditeurs. Pour en tirer quelque thème édifiant, on se précipitera peut-être sur le regard de Jésus vers le ciel et son soupir : Jésus prie, il a du cœur! Ou bien la réflexion finale des spectateurs (v. 37) servira de piste d'envol pour quelques considérations sur la surdité et le mutisme de trop de chrétiens...

Quand un texte évangélique résiste ainsi à la compréhension, il ne faut pas se hâter de combler les dix-neuf siècles qui le séparent du lecteur moderne. Prendre au contraire cette distance au sérieux et situer le texte en son temps, c'est se donner le moyen d'en découvrir la valeur pour aujourd'hui. Et puisque seul Mc rapporte ce récit, il importe de le ressaisir dans l'ensemble dont il fait partie, l'étonnant second évangile.

Universidad de Deusto Biblioteca

Marc et la tradition

Marc n'est sans doute pas le premier à raconter la guérison du sourd-bègue. Pour l'écrire, il disposait d'un modèle assez classique, connu des Juifs comme des Grecs : il est usuel qu'un récit de guérison montre comment le malade est mis en rapport avec le thaumaturge (v. 32), comment se déroule la cure (vv. 33-34) et quel en est le résultat (v. 35), constaté, voire divulgué par l'assistance (v. 37). Un élément échappe ici au genre habituel : la consigne de silence après le miracle (v. 36). C'est un trait typique de Mc (1,44 ; 5,43 ; 8,26) dont il faudra mesurer la portée. L'attention accordée au détail des gestes de Jésus (vv. 33-34) étonne dans un récit évangélique de guérison. Ordinairement, il lui suffit d'une parole accompagnée d'un geste de la main. Or il se trouve que les récits hellénistiques de guérisons donnent souvent beaucoup de place à la technique de la cure : fuite des regards curieux, manipulations, usage de la salive, regard vers le ciel, soupir profond, paroles en langue étrangère y sont attestés et reflètent les pratiques des guérisseurs tout autant que les conventions d'un genre littéraire [1].

Ce fait reconnu, il n'y a pas à s'étonner d'une manière de décrire Jésus conforme aux usages d'un milieu ou d'un temps, mais bien plutôt que cette manière ne soit représentée dans les évangiles que par deux récits seulement, et tous deux de Mc seul : la guérison d'un sourd-bègue et celle d'un aveugle (8,23-25). Voici posé le problème de leur fonction dans l'œuvre de Mc. Ce problème apparaît encore dans le contraste entre les précisions géographiques du v. 31 et l'absence d'intérêt, dans le récit qu'elles introduisent, pour l'endroit où la scène se passe. Ce v. 31 sert manifestement à insérer dans le contexte (cf. 7,24) une tradition sans attache locale bien déterminée. Cette remarque permet de distinguer le récit pris en lui-même et le rôle qui lui est attribué dans la construction marcienne.

Deux lectures du texte sont donc possibles. L'une s'inspire d'un modèle narratif connu et perçoit ici l'écho d'un récit traditionnel. L'autre tentera de comprendre cette tradition à la lumière du second évangile.

1. On trouvera les références dans le livre de K. KERTELGE, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, Munich, 1970, pp. 151-156. Voir aussi K. TAGAWA, *Miracles et Evangile*, Paris, 1966, pp. 162-164 ; A. DUPREZ, *Guérisons païennes et guérisons évangéliques*, dans *Foi et Vie* (Cahiers Bibliques, 9), 1970, pp. 3-22.

I. UN RÉCIT MESSIANIQUE DE GUÉRISON

L'équilibre des éléments du récit met en valeur l'action de Jésus (vv. 33-34) et sa portée, célébrée en finale par une acclamation de style hymnique (v. 37). La personnalité de l'infirme ne compte pas, ni la qualité ou le nombre de ceux qui l'amènent à Jésus (v. 32).

1. La cure (vv. 33-34)

La manière d'agir de Jésus est adaptée aux pratiques de l'époque. Si son portrait en guérisseur nous gêne, il n'a pas gêné le ou les narrateurs : ils percevaient le sens de ces pratiques. Les interventions d'en haut s'accomplissent souvent dans un certain secret, à l'abri des regards profanes : Jésus prend le sourd-bègue à l'écart de la foule avant d'accomplir une action mystérieuse [2]. Il touche les organes malades, non parce qu'il ne peut signifier autrement que par gestes à un sourd sa volonté de le guérir (il va aussi lui parler), mais parce que ces attouchements étaient considérés comme des préludes à la guérison. Il met ses doigts dans les oreilles de l'infirme, comme pour les ouvrir. Il met de la salive sur la langue « liée » (cf. v. 35 « le lien de sa langue »), remède de médecine populaire, ici chargé d'une vertu particulière [3].

L'action avance avec le regard vers le ciel. Il pouvait être compris comme un geste de prière, d'imploration [4] ; dans un récit de miracle, il indique la source d'où Jésus attend et tire son pouvoir [5]. Le soupir n'exprime pas quelque sentiment de compassion pour l'infirme, il traduit un mouvement profond d'appel à la force divine, avec la conscience d'une opposition puissante à vaincre [6]. Alors Jésus prononce la parole décisive : « Ouvre-toi ». La parole est citée en araméen, comme d'autres paroles importantes de Jésus (14,36), mais dans un récit de miracle en grec, ce trait n'est pas sans évoquer les formules mystérieuses des guérisseurs auxquels le narrateur veut comparer

2. Cf. 1 R 17,19 ; 2 R 4,4.33 ; 9,5-6 ; Mc 5,37.40 ; 8,23 ; Ac 9,40. Le trait est attesté dans le Talmud, la vie d'Ephrem le Syrien et des récits populaires.

3. Selon plusieurs témoins anciens du texte, Jésus mouille déjà ses doigts de salive avant de toucher les oreilles du sourd. Pour l'emploi de la salive, voir 8,23; Jn 9,6. Tacite raconte la guérison d'un aveugle opéré par l'empereur Vespasien en humectant de salive ses orbites, cf. A. DUPREZ, *art. cit.*, pp. 13-14.

4. Cf. Ps 121,1 ; 123,1 ; Lc 18,13 ; Jn 17,1 ; Ac 7,55 ; Philon, *Vie de Moïse* I, 190 ; BILLERBECK, *Kommentar zum N.T.*, II, 246.

5. Cf. Mc 6,41 par ; Jn 11,41. Avant un miracle, un rabbin fait un geste semblable (*Berakhoth* 34b).

6. Comparer Mc 8,12 ; Rm 8,22-27; 2 Co 5,2-4. Sur le regard vers le ciel et le soupir, attestés en des textes païens, voir K. KEERTELGE, *op. cit.*

Universidad de Deusto Biblioteca

ou opposer Jésus (cf. 5,41). La parole est efficace : les oreilles du sourd sont ouvertes ; le lien qui liait sa langue est dénoué. L'homme enfermé sur lui-même devient capable de communiquer.

2. *La réaction de l'assistance (v. 37)*

Les gens sont frappés d'étonnement. Ce trait, assez commun au terme d'un récit de miracle, complète tous ceux qui suggèrent à l'auditeur ou au lecteur la qualité divine de l'homme Jésus. La stupéfaction est provoquée par l'extraordinaire, et celui-ci signale l'action de Dieu dont la puissance se manifeste en Jésus. Le récit s'intéresse à sa personne autant qu'à ses actes.

L'acclamation des gens élargit la portée du fait raconté en célébrant l'achèvement et la permanence de l'œuvre de Jésus : « Il *a* bien *fait* toutes choses : il *fait* entendre les sourds et parler les muets ». Par son style hymnique (verbe au parfait, allitérations), la phrase revêt un aspect liturgique. Et comme elle se souvient d'un texte prophétique d'Isaïe, elle semble faire écho à la méditation et à la louange de quelque communauté chrétienne où l'on rappelait les victoires de Jésus.

Ce texte d'Isaïe a été choisi comme première lecture de ce dimanche. Mais le récit de Mc suppose qu'on le lisait dans la traduction grecque de la Septante, assez différente du texte hébreu :

> Fortifiez-vous, mains défaillantes et genoux chancelants.
> Reprenez courage, esprits abattus.
> Fortifiez-vous, ne craignez pas.
> Voici que votre Dieu rend la justice et va la rendre ;
> il va venir et vous sauver.
> Alors s'ouvriront les yeux des aveugles
> *et les oreilles des sourds entendront.*
> Alors le boiteux bondira comme le cerf
> *et la langue des bègues*[7] sera claire (35,3-6).

Cette prophétie d'Isaïe (cf. aussi 29,18 ; 32,3-4) était familière aux premiers chrétiens. Elle sous-tend déjà la réponse de Jésus aux envoyés de Jean-Baptiste d'après la tradition archaïque retenue par Mt 11,4-5 et Lc 7,22 : « Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez : les aveugles voient, les *boiteux* marchent, ... les

7. La référence du récit de Mc à ce texte est d'autant plus nette que le sourd-*bègue* y est désigné par un mot grec (*mogilalos*) qui ne se trouve dans toute la Bible qu'ici et dans le texte cité d'Isaïe.

sourds entendent ». L'association des aveugles et des sourds pourrait expliquer le parallélisme étonnant d'expressions et de structure qui existe entre les deux récits de guérison du sourd-bègue et de l'aveugle de Bethsaïde (Mc 8,22-26). La catéchèse primitive reconnaissait dans les miracles de Jésus les signes de l'accomplissement des promesses. La puissance divine manifestée en Jésus, non seulement l'accrédite comme un homme aux pouvoirs exceptionnels (cf. Ac 2,22), mais signifie l'heure de la fidélité de Dieu et de sa venue, l'heure de la confiance et du courage. Celui qui va venir est déjà venu. Et l'œuvre de Jésus dessine déjà la nouvelle création.

C'est ce que suggère l'acclamation de la foule : « Il *a bien fait toutes choses* ». Ces mots renvoient à la Genèse. Les œuvres de Jésus méritent l'éloge qui convient à celles de Dieu lors de la première création : « *Toutes les choses* qu'il *avait faites*, Dieu vit qu'elles étaient très *bonnes* » (Gn 1,31 ; cf. Si 39,16). Les cieux nouveaux et la terre nouvelle s'inaugurent par la restauration de l'homme dans l'intégrité que Dieu a voulue pour lui dès l'origine.

II. UN SIGNE DE LA GUÉRISON DES DISCIPLES

A la lumière du second évangile et des intérêts qui s'y expriment, le texte se prête à une autre lecture, plus attentive à certains détails négligés dans la lecture précédente. Après le miracle, Jésus tente d'imposer le silence, sans y réussir (v. 36). Ce trait revient ailleurs en Mc et permet de déceler une ré-interprétation du donné traditionnel en fonction de la révélation du mystère de Jésus telle que l'évangéliste la transmet. De même, la place faite à ce récit dans le déroulement de l'action a valeur de commentaire : les deux guérisons d'un sourd-bègue et d'un aveugle interviennent au moment où Jésus s'en prend à l'inintelligence des disciples et multiplie ses contacts avec des païens.

1. *Jésus, Messie caché*

a) L'interdiction de parler du miracle intervient à propos du lépreux (1,44), de la fille de Jaïre (5,43), du sourd-bègue (7,36) et de l'aveugle de Bethsaïde (8,26). Deux fois (la première et la troisième), la consigne n'est pas respectée et sert plutôt à mettre en relief la popularité de Jésus : le secret qu'il voudrait imposer est intenable. Dans le deuxième et le quatrième cas, Mc ne se soucie pas de dire si la consigne a été observée : la vraisemblance ne plaide pas en faveur

Universidad de Deusto Biblioteca

de l'affirmative pour la résurrection de la fille de Jaïre. Mais la vraisemblance ne constitue pas la règle première de Mc. Il semble tenir tout autant à illustrer la renommée de Jésus, due à ses miracles (1,32-33 ; 3,7-12 ; 6,53-56 ; 9,15 ; 10,46), qu'à noter, quatre fois, sa volonté de cacher le miracle. Pourquoi seulement quatre fois? Sans doute faut-il compter d'abord avec certaines particularités de ces quatre récits tels que Mc les a trouvés dans la tradition. L'ordre donné au lépreux d'aller, sans rien dire à personne, faire d'abord reconnaître officiellement sa guérison par le prêtre, ne signifiait sans doute aucune volonté de secret. Quant à la manière dont Jésus chasse la foule ou l'évite dans les trois autres cas, elle signale le caractère divin de ce qui va se passer, elle ne le dissimule pas.

Mc comprend et rédige ces récits à la lumière du mystère de Jésus tel que le proclame l'Evangile d'après Pâques (1,1). Dès sa vie mortelle, Jésus était le Messie, le Fils de Dieu. Mais cela ne pouvait, ne devait pas être divulgué. Sinon, il n'aurait pu accomplir son œuvre jusqu'à la croix. Et sans la croix, son identité n'aurait pas été reconnue en vérité. Voilà pourquoi il impose le silence sur ses titres (1,24.34 ; 3,11 ; 8,30 ; 9,7.9), jusqu'à la passion et la résurrection (9,9 ; 14,61-62 ; 15,39). S'il demande le silence sur quatre miracles, il faut en conclure qu'ils sont, d'après Mc, susceptibles de lever le voile sur sa personne. De fait, ils sont énumérés parmi « les œuvres du Messie » en Mt 11,5 (cf. v. 2) : « Les aveugles voient..., les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent ». Et si la consigne de silence n'est pas respectée, il est remarquable que le secret personnel de Jésus n'en est pas pour autant percé.

Publicité et secret de Jésus s'opposent en Mc sans porter tout à fait sur le même objet. Jésus devait annoncer par la parole l'approche du Royaume de Dieu (1,15) et le démantèlement du royaume de Satan (1,12-13.23-27.34 ; 3,11.22-27), mais le mystère du Royaume de Dieu restait caché (4,10-11). Par la force de son enseignement et de ses actes, Jésus remuait les foules, mais son identité précise ne pouvait être révélée avant le temps. Sa vie publique était la vie cachée du Fils de Dieu parmi les hommes. Inversement, la gloire cachée du crucifié-ressuscité doit être publiée par l'Evangile aux nations. « Rien n'est secret, sinon pour devenir manifeste, et rien n'a été caché, sinon pour venir au grand jour » (4,25). Cette sentence concerne le mystère du Royaume de Dieu. Elle vaut tout autant pour le mystère de Jésus. Et paradoxalement, pour Mc comme pour Paul, c'est la croix qui lève le secret de la sagesse de Dieu et de l'identité de son Fils (Mc 8,33 ; 15,39 ; 1 Co 1,24-25 ; 2,7-8).

b) Vers cette révélation, la guérison du sourd-bègue marque d'ailleurs une étape. Après un miracle, la stupéfaction des assistants s'explicite parfois dans une question : « Qu'est ceci? » (1,27), ou, de

façon plus personnelle (mais ce sont les disciples qui s'interrogent) : « Qui donc est-il, celui-là? » (4,41). Pour la première fois en Mc, une réponse est formulée sur le mode affirmatif : « Il a bien fait toutes choses... » Mais il s'agit encore des œuvres de Jésus, non de son identité. Après la guérison de l'aveugle de Bethsaïde, la première réponse sur sa personne sera donnée par Pierre au nom des disciples : « Tu es le Messie » (8,29). Mais cette réponse devra rester secrète jusqu'à ce que le Fils de l'homme ait accompli la volonté de Dieu à travers la mort et la résurrection (8,30-31). C'est le crucifié que la foi chrétienne reconnaît comme le Fils de Dieu. Il importe, selon Mc, de ne pas l'oublier quand sa personne se dévoile à travers ses œuvres. On ne fait connaissance avec Jésus qu'en le suivant sur le chemin de la croix (8,31-38 ; 9,30-32 ; 10,32-34 ; 10,47-48.52).

2. Jésus incompris des disciples

La guérison du sourd-bègue intervient dans une série d'épisodes qui renvoient les uns aux autres de façon trop insistante pour être fortuite. Un peu plus loin, la guérison de l'aveugle est racontée avec des expressions semblables, selon un cadre narratif analogue, et en référence à la même prophétie d'Isaïe. Elle précède la reconnaissance de Jésus comme Messie par ses disciples, de même que la guérison du sourd-bègue débouche sur la reconnaissance des signes des temps du salut. Les deux miracles terminent d'ailleurs deux séries parallèles où s'enchaînent une multiplication des pains pour rassasier la foule (6,30-44 ; 8,1-9), une traversée du lac (6,45-53 ; 8,10), une controverse avec des adversaires (7,1-15 ; 8,11-13), une discussion avec les disciples (7,17-22 ; 8,14-21).

Tout au long de cette grande séquence, le mystère de Jésus en même temps se dévoile et se cache, alors que s'épaissit l'inintelligence des disciples (6,52 ; 7,18 ; 8,17-21). Ceux-ci tombent sous le reproche d'abord adressé aux Pharisiens et à « ceux du dehors » : « Vous avez le cœur endurci? Vous avez des yeux et vous ne voyez pas, des oreilles et vous n'entendez pas? » (8,17-18; cf. 3,5 ; 4,11-12). Ils sont atteints par le mal qui frappait le peuple élu selon Isaïe (6,9-10), Jérémie (5,21) et Ezéchiel (12,2) et dont Israël devait être guéri lors de la venue de son Dieu [8].

Dans le contexte du livre d'Isaïe, les sourds, les aveugles, les bègues sont l'image d'un peuple qui n'écoute ou ne comprend pas la parole de Dieu, ne voit pas les signes de sa puissance, ne peut tenir sur lui autre chose que des propos aberrants (32,3-6). Tels sont les disciples de Jésus, selon Mc. Dans la tradition des miracles, les images d'Isaïe

8. Is 29,18 ; 32,3-4 ; 36,5-6 ; 42,7.16.18-19 ; 43,8.

Universidad de Deusto Biblioteca

s'étaient transformées en signes réels du salut messianique. Sans rien perdre de leur réalisme, ces signes retrouvent avec Mc le symbolisme des images prophétiques. De même que Jésus guérit le sourd-bègue et l'aveugle, il veut, il peut ouvrir les oreilles, délier les langues, dessiller les yeux de ses disciples. La manière dont les récits détaillent les gestes de Jésus sur les organes malades correspond à la dénonciation répétée, dans ses paroles, de l'inintelligence des disciples. Ce qui, dans les traditions utilisées, trahissait un intérêt pour la cure miraculeuse, supporte chez Mc un sens second, parabolique : pour entendre, voir, comprendre Jésus, le Christ, le Fils de Dieu, l'homme a besoin d'être guéri, ouvert, illuminé.

La guérison de l'aveugle de Bethsaïde « en deux temps » symbolise les étapes de la foi des disciples. La confession messianique de Pierre n'en représente qu'une : elle appelle un nouvel enseignement de Jésus sur la souffrance du Fils de l'homme, et cette révélation rencontre de nouveau l'incompréhension des disciples. Avant l'entrée à Jérusalem pour la Passion, un autre aveugle, Bartimée, guéri par Jésus, se met à le suivre (10,52) et dessine ainsi le type du disciple que Jésus invite à marcher derrière lui (8,33.34).

Dans la construction marcienne, la guérison du sourd-bègue, symétrique de celle de l'aveugle de Bethsaïde, est riche du même symbolisme. Selon le vocabulaire biblique, le cœur qui comprend peut être relié aussi bien à l'oreille qu'aux yeux (Dt 29,3 ; Is 6,9-10 ; Jr 5,21 ; 7,24). L'oreille est le canal de la révélation, comme l'œil celui de la connaissance. Fermés comme par un prépuce à la parole de Dieu, l'oreille aussi bien que le cœur sont incirconcis, au dire de Jérémie (6,10 ; 9,25). Par contre, Dieu peut donner à l'homme « un cœur et des oreilles qui entendent » (Ba 2,31), ou plus simplement « un cœur qui entende » (1 R 3,9). « Tu m'as creusé les oreilles », dit à Dieu l'homme qui a compris sa volonté (Ps 40,7-9). Contrairement à Israël, l'oreille du Serviteur de Yahvé a été ouverte, « Et moi, je n'ai pas été rebelle » (Is 50,5 ; cf. 48,8). La catéchèse marcienne oriente visiblement dans ce sens la guérison du sourd-bègue et désigne le porteur de la révélation divine, capable d'ouvrir le cœur des croyants : Jésus.

Dans le miracle, les oreilles s'ouvrent avant que la langue ne se délie : « Et il parlait correctement ». Mc ne s'intéresse pas seulement à la naissance de la foi dans le cœur des disciples, mais aussi à son expression correcte. Il y a bien des manières de dire qui est Jésus (6,14-16 ; 8,27-30) ; celle qui préfigure la confession de foi chrétienne se manifeste pour la première fois au pied de la croix (15,39 ; cf. 1,1). Jusque-là, même s'ils en approchent, les disciples n'y parviennent pas (4,40-41 ; 6,48-52 ; 8,29-30). Comment le pourraient-ils avec un cœur fermé, puisque « la bouche parle du trop plein du cœur » (Lc 6,45)?

Tu leur diras : Voici la nation
qui n'écoute pas la voix de Yahvé, son Dieu,
et qui n'accepte pas la leçon :
la vérité a péri, *elle a été retranchée de leur bouche* (Jr 7,28) [9].

Le type du disciple doit être cherché dans le Serviteur que Yahvé rend capable à la fois d'entendre et de parler :

Adonai Yahvé m'a donné une langue de disciple...
Il éveille le pouvoir de la parole.
Chaque matin, *il éveille mon oreille*
pour que j'entende, comme font les disciples (Is 50,4) [9].

La parole des disciples est liée tant que leurs oreilles ne se sont pas ouvertes. Dans la guérison du sourd-bègue, le chrétien peut reconnaître son expérience, si, au cours de son initiation, jamais terminée ici-bas, la parole du Christ l'a atteint au plus profond de lui-même. L'écoute attentive conduit à la compréhension progressive du mystère de Jésus qu'il devient possible de dire. Il n'est pas surprenant que la liturgie de l'initiation chrétienne se soit tant inspirée des récits de Mc : attouchements sur les sens, usage de la salive, « Ephpheta », ont gardé dans le rite ancien du baptême le sens que déjà Marc leur reconnaissait. Qui s'attache aux pas de Jésus pour le suivre, sait qu'il a été délivré par lui de ce qui l'enfermait dans une compréhension étroite de l'existence (8,33) et que sa langue est déliée pour une parole donnée, plus ferme que tout engagement d'homme.

3. *Le dépassement des frontières*

En acheminant ses disciples vers la pleine reconnaissance de son identité, Jésus, selon Mc, prépare les porteurs de l'Evangile destiné à toutes les nations (13,10 ; 14,9). La séquence où prend place la guérison du sourd-bègue commence avec la mission des Douze (6,7), et le retour des « apôtres » (6,30) inaugure la série des épisodes qui vont démontrer leur inintelligence devant les actes et les paroles de Jésus. Or ces épisodes se succèdent au cours de déplacements, d'abord d'une rive à l'autre de « la mer de Galilée » (6,30—7,23), puis jusqu'au territoire de Tyr et de Sidon (7,24), pour revenir de Tyr « par Sidon [10], vers la mer de Galilée, au milieu du territoire de la Décapole » (7,31). C'est là que Mc épingle l'histoire du sourd-bègue. Malgré leur précision, ces indications topographiques ne permettent pas de reconsti-

9. Traduction de la *Bible de la Pléiade*, Paris 1959.
10. La variante « du territoire de Tyr et de Sidon » n'entraîne pas une modification importante du sens.

Universidad de Deusto Biblioteca

tuer l'itinéraire d'un voyage. Elles interfèrent avec des notations qui trahissent un dessein doctrinal.

A l'attitude hostile des Pharisiens et de scribes venus de Jérusalem (7,1-23), Mc oppose la foi d'une païenne, syro-phénicienne d'origine (7,25-30). C'est de ce récit traditionnel qu'il déduit sans doute le voyage de Jésus dans le pays de Tyr et de Sidon. Le récit peut avoir été conservé par des communautés chrétiennes vivant dans cette contrée en majorité païenne. Il est remarquable que, dès 3,8, cette région est située dans l'aire géographique où retentit la prédication publique de Jésus. De même, Mc retient les traditions qui lui permettent d'étendre le champ d'action de Jésus à la Décapole. Sa géographie reste approximative : il élargit le « pays des Géraséniens » jusqu'à la rive orientale du lac (5,1) [11], et le « quelque part » du sourd-bègue, puis de la seconde multiplication des pains (8,1-10), s'inscrit dans un vaste espace sans frontières.

Là, Jésus peut rencontrer des hommes dont rien ne dit qu'ils aient été Juifs, et être suivi, trois jours durant, par une foule de gens dont « certains sont venus de loin » (8,2-3). Quel que soit l'endroit introuvable recouvert par le nom de Dalmanoutha (8,10) [12], il est clair que l'opposition des rives du lac et la succession des traversées en sens inverse (8,10 et 13) concrétisent une opposition de deux espaces pour l'activité de Jésus : celui qui se ferme à sa parole, l'espace des Pharisiens (8,10-13), et celui que Jésus ouvre devant lui dans une Galilée qui déborde vers Tyr, Sidon, la Décapole, Césarée de Philippe (8,27). Après la résurrection, rendez-vous sera donné aux disciples en Galilée (14,28 ; 16,7), par opposition à Jérusalem. C'est dans cette région de population mêlée, d'orthodoxie douteuse au regard des autorités de Jérusalem (cf. 14,70), que l'Evangile prêché par Jésus a retenti : c'est de là que partira l'Evangile confié aux disciples pour toutes les nations (13,10 ; 14,9).

Dès lors, il n'est pas indifférent à Mc que la reconnaissance des œuvres de Dieu dans les actes de Jésus (7,37) se situe en pleine Décapole, et que la confession messianique de Pierre intervienne sur le chemin qui conduit Jésus vers les villages de Césarée de Philippe (8,27). Ainsi s'anticipe la foi des communautés nées de la mission aux païens, tout comme elle s'exprime déjà dans la parole du centurion au pied de la croix (15,39). Le secret lui-même qui affecte le miracle et la première profession de foi appelle la manifestation publique d'après Pâques et signale dans les récits leur valeur d'anticipation. En d'autres termes, le récit de la guérison du sourd-bègue témoigne,

11. Gerasa est éloignée du lac d'une cinquantaine de kilomètres et il serait étonnant que le pays des Géraséniens se soit étendu jusque-là. Mt parle de Gadara, située à une dizaine de kilomètres du lac.

12. Ici encore Mt diffère de Mc et parle de Magadan aussi introuvable que Dalmanoutha (15,39).

par son écriture même, d'une relecture chrétienne, à la lumière de l'Evangile pascal, dans une communauté née de la mission aux païens.

Ce n'est pas le moindre paradoxe de la foi chrétienne que, destinée à tous les hommes, elle se nourrisse d'une Parole « d'abord » (7,27) offerte à Israël. De même que le Fils de Dieu devait rester caché en Jésus de Nazareth, ainsi l'Evangile aux nations se préparait-il dans la prédication de Galilée. Et de même que la révélation pascale du Fils de Dieu livre le secret de l'homme puissant en œuvres et en parole que fut Jésus, ainsi la mission universelle explique-t-elle qu'il soit apparu dans une région ouverte où s'effaçait déjà la division des Juifs et des païens. Le sourd-bègue, comme l'aveugle de Bethsaïde ou la syro-phénicienne, oblige à transgresser les frontières que l'on voudrait dresser entre les hommes et désigne à tout homme celui qui vient comme la lumière et la parole dans le silence de sa solitude et de sa nuit.

La prophétie d'Isaïe 35 et le récit de Mc s'éclairent mutuellement, à partir de l'expérience chrétienne. Isaïe annonçait la venue de Dieu pour mettre fin à l'aveuglement, à la surdité, au mutisme, à la paralysie de son peuple. Jésus, en guérissant les malades, signifiait qu'en lui se réalisait déjà cette venue de Dieu et proclamait l'urgence de s'y préparer. Quand il rappelait la vie de Jésus à la lumière d'Isaïe, Mc — et les communautés chrétiennes où son livre prit naissance — se remémorait aussi le lent cheminement qu'il fallut entreprendre, à travers crises et combats, pour reconnaître et dire qui est Jésus, maintenant et toujours, pour tous les hommes. Le sourd-bègue et l'aveugle de Bethsaïde devinrent alors les types des disciples encore fermés à la parole et à la lumière du Christ, incapables d'articuler correctement leur foi. Jésus les entraîne sur le chemin de la passion, qui est celui de l'illumination, mais ils ne peuvent le suivre (10,32 ; 14,51-52.54). Il les guide à travers la Galilée et aux frontières, mais la doctrine particulariste des Pharisiens et d'Hérode (8,15) les empêche de reconnaître l'universalisme de l'Evangile. En stigmatisant les retards de la foi des disciples, Mc en indique aussi le remède : s'il n'est pas au pouvoir de l'homme de les rattraper, Jésus peut ouvrir les oreilles et les yeux, délier les langues et forcer les clôtures qui sans cesse se relèvent et s'opposent à la diffusion de la Bonne Nouvelle.

Le récit de Mc peut encore guider la réflexion des chrétiens aujourd'hui. La liturgie baptismale lui confère une actualité qui ne passe pas. Le baptême n'est pas terminé, une fois ses rites accomplis. La foi d'un homme n'est-elle pas constamment en retard sur la lumière? Peut-elle prétendre avoir percé définitivement le secret de Jésus, l'avoir bien entendu et dit en des formules qu'il suffirait de répéter? A lui seul, le particularisme toujours renaissant démontre le contraire.

Universidad de Deusto Biblioteca

Alors faut-il céder à la tristesse, en rester au constat morose de notre incapacité d'entendre, de voir, de parler? Me nous invite au contraire à regarder vers Jésus. La foi ne peut tirer de l'homme sa lumière, celle-ci vient de Jésus. S'en remettre à lui, ce n'est pas se résigner à sa propre impuissance. C'est reconnaître la libération qu'il nous a déjà procurée et s'efforcer d'accueillir celle qu'il nous promet, sur la voie qu'il ouvre devant nous, à travers nos doutes et nos peurs, vers sa victoire.

LA BONNE ODEUR DU CHRIST

Vous avez reçu le baptême, vous avez la foi. Il m'est interdit d'en juger autrement, car tu n'aurais pas été appelé à la grâce, si le Christ ne t'avait jugé digne de sa grâce. Qu'avons-nous fait samedi ? L'ouverture. Ces mystères de l'ouverture, on les a célébrés quand l'évêque t'a touché les oreilles et les narines. Qu'est-ce que cela veut dire ? Notre Seigneur Jésus Christ, dans l'évangile, quand on lui eut présenté un sourd-muet, lui toucha les oreilles et la bouche : les oreilles parce qu'il était sourd, la bouche parce qu'il était muet. Et il lui dit : « *Effetha* ». C'est un mot hébreu qui signifie « ouvre-toi ». C'est donc pour cela que l'évêque t'a touché les oreilles, pour que tes oreilles s'ouvrent à la parole et au discours de l'évêque. Mais tu me demandes : « Pourquoi les narines ? »... Afin que tu reçoives la bonne odeur de la bonté éternelle, afin que tu dises : « Nous sommes la bonne odeur du Christ pour Dieu », comme l'a dit le saint apôtre, et qu'il y ait en toi tous les parfums de la foi et de la dévotion.

SAINT AMBROISE [1]

1. SAINT AMBROISE, *Des Sacrements*, I, 1-3 (Sources Chrétiennes, 25 bis), Paris, 1961, pp. 61-63.

Les miracles évangéliques peuvent-ils avoir un sens aujourd'hui ?

PAR ANTOINE DUPREZ
Directeur au Grand Séminaire de Lille

Des trois lectures de ce dimanche, c'est le texte de l'évangile qui offre le plus de difficultés : il parle de guérison miraculeuse. Or celles-ci ne sont plus directement « fiables » aujourd'hui : qui d'entre nous oserait prendre sérieusement à la lettre les promesses de Jésus par lesquelles s'achève l'évangile de Marc : « Vous boirez des poisons mortels, vous guérirez les malades par imposition des mains » (Mc 16,17). Les médecins du bureau des constatations de Lourdes ou les adeptes de sectes guérisseuses seraient-ils les seuls à pouvoir trouver un sens actuel aux miracles de guérison évangélique?

Et cependant ces récits de guérison occupent près du tiers de l'évangile de Marc : on ne peut pas les reléguer purement et simplement à un musée d'antiquités.

La problématique des « signes du temps » permet-elle une interprétation actuelle et légitime des récits de guérison? Est-ce une manière habile d'esquiver la question? Avant de répondre, éprouvons cette *hypothèse du travail.*

Les guérisons miraculeuses, signe concret du salut de l'homme en Jésus Christ

Dans l'évangile, surtout chez Jean, le vocabulaire de « signe » est beaucoup plus fréquent que celui de « miracle » ou de « prodige ».

Les guérisons miraculeuses de l'évangile visent un salut concret ; elles partent des besoins les plus fondamentaux des hommes : santé,

Universidad de Deusto Biblioteca

maladie, faim, peur, besoin du bonheur. A l'époque de Jésus, le malade était pratiquement une sorte de « mort en sursis » ; il n'existait ni cité hospitalière, ni sécurité sociale pour lui assurer un minimum de sécurité. De plus, dans la mentalité de l'époque, le malade était considéré comme pécheur, puni par Dieu. Physiquement, moralement et socialement, c'était un exclu, un marginal, réduit à l'état de clochard mendiant. C'est à ces « laissés-pour-compte » que Jésus vient rendre l'espérance de leur désir le plus profond : la santé.

A ce premier niveau de base, pourquoi ne pas voir, comme prolongation de ce salut, tout le travail des chercheurs et du personnel médical pour vaincre la maladie et la souffrance? Pourquoi tous ceux qui luttent aujourd'hui, chrétiens ou non, sur un plan syndical, économique ou politique pour que les pauvres et les marginaux trouvent leur place, ne seraient-ils pas réellement agis par les forces du Royaume?

D'autre part, les guérisons de Jésus constituaient un signe avant-coureur annonçant le monde réconcilié eschatologique ; elles ouvraient à l'espérance de l'avenir. Ainsi tous les hommes qui actuellement, se sentent responsables de construire l'avenir pour une humanité réconciliée, ne rejoignent-ils pas à leur façon la perspective des guérisons miraculeuses évangéliques?

Dimension spirituelle des guérisons évangéliques

Les guérisons évangéliques ne peuvent se réduire à cette unique dimension. Elles ont une visée plus profonde : révéler Jésus Christ et guérir l'homme, au sens total du mot, de la vraie maladie, le péché. Elles éduquent la foi et ont une portée spirituelle.

C'est un fait : les signes d'aujourd'hui doivent être « ouverts », significatifs d'un salut total de l'homme. Mais pourquoi refuser une réelle dimension spirituelle à une action entreprise en vue d'améliorer la santé ou les conditions de vie, aussi bien de la part de ceux qui la promeuvent que pour ceux qui en bénéficient? Ce peut être le début d'une vie vraiment humaine. Quand les hommes se libèrent de la hantise de la faim, de la souffrance physique ou d'une fatigue écrasante due à un travail abrutissant, c'est pour eux l'occasion de « respirer », de « se retrouver », de « vivre », de pouvoir enfin pour tel homme « rencontrer » sa femme, ses enfants, les autres, en prenant en main sa propre vie ; ainsi de rencontre en rencontre sera-t-il peut-être un jour percuté par la rencontre imprévisible de l'Autre, Dieu. Telle guérison physique, telle amélioration du niveau de vie sont un point de départ pour une révélation de l'homme à lui-même, pour une rencontre de Jésus Christ dans ce qui fait sa vie : ce n'est jamais automatique. Dans les évangiles, ce ne l'est jamais non plus.

N'est-ce pas évacuer le miracle comme tel?

Une autre question surgit, très vraie : cette présentation évacue le caractère miraculeux comme tel : les évangiles ne racontent pas n'importe quelle guérison, mais une guérison opérée par Jésus Christ Fils de Dieu.

Les miracles, un langage adapté à l'époque de Jésus

Il faut donc préciser : mais d'abord la question se posait-elle vraiment ainsi? Les contemporains de Jésus ne distinguaient pas aussi nettement entre « guérison » et guérisons miraculeuses. Une guérison qualifiée par nous de « naturelle » était vue par eux comme directement faite par Dieu, de même qu'une bonne pluie était signe de la fidélité de Dieu envers son peuple. Ils distinguaient des degrés entre les différentes manifestations de Dieu, mais ne les séparaient pas radicalement. De plus, Jésus n'était pas le seul à faire des miracles : il y avait d'autres guérisseurs, dont le fameux Apollonius de Tyane, presque contemporain de Jésus et plus célèbre que lui. Les nombreux récits païens de guérison suivent (avec moins de sobriété) le même scénario que celui des évangiles : mêmes situations, mêmes gestes et paroles [1].

Pour nous le problème se pose de la façon suivante : « Jésus faisait des miracles : il est donc Dieu ; mais le miracle est impossible, donc... » Les Pharisiens, eux, le formulaient en d'autres termes : « Nous ne mettons pas en doute les miracles de Jésus ; d'autres que lui en font. Nous contestons l'origine de son pouvoir : il vient de Satan et non de Dieu » [2].

Quel est le langage « parlant » aujourd'hui?

Cela nuance sérieusement l'objection : par ses « miracles » Jésus utilisait le langage de son temps, différent du nôtre (une bonne pluie n'est plus pour nous signe de l'amour de Dieu!). Il nous faut donc transposer dans notre langage ; or le langage « parlant » aujourd'hui, quand il s'agit du salut, s'exprime en termes de « développement des pays, combat pour la justice, pour la dignité, vérité des relations humaines », etc. Pourquoi ne pas chercher dans ce langage et dans ces domaines les réalisations concrètes de l'amour de Dieu, pour les hommes d'aujourd'hui?

1. Comme l'a souligné J. Delorme dans son commentaire de l'évangile. - Cf. A. Dupraz, *Jésus et les Dieux guérisseurs*, Paris 1970 ; Id., *Guérisons païennes et guérisons évangéliques*, dans *Foi et Vie* (Cahiers Bibliques, 9), 1970, pp. 3-28.

2. Mt 12,22ss.

Universidad de Deusto Biblioteca

Des signes ambigus

Interpréter des signes ambigus, c'était déjà la question qui se posait aux *contemporains de Jésus*, car les gestes de Jésus étaient des signes ambigus. L'évangile nous offre d'ailleurs un catalogue des différentes interprétations des faits et gestes de Jésus ; pour ses *opposants*, Jésus tient son pouvoir de Satan puisqu'il ne respecte pas la volonté de Dieu exprimée dans la Loi. C'est une position logique qui situe tel geste de Jésus dans l'ensemble de sa vie. Pour *sa famille*, il délire ; c'est un fou (Mc 6,1). Quant aux foules, au début c'est le gros succès ; on va vers lui comme on devait courir vers d'autres guérisseurs, car il parle et agit avec une autorité peu commune. Mais très vite les foules seront déçues par ce guérisseur très spécial qui ne veut pas exploiter, ni être exploité par son pouvoir. Elles l'abandonneront à la croix. Les « devenant-croyants », les disciples n'ont rien compris : d'après Marc, ils sont « bouchés » et ne savent pas lire les signes. Tantôt ils ne comprennent pas le refus de Jésus d'anéantir une ville qui les a mal reçus, tantôt, lors de la tempête, ils meurent de peur. Au départ, leur espérance reste très proche de celle de la foule ; ils voient en Jésus un guérisseur ou un messie politique qui, espèrent-ils, utilisera son pouvoir pour chasser les Romains, par des prodiges dignes de nos superproductions.

Plus tard, la *communauté chrétienne* relira ces signes à la lumière de l'Esprit et leur donnera des interprétations variées : Marc et Matthieu y verront des signes messianiques accomplissant les Ecritures, des moyens d'éduquer la foi ; Luc y percevra la tendresse de Dieu pour les hommes, Jean soulignera leur portée sacramentaire.

Il n'y a donc pas à s'étonner si notre propre lecture des signes *aujourd'hui* est difficile, car les signes eux-mêmes sont ambigus comme ils l'étaient au temps de Jésus. Ainsi quand Jean XXIII dit que c'est sur une inspiration de l'Esprit qu'il a convoqué le concile, certains y verront un simple mécanisme psychologique, d'autres y liront un « signe de Dieu » qui, au temps de Jésus aurait probablement été exprimé de la façon suivante : « Une nuit, je vis en songe l'Ange du Seigneur qui me dit... » Quand un groupe — ou une personne — dit qu'il « a rencontré le Seigneur », qu'il a vu le Seigneur présent dans tel événement, des interprétations différentes peuvent être proposées.

Critères de la lecture de foi

La question devient donc celle des *critères de l'interprétation, de la lecture de foi.* Risquons-en quelques-uns :

- un signe dont on découvre progressivement le sens, à l'intérieur d'une communauté de foi, comme ce fut le cas pour la communauté primitive ;
- un signe qui concerne le salut concret de tout l'homme et ne consiste pas seulement en de belles paroles, mais en gestes qui rejoignent celui à qui ils sont adressés dans ce qu'il a de plus vital et dans son langage ;
- un signe d'amour adressé par priorité aux « pauvres, à ceux qui souffrent, aux marginaux », comme ce fut le cas des miracles du Seigneur [3] ;
- un signe qui réponde aux aspirations fondamentales des hommes, mais sans s'y épuiser, qui garde toujours un caractère « déroutant » dont le rôle est d'ouvrir progressivement l'homme au dialogue avec lui-même, avec les autres, avec Dieu. Ce caractère « ouvert », déconcertant, est essentiel, car dans ce signe provocateur, l'homme prend progressivement conscience de son propre mystère, de sa propre « cassure », en même temps que des immenses possibilités que suscite en lui cet appel de l'Autre.

Déconcertant surtout parce que ce signe est geste de Dieu, d'un Dieu qui n'est jamais exactement comme l'homme l'attend, dont nul ordinateur, nulle planification ne peut prévoir le « point de chute ». Ce fut le cas pour les contemporains de Jésus : ils attendaient un Dieu, Seigneur de puissance, et voilà que le grand signe de Dieu, sa plus fidèle signature, est un homme qui se prétend son fils et meurt trahi par tous sur une croix. Dans ce signe, le Père et le Fils sont réduits au silence bien plus sûrement que le sourd-bègue de l'évangile. C'est pourtant dans ce silence de mort que surgira la parole de vie, la bonne nouvelle de la Résurrection. Le critère le plus authentique pour tout « signe des temps actuel » demeure cette conformité profonde avec Jésus Christ mort et ressuscité. Quand un signe provoque un homme ou un groupe d'hommes à vivre concrètement de ce même mouvement d'amour de Dieu, à appeler toujours plus, dans la reconnaissance de son propre mystère et des frères qui l'entourent, la présence et l'amour de cet autre que l'Ecriture nomme Père, n'est-ce pas là le salut, la vraie « guérison » miraculeuse dont l'interprétation n'est jamais évidente?

Poser des signes

Au lieu de rêver au temps des miracles, ne faut-il pas lire cette présence de Dieu qui sauve aujourd'hui et poser ces mêmes gestes

3. Ainsi le rassemblement de la JOC à Paris, en 1967, peut se lire comme n'importe quel meeting. Pour moi, un des signes, parmi d'autres, qu'il était selon l'Evangile, je l'ai lu dans la présence des handicapés physiques et mentaux qui n'avaient pas été exclus de la fête et qui se sentaient réellement chez eux dans le mouvement.

Universidad de Deusto Biblioteca

concrets de salut? C'est la mission que le Seigneur a confiée à ses disciples dans le langage qui était le leur. Les champs du « miracle » sont immenses : être présent au combat des hommes pour une vie plus humaine à tous les niveaux : santé, social, économique, politique. C'était l'ancienne tradition de l'Eglise et notamment celle des premiers ordres religieux. N'est-ce pas aujourd'hui le langage de *Populorum progressio*, de « *Justice et paix* », dans la mesure où les gestes accompagnent les paroles? N'est-ce pas la visée de la JOC quand elle lance une campagne « santé »?

Dans cette perspective, les sacrements peuvent retrouver leur sens : signes privilégiés du salut de Dieu, toujours actuel, qui saisit l'homme pour l'ouvrir à un amour toujours nouveau, celui des autres, celui de l'Autre. Pourquoi nous chrétiens, faisons-nous si rarement entendre ce langage fait de paroles et de gestes?

Cette lecture des signes est-elle une élégante façon d'évacuer le miracle? Est-elle légitime? A chacun d'en juger. Elle me semble légitime à condition qu'elle ne prétende pas programmer les formes que doit prendre aujourd'hui le salut de Dieu. Comment étiqueter les gestes de celui qui est l'Inclassable, car il a l'imprévisibilité absolue de l'Amour? Après tout ne serait-ce pas un sens possible des miracles de Lourdes, de nous déconcerter dans nos catégories bien sériées d'occidentaux. Dieu sera toujours le dieu des pauvres, qui ne craint pas « un brin de folie » et se rit de la sagesse des sages.

Année C

Première lecture : Sg 9,13-18

Deuxième lecture : Phm 9b-10.12-17

Evangile : Lc 14,25-33

Comment a-t-on pu dire: « La religion, opium du peuple ! » Certainement pas en lisant l'Evangile. Il n'a cessé, en effet, de nous mettre en face de toutes les exigences de la condition chrétienne. Et cela peut aller très loin. Renoncer à tout et à soi-même pourra effectivement s'imposer en cas de crise ou de conflit. On ne doit pas l'ignorer. Jésus, au lieu d'exploiter l'enthousiasme des foules comme un démagogue, ne l'a pas caché. Il veut des disciples qui le deviennent en connaissance de cause.

Mais il ne faut pas en conclure qu'il y a le choix entre plusieurs voies du salut. Ne pas pouvoir construire faute de moyens, c'est regrettable, certes, mais ne revient pas à manquer sa vie. Par contre, ne pas s'engager à la suite de l'unique Sauveur...

Comment l'homme pourrait-il voir si loin, lui dont les perspectives restent si limitées? Mais l'Esprit de Dieu nous a été donné par celui qui connaît le Père et ses desseins. Sa Sagesse désormais, nous permet d'apprécier toutes choses et toutes situations d'une manière paradoxale parfois, mais conforme à l'unique Vérité. N'est-ce pas le cas, par exemple, quand elle nous fait voir en chacun des hommes, un « frère très cher »?

Universidad de Deusto
Biblioteca

Qui pourrait pénétrer les secrets de Dieu ?

Sg 9,13-18

PAR DALMAZIO COLOMBO
Professeur d'Ecriture Sainte à Turin (Italie)

Extraits du magnifique chapitre 9 du livre de la Sagesse, ces versets constituent la dernière strophe de ce qui semble bien être un psaume de supplication. Manifestement ils occupent une place capitale dans l'économie du livre tout entier, et plus spécialement des ch. 6—9 qui en forment la deuxième partie. On pourrait intituler celle-ci : « Recherche passionnée des raisons théologiques qui régissent le cours de l'histoire humaine et de la vie de chaque homme ».

Dans le livre de Job (Jb 39—42), devant le mystère du monde et le déploiement des forces de la nature, il n'y a place que pour l'admiration silencieuse. Ben Sirach, de son côté (Si 42,15—43,34), estime inutiles et téméraires le désir et encore plus l'application de vastes connaissances humaines et mondaines. Par contre, l'auteur du livre de la Sagesse, qui s'identifie au Roi Salomon (7,17-21), avoue avec une certaine complaisance bien digne de son modèle, qu'il a fait le tour de toutes les sciences de son temps (hellénisme) : cosmographie, physique, astronomie, comput des temps, zoologie, psychologie animale et humaine, etc. Conformément à la mentalité des Grecs alexandrins de son temps, il attribue ces connaissances à une grâce spéciale de Dieu.

Toutefois, au moment de se lancer dans la méditation théologique de l'histoire de son peuple (Sg 10—19), il reconnaît qu'il y a une science supérieure, une connaissance qui permet de découvrir ce qui, en réalité, dirige tout au long des siècles le cours de la vie des hommes et des choses. Cette connaissance d'un autre ordre n'est pas à la portée de l'effort humain et ne peut venir que par un don de Dieu, à la suite d'une révélation immédiate.

Dès lors ce que dit l'auteur ici (Sg 9,13-18) et dans le contexte plus large du ch. 9, semble bien se situer, avec une pointe de polémique, dans la perspective de la pensée hellénistique contemporaine. Selon celle-ci, le déroulement de l'histoire humaine était soumis à la puissance obscure d'un fatum, ou à la direction intelligente d'une providence. Cette conception de l'histoire a longtemps dominé la réflexion de l'esprit grec avant et après le christianisme (de 300 avant J.C. à 300 après) [1], sur la base d'une prière du Roi Salomon sans cesse exploitée et réinterprétée (1 R 3,6-9 et 2 Ch 1,8-10).

1. *Difficultés de l'homme pour scruter les desseins de Dieu*

Dans ce raccourci qui clôt le ch. 9, l'auteur expose quelques-unes des difficultés rencontrées par l'homme dans la recherche de la vérité, et surtout dans l'intelligence du plan de Dieu sur l'histoire humaine.

a) Limites de la nature humaine (v. 13)

La strophe commence par poser une question assez inquiétante, proche de la pensée de Qohelet (12,13-14) et de Ben Sirach (Si 43,28 : texte grec). En effet, compte tenu de la loi poétique du parallélisme, la seule réponse escomptée est évidemment négative : « Quel homme peut connaître le dessein de Dieu? Qui peut concevoir la volonté du Seigneur? » L'interrogation se trouve formulée en termes très forts, car les expressions employées évoquent l'opposition radicale entre Dieu et homme, connaissance-expérience humaines et vouloir absolu de Dieu, pensée (cœur) humaine fragile et pensée toute-puissante de Dieu.

Voilà, selon l'auteur, la première grave difficulté qui jette l'homme à genoux devant Dieu. En son temps, le Deutéro-Isaïe avait déjà exprimé cette idée à propos précisément de la vocation d'Israël exilé à Babylone (Is 40,12-31). Paul à son tour la reprendra plus tard (Rm 11,34), toujours à propos du destin d'Israël par rapport à l'Eglise chrétienne naissante. Dans tous ces cas, il s'agit de la fragilité de la condition humaine, des difficultés ressenties par l'homme lorsqu'il veut pénétrer les secrets divins de l'histoire humaine, de son impuissance à franchir l'infranchissable, et surtout, de sa difficulté à admettre comme sagesse ce qu'il estime absurdité.

1. A.M. DUBARLE, *Les Sages d'Israël*, Paris, 1946, p. 198.

Universidad de Deusto Biblioteca

b) La pensée de l'homme est faillible (v. 14)

Le v. 14 entre dans le vif du problème posé par l'impuissance humaine, en proposant une autre difficulté beaucoup plus grave : il nous est difficile de faire coïncider parfaitement nos convictions d'ordre supérieur et les actions de la vie quotidienne les plus banales : « Les pensées des mortels sont timides et nos desseins instables! ». L'affirmation de l'auteur israélite est d'autant plus grave qu'il ne jouit pas seulement du don de la conscience, commun à tous les hommes, mais qu'il bénéficie encore du don de la Loi qui détermine sa vie jusque dans les plus petits détails. Faut-il voir là, chez cet Israélite de la diaspora, la manifestation d'un sentiment d'insécurité par rapport à la valeur normative de la Loi, et les premières manifestations d'une crise subie par le véritable Israélite qui s'interroge sur son destin? De celle-ci, nous trouverons quelques résonances dans le N.T., par exemple dans l'attitude de Nicodème (Jn 3,1-21) et dans la pensée de saint Paul (Rm 7).

c) Le poids du corps (v. 15)

A tout cela s'ajoute une troisième difficulté qui empêche l'homme de se hisser au niveau de la pensée de Dieu : il n'est pas pur esprit. Il voudrait bien s'élever vers Dieu, mais son compagnon de vie, le corps, terrestre et corruptible, pressé par des besoins particuliers et soumis à des nécessités contingentes, pèse sur lui et freine ses aspirations vers ce qui est uniquement spirituel, divin, immortel : « Car un corps corruptible appesantit l'âme et cette tente d'argile alourdit l'esprit aux mille pensées ».

Ce passage du livre de la Sagesse pose de graves problèmes relatifs à une éventuelle dépendance de l'auteur par rapport à la pensée philosophique de Platon et des Stoïciens. Ce n'est pas le lieu d'exposer tout au long cette question : contentons-nous de résumer brièvement la pensée des exégètes contemporains sur le sens de notre texte.

Une conception grecque des rapports entre l'âme et le corps est certainement supposée par ce texte. Mais elle est dépouillée de ses harmoniques ou présupposés courants et le contexte ne nous autorise nullement à les réintroduire. En effet, l'auteur considère comme normale l'union de l'âme et du corps, car elle est conforme à la condition humaine voulue par Dieu. Mais, dans le désir d'affirmer à la fois la nécessité d'une grâce et d'une révélation divines pour atteindre la perfection (v. 6) et connaître la volonté de Dieu, il prend l'homme dans sa condition concrète et il souligne la raison profonde de ses limites dans l'ordre de la connaissance : son âme est unie très étroitement à un corps terrestre, matériel, qui l'alourdit, la rabaisse vers les choses matérielles, gêne ou paralyse son essor, limite étrangement ses possibilités de savoir,

l'oblige même à ne progresser qu'à l'aide de raisonnements laborieux (v. 16). De plus, à cause des nécessités du corps et de ses exigences continuelles, elle est sans cesse dispersée, distraite, sollicitée en tous sens : le *nous*, l'esprit pensant est accablé de soucis multiples, il est *polyphrontis*. On se trouve donc en présence d'une explication psychologique qui a des répercussions religieuses immédiates et s'appuie sur un fondement métaphysique [2].

d) Incertitudes de l'homme dans le domaine de l'expérience immédiate (v. 16)

Le v. suivant (v. 16) souligne encore la fragilité humaine dans la connaissance des choses supérieures. Il relève entre autres nos difficultés à connaître pleinement les réalités humaines terrestres elles-mêmes, qui pourtant tombent sous nos sens : « Nous avons peine à deviner ce qui est sur la terre et nous ne trouvons qu'avec effort ce qui est à notre portée (littéralement : « sous nos mains ») ; qui donc a pu découvrir ce qui est dans les cieux? » Il n'y a pas là de contradiction avec ce que l'auteur affirmait plus haut au sujet de sa parfaite connaissance de toutes les réalités terrestres et du savoir de son temps. Car il reconnaissait alors que tout ce savoir lui venait de la sagesse donnée par Dieu (Sg 7,17-21 ; 8,8). Maintenant il s'adresse aux scientistes de son temps qui croyaient d'une part que leur science était parfaite, et d'autre part qu'ils l'avaient acquise par leurs seules forces personnelles.

e) Seul le don de la Sagesse permet de connaître le dessein de Dieu (vv. 17-18)

Parvenu à ce point de son discours, l'auteur sacré devrait sombrer dans des tristes considérations désabusées sur les pauvres conditions de l'homme incapable d'atteindre une certitude supérieure par son action et par toute sa vie en général. C'est effectivement ce qui arrive dans les contextes analogues de la pensée grecque sur l'homme et ses limites. Mais la foi et l'optimisme du sage alexandrin, contrairement à ce que pense Qohelet (3,21-22), croient à un don de Dieu qui permet de connaître et d'apprécier à leur juste valeur les actions de l'homme et les faits de l'histoire : « Et ta volonté, qui l'aurait connue, si toi-même n'avais donné la Sagesse et n'avais envoyé d'en haut ton Esprit saint? » C'est une demande toute réthorique, qui exige une réponse affirmative : rien de ce qui arrive à l'homme n'est certainement étranger à la volonté de Dieu, à son dessein de salut et d'amour ; il n'est toutefois possible de le découvrir que par le don

2. C. LARCHER, *Etudes sur le livre de la Sagesse*, Paris, 1969, pp. 269-270.

Universidad de Deusto Biblioteca

de la Sagesse et de l'Esprit Saint, un don que Dieu peut accorder aux hommes. Tout au long de l'histoire, certains Israélites privilégiés en ont été effectivement gratifiés. Ils ont pu ainsi « se sauver » grâce à une juste appréciation des hommes, des choses, des faits et plus spécialement de la vie morale. Ils sont entrés en communion avec la pensée même de Dieu : « Ainsi ont été rendus droits les sentiers de ceux qui sont sur la terre, ainsi les hommes ont été instruits de ce qui te plaît et, par la Sagesse, ont été sauvés » (v. 18).

Mais quelle est cette Sagesse demandée par le pseudo-Salomon dans ce ch. 9? Il semble qu'il s'agit de la révélation du mode d'agir de Dieu dans la conduite des affaires humaines, en somme ce que nous appelons la Providence de Dieu dans l'histoire de l'humanité et de chaque homme en particulier. De cette connaissance, l'auteur a déjà été gratifié (Sg 7,7). Elle lui a permis de découvrir à travers les événements humains et plus particulièrement à travers ceux d'Israël le vouloir et la main de Dieu qui guide toute l'histoire.

2. *Actualisation liturgique*

Tel qu'il se présente dans le Lectionnaire dominical, ce passage du livre de la Sagesse ne bénéficie ni de l'éclairage donné par le contexte immédiat (ch. 9) ni de celui du livre tout entier qui lui donne pleinement son sens. Replacée dans son contexte, la finale du ch. 9 témoigne d'un réel optimisme au sujet de la connaissance du dessein de Dieu sur le monde. Lue isolément, comme dans la liturgie de ce dimanche, elle véhicule seulement un vague pessimisme par son insistance sur les difficultés de la connaissance humaine en général, et particulièrement lorsqu'elle veut s'attacher à scruter les choses divines. On pourrait en retirer l'impression que, pour l'auteur alexandrin du livre, il y a opposition radicale entre la Sagesse de Dieu et les pensées humaines.

Cette impression de pessimisme est encore accentuée par le psaume responsorial (Ps 90 : Vulgate 89), qui se lamente sur la caducité humaine et sur les étroites limites de l'homme eu égard à la toute-puissance de Dieu et à ses immenses possibilités dans le domaine de l'être et de l'agir. Cette prétendue opposition entre Sagesse de Dieu et vues humaines se retrouve aussi dans les deux autres lectures qui décrivent la véritable vie menée par le chrétien, comme opposée à nos aspirations instinctives.

Pourtant, à notre avis, il faut lire les versets de la première lecture dans le contexte de tout le chap. 9 du livre de la Sagesse. Ils apparaissent alors comme une magnifique prière par laquelle on demande à Dieu la grâce et le don de la Sagesse avec la conviction profonde de pouvoir les obtenir puisque l'auteur sacré en a été gratifié au

terme de ses instantes demandes. Dès lors, ceux-là surtout qui exercent une responsabilité quelconque dans la communauté ecclésiale, dans le monde, ou plus modestement dans le cadre de la famille, pourront en toute confiance faire leur cette belle prière. La Sagesse est un don que nous devons demander afin de pouvoir porter un jugement valable sur les hommes, les choses, et les faits non seulement de notre temps, mais encore de toute l'histoire passée et finalement de celle qui nous attend, incertaine, et déjà lourde de préoccupations.

Le chrétien doit également demander cette même Sagesse en faveur de ceux qui ont la responsabilité de l'ordre « temporel » afin qu'ils guident les hommes qui leur sont confiés, sur la voie de la justice et de la charité, ce qui, manifestement, correspond aux visées de Dieu [3]. Du reste, Jésus lui-même nous a vivement exhortés à demander cela dans notre prière lorsque, réprouvant le peu de foi des hommes dans la paternité de Dieu, il leur dit : « Si donc vous, qui êtes mauvais, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus le Père du ciel donnera-t-il l'Esprit Saint à ceux qui l'en prient! » (Lc 11,13).

CHERCHE-MOI

Cherche-Moi, parce que je suis tout ce qui te manque, parce que je suis ta raison d'être, parce que sans Moi tu ne peux rien faire.

Cherche-Moi, parce que tu vaux ce que tu cherches.

Cherche-Moi purement, d'un désir sans alliage, d'une volonté sans mélange, d'un élan sans déviation.

Cherche-Moi avec persévérance, sans te lasser, sans t'étonner que parfois je te semble introuvable. On ne me trouve pas toujours du premier coup ; ne suis-je pas *Deus absconditus*, le Dieu caché ?

GASTON COURTOIS [4]

---

3. J. WEBER, *Le livre de la Sagesse* (Bible Pirot-Clamer), Paris, 1946, p. 465.
4. G. COURTOIS, *Cœur à cœur avec Jésus*, Paris, 1960, pp. 30-31.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Fraternité

Phm 9b-10.12-17

PAR ALOÏS STÖGER
Evêque auxiliaire de St-Pölten (Autriche)

Paul renvoie l'esclave fugitif Onésime à son maître Philémon en lui confiant l'« Epître à Philémon » dans laquelle il intercède auprès du maître pour qu'Onésime soit reçu comme un « frère très cher ». On a souvent considéré cette épître, la plus courte de toutes les épîtres de Paul (personne ne doute aujourd'hui de son authenticité), comme une lettre privée (un « billet »), mais le préambule (vv. 1-3) avec les noms des expéditeurs (Paul *et* Timothée) et ceux des destinataires, de même que le sujet traité, lui donne le caractère d'une lettre s'adressant à la communauté [1]. Ce n'est pas seulement Philémon, mais aussi l'Eglise qui s'assemble dans sa maison (v. 2) qui doit être préparée à recevoir l'esclave évadé. Paul prévoyait manifestement les résistances et les inquiétudes : la fuite de l'esclave devait-elle demeurer impunie? S'il n'était pas châtié, son exemple ne risquait-il pas de faire école? Quel jugement l'opinion publique porterait-elle sur les chrétiens? L'esclave n'a-t-il pas abusé de sa conversion pour échapper aux conséquences de son délit?

Notre lecture est tirée du passage central de la lettre (vv. 8-20). Paul y développe ses idées en cinq points, pour ne pas dire cinq « strophes ». Le texte n'est pas un poème, mais l'auteur s'applique à présenter une composition bien ordonnée et choisit ses expressions. Ecrite avec esprit et de façon plaisante, rédigée avec le sourire de l'humour et l'objectivité du juriste et de l'homme d'affaires, la lettre est « une petite merveille de tact et de délicatesse ». Dans la péricope liturgique, on n'a retenu que la fin et le commencement du premier et du dernier point (vv. 9b.17). Dans la deuxième « strophe », le

1. Commentaires récents : A. STÖGER, *Der Brief an Philemon* (Geistliche Schriftlesung, 12/2), Dusseldorf, 1965; G. FRIEDRICH, *Der Brief an Philemon* (Das Neue Testament Deutsch, 8), Göttingen, 1968[11]; E. LOHSE, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (Kritisch-exegetischer Kommentar, IX/2), Göttingen, 1968[14].

v. 11 est omis, ce qui est regrettable au point de vue du plan, mais s'explique par le jeu de mots contenu dans ce verset.

1. L'avocat qui intercède (v. 9b)

Paul se présente en demandeur à Philémon. Les premiers mots qu'on pourrait traduire « moi qui suis », « en ma qualité de », servent de préambule : l'important est le nom qui suit, « Paul ». Philémon connaît l'Apôtre ; car il a été gagné par lui à la foi chrétienne (v. 19), probablement durant le ministère de Paul à Ephèse (années 54-57). Paul est « *presbytès* », vieil homme [2], mais aussi « envoyé » (2 M 11,34 ; 2 Ch 32,31), en raison de sa charge apostolique (cf. 2 Co 5,20 ; Ep 6,20).

L'Apôtre se nomme « prisonnier du Christ Jésus » (v. 1 ; Ep 3,1 ; 2 Tm 1,8) : il porte les chaînes à cause du Christ. Ce ne sont pas seulement, ni même réellement, les hommes qui le tiennent prisonnier, mais le Christ qu'il sert, en qui il vit et qui vit en lui. L'envoyé du Seigneur doit souffrir comme le Maître qui l'a envoyé. Le messager a annoncé l'Evangile par la parole, « mais maintenant » il l'annonce par les chaînes. Les deux qualifications sont sans doute volontairement ambiguës. Paul intervient avec l'autorité apostolique mais reconnaît en même temps sa faiblesse humaine (vieil homme, prisonnier) ; il ne veut pas commander, bien qu'il en ait le droit, mais demander (v. 8s). Il présente une requête et une supplication. L'autorité s'efface devant la fraternité.

2. L'objet de la requête (vv. 10-12)

L'Apôtre intervient pour l'esclave qui s'est échappé. Il « prie » pour lui. Le mot employé *parakalô* a trois significations principales : exhorter, demander, consoler. Il s'oppose ici à « prescrire » (v. 8). Bien que Paul ait l'entière liberté de prescrire à Philémon ce qu'il doit faire, il le prie au nom de la charité. Exhorter et prier se confondent. L'exhortation priante naît de la charité, qui est produite par la foi. La loi commande, la charité prie de façon pressante, insistante, avec le souci de la personne exhortée [3].

L'esclave échappé est l'« enfant » de Paul ; celui-ci l'a « engendré », parce qu'il l'a gagné à la foi (cf. 1 Co 4,15). Il est l'enfant de sa douleur, car Paul était prisonnier quand il lui a prêché l'Evangile.

2. D'après le Pseudo-Hippocrate, le « *presbytès* » est un homme entre 49 et 56 ans; cf. *T.W.N.T., VI*, p. 683 (G. BORNKAMM).

3. H. SCHLIER, *Vom Wesen der apostolischen Mahnung*, dans *Zeit der Kirche*, Fribourg-en-Br., 1958[3], pp. 75-78.

Universidad de Deusto Biblioteca

La régénération de l'homme, sa naissance à une vie nouvelle, s'origine dans la parole du Christ et dans sa mort rédemptrice, dans la prédication de l'Apôtre et les souffrances que lui impose l'Evangile (Ph 2,17), dans la foi et le baptême, dans la mort avec le Christ. On ne nous dit pas comment l'esclave évadé s'est réfugié auprès de Paul. Comme d'autres, il a évidemment recherché la grande ville afin de s'y cacher. La conversion d'Onésime crée entre lui et Paul un nouveau type de relation humaine : l'Apôtre se sent responsable de son « enfant ».

C'est seulement après cette introduction que la lettre mentionne le nom de l'esclave, Onésime [4]. Avant d'indiquer le nom, il importe de gagner la bienveillance du maître. Dans une situation analogue, Pline le Jeune écrivait à Sabinianus : *Irasceris, scio, irasceris merito, id quoque scio* [5]. Paul accomplit ce qu'ordonne la loi [6]. L'esclave fugitif doit être restitué au maître. Celui qui le garde auprès de lui se rend coupable d'un délit de droit privé. L'Apôtre renvoie donc l'esclave qui lui est devenu aussi cher que lui-même, au point qu'il le renvoie « comme son propre cœur ».

Les droits du maître sur l'esclave sont ainsi respectés. Dans le Nouveau Testament, l'esclavage ne fait pas problème en tant qu'institution : présupposé de la structure économique et sociale, il n'est jamais explicitement condamné. Paul lui-même ne semble pas avoir perçu le caractère transitoire de cette institution.

La foi et le baptême ont fait de l'esclave fugitif l'ami de Paul. Il espère que son maître le recevra d'une façon conforme à la nouvelle situation. L'Apôtre veut améliorer le sort de l'esclave devenu chrétien. Sa position ressemble à celle de la morale stoïcienne de son époque. Mais la motivation du traitement s'avère différente dans les deux cas. Paul la voit dans le fait du baptême et dans la dignité nouvelle conférée par Dieu, le stoïcisme la voit dans l'humanité [7]. La manière dont Paul traite la question reste en deçà des idées actuelles et des exigences présentes de la solidarité humaine. En ce qui concerne l'esclavage, la chrétienté n'a tiré qu'au XIX[e] s. les conséquences de la pensée de Paul sur la fraternité des baptisés [8]. Si l'Eglise primitive n'a pas changé la structure économique et sociale, elle a cependant apporté un élément dont on ne peut se

4. Pour Philémon, Onésime (l'Utile) était un « inutile » (*àchrestos*) ; maintenant il est devenu un « très utile » (*eüchrestos*) ; on a peut-être le droit d'ajouter : « par le Christ » (*Chrestos*).

5. *Ep.* IX,21.

6. Cf. *Pap. Par.* 10 (UPZ, 121), 145 av. J.C., publié dans M. DIBELIUS, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon* (HNT, 12), Tubingue, 1927[2].

7. PLINE, *loc. cit.: Remitte aliquid adulescentiae ipsius, remitte lacrimis, remitte indulgentiae tuae. Ne torseris illum, ne torseris etiam te; torqueris enim, cum tam lenis irasceris.*

8. *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2[e] éd., IX, p. 819.

passer, même quand les structures sont améliorées : la miséricorde (*splanchna*, les entrailles, la pitié, trois fois dans cette courte épître), l'amour d'homme à homme, l'ouverture personnelle au frère.

3. *Demande et proposition* (*vv. 13-14*)

Quand le prédicateur de l'Evangile est prisonnier, l'Evangile lui-même est dans les chaînes. Le désir de Paul était donc qu'on lui rendît l'esclave. Paul aurait même eu le droit de le réclamer. Celui qui prêche l'Evangile a droit au service de ceux qu'il a convertis par l'Evangile (Ph 2,30 ; 1 Co 9,13ss). Ç'eût été à Philémon de rendre service à Paul captif ; Onésime devrait le remplacer. Mais Paul ne veut pas faire usage de son droit sans l'accord — *gnomè* a souvent la nuance de consentement — de Philémon ; car il veut favoriser son progrès moral. Il le place devant « son bien », devant ce qu'il doit faire dans les circonstances présentes. Le bien est la volonté de Dieu ; car Dieu ordonne tout ce qui est bon (Rm 12,2). Il met le bien en nous et il commence à le réaliser (Ph 1,6 ; Ep 2,10). Au début de la lettre, Philémon a lu le souhait que sa foi soit agissante « en la connaissance de tout bien qui est en nous en vue du Christ » (v. 6). L'exhortation apostolique incite les chrétiens à se consacrer au bien, à accomplir l'œuvre de l'amour (1 Th 5,15 ; Ga 6,10) ; car c'est par ce moyen qu'ils obtiendront le salut (Rm 2,10). Ce résultat ne se réalise pas par la contrainte, « comme » si Paul devait entreprendre lui-même ce qui ne peut être que l'œuvre de Philémon : « Non par contrainte, mais de bon gré » (1 P 5,2), telle est la loi du comportement chrétien.

Comme pasteur, Paul veut favoriser le bien que Dieu a déposé en l'homme, et travailler à l'épanouissement de la personnalité chrétienne. C'est pourquoi il renonce à imposer une obligation contraignante, mais emprunte la voie ardue de la persuasion, de l'exhortation et de la demande.

4. *Frère bien-aimé* (*vv. 15-16*)

L'esclave s'est enfui. Paul s'interroge sur le sens de cet événement ; car il croit à la Providence de Dieu. Les desseins de Dieu sont impénétrables (1 Co 2,16 ; Rm 11,33s) : aussi Paul hésite-t-il (*tacha*) à les interpréter. Onésime a été « séparé » (de Dieu) — la tournure passive remplace le nom de Dieu — et cette séparation n'est qu'une affaire de peu de temps (cf. Ga 2,5 ; 2 Co 7,8). En fait, Dieu s'est servi de l'événement dont Philémon est irrité pour lui montrer sa faveur. L'union d'Onésime avec son maître, fondée par la foi et le

Universidad de Deusto Biblioteca

baptême, devient indissoluble. Le compte qui était ouvert est ainsi réglé. Philémon « recouvre l'esclave » (*apechein*); on lit ce même verbe (« recouvrer ») sur des quittances.

Onésime revient comme esclave ; la conversion et le baptême ne changent pas sa condition sociale (cf. 1 Co 1,26). Mais il s'est passé quelque chose de plus important que le fait d'être esclave. Onésime revient tel un « frère bien-aimé ». Cette nouveauté est de grande importance (Ga 3,28). Le fait d'être un dans le Christ a pour conséquence la fraternité mutuelle, même entre maître et esclave, qui oblige tous les chrétiens les uns à l'égard des autres. Ce changement de l'esclave en frère se réalise « vraiment » : ce qui s'est produit au baptême représente pour Paul une réalité qu'il affirme. Ce changement vaut « d'autant plus » pour Philémon que dès avant le baptême, selon leur existence terrestre (« dans la chair »), Onésime lui était uni par la relation de service ; mais maintenant en tant que baptisé (« dans le Seigneur »), il lui est uni comme frère ; il est le frère de Philémon comme homme et comme chrétien. Lorsque Paul envisage, même avant le baptême, la relation maître-esclave comme une relation fraternelle, il n'est pas exclu qu'il dépende d'influences stoïciennes. La morale stoïcienne prônait des relations humaines entre maîtres et esclaves en affirmant l'égalité de tous les hommes [9]. La morale paulinienne s'inspire de l'action rédemptrice de Jésus.

La fraternité chrétienne pleinement vécue porte en elle-même le ferment nécessaire non seulement pour changer le sort des esclaves, mais aussi pour dépasser la structure d'économie servile caractéristique de l'antiquité. Pour transformer les esprits, l'Eglise ancienne a imité l'exemple de Paul vis-à-vis de Philémon ; elle a suivi le chemin difficile de la persuasion, de l'exhortation, de la demande, plutôt que la voie de la contrainte ou de la révolution.

5. *Comme moi* (*v. 17*)

L'idée toujours présente, mais jusqu'ici tenue en réserve, est maintenant exprimée. Paul hésite encore et il introduit une sorte d'adjuration : « Si tu penses être en communion avec moi », littéralement « Si tu me considères comme ton associé ». Dans le langage profane, l'associé est celui qui fait partie d'une société, l'époux, l'ami ; dans la langue religieuse il s'agit des membres d'associations religieuses qui prennent part au repas cultuel (cf. 1 Co 10,6). Paul ne veut pas seulement rappeler à Philémon l'amitié réciproque qui les unit,

9. Cf. Sénèque, *Ep.* 47,10 : *Vis tu cogitare istum, quem servum tuum vocas, ex eisdem seminibus ortum eodem frui caelo, aeque spirare, aeque vivere, aeque mori. Tam tu illum videre ingenuum potes quam ille te servum.*

mais il pense que tous deux sont un dans le Christ, qu'ils ont tous deux part au salut procuré par le Christ et portent en eux son Esprit.

L'Apôtre ose enfin dire ce qu'il espère. Onésime doit être reçu par Philémon comme Paul lui-même, comme un frère. Paul et Onésime sont frères par la communion avec le Christ. Cette lettre est lue devant la communauté assemblée dans la maison de Philémon, quand le repas du Seigneur est célébré et que la participation au Corps et au Sang du Christ unit tous les assistants avec le Seigneur et les uns avec les autres (cf. 1 Co 10,16). Comment faut-il accueillir l'esclave qui participe au Christ?

L'exhortation de Paul s'efforce inlassablement de maintenir vivante dans la foi, l'action salvatrice de Dieu par le Christ, et d'éclairer ainsi, dans l'Esprit du Christ, les problèmes concrets posés par la vie de chaque jour.

J'AI PERDU MA LIBERTÉ

Je ne suis pas un homme libre, Seigneur.
Tu m'avais créé dans la liberté,
à ton image et à ta ressemblance,
mais j'ai perdu ta ressemblance et ma liberté,
jour après jour et morceau par morceau.
J'ai perdu ma liberté en m'éloignant de toi
et en me séparant de mes frères,
en m'enfermant dans mon orgueil
et en m'asservissant au mal.
Délivre-moi, Seigneur,
en me rapprochant de toi
et en me rapprochant de mes frères.
Donne-moi de comprendre
que je serai d'autant plus libre
que je serai plus proche de toi.
Fais de moi un homme libre, Seigneur [1].

---

1. *Le livre de l'unité. Prières œcuméniques*, Paris, 1967, pp. 74-75.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Exigences de la condition chrétienne

Lc 14,25-33

PAR JACQUES SEYNAEVE

Professeur à l'Université nationale de Kinshasa (Zaïre)

Avec un sens averti des lois d'une saine pédagogie, l'Eglise, de la Pentecôte à l'Avent, propose à notre méditation quelques grands thèmes bibliques sur les exigences de notre marche à la suite du Seigneur Jésus. L'évangile de ce dimanche nous rappelle les conditions requises de celui qui aspire sincèrement à vivre en disciple authentique du Christ [1].

Avant d'en approfondir le message religieux, indiquons brièvement les nombreuses difficultés d'ordre critique que notre péricope pose à tout lecteur averti.

1. Parmi les commentaires mentionnons en particulier *Gospel according to Luke* (Interpreter's Bible, 8), New York, 1952, pp. 259-262 ; M.J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Luc* (Etudes bibliques), Paris, 1927, pp. 408-414 ; M. MARCHAL, *Evangile selon saint Luc* (Sainte Bible Pirot), Paris, 1935, pp. 184-188; A. PLUMMER, *A Critical Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (International Critical Commentary), Edimburgh, 1956, pp. 363-366 ; A. VALENSIN-J. HUBY, *Evangile selon saint Luc* (Verbum salutis), Paris, 1941, pp. 289. Nous recommandons vivement parmi les ouvrages récents G. BOUWMAN, *De derde nachtwake*, Tielt, 1966, pp. 85,107-109.127.147-148; H. KAHLEFELD, *Paraboles et leçons dans l'Evangile, I* (Lectio divina, 55), Paris, 1969, pp. 118-125 ; A. SCHULZ, *Suivre et imiter Jésus d'après le Nouveau Testament* (Lire la Bible, 5), Paris, 1966, pp. 36-52. Au moment d'achever la rédaction de cet article nous est parvenue l'étude de J. DUPONT, *Renoncer à tous ses biens* (Luc 14,33), dans *Nouv. Rev. Théol.*, 93 (1971), pp. 561-582. A elle seule, cette étude minutieuse du v. 33 montre le caractère compliqué de notre péricope.

I. LE POINT DE VUE DE LA CRITIQUE LITTÉRAIRE

La plupart des exégètes voient dans Lc 9,51—18,14 la section centrale du IIIe évangile. C'est un long récit de voyage, qui mène Jésus de la Galilée à Jérusalem [2], et qui fournit à l'auteur une excellente occasion de rassembler ce qu'il sait par ses sources propres (en langage technique, le « *Sondergut* » lucanien). Les soixante-douze disciples y occupant, à côté du groupe des Douze, une place de choix, on désigne aussi cette section centrale comme « l'évangile des disciples ». Rien d'étonnant donc, si, dès l'antiquité, on relève le caractère artificiel de ce récit de voyage [3]. En outre, dans cette partie qui lui est propre, Luc donne sa pleine mesure d'historien, tant par la richesse de ses informations que par la présentation des événements.

1. Contexte immédiat (ch. 14)

Le caractère artificiel, qui marque la section centrale du IIIe évangile, se révèle d'une manière particulière, nous semble-t-il, dans la péricope liturgique de ce jour et dans son contexte immédiat. Ainsi, au ch. 14, Luc n'établit aucune connexion entre l'exhortation des vv. 25-33, et ce qu'on peut appeler « les propos de table » qui précèdent (voir les vv. 1.7.12.15 qui constituent le cadre rédactionnel). Il s'agit successivement de la guérison d'un hydropique un jour de sabbat (vv. 1-6), d'une parabole sur le choix des places (vv. 7-11), d'une courte instruction sur le choix des invités (vv. 12-14), enfin, de la parabole des invités discourtois (vv. 15-24 ; cf. Mt 22,1-14). D'autre part, il est plutôt difficile de voir un lien entre notre péricope (vv. 25-33) et l'avertissement sur le sel qui s'affadit (fin du chapitre : vv. 34-35). Sans doute Jésus a-t-il plus d'une fois fait appel à cette

2. La littérature est abondante : contentons-nous de citer J. SCHNEIDER, *Zur Analyse des lukanischen Reiseberichtes*, dans *Synoptische Studien* (Festschrift Wikenhauser), Munich, 1953, pp. 207-229.

3. Voir, à titre d'exemple, J. BLINZLER, *Die literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichtes im Lukas-evangelium*, dans *Synoptische Studien*, *op. cit.*, pp. 20-52; W. GRUNDMANN, *Fragen der Komposition des lukanischen Reiseberichtes*, dans *Zeitschr. Neut.Wiss.*, 50 (1959), pp. 252-270.

Universidad de Deusto Biblioteca

comparaison du sel, tellement évocatrice de certaines coutumes juives [4].

2. Structure de la péricope

A l'intérieur même de notre péricope (vv. 25-33), ce caractère artificiel saute aux yeux. On ne peut pas se défaire de l'impression que nous avons ici une construction littéraire, une juxtaposition d'éléments, à l'origine indépendants, bien qu'ils se rapportent au même sujet.

La brève introduction constituée par le v. 25 est vraisemblablement de la plume de Luc [5].

Les vv. 26-27 se retrouvent chez Matthieu, mais dans le « discours apostolique » (Mt 10,1-43 ; voir vv. 10,37-38), où ils nous semblent mieux en place, car le contexte traite explicitement de la persécution que les disciples auront à subir à cause du Christ.

Suivent deux petites paraboles : l'homme qui construit une tour (vv. 28-30), et le roi qui se trouve dans l'obligation de faire la guerre (vv. 31-32). Peut-être ont-elles été prononcées par le Christ à plusieurs reprises. Il est bien difficile d'en découvrir l'application originelle. Dans le texte de Luc, elles avertissent de ne pas embrasser à la légère l'état de disciple du Christ.

C'est d'ailleurs ce qu'explicite l'aphorisme-conclusion (« Pareillement donc... ») du v. 33. Cet énoncé sommaire de l'obligation, pour les disciples, de renoncer à toute possession, relève, croyons-nous, de la catégorie des formules qui expriment une compréhension « dérivée » du message de Jésus [6]. Dès lors, bien que le v. 33 semble s'enraciner dans la tradition antérieure, c'est surtout au niveau de la rédaction lucanienne que nous essayerons d'en découvrir le message religieux.

4. Cf. A. PLUMMER, *op. cit.*, p. 366 ; A. VALENSIN-J. HUBY, *op. cit.*, p. 292. Pour plus de détails sur ce *logion:* G. BERTRAM, *Das dumm werden des Salzes*, dans *Theol. Wörterb. N.T.*, IV (1942), pp. 842-844 ; J.B. BAUER, *Quod si sal infatuatum fuerit*, dans *Verb. Dom.*, 29 (1951), pp. 228-230. Fort instructif pour notre propos : R. DE LANGHE, *Judaïsme ou Hellénisme en rapport avec le Nouveau Testament*, dans *L'attente du Messie* (Recherches bibliques), Bruges, 1954, surtout pp. 165-167.

5. G. BOUWMAN, *op. cit.*, p. 127 ; J.M. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 408 ; *Interpreter's Bible*, *op. cit.*, p. 259.

6. Alors que A. SCHULZ (*op. cit.*, pp. 51-52), dans la ligne de la *Formgeschichte Methode*, donne une grande importance à l'apport de la tradition primitive, J. DUPONT (*art. cit.*), d'accord avec la méthode qui prévaut de nos jours, met davantage l'accent sur le rôle rédactionnel de Luc.

3. Incohérences rédactionnelles

Dans ces conditions, et vu le caractère artificiel de notre péricope, faut-il s'étonner de ne pas y trouver toute l'harmonie désirable?

Tout d'abord, dans les deux petites paraboles, le bâtisseur de la tour et le roi peuvent renoncer à leur projet. Par contre, l'application morale faite au v. 33 ne laisse aucune possibilité de choix : qui veut être disciple du Christ en vue du salut éternel doit consentir tous les sacrifices.

En outre, si le v. 33 exige du disciple du Christ qu'il abandonne tous ses biens, c'est-à-dire tout ce qu'il possède, le v. 26 va jusqu'à lui demander de renoncer aux affections même légitimes, et à sa propre vie, si la cause du Christ le requiert.

Enfin, alors que les deux paraboles (vv. 29-32) parlent des conditions auxquelles doivent satisfaire le bâtisseur et le roi *avant* de s'engager dans leur entreprise respective, l'application du v. 33 concerne des disciples *déjà* engagés. Or, surtout en raison de ce dernier point, le changement de perspective et le déplacement d'accent deviennent significatifs.

4. Hypothèses de travail

Comme on le voit, cette péricope offre un terrain de choix pour la critique littéraire. Jusqu'à quel point y trouvons-nous les *ipsissima verba Christi?* Quel est l'apport de la tradition ou de la communauté chrétienne primitive? Quels sont les éléments dus à la plume du rédacteur Luc? Autant de questions qui attendent encore une réponse définitive. Qu'il nous suffise, ici, d'indiquer brièvement nos options sur les principaux points en litige.

Le v. 25 nous semble purement rédactionnel.

Les vv. 26-27, qu'on retrouve avec quelques variantes en Mt 10,37-38, remontent très probablement, en substance du moins, à Jésus lui-même (voir aussi : Lc 9,23 ; Mt 18,24 ; Mc 8,34). Mais le v. 27 surtout porte l'empreinte de la première communauté chrétienne. Après le drame du Vendredi saint, celle-ci a dû insister sur « porter la croix », et c'est probablement après les événements de Pâques qu'on a unifié les deux thèmes : « porter sa croix » et « marcher à sa suite » [7]. Les vv. 26-27 dénotent aussi la marque de saint Luc. L'énumération du v. 26, plus longue et plus complète

7. A. SCHULZ, *op. cit.*, p. 44. On trouvera une étude plus explicite de la question chez le même auteur, *Nachfolgen und Nachamen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*, Munich, 1962, pp. 45-48, 79-97.

Universidad de Deusto Biblioteca

qu'en Mt 10,37 (Luc ajoute : « sa femme [8], ses frères et sœurs, sa vie ») s'explique, à notre avis, par la tendance ascétique, radicalisante qui caractérise le troisième évangéliste [9]. C'est probablement lui qui a changé la formule plus traditionnelle de Matthieu (« n'est pas digne de moi ») pour lui donner une résonance plus ecclésiale (« ne peut être mon disciple »). Mais, en revanche, nous devons être reconnaissants envers Luc, versé dans les lettres grecques, d'avoir conservé la formule originale et araméenne « *haïr* son père et sa mère », alors que Matthieu, écrivant à des Juifs devenus chrétiens, en adoucit les contours (« aimer son père ou sa mère plus que moi »).

Il nous semble tout à fait probable que Jésus lui-même a prononcé (en quelles circonstances?) les deux petites paraboles propres à Luc (vv. 29-30.31-32), dont l'origine orientale et palestinienne est indéniable. Toutefois, nous pensons que c'est Luc qui a pris l'initiative de les insérer dans un contexte sur le détachement exigé des disciples.

Enfin c'est au niveau de la rédaction lucanienne que nous situons le v. 33, qui sert de conclusion aux deux paraboles (« Pareillement donc... »). On y reconnaît sans peine la griffe de Luc, qui, plus que les autres Synoptiques, a tendance à souligner et à majorer la pauvreté (« Quiconque ne renonce pas à tous ses biens »). Nous y retrouvons d'ailleurs, tout comme aux vv. 26-27, une perspective ecclésiale (« ne peut être mon disciple »).

II. COMMENTAIRE DE LA PÉRICOPE: LES EXIGENCES DE L'ÉTAT DE DISCIPLE

Introduction (v. 25)

Nous nous trouvons « quelque part en route » avec Jésus, sans autre indication de temps ou de lieu. Jésus est encore l'objet de l'admiration « des grandes foules », qui se demandent si oui ou non il est le Messie. Les « grandes foules » ne symbolisent-elles pas ces hommes nombreux qui, au cours des siècles, ont admiré et contemplé le Christ Jésus?

8. Le rôle des femmes est relativement important dans l'évangile de Luc. Lui sont tout à fait propres les péricopes d'Elisabeth (1,5-10), Anne la prophétesse (2,36-38), la veuve de Naïm (7,11-17), la pécheresse repentie (7,36-50), les femmes qui accompagnent Jésus au cours de ses pérégrinations (8,2ss), Marie et Marthe (10,38-42), la femme qui déclare bienheureuse la mère de Jésus (11,27ss), la femme courbée (13,10-17), les femmes qui pleurent sur le chemin de la croix (23,27-31). Sous la plume de R. Bultmann, cela devient *ein sentimentaler Zug* (*Geschichte der synoptischen Tradition*, Goettingen, 1957, p. 392).

9. G. Bouwman, *op. cit.*, p. 107 ; A. Schulz, *op. cit.*, p. 38, n. 33.

Lui, en tout cas, prend ses distances et fait entendre une mise en garde. A ce propos, remarquons l'opposition marquée entre les « grandes foules (qui) faisaient route avec lui » et le geste de Jésus qui « se retourne ». Combien, parmi ces admirateurs, marcheront avec lui jusqu'au bout? Combien, lors de la prochaine déroute générale (voir en Mt 10,36 le meilleur parallèle), prendront parti pour le Maître? Ainsi, ce verset d'introduction permet-il d'aborder avec force le thème du détachement.

1. Le détachement absolu (vv. 26-27)

« Si quelqu'un vient à moi... » Jésus n'a jamais cherché à susciter une psychose du succès. Pour le suivre, il faut le vouloir, en pleine conscience : un attachement extérieur à sa personne, trop souvent impulsif et éphémère, ne suffit pas ; l'état de disciple exige le renoncement intérieur. Ce principe, évoqué déjà en 9,23 (voir les parallèles en Mt 16,24 et Mc 8,34) est repris ici avec plus de force. Des paroles aussi absolues révèlent tout d'abord la majesté sereine de la personne de Jésus, mais elles font en même temps apparaître combien la condition de disciple du Christ est radicalement différente de celle qui caractérisait les communautés rabbiniques.

Haïr?

Il va de soi que tout le poids de la phrase réside dans la force d'expression du verbe « *haïr* » (*misein*). Il est significatif que Luc, dont l'œuvre révèle une tendance ascétique marquée, ait gardé ce terme fort, alors que Matthieu plus moralisateur l'adoucit en écrivant : « Qui aime son père ou sa mère plus que moi... » (10,37). Ce langage paradoxal veut manifestement faire choc [10]. Le Maître qui a prescrit d'aimer même ses ennemis, peut-il se contredire ainsi? Mais il faut se rappeler que, dans l'A.T. déjà, et plus particulièrement dans la littérature sapientielle, haïr (*misein*) n'implique pas un refus égoïste de toute relation humaine mais, comme le dit très à propos Schulz, « une relativisation voulue et valorisante » [11], qui fait passer les choses de ce monde au second rang dès que l'intérêt de Dieu se trouve en jeu. Jésus exige un amour absolu, une loyauté totale, et, au sens étymologique du terme latin, une dévotion à sa personne sans partage ni condition. Il ne s'agit certes pas de nier les affections si légitimes de la famille ou l'amour de sa propre vie, mais il faut

10. G. Bouwman, *op. cit.*, p. 107 ; A. Plummer, *op. cit.*, p. 364.

11. A. Schulz, *op. cit.*, p. 39. - Pour le sens de *misein* (*sane*) dans l'A.T., voir surtout Gn 29,31.33 ; Dt 21,15-17 ; Pr 30,23 ; Is 40,15.

Universidad de Deusto Biblioteca

tout subordonner à l'amour du Christ. Dès que cette hiérarchie des valeurs se voit menacée, et s'il y a conflit entre des affections même légitimes et le service du Christ, pas d'hésitation possible : le service et l'amour du Christ doivent l'emporter purement et simplement.

Ce même radicalisme de Luc dans l'interprétation des exigences du Christ, explique aussi que l'auteur ait allongé la liste des affections auxquelles il faut renoncer. Tandis que Mt 10,37 ne mentionne que « son père, sa mère, son fils ou sa fille » (les « enfants » chez Luc), Luc ajoute : « femme, sœurs, frères, sa vie ». Que Luc, dans l'évangile duquel les femmes jouent un rôle important, ait ajouté, peut-être sous l'influence de 18,29 (comparer avec Mt 9,29 et Mc 10,29), « haïr sa femme » n'a rien de surprenant. Cela plaide d'ailleurs en faveur de ce qu'on a appelé l'humanisme très marqué du IIIe évangile [12]. De plus, le mot grec *psychè*, au sens de « vie » est familier à Luc (voir : 19,24; 12,23). Aussi Grégoire le Grand a-t-il bien paraphrasé cette exigence du Christ, quand il écrit : *Nec tamen sufficit nostra derelinquere, nisi relinquamus et nos* [13].

Lorsque l'auteur du IIIe évangile nous parle de « haïr » son père et sa mère, sa femme, etc. », il évoque la situation concrète des tout premiers disciples du Christ. Pour eux, se joindre au Christ, c'était s'aliéner en fait sa propre famille, accepter la condition de paria dans le milieu palestinien. Mais cela valait aussi, toute proportion gardée, des premiers chrétiens dans l'Eglise naissante du temps de l'évangéliste. Et l'histoire nous montre comment, tout au long des siècles, ces paroles du Christ ont trouvé un écho dans la vie de nombreux chrétiens.

Porter sa croix

Quiconque ne porte pas sa croix... Dans le langage de l'ascétisme chrétien, au temps des Pères de l'Eglise déjà, l'expression a couramment reçu un sens figuré. La croix est ainsi devenue une métaphore pour signifier tous les événements qui au long de notre vie, nous contraignent, nous inquiètent et nous font souffrir. Dans cette perspective, « porter sa croix » ne signifie rien d'autre qu'entrer dans les intentions divines en acceptant avec générosité ces événements douloureux comme des instruments de notre salut, comme des moyens providentiels pour faire avancer le règne de Dieu. C'est en « portant sa croix » de cette façon qu'on « suit (effectivement) Jésus ».

12. Lire à ce propos, par exemple, J. HUBY, *L'Evangile et les Evangiles* (Verbum salutis), Paris, 1950, pp. 160ss ; X. LÉON-DUFOUR, *L'évangile selon saint Luc*, dans A. ROBERT-A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, II, Paris, 1959, pp. 244-245 ; 249-252.

13. GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélie* 32,10.

Mais faut-il s'en tenir à ce sens métaphorique? Nous ne le croyons pas. Au temps de Jésus, et déjà avant sa Passion, les témoignages ne manquent pas qui permettent d'interpréter « porter sa croix » au sens précis d'abandonner son existence, d'être disposé à mourir, et finalement de mourir (voir aussi 17,33). Dans ce sens éminemment concret, « porter sa croix » c'est se mettre en état de tout supporter pour la cause du Christ, même la mort. Le vrai disciple doit accepter de se mettre dans la situation d'un condamné à mort qui porte lui-même l'instrument de son supplice. Sans doute, faut-il accorder ici une grande importance à la crucifixion, la peine capitale infligée par les Romains. Bien que réservée aux esclaves, elle n'était que trop familière aux habitants de la Palestine du temps de Jésus. « Porter sa croix » évoquait malheureusement une image précise pour l'auditoire du Christ [14], qui, en parlant des conditions requises pour « marcher à sa suite » y fait allusion avec sobriété. Mais il va de soi qu'aux temps qui suivirent Pâques, c'est-à-dire après l'événement dramatique du Vendredi saint, la parole du Christ « Quiconque ne porte pas sa croix » a reçu une signification encore bien plus profonde. Instinctivement, l'expression évoque alors l'image du Christ, l'homme de souffrances, marchant en titubant sous sa propre croix. Pour les chrétiens contemporains de saint Luc, comme pour nous à vingt siècles de distance, la parole de Jésus est un appel pathétique à le suivre sur le chemin du calvaire, à prendre part personnellement à sa souffrance, à sa passion et à sa mort.

Marcher à sa suite

A cette première exigence, le v. 27 en joint une deuxième : « *Marcher à sa suite* ». Remarquons que ni l'hébreu ni l'araméen ne disposaient d'un mot propre pour dire « suivre ». Aussi employait-on l'expression « venir après » [15]. Tout en tenant compte de cette particularité, les exégètes admettent quasi unanimement que, d'une manière usuelle et générale, les Synoptiques emploient « marcher à la suite de Jésus » pour signifier être son disciple, vivre avec lui, partager sa communauté de destin [16].

Le logion du v. 27 demande donc que l'on marche à la suite de Jésus sur son chemin qui mène à la croix. Or, presque invariablement

14. Il suffit de se rappeler que vers l'année 6 de notre ère des centaines de Palestiniens furent crucifiés lors de la rébellion d'un certain Judas (L. MARCHAL, *op. cit.*, pp. 186-187 ; A. PLUMMER, *op. cit.*, p. 260). Quant aux indications que nous fournit la littérature du temps de Jésus, nous renvoyons à K.H. SCHELKLE, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testamentes*, Heidelberg, 1949, pp. 218-220.

15. Voir : J.M. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 409.

16. J. DUPONT, *art. cit.*, pp. 574-579 ; H. KAHLEFELD, *op. cit.*, p. 121 ; A. SCHULZ, *op. cit.*, p. 44. Pour une étude approfondie du thème nous renvoyons à K.H. SCHELKLE, *Jüngerschaft und Apostelamt*, Freiburg-i-Br., 1961.

Universidad de Deusto Biblioteca

dans la tradition synoptique ces deux exigences vont de pair et s'éclairent réciproquement. Comme nous l'avons déjà indiqué, nous croyons que l'unification des deux thèmes « marcher à la suite de Jésus » et « porter sa croix » s'est faite après Pâques et sous l'influence de l'événement tragique du Vendredi Saint. En tout cas, d'une manière explicite, d'accord avec presque tous les auteurs du christianisme primitif [17], Luc met ici la croix du chrétien en rapport direct avec la personne du Christ qui portait lui aussi sa croix (« porter *sa* croix... *me* suivre... être *mon disciple* »). Il y a communion de souffrance entre le Christ et le croyant, et cette communion est un élément inhérent à l'existence du disciple. Etre en communion de souffrance avec Jésus constitue l'essence même de l'état de disciple.

2. *Renoncer à tous ses biens* (*vv. 26-33*)

Toutefois, ce détachement à l'égard de tout ce qui nous est cher, même des affections les plus légitimes (v. 26), cette communion de souffrance du disciple avec le Maître (v. 27), ne peuvent être l'effet d'un effort sporadique ou purement transitoire (la copule « car » fait la jonction entre les deux petites paraboles et ce qui précède). Il faut aller jusqu'au bout dans ses efforts, être prêt à se donner à fond, à consentir tous les sacrifices qui s'imposent. Il faut surtout être prêt (« Pareillement donc... », v. 33) à renoncer à tous ses biens à cause du Christ.

Réfléchir avant de s'engager

Faut-il rappeler qu'il reste difficile de déterminer la leçon exacte que les deux paraboles voulaient inculquer lorsque le Christ les prononçait? En tout cas, dans le contexte artificiel de Luc, elles expriment un sévère avertissement contre tout engagement superficiel. Inutile aussi de se demander ce que désignent exactement, dans les paraboles, le riche bâtisseur, la tour ou le roi. Ces détails, comme tant d'autres, font simplement partie du cadre parabolique traditionnel [18]. Comme tels ils ne modifient en rien la leçon générale que dégage la conclusion du v. 33.

Dans la première parabole, l'œuvre de longue haleine entreprise par le constructeur demande réflexion et prudence : on « commence par s'asseoir pour calculer la dépense ». L'image est prise sur le vif.

17. Par exemple, Jn 15,18-20 ; Rm 8,17 ; 2 Co 1,5 ; 4,10-12 ; 13,4 ; Ga 6,17 ; Ph 3,10ss ; 2 Tm 2,12 ; 1 P 2,21.

18. H. KAHLEFELD, *op. cit.*, pp. 118-120. Selon cet auteur, le constructeur de la tour serait un « petit paysan » (p. 119). *These details are part of the framework of the parables, and by themselves mean nothing* (A. PLUMMER, *op. cit.*, p. 365).

Or, tout comme le roi de la deuxième parabole, le constructeur se trouve devant une alternative : ou renoncer, ou consentir les sacrifices nécessaires. Cependant, l'application morale de la première parabole, bien qu'elle ne se trouve pas énoncée, ne laisse aucune place à un choix : quiconque veut être disciple du Christ doit se rendre compte des sacrifices qui s'imposent et se montrer tout disposé à les accepter de grand cœur.

Dans la deuxième parabole, le roi « qui part en guerre contre un autre roi » (v. 31) — l'image de nouveau suggère le monde oriental — commence, lui aussi, par « s'asseoir » pour réfléchir. Si la situation lui apparaît nettement désavantageuse — « avec dix mille hommes... aller à la rencontre de celui qui marche contre lui avec vingt mille » (v. 31) — la sagesse lui impose de renoncer à la guerre. Avant que l'ennemi ait envahi son pays, il « envoie une ambassade » (v. 32) pour engager des pourparlers en vue de la paix. Son intérêt est de conclure la paix à tout prix, afin d'éviter une débâcle complète. De nouveau, comme dans le cas du bâtisseur, on se trouve devant une alternative. Mais l'application morale peut-elle laisser place pour un choix?

Pareillement donc... (v. 33)

Dans le cadre artificiel de la péricope lucanienne, le v. 33 fait figure de conclusion aux deux paraboles. La logique aurait voulu qu'elle soit formulée de la manière suivante : de même que le constructeur d'une tour, pour ne pas risquer d'éprouver une grande confusion, accepte de faire toutes les dépenses nécessaires, de même que le roi, plutôt que de risquer une débâcle complète, se résigne à engager des négociations de paix, ainsi celui qui aspire à devenir le disciple du Christ, de peur de se perdre, doit accepter tous les sacrifices qui s'imposent. Mais, une fois encore, le lecteur attentif se rendra compte du changement de perspective. Alors que le bâtisseur et le roi délibèrent encore pour savoir s'ils vont ou non s'engager, les chrétiens auxquels Luc destine son évangile sont, eux, déjà engagés au service du Christ. Nous l'avons dit : cette conclusion-aphorisme (« Quiconque parmi vous ne renonce pas à tous ses biens ne peut être mon disciple... »), pourrait n'être qu'un énoncé sommaire qui relève d'une « compréhension dérivée du message de Jésus » [19]. Cela signifie que la conclusion comme telle est de la main de Luc. Nous savons combien Luc fait preuve de radicalisme en matière de pauvreté. Dans cette perspective, les mots « Quiconque... ne renonce

19. Cf. *supra*, p. 66.

Universidad de Deusto Biblioteca

pas à *tous* ses biens » (c'est-à-dire à tout ce qu'il possède), et « ne peut être mon disciple » doivent s'entendre dans un sens absolu [20].

De plus, les derniers mots du v. 33 (« ne peut être mon disciple »), reprennent littéralement la finale des vv. 26 et 27. En les écrivant, Luc ne songe pas à la démarche par laquelle on *devient* disciple, mais à ce qui caractérise la manière de l'être, l'état, la condition de disciple du Christ déjà pleinement engagé. Du reste, Luc, adressant son évangile aux Eglises chrétiennes de son temps, et plus précisément à celles qui étaient issues du paganisme, ne semble pas établir une distinction nette entre les disciples immédiats du Christ (cf. les soixante-douze disciples de la section centrale du III[e] évangile), et les simples fidèles [21]. Luc tend à élargir le groupe des disciples. Dans sa vision, cela implique que le renoncement absolu s'impose indistinctement à tous ceux qui, dans tous les temps, aspirent sincèrement à vivre en disciples du Christ.

Conclusion

La péricope que nous venons de commenter est des plus fertiles en problèmes d'ordre critique et littéraire. Mais quoi qu'il en soit, nous y trouvons un appel vraiment pathétique à prendre au sérieux l'état de disciple du Christ. Pas de romantisme facile, pas d'engagement impulsif, passager ou conditionnel. Pour reprendre une expression chère au cardinal Newman, le disciple du Christ doit ni plus ni moins s'astreindre à un « *unconditional surrender* » [22].

Tous les chrétiens, c'est-à-dire tous ceux qui aspirent à devenir disciples du Christ, conscients de la juste hiérarchie des valeurs, doivent être prêts à renoncer à tout ce qui leur est cher, même aux affections les plus légitimes, lorsque le Christ, valeur suprême, se trouve en jeu (v. 26). Plus particulièrement, aux yeux de saint Luc, l'état de disciple du Christ impose le renoncement à tout ce qu'on

20. H. KAHLEFELD, *op. cit.*, pp. 123-124 ; J.M. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 409. Voir aussi J. HAUCK, *Das Evangelium des Lukas*, p. 12 : « Les termes lucaniens présentent l'attitude de Jésus avec une certaine aggravation ». Il va de soi que cette attitude de Luc à l'égard de la pauvreté ne peut être formulée en fonction d'un seul texte : « La description de la communauté primitive que brosse Luc dans les premiers chapitres des Actes... montre qu'avec toute son estime pour la pauvreté il ne soutient pas, en fait, une exigence aussi radicale » (H. KAHLEFELD, *op. cit.*, p. 124).

21. G. BOUWMAN, *op. cit.*, p. 148 ; J.M. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 410 ; H. KAHLEFELD, *op. cit.*, pp. 121-122. Voir également J. DUPONT, *art. cit.*, pp. 574-575 : « La distinction entre les disciples et la foule n'est... pas supprimée ; mais les frontières s'estompent » (p. 578).

22. *Parochial and Plain Sermons*, VI, Londres, 1891, p. 211.

possède (vv. 28-33). Or, celui qui écoute cette parole y entendra un appel à partager personnellement la souffrance de son Maître : il s'est engagé à suivre Jésus sur le chemin du calvaire, en portant sa propre croix (v. 27). La condition chrétienne ne peut être envisagée et vécue qu'en relation avec le Christ (« Si quelqu'un vient *à moi*... ne marche pas à *ma suite*... ne peut être *mon disciple* »).

L'ENFANT NU

Un bel enfant nu vint un jour trouver Maître Eckart. Celui-ci lui demanda d'où il venait. Il répondit :

« Je viens de Dieu.
- Où l'as-tu laissé ?
- Dans les cœurs, sources de vertu.
- Où te diriges-tu ?
- Vers Dieu.
- Où le trouveras-tu ?
- Où j'ai dépouillé tout le créé.
- Qui es-tu ?
- Un roi.
- Où est ton royaume ?
- Dans mon cœur.
- Prends garde que nul ne le partage avec toi.
- J'y veille ».

Alors il le fit entrer dans sa cellule et lui dit :
« Revêts le froc que tu voudras.
- Ainsi je ne serais plus un roi ! » Et il disparut.

C'était Dieu qui venait de passer un court instant avec lui.

JEAN CHUZEVILLE [1]

---

1. J. CHUZEVILLE, *Les mystiques allemands du XIII[e] au XIX[e] siècle*, Paris, 1935, p. 167.

Universidad de Deusto
Biblioteca

A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

ANNEE A

Première lecture : **N° 9,** pp. 57-60 (L.-M. DEWAILLY) ; **N° 65,** pp. 45-50 (R. SWAELES).

Deuxième lecture : **N° 66,** pp. 50-67 : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même,* par J.-M. PELFRÈNE ; pp. 82-98 : *Dimensions de l'amour du prochain dans le monde actuel,* par L. FÈVRE.

Evangile: **N° 48,** pp. 76-89 : *La prière chrétienne de demande,* par J. AUBRY ; **N° 76,** pp. 82-84 (M. HUFTIER).

ANNEE B

Première lecture : **N° 4,** pp. 51-64 : *Celui qui vient pour nous guérir,* par R. SWAELES.

Deuxième lecture : **N° 4,** pp. 81-90 : *Les pauvres et le Royaume,* par A. DECOURTRAY ; **N° 55,** pp. 60-68 (P.-M. GALOPIN).

Evangile : **N° 65,** pp. 31-41 : *Ephphatha,* par L. LELOIR ; pp. 61-64 (R. SWAELES).

ANNEE C

Première lecture : **N° 10,** pp. 66-67 (M.-F. LACAN) ; **N° 70,** pp. 46-53 par H. DUESBERG.

Deuxième lecture : **N° 15,** pp. 30-31 (M. COUNE).

Evangile : **N° 59,** pp. 89-90 (G. LECLERCQ) ; **N° 68,** pp. 77-82 (M.-I. GOBRY) ; **N° 29,** pp. 87-90 (P.-R. RÉGAMEY).

(16) MADRID - Acebo, 54
Importador n.° 6

Imprimé en France
Imprimerie Saint-Paul, 55 - Bar-le-Duc. Dépôt légal, 3e trimestre 1972
N° d'édition 6209 N° III-72-553

TITRES DE LA DEUXIÈME SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

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

* numéros parus

en gras : numéros à paraître en 1972

Universidad de Deusto
Biblioteca

Année A

Et toi, je t'ai établi comme sentinelle (Ez 33) **F. Smyth-Florentin** 4
La charité fraternelle, accomplissement de la Loi (Rm 13) **R. Swaeles** 10
Esprit et ordre dans la famille de Dieu (Mt 18) **I. Gomá Civit** 16

Année B

Riches et pauvres dans l'Eglise (Jc 2) **O. Knoch** . 28
Guérison d'un sourd-bègue (Mc 7) **J. Delorme** . 33
Les miracles évangéliques peuvent-ils avoir un sens aujourd'hui ? **A. Duprez** 45

Année C

Qui pourrait pénétrer les secrets de Dieu (Sg 9) **D. Colombo** 52
Fraternité (Phm) **A. Stöger** 58
Exigences de la condition chrétienne (Lc 14) **J. Seynaeve** 64