24e DIMANCHE ORDINAIRE

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 55

Première lecture : A. Barucq, J.-L. Déclais * * * **Deuxième lecture :** R. Baulès, J. Cantinat, B. Standaert * * * **Evangile :** L. Deiss, A. Denaux, J. Dupont * * * R. Gantoy

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF

Vingt-quatrième dimanche ordinaire

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 55

LES ÉDITIONS DU CERF

Avec l'autorisation des Supérieurs

29, bld Latour-Maubourg, Paris 7e

Année A

Première lecture : Si 27,30–28,7
Deuxième lecture : Rm 14,7-9
Évangile : Mt 18, 21-35

Les sages de tous les temps et de toutes les civilisations ont dénoncé les méfaits de la colère et de la rancœur, indignes de l'homme raisonnable. La Bible se situe dans la ligne de cette sagesse humaniste, mais en la dépassant. L'homme doit estimer à sa juste place sa condition de chair mortelle et d'âme pécheresse. Il doit aussi se souvenir que le prochain est son semblable avec qui il partage la même condition. En outre, les rapports avec autrui ont pour fondement la loi de Dieu juste et miséricordieux, à qui les hommes sont liés dans l'Alliance (première lecture).

Cet enseignement nous prépare à recevoir la nouveauté de la loi du Christ qui a constitué une communauté de frères au sens le plus fort du terme. Une communauté de frères qui s'aiment vraiment et se pardonnent sans compter. A cette «morale», un seul fondement : Dieu, Père des miséricordes dont notre vie doit, autant que nous le pouvons, imiter les «mœurs» qu'il nous a révélées d'une manière très concrète par la vie et l'attitude au milieu de nous de son Fils (évangile).

C'est lui le Seigneur au service duquel nous nous sommes librement attachés. Mais cette liberté filiale implique que nous respections celle des autres. Ils n'ont pas de comptes à nous rendre : ils n'en doivent qu'à notre commun Seigneur qui veille sur eux aussi bien que sur nous (épître).

DU TALION AU PARDON

Si 27,30–28,7

PAR ANDRE BARUCQ S.D.B.
Professeur à la Faculté de Théologie de Lyon

Le livre de Sirac témoigne d'une sagesse israélite, davantage soucieuse de formation morale et humaniste que de spéculation à la manière de la *sophia* des Grecs. D'autre part, plus que Qohélet ou l'auteur des proverbes, Sirac se montre attentif à animer une vie que pénétreront la crainte du Seigneur, le respect de la Loi, l'estime de l'Alliance. Aussi, l'Église ancienne s'attacha-t-elle particulièrement à ce recueil : utilisé comme manuel pour la formation des catéchumènes, il devint «l'Ecclésiastique».

Dans le court passage retenu ce dimanche, on peut reconnaître une anticipation des monitions du Christ invitant à un large pardon des torts dont le prochain a pu se charger envers soi (cf. péricope évangélique de ce jour : Mt 18,21-35). Et puis, pour qui prie avec l'Église, cette lecture invite à reprendre conscience des exigences d'une prière si souvent redite dans nos eucharisties, le *Notre Père* selon Mt 6,12 et Lc 11,4, passage dont il faut aussi rapprocher Mt 6,14-15 et 5,23-24.

Notre intention vise surtout à montrer comment Sirac se situe dans la pensée plus générale de l'A.T. sur le point précis du pardon des offenses.

Les thèmes du passage

Dès le premier verset, plusieurs mots importants les mentionnent : d'abord le couple «colère-rancune» que le sage refuse; puis le couple «pardon de l'homme-miséricorde de Dieu» qu'il unit par une relation de cause à effet. On peut déjà constater ici que la sagesse de Sirac ne se limite pas à la recherche d'un savoir-vivre, ni même à l'édification d'une existence de sage. Elle veut inciter le disciple, le lecteur, à se situer spirituellement vis-à-vis de Dieu. Pour ce faire elle amène l'homme à marquer sa vie du respect des commandements, à la vivre ainsi «en Alliance» (cf. 28,7). De ce point de vue, la rancune qui gauchit

en l'homme le sentiment de l'amour, apparait au Siracide comme particulièrement incompatible avec une telle vie.

a) La colère et la rancune de l'homme

Colère et rancune ne s'appellent pas immanquablement. Certaines colères s'épuisent en leur violence même. Il n'en reste que le dépit de s'être montré si peu sage. Le *livre des Proverbes* traite presque exclusivement de cette colère insensée, faiblesse (25,28), source de sottises (14,17; 29,11), de querelles (29,22), et même de dangers (22,24-25; 27,4). Il faut donc très tôt la maitriser par la réflexion et la possession de soi (30,32). Il n'y a rien là qui dépasse le point de vue de l'honnête homme. Les sages s'y montrent plus sensibles aux conséquences d'un emportement pour le violent même que pour son partenaire.

Souvent influencé par son prédécesseur qui a assumé la responsabilité des maximes qu'il a compilées, le Siracide ne l'est pas en cette matière. Il parle moins que lui de la colère (sauf en 25,22; 26,8), sinon pour brandir la menace de celle du Seigneur. En ce domaine d'ailleurs il fait preuve d'une conception assez massive de la colère de Dieu, de sa vengeance. Ainsi en 5,6-7. Chez lui semble dominer le souci de refuser un espoir sécurisant en la miséricorde de Dieu. Il accentue alors ses références à la colère divine au jour du jugement (cf. 18,24). Mais il sait aussi qu'en Dieu il y a place pour la pitié envers l'homme, et les couples «pitié-colère», «pardon-châtiment» apparaissent en 5,6 comme en 16,11.

Une fois encore on peut constater qu'il se montre plus soucieux de prévenir un affrontement inconsidéré de la colère divine au jour de la rétribution que de former de braves gens. Du moins son argumentation va-t-elle en ce sens [1]. L'épître de Jacques, une «sagesse du Nouveau Testament» poursuit cette réflexion, ce qui nous vaut une pensée que l'Ecclésiastique n'eut pas désavouée : «La colère de l'homme ne réalise pas la justice de Dieu» (1,20). Sirac dirait qu'elle met obstacle à sa miséricorde.

Le sentiment de rancune se situe plus profondément : réaction «secondaire», diraient les psychologues. Dans un cœur, elle confère une permanence à la colère, y installe la haine, y fomente la vengeance. Garder rancune c'est «nourrir de la colère contre un autre» (v.3). En un tel état d'âme, le sage discerne une incompatibilité avec l'approche du Seigneur, qu'il s'agisse de le prier ou d'obtenir de lui le pardon de ses fautes.

L'A.T. a conservé de multiples témoignages d'une mentalité, liée sans doute à une civilisation rude, à une forme de société non policée, qui considérait la vengeance comme la réaction normale de tout homme outragé de quelque façon dans sa dignité, ses biens, sa vie (cf. Gn 4,23

et la législation israélite : Nb 35,20; Dt 19,4.6.11). La «loi du talion» (Ex 21,23; Lv 24,19; Dt 19,21) qui endiguait une vengeance sans limite était formulée dans le même esprit. Le Christ ne l'en répudiera pas moins (Mt 5,38-42).

Mais aucune législation ne peut libérer le cœur de l'homme de sa propension à garder un souvenir amer d'une offense et à chercher à s'en venger. Là intervient le sage. On ne trouve pas dans *Proverbes* de mises en garde contre la haine ou la rancune en considération du tort qu'elles peuvent causer au prochain. On les stigmatise comme vices liés à d'autres déviations du comportement : la perfidie et la ruse (Pr 26,24.26), la dissimulation (15,17); c'est l'affaire des sots mais pas des justes (10,18); elles allument les litiges alors que l'amour couvre les fautes (10,12).

Il faut donc convenir que Sirac dénonce des conséquences plus profondes de la haine dans l'âme de qui la couve. Elle l'empêche de se situer en harmonie avec les sentiments du Seigneur.

b) La vengeance du Seigneur

A première vue, le sage paraît très inconséquent. Refusant à l'homme de ruminer la rancune et la haine, de se livrer à la colère, il trouve tout naturel que Dieu se venge ! Avec bien d'autres auteurs bibliques, il interprète la conduite de Dieu selon les modes de la psychologie de ses créatures. Tout mal se ressent comme une punition – ce que contestera l'auteur de Job – et toute punition traduit une colère, une vengeance divines. Disons que de rares passages – comme Dt 8,2-6 – échappent à cette interprétation de l'action de Dieu, même éprouvante. Certes, prophètes et psalmistes considèrent cette «vengeance divine» comme souverainement équitable. Ils y voient une intervention purificatrice : elle éloigne du péché par la crainte de justes châtiments; au jour du jugement suprême elle anéantira le mal. Si Dieu «tient un compte rigoureux des péchés» (Si 28,1) c'est en vertu d'une exigence de justice plus que par une attitude de vengeance. D'où les appels du Siracide : «Pense à ton sort final et renonce à toute haine... pense à ton déclin et à ta mort» (v.6).

L'optique de Sirac sur la rétribution

Le sage se situe au point de rencontre de deux modes de pensée : celui des théologies traditionnelles de l'A.T. et celui des sages humanistes. Traditionnellement, la rétribution n'appartient qu'à Dieu. Le *Deutéronome* la conçoit liée à la théologie de l'Alliance et revêtant de ce fait un aspect contractuel. Ce concept s'assouplira quand les prophètes prendront conscience de l'engagement des personnes : peu importe l'attitude des pères, les fils n'engagent qu'eux-mêmes (Jr 31,29

repris et développé en Ez 18,2). La rétribution n'en demeure pas moins une question de comptabilité entre Dieu et l'homme. Sirac, avec les autres sages, a souci de compter pour beaucoup l'attitude personnelle, mais au-delà des textes précédemment cités, il soupçonne que les relations de maître à serviteur existant entre Dieu et l'homme, dépendent aussi des relations interpersonnelles d'homme à homme. A la créance du pécheur, il place sa mansuétude envers qui l'a lui-même lésé. Attitude assez neuve dans l'A.T. qui, toutefois, a toujours considéré comme un crédit ouvert auprès du Seigneur une autre forme de bonté : la bienveillance envers les pauvres (ainsi Pr 19,17; 21,13 sans doute à interpréter de la même façon).

Sirac va pousser plus loin sa réflexion en cette matière en y intégrant les sentiments intérieurs qui avaient peu retenu les moralistes israélites : ainsi la colère et la rancune, nous l'avons dit. Il parle ensuite de l'attitude de Dieu envers l'homme pécheur. Il n'envisage d'ailleurs pas un péché en particulier, pas même ceux dont il vient de parler, mais le péché installé, l'état de péché dont l'homme se libère malaisément et qui le rend débiteur d'un Dieu qui se doit de lui en demander compte. Or ce Dieu se montrera justement exigeant ou miséricordieux. Qui déterminera son attitude ? Le pécheur lui-même, pense Sirac, et par sa propre attitude envers son frère. L'Évangile ne dira pas autre chose.

Certains éléments de ce texte peuvent choquer nos mentalités. Le sage nous présente un Dieu de majesté qui brandit la vengeance, tient une comptabilité rigoureuse des fautes. Mais, pense-t-il, il convient de ne pas sous-estimer les exigences mêmes de l'Alliance du Très-Haut, du Tout Autre, du Transcendant. On ne peut évacuer «les commandements», pierre de touche de la fidélité de l'homme pour toute la pensée juive.

Les conditions d'une remise en grâce

Par «remise en grâce», nous voulons exprimer la recréation, par Dieu, d'une situation d'intimité de l'homme avec lui. On ne peut parler de «rentrée en état de grâce» en plaquant sur ce texte une théologie chrétienne de la grâce participation à la vie divine. Il s'agit aussi de bien davantage qu'une «rentrée dans les bonnes grâces» du Seigneur : du pardon du péché (v.5) que seul Dieu peut remettre [2], et qui constituera pour l'homme une guérison (v.3).

Que faire pour obtenir le pardon de Dieu ? L'A.T. a souvent souligné la miséricorde divine : la plupart du temps, Dieu prend l'initiative de pardonner. Quoiqu'ils la lient au pardon, les prophètes présentent la conversion plutôt comme une conséquence que comme une

condition de celui-ci [3]. Pour Sirac, il appartient à l'homme de faire le premier pas : il doit prier pour obtenir la rémission de ses péchés, sa guérison (v.2.3). On ne peut d'ailleurs présenter cette idée comme absolument neuve : Moïse (Ex 34,6-9), les psalmistes (Ps 32,5; 51,1.11-12) imploraient le pardon. Aussi le «Dieu des vengeances» pouvait-il apparaître également comme le Dieu des miséricordes (Ne 9,17; Dn 9,9). [4]

L'enseignement fondamental de ce passage se trouve dans une seconde condition, essentielle par ailleurs à l'efficacité de la prière : le pardon des offenses. Déjà s'y exprime le commandement évangélique de l'amour du prochain poussé jusqu'au pardon (cf. Mt 5,43; Mc 12,30-31 et aussi Lc 6,36-38 qui ajoute des préceptes positifs).

Le livre des *Proverbes* ouvre la voie à cette perception (cf. Pr 10,12; 25,22) [5] mais ne met pas aussi nettement en relation le pardon accordé au prochain et celui qu'on attend de Dieu.

De plus, le v.7 relie aux commandements, l'invitation de «passer par-dessus l'offense». Rien dans le *Décalogue* ne formule un tel précepte. On le trouve par contre dans la législation sacerdotale de Lv 19,17-18 qu'a reprise le Christ en Mt 22,37-40 où il lie le précepte fondamental de la Loi d'aimer le Seigneur à celui d'aimer le prochain. Ici se précise d'ailleurs dans la terminologie biblique l'idée de «dette», envers le Seigneur et envers le prochain, mot que reprendra le *Pater* en Mt 6,12 [6].

Conclusion

Stigmatisation en termes vigoureux de toute colère et rancune; invitation à l'homme à estimer à sa juste place sa condition de chair mortelle et d'âme pécheresse; rappel aussi de la condition du prochain : un semblable, avec tout ce que cela comporte de communauté dans la situation actuelle et la destinée; évocation de Dieu dans sa justice qui ne badine pas et dans sa miséricorde qui s'implore et se mérite; évocation enfin d'une condition de vie en Alliance dans le respect des commandements : ainsi peut se condenser le message de notre texte. Il prépare à recevoir l'enseignement du Christ sur l'amour des autres et le pardon de leurs torts. Il nous invite à prendre au sérieux les termes de notre imploration si fréquente, parfois si peu réfléchie : «Pardonne-nous comme nous pardonnons». Et à nous rappeler les paroles de l'héroïque pardon prononcées par le Christ au moment où il inaugurait par son sang la Nouvelle Alliance : «Père, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font !» (Lc 23,34).

NOTES

1. Ce livre n'en présente pas moins des sentences que l'on pourrait assigner à un «bréviaire de l'honnête homme». Ainsi les conseils sur les banquets (32,1-13), la présentation du médecin (38,1-8) à laquelle il associe une réflexion plus religieuse d'ailleurs (vv. 9-15), etc.

2. L'objection des scribes et des Pharisiens rapportée en Lc 5,20-21 reflète bien la pensée unanime du judaïsme sur le pouvoir exclusif de Dieu dans le pardon des péchés. En liant l'octroi de ce pardon à la propre conduite de l'homme, Sirac écarte du Seigneur l'accusation d'arbitraire. Sa miséricorde est réservée aux miséricordieux (cf. Mt 5,7).

3. Cf. J. DELORME, *Conversion et pardon selon le prophète Ezéchiel*, dans *Mémorial J. Chaîne*, Lyon, 1950, pp.115-144.

4. Le mot hébreu que la Vulgate latine a traduit par *miséricorde* l'a été le plus souvent par *amour* dans la Bible de Jérusalem. Ce n'est pas faux. Il s'agit bien d'un amour dans l'exercice du pardon.

5. Cf. A. BARUCQ, *Le livre des Proverbes*, Gabalda, 1964, p.213.

6. Cf. P.-E. BONNARD, J. DUPONT, F. REFOULÉ, *Notre Père qui êtes aux cieux*, Paris, 1948, pp.101-102; J. CARMIGNAC, *A l'écoute du Notre Père*, Paris, 1969, pp.50-67 et, étude plus poussée, *Recherches sur le Notre Père*, Paris, 1969, pp.222-235.

LE CHRÉTIEN APPARTIENT AU SEIGNEUR

Rm 14,7-9

PAR ROBERT BAULES
Professeur au Séminaire de Castres

Après avoir décrit comment le chrétien doit se comporter dans les relations sociales habituelles (12,3–13,14), saint Paul a abordé un problème particulier : la conduite à tenir à l'égard des «faibles». Pour le résoudre il fait appel à des considérations qui touchent à l'essence de la vie chrétienne, telles celles qui constituent notre texte. Celui-ci, court et homogène, n'offre pas de difficulté d'ordre littéral. Saint Paul affirme que nous vivons et mourrons pour le Seigneur, et qu'ainsi nous lui appartenons aussi bien dans la vie que dans la mort; en effet, le Christ est mort et ressuscité pour être précisement le Seigneur des morts et des vivants. Deux thèses générales se dégagent ici : la Seigneurie du Christ, l'existence chrétienne comme service du Seigneur.

I. La Seigneurie du Christ

L'article de foi le plus fondamental de la communauté primitive, et dans lequel elle affirme son originalité au sein du judaïsme, semble bien être : Jésus est Seigneur. D'autres formules se rencontrent : Jésus est le Christ, Jésus est le Fils de Dieu... Mais «Jésus est Seigneur» sert surtout à définir la doctrine de foi, en particulier chez saint Paul (Rm 10,9; 1 Co 8,6; 12,3; Ep 4,5; Ph 2,11; Co 2,6).

Seigneur

Deux raisons expliquent le privilège de ce titre : son sens propre et son usage universel. Ce mot pris au sens le plus fort désigne le Maître suprême et universel; il qualifie celui qui exerce une domination souveraine et sans appel. Son usage en ce sens est aussi bien répandu en Israël que dans les Nations. En Israël, on l'applique à Dieu; le mot *Kyrios* remplace même, dans la Septante, le nom de Yahvé. Chez les Gentils, il sert à désigner les divinités (cf. 1 Co 8,5) et aussi les empereurs et les rois (Ac 25,26). Par conséquent, appliqué à Jésus, il signifie clairement aux yeux de tous, Juifs et Gentils, que Jésus est investi de la dignité royale et même divine, qu'il exerce la souveraineté absolue comme Dieu lui-même.

Plus précisément, le christianisme primitif inclut sous cet attribut tout ce que la tradition biblique mettait sous les titres de Messie royal, de Fils de l'homme et même de Yahvé-Roi. Il considère que Jésus, constitué par Dieu Roi-Juge universel, exerce les fonctions proprement divines. Tout pouvoir lui a été donné au ciel et sur la terre. Sa souveraineté s'étend non seulement à tous les hommes mais aussi à toutes les créatures et à toutes les puissances invisibles (Ep 1,21). Cette suprématie absolue provient de l'introduction de Jésus dans la sphère propre à Dieu : ce que saint Paul indique en disant que Dieu lui a donné «le Nom au-dessus de tout nom», c'est-à-dire le Nom propre à Dieu, le Nom ineffable (Ph 2,10-11).

Saint Paul précise que le Christ est le Seigneur «des morts et des vivants», signifiant par là l'universalité de son pouvoir et de son influence. Formule stéréotypée, on la trouve dès la première heure pour définir la Seigneurie de Jésus (Ac 10,42; 2 Tm 4,1; 1 P 4,5). La pointe de la formule concerne les morts. L'autorité de Jésus ne s'arrête pas à la frontière de la mort, elle n'a pas de limite. Aucun homme, quel que soit son état, ne se trouve en dehors de cette Seigneurie. D'où le souci de la première génération chrétienne d'affirmer en particulier d'une part, que ceux qui étaient morts avant l'avénement du Christ relèvent de cette Seigneurie et peuvent bénéficier du salut (1 P 3,19-20; 4,6; cf. 1 Co 15,29), d'autre part, que ceux qui mourront avant son retour à la fin des temps ressusciteront alors pour être toujours avec lui (1 Th 4,13-18).

La mort et la résurrection

Saint Paul met la Seigneurie de Jésus en rapport avec sa mort et sa résurrection. Cette conception appartient elle aussi à ce qu'il y a de plus fondamental et de plus primitif dans le message chrétien (Ac 2,32-36). Mais saint Paul nous en fournit, dans ses épitres, un approfondissement fort éclairant. Considérons d'abord le rapport de la Seigneurie à la résurrection. C'est elle qui donne à Jésus la dignité glorieuse de Seigneur (Ph 2,11). Selon Rm 1,4 il est établi Fils de Dieu dans la Puissance royale divine et de l'Esprit grâce auquel il pourra exercer sur les hommes un pouvoir efficace de sanctification. La résurrection apparaît nécessaire pour que Jésus soit Seigneur. Sans elle il aurait été abandonné à la faiblesse de la chair et à la corruption. Et saint Paul ne peut concevoir qu'un cadavre décomposé ait une efficacité actuelle quelconque. Il fallait la résurrection pour que Jésus règne avec la Puissance de l'Esprit de Dieu; et c'est pourquoi le Père l'a ressuscité.

Pour ressusciter, il fallait qu'il meure, et pas de n'importe quelle

manière. Seul un certain type de mort – en elle-même victoire et exercice par Jésus de la Puissance de l'Esprit – pouvait mener à la résurrection glorieuse qui le constitue dans la Puissance royale. Dans sa mort, en effet, Jésus triomphe du péché (Rm 8,3) et des Puissances mauvaises qui asservissent l'humanité (Co 2,13-15). Triomphe de nature spirituelle et morale car, comme le dit Ph 2,5-8, Jésus bien qu'existant «en forme de Dieu», n'a pas revendiqué l'égalité avec Dieu, mais il s'est anéanti, prenant la forme de serviteur, il s'est humilié et a été obéissant jusqu'à la mort de la Croix. C'est à cause d'une mort de cette nature que la résurrection survient : «C'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné le Nom au-dessus de tout nom...» (Ph 2,9-11).

Nous comprenons alors ce qui est élevé à la Seigneurie : c'est l'homme qui a su mourir ainsi dans l'humilité parfaite, le don total de soi et la soumission confiante à Dieu. Ce qui règne glorieusement en Jésus, c'est l'Esprit de sainteté avec lequel il a pu mourir sans se laisser vaincre par le péché mais en triomphant de lui par l'humilité et l'amour, cet Esprit de Vie éternelle que la mort ne peut détruire.

II. Le service du Christ

L'homme devient chrétien en accueillant dans la foi la Bonne Nouvelle que Jésus est Seigneur en vertu de sa mort et de sa résurrection (cf. Rm 10,9). Par le fait même, il se soumet à la Seigneurie de Jésus et est marqué de son Esprit (Ep 1,13). Or quiconque a l'Esprit, appartient désormais au Christ (Rm 8,9). Et ainsi l'homme est constitué serviteur du Christ. «Serviteur» et «Seigneur» se situent ici en stricte corrélation, et il faut bien voir que ce vocabulaire de domination et de soumission ne recouvre en fait aucune réalité avilissante.

Servir

A la vérité, l'expression elle-même de «serviteur du Christ» s'emploie surtout pour qualifier les apôtres (Rm 1,1; Ph 1,1) et rarement pour désigner les chrétiens (Ep 6,6; 1 Co 7,22). Cependant l'Idée d'appartenance au Christ et celle de service du Christ caractérisent souvent l'existence chrétienne (Rm 12,11) qui trouve son fondement dans la foi. Celle-ci, en reconnaissant la Seigneurie de Jésus, accomplit l'acte de soumission qui engage au service du Christ (Rm 1,5; 6,17; 16,26). En ce sens, la vie chrétienne est obéissance (Rm 16,19). Plus précisément, par la foi en Jésus, nous sommes délivrés de l'esclavage du péché et nous passons au service de Dieu (Rm 6,17-18.22) qui consiste à vivre désormais dans la justice et à accomplir la volonté divine (Rm 6,13-19), c'est-à-dire les actions bonnes qui plaisent à Dieu et qu'il nous a destinés à pratiquer (Ep 2,10). De cette manière nous fructifions pour Dieu (Rm 7,4) et pour la sainteté (Rm 6,22).

Dans l'Esprit

Mais si la foi à Jésus Seigneur opère en nous une telle transformation c'est qu'elle nous fait communier à son Esprit, à sa puissance de sanctification (Ga 3,2; Ep 1,13; 3,16-17). L'Esprit devient en nous le principe dynamique d'une vie nouvelle de sainteté (Ga 5,25). Servir le Seigneur consiste concrètement à rester sous l'impulsion ou la loi de l'Esprit (Rm 8,2), à lui obéir (Rm 8,4), à se laisser mener par lui (Ga 5,16). Son efficacité comporte deux aspects. D'une part l'Esprit nous garde de commettre les péchés : il met en échec nos passions mauvaises (Ga 5,19) et les empêche de porter leurs fruits (Rm 8,13); en ce sens, il crucifie notre vieil homme (Rm 6,6; Ga 5,24) et nous identifie à Jésus qui triomphe du péché sur la croix (Rm 8,3). D'autre part, il nous fait produire les «fruits de l'Esprit» (Ga 5,22) à savoir les œuvres bonnes de la sainteté qui sont de plain-pied avec la Vie éternelle (Rm 6,22; Ga 6,8); en ce sens il nous identifie à Jésus ressuscité qui vit à Dieu et pour Dieu, dans la Vie éternelle (Rm 8,10). Par cette double action, il nous configure totalement au Christ et fait de nous des fils de Dieu (Rm 8,14), car il est l'Esprit du Fils (Ga 4,6) et l'Esprit de filiation (Rm 8,15).

Avec liberté

Etre suscité en nous par le Saint-Esprit, confère à ce service du Seigneur des caractères remarquables. Et tout d'abord, il n'a rien d'un esclavage avilissant. Car «là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté» (2 Co 3,17) : l'Esprit a profondément renouvelé le cœur du croyant, devenant plus intérieur à lui que lui-même. Il fonde en lui une véritable spontanéité vers le Seigneur et les œuvres bonnes qui lui plaisent. Le chrétien n'agit pas par peur de la loi divine qui le menacerait d'une punition, mais par un goût personnel du bien. Il n'obéit pas à Dieu par crainte d'un maître qui châtie, mais par un amour qui jaillit du plus profond de sa volonté. La liberté chrétienne ne ressemble en rien au libertinage; liberté de l'Esprit, elle nous rend capables d'aimer Dieu et d'accomplir sa volonté par un mouvement du cœur profondément spontané et volontaire, sans la contrainte servile qui viendrait de la peur des sanctions.

Comme des fils

Cette attitude de spontanéité, propre au fils, s'oppose à l'attitude de contrainte propre à l'esclave. L'Esprit qui anime le chrétien n'est

pas, en effet, un esprit d'esclavage agissant par crainte, mais un Esprit de filiation qui nous inspire l'amour pour Dieu notre Père (Rm 8,15) tout en nous assurant de son amour paternel envers nous (Rm 5,5). Le serviteur du Seigneur se considère comme un fils, parce qu'il sait, grâce à l'Esprit, que Dieu, le premier, le considère comme tel : l'amour que Dieu lui porte a été, en effet, répandu dans nos cœurs par l'Esprit (Rm 5,5). Mais si le serviteur est, en vérité, un fils, il n'y a, une fois de plus, rien d'avilissant dans sa condition. Il est chez lui auprès de Dieu, et possède avec celui-ci tous les biens de l'amour divin dans la confiance et dans la joie (Rm 14,17).

Agir pour le Seigneur

Au cours du chapitre dont est tirée cette péricope, saint Paul énonce deux conditions qui authentifient en toute action le «service du Seigneur» : la bonne foi et l'action de grâce. Au niveau le plus élémentaire, nous ne pouvons considérer nos actions comme droites à l'égard de Dieu et conformes à ce qui lui plait que pour autant que notre conscience les juge sincèrement bonnes (cf. Rm 14,5). La liberté de l'Esprit, la spontanéité chrétienne, ne se confond pas, en effet, avec l'indifférentisme moral, mais avec le goût de ne vouloir que le bien.

En second lieu, le service du Seigneur, se caractérise par l'action de grâce (Rm 14,6). Par elle, se marque formellement la référence du comportement au Seigneur. Elle signifie que le service ne représente pas une activité d'esclave contraint, mais qu'il émane de la spontanéité de l'amour. Elle constitue le phénomène le plus manifeste de la mentalité filiale dans la conduite. Voilà pourquoi saint Paul la recommande souvent (1 Th 5,18; 1 Co 10,31; Ep 5,20; Col 3,17).

Dans la vie et dans la mort

Aucun acte qui dépende de nous n'est exclu du service du Seigneur, aussi bien au cours de notre vie que dans notre mort. Nous pouvons tout accomplir avec la mentalité du fils serviteur. Car rien ne peut empêcher l'Esprit Saint de nous faire agir dans l'amour et l'action de grâce. Rien, pas même la mort. Celle-ci peut être l'acte suprême du don de nous-mêmes à notre Seigneur dans la confiance et la louange. Ainsi serons-nous fidèles jusqu'au bout à celui qui est mort pour que nous lui appartenions (2 Co 5,15). Nous lui demeurerons unis et nous le glorifierons aussi bien dans notre mort que dans notre vie (cf. Ph 1,20).

Conclusion

Saint Paul utilise ces grandes vérités sur la Seigneurie du Christ pour exhorter les serviteurs du même Seigneur au support mutuel bienveillant. Et ce texte, aujourd'hui, peut nous apporter la même leçon, en harmonie avec celle des autres lectures. Le service authentique du Christ est compatible avec une certaine diversité. Nous n'avons pas à condamner nos frères ou à les mépriser parce qu'ils ne comprennent pas, en conscience, leurs devoirs exactement de la même manière que nous. Ils n'ont pas de comptes à nous rendre, ils n'en doivent qu'à notre commun Seigneur dont nous devons croire qu'il veille lui-même à la qualité spirituelle de ses serviteurs loyaux.

LE PARDON ENTRE FRERES

Mt 18,21-35

PAR LUCIEN DEISS
de la Congrégation du Saint-Esprit

On sait que l'Évangile de Mt présente cinq grands discours de synthèse centrés autour de l'idée du Royaume des cieux. L'évangéliste veut ainsi, d'une manière qui lui paraît très pédagogique, ordonner et présenter l'enseignement de Jésus. Il s'agit du *Sermon sur la Montagne* (Mt 5–7) : Jésus proclame la charge du Royaume; du *Discours apostolique* (ch.10) : Jésus donne à ses «missionnaires» les consignes d'apostolat; du *Discours des paraboles* (ch.13) : Jésus enseigne en paraboles les mystères du Royaume; du *Discours ecclésiastique* (ch.18) : Jésus enseigne les règles qui régissent la communauté chrétienne; du *Discours eschatologique* (ch. 24–25) : Jésus indique aux siens quelle doit être leur attitude spirituelle en face des derniers temps.

L'évangile d'aujourd'hui fait partie du quatrième de ces discours. Mt lui assigne donc une place particulièrement importante dans la promulgation des lois qui régissent les relations entre «frères» dans la communauté ecclésiale. Bien plus, en la proposant comme conclusion du *Discours ecclésiastique*, il en fait une sorte de «règle fondamentale» pour l'Église de Jésus.

Le pardon jusqu'à septante fois sept fois (Mt 18,21-22)

Le *logion* sur le pardon jusqu'à septante fois sept fois révèle d'une manière particulièrement typique la perfection qu'apporte l'Évangile à la loi humaine comme à celle de l'A.T.

On connaît la «loi» de vengeance telle que la formule le vieux chant féroce de Lamek :

Caïn est vengé sept fois,
mais Lamek, septante fois sept fois (Gn 4,24).

Le premier mouvement de celui qui subit une injure consiste à se «venger», c'est-à-dire à rendre le coup avec usure et intérêt. En effet, la méchanceté, comme une bête sauvage, est tapie dans le cœur

de l'homme, à la porte de sa maison (cf. Gn 4,7). Voici que Dieu intervient par la Loi. Il adoucit la répression : la loi du talion [1] limite la vengeance à la réciprocité : «Oeil pour œil, dent pour dent» (Lv 24,20). Pour une dent cassée, la Loi permet d'en casser une à la partie adverse. Mais pas plus. Puis, timidement, la loi du talion se met en route vers l'Évangile : le juste, lui, ne se venge pas du tout; il remet sa cause à Dieu (cf. Jr 11,20). Dans l'Évangile enfin, Jésus rejette la loi du talion, exige de prier et d'aimer ennemis et persécuteurs (Mt 5,44). Plus encore, le pardon doit s'accorder «jusqu'à septante fois sept fois». Ainsi, dans l'Alliance Nouvelle, l'ancienne mesure de la vengeance devient celle, suprême, du pardon. Ou encore, si l'on veut – car ici les chiffres ne signifient plus rien – la mesure du pardon, c'est de pardonner sans mesure.

La parabole du débiteur impitoyable (Mt 18,23-35)

1. Le Maître et son fonctionnaire insolvable (vv. 23-27)

«Le Royaume des cieux est comparable à un homme, un roi». La formule est d'un grec assez lourd. Sans doute *un roi* constitue une ajoute d'ordre rédactionnel introduite dans la trame du récit primitif, dans un but assez clair : faciliter l'allégorisation et orienter l'attention vers le Roi céleste. Le Ier évangile contient plusieurs exemples de telles insertions [2]. Le cas que Matthieu rapporte ici ne peut, à ses yeux, faire songer à un vulgaire règlement de comptes à la cour d'un cheik oriental. D'emblée, la communauté chrétienne se voit conviée devant le trône du Roi céleste.

Le spectacle qui lui est offert dépasse toute imagination : on amène devant le roi un serviteur qui devait la somme hallucinante de dix mille talents ! L'homme venait d'être extrait de prison : visiblement il ne s'agissait pas d'un serviteur ordinaire ou d'un esclave – comment son maître aurait-il pu le condamner par la suite à être vendu comme esclave s'il l'était déjà ? – mais d'un fonctionnaire de haut rang, qui se trouvait dans une situation désespérée. La somme fabuleuse qu'il devait représentait l'équivalent de soixante millions de franc-or. Flavius Josèphe nous fournit un point de comparaison lorsqu'il nous apprend que la Galilée et la Pérée, l'an 4 avant J. C., réussissaient à payer quelque deux cents talents d'impôts, donc le cinquantième à peine de cette somme [3].

En réalité, cette dette proprement fantastique, c'est-à-dire imaginée selon la fantaisie du narrateur et selon son génie littéraire, représente une somme «théologique» si l'on veut. Son extravagance même met en lumière ce que la parabole voudra signifier : devant Dieu, nous sommes tous des débiteurs insolvables; jamais nous ne pourrons rendre

ce qui lui est dû et ce que notre condition pécheresse lui a soustrait; c'est comme si nous lui devions dix mille talents ! De plus, le chiffre dix mille représentait un chiffre colossal au-delà duquel on ne comptait guère plus [4]. Cette somme symbolise donc notre incommensurable détresse en face de Dieu. Pas plus que nous ne pouvons, en travaillant au Royaume, obliger Dieu à notre égard, puisque nous sommes des serviteurs inutiles (Lc 7,17,10), nous ne pouvons rembourser notre dette à son égard, puisque nous sommes des débiteurs insolvables.

Le maître ordonna de le vendre ... (v.25) Le droit coutumier palestinien admettait la vente d'un Israélite comme esclave uniquement dans le cas où, coupable d'un vol, il se trouverait dans l'impossibilité de restituer (Ex 22,2), mais non la vente d'un débiteur insolvable, encore moins celle de sa femme [5]. Le jugement ressortit donc d'un autre droit que le droit palestinien, ce qui veut dire, pour un Israélite, du droit «païen».

Dans cette référence à une procédure païenne, rejetée comme inhumaine par Israël, il faut voir l'intention du paraboliste d'affirmer le caractère impitoyable du jugement et du châtiment de celui qui se montrera sans pitié pour son frère.

La vente des enfants rehausse encore davantage le caractère inhumain du jugement. Une parabole rabbinique raconte comment un roi vendit les fils et les filles d'un débiteur insolvable et ajoute : «A cette heure-là, on sut qu'il ne possédait plus rien» [6]. En d'autres termes : les enfants constituent sa dernière possession : eux vendus, il ne lui reste plus rien.

Manifestement, le maître ne peut en aucune façon espérer rentrer dans ses fonds en vendant ainsi toute la famille. Il ne tirera de l'opération qu'un profit dérisoire, si l'on songe que le prix de vente d'un esclave oscillait entre cinq cents et deux mille deniers, tandis que la dette de dix mille talents représentait cent millions de deniers ! Agit-il ainsi pour faire au moins un exemple ? Peut-être. Mais on pourra penser aussi que c'est Mt qui a voulu faire un exemple, en indiquant à la communauté chrétienne, que l'homme, même s'il se sacrifiait lui-même tout entier, avec tout ce qu'il possède au monde de plus cher, demeurerait insolvable devant Dieu.

Ému de pitié, le maître de ce serviteur le relâcha et lui remit sa dette (v.27). La bonté du seigneur dépasse la supplication du débiteur qui avait seulement demandé un délai afin de pouvoir rembourser, et à qui le maître remet le tout, sans considération de temps.

«Il faut avouer que son geste était inattendu. Il y a quelques instants, il ne parlait de rien moins que de réduire à l'esclavage son ministre avec tous les siens, et voici qu'il lui fait un cadeau de soixante millions. Que s'est-il passé entre deux décisions si contraires ? » [7]. La suite du

récit nous le dit : le maître *fut ému de pitié (splagchnistheis)*; ce verbe figure parmi les plus beaux des Évangiles synoptiques. Il signifie littéralement être ému aux entrailles *(splagchna)*, en son cœur, comme nous dirions aujourd'hui. Appliqué à Jésus, il décrit le frémissement d'une émotion pleinement humaine qui saisit le cœur du Maître devant les ulcères d'un lépreux (Mc 1,41), devant la foule lasse et abandonnée telle des brebis sans bergers [8], ou encore devant les larmes de la veuve de Naïn (Lc 7,13). Cette pitié du roi, qui nous fait deviner la pitié de Dieu pour la détresse humaine, est d'une importance extrême pour l'intelligence de la parabole : elle nous découvre la source d'où a jailli le pardon royal, et d'où doit jaillir le pardon du frère au frère : *«Ne fallait-il pas, toi aussi, avoir pitié de ton compagnon, comme moi-même ai eu pitié de toi ?»* (v.33).

2. Le débiteur insolvable et son compagnon de service (vv.28-30)

Le premier acte soulevait l'admiration de l'auditoire devant la royale générosité du maître et l'ampleur de son pardon; le deuxième suscite l'indignation devant l'incroyable ladrerie du débiteur insolvable et la monstrueuse dureté de son cœur. A peine a-t-il retrouvé sa liberté et tous ses biens, qu'il rencontre un compagnon de service qui lui devait cent deniers. La somme était insignifiante, ridiculement petite en tout cas par rapport aux dix mille talents qu'il devait lui-même à son maître. Et lorsqu'on vient d'obtenir l'acquittement d'une dette de 10.000 talents, soit 60.000.000 francs-or, il est ignoble d'exiger le paiement de 100 deniers, qui représentent le 1/600.000 de la première somme, donc à peine quelques cents francs. Mais le débiteur devenu créancier ne l'entend pas ainsi. Sans donner d'explications, il passe immédiatement aux voies de fait, saute à la gorge de son camarade, se saisit de lui, menace de l'étouffer, exige le remboursement immédiat et intégral. L'autre supplie. La scène reproduit visiblement celle qui a eu lieu quelques instants plus tôt devant le maître :

18,26	18,29
Étant donc tombé à ses pieds	*Étant donc tombé à ses pieds*
le serviteur	*son compagnon*
se prosternait, disant :	*le suppliait, disant :*
«Aie patience avec moi !	*«Aie patiente avec moi !*
Et je te rendrai tout !»	*Et je te rendrai !»*

Les couleurs de ce récit sont vives au point de paraître quelque peu irréelles. Certains critiques s'en sont émus et ont accusé le paraboliste d'avoir créé des situations qui frisaient l'invraisemblance. Comment un même patron pourrait-il avoir deux serviteurs de conditions sociales si différentes de sorte que l'un doive dix mille talents et l'autre cent

deniers ? Prenant la défense de la parabole — et de son auteur — d'autres exégètes font remarquer que de telles situations, pour extraordinaires qu'elles soient, n'ont rien d'impossible : ainsi l'État peut avoir des «serviteurs» de conditions aussi différentes qu'un préfet et un cantonnier, un général et une dactylo. Loisy, lui, soupçonne Matthieu d'avoir retouché le texte en changeant les chiffres des dettes [9].

A vrai dire, de telles difficultés ne peuvent effrayer qu'un exégète de cabinet. Le bon sens populaire les tient pour négligeables. L'enseignement de la parabole reste parfaitement clair, intelligible sur le-champ, même si certains traits, grossis à dessein, requièrent un minimum d'humour pour être saisis dans toute leur saveur. Au fait, la disproportion entre dix mille talents et cent deniers correspond à celle qui existe, par exemple, entre une paille et une poutre : les deux paraboles relèvent du même génie littéraire. Et personne n'osera accuser le paraboliste de créer des situations invraisemblables sous prétexte qu'on ne peut porter une poutre dans son œil...

3. La condamnation du débiteur impitoyable (vv. 31-34)

La parabole se termine dans un climat de menace et d'effroi qui rappelle celle du jugement eschatologique (Mt 25,31-46). L'implacable sévérité du maître veut mettre en lumière l'inflexible rigueur du jugement de Dieu envers celui qui ne pardonnerait pas à son frère du fond de son cœur.

Le débiteur impitoyable est livré aux tortionnaires. On sait que le droit coutumier d'Israël n'admettait pas la torture. Comme au v.25, la parabole suggère donc que nous nous trouvons dans des circonstances qui ne relèvent pas du droit palestinien, mais d'un droit «païen». C'est précisément à une telle peine rejetée par Israël comme inhumaine, que sera soumis le serviteur qui n'a pas eu pitié de son frère

Ne fallait-il pas, toi aussi, avoir pitié de ton compagnon (v.33)

On notera que du point de vue de la stricte justice, le débiteur impitoyable restait dans son droit : en effet, la remise de sa dette par son maître ne lui imposait pas l'obligation de renoncer à son propre droit vis-à-vis d'un tiers. Mais c'est ici que se situe précisément la pointe du récit : le roi juge ses serviteurs non sur la stricte justice, mais sur la pitié qu'ils ont les uns pour les autres : «Ne fallait-il pas, toi aussi, avoir pitié de ton compagnon, comme moi-même *ai eu pitié de toi ?*» Le jugement royal transcende toutes les catégories juridiques, il se place sur le plan de l'amour et du pardon, il a comme critère la pitié et la miséricorde. Or la miséricorde est précisément une des lois fondamentales qui entrent dans la charte du Royaume :

Heureux les miséricordieux
car ils obtiendront miséricorde (Mt 5,7)

On sait que le verbe *eleein, avoir pitié, être miséricordieux*, fait partie du vocabulaire matthéen. La triple tradition synoptique l'a conservé dans l'imploration tumultueuse de l'aveugle Bartimée qui, dans le brouhaha de la foule qui passe, n'arrête pas de crier : «Jésus, Fils de David, aie pitié de moi !» [10] Matthieu aime reprendre cette supplication quasi-liturgique; il la replace dans la bouche de la Cananéenne qui prie comme une authentique Israélite : «Aie pitié de moi, Seigneur, Fils de David !» [11], et dans celle du malheureux père de l'enfant épileptique qui implore : «Seigneur, aie pitié de mon fils !» [12].

Mais, pour être authentiquement valable, ce prosternement de la détresse humaine devant la pitié de Jésus exige de celui qui crie miséricorde un cœur miséricordieux. Matthieu insiste spécialement sur ce devoir de la miséricorde, jusqu'à faire de cette vertu une caractéristique de la religion de Jésus, face au pharisaïsme qui accumule les sacrifices mais demeure sans cœur à l'égard des «pécheurs». Fait remarquable, les trois cas où l'évangéliste utilise le substantif *eleos, miséricorde, pitié*, se lisent tous dans un contexte de polémique à l'égard des Pharisiens.

Dans le premier cas, il s'agit de la vocation de Matthieu. Les Pharisiens cherchent querelle aux disciples sous prétexte que leur Maître mange avec les «pécheurs», à ce joyeux festin offert par Matthieu avant de quitter son bureau de douane. Prenant la défense de ses disciples, Jésus cite la parole d'Os 6,6 : «C'est la miséricorde que je veux, et non le sacrifice» (Mt 9,13). Cette même citation revient en Mt 12,17. Les Pharisiens avaient crié scandale en voyant les disciples cueillir quelques épis un jour de sabbat : ils avaient «moissonné» ! Jésus attaque et lance à ces casuistes retors et fielleux : «Si vous aviez compris le sens de cette parole : «C'est la miséricorde que je veux et non le sacrifice, vous n'auriez pas condamné des gens qui sont sans faute !» Le troisième passage, plus significatif encore, se lit dans les sept malédictions : «Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, qui acquittez la dîme de la menthe, du fenouil et du cumin, après avoir négligé les points les plus graves de la Loi, la justice, la miséricorde et la foi» (Mt 23,23).

La miséricorde selon Mt se présente ainsi comme un ensemble de bonté pardonnante, de tendresse privilégiée, à l'égard de ceux que la théologie des Pharisiens classait parmi les «pécheurs» [13].

En l'exerçant, Jésus accomplit la volonté de Dieu (Os 6,6) qui, aux temps messianiques, vient appeler non les justes, mais les pécheurs. Cette interprétation est confirmée par le fait que le terme *miséricordieux*, ne se lit nulle part ailleurs dans le N.T., sauf en He 2,17 où il est appliqué au Christ : Jésus s'est fait semblable à ses frères, afin de devenir un grand prêtre *miséricordieux* pour expier les péchés du peuple. Par lui, la miséricorde divine a fait irruption du ciel sur la terre, il en apparaît comme la manifestation suprême réservée aux temps messianiques.

Mais les temps messianiques doivent être aussi le temps de la pitié des frères les uns pour les autres. On pourrait paraphraser comme suit le v.33 : Ne fallait-il pas, toi aussi, avoir pitié de ton compagnon, comme Jésus, le grand prêtre miséricordieux, a eu pitié de toi aux temps messianiques ? Qui pratique cette pitié fraternelle hâte l'avènement du Royaume. Qui la rejette, s'exclut lui-même du Royaume. Qui s'en tient à la seule justice, n'en fait pas encore partie.

L'idée que Dieu nous traitera comme nous avons traité nos frères se retrouve encore dans la sixième demande du *Notre Père* (Mt 6,12-15; cf. Mc 11,25-26) et dans le *logion* sur le jugement : «Ne jugez pas pour n'être pas jugés. Car du jugement dont vous jugez, vous serez jugés» (Mt 7,1-2; cf. Lc 6,37-38) [14]. Il semble toutefois contre-indiqué d'interpréter le précepte de la pitié et du pardon comme une sorte de loi du talion à rebours, qui réglerait la mesure de la miséricorde. L'agir de l'homme doit se modeler sur l'agir de Dieu, mais il ne peut ni lier ni déterminer celui-ci. L'action divine transcende tout l'ordre créé, l'amour de Dieu est «grand jusqu'aux cieux», comme dit le Ps 108,5 (cf. Ps 103,11; etc.). L'homme le reçoit comme une faveur promise, non comme un dû.

4. Sentence finale (v.35)

Matthieu aime conclure les paraboles par une sentence finale qui résume l'enseignement de Jésus à l'usage de la communauté. Les paraboles sont parfois d'une si mystérieuse richesse, qu'il lui paraît de bonne pédagogie de barrer la route aux interprétations tendancieuses, et de présenter une dernière fois l'enseignement authentique sous la forme d'une sentence lapidaire.

Dans le *logion* du v.35, Mt insiste sur l'authenticité du pardon : il doit venir *«du fond du cœur»*. L'expression rappelle manifestement la sentence que Jésus avait prononcée dans la discussion sur les traditions pharisaïques. Se référant à Is 28,13, le Maître avait reproché aux Pharisiens leur religion de façade : «Ce peuple m'honore des lèvres, mais *son cœur est loin de moi»* (Mt 15,8). Le culte du bout des lèvres doit faire place à la religion du cœur. C'est au cœur que Dieu juge l'homme. C'est au cœur qu'il juge le pardon que chacun accorde à son frère.

L'Église : une communauté de frères qui se pardonnent

Dans son sens métaphorique, le terme de «frère» désigne l'Israélite qui partage la même croyance, qui a le même Père au ciel (Cf. Mt 23,9). Marc ne connaît pas ce sens métaphorique, et l'évangile de Luc ne l'emploie que rarement (Lc 6,41-42; 17,3; 22,32), mais l'appellation est courante chez Matthieu [15] qui l'introduit même là où le texte de Luc ne la contient pas [16]. Les Actes des Apôtres nous apprennent que les membres de la communauté chrétienne avaient pris l'habitude de s'appeler ainsi entre eux [17]. Cet usage de la communauté aura influencé le vocabulaire de Matthieu. Il marque aussi, et de manière très intense, sa théologie de l'Église. Sans doute aucun évangéliste n'a-t-il souligné plus que lui l'organisation hiérarchique de l'Église, fondée sur Pierre comme sur un roc (Mt 16,16-18). Mais Matthieu n'a pas manqué en même temps d'insister plus que tout autre sur la fraternité qui lie les fidèles entre eux et les groupe autour de leur Père du ciel : «Vous n'avez qu'un seul Maître. En effet, vous êtes tous frères» (Mt 23,9).

L'Église : une communauté de frères qui s'aiment et se pardonnent. Peut-être faut-il voir dans cette affirmation l'essentiel du *Discours ecclésiastique* de Mt 18. Fait significatif, ce discours qui traite par excellence de l'Église, ne contient pas le texte sur la primauté de Pierre, mais ne cesse de répéter la nécessité du pardon mutuel. Aussi bien la sentence de Mt 18,35 ne conclut-elle pas seulement la parabole du débiteur impitoyable, mais toute la section de Mt 15,35, comme pour signifier que l'Église entière se trouve là, dans ce pardon fraternel «du fond du cœur».

NOTES

1. La loi du talion est empruntée au code d'Hammourabi, § 196-197. Cf. J.B. BRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts*, 3e éd. 1969, p.175.
2. Comparer par exemple Mt 22,2 et 7 à Lc 14,7 et 21.
3. *Ant.* 17, 318. Cité par J. JEREMIAS dans *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen, 1956, p.22.
4. Ainsi quand Luc veut montrer que la foule qui s'entasse autour de Jésus est innombrable, il écrit qu'elle se rassemble par dizaines de milliers (Lc 12,1). Paul affirme qu'il préfère dire cinq mots avec son intelligence plutôt que dix mille, c'est-à-dire tous les autres, en une langue incompréhensible (1 Co 14,12).
5. La femme demeurait libre, tout en restant auprès de son mari. Cf. STRACK-BILLERBECK.
6. Cité dans STRACK-BILLERBECK, *op.cit.*, p.798.
7. J. PIROT, *Paraboles et allégories évangéliques*, Paris, 1949, p.226.
8. Mt 14,14 et Mc 6,34; Mt 15,32 et Mc 8,2.
9. A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, t.II, Ceffonds, 1908, p.96.
10. Mc 10,47-48 = Mt 20,30.31 = Lc 18,38.39.
11. Mt 15,22. Le texte parallèle de Mc 7,25 ne présente pas le verbe.
12. Mt 17,15. Les textes parallèles de Mc 9,17 et de Lc 9,38 ne présentent pas le verbe.
13. A côté de sa signification normale, le mot «pécheur» peut aussi désigner celui que la tradition officielle considérait comme tel, sans qu'il soit effectivement pécheur devant Dieu. La Mishna connaît plusieurs métiers de «pécheurs» (bergers, chameliers, foulons, bateliers), qui exposaient aux manquement à la Loi (Voir J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zei Christi*, Göttingen, 1958², II. Teil, *Die sozialen Verhältnisse, B. Hoch und niedrig*, pp. 174-184).
14. Comparer aussi le *logion* de Jc 2,13 : «Le jugement est sans miséricorde pour qui n'a pas fait miséricorde» et le texte que Clément de Rome rapporte comme une parole du Seigneur : «Soyez miséricordieux afin d'obtenir miséricorde, pardonnez afin d'être pardonnés; selon que vous agissez, on agira envers vous; selon que vous donnez, on vous donnera; selon que vous jugez, on vous jugera; selon que vous exercez la bienveillance, on l'exercera envers vous; la mesure dont vous vous servez, sera celle dont on se servira pour vous» *(Epître aux Corinthiens;* cf. H. HEMMER, *Les Pères Apostoliques* (coll. Textes et documents, t.III), Paris,1926², p.33). Cet enseignement était connu du judaïsme, comme en témoigne la belle parole de R. Jehuda : «Aussi longtemps que tu es miséricordieux, le Miséricordieux (c'est-à-dire Dieu) te prendra en pitié» (cf. STRACK-BILLERBECK *op. cit.*, t. I, p. 203).
15. Mt 5,22.23.24.47; 7,3.4.5; 18,15.21.35; 23,8; 25,40; 28,10.
16. Comparer Mt 5,47 avec Lc 6,33.
17. Cf. Ac 1,15.16; 9,30; 10,23; 11,1.12.29; 12,17; 14,2; 15,1.3.22.32.33.36.40; 16,2.40; 17,6.10.14; 18,27; 21,7.17; 28,14.15.

Année B

Première lecture : Is 50, 5-9a[1]

Deuxième lecture : Jc 2,14-18

Évangile : Mc 8,27-35

Pour l'ensemble de nos contemporains, qui est le Christ ? Certainement un très grand homme, exceptionnel, comparable ou plus grand, selon les personnes, à ces personnalités dont se réclament les grandes religions et dont on se soucie finalement peu qu'elles soient ou non plus ou moins mythiques.

Et pour les chrétiens, qui est le Christ ? De récents sondages d'opinion, réalisés parmi les «croyants» donnent beaucoup à penser. Le Christ : Dieu ? Ressuscité et désormais vivant ? Cela ne va pas de soi et ne semble pas avoir grand sens pour beaucoup de ceux-là même qui se disent chrétiens et tiennent au baptême de leurs enfants. Il vaut donc la peine de s'attarder sur la page de saint Marc lue ce dimanche (évangile).

Car, ce qui fait difficulté, ce n'est pas vraiment que les Ecritures aient annoncé, de manière saisissante ce destin du serviteur de Yahvé, mais que cette passion ait eu réellement lieu, qu'elle ait ce sens, qu'elle entraîne de notre part une semblable exigence de renoncement (première lecture).

Par contre, l'enseignement de saint Jacques rencontre aujourd'hui plus d'écho. On pense volontiers que la foi sans les œuvres n'a pas de signification. Encore ne faudrait-il pas oublier qu'il s'agit vraiment de la foi sans laquelle il n'y a pas de salut possible (épître).

1. Voir n° 19, pp. 28-37 : B. MAGGIONI, *Le troisième chant du Serviteur de Yahvé*.

LA FOI VIVANTE ET SALUTAIRE S'ACCOMPAGNE D'OEUVRES

Jc 2,14-18

PAR JEAN CANTINAT

Professeur d'Écriture sainte à Paris

Structure et situation de ce texte

La deuxième lecture biblique de ce dimanche (Jc 2,14-18) constitue la partie essentielle de la section que Jacques consacre aux rapports de la foi, des œuvres et du salut (2,14-26). La structure de cette section rappelle, en mieux, celle de la section précédente (2,1-13). Un cas concret, d'allure hypothétique (vv. 15-16), et comportant une application comme dans les paraboles (v. 17 : «De même»...), illustre l'énoncé du thème (v.14 : sans œuvres, pas de foi qui sauve). Une objection réfutée – ou bien un défit proposé (v.18) – corrobore ensuite le thème dont le bien fondé s'appuie finalement sur le rappel de trois exemples : celui tout négatif des démons (v.19), ceux positifs d'Abraham (vv. 21-23) et de Rahab (v.25). Une triple reprise du thème encadre les deux derniers exemples (vv. 20.24.25). L'homogénéité de cette section en facilite la délimitation, de même que l'absence de tout lien grammatical ou verbal avec ce qui précède (2,1-13) et ce qui suit (3,1-18).

Mais sa simple juxtaposition au reste de l'épître ne l'empêche pas de s'y trouver bien à sa place et même, selon beaucoup d'exégètes, d'y figurer comme objet central. De fait, les mots utilisés ont déjà servi : «foi» (1,3.6; 2,5), «œuvres» (1,4.25), «sauver» (1,21) ou reviendront sous des formes différentes; davantage encore les concepts. La nécessité de vivre sa foi, d'accomplir la parole, d'avoir une sagesse, une religion qui passe dans les actes, qui triomphe des épreuves, du péché, de la colère et de la négligence, qui se traduise par le détachement, l'amour impartial, la justice, la miséricorde, la patience, et qui s'appuie sur la prière. Tout cela, qui fait le fond de l'épître, s'y trouve exprimé de bout en bout.

Commentaire

Quelle foi ? Quelles œuvres ?

A la façon de la diatribe stoïcienne, ou sur le ton percutant d'une catéchèse orale, l'auteur recourt à l'apostrophe interrogative pour énoncer sa thèse. La réponse attendue (2, 17.20) s'en trouvera renforcée. Il s'adresse à tout chrétien (1,1; 2,1) qui prétend avoir la foi et s'imagine parvenir au salut par cette seule voie, sans avoir aussi les œuvres (2,14). Il ne nous donne aucune définition directe de la foi et des œuvres, mises en cause; seul le cadre immédiat ou général du texte les laisse percevoir. La foi ne représente ici que la possession ou la connaissance d'une doctrine orthodoxe sur Dieu (2,19) et sur Jésus Christ (2,1). Les œuvres consistent à subvenir aux besoins matériels des indigents (2,15-16; 1,26-27), à poser, comme Abraham, les actes que Dieu commande (2,21; 1,21-25), à tirer le prochain d'embarras, ainsi que le fit Rahab (2,25), à l'aimer comme soi-même (2,8), à ne pas nuire aux autres par conséquent, soit par des propos (3,9-10; 4,11-12), soit par des attitudes (2,1-7; 5,1-6); à prier pour soi-même (1,5-8; 4,2-3) et les autres (5,14-16), de façon à recevoir de Dieu les secours nécessaires pour triompher des épreuves de la vie et des tentations mauvaises (1,4-15; 5,12-20); bref, à vivre les impératifs de la doctrine reçue (2,22; 22-25). Nulle allusion, dans notre texte ou dans le reste de l'épître, aux observances spécifiquement mosaïques ou rabbiniques; rien n'indique qu'il faille considérer les œuvres à la manière d'une source première et juridique méritant d'accéder à Dieu (Ph 3,9; Rm 10,3). La nécessité primordiale de la foi reste affirmée (2,22) : l'auteur se contente de nier l'utilité d'une foi uniquement verbale ou théorique. La finale du v.14 précise en quoi réside l'inutilité d'une foi purement verbale : elle ne peut *sauver*. La nature du salut garanti par les œuvres jointes à la foi, ne se comprend, elle aussi, qu'en fonction du reste de l'épître. C'est, dans l'immédiat de cette vie, l'absence de la crainte éprouvée par les démons (2,19; Mt 8,29); l'obtention de la justice (2,21) ou de l'amitié divine comme Abraham (2,23; Gn 15,5); la sagesse d'en haut (1,5-8; 3,13-17); le pardon des péchés (5,15-16); en définitive, le bonheur parousiaque (1,25), la couronne de vie (1,12), après un jugement miséricordieux (5,7-11).

Une parabole (vv.15-17)

Afin de ne laisser planer aucun doute sur le genre d'œuvres qu'il envisage, l'auteur invente un exemple concret (2,15-16) selon un procédé qui lui plaît (cf. 2,1-5; 3,1-12) [1]. Il imagine un membre de la communauté chrétienne (un *frère* ou une *sœur*), qui se présente nu

(*gymnos*), c'est-à-dire à peine vêtu du strict nécessaire (Mt 25,36; Jn 21,7) et dépourvu de la nourriture quotidienne, c'est-à-dire privé de subsistance pour la journée (2,15). Or, les membres plus fortunés ne subviennent pas à ses besoins et lui répondent simplement : «Allez en paix, chauffez-vous, rassasiez-vous» (2,16). Ces déclarations, conclut l'auteur, ne peuvent servir à l'indigent de vêtement ou de nourriture (2,16b). Sans grande témérité, on peut penser que cet exemple imaginé s'inspirait d'une observation vécue. En effet, les lecteurs de l'épître avaient grand besoin qu'on leur donne une plus juste idée des rapports chrétiens à établir entre riches et pauvres (2,1-7; 5,1-11).

Comme dans les paraboles, Jacques élargit la portée de l'exemple : «Ainsi en est-il de la foi : si elle n'a pas les œuvres, elle est morte par elle-même» (2,17) [2]. Il éclaire ainsi le sens de la thèse énoncée dès l'abord (2,14). D'après lui, de même que la seule formulation de souhaits reste vaine, inefficace pour le soulagement matériel des indigents, ainsi la foi réduite à la seule profession verbale demeure inefficace pour le salut, le bien spirituel des croyants. Notons que l'auteur ne présente pas cette profession de foi doctrinale comme absolument dénuée de valeur – pas plus du reste que les paroles d'encouragement aux indigents – bien au contraire : quelques versets plus loin il l'envisagera sous des angles différents et la déclarera nécessaire au départ (2,19.22-23) Sa vanité salutaire vient de ce qu'elle demeure incomplète, de ce qu'elle n'atteint pas son plein épanouissement; telle un arbre stérile, elle ne produit pas les fruits attendus, les œuvres qu'elle implique (2,20 : *pistis... argè).*

L'interlocuteur du v. 18

On a proposé de nombreuses interprétations du v.18 : presque toutes soulèvent plus de problèmes qu'elles n'en résolvent. Certes, l'auteur y campe un interlocuteur fictif, à la manière des stoïciens ou de Paul (1 Co 15,35; Rm 9,19) et veut ainsi corroborer son enseignement. Mais de quel interlocuteur s'agit-il ? Quelle ampleur donner à son intervention ? Faut-il y voir un porte-parole de l'auteur, chargé de défendre sa thèse contre le premier interlocuteur, celui du v.14 ? En ce cas, l'auteur dirait pratiquement : «Quelqu'un pourrait même dire (à l'interlocuteur du v.14) : Toi tu prétends avoir la foi, eh bien moi j'ai les œuvres, ce qui vaut mieux (18a), car tu ne peux me prouver l'existence de ta foi si tu n'en peux montrer les œuvres, ce que moi je peux faire par les œuvres» (18b). Ne s'agit-il pas plutôt, comme l'indiquerait la nuance presque toujours adversative de la conjonction préliminaire (*alla* = mais), d'un interlocuteur contredisant la thèse de l'auteur, et permettant à ce dernier de lui répondre victorieusement ? Mais il reste alors à préciser la teneur et la longueur de l'objection. Compte tenu

de ce que révèle le v.14 on voit mal l'objecteur prétendre qu'il a la foi et les œuvres, comme l'auteur (18). On le voit encore moins mettre celui-ci au défi de lui prouver sa foi sans les œuvres (18b), et surtout se prétendre capable de prouver sa propre foi par ses œuvres (18c). Les critiques qui, de surcroît, lui prêtent également le contenu du v.19, semblent compliquer davantage encore la solution du problème. Une troisième hypothèse plus recevable mais malheureusement gratuite, consiste à dire que les manuscrits ont omis l'objection du contradicteur que, seule, désormais, la réponse de l'auteur laisse percevoir. Quoi qu'il en soit, il demeure certain, d'après tout le passage, que la thèse de Jacques devait rencontrer des oppositions, ne serait-ce que de la part de ceux qui s'estimaient suffisamment dotés par le charisme de la foi, sans avoir besoin d'y ajouter celui des œuvres (1 Co 12–14).

Apparente opposition doctrinale avec les thèses pauliniennes

Jacques affirme ici que la foi sans les œuvres ne sauve pas. Paul, de son côté, affirme que la justification s'obtient par la foi sans les œuvres de la Loi (Rm 3,28; Ga 2,16). Cette apparente opposition ne résiste pas à l'examen du contexte historique et littéraire de leurs déclarations réciproques.

L'apôtre Jacques s'exprime en moraliste. Sous sa plume, le mot *foi* ne désigne que la simple adhésion de l'esprit aux vérités révélées (2,29), à la *«Parole plantée»* en nous (1,21); le mot *œuvre* couvre toute attitude s'inspirant de cette foi, la complétant (2,22), la réalisant (1,22-25); pour satisfaire à la justice de Dieu, à ses exigences (1,20), et recevoir de lui le salut (2,14), son amitié (2,24), il faut que la foi se traduise dans les actes (les «œuvres») de la vie.

Paul, dans les textes qui semblent s'opposer à celui de Jacques, s'exprime en théologien. La *foi* qui sauve comporte en même temps adhésion de l'intelligence (Rm 4,24) et soumission totale à la Bonne Nouvelle du mystère du Christ (Rm 1,5; 6,17) : réponse de l'homme, certes, à la prédication de cette Bonne Nouvelle, mais aussi don gratuit (Rm 3,27; 4,2-5) reposant sur la Puissance divine (1 Th 1,5; 1 Co 2,1-5). Le *salut – ou la «justification»*, c'est-à-dire le pardon des péchés et la sanctification – ne s'obtient donc pas par la foi, bien qu'elle le conditionne (Rm 3,22-28), mais par l'*œuvre* du Christ, son obéissance (Rm 5,18-19), la délivrance accomplie par son sang (Rm 3,24-25). Dès lors, il va de soi qu'indépendamment de l'œuvre du Christ et de la foi en celle-ci, les *œuvres* humaines demeurent incapables de mériter, par elles seules, la justification (Rm 3,28; Ga 2,16).

En d'autres textes, il arrive à Paul de parler des œuvres de la

même manière que Jacques, au sens des attitudes exigées du croyant, de l'homme régénéré (Ep 2,10; Ga 5,6).

Il est peu vraisemblable que Paul ait écrit après Jacques, et gratuit d'affirmer qu'il aurait voulu réagir contre une déformation de la pensée de celui-ci. D'autre part, rien ne prouve que Jacques se soit attaqué à ceux qui interprétaient mal les théories pauliniennes de la justification par la foi sans les œuvres. Plus probablement, visait-il les judéo-chrétiens relâchés, qui tentaient de légitimer leur inertie ou même leur inconduite morale au nom de la puissance ou de la simple possession de leur foi (cf. 2 P 2; Jude) [3].

NOTES

1. Cf. O. KNOCH, *Riches et pauvres dans l'Église* (Jc 2,1-5), dans *Assemblées du Seigneur*, N° 54, pp. 28-32.

2. La fin du v.17 comporte une expression susceptible de plusieurs interprétations. Les traductions proposées par la *Bible de Jérusalem* «(une foi *tout à fait* morte)» ou le *lectionnaire* «(une foi *bel et bien* morte)» s'inspirent de la *Vulgate (in semetipsa)*, et laisseraient entendre qu'il n'existe plus aucun espoir de fécondité pour cette foi. Or, la monition même de l'auteur invite à la rendre féconde. Il vaut donc mieux comprendre, selon le texte grec *(kath'eautèn)*, que cette foi est morte *par elle-même* ou *pour elle-même* c'est-à-dire tant qu'elle reste seule, isolée.

3. Cf. F. MUSSNER, *Der Jakobusbrief*, Fribourg, 1964, pp. 13-23, 127-157; Walter SCHMITHALS, *Paulus und Jakobus*, Göttingen, 1963 ; C. Leslie MITTON, *The Epistle of James*, Londres, 1966, pp.98-117; O. KNOCH, *La lettre de l'apôtre Jacques*, Bruges, 1970, pp.60-68; J. CANTINAT, *Les épîtres de saint Jacques et de saint Jude*, Paris, (Sources Bibliques), 1973, pp.138-147; *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, 1970[2] : *Foi, Justice, Justification, Oeuvres, Salut* ; J. MARTY, *L'épître de Jacques*, Paris, 1935, pp.90-113.

LA CONFESSION DE PIERRE ET LA PREMIERE ANNONCE DE LA PASSION

Mc 8,27-35

PAR ADELBERT DENAUX

Professeur au Grand Séminaire de Bruges

La confession de Pierre, la première annonce de la passion et de la résurrection et les *logia* sur les conditions auxquelles il faut répondre pour suivre Jésus, appartiennent à la triple traditions synoptique.

Des considérations plus liturgiques qu'exégétiques limitent la péricope lue ce jour au v.35, ce dont nous ne tiendrons pas compte pour le moment. Le texte parallèle de Luc (9,18-27) – un peu plus court – dépend sans conteste de Mc. Celui de Mt (16,13-28) prête à discussion. Certains auteurs pensent que la réponse plus longue faite par Jésus à la confession de Pierre (Mt 16,17-19), appartenait, primitivement, au contexte de notre récit. Le macarisme (*Heureux es-tu, Simon...*) et la promesse de primauté *(Tu es Pierre...)* semblent plus probablement ajoutés par Mt au récit de Mc, quoi qu'il en soit de la source du texte[1] Il ne faut donc pas tenir compte ici de la version matthéenne.

1. Le contexte

La péricope 8,27-33 occupe une place centrale dans l'Évangile de Marc. Elle sert de charnière entre ses deux grandes parties. Dans la première (1,14–8,26), Jésus se révèle comme quelqu'un d'extraordinaire et de mystérieux en raison de ses nombreux miracles et de ses paroles dites avec autorité. La foule étonnée et les disciples qui ne comprennent pas, se voient sans cesse confrontés à la question : «Qui est-il celui qui fait toutes ces choses ? » (Cf. Mc 4,41; 1,27; 2,7; 6,2). Néanmoins, pendant cette période, Jésus garde consciemment le secret sur son identité messianique. Cette tension trouve son dénouement – provisoire – dans la confession de Pierre. Par l'intermédiaire de celui-ci, les disciples saisissent pour la première fois le véritable mystère de leur maître : il est le Messie. Cette confession clôt la première partie de l'évangile de Marc et en constitue le sommet.

D'autre part Mc 8,27-33 marque aussi un moment décisif, qui domine la deuxième partie de son Évangile (8,27–16,8). Tout d'abord, le *cadre géographique* change : la Galilée cesse d'être le champ d'action de la vie publique de Jésus, dont Jérusalem devient désormais le centre véritable (10,1-52) [2]. De plus, le *contenu* de l'enseignement du Maître se modifie : pour la première fois, Jésus parle de sa passion, et la première section de la deuxième partie de Mc (8,27–10,52) se structure autour des trois annonces de la passion (8,31; 9,31; 10,33-34). Enfin l'expression de cet enseignement prend une autre *forme* : pour la première fois, Jésus parle «ouvertement» à ses disciples; auparavant ses paroles restaient mystérieuses, et l'explication «privée» à ses proches ne se comprenait guère plus aisément que ses discours adressés «en paraboles» à la foule (Mc 4,10-20; 7,17-23).

Dans la suite, il paraîtra évident que ces changements se trouvent étroitement liés à l'économie du secret messianique, thème central de l'Évangile de Marc : «Tout l'évangile de Marc se structure donc en deux grandes parties complémentaires : la première, de 1,14-15 à 8,26, expose sous de multiples formes le fait du secret, et la deuxième, de 8,27 à 15,39, donne la révélation et l'explication du secret» [3].

Si donc la confession de Pierre et la première annonce de la passion tiennent, chez Mc, une place centrale, on peut s'attendre à voir différentes lignes de raccord réunir ce texte au contexte qui précède (8,22-26) et à celui qui suit (8,34–9,13). De toute évidence, le récit de la confession de Pierre et celui de la Transfiguration s'éclairent mutuellement : dans le cadre succinct de cet article, un renvoi au résultat d'une recherche récente sur Mc 8,27–9,13 peut suffire. Cette section présenterait la structure concentrique suivante [4]:

A. Les *hommes* disent que Jésus est *Élie* ou l'un des prophètes (8,27-28)
B. *Pierre*, au nom des disciples, répond que Jésus est le *Christ* (8,29-30);
C. *Jésus* lui-même enseigne que le *Fils de l'homme* doit mourir et ressusciter (8,31-33).
D. Section catéchétique, elle-même structurée en ABC : C' B' A' (8, 34–9,1) :
C': *Le ciel transfigure* Jésus, et l'A.T. lui rend témoignage (9,2-6);
B': *Le Père* révèle aux disciples que Jésus est *son propre Fils* (9,7-10)
A': *L'Écriture* relue par Jésus situe le *vrai Précurseur* (9,11-13).

II. Analyse du texte

Le fait que Mc 8,27-33 se trouve au centre de l'ensemble, incline à attribuer cette péricope, pour une grande part, à l'activité rédactionnelle de Marc. Il va de soi qu'il y introduit des éléments traditionnels; et plusieurs essais ont été entrepris dans le passé, pour établir une distinction précise entre éléments traditionnels et rédactionnels [5]. Mais des essais de ce genre gardent toujours un caractère hypothétique, surtout parce que manquent les éléments de comparaison. Une analyse plus poussée de Mc 8,27-33 montrerait que la plupart des données de cette péricope, sinon toutes, pourraient parfaitement provenir du travail rédactionnel de l'évangéliste, si bien qu'on peut se demander si la péricope, en tant qu'unité littéraire, a jamais connu une existence pré-marcienne [6].

1. La confession messianique (8,27-29)

Marc situe l'événement à proximité de Césarée de Philippe, une ville située au Nord de la mer de Galilée, non loin des sources du Jourdain et au Sud-Ouest du Mont Hermon (cf. Mc 9,2). A première vue on songe à une réminiscence historique précise. Mais, pour Marc, le lieu a certainement aussi une signification théologique. A partir de 8,27, Jésus abandonne son précédent champ d'action : la Galilée. Pour la première fois, il est reconnu comme le Messie, et cela au voisinage d'une ville païenne. Au pays du peuple juif, cette révélation ne se produira qu'à la fin de sa vie : devant Caïphe, Jésus confirmera fermement sa dignité messianique (Mc 14,61-62).

Cette fois, la question de son identité ne vient pas des gens ou des disciples, mais de Jésus lui-même; cela ne signifie pas qu'il ignore ce que les gens pensent de lui, mais étant donné le moment exceptionnel de la révélation, il prend l'initiative et oriente l'entretien. A la première question – «Qui suis-je, au dire des hommes ?» – les disciples peuvent répondre facilement. La foule s'est déjà formé un jugement sur Jésus (cf. Mc 6,14-16). Il ne lui apparaît en aucune façon comme un simple mortel. Sa conduite exceptionnelle fait penser à Jean le Baptiste ressuscité, à Élie attendu comme le précurseur des derniers temps, ou au moins à un émule des anciens prophètes. Pour si flatteuses que soient ces comparaisons, elles ne constituent pas, pour Marc, une réponse suffisante. Aucune catégorie vétéro-testamentaire ne peut exprimer l'identité de Jésus. Il est beaucoup plus qu'un prophète, comme la suite de la conversation le dévoilera. Quant à la question du Précurseur, elle se trouvera résolue en 9,11-13 : Élie est déjà venu en la personne du Baptiste.

Jésus ne discute pas les jugements des hommes sur sa personne. Mais si maintenant il s'adresse directement à ses disciples, cela signifie qu'il considère comme évident que ceux-ci ne se rangent pas plus que lui à l'avis de la foule, et qu'ils se sont formé une conviction personnelle à son égard. Ce que dit Pierre au nom des disciples dépasse de loin l'opinion des foules : en tant que disciple choisi, il reçoit la révélation de la dignité messianique de Jésus. Pour Marc, cette qualité exprime exactement l'identité profonde de Jésus, bien que dans la suite, il semble que Pierre n'en comprenne pas encore tout à fait le sens réel.

Mc 8,27-29 paraît reprendre le texte de 6,14-16 sous la forme d'un parallélisme antithétique. Tandis qu'Hérode, reprenant à son compte une des opinions populaires voyait en Jésus le Baptiste ressuscité, Pierre reconnaît en lui le Messie. Marc oppose donc un jugement erroné et un jugement exact (du moins formellement) [7].

Marc a probablement vu un parallélisme entre le récit de la confession de Pierre et celui de la guérison de l'aveugle de Betsaïde qu'il vient de raconter (8,22-26) [8]. Il n'opposerait pas alors radicalement les jugements des hommes à celui de Pierre, mais voudrait plutôt marquer la croissance progressive de la connaissance du mystère de Jésus : ce que pensent les gens n'est pas totalement faux, mais insuffisant. De même qu'au début de sa guérison, l'aveugle ne voit qu'à moitié, ainsi les gens ne soupçonnent que vaguement la transcendance de la personne de Jésus. Et comme l'aveugle parvient à la claire vision par le pouvoir miraculeux de Jésus, ainsi les disciples découvrent que, derrière les nombreux miracles et exorcismes, se cache la dignité messianique de Jésus. La confession de Pierre est juste, et coïncide avec celle de l'Église pour laquelle Marc écrit son évangile. L'examen de la manière judicieuse avec laquelle il recourt au titre du Christ dans la construction de son évangile, fait aboutir à la même conclusion [9].

La confession de Pierre exprime donc bien la conviction fondamentale du christianisme primitif : la conduite mystérieuse de Jésus de Nazareth ne peut se comprendre qu'à la lumière de la foi qui voit en cet homme le Messie ou le Christ. C'est ce qu'exprime dans toute son intensité, le nom de «Jésus Christ» (Jésus est le Christ). A une personne historique, vivant dans le temps et l'espace, on donne un attribut eschatologique, en affirmant notamment que cet homme est le Christ. Nous avons tellement l'habitude de le dire, que nous réalisons insuffisamment la signification de ce terme de «Christ». C'est pourtant une affirmation très forte et inouïe : ce que l'homme espère pour la fin des temps – la réalisation définitive de toutes choses – est déjà devenu réalité dans notre monde d'aujourd'hui. La pleine portée de cette affirmation peut seulement se comprendre à la lumière de la pensée eschatologique juive, qui constitue le sol fertile dans lequel les premières confessions christologiques ont pris naissance.

2. *La défense de parler et la première annonce de la passion (8,30-33)*

La curieuse réaction de Jésus qui interdit aux disciples de dire aux autres qu'il est le Messie, ne signifie pas qu'il récuse la confession de Pierre. Cette consigne de silence est plutôt conforme au thème du secret messianique central dans l'évangile de Marc. L'évangéliste sait parfaitement que Jésus est le Messie. C'est justement pour le montrer qu'il a écrit son évangile. Par eux-mêmes, les nombreux miracles et

exorcismes, racontés surtout dans la première partie de l'évangile, manifestent de manière éclatante cette messianité. Tous les actes de puissance de Jésus et ses paroles dites avec autorité montrent suffisamment qu'avec lui la lutte eschatologique entre le royaume de Dieu et celui de Satan a commencé. Mais, en même temps, Marc laisse voir avec insistance combien Jésus veille à garder secrète cette manifestation. Il interdit habituellement de faire connaître ses actes de puissance «révélateurs» (1,25.34.44-45; 3,11-12; 5,7.10.43; 7,36-37). Ici, (8,30) l'interdiction porte explicitement sur sa messianité. Pourquoi ?

Dans notre récit, Jésus donne «ouvertement» (v.32) pour la première *(«Il commença»)* et seule fois, la raison pour laquelle sa messianité doit être gardée secrète : à cause de la divine nécessité de la passion. Avant que la gloire messianique de Jésus ne soit complètement manifestée, il faut qu'ait lieu sa passion voulue par Dieu. Contrairement à l'attente générale des hommes et des Juifs, le Messie n'est pas seulement un Roi puissant, mais aussi un Fils d'homme humble et souffrant. Représentant définitif de Dieu, il ne se comporte pas avec supériorité, mais s'engage parmi les hommes, prenant sur lui les aspects les plus sombres de l'existence humaine : l'abandon, la souffrance, l'humiliation injuste, et même, pour finir, la mort suprême adversaire de l'homme. En fait, la confession de Pierre au sujet du Christ reste, comme pour beaucoup de chrétiens d'aujourd'hui, une pure formule. Elle est «formellement» exacte. Mais que la dignité du Christ comporte aussi la souffrance et l'humiliation n'est pas encore une conviction pour les apôtres. Voilà pourquoi ils ne peuvent pas encore faire connaître la messianité de Jésus. Ils ne le pourront qu'après la résurrection, quand la passion aura été accomplie et confirmée par Dieu (cf. Mc 9,9) [10].

Nous ne pouvons ici examiner davantage la question complexe de savoir si, et dans quelle mesure, ces annonces de la passion (Mc 8,31; 9,31 et 10,32-34) sont des *logia* authentiques de Jésus, ou bien des *vaticinia ex eventu*, formulés par Marc lui-même, ou repris par lui à la communauté primitive [11]. Toutefois, même si la seconde hypothèse se vérifiait, ces annonces pourraient bien refléter la conception de Jésus lui-même. En effet, il est historiquement très probable que Jésus a réfléchi aux réactions défavorables de sa prédication, qu'il a prévu l'issue fatale de sa vie publique, qu'il est allé consciemment vers une confrontation avec les dirigeants juifs, qu'il a expliqué religieusement le fait qu'il devait souffrir pour accomplir la volonté de Dieu, et que finalement, s'appuyant sur la foi de l'A.T., il a exprimé, de l'une ou de l'autre manière, que Dieu «ne lui laisserait pas voir la corruption» (Ps 16,20) [12]. Dans ce cas, on peut dire que Jésus a annoncé sa passion, et que Marc utilise donc du matériau «traditionnel» quand il insère les annonces dans son évangile. Mais cela n'exclut pas qu'il ait

développé cette tradition en lui ajoutant différents détails précis qui s'accordent avec le récit de la passion ou, éventuellement, qu'il lui ait donné sa forme actuelle et l'ait placée au centre de sa théologie.

Pierre réagit aux annonces de la passion en porte-parole des disciples (v.32b). Il prend Jésus à l'écart comme s'il voulait le mettre sous sa protection. Avec quelque supériorité, il traite son Maître comme étant plus faible, et veut lui enlever de la tête ses idées insensées au sujet de la passion. Mais Jésus lui-même se tourne vers les disciples et, en même temps, rétablit la situation (v.33). Ce n'est pas le Maître qui doit suivre le disciple, mais le disciple qui doit suivre le Maître. Jésus n'accepte aucun compromis. Si les disciples ne veulent pas le suivre jusqu'à la croix, il ne reste qu'une seule chose à faire : les renvoyer. La réaction décidée de Jésus montre le sérieux de la divergence d'opinion. En effet, la passion de Jésus est voulue par Dieu. Essayer de l'en détourner revient à l'inciter à la désobéissance vis-à-vis de la volonté de Dieu, unique norme de sa conduite. Une telle incitation ne peut être que l'œuvre de Satan, qui a déjà fait une tentative dans ce sens au début de la vie publique (Mc 1,12-13; Mt 4,10). En agissant ainsi, les disciples empêchent la venue du Royaume de Dieu. En outre, ils soupçonnent peut-être que, s'ils suivent Jésus, le même sort les attend. Cela aussi les scandalise. La réaction de Pierre met à nu leur conviction intérieure : les critères du monde déterminent encore trop leurs pensées et leurs désirs. Ils ne songent pas aux choses de Dieu mais à celles du monde, et se rangent du côté de Satan. Eux, les disciples, ils deviennent – quelle contradiction ! – les porte-parole du suprême adversaire de Dieu [13].

Le sévère reproche de Jésus s'adresse donc à Pierre non comme personne individuelle, mais comme représentant des disciples (v.33), dans la mesure où leur foi dans le Messie reste encore insuffisante, et même à tous ceux qui veulent le suivre (v.34). Dès le début de la deuxième partie de l'évangile de Marc, une ligne de démarcation est clairement tracée. Jésus le Messie prend sur lui la passion et la mort, et accomplit ainsi la volonté de Dieu. A cause de cela, les disciples refuseront, jusqu'à la fin, de le reconnaître comme Messie. Leur attitude devient particulièrement évidente dans le récit de la passion : non seulement Judas (14,10-11 : la trahison), mais aussi Pierre (14,26-32.66-72 : le reniement) Jacques et Jean (14,32-42 : sommeil à Gethsémani), finalement tous les disciples (14,50 : «Et l'abandonnant, ils s'enfuirent tous») laissent Jésus seul. Dans cette optique, les disciples n'apparaissent pas meilleurs que les hommes ordinaires.

3. Les logia sur les conditions requises pour le suivre (8,34-35) [14]

Par opposition avec la précédente scène ésotérique, les *logia* sur les conditions requises pour suivre Jésus, ne s'adressent pas seulement

aux disciples (comme c'était probablement le cas à un niveau plus primitif de la tradition), mais aussi à la foule. Sans doute, Marc veut-il ainsi adapter les *logia* traditionnels aux chrétiens pour lesquels il écrit son évangile. Les vv. 32b-33 nous font pressentir le *Sitz im Leben* auquel se rattachent 8,27-33 et la théologie du secret messianique. S'adressant à des chrétiens troublés par la situation de persécution, alors que certains, pour échapper aux dangers et à la mort, se montrent prêts à nier qu'ils confessent Jésus comme le Christ, Marc réagit vigoureusement. Celui qui veut devenir disciple du Christ doit lui ressembler. Le Christ que nous professons, ne s'est pas seulement manifesté pendant la vie terrestre, comme un être céleste de puissance et de gloire, mais tout autant comme quelqu'un qui, consciemment, a pris sur lui la passion, selon la volonté de Dieu. Aussi le chrétien ne peut-il fuir la souffrance que lui cause son témoignage et renier ainsi son état de disciple du Christ.

Bien que 8,34–9,1 forme un tout, nous nous limiterons ici à une exégèse de détail des vv. 34-35, seuls retenus par la liturgie de ce jour. Le v.34 énumère les conditions à remplir pour suivre Jésus, c'est-à-dire pour devenir son disciple. Tout d'abord, renoncer à soi-même, ce qui revient à dire «se haïr soi-même» (cf. Lc 14,26 et Jn 12,25). Ce renoncement se situe dans le prolongement de l'exigence radicale que Jésus pose sans cesse à celui qu'il appelle à sa suite : tout quitter. Renoncer à soi-même signifie concrètement risquer toute son existence. La deuxième condition consiste à porter sa croix, c'est-à-dire littéralement : prendre sur soi, jusqu'au lieu de l'exécution, l'instrument de son supplice. Cette marche au supplice constituait l'outrage et l'humiliation suprêmes; elle équivalait à une exclusion publique de la vie commune. Le verbe «suivre», qui figure encore une fois à la fin de ce verset, doit être compris dans le sens de «venir après», et fait pendant à «porter sa croix». Dès lors, «porter sa croix» et «suivre» Jésus signifient suivre le Maître qui marche au supplice, ce que laisse explicitement supposer le contexte (8,31-33). Dans cette perspective il s'agit de la participation aux souffrances de Jésus. D'après Mc 8,34 il faut donc pour devenir disciple du Christ, être prêt à subir le pire avec lui que les hommes ont condamné à la mort, être prêt éventuellement à subir le martyre. Cette exigence exprimée au v.34 demande une justification. Le disciple, le chrétien va-t-il donc aller au devant de sa perte ? Ne doit-on pas d'abord essayer de sauver sa vie ? Le v.35 apporte une réponse : celui qui veut, ici, sauver sa vie des menaces du dehors, la perdra quand même. L'addition «à cause de l'Évangile» au v.35 est propre à Mc. Par «l'évangile», il entend : la nouvelle concernant Jésus le Christ annoncée à la communauté chrétienne et dont témoignent ses actes et ses paroles. Par là Marc précise que, par toute sa vie, le chrétien doit confesser – en versant son sang s'il le faut – non seu-

lement Jésus, mais également l'évangile c'est-à-dire la Bonne Nouvelle de Jésus Christ telle qu'elle a été annoncée à ses lecteurs dans la prédiction de l'Église. Nous rencontrons ici la première formulation de cette exigence : «donner sa vie pour la foi».

III. Conclusion

L'existence chrétienne participe au paradoxe de la personne du Christ. Le Christ n'a atteint la gloire messianique qu'en passant par la passion et la mort, voulues par Dieu. Seule la plus profonde humiliation qu'a connue son existence humaine a rendu réellement manifeste la grandeur de sa filiation divine. Quiconque prétend porter le nom de «chrétien» doit vivre le paradoxe chrétien : sauver sa vie, c'est la perdre; la perdre pour le Christ, c'est la sauver.

NOTES

1. Cf. O. CULLMANN, *Saint Pierre, Disciple-Apôtre, Martyr*, Neuchâtel, 1952, pp.154-166; A. VÖGTLE, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung. Zur Komposition Mt XVI, 13-25 Par., dans Biblische Zeitschrift, (1957 I), pp. 252-272 2. (1958), pp. 85-103.*

2. Il est vrai que Jésus vient encore en Galilée, mais il évite la publicité (9,30). Partant du Nord de la Galilée, Jésus traverse la Galilée (9,30), la Judée et la Pérée (10,1), vers Jérusalem (10,32).

3. Cf. G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc* (Lectio divina, 47), Paris, 1968, pp.303-310, surtout 309; T.A. BURKILL, *Mysterious Revelation. An Examination of the Philosophy of St. Mark's Gospel*, Ithaca, New York, 1963, pp.145-146.

4. Cf. R. LAFONTAINE et P. MOURLON BEERNAERT, *Essai sur la structure de Mc 8,27-9,13*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 57, 1969, pp.542-561; cf. aussi l'étude de Maria HORSTMANN, *Studien zur markinischen Christologie. Mk 8,27-9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums*, Aschendorff, 1969.

5. Une vue d'ensemble dans A. DENAUX, *Petrusbelijdenis en eerste lijdensvoorspelling. Een exegese van Mc 8,27-33 par. Lc 9,18-22*, dans *Coll. Brug. Gand*, 15, (1969), pp.188-220, spec. pp.193-197.

6. Pour une explication rédactionnelle, voir E. HAENCHEN, *Die Komposition von Mk VIII, 27 - IX,1* dans *Novum Testamentum*, 6 (1963) pp.81-109; *Der Weg Jesu*, Berlin, 1966, pp. 292-307; G. MINETTE DE TILLESSE, *op. cit.*, pp.293-326.

7. Pour la dépendance de Mc 8,27-29 vis-à-vis de Mc 6,14-16, voir E. PERCY, *Die Botschaft Jesu*, Lund, 1953, p.320; G. MINETTE DE TILLESSE, *op. cit.*, pp. 310-312.

8. On peut trouver un aperçu des auteurs qui ont remarqué ce parallélisme chez MINETTE DE TILLESSE, pp.312-313; cf. aussi R. BEAUVERY, *La guérison d'un aveugle à Bethsaïde (Mc 8,22-26)*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 100, (1968), pp.1083-1091, p.1090.

9. Voir une étude du titre *Christos* dans G. MINETTE DE TILLESSE, *op. cit.*, pp. 329-342.

10. *Ibidem*, pp.317-326.

11. Voir un état de la question sur les prédictions de la passion et sur le titre Fils de l'homme, dans A. DENAUX, *art. cit.*, pp. 204-208.

12. L'exégèse récente accentue davantage la possibilité d'arriver à des conclusions historiques relativement claires au sujet de l'attitude de Jésus vis-à-vis de sa mort. Voir à ce sujet J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Paris, 1971.

13. Cf. D.E. NINEHAM, *Saint Mark* (Pelican Gospel Commentaries), Londres, 1967, pp.223-227.

14. Cf. J. KAHMANN, *Het volgen van Christus door zelfverloochening en kruisdragen, volgens Marc. 8,34-38 en par.*, dans *Tijdschrift voor Theologie*, 1, (1961), pp.205-226.

SANS LES OEUVRES, A QUOI CELA SERT-IL ?

Notes doctrinales

PAR ROBERT GANTOY

Directeur d'Assemblées du Seigneur

«Sans les œuvres, à quoi cela sert-il ?» L'épître de Jacques (2,14) faisait déjà cette objection aux chrétiens de l'Église apostolique qui ne concrétisaient, pas dans des actes, la foi dont ils se réclamaient. Elle n'a cessé d'être formulée depuis pour contester l'authenticité et la valeur de la foi proclamée.

Mais aujourd'hui, elle ne retentit pas seulement à l'intérieur de la communauté chrétienne où les fidèles s'interpellent les uns les autres en disant : «Montre-moi ta foi dans les œuvres; moi, c'est par les œuvres que je te montrerai ma foi» (Jc 2,18).

Dans notre société pluraliste où croyants et incroyants vivent côte à côte, ceux-ci disent aux premiers : «Sans les œuvres, à quoi sert ta foi ? Moi, je ne suis pas croyant, mais j'ai des convictions et je le montre par mon action. Ta prétendue foi ne sert à rien, n'a aucun sens, aucune valeur, puisqu'elle est sans prise sur la vie».

Certains athées affirment même qu' après avoir personnellement pris la foi au sérieux, ils ont dû convenir de leur erreur. En voyant comment se comportaient les croyants, la foi leur est apparue comme une illusion incapable d'expliquer le monde et de motiver une vie. C'est ainsi, par exemple, que Jacques Duclos justifie son passage à l'athéisme :

> Ma rupture avec la religion catholique est venue du fait que je la prenais trop au sérieux. Je ne mettais pas en cause l'existence de Dieu, mais le comportement de certains croyants. C'est de là, voyant qu'il y avait des inconséquences certaines entre les paroles et les actes, que je me suis dit : il y a quelque chose qui ne va pas, et comme j'étais fermement croyant, alors le doute s'est inséré dans mon esprit. Et là où le doute commence, le cheminement de la réflexion va plus loin [1].

La même contestation radicale – «Sans les œuvres, à quoi cela sert-il?» – frappe non seulement la pratique du culte traditionnel, mais encore la valeur de toute liturgie.

Hier, on dénonçait surtout l'inconséquence des pratiquants : «Ils ne sont pas meilleurs que les autres»; «Je ne pratique pas, mais je n'en suis pas pour autant moins croyant que les fidèles de la messe dominicale»; etc.

Aujourd'hui, et de plus en plus, on conteste que la liturgie puisse avoir une signification, une portée. Constatant qu'elle peut parfaitement «fonctionner» sans référence à la vie et sans l'engager, on en vient, comme pour la foi, à chercher «plus loin», ailleurs.

De là, chez les jeunes surtout mais également chez beaucoup d'autres, ce désintérêt total, paisible, sans la moindre agressivité, pour toute forme de culte institué. C'est pour eux une question dépassée, qui ne se pose plus. Ils ne se montrent plus scandalisés du comportement des croyants. Au contraire, ils s'étonnent quand ils rencontrent un homme engagé qui pratique. Ce qui, pourtant, ne leur fait nullement remettre en question leur propre attitude.

Quand ils ont quelque chose à célébrer entre eux – joies, peines, déceptions, colères, combats – ils inventent la manière de le faire. Il peut bien leur arriver, alors, de faire, le sachant ou non, des emprunts à la liturgie catholique, voire même à la célébration de l'eucharistie. Mais, dans ces cas, ils chargent ces «rites» et cette «eucharistie» de la signification qu'ils déterminent eux-mêmes, sans se soucier, le moins du monde, de celle que leur donnent les Églises. Impossible, dès lors, d'amorcer, à partir de là, une démarche apologétique quelconque en disant, par exemple : «Vous voyez bien que la liturgie a un sens puisque vous y recourez». Ils coupent court, en effet, à cette tentative de récupération en rétorquant : «Rien de commun entre ce que nous faisons et ce que vous faites». Parfois ils ajouteraient même : «C'est vous qui auriez besoin de ce que nous vivons».

Enfin, l'Église à son tour – et c'est parfaitement logique – se voit également rejetée au nom du même critère : «Sans les œuvres, cela ne sert à rien, ne vaut rien». Par contre, ajourd'hui plus que jamais, on veut et on crée des communautés qui servent à quelque chose, qui supposent et entrainent des engagements concrets dans la société – ou contre elle – et au plan politique.

Parmi celles qui se constituent nombreuses un peu partout, beaucoup se réclament, d'une manière ou de l'autre, parfois assez inattendue, du Christ et de l'Évangile. Mais ici encore, sans le moindre souci de la manière dont ils sont présentés ou annoncés par les Églises. Pour s'en tenir aux expressions publiques les plus connues, de cette indifférence, il suffit de rappeler *Godspell, Jésus Christ super star, Mistero buffo.* Mais il faudrait aussi évoquer un nombre assez considérables de chansons diffusées par le disque, et de spectacles de qualité diverse. Parfois les croyants se montrent choqués ou crient même au blasphème.

Ce scandale étonne les réalisateurs et la masse des spectateurs de ces œuvres. Ils ne comprennent pas pourquoi les Églises réclament ainsi le monopole de la lecture du fait – ou du mythe – Jésus Christ et de l'Évangile. Ils dénoncent comme un abus, cette prétention d'imposer une orthodoxie à propos de ce qui leur paraît appartenir à tous. Ils n'admettent pas d'être taxés de blasphème non seulement parce qu'on leur fait ainsi un intolérable procès d'intention, mais pour la simple raison qu'à leurs yeux la question ne se pose même pas.

Sur tous ces plans, les hommes d'aujourd'hui en grand nombre, se situent bien au-delà de l'inter-confessionnel : ils sont nettement dans une attitude a-confessionnelle.

Du coup, les croyants se trouvent interpellés d'une manière toute nouvelle par l'objection : «Sans les œuvres, à quoi cela sert-il?», ou même : «Y a-t-il quelque chose qui vaille en dehors des œuvres ?» Et la nouveauté ne réside pas seulement dans la manière dont l'interpellation est formulée. Elle tient aussi au fait que, désormais, elle atteint les croyants non de l'extérieur, mais au plus profond d'eux-mêmes. Comment, en effet, ne pas se demander : «Au fait, à quoi cela sert-il?»

La foi, une conviction qui ne peut pas se payer de mots

Il faut commencer par reconnaître que la foi est, en vérité, de l'ordre de la conviction. Or, une conviction a pour caractéristique essentielle sa force. Elle saisit l'être tout entier de celui qu'elle anime, dont elle détermine le mode de pensée, les jugements et les actions. En même temps, ce dynamisme interne de la conviction la fait rayonnante, la rend communicative. Rien donc plus éloigné de la conviction et de la foi, qu'une adhésion purement formelle et intellectuelle à un ensemble de «vérités» sans prise réelle sur la vie, le comportement, les engagements dans la société et le monde, etc. Une conviction ne peut pas se payer de mots. Telle est également la foi, sans préjudice pour ses autres dimensions. Dès lors, parler de «croyant convaincu» revient à faire un pléonasme.

La foi mérite même le nom de conviction et en vérifie les caractéristiques bien plus que toute autre opinion aussi forte et aussi fondée qu'on voudra. Cela tient à sa source, à son objet et à son enjeu.

Dieu est en effet le fondement et en même temps l'objet direct de la certitude de foi. Bien qu'on ne puisse pas la qualifier d'évidence au sens courant du mot, cette conviction s'avère plus solidement fondée que toute autre. Elle ne repose pas, en effet, sur l'expérience humaine toujours sujette à erreur dans ses constatation, mais sur la révélation de Dieu, dans et par le Christ. Et dans cette manifestation de lui-même, Dieu dévoile le sens profond et ultime de l'homme, du monde, de toutes choses. Ce qui revient à constater que la foi n'est pas une conviction limitée à un ou plusieurs domaines plus ou moins circonscrits, comme par exemple la philosophie, la morale, la politique, etc. Au contraire. Comme elle anime tout l'être, elle exerce son influence sur tout.

Dès lors, il ne suffit pas de dire : «Sans les œuvres, la foi ne sert de rien». Il faut ajouter qu'elle n'est plus la foi, ou, pour reprendre les termes de l'épître de Jacques, qu'elle est «tout à fait morte» (Jc 2,17).

La liturgie, une célébration qui suppose un «avant» et un «après»

Parler de «liturgie» pour un acte cultuel fermé sur lui-même, est également commettre un abus de langage. Rien ne s'oppose tant à la liturgie que le formalisme rituel. Sans un «avant» et un «après», on ne peut pas légitimement parler de célébration liturgique. «Célébrer», verbe personnel et transitif, demande un sujet personnel et un complément d'objet direct. «Liturgie» veut dire nécessairement célébration concrète de quelque chose : il n'y a pas de liturgie en soi.

La célébration liturgique ayant pour objet le mystère de Dieu et du salut auquel elle se réfère, ne se trouve jamais refermée sur elle-même. De ce point de vue-là, elle a toujours un «avant» qu'elle actualise. Mais cela ne suffit pas.

En effet, il ne s'agit pas du mystère de Dieu et du salut en soi, mais en nous et pour nous. Dès lors, la liturgie implique «l'avant» et «l'après» des personnes qui la célèbrent, et dont dépend sa vérité. En d'autres termes, les personnes qui la célèbrent doivent faire quelque chose avant et après.

Dès lors, il ne suffit pas de dire : «Sans les œuvres, la liturgie ne sert de rien». Il faut ajouter qu'elle n'est plus la litrugie, qu'elle est «tout à fait morte».

L'Église, une communauté de vie évangélique

Quant à l'Église, elle n'est pas une société qui admet des membres honoraires, ou dont on peut faire partie pour en tirer un certain nombre d'avantages en s'acquittant des obligations correspondantes.

Elle reste certes communauté de pécheurs et ne se prétend pas rassemblement de parfaits. Elle n'a pas pour principe : tout ou rien. Loin de les repousser et de les exclure, elle se fait accueillante aux faibles, aux «êtres de chair», aux «petits enfants dans le Christ», à ceux qui ne peuvent encore supporter que le lait et «non une nourriture solide» (1 Co 3,1-2).

Il n'empêche qu'on ne peut dissocier appartenance à l'Église et engagement de vie à la suite du Christ dans la communauté des croyants. Engagement toujours précaire et imparfait, certes, mais pourtant réel.

A nouveau il faut donc dire : «Sans les œuvres, à quoi cela sert-il?» v. «Sans les œuvres, cela n'a aucun sens».

Quelles œuvres ?

Puisque nous sommes sans cesse ramenés au critère des «œuvres» la question se pose de savoir ce que peut et doit désigner ce terme.

L'épître de Jacques se réfère au comportement concret à l'égard d'autrui et, plus précisément, à ce qu'on fait ou ne fait pas pour subvenir efficacement aux besoins des autres. Les «œuvres» sans lesquelles la foi «ne sert de rien» sont donc, pour l'auteur de la lettre, celles de la charité.

Rien de plus normal. En effet, si on l'entend dans le sens général d'attachement à Dieu, objet du premier commandement, la foi implique la charité à l'égard du prochain, objet du deuxième commandement. En d'autres termes, l'épître de Jacques exprime la même exigence que la première lettre de saint Jean (2,3-4) : «A ceci nous savons que nous le connaissons (que nous avons vraiment la foi en lui) : si nous gardons ses commandements. Qui dit : "Je le connais" (J'ai la foi) alors qu'il ne garde pas ses commandements est un menteur, et la vérité n'est pas en lui». Or, l'ensemble de cette lettre le montre avec évidence, «garder les commandements» signifie avant tout se montrer charitable à l'égard du prochain : «Si quelqu'un, jouissant des biens de ce monde, voit son frère dans la nécessité et lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui ? Petits enfants, n'aimons ni de mots, ni de langue, mais en actes et en vérité» (1 Jn 3, 17-18).

Dès lors, aucun doute possible : la conduite à l'égard du prochain «dans la nécessité» est le critère sûr et à faire jouer en premier lieu, pour vérifier l'authenticité de la foi dont on se targue.

Mais il ne faut pas entendre la «charité» dans le sens dévié, étroit et mesquin, que parfois on lui donne : le geste condescendant du riche qui fait l'aumône aux pauvres ou même consacre à la «bienfaisance» une partie de ses revenus.

On ne doit pas davantage voir dans «les frères dans la nécessité», les seuls «nécessiteux» au sens strict : ceux qui se trouvent dans le dénuement, qui manquent du nécessaire, qui vivent dans l'indigence.

Dès lors, les «œuvres» qui permettent de vérifier l'authenticité de la foi recouvrent toutes les actions, toutes les prises de position, en un mot tous les engagements concrets qui, en bonne logique, découlent de l'adhésion vraie à l'Évangile.

S'il reste impossible d'en dresser la liste, il est patent que l'omission de certains engagements – à fortiori de tout engagement – témoigne de l'inanité de la foi, de la conviction claironnée. Chrétiens et incroyants ont alors raison de dénoncer l'imposture ou l'illusion de cette prétendue foi.

Ils ont non moins raison de tenir pour vaine l'appartenance à une communauté de croyants qui ne conduit à rien.

Et tout ce qu'ils peuvent dire contre le non-sens et l'hypocrisie d'un culte « sans les œuvres» restera toujours bien en deça des invectives des prophètes porte-parole de Dieu : «Que m'importent vos innombrables sacrifices... Quand vous venez vous présenter devant moi, qui vous a demandé de fouler mes parvis ? N'apportez plus d'oblation vaine... Je ne supporte pas fausseté et solennité... Quand vous étendez les mains, je détourne les yeux; vous avez beau multiplier les prières, moi je n'écoute pas... Recherchez le droit, redressez le violent ! Faites droit à l'orphelin, plaidez pour la veuve !» (Is 1,11.12.15.16); «Je hais, je méprise vos fêtes et je ne puis sentir vos réunions solennelles. Quand vous m'offrez des holocaustes... vos oblations, je ne les agrée pas... Écarte de moi le bruit de tes cantiques... Mais que le droit coule comme de l'eau, et la justice comme un torrent qui ne tarit pas» (Am 5, 21-24; voir : Jr 7,4-15; etc.).

Ainsi donc, la foi ne peut se contenter – bien au contraire – d'œuvres «religieuses» : observances d'ordre cultuel, conformité formelle à un code de morale intérieure et «privée». Elle exige «un vrai souci du droit, chacun avec son prochain» (Jr 7,5), autant dire un véritable engagement pour la construction d'un monde meilleur, où règnent – car telle est la volonté de Dieu – la justice et le droit pour tous et chacun; un véritable engagement dans les réalités humaines d'aujourd'hui; un engagement «politique» donc, en entendant ce terme dans son acceptation première.

Mais peut-on, pour autant, vérifier l'authenticité de la foi d'après les engagements (les «œuvres») au service des hommes, comme on le ferait – et comme on le fait souvent – à propos des autres convictions d'ordre social et politique ?

Paradoxes des œuvres de la foi

A la lumière de la foi, le chrétien a une certaine vision du monde, des hommes, de la vie, de leur sens. Mais son regard les situe dans la perspective de la Cité future vers laquelle tout l'univers est orienté, et qui se construit à travers les réalités présentes.

L'Évangile est la Bonne Nouvelle du salut pour tous, du Royaume

de justice et de paix instauré par le Christ dont l'enseignement a tracé la voie. Mais il n'est pas, à proprement parler, un programme d'action temporelle et politique, un énoncé des moyens concrets (des «œuvres») pour réaliser l'idéal qu'il propose.

L'Église est communauté des croyants dans ce monde non seulement pris au sérieux, mais perçu dans sa signification et son orientation ultimes. Les chrétiens ne peuvent donc se soustraire en aucune manière aux tâches qui incombent à tous les hommes dans la cité terrestre. Avec tous, ils doivent travailler à sa construction dans la justice et le droit. Savoir que cette construction n'a pas en elle-même sa fin, et qu'elle doit déboucher sur la Jérusalem céleste ne les distrait pas de l'œuvre présente qu'ils ne considèrent pas comme accessoire : au contraire. Mais la communauté ecclésiale ne prétend pas, pour autant, s'imposer comme un super-royaume ou une super-république qui absorbe les autres ou les ramène à son modèle.

La liturgie enfin ne célèbre pas seulement l'histoire passée du salut, ou les «merveilles» accomplies autrefois par Dieu en faveur de son peuple. Elle n'est pas davantage simple anticipation «en mystères» de ce qui doit advenir. Elle s'insère dans l'aujourd'hui du salut, de la vie des chrétiens et des communautés ecclésiales, du monde. Passé, présent et avenir en constituent les trois composantes indissociables, et c'est évidemment la foi vécue et mise en «œuvres» aujourd'hui qui permet à la liturgie de ne pas être vaine évasion dans le passé ou dans l'avenir. En d'autres termes, ce que nous avons fait avant et ce que nous ferons après – les «œuvres» de la foi – donne son sens et sa consistance à la célébration. Mais l'engagement «politique» ou social des croyants – fut-il motivé et dirigé par leur foi – ne fait pourtant pas, en lui-même l'objet de cette célébration. En d'autres termes, la liturgie,aussi «engagée» et «engageante» qu'elle soit, ne peut se confondre avec un meeting ou une convention d'action «religieuse» (ou d'*Action catholique*).

A tous ces plans, se vérifie donc le paradoxe de la situation du chrétien et de l'Église : «Dans ce monde *et* pourtant pas de ce monde». Il faut tenir les deux, la conjonction «et» ayant ici toute sa force. Si l'on insiste sur l'un des termes au points d'évacuer l'autre, on tombe dans une sorte de monophysisme (la cité d'ici bas est déjà celle d'en-haut) ou de nestorianisme (aucun rapport entre les deux cités, construisons celle qui est à notre portée). Ces deux erreurs opposées ne cessent de menacer les croyants. La première guette sans doute davantage les «mystiques», la seconde les «politiques», chacun, d'ailleurs, pouvant osciller – selon les temps, les circonstances, les questions – d'une tendance à l'autre.

De l'unité de la foi à la diversité des œuvres

De tout cela il ressort que, sauf cas exceptionnels, on ne doit pas s'attendre à ce que tous les chrétiens et toutes les communautés ecclésiales aient, au nom de la même foi, les mêmes options et les mêmes engagements – fassent les mêmes «œuvres» – dans ce monde. Et pourtant, cela continue à en surprendre – sinon à en scandaliser – beaucoup [2].

Certains incroyants se gaussent volontiers de cette diversité. Ils disent alors que l'Évangile et la foi permettent de tout justifier – le meilleur et le pire – en fonction des intérêts des croyants ou de l'Église. Ils évoquent les justifications théologiques : de la monarchie «de droit divin», de la révolution, de la contre-révolution; du droit de propriété privée et de la mise en commun des biens : du capitalisme et de la socialisation; de l'inquisition répressive (contre les autres) et de la liberté de conscience (pour soi); de l'antisémitisme (sans le nom) et du droit des minorités (catholiques); de la censure et de la liberté d'expression; etc.

Les croyants, de leur côté, déplorent souvent la dispersion de leurs forces. Ils rêvent parfois d'unité d'action sur la base d'un programme commun tiré de l'Évangile. Et ce fut la création de syndicats, de partis politiques, d'œuvres chrétiennes ou catholiques. Quels qu'aient été l'impact et l'efficacité, à tel moment et dans tel pays, de ces regroupements de forces, et malgré la survivance, ici ou là, de certaines dénominations, ces tentatives n'ont pas tardé à s'avérer illusoires et, finalement, peu fondées.

L'Évangile ne permet certes pas n'importe quelle option. Il en est qu'on doit juger incompatibles – plus, moins, totalement – avec son enseignement, même si, de fait, les chrétiens et l'Église – en partie ou dans leur ensemble – les ont prises à une époque déterminée. Que les circonstances l'expliquent et malgré toutes les bonnes intentions, il s'agit objectivement d'erreurs,parfois même de contre-témoignages et de «péchés», comme on l'a reconnu.

Mais à partir d'une lecture honnête et sincère du même Évangile, on peut, de fait, aboutir à des «œuvres» bien différentes, à des options concrètes irréductibles l'une à l'autre.

Certaines restent même incompréhensibles en dehors de la foi, ou, en tout cas, ne peuvent trouver une parfaite justification dans des arguments purement rationnels. «Scandale !» disent les uns; «Folie !» répondent les autres (voir 1 Co 1,23); certains se contentant (?) de constater : «Je ne comprends pas !», ce qui, parfois pourrait bien être un jugement plus sévère encore.

Ainsi, par exemple, des communautés chrétiennes qui s'adonnent à l'enseignement ou au soin des malades – surtout quand il s'agit des

pauvres, des démunis – suscitent assez facilement l'admiration, et on n'a guère de difficulté à leur reconnaître, même parmi les incroyants ou en milieu «païen», un authentique caractère évangélique : «Eux, oui... Et si tous les chrétiens étaient ainsi...»

Mais d'autres options – celle des Carmélites, des Trappistes et en général de ceux qu'on appelle «contemplatifs» – restent bien souvent incompréhensibles sinon même contestables, non seulement aux yeux des incroyants, mais également pour beaucoup de chrétiens : «Alors qu'il y a tant à faire dans le monde pour les hommes...»; «A quoi servent-ils ?»; «Que font-ils du devoir de la charité ? ; «Où sont les œuvres de leur foi ?»

Oeuvres de la foi ou preuves de sincérité ?

Peut-être qu'en parlant du signe et du témoignage des œuvres, on a quelque peu tendance à oublier qu'il ne s'agit pas seulement des manifestations et des preuves de la sincérité d'une conviction personnelle qui fait agir en conséquence.

Toute foi qui mérite son nom est certes marquée par ce caractère de sincérité profonde, intérieure. Mais ici, l'objet de la certitude n'est pas à proprement parler une doctrine ou un ensemble de vérités. C'est à une personne qu'on croit, Dieu non seulement comme source de vérité, mais Vérité en lui-même et lui seul.

C'est donc de la foi en Dieu que les «œuvres» doivent découler et témoigner. Or, en juger n'est pas toujours si simple qu'il y paraîtrait. En effet, Dieu ne se laisse pas totalement et directement saisir par la foi qui ne le découvre pas sans ombres, mais comme «dans un miroir», «en énigme» selon les mots de saint Paul (1 Co 13,13). Dès lors, la certitude de faire vraiment les «œuvres de la foi» n'est jamais absolue.

Inversement, on ne peut pas trop rapidement conclure des «œuvres» même objectivement en conformité avec l'Évangile, à la foi en Dieu. Pourtant on le fait souvent. C'est ainsi que les croyants estiment pouvoir récupérer à bon compte ceux dont les «œuvres» paraissent inspirées par l'Évangile : «Des chrétiens qui s'ignorent», dit-on alors. Ce qui, à la vérité, n'a pas beaucoup de sens. On ne peut certes enfermer l'Esprit dans aucune limite, pas même celle de l'Église institutionnelle : il souffle où il veut. Mais plutôt que de se livrer à ses tentatives de récupération révélatrices d'une sorte d'impérialisme religieux, les croyants à la vue des «œuvres» faites par ceux qui n'ont pas la foi, devraient ressentir une salutaire «jalousie». Se rappelant la parole du Seigneur : «Les publicains et les pécheurs vous précèderont dans le Royaume des cieux», il y trouveraient un stimulant pour traduire leur foi dans des actes.

Il arrive aussi que certains, faisant état de leurs «œuvres», disent : «Je n'ai pas la foi, mais voyez, je suis, dans mes actes, plus chrétiens que vous». Cela peut être parfaitement vrai sans que, pour autant, cette constatation permette de mettre en cause l'originalité et l'importance de la foi. Mais il s'agit là d'une autre question impossible à aborder ici.

On pourrait, par contre, résumer ces remarques en disant : sans les «œuvres», la foi est morte, elle ne sert de rien; mais les «œuvres» ne suffisent pas, seules, à conclure : celui qui les pose a la foi.

Les «œuvres» et la crédibilité de l'Eglise

Les «œuvres» d'un non-croyant ou d'une communauté qui ne se veulent pas d'Église – parfois en le refusant explicitement – ne permettent pas de les annexer. En effet, on devient visiblement membre de l'Église par la profession de foi que scelle le baptême, non par ce qu'on fait même en se référant au Christ et à la foi.

D'un autre côté, l'absence d'«œuvres» ou, pire encore, des actes en contradiction plus ou moins flagrantes avec l'Évangile, font de l'appartenance à l'Église une simagrée ou un mensonge devant Dieu et devant les hommes.

Ceci étant bien entendu, il reste que les «œuvres» jouent un rôle important pour la crédibilité de l'Église, et qu'aujourd'hui, cette crédibilité se trouve fréquemment mise en doute. Dans ce cas, on voit surtout – sinon exclusivement – l'Église à travers ses chefs (la hiérarchie), ses instances officielles (concile, synode des évêques, conférences épiscopales, etc.).

La grande presse, par exemple, rapporte volontiers les discours et les documents de tous ordres par lesquels s'exprime la pensée de «l'Église». Toutefois, il ressort très souvent des commentaires, qu'on les considère surtout comme de belles déclarations de principe ou d'intentations, intéressantes certes, mais qu'on doute voir suivies de gestes concrets qui les mettraient en application.

Exprimé sans plus de nuances – et ce n'est pas habituellement le cas – un tel jugement ne correspondrait pas à la réalité.

On ne peut, en effet – nous l'avons noté – parler de l'Église et la juger, comme on le ferait d'un organisme – état ou parti-centralisé dont l'appareil est conçu pour appliquer les options prises par les instances compétentes.

Il n'en reste pas moins que la question de la crédibilité de l'Eglise se pose de plus en plus avec acuité, et qu'elle interpelle les communautés locales. C'est à elles, en effet, qu'incombe de donner le visage

d'une Église crédible, ce que ne pourraient faire, seuls, les gestes les plus significatifs des membres de la hiérarchie.

Or, il arrive assez curieusement que les chrétiens eux-mêmes l'oublient. Eux aussi pensent souvent «le Pape et les évêques», quand ils disent «l'Église», alors que ce terme devrait d'abord renvoyer à la communauté ecclésiale dont ils font partie.

Mais la question rebondit. En effet, actuellement, l'Église n'apparaît guère comme constituée de communautés en communion les unes avec les autres. Les paroisses, qui dans leur début, étaient autant de regroupements de chrétiens vivant ensemble dans un lieu, d'ailleurs souvent isolé, sont devenues, en ville et dans les bourgades plus importantes, une simple structure administrative basée sur le découpage territorial. Et cela ne correspond plus à la réalité, parce qu'il ne suffit pas d'avoir un domicile légal ou même effectif à tel endroit pour y vivre vraiment, et par conséquent pour que tous les chrétiens de la même circonscription territoriale constituent une communauté.

Il faut, une bonne fois, renoncer aux regrets stériles face à cette situation, et aux reproches à l'adresse de ceux qui la subissent, l'acceptent ou la veulent. Peut-être suffit-il de songer que bien peu de gens ont vraiment la possibilité de choisir leur domicile en fonction de l'insertion dans une communauté locale. Pour la plupart, d'autres raisons et d'autres contraintes interviennent, même à l'intérieur d'un certain choix : les offres et les prix des locations, les facilités de transport, la proximité des équipements scolaires et du lieu de travail qui lui-même s'impose plus ou moins. Mais il faut ajouter que, d'une façon générale, l'insertion dans la société – et par conséquent aussi dans l'Église – a de moins en moins pour base la domiciliation [2].
base la domiciliation [2].

A quoi bon, dès lors, user toutes ses forces à essayer – sans la moindre chance de succès – de faire une communauté avec des chrétiens qui n'ont pas et ne peuvent guère avoir de relations interpersonnelles naturelles ? Du seul fait du nombre, une paroisse de plusieurs centaines d'habitants – a fortiori de plusieurs milliers – ne constituera jamais une communauté proprement dite. Et il ne paraît pas juste de considérer comme «la communauté paroissiale», la poignée de fidèles ou les quelques groupes, qui peut-être forment des communautés – à moins que ce soit seulement des équipes – et qui animent les «œuvres paroissiales», les divers services, la liturgie. Car, alors, que fait-on des autres ? Impossible de les considérer comme des «frères de passage» puisqu'ils sont trop nombreux – la majorité – et que le petit groupe ne peut les accueillir ? On les laisse, de fait, dans leur situation de non-intégrés, de «consommateurs».

De véritables communautés de vie, d'action, de culte

Il n'est pas question de préconiser l'émiettement de la paroisse ou le remplacement de cette structure par d'autres. Mais ne faut-il pas encourager, aider les croyants à trouver et et à constituer de véritables communautés de vie humaine et chrétienne ? N'est-ce pas l'objectif tout à fait traditionnel de la mission des apôtres proprement dits et de tous leurs «collaborateurs dans le Christ» ?

Ces communautés pourront incarner l'Évangile de manière visible, à travers des «œuvres» de toutes sortes dont la convergence, dans la diversité, portera un témoignage lisible de l'Église devenue plus crédible.

Et lorsque ces chrétiens et ces communautés se réuniront pour le culte, elles constitueront une assemblée au sens fort du terme et non, comme il arrive la plupart du temps, un rassemblement informe. Du même coup, sera vraiment exprimé que la foi est la source commune de l'unité dans la diversité, et que le culte – surtout l'Eucharistie – est le sommet de la vie de toutes ces communautés et de l'Église qu'elles constituent ensemble avec les autres répandues dans le monde entier.

Les centres de rassemblement pourraient être, selon les cas et les circonstances, une église centrale (l'église paroissiale) ou quelque autre lieu, pas nécessairement le bâtiment-église habituel.

Bien sûr, il faut que cette communion se manifeste visiblement. Et on pourrait imaginer que la paroisse évolue de manière à devenir, surtout, un pôle de communion [3]. Mais il paraît évident qu'elle ne peut plus prétendre avoir une fonction totalisante, pour ne pas dire totalitaire.

Ceux qu'on appelle encore «curés» deviendraient alors en réalité – et quelque soit leur titre officiel – des animateurs et des coordinateurs de communautés en communion les unes avec les autres.

Tout serait certes moins clair qu'aujourd'hui sur le papier. Il ne suffirait plus, pour faire apparaître les structures d'un diocèse ou d'une ville, de tracer des lignes sur une carte ou sur un plan, comme on le fait pour déterminer les diverses circonscriptions administratives et les juridictions.

Il convient, du reste, de reconnaître que c'est déjà là ce qu'on voit en divers endroits, même dans les cadres les plus «traditionnels».

Chacun connaît des paroisses – qui parfois comptent même plusieurs milliers d'habitants – où l'action apostolique (pastorale) des prêtres et des laïcs a ainsi suscité et continue d'animer des communautés et des groupes de tous ordres y compris – bien sûr – des équipes d'Action catholique. La paroisse n'est pas devenue pour autant une grande communauté, mais une communion de communautés et de groupes, tout un monde, mieux : une Église locale vivante.

Il suffit pour le percevoir, de participer par hasard à l'une ou l'autre eucharistie dominicale. Chacune a son style et son assemblée bien caractérisés même si celle-ci n'est pas strictement homogène (composée exclusivement de jeunes par exemple). Par ailleurs, à toutes on donne des avis et des nouvelles qui se rapportent à la vie et aux activités (récentes ou en projet) des diverses communautés qui forment la communion (la paroisse).

On voit que beaucoup de gens se connaissent entre eux, connaissent les prêtres et leurs collaborateurs, en sont connus. Les endroits où se trouvent les «feuilles d'informations» sont très fréquentés. Avant et après la liturgie une familiarité sympathique se donne libre cours dans l'église et aux alentours.

Il serait hasardeux certes de s'en tenir à ce seul critère. Mais il n'en reste pas moins que certaines célébrations font pressentir qu'elles rassemblent des communautés vivantes et des croyants pour qui la foi ne se conçoit pas sans les «œuvres».

Les «œuvres» contestées

Assez paradoxalement, après avoir reproché aux chrétiens leur foi «sans les œuvres», on conteste souvent leur foi engagée.

Naguère, c'était l'influence des clercs qui faisait peur et que les pouvoirs politiques cherchaient à neutraliser, en essayant de maintenir «les curés à la sacristie». A cette époque, les chrétiens et la hiérarchie s'efforçaient de ne pas se laisser enfermer ainsi dans l'enceinte du sanctuaire. Dans certains pays, on vit se constituer des partis politiques «confessionnels» («chrétiens» ou «catholiques»). Et il faudrait évoquer également toute une série d'interventions diverses des évêques et des papes prenant position non seulement dans les affaires d'un pays, mais jusque dans son régime politique.

Aujourd'hui, ce sont plutôt certains croyants qui reprochent à leurs frères dans la foi, de s'engager. On les accuse de «faire de la politique», alors qu'ils devraient rester neutres, ou, au moins, ne pas prétendre s'engager au nom de leur foi [4].

Ce qui, finalement, semble en déconcerter beaucoup, c'est que l'Église et les communautés chrétiennes cessent ainsi d'apparaître comme des centres ou des facteurs de conservatisme de l'ordre établi ou des situations acquises. Or, la Bonne Nouvelle du salut en Jésus Christ ne peut se faire sans dénoncer l'injustice et le péché non seulement des individus mais aussi des structures et des mécanismes qui régissent la société actuelle. Bien que l'aide – même généreuse – accordée aux pays sous-développés le démontre avec évidence sur une grande échelle,

certains ne voient pas que, désormais, les «œuvres» d'assistance et de bien faisance ne sauraient suffire.

Sans pour autant canoniser toutes les options prises au nom de l'Évangile, ne faut-il pas reconnaître que les prophètes de l'Ancien Testament et Jésus ont, par leurs paroles comme par leur action, pris délibérément et a priori parti pour les pauvres, les sans-défense, les opprimés, les laissés pour compte ? Ne serait-il donc pas normal que l'Église et les communautés chrétiennes se trouvent également toujours et a priori, de leur côté ? N'est-ce pas l'enseignement du *Discours sur la montagne* où Jésus révèle avec force que les pauvres, ceux qui souffrent, pleurent, etc., sont, de droit, les clients attitrés de Dieu ? C'est là leur «chance» («Bienheureux»), tandis que les riches, les puissants, etc., sont à plaindre («Malheur à vous») justement parce que Dieu les laisse seuls, parce qu'il ne peuvent compter sur son intervention pour les défendre [5].

Dès lors, bien que ne fournissant pas une grille d'analyse technique ou politique, l'Évangile – et d'une façon générale la parole de Dieu – font plus que justifier des «œuvres» qui dénotent un véritable parti pris pour les plus démunis de ce monde.

Conclusion : signes de contradiction

Quelles que soient leurs «œuvres», les chrétiens, les communautés chrétiennes et l'Église resteront toujours des signes de contradiction. Non seulement pour ceux qui ne partagent pas leur foi, mais aussi, jusqu'à un certain point, les uns pour les autres. Il n'y a pas lieu de vouloir éviter à tout prix ce risque.

Une de leurs tentations consiste à demeurer sur une prudente réserve ou à différer de s'engager tant que les situations ne sont pas d'une clarté évidente. En effet, il n'y a pas de cause totalement pure face à des situations en tous points scandaleuses. Attendre pour prendre parti de pouvoir le faire sans le moindre risque de se salir les mains. revient à ne jamais rien entreprendre, à ne jamais rien dénoncer, ou à le faire trop tard. On pourrait citer bien des exemples, dans l'histoire contemporaine où le silence prudent des chrétiens et des Églises les a fait – le voulant ou non – complices, par omission, des pires oppressions.

Mais on doit demander aux chrétiens et à l'Église de ne pas faire preuve de sectarisme dans leurs prises de position et dans leur action.

L'humilité qui consiste à garder au fond de soi un certain doute sur l'authenticité de ses «œuvres», ne nuit en rien – au contraire – à la conviction avec laquelle on les accomplit.

NOTES

1. Ch. CHABANIS, *Dieu existe-t-il ? Non, répondent...* Paris, Fayard, 1973, p. 167. Sur cette question de la pluralité légitime des options politiques des chrétiens, voir le chapitre 1er du document de l'*Assemblée plénière de l'Épiscopat français 1972 : Pour une pratique chrétienne de la politique*, Paris, Centurion, 1972.

2. Ce n'est du reste pas un phénomène totalement nouveau. Autrefois, les communes rurales, en raison surtout du manque de moyens de communication, étaient vraiment des lieux où se déroulait toute ou presque toute la vie (familiale, sociale, politique... et religieuse) de la plupart des habitants. Mais Rome, par exemple, garde encore (églises et même catacombes), le souvenir de communautés chrétiennes basées sur autre chose (l'appartenance à un corps de métier, à une ethnie par exemple) que le domicile. Les deux coïncidaient parfois, mais parce que les membres de telle corporation ou de telle ethnie habitaient plus volontiers – et ils pouvaient le faire à cette époque – dans un quartier déterminé. Toutefois, il ne faut pas oublier qu'ils ont construit leur église là, dans ce quartier, parce qu'ils s'y trouvaient concentrés. En d'autres termes, il y avait des chrétiens vivant vraiment ensemble, et, ils ont construit un lieu de réunion et de culte.

3. Sa fonction ne serait pourtant pas nécessairement limité à ce rôle. Elle pourrait être aussi le lieu des services généraux (au plan de l'entraide par exemple), la plate-forme à partir de laquelle les nouveaux venus s'orientent, un centre pour ceux qui n'ont pas d'autre attache et qui, eux aussi, formeraient une communauté plus mouvante ou à vocation plus générale, etc.

4. Ici encore voir le document *Pour une pratique chrétienne de la politique*.

5. C'est bien ce qui ressort de la monumentale étude de J. DUPONT, *Les Béatitudes*, 3 vol., Paris (Gabalda) 1958 (1969[2]), 1969, 1973.

Année C

Première lecture : Ex 32,7-11.13-14

Deuxième lecture : 1 Tm 1,12-17

Évangile : Lc 15,1-32

Dans toute communauté religieuse, les observateurs fidèles et généreux de la loi ont souvent tendance à se considérer comme une élite à laquelle tout est dû, et à regarder les autres de haut, sinon même à les mépriser. Les chrétiens ne sont pas à l'abri de ce danger.

Une telle attitude s'oppose manifestement à l'esprit fraternel qui caractérise l'Évangile. Elle conduit à une intolérance sans pitié à l'égard des faibles, relégués dans la masse des gens qui ne méritent aucune considération.

Mais, plus profondément, cette manière d'introduire des classes dans la communauté dénote une altération grave de l'attitude religieuse fondée sur l'esprit mercenaire qui fausse les rapports avec les frères comme il dénature les rapports avec Dieu (évangile).

Pourtant, Moïse déjà avait bien compris que pour plaider auprès de Dieu la cause du peuple infidèle, faire état de prétendus mérites ou de circonstances atténuantes n'avait pas de sens. C'est sur la miséricorde de Dieu, sur sa sollicitude à l'égard de tous qu'il faut s'appuyer (première lecture).

Et Paul est un exemple concret de cette gratuité admirable du Seigneur qui peut attirer à lui-même un persécuteur (épître).

ISRAEL, PÊCHEUR ET PARDONNÉ

Ex 32,7-14

PAR JEAN-LOUIS DECLAIS
Professeur d'Écriture sainte à Caen

La liturgie de ce dimanche donne à lire la prière de Moïse pour obtenir le pardon d'Israël qui vient de rompre l'alliance toute neuve en instituant le culte du Veau d'or. Avant d'étudier plus particulièrement les versets retenus par le *Lectionnaire*, il convient de considérer l'ensemble de l'épisode (Ex 32).

I. Le Veau d'or

Ex 32 raconte comment les Israélites, inquiets de l'absence prolongée de Moïse, demandent à Aaron de leur procurer un dieu capable de les guider. Ayant recueilli les bijoux des gens, Aaron fait fondre l'or, confectionne la statue d'un jeune taureau et organise le culte autour de cette image. Mais le Seigneur annonce l'apostasie des Israélites à Moïse toujours sur le Sinaï et il lui demande de redescendre bien vite vers le peuple à la nuque raide; en même temps, il dit à Moïse son intention de supprimer le peuple rebelle et de recommencer une histoire entièrement nouvelle à partir de lui seul. Par sa prière, Moïse réussit à apaiser la colère du Seigneur. Mais parvenu en bas de la montagne, il brise les tables de l'alliance et organise le châtiment des coupables. Actuellement, le texte se présente ainsi.

Ni Aaron, ni plus tard le roi Jéroboam I (1 R 12,26-33; les deux récits ont d'ailleurs plusieurs points communs) ne veulent changer le Dieu d'Israël; ils tentent seulement d'utiliser le symbole du taureau dans le culte de Yahvé. Image familière aux populations qui entouraient les Israélites : ainsi, le dieu de l'Orage, Baal-Hadad, est souvent représenté debout sur un taureau, image de sa force et de sa fécondité. En principe, les fidèles de ces cultes ne confondaient pas la divinité elle-même et les images animales; l'image servait de trône, de piédestal pour le dieu qui, lui, restait invisible aux humains; les prêtres de Jérusalem fai-

saient d'ailleurs jouer ce rôle aux «chérubins» placés dans le Saint-des-saints, au-dessus de l'arche d'alliance. Dans un stade antérieur, prébiblique, notre récit cherchait peut-être à légitimer, par l'exemple du frère de Moïse, l'utilisation d'images tauromorphes.

Mais cette situation n'allait-elle pas créer des confusions ? Comment maintenir l'originalité de Yahvé si la même image servait pour son culte et pour celui du Baal cananéen ? Des voix prophétiques s'élevèrent en Israël pour proclamer leur opposition : celle de Ahiyya (1 R 14,9), celle d'Osée (Os 8,5-6; 10,5). Et nous avons sans doute l'écho de cette lutte prophétique dans le texte d'Ex 32 en son état actuel. Utiliser l'image du taureau dans le culte de Yahvé, fût-ce avec les meilleures intentions, équivaut à une rupture de l'alliance.

Par la suite, on lut, relut, interpréta l'épisode du Veau d'or, comme le reste de la Tora. On connaît bien l'interprétation familière qui a souvent cours actuellement : adorer le Veau d'or, c'est adorer la richesse. Elle comporte, on l'aura remarqué, une totale méprise sur le sens de cette histoire. Par contre, il reste intéressant d'ouvrir le dossier moins connu de la lecture du «Veau d'or» aux alentours de l'ère chrétienne.

Parce que le récit pouvait alimenter la propagande antisémite de certains milieux païens, Josèphe omet l'épisode dans ses «Antiquités Juives»; il rappelle seulement l'anxiété des Israélites attendant le retour de Moïse et leur joie quand il descendit du Sinaï. Ses scrupules se trouvent justifiés à la lecture de certains textes de l'antiquité chrétienne où l'apostasie du Sinaï signifie que l'alliance de Dieu avec Israël n'a jamais été consommée puisqu'elle fut rompue alors que Moïse se trouvait encore sur la montagne. Le discours d'Étienne (Ac 7,39ss) allait déjà dans ce sens. Plus tard, le Pseudo-Barnabé (entre 117 et 130) veut démontrer que l'épisode du Veau d'or met fin à l'histoire juive fidèle : tout ce qui l'a suivi illustre seulement l'apostasie originelle : «L'alliance qu'il avait promis aux patriarches de donner au peuple, l'a-t-il donnée ? ... Oui, il l'a donnée ! Mais eux ne furent pas dignes de la recevoir à cause de leurs péchés... Moïse a bien reçu l'alliance, mais eux n'en furent pas dignes» *(Ps-Barn.* 14,1-3).

Les rabbins devaient répondre à de telles attaques, tout en expliquant comment Israël avait pu demander une idole si peu de temps après avoir entendu le Décalogue. Les divers recueils midrashiques rassemblent leurs spéculations. Parfois, la responsabilité de la faute se trouve imputée à la foule mélangée qui accompagnait Israël (Ex 12,38); poussée par des magiciens égyptiens et trompée par Satan qui lui montra dans une vision le cercueil de Moïse, elle exigea d'Aaron une image divine. Parfois, on souligne la part de responsabilité qui revient à Dieu lui-même puisqu'il installa Israël en Égypte, pays idolâtre [1]. Pour

d'autres, Aaron fit ce qu'il put dans une situation de détresse : Hour, fils de Miryam, ayant été mis à mort parce qu'il s'opposait au désir de la foule, Aaron voulut éviter que le peuple se rendît coupable d'un autre assassinat, et il chercha à gagner du temps par divers moyens; Dieu reconnut les bonnes intentions d'Aaron en le maintenant dans la fonction sacerdotale, il le punit néanmoins par la mort de deux de ses fils (Lv 10,1-3).

Réquisitoires outranciers, récits naïfs, excuses embarrassées, tout cela peut sembler fort loin du texte biblique. Pourtant, les lectures d'un texte ne finissent-elles pas par en faire partie surtout quand elles ont nourri un véritable contentieux entre des lecteurs opposés ? Et il était bon de rappeler que le récit du Veau d'or n'est pas une page innocente dans les relations entre juifs et chrétiens.

II. La prière de Moïse et le pardon de Dieu

L'Histoire du Veau d'or se termine de la même manière que celle de la mutinerie à Cadès, quand les Israélites refusèrent de marcher vers Canaan (Nb 14,11-24). Yahvé menace de rejeter Israël définitivement (Ex 32,7-10; Nb 14,11-12); Moïse intercède en faveur du peuple (Ex 32,11-13; Nb 14,13-19); Yahvé accorde son pardon (Ex 32,14; Nb 14,20-24). Ni l'infidélité du peuple, ni la colère de Yahvé n'ont le dernier mot; la prière de Moïse sauve l'alliance. Arrêtons-nous maintenant sur cette prière, véritable centre du texte, et première lecture de ce dimanche.

Moïse construit sa prière comme une plaidoirie. Avocat d'Israël, il doit amener Dieu à revenir sur sa décision d'abandonner Israël définitivement. Il ne se contente pas d'un cri, il doit présenter une argumentation. Mais laquelle ?

Le peuple est devenu infidèle; rien en lui ne saurait fonder l'alliance, cette relation privilégiée avec Dieu; il n'a pas de mérites à mettre en avant. Et Moïse perdrait son temps s'il voulait attirer l'attention de Dieu sur des qualités qu'Israël aurait malgré tout conservées, ou même sur une situation de détresse qui pourrait provoquer la pitié de Dieu (cf. Ex 2,23).

Alors la plaidoirie va inviter Dieu à se regarder lui-même, son action passée, sa réputation, ses promesses. C'est parce que Dieu est Dieu, et non parce qu'Israël est Israël, que l'alliance sera sauvée.

En premier lieu, Moïse reprend une parole précédente de Dieu (v.7) pour la refuser et la retourner. Dieu disait à Moïse : «*Ton* peuple, celui que *tu* as fait monter du pays d'Égypte». Moïse réplique : «Non, c'est *ton* peuple à toi, c'est *toi* qui l'as fait monter du pays d'Égypte,

à grande puissance et à main forte». Israël a beau se conduire, maintenant, en peuple infidèle, le passé demeure; on ne peut pas le transformer à loisir, selon l'humeur du présent. L'infidélité d'Israël est bien réelle, mais n'est pas moins réel l'acte de Dieu qui l'a sauvé de la servitude égyptienne. Même si un fils est rebelle, l'adjectif ne saurait supprimer le substantif.

En second lieu, que Dieu veille à sa réputation ! Les Égyptiens qui ont expérimenté la force de Yahvé pourraient trouver maintenant cette force moins grande qu'ils ne l'avaient pensé, Dieu n'ayant pas réussi à mener son projet jusqu'à l'achèvement. Et puis, si Dieu laisse libre cours à sa colère, ne va-t-il pas donner raison aux Israélites rebelles qui prétendaient depuis longtemps (Ex 17,3) que toute cette aventure se terminerait mal ? Si la colère de Dieu sort victorieuse de l'affrontement, le grand vaincu sera son Nom.

Enfin, et c'est le plus important, sa propre fidélité lie Dieu, qui s'est engagé par serment envers les patriarches à leur donner une descendance et à procurer un territoire à cette descendance. Sans doute, Dieu se propose-t-il de faire de Moïse lui-même un nouveau commencement et de repartir avec lui à frais nouveaux; on ne parlerait plus désormais des «fils d'Abraham», mais des « fils de Moïse» qui deviendraient eux-mêmes une grande nation. Mais, faire de Moïse un nouvel Abraham n'accomplit pas la promesse faite à Abraham. Et quelle garantie Moïse aurait-il de la fidélité de Dieu à cette nouvelle promesse, si ses propres descendants devenaient rebelles à leur tour ? Faire le vide et repartir à zéro avec un petit groupe de purs : tentation séduisante, mais à repousser !

Considérer les arguments développés par Moïse, donne l'impression qu'il hésite au moment de dire l'essentiel. Il parle de choses extérieures : ce que Dieu a fait, ce qu'il a promis, ce qu'on penserait de lui. Il n'ose pas dire : «Pardonne, puisque c'est ton désir profond et que tu n'attends que cela; ton amour et ton pardon sont plus forts que ta colère !» (cf. Ex 34,6-7). Peut-être par pudeur et par humilité : Moïse parle à Dieu au nom d'un peuple pécheur et s'interdit une familiarité qui ne serait plus de mise. Pourtant, la conviction que son Dieu n'est pas d'abord un Dieu qui aime punir, anime toute sa prière.

De fait, la prière de Moïse est entendue et le pardon est accordé au peuple indigne, non de manière inconditionnelle comme pourrait le faire croire Ex 32,14, mais en laissant place aux exigences de la justice : la menace de destruction totale se trouve écartée; toutefois un châtiment limité fera comprendre au peuple la gravité de sa faute (Ex 32,34).

III. Valeur exemplaire du récit

Pouvons-nous préciser l'origine de ce texte ? La critique littéraire d'Ex 32 est malaisée; pour partager les versets, on hésite souvent entre les traditions «yahviste» et «élohiste». En Ex 32,7-14.30-34, certains [2] pensent déceler la main d'un rédacteur «jéhoviste» (c'est-à-dire quelqu'un qui a combiné des matériaux «yahvistes» et «élohistes», tout en se permettant de temps en temps des développements originaux, comme en ce cas). Quel intérêt présente cette hypothèse ?

La rédaction «jéhoviste» (ou JE) nous situe au lendemain de la chute de Samarie et du Royaume d'Israël (721); en Juda, sous l'impulsion d'Ezéchias et de ses conseillers, on recueille les traditions déjà constituées, celles du Sud et celles du Nord. Dans un climat lourd, on s'interroge sur la disparition du Royaume d'Israël. Dieu n'aurait-il pas châtié son peuple pour sanctionner une infidélité qui se manifestait, entre autres, dans le culte royal de Béthel (cf. la référence constante au «péché de Jéroboam» en 1 et 2 Rois, dans les notices consacrées aux rois de Samarie) ? Du fait des circonstances, la vieille histoire du Veau d'or au Sinaï prend une valeur exemplaire et dramatique; le rédacteur JE en a donc soigné la conclusion, avec la prière de Moïse et le pardon divin finalement obtenu. Aux survivants du Royaume du Nord, on veut affirmer que, malgré le péché et le châtiment, Dieu ne rejette pas son peuple définitivement. Il est encore possible de vivre sous l'alliance; le rejet n'est pas définitif. Grâce à l'intercession d'hommes comme Moïse, l'alliance sera renouvelée; les promesses de Dieu ne seront pas abolies; la fidélité d'Israël sera à nouveau sollicitée. La colère n'est pas le dernier mot de Dieu.

Les scribes qui soutenaient les efforts réformateurs d'Ézéchias ont montré leur audace. Ils n'ont pas considéré le péché d'Israël et le pardon de Dieu comme une péripétie de l'histoire survenant brutalement à leur époque, comme un coup de tonnerre dans un ciel sans nuage. Pour eux, dès le début, dès le Sinaï, Israël est pécheur et pardonné; cette situation constitue la condition même de l'existence humaine vécue sous le regard de Dieu. Le fruit de leurs méditations nous prépare à entendre, ce même dimanche, les trois paraboles de la miséricorde divine contenues dans l'évangile de saint Luc.

NOTES

1. Citons cette parabole rapportée dans le midrash *Exode Rabba* 43,7 :

«Pourquoi rappeler ici la sortie d'Égypte ? – C'est comme si Moïse disait : «Maître du Monde, d'où les as-tu fait sortir ? D'Égypte, là où tout le monde adore des agneaux.» – R. Huna dit au nom de R. Johanan : «Parabole : Un sage ouvrit pour son fils une boutique de parfumerie dans la rue des prostituées. Chacun y mit du sien : le quartier, le métier et le jeune âge du garçon, si bien que le fils tourna mal. Son père vint et le surprit avec des prostituées; il se mit à crier : «Je vais te tuer». Un ami du père se trouvait là et dit : «C'est toi qui as perdu le garçon, et c'est toi qui cries contre lui ! Tu as négligé les autres métiers pour ne lui enseigner que la parfumerie; tu as négligé les autres quartiers, pour ne lui ouvrir une boutique que dans la rue des prostituées !» – C'est bien ce que dit Moïse : «Maître du monde, tu as négligé le monde entier pour ne mettre tes fils en esclavage que dans cette Égypte où tout le monde adore des agneaux; c'est là que tes fils ont appris à faire le Veau.»

2. Cf. J. LOZA, *Exode XXXII et la rédaction JE*, dans *Vetus Testamentum* Janvier 1973, pp.31-55.

PAUL, EXEMPLE VIVANT DE L'ÉVANGILE DE GRACE

1 Tm 1,12-17

PAR BENOIT STANDAERT

Bénédictin de Saint André (Bruges)

Genre littéraire

Les épîtres dites «pastorales» [1] ont en commun une même préoccupation majeure : rappeler les devoirs et les responsabilités du «pasteur» à l'égard des membres de sa communauté et des autres – ceux de l'extérieur – comme à l'égard de la tradition dans laquelle s'enracine la foi chrétienne. Chacune de ces trois lettres, bien qu'adressée à un correspondant particulier, vise aussi d'autres auditeurs. Lettres *personnelles*, elles n'ont donc pas pour autant un caractère exclusivement privé, mais *typique*.

La préoccupation générale qui caractérise ces trois épîtres, s'exprime de manière particulière dans chacune d'elles. Des genres littéraires assez différents s'entremêlent : exhortations, prières, souvenirs personnels, proverbes, etc..., et c'est leur agencement qui donne à chaque lettre son caractère propre. Tel ou tel genre, essentiel à l'une, manque totalement dans une autre. L'épître à Tite ne contient aucun passage où Paul se cite *en exemple* à son correspondant, alors que l'imitation de l'apôtre est une recommandation caractéristique des deux lettres à Timothée. Dans la seconde de celles-ci, on ne retrouve pas les conseils adressés aux différents groupes de la communauté (presbytres, vieillards, veuves, esclaves, etc.), qui font le corps des autres pastorales. Enfin, là où l'épître à Tite fait alterner ce genre de recommandations avec des passages kérygmatiques (Tt 2,11-14 et 3,3-7), les deux épîtres à Timothée introduisent des bribes d'hymnes ou de prières liturgiques. C'est ainsi qu'au centre de la première, un passage hymnique (1 Tm 3,16) expose le «mystère de la piété» qui constitue un peu le cœur de tout l'Évangile confié par Paul à son disciple et ami [2].

Ces quelques remarques invitent à la prudence lors de la lecture : ces textes sont en définitive bien plus différents l'un de l'autre qu'il n'y paraît au premier regard.

La question de l'auteur

Qui a écrit la première épître à Timothée ? Très controversée depuis un siècle, la question n'a paru revêtir d'abord qu'une importance dogmatique. Mais elle importe tout autant du point de vue *littéraire*, même quand on ne considère qu'une brève péricope. L'acte d'*écrire* avec tout ce qu'il comporte (référence historique, intention, finalité, rapport au lecteur, etc...) s'en voit totalement modifié, si l'auteur n'est plus l'apôtre Paul. Une expression qui reproduit un passage d'une des épîtres authentiques de Paul, en reçoit une valeur tout autre. De même, l'interprétation d'un passage autobiographique, comme celui que nous commentons, dépend entièrement elle aussi, de cette question. Nous ne pouvons entrer ici dans les détails de la discussion, mais nous acceptons l'hypothèse selon laquelle Paul n'est pas l'auteur de cette épître.

La péricope dans la composition de 1 Tm

Entre l'adresse (1,1-2) et la salutation finale (6,21b), l'épître se divise assez nettement en trois grandes parties.

La première (1,3-20), qui englobe notre péricope, sert d'introduction à toute l'épître. Timothée se voit invité à reprendre la lutte contre les faux docteurs et à ne s'attacher qu'à la saine doctrine, selon l'Évangile de Dieu (1,3-11). Responsable de cet Évangile, Paul se présente lui-même comme exemple-type de cette Bonne Nouvelle de la grâce manifestée (12-17). Timothée devra s'engager dans la même voie conformément à la grâce qu'il a reçue.

La seconde partie (2,1-6,1) détaille ses responsabilités. En réalité, de 2,1 à 3,13, l'exhortation est formulée à la troisième personne, sans référence aucune à Timothée. Ce qui surprend également c'est la reprise en 5,1 d'une exhortation pour les différentes catégories de membres de la communauté : il y est question entre autres des «presbytres» (5,17ss) qu'il faut donc distinguer des «épiscopes» (3,1-7) et des «diacres» (3,8-12). Ceci incline à penser que certaines unités de l'épître ont pu avoir une existence indépendante, antérieure à la rédaction actuelle. Notons encore que la mise en garde de 4,1-11 reprend celle de l'introduction (1,3-20).

La troisième partie (6,2-21a) est construite en parallèle avec la première : on y retrouve une recommandation contre les faux docteurs, une adjuration personnelle à Timothée et une prière de Paul avec une doxologie (6,15-16; voir 1, 17).

L'action de grâce

La péricope pour la liturgie de ce dimanche commence par une action de grâce et s'achève par une doxologie. Aux deux premiers siècles de notre ère, l'action de grâce est de régle au début d'une lettre. Le N.T. abonde en exemples : dans tout le *corpus* paulinien, Ga et Tt constituent les seules exceptions. Ce qui toutefois surprend dans notre cas, c'est que l'action de grâce n'a pas pour objet la foi ou la constance du destinataire ni même du correspondant. Paul rend grâce pour lui-même, pour sa vocation. Formellement donc nous avons une action de grâce, mais qui se combine avec une réflexion autobiographique [2].

Autre surprise. Il est naturel et fréquent qu'au début d'une lettre, le signataire donne de ses nouvelles et fasse allusion à sa dernière rencontre avec le destinataire (voir 1 Tm 1,3; Tt 1,5; etc). Ici toutefois, il ne s'agit pas de simples nouvelles personnelles. La digression de Paul sur lui-même, présentée en forme d'action de grâce, sert finalement à *illustrer* le grand principe chrétien placé au centre de la péricope : «Elle est sûre, cette parole et digne d'une entière créance : *le Christ Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs*» (v.15). De même, cette digression centrée sur le v.15, explicite le «bonne nouvelle» dont il a été question au v.11. De fait, la finale de la recommandation précédente (1,3-11) préparait cette réflexion de Paul sur sa propre vocation. On y voit (vv. 3ss) l'auteur mettre en garde son destinataire contre des hétérodoxes : probablement des judéo-chrétiens qui, attachés à la tradition judaïque, soulevaient toute sorte de problèmes d'interprétation de la Loi mosaïque. Notre auteur juge leurs recherches opposées à la disposition ou «économie» de Dieu qui elle est «fondée sur la foi» (v.4). Aussi, réduit-il la Loi à une norme éthique (v.8) qui vaut pour tous les coupables quel que soit leur crime (v.9s) et lui oppose-t-il la «saine doctrine, celle qui est conforme à l'Évangile de gloire du Dieu bienheureux» (vv.10-11). Cette présentation de l'*Évangile* par oppositon à la *Loi* dont se réclament les faux docteurs, amorce le développement personnel de Paul sur sa vocation et sa mission. Finalement le passage autobiographique vient illustrer l'Évangile de la grâce. La conversion et l'apostolat de Paul sont eux-mêmes manifestation de la grâce divine.

On voit donc comment notre auteur travaille : tout en adoptant les genres littéraires requis au début d'une lettre, il les fait servir à ses propres fins. Il y a quelque chose de grand dans cette manière de faire parler Paul de sa propre vocation *dans* le mouvement de prière d'action de grâce, et de lui faire rendre gloire à Dieu au terme de cette réflexion autobiographique. Rien là d'une imposture de la part de l'auteur de la lettre. La théologie paulinienne avec sa dialectique Loi-Évangile constitue la charpente de la pensée du rédacteur de l'épître. Il veut combattre les tendances judaïsantes qui renaissaient de son temps.

Pour cela, il s'inspire de Paul (Rm-Ga). Mieux encore, il le fait parler, et même il présente toute la vie de l'Apôtre comme l'illustration du principe qui fonde l'Évangile : «Jésus Christ est venu dans le monde pour sauver les pécheurs». La parole de l'Apôtre couvre de son autorité l'intention de notre auteur. L'épître se présente comme une réactualisation de l'Évangile de Paul. Voyons de plus près comment cela se vérifie à l'intérieur de la péricope que nous étudions.

Conversion et vocation de Paul : événement de grâce

L'action de grâce de Paul (v.12) répond en fait à l'action de la grâce (v.14) de Dieu en lui. De Saul ignorant, étranger à la foi, «blasphémateur, persécuteur et insulteur», Dieu a fait son serviteur fidèle. C'est là l'œuvre de sa miséricorde et de sa grâce *«qui a surabondé»* (v.14). On songe naturellement au principe formulé au cours de l'épître aux Romains : «Là où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé» (5,20). A comparer les deux textes, on voit que l'effort de Paul dans sa grande épître sur la justification, pour essayer d'exposer le salut universel de Dieu, *à partir de* sa propre expérience religieuse, est ici inversé : le principe général est réemployé pour traduire l'expérience personnelle de l'apôtre. La réversibilité telle qu'elle apparaît dans la comparaison des deux épîtres, indique un rapport essentiel de l'affirmation religieuse : l'universalité du salut n'est authentiquement affirmable qu'à partir d'une expérience de Dieu qui est conversion personnelle, et toute expérience authentique de Dieu perçoit quelque chose de sa volonté de salut pour tout homme.

«J'agissais par ignorance, étranger à la foi»

Cette «ignorance» comme cette *apistia* (littéralement : incrédulité) sont une manière assez théologique de parler de ce qui motivait effectivement Saul à ce moment-là. Au livre des Actes, Pierre s'adressant aux Juifs à Jérusalem, leur dit : «Je sais, frères, que c'est *par ignorance*, que vous avez agi, ainsi d'ailleurs que vos chefs» (3,17). Cette ignorance excuse la responsabilité directe de ceux qui ont agi, et permet, du même coup, la lecture théologique qui suit : «Dieu, lui, a ainsi accompli ce qu'il avait annoncé d'avance par la bouche de tous les prophètes, que son Christ souffrirait» (Ac 3,18; voir aussi Lc 33,34; Ac 17,33.30). Quand Paul, dans l'épître aux Galates (chap. 1) ou aux Philippiens (chap. 3) parlait de sa vie antérieure à sa conversion, il n'était jamais tenté de théologiser ! Cette différence avec les écrits authentiques de

Paul, révèle pour notre texte une interprétation théologique de la *vie* de Paul : celle-ci n'est pas seulement exemplaire, comme manifestation de la grâce divine, mais aussi *voulue* de Dieu pour que se répande l'Évangile de Jésus Christ. Cette conviction de notre auteur se fera encore plus explicite dans la suite quand Paul sera présenté non seulement comme le *premier* (vv. 15 et 16) des pécheurs, mais aussi et surtout comme le premier «en qui Jésus Christ manifesta toute sa patience», pour faire de lui *«un exemple pour ceux qui doivent croire en lui»*. On est très proche de la théologie des Actes, en particulier 9,15 : «cet homme (Paul) m'est un *instrument de choix* pour porter mon nom devant les nations païennes, les rois, et les enfants d'Israël».

«Avec la foi et la charité qui est en Christ Jésus» (v.14)

Le salut est œuvre gratuite de la miséricorde de Dieu. Encore faut-il l'accueillir. L'auteur prend soin d'insister sur cette foi et cette charité nécessaires de la part du fidèle. C'est encore un des petits traits qui révèlent une différence avec les accents caractéristiques de la théologie paulinienne des grandes épitres. Tout en étant redevable de cette grande théologie dialectique (loi et foi – péché et grâce), notre auteur, en particulier dans ce passage, s'exprime d'une manière plus synthétique : l'accueil de la foi y est stipulé avec autant de poids qu'est affirmée la gratuité de l'initiative de Dieu.

«Le Christ Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs (v.15)

Voilà formulé le grand principe qui résume tout l'Évangile de gloire (v.11) dont Paul est à la fois le serviteur fidèle à qui cette Bonne Nouvelle est confiée (vv. 11 et 12), et l'illustration. Le principe rappelle Lc 19,10 (voir aussi 15,2) : «Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu». La formulation est ici plus générale : *«venu dans le monde»* (tournure très johannique : Jn 1,9; 3,17; 9,39; etc.), et plus théologique : «sauver les pécheurs». On songe encore à Lc 5,32 (et par.) : «Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs au repentir».

Dans le langage de notre auteur le verbe «sauver» n'a déjà plus seulement le sens de «conserver», il doit être compris d'une manière spécifiquement théologique. La signification reçue en français des mots comme «salut» et «sauveur», correspond bien au sens qu'a le verbe «sauver» dans notre passage.

Notons que l'universalité du salut se retrouvera affirmée encore

plus fortement au chapitre suivant (vv. 3-7) : «Dieu notre Sauveur (...) veut que tous les hommes soient sauvés et arrivent à connaître pleinement la vérité». (cf. 2e lecture du 26e dimanche ordinaire, année C).

«Premier des pécheurs» – «premier témoin de la longanimité divine» (vv.15b-16)

«Premier des pécheurs» c'est-à-dire le principal ou le pire d'entre eux. Dans le contexte, l'expression a également une nuance chronologique : par la miséricorde de Dieu, ce premier entre les pécheurs deviendra le *premier* «en qui Jésus Christ manifeste toute sa patience». Paul devient ainsi exemple, prototype, de l'amour de Dieu manifesté aux hommes, et cela pour tous les croyants futurs. La perspective est celle de l'histoire du salut. L'emphase de l'expression *«toute* sa patience», révèle la même conscience chez l'auteur, d'une plénitude des temps dont la vocation de Paul fait partie intégrante et qui en est une toute première manifestation. Une même conscience historique perce quelques versets plus loin (2,6-7) : «Tel est le témoignage rendu *aux temps marqués* (temps où le Christ Jésus, médiateur unique, s'est livré en rançon pour tous : vv. 5-6) et dont j'ai été établi, moi, héraut et apôtre – je dis vrai, je ne mens pas – docteur des païens, dans la foi et la vérité».

Paul entre donc, aux yeux de notre auteur, d'une manière tout à fait directe, dans le temps des origines, dans le *kairos* de la manifestation de l'amour de Dieu en Jésus Christ. C'est dire aussi que l'auteur comme ceux à qui il s'adresse, se savent et se sentent séparés de Paul autant que des origines. La perspective est proprement l'inverse de celle qu'on rencontre chez Paul dans ses grandes épitres. Là, Paul se dit le *dernier* des apôtres, le rejeton, celui qui vient après tous les autres et qui, de justesse, a encore le droit de se considérer comme appartenant à l'origine (voir surtout 1 Co 15,8; aussi Ep 3,8).

L'exemplarité de Paul pour les futurs croyants (v.16) est très suggestivement rendue par Jean Chrysostome : «Représentez-vous une populeuse cité, uniquement composée d'hommes pervers, les uns plus, les autres moins, mais tous condamnables. Il en est un cependant qui s'est rendu plus digne du dernier supplice, parce qu'il a dépassé toutes les limites de la perversité. Si l'on vient annoncer que le roi veut pardonner à tous, on ne le croira pas, jusqu'à ce que le plus criminel de tous ait obtenu son pardon. Mais alors plus de doute. C'est ce que Paul nous dit ... Dès que j'ai reçu mon pardon, il n'est plus permis aux autres de craindre... En faisant grâce à celui-là, Dieu prouve qu'il ne punira pas les autres... Personne donc qui doive douter de son salut, puisque moi-même j'ai été sauvé» [4].

La doxologie

Pour terminer le mouvement de prière commencé par l'action de grâce (v.12), la phrase s'élargit : «... ceux qui *viendront à croire* en lui, en vue de la vie éternelle», et s'achève en doxologie : «Au Roi des siècles, Dieu incorruptible, invisible, unique, honneur et gloire, dans les siècles des siècles. Amen».

Une telle doxologie est assez naturelle en début de lettre, en particulier au terme de l'action de grâce (voir Ep 3,20-21; Ga 1,5; Ap 1,6). Dans notre cas, il y a en outre correspondance avec la belle doxologie finale (6,15-16; voir aussi Rm 16,27; 1 P 4,11; 5,11).

Les expressions et épithètes sont toutes traditionnelles dans le judaïsme hellénistique. La caractère liturgique est indéniable. Le *Bréviaire romain* avait d'ailleurs repris cette prière comme capitule à l'office de Prime.

On reconnaît aisément un mouvement ascendant et transcendant : du connu à l'inconnu; du visible à l'invisible; du perçu dans le temps et l'histoire à l'inaccessible, l'immuable et l'unique. L'action de grâce était imprégnée de la conscience aigüe de la plénitude des temps où la grâce de Dieu avait fait irruption. La doxologie nous entraîne, par-delà l'adoration du «Roi du siècles», Maître du temps et de l'histoire, à la reconnaissance de Dieu, unique dans son mystère insondable. Un mouvement à peu près semblable, s'accomplit dans la doxologie finale (1 Tm 6,15-16).

Conclusion

Réinterprétation de l'Évangile de Paul, cet extrait de la première à Timothée est pour nous une invitation à rester fidèles à la force libératrice de l'Évangile de grâce.

La fidélité de notre auteur s'est exprimée dans la transposition littéraire que constitue cette lettre. Elle repose sur une relecture des textes pauliniens, de sa vie, comme de tout le donné traditionnel chrétien, et elle s'exprime en fonction des besoins de l'époque. Cet effort nous incite à être aussi libres dans notre fidélité, pour traduire la «Bonne Nouvelle de la gloire de Dieu» dans la configuration culturelle de notre temps.

NOTES

1. Bibliographie : C. SPICQ, *Les épîtres pastorales, tomes I et II*[4] (Études bibliques) Paris, 1969; P. DORNIER, *Les épîtres pastorales* (Sources bibliques) *Paris*, 1969; G. BARDY, *Épîtres pastorales*, dans *La Sainte Bible* de PIROT et CLAMER, T. XII, Paris, 1938; B. RIGAUX, *Saint Paul et ses lettres* (Studia Neotestamentica, subsidia 2), Bruges, 1962; J. REUSS, *Les deux épîtres à Timothée*, (Parole et prière), Tournai, Desclée, 1971.

2. Malgré la parenté de bien des expressions et des sous-genres littéraires, la seconde épître à Timothée diffère totalement, par sa configuration générale, des deux autres pastorales. En fait, elle est avant tout une lettre-*testament*. L'insistance première porte sur la nécessité de *souffrir avec* Paul, lui qui se prépare au martyre, et sur l'obligation de «garder le dépôt», c'est-à-dire sur la fidélité et la continuité par rapport au passé. L'exemplarité de Paul, fortement soulignée, rejoint celle du Christ, et Timothée lui-même est appelé à servir d'exemple pour sa communauté. Au centre de l'épître (2,8-13) se trouve un passage hymnique et christique qui rassemble toute la thématique de la souffrance et de l'imitation.

3. La grande anacoluthe de Ep 3,1-14 est un peu du même genre : la prière d'adoration commencée en 3,1 est interrompue par une digression de l'apôtre sur sa mission, puis reprise en 3,14.

4. Cité par C. SPICQ, *op. cit.*, pp.345-346.

RÉJOUISSEZ-VOUS AVEC MOI !

Lc 15,1-32

PAR JACQUES DUPONT

Bénédictin de Saint-André (Ottignies)

Après une brève introduction narrative (vv.1-3)' le chapitre 15 de Luc rapporte d'abord deux paraboles jumelles construites exactement sur le même modèle : l'histoire du berger qui a perdu une brebis et de la femme qui a perdu une drachme (vv.4-10); vient ensuite la grande parabole du fils prodigue, elle-même divisée en deux tableaux qui décrivent l'attitude du père à l'égard de son cadet (vv.11-24), puis à l'égard de son aîné (vv.25-32). Devant cette page, qu'on a appelée le cœur de l'Évangile, le problème d'interprétation se situe à deux niveaux nettement distincts : il peut concerner ou bien les paraboles qui composent ce chapitre et leur signification dans le contexte du ministère de Jésus, ou bien l'ensemble du chapitre et la signification que son unité littéraire donne, dans la pensée de l'évangéliste, aux éléments qui le composent. La lecture de la parabole de la brebis perdue, en la fête du Sacré-Cœur, ou celle de la parabole du fils prodigue, au quatrième dimanche du Carême, invitent naturellement à adopter le premier point de vue; en proposant de lire le chapitre en son entier (quitte à omettre les autres lectures), la liturgie du vingt-quatrième dimanche ordinaire recommande naturellement le second point de vue. Avant de l'adopter, nous croyons cependant rendre service en donnant quelques indications sur les paraboles prises en elles-mêmes.

I. Les trois paraboles

1. La brebis perdue

Une autre version de cette parabole nous est parvenue en Mt 18,12-14. La structure est identique : interrogeant les auditeurs, le récit commence par décrire la conduite du berger qui constate la disparition d'une de ses brebis : il part à sa recherche en abandonnant toutes les autres; la seconde partie évoque la joie qu'il éprouve en re-

trouvant cette brebis. Dans les deux cas, le récit est suivi d'une application explicite à l'adresse des auditeurs. Mais en même temps, que de divergences ! Chez Matthieu, Jésus raconte la parabole à l'intention de ses disciples; chez Luc, elle répond aux critiques hostiles de ses adversaires. Chez Matthieu, elle enseigne le devoir pastoral qui, dans la communauté chrétienne, s'impose à l'égard des «petits» qui viendraient à «s'égarer» : il faut les ramener avant qu'ils ne soient «perdus»; chez Luc, il s'agit de justifier l'accueil que Jésus fait aux pécheurs : la conversion d'un seul d'entre eux procure à Dieu une joie incomparable.

Une confrontation attentive des deux versions permet de se rendre compte qu'elles ont été retouchées, l'une et l'autre, en fonction des contextes où elles nous sont rapportées et des préoccupations qui caractérisent le travail des évangélistes. On peut dire, en gros, que la version de Matthieu conserve mieux la formulation plus ancienne, mais que l'interprétation de Luc est plus proche de la signification originelle de la parabole.

La reconstitution du texte qui a servi de base aux deux versions évangéliques aboutirait à peu près au récit-robot que voici :

S'il arrive à un homme d'avoir cent brebis
et qu'une d'elles vienne à se perdre,
ne laissera-t-il pas les quatre-vingt-dix-neuf sur les montagnes
pour aller à la recherche de celle qui est perdue ?
Et s'il lui arrive de la retrouver,
en vérité je vous dis qu'il en a plus de joie
que pour les quatre-vingt-dix-neuf qui ne se sont pas perdues.

Matthieu insiste sur la conduite du berger qui part à la recherche de la brebis qui, chez lui, n'est pas encore «perdue», mais seulement «égarée», et il fait de cette recherche un exemple à suivre par ceux qui ont une responsabilité pastorale dans l'Église. Luc met en valeur la joie du berger qui a retrouvé sa brebis, et il y voit l'illustration de la joie de Dieu quand un pécheur se convertit. Notre texte de base attire l'attention sur deux circonstances dans lesquelles, paradoxalement, une seule brebis prend plus d'importance aux yeux du berger que quatre-vingt-dix-neuf autres : au moment où il constate la perte de cette brebis et au moment où il la retrouve.

On peut penser que, conformément au procédé parabolique, le paradoxe souligné par le récit correspond à un autre paradoxe qui se vérifie dans le ministère de Jésus et appelle une explication. La parabole s'exprime en termes quantitatifs : en certaines circonstances, une brebis vaut plus que quatre-vingt-dix-neuf. Liée à l'image, cette présentation quantitative peut fort bien correspondre, dans la réalité, à une anomalie qualitative. Connaissons-nous donc, dans le ministère de Jésus, des situations où certains semblent anormalement avantagés par rapport à

d'autres ? La réponse s'impose : en se montrant «l'ami des publicains et des pécheurs» (Mt 11,19; Lc 7,34), Jésus étonne et scandalise ceux qui se considèrent comme des justes et estiment qu'un homme de Dieu devrait se réserver aux gens pieux plutôt qu'à des mal-vivants. La teneur du récit parabolique s'accorde donc parfaitement avec la situation évoquée par Luc en 15,1-2.

En proposant à ceux qui critiquent sa conduite, l'exemple du berger qui se soucie plus d'une brebis en danger que de quatre-vingt-dix-neuf pour lesquelles il n'a rien à craindre, Jésus veut donc justifier sa propre conduite. Mais en fait, ce n'est pas de lui-même qu'il parle sous le couvert de ce berger. La conduite du berger doit illustrer celle de Dieu. C'est à Dieu seul que les hommes appartiennent, et c'est Dieu seul qui peut considérer le pécheur comme un homme perdu pour lui. D'une manière très générale d'ailleurs, les paraboles de Jésus tendent à illustrer la conduite de Dieu, non pas directement celle de Jésus. Nous voici donc d'accord sur ce point avec l'interprétation explicite de Luc (v.7), qui correspond aussi au présupposé de l'application de Mt 18,14.

Alors qu'on mettait en cause sa conduite à lui, Jésus répond donc en parlant de la conduite de Dieu. Ce procédé est très significatif. Il invite à chercher dans la parabole, non un enseignement général et intemporel sur l'amour que Dieu porte aux pécheurs, mais une identification concrète entre l'agir de Jésus et celui de Dieu : la prédilection dont Jésus témoigne à l'égard des pécheurs ne peut se comprendre en son vrai sens que si l'on y reconnaît la manifestation et la réalisation de l'intervention de Dieu en vue de leur salut. L'enjeu ici n'est rien moins que la signification attribuée par Jésus à sa mission divine. Lc 19,10 dit bien : «Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu»; il faut ajouter que, par Jésus, c'est Dieu lui-même qui cherche et sauve ce qui est perdu.

2. *La drachme perdue*

Cette parabole ne doit pas nous retenir longuement après celle de la brebis perdue. Son sens est évidemment identique à celui de la première; elle ajoute simplement une nouvelle image. Le lien entre les deux paraboles est si étroit qu'on peut se demander pourquoi Matthieu n'a pas rapporté celle-ci : a-t-il jugé que l'exemple de la ménagère était moins éclairant pour illustrer la responsabilité pastorale à l'égard des «petits» dans la communauté chrétienne ?

Ici encore, l'application explicite faite par Luc au pécheur qui «se repent», ou «se convertit», ne correspond peut-être pas exactement au sens du récit. Au niveau du ministère de Jésus, l'attention doit se porter sur l'importance que la femme attache à la drachme perdue, qui n'a cependant pas, objectivement, plus de valeur que les neuf autres.

Le comportement de cette femme correspond à la conduite de Dieu telle qu'elle se manifeste dans le ministère de Jésus.

3. *Le fils perdu et retrouvé*

Cette parabole a déjà été commentée dans les «Assemblées du Seigneur». Pour en faire saisir concrètement la portée, il n'est peut-être pas inutile d'y souligner le trait le plus significatif, celui qui fait ressortir par contraste ce qu'un fils représente pour son père.

Chacun des deux fils se fait une idée fausse à cet égard. Le cadet d'abord : il imagine que sa conduite ne permettra plus à son père de le reconnaître pour son fils, mais il espère du moins pouvoir se faire recevoir comme «mercenaire» *(misthios* : vv.17 et 19). Son père ne lui laissera pas le temps de lâcher le mot (v.21). Il ne saurait voir en lui qu'un fils aimé, un fils qui était perdu et est retrouvé (v.24).

A son tour, l'aîné se considère comme un «serviteur» de son père : «Il y a tant d'années que je suis à ton service (*douleuô* : v.29). Plus encore, il s'estime serviteur mal rétribué : l'injustice éclate dans le fait que son père vient d'immoler le veau gras pour le cadet, alors que lui-même n'a jamais reçu un chevreau (vv.29-30). Sur la même lancée, il se compare à son frère : alors que lui, l'aîné, il ne cesse de travailler aux intérêts de son père, ce vaurien a été dépenser le bien de son père avec des prostituées (v.30). Son père lui apparaît ainsi comme un très mauvais patron, un propriétaire incapable de reconnaître les services qu'on lui rend et les torts qu'on fait à ses biens.

La réponse du père est une invitation à dépasser un tel point de vue mercenaire. Elle concerne d'abord la relation entre le père et son aîné : «Tout ce qui est à moi est à toi» (v.31). En travaillant aux intérêts de son père, il soigne son propre bien : sa position n'est pas celle d'un domestique, qui attend un salaire, mais celle du fils à qui tout appartient en même temps qu'à son père. Puis il y a le cadet, désigné par l'aîné comme «ton fils que voilà». Le père reprend : «Ton frère que voilà». Si, comme toi, il est mon fils, il est aussi ton frère. Nous comprenons sans peine qu'une juste acceptation du frère comme frère est inséparable d'une acceptation du père comme père; elle est incompatible avec un certain esprit mercenaire.

La situation supposée par ce récit reste manifestement celle de la difficulté que certains contemporains de Jésus éprouvent à considérer comme frères des gens dont la conduite leur paraît blâmable; en même temps qu'ils les rejettent de leur société, ils refusent de voir en eux des fils que Dieu continue à aimer tendrement. Cet état d'esprit trouve naturellement l'occasion de s'exprimer devant le comportement de Jésus à l'égard des parias de la société religieuse juive. L'arrière-plan de la parabole reste donc le même que celui des deux précédentes. La

réponse que Jésus fait à ses interlocuteurs recourt au même procédé : cherchant à leur faire reconnaître dans sa conduite celle de Dieu même. On voit en même temps le reproche se préciser : si ses adversaires ont tant de peine à reconnaître dans sa conduite celle de Dieu, n'est-ce pas parce qu'ils ont une religion mercenaire, qui les rend incapables d'adopter envers Dieu une attitude filiale en même temps qu'une attitude fraternelle envers des hommes pour lesquels ils n'ont que mépris ? Nous atteignons ici la racine du conflit qui oppose Jésus au type de religion servile que peut engendrer un certain culte de la loi.

II. Le chapitre 15 dans son unité

1. Quelques questions

1. On ne saurait douter que, dans l'esprit de l'évangéliste, le chapitre 15 constitue une unité littéraire bien définie. Par sa structure, il suit exactement le même schéma que la péricope de 13,1-9 : après une brève introduction (13,1), deux courtes comparaisons commencent par une question posée aux auditeurs et s'achèvent par une déclaration (vv.2-5); la même pensée est ensuite développée dans une parabole plus longue (vv.6-9). Cette pensée unique de 13,1-9 est celle de l'urgence du repentir, ou de la conversion : qu'on se dépêche avant qu'il ne soit trop tard ! Le rapprochement suggère que le chapitre 15, lui aussi, veut mettre en valeur un seul et même enseignement. Mais comment le définir ?

2. Par rapport à 13,1-9, le chapitre 15 a l'avantage de répéter une sorte de refrain, qui assure le lien entre ses différentes sections et dont on peut penser qu'il exprime la pensée principale. Les deux premiers récits paraboliques se terminent par un appel : «Réjouissez-vous avec moi, car je l'ai retrouvée, la brebis que j'avais perdue !» (v.6); «Réjouissez-vous avec moi, car je l'ai retrouvée, la drachme que j'avais perdue !» (v.9). Les deux sections de la troisième parabole reprennent à leur tour : «Mangeons et festoyons, car mon fils que voilà était mort et il est revenu à la vie, il était perdu et il est retrouvé !» (v.24); «Il fallait bien festoyer et se réjouir, car ton frère que voilà était mort et il est revenu à la vie, il était perdu et il est retrouvé !» (v.32). C'est toujours la même explosion de joie communicative chez celui qui a retrouvé ce qu'il avait perdu. Mais on notera que «perdu» et «retrouvé», employés au sens propre dans les deux premières paraboles, n'ont plus exactement la même signification quand il s'agit du fils prodigue. N'est-ce pas un indice que la troisième parabole a été ajoutée aux deux autres, comme un complément qui devrait s'interpréter à la lumière des

vv.4-10 ? La dernière parabole serait ainsi subordonnée aux deux premières.

3. Mais ces deux paraboles ne se terminent pas sur le refrain que nous venons de citer. Luc leur a ajouté une application secondaire, où il a introduit l'idée de *métanoia*, repentir ou conversion, qui lui est particulièrement chère. Sa manière de faire est très claire au v.7, où nous pouvons comparer son texte à celui de Mt 18,13 : «En vérité, je vous dis qu'il en a plus de joie que pour les quatre-vingt-dix-neuf qui ne se sont pas perdues (Mt : égarées)»; Luc précise : «Je vous dis qu'ainsi il y aura (plus) de joie *dans le ciel* pour un seul *pécheur qui se repent* que pour quatre-vingt-dix-neuf *justes qui n'ont pas besoin de repentir*.» Le v.10 reprend dans le même sens : «C'est ainsi, je vous le dis, qu'il naît de la joie devant les anges de Dieu pour un seul pécheur qui se repent.» Il faut avouer en tout cas que, ni la parabole de la brebis perdue, ni celle de la drachme perdue ne préparent ces mentions du repentir. Il semble donc que Luc a voulu introduire cette exigence à l'égard des pécheurs, et on peut se demander s'il n'a pas opéré cette double retouche à la lumière de la troisième parabole. Sans s'arrêter au point de vue «mercenaire» du fils prodigue, il aurait vu dans son retour à la maison paternelle un exemple de repentir. Faut-il en conclure que Luc interprète les deux premières paraboles en fonction de la troisième et qu'il entend le chapitre 15 comme un enseignement sur la *métanoia* ? Le rapprochement avec Lc 5,27-32 invite à la prudence. L'épisode du festin de Lévi se termine par la déclaration de Jésus : «Je ne suis pas venu appeler des justes, mais des pécheurs» (Mc 2,17). Luc prend soin de préciser : «mais des pécheurs, *au repentir*» (5,32); on ne peut pas conclure de cette mise au point que tout l'épisode est centré chez lui sur la *métanoia*.

4. Luc a introduit les paraboles du chapitre 15 par une notice qui est de sa main, et pour laquelle il s'est souvenu, précisément, de l'épisode de Lévi. Les paraboles nous sont ainsi présentées comme la réponse de Jésus aux murmures des Pharisiens et des scribes (vv. 1-2). Luc attribue donc à ces paraboles une visée polémique liée à la circonstance qui leur a donné naissance dans le ministère de Jésus. Il paraît cependant difficile d'imaginer qu'en rattachant ainsi les paraboles à un passé définitivement révolu, il ne les expose que comme des pièces de musée, sans relation immédiate avec la situation concrète de ses lecteurs chrétiens de la fin du premier siècle. On n'échappe pas à la question de savoir en quoi, aux yeux de l'évangéliste, se chapitre restait actuel pour les chrétiens auxquels il destinait son ouvrage. Il semble que la réponse peut s'engager dans deux directions différentes.

a) Les exégètes préoccupés de la question se contentent habituellement de transposer dans l'Église le problème juif indiqué dans l'introduction : de même que les Pharisiens répartissaient leurs coréligionnaires en deux catégories, les justes qui observaient la Loi et les pécheurs qui ne l'observaient pas, ainsi certains chrétiens auraient eu tendance à distinguer deux catégories dans l'Église : ils n'admettaient pas de confusion entre les «vrais» chrétiens, ceux qui l'étaient au plein sens du terme, et d'autres qui, tout en se réclamant du Christ, ne pouvaient pas prétendre être chrétiens à part entière. Le problème s'était posé très tôt à propos des païens convertis, spécialement à l'occasion des repas communs. Le reproche adressé à Jésus de «manger avec» *(synesthiei)* des pécheurs semble faire écho à celui que les judéo-chrétiens de Jérusalem ont adressé à Pierre pour avoir fait table commune avec des païens convertis à Césarée (Ac 10,41; 11,3) et à Antioche (Ga 2,12). Si ce problème était dépassé à l'époque où Luc écrivait son ouvrage, d'autres problèmes analogues ont pu se présenter : fallait-il recevoir comme chrétiens à part entière des convertis qui avaient un passé plus que douteux ? fallait-il réadmettre dans la communauté des chrétiens qui avaient commis des fautes graves ? pouvait-on considérer comme chrétiens authentiques et comme pleinement frères des gens dont la conduite était peu conforme à la morale de l'Évangile ? La polémique anti-pharisienne des paraboles se tournerait ainsi contre des chrétiens rigoristes, des Jansénistes avant la lettre : ces gens qui ne comprennent pas la prédilection de Dieu pour les pécheurs.

b) Le contexte général de l'œuvre de Luc pourrait faire soupçonner une autre orientation de pensée. En fonction d'une vision d'ensemble de l'histoire du salut, Luc se montre très soucieux de rendre compte de la cassure qui s'est produite au moment de la diffusion du message évangélique : refusé par la plupart des Juifs, ce message a trouvé bon accueil chez les païens. Il insiste donc sur la responsabilité des Juifs, qui se sont exclus eux-mêmes de l'économie du salut à laquelle l'Ancien Testament aurait dû les préparer. Il peut suffire ici de rappeler la grande déclaration de Paul aux Juifs de Rome, conclusion générale de tout l'ouvrage (Ac 28,25-28). Voici les derniers mots : «Sachez-le donc, c'est aux païens qu'a été envoyé ce salut de Dieu; eux ils écouteront» (v.28). Ne faut-il pas éclairer par là les premiers mots du chapitre 15 de l'évangile : «Tous les publicains et les pécheurs s'approchaient de lui *pour l'écouter*» (v.1)? Luc sait bien que l'évangélisation des païens n'a commencé qu'après la Résurrection. Mais faut-il exclure qu'il en ait reconnu un présage dans l'affluence des publicains et des pécheurs venus pour écouter Jésus ? les murmures des Pharisiens et des scribes (v.2) pourraient alors caractériser l'attitude du judaïsme incrédule en face de la mission chrétienne auprès des païens (par exemple, Ac 13,44-48).

Apres avoir fait le tour des questions qui se posent, il est temps d'indiquer quelques jalons pour aider à y répondre.

2. L'introduction et la fin du chapitre

Une seule observation peut suffire à éclairer la réponse qu'appellent nos trois premières questions : il faut remarquer qu'un rapport particulièrement étroit unit l'introduction placée par Luc en tête du chapitre, à l'épisode qui la termine. On tient du coup la pensée directrice de l'ensemble.

La notice d'introduction fait état de deux données. Elle relève d'abord l'influence des publicains et des pécheurs qui viennent pour écouter Jésus (v.1). Elle mentionne ensuite les murmures des Pharisiens et des scribes, et elle précise les reproches qu'ils adressent à Jésus : accueillir les pécheurs, manger avec eux (v.2). Il est clair que ces deux données n'ont pas la même importance : ce qui est dit des pécheurs n'est là que pour faire comprendre l'attitude des Pharisiens et des scribes. Ils expriment leur mécontentement en «murmurant» : le verbe caractéristique que Luc a introduit dans l'épisode du festin de Lévi (Lc 5,30; diff. Mc 2,16; Mt 9,11) et qui revient à propos de Zachée (Lc 19,7). C'est pour répondre à ces «murmures» que Jésus prend la parole (15,3).

Ces murmures ne trouvent pas d'écho dans les deux premières paraboles, où personne ne trouve rien à redire à la préférence que le berger accorde à la brebis perdue par rapport aux quatre-vingt-dix-neuf autres, ni à celle de la femme qui remue toute la maison pour retrouver la drachme perdue; personne n'invite ces personnages à se contenter de ce qui leur reste. Le murmure rentre en scène, sous une forme amplifiée, avec le fils aîné de la troisième parabole. Il devient ici «colère» et refus d'entrer dans la salle du festin (v.28); il se traduit en reproches qui mettent en cause la justice du père (vv.29-30). On a donc l'impression que, par sa formule l'introduction, l'évangéliste prépare plus spécialement la finale du chapitre.

La réponse du père à son aîné a donc quelque chance de nous fournir la clé de l'interprétation de tout le chapitre. Inutile de s'arrêter à la première partie de cette réponse : «Tu es toujours avec moi, et tout ce qui est à moi est à toi» (v.31). Il fallait montrer au jeune homme qu'aucune injustice n'était commise à son égard. L'attitude du père envers le fils indigne, correspondant à l'attitude de Jésus à l'égard des pécheurs, importe davantage. Les scribes et les Pharisiens connaissent assez leur théologie pour savoir qu'un repentir sincère et une conversion effective (celle qui produit les «fruits de conversion» : Lc 3,8) valent au pécheur le pardon de ses fautes; le père de la parabole se garde bien d'insister sur l'authenticité de la conversion du fils prodigue. A l'aîné qui affectait de parler de «ton fils que voilà» (v.30), il réplique en di-

sant «ton frère que voilà» : «Il fallait bien festoyer et se réjouir, car ton frère que voilà était mort et il est revenu à la vie, il était perdu et il est retrouvé» (v.32). C'est ton frère, cela te concerne. Cette finale ne peut se comprendre que comme une invitation à l'aîné pour qu'il s'associe à la joie provoquée par le retour de celui qui est et reste son frère.

Mais cette finale constitue en mêmetemps une dernière reprise du refrain qui traverse tout le chapitre, refrain qui ne proclame pas seulement la joie de celui qui a retrouvé ce qu'il avait perdu, mais qui appelle les autres à partager cette joie : «Réjouissez-vous avec moi, car je l'ai retrouvée, la brebis (la drachme) que j'avais perdue !» Nous ne nous trouvons donc pas simplement en face d'un enseignement sur la joie qu'éprouve celui qui a retrouvé, mais en face d'un appel de plus en plus pressant, qui semble vouloir entraîner des auditeurs récalcitrants. Le chapitre ne veut pas seulement expliquer que les mécontents ont tort et pourquoi; il indique la voie pour passer du murmure à la joie partagée.

Après avoir pourvu le chapitre d'une introduction explicative, Luc s'est bien gardé de lui ajouter une conclusion. Le chapitre reste ouvert sur une question : le fils aîné acceptera-t-il de participer aux réjouissances organisées par son père pour fêter le retour du prodigue ? Posée à l'intention des Pharisiens et des scribes de l'introduction, cette question interpelle encore les lecteurs chrétiens de l'évangile.

3. La situation ecclésiale du chapitre

Pour saisir exactement la portée de cette interpellation pour les lecteurs auxquels Luc destinait immédiatement son ouvrage, il faudrait pouvoir se rendre compte du problème précis auquel il songeait en transcrivant cette page. Notre quatrième question a évoqué deux possibilités : désir de mettre certains chrétiens en garde contre la tendance à repousser certains de leurs frères tenus pour pécheurs, ou désir de souligner la responsabilité des dirigeants juifs qui n'ont pas accepté une Église où l'on ne partageait pas leur rigorisme religieux. Tout en accordant notre préférence à la seconde explication, nous nous rendons compte que, vues à partir du lecteur moderne, les différences entre les hypothèses peuvent paraître sans conséquences. De toutes manières, le chapitre dénonce une attitude d'ostracisme, inséparable de la tendance à constituer des groupes choisis d'hommes d'élite, foyers d'intolérance, fermés sur eux-mêmes, incapables d'amour à l'égard de gens qu'on méprise.

En nous rappelant que cette tendance est diamétralement opposée à l'esprit de l'Évangile, le chapitre 15 de Luc n'a rien perdu de son actualité. Il va jusqu'au fond des choses en montrant que, chez des

gens religieux, cette altération du sens fraternel est liée à une altération de l'attitude religieuse; la parabole du fils prodigue dénonce concrètement l'état d'esprit «mercenaire» qui fausse nos rapports à la fois avec Dieu et avec nos frères. Mais ce chapitre ne se contente pas de dénoncer la gravité d'un travers; il indique comment le surmonter, en invitant à partager les sentiments de Dieu à l'égard des plus déshérités, en appelant à partager sa sollicitude pour ceux qu'il veut retrouver et sauver.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

L'auteur du présent article a étudié les trois paraboles de Lc 15 dans son ouvrage sur *Les Béatitudes* (Études Bibliques), II, Paris, 1969, pp.233-249. Il a consacré trois articles à la première parabole : une vue d'ensemble, *La parabole de la brebis perdue*, dans *Gregorianum*, 49 (1968), pp.265-287; un examen de la pensée de Jésus, *Les implications christologiques de la parabole de la brebis perdue*, à paraître dans le volume en collaboration *Jésus aux origines de la christologie*, Gembloux, 1974; une étude sur la version de Matthieu, *L'option pastorale dans la parabole de la brebis égarée (Mt 18,12-14)*, à paraître dans un volume de *Mélanges* offerts au Cardinal Pellegrino, Bologne, 1974. Un commentaire de la parabole du fils prodigue a paru dans «Assemblées du Seigneur» 1ere série, n° 29, Bruges 1966, pp.52-68, et 2e série, n°17, Paris, 1969, pp.64-72. Mentionnons en outre quatre articles particulièrement utiles pour l'étude du chapitre 15 de Lc : C.H. GIBLIN, *Structural and Theological Considerations on Luke 15*, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 24 (1962), pp.15-31; W.R. FARMER, *Notes on a Literary and Form-Critical Analysis of Some of the Synoptic Material Peculiar to Luke*, dans *New Test. Studies*, 8 (1961-62), pp.301-316; E. RASCO, *Les paraboles de Luc XV. Une invitation à la joie de Dieu dans le Christ*, dans *De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques* (Bibl. Ephem. Theol. Lov., XXV), Gembloux-Paris, 1967, pp.165-183; P. BONNARD, *Approche historico-critique de Luc 15*, dans *Foi et Vie, Cahiers bibliques*, 15 (1973), pp. 25-37 et 72-79.

A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

ANNÉE A

Première lecture : n° 66, p.64 (J.M. PELFRENE)

Deuxième lecture : n° 4, p.13 (J. DUPONT); n° 71, p.61 (E. JACQUEMIN)

Évangile : n° 76, pp.29-41 : *La parabole du débiteur impitoyable*, par L. DEISS

ANNÉE B

Première lecture : n° 37, pp.37-41 (L. KRINETZKI); n° 65, p.37 (L. LELOIR)

Deuxième lecture : n° 25, p.79 (A. GUILLAUME)

Évangile : n° 84, pp.27-46 : *Permanence des promesses faites à Pierre*, par J.J. WEBER

ANNÉE C

Première lecture : n° 32, p.50 (A. IBANEZ)

Deuxième lecture : n° 73, pp.47-69 : *Le pardon du péché, don messianique*, par J. VANDERHAEGEN

Évangile : n° 57, pp.24-38 : *La brebis et la drachme perdues*, par J. CANTINAT; n° 29, pp.52-68 : *L'enfant prodigue*, par J. DUPONT

TITRES DE LA DEUXIÈME SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

* numéros parus
en gras : numéros à paraître en 1974

Imprimé en France
Imprimerie Saint-Paul, 55001 Bar le Duc. Dép. lég. 3e trim. 1974
N° d'édition 6465 N° IV-74-515

Année A

Année B

Année C
