



AL 30 2.

0711 1-

20^e DIMANCHE ORDINAIRE

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 51

*** Première lecture : P.-M. Bonnard
A. Barucq, P.-M. Bonnard * Deuxième
lecture : F. Montagnini, Ch. Bigaré.
A. Lenglet * Évangile : K. Gatzweiler,
A. George.

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



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

Année A

Première lecture : Is 56,1.6-7

Deuxième lecture : Rm 11,13-15.29-32

Evangile : Mt 15,21-28

Notes doctrinales

Pour une fois les trois lectures d'un dimanche ordinaire convergent vers un même thème : l'universalisme du salut.

Prêcher cette Bonne nouvelle et promouvoir la réalisation concrète et laborieuse de ce projet divin, tel est l'objet de la mission. Celle-ci s'inscrit dans la trame de l'histoire humaine, avec ses limitations et ses contraintes.

Impossible à chacun de tout faire. La tâche qu'assigne la vocation personnelle entraîne des options qu'il faut savoir assumer, éventuellement en se faisant violence à soi-même, mais sans jamais s'enfermer dans des positions contraires à la volonté de Dieu qui ouvre l'accès du salut à tous ceux qui acceptent d'entrer dans la voie du droit et de la justice.

Jésus lui-même a connu ces exigences et ces tiraillements. Envoyé « aux brebis perdues de la maison d'Israël », il a dû limiter son action aux frontières étroites de la Palestine de son temps.

Plus tard, d'autres, comme il l'avait annoncé, entreprendront des œuvres plus grandes, portant son message jusqu'aux extrémités du monde. Ainsi saint Paul, l'Apôtre des Gentils, qui connaîtra pourtant l'angoisse de voir les siens repousser l'Evangile.

Maison de Dieu: Maison de tous les peuples

Is 56,1.6-7

PAR PIERRE-EMILE BONNARD

Professeur aux Facultés Catholiques de Lyon

Les huit premiers versets qui ouvrent la troisième partie du livre d'Isaïe nous rapportent une décision prophétique extrêmement importante. Dans la communauté de Jérusalem, au cours des premières décades qui suivent la fin de l'exil (538 avant J.C.), le groupe des étrangers, plus nombreux que jamais à la suite des diverses invasions, émet quelques craintes au sujet de son admission au sein du peuple élu : « Le Seigneur, disent ces non israélites, va bel et bien nous tenir à l'écart de son peuple ! » (v. 3). Un autre groupe, celui des eunuques, laisse entendre qu'il est lui aussi déconsidéré et pareillement exclu de la communauté.

Consulté par eux ou à leur sujet, le prophète anonyme qui nous parle ici va proférer de la part de Dieu un des oracles les plus ouverts, les plus universalistes de l'A.T. Non seulement il s'emploie à calmer les anxiétés de ceux qui s'estiment délaissés, mais il leur ouvre des perspectives radieuses. Ce faisant, il annonce l'attitude de Jésus, qui s'intéressera non aux seuls fils d'Israël, mais aussi aux étrangers, telle la Cananéenne (évangile). Que personne donc ne se croie rejeté de la communauté de salut : peuvent en faire partie tous les fils d'Adam (vv. 1-2), et donc même les étrangers et les eunuques (vv. 3-8), à condition de s'attacher à Dieu, d'observer le sabbat et de se conduire en conséquence.

Gardez le droit et pratiquez la justice

Ainsi parle le Seigneur :
gardez le droit et pratiquez la justice,
car mon salut est sur le point d'arriver
et ma justice, de se dévoiler (v. 1).

Heureux l'humain qui fait cela,
le fils d'Adam qui s'y tient,
gardant le sabbat sans le déshonorer,
gardant sa main de faire aucun mal (v. 2).

Comme l'avait annoncé à plusieurs reprises, un peu avant la fin de l'exil, le prophète que nous nommons le Second Isaïe, le salut de Dieu est sur le point d'arriver et sa justice va se dévoiler (Is 40,5 ; 46,13 ; 51,5-8). L'intervention bienfaisante du Seigneur ne peut être mise en doute : il a déjà fait ses preuves en mettant un terme au joug babylonien ; il poursuivra son œuvre en dispensant généreusement ses largesses. Mais pour en profiter, il faut se rendre réceptif, c'est-à-dire « garder le droit et pratiquer la justice ». Cette double recommandation est traditionnelle en Israël, dans les écrits prophétiques, dans les chroniques ou psaumes royaux, dans les autres textes psalmiques, sapientiaux et législatifs¹. *Justice* et *Droit* ne sont-ils pas qualités divines par excellence, que le Seigneur communique aux responsables, à tout son peuple, à chacun des membres de ce peuple, pour leur plus grande joie ?

Heureux, en effet, celui qui fait siennes ces qualités de Dieu et qui s'y tient. *Se tenir* dans la justice et le droit équivaut à *se tenir* dans l'alliance proposée par le Seigneur, comme vont l'expliquer les vv. 4 et 6. Il n'est pas nécessaire pour cela d'être un fils de Jacob, il suffit d'être un fils d'Adam ; ceci nous laisse entendre déjà que les étrangers, comme le dira l'oracle suivant, ne sont points exclus de la communauté du salut. Pour y entrer, il faut et il suffit qu'ils en acceptent les exigences, dont deux sont rappelées ici avec le même verbe : *garder* sa main de tout geste répréhensible et *garder* le sabbat sans le déshonorer. Le sabbat est très ancien, bien connu des prophètes², mais il a pris une importance encore plus grande pendant l'exil : le fait d'observer le sabbat au milieu des païens est devenu un signe distinctif de ceux qui croient en Yahvé. C'est à cette époque que l'on doit veiller avec plus de soin que jamais à ne pas le déshonorer.

1. *Droit et justice* : chez les Prophètes, cf. Am 5,7.15.24 ; 6,12 ; Is 1,17 ; 5,7 ; 28,17 ; 9,6 (à propos du roi) ; Jr 22,3 ; 22,15 (à propos de Josias) ; 23,5 et 33,15 (à propos du roi à venir) ; dans les écrits concernant les rois, cf. 2 S 8,15 ; 1 R 10,9 ; Ps 72,1 ; dans le Psautier, cf. Ps 37,6 ; 106,3 ; chez les Sages, cf. Pr 1,3 ; 2,9 ; 16,8 ; 21,3.15 ; Jb 29,14 ; dans les textes de lois, cf. Lv 19,15 ; Dt 16,18-20. *Droit* et *Justice* sont qualités divines, que le Seigneur communique à son roi et à son peuple : Os 2,21 ; Ps 89,15 ; 97,2 ; Jb 8,3 ; etc.

2. *Sabbat* : dans les anciens codes, cf. Ex 23,12 ; dans le Décalogue, cf. Ex 20,8 ; chez les Prophètes, cf. Am 8,5 ; Os 2,13 ; Is 1,13 ; dans les textes sacerdotaux, cf. Gn 2,2 ; dans les morceaux exiliques, cf. Jr 17,19-27 ; Lm 2,6.

Les fils de l'étranger se joignent à Yahvé

S'ils observent ces exigences, les fils de l'étranger, tout comme les eunuques, seront accueillis à bras ouverts dans la communauté du salut.

*Les fils de l'étranger qui se sont joints au Seigneur
pour faire son office,
pour aimer le nom du Seigneur,
pour être à lui comme serviteurs,
tous ceux qui gardent le sabbat sans le déshonorer
et qui se tiennent dans mon alliance,
je les ferai venir à ma sainte montagne,
je les ferai jubiler dans la Maison où l'on me prie ;
leurs holocaustes et leurs immolations
seront en faveur sur mon autel,
car ma Maison sera appelée :
Maison de prière pour tous les peuples (vv. 6-7).*

Autrefois exploiters d'Israël (Is 62,8), les étrangers se feront ses serviteurs, tant pour reconstruire ses villes (60,10) que pour cultiver ses champs (61,5) ; mieux encore ils deviendront eux-mêmes membres du peuple de Dieu, appelés à partager sa foi, sa prière et les faveurs que le Seigneur dispense à ses enfants. Sur ce point notre texte marque une véritable innovation : pour l'apprécier il convient de prendre un peu de recul et d'examiner quel était, en Israël, le sort des étrangers.

Les étrangers en Israël

Ils étaient traités différemment selon qu'ils s'y trouvaient établis à demeure (*gêrim*) ou simplement de passage pour un séjour temporaire (*nokrim*). Les *gêrim*, ou résidents, pouvaient être intégrés facilement à la communauté israélite ; le livre de l'alliance veillait déjà à ce qu'ils ne soient pas opprimés (Ex 22,20 ; 23,9) ; le Deutéronome les recommandait à la bienveillance de tous (Dt 14,29) ; les lois sacerdotales leur reconnaissaient sur beaucoup de points des droits et des devoirs analogues à ceux des fils d'Israël³ ; le Lévitique, en particulier, prescrivait à chaque Israélite de « les aimer comme soi-même » (Lv 19,33-34) et Ezéchiel leur réservait un lot dans le partage du pays (Ez 47,22-23).

Les *nokrim*, ou ambulants, simplement tolérés comme hôtes, étaient loin de connaître un sort aussi enviable. Ils se voyaient par-

fois purement et simplement assimilés aux « barbares » (*zarim*) et aux ennemis. Même s'ils bénéficiaient en Israël d'une hospitalité plus ou moins prolongée, ils n'y jouissaient d'aucun droit ; bien loin d'être comme les *gêrim* admis à la Pâque, ils en étaient exclus (Ex 12,43) ; ils ne profitaient pas de la remise périodique des dettes (Dt 15,3), ni du prêt d'argent sans intérêt (Dt 23,21). Quand un Israélite ne savait que faire d'une bête crevée, aliment impur à ses yeux, il la donnait volontiers aux *gêrim*, mais aux *nokrim* il la faisait payer ! (Dt 14, 21). Ezéchiel, si généreux pour les *gêrim*, interdisait l'accès du Temple aux *nokrim*, ces « incirconcis de corps et de cœur » (Ez 44,7-9). Certains d'entre eux pouvaient espérer être assimilés aux Israélites, mais seulement après trois générations, tels les Edomites et les Egyptiens (Dt 23,8-9) ; d'autres devaient renoncer absolument à cette espérance (Dt 23,4), tels les Ammonites et les Moabites ! Vers la fin du cinquième siècle les réformateurs Esdras et Néhémie voudront empêcher leurs compatriotes d'aller prendre femme chez ces peuples non israélites (Esd 9,1 ; Ne 9,2).

Je les ferai jubiler dans la Maison où l'on me prie

Il existait donc dans l'Israël d'avant et d'après l'exil un courant de défiance et parfois d'hostilité vis-à-vis des *nokrim*. Or ce sont ces *nokrim*, dont Isaïe 56,6-7 déclare qu'ils peuvent s'unir au vrai Dieu et s'agréger à la communauté de salut. Ce faisant, notre oracle rejoint et confirme des textes extrêmement ouverts, comme 1 R 8, 41-43 — pièce sans doute post-exilique, où Dieu est invité à exaucer dans son Temple la foule des étrangers — ou le livre de Ruth, ouvrage de même date, selon lequel cette étrangère, cette Moabite réputée inassimilable (Rt 2,10), fut cependant jugée digne d'être considérée comme la grand-mère de David ! Après les eunuques (vv. 4-5), voici maintenant les étrangers pleinement réhabilités, en groupe et dans les textes, comme quelques individus l'avaient été déjà isolément et dans les faits, tel ce noir éthiopien Ebed-Mélek, si dévoué envers Jérémie que, malgré sa double « tare » d'étranger et d'eunuque, il avait reçu du Seigneur lui-même une toute spéciale bénédiction (Jr 38,7-13 ; 39,15-18).

Les étrangers, même ceux qui n'étaient *que* des *nokrim*, trouvent donc leur place au sein du peuple de Dieu. Ils y entrent par le fait même qu'ils se joignent à Yahvé, avec le désir de faire son office, de l'aimer⁴ et d'agir comme ses serviteurs, de garder le sabbat et de se tenir dans l'alliance (vv. 2.4). A ces conditions, Dieu prendra lui-même l'initiative de les faire venir à la sainte Montagne de Sion, de les faire jubiler dans le Temple, car le culte authentique est

3. Droits : cf. Nb 9,14 ; 15,14-16 ; 35,15 ; devoirs, cf. Lv 16,29 ; 17,8-10 ; 22, 18-20 ; 20,2 ; 24,16.

4. Aimer (Jr 2,2) Celui qui aime le premier et sans défaillance (Os 3,1).

explosion de joie. Sur son autel il acceptera avec faveur leurs sacrifices : en devenant universelle, la religion ne cesse pas d'être rituelle (Is 18,7 ; 19,18-25 ; etc.), mais tout le contexte nous redit ce que les prophètes n'ont jamais cessé de rappeler, à savoir que le geste cultuel doit signifier le don du cœur et la générosité des mains. Dès lors c'est en vérité que le Temple de Jérusalem pourra recevoir un de ses plus beaux noms : « Maison de prière pour tous les peuples » ! Cette formule d'une densité unique, dont on ne trouve ailleurs que des approches⁵, exprime bien la volonté de Dieu : s'unir tous les hommes dans la même adoration, pour les unir entre eux dans le même amour. On comprend qu'elle ait enchanté Jésus (Mc 11,17).

Guidé par de pareils textes, le peuple de Dieu devient de moins en moins une entité politique, de plus en plus une communauté religieuse, appelée désormais à grandir indéfiniment et à s'élargir aux dimensions de l'univers. C'est pourquoi les oracles, qui viennent de saluer l'entrée des eunuques et des étrangers dans la communauté du salut, s'achèvent sur un oracle de conclusion, qui fait présager l'arrivée ininterrompue, dans cette communauté, des foules humaines :

Oracle du Seigneur Yahvé,
qui regroupe les expulsés d'Israël :
en plus de ses regroupés
autour de lui j'en regrouperai encore ! (v. 8).

Dieu, qui est le seul Rassembleur valable, a déjà regroupé les expulsés d'Israël, il les regroupe sans cesse et il les regroupera indéfiniment. La dixième des Dix-huit Bénédiction, importante prière du judaïsme, le lui rappelle et le lui demande toujours : « Sonne la grande trompette pour notre délivrance, lève l'étendard pour regrouper nos exilés ; regroupe-nous tous ensemble des quatre coins de la terre. Béni sois-tu, Seigneur, toi qui regroupes les expulsés de ton peuple Israël ! ». Mais le texte et le contexte d'Isaïe 56,1-8 voient plus large encore : ils laissent entendre que Dieu attire à Lui non seulement les Juifs, mais aussi les prosélytes et que, non content de refaire l'unité d'Israël, il veut faire autour d'Israël l'unité du monde.

5. Voir Ps 22,28 ; 65,3 ; 86,9 ; Is 2,2 ; 60,3-14 ; 66,18-19.

Nul ne peut faire échec au plan du salut

Rm 11,13-15.29-32

PAR FELICE MONTAGNINI

Professeur au Grand Séminaire de Brescia

Les versets qui forment cette péricope appartiennent à la section de l'épître aux Romains (ch. 9—11) où Paul s'interroge sur la situation d'Israël par rapport à la voie du salut ouverte par Dieu dans le Christ.

L'Apôtre ne peut réprimer les sentiments qui montent en lui à l'idée que ses « frères », ceux de sa « race selon la chair » (9,3) pourraient ne pas atteindre le but qui semble à leur portée : il se refuse à admettre une telle éventualité (9,1-5). Le ton s'apaise ensuite, mais reste vibrant.

Paul s'interroge tout d'abord sur la cause de cette douloureuse situation, mais il ne peut que s'en remettre aux desseins de Dieu totalement insondables. Il serait impie de prétendre pénétrer les desseins divins pour les juger (9,20). Pourtant il voit dans l'opposition d'Israël l'explication de l'échec du peuple qui n'accède pas à l'évangile (9,30—10,21). Toutefois, pour dénoncer cette faute, il n'use pas d'un ton de polémique qui n'admet pas de réplique (contrairement par exemple à Mc 4,10-12 par et 1 Th 2,14-16). Au contraire, cette dénonciation de la responsabilité d'Israël a l'allure d'une recherche sereine des raisons qui, objectivement, expliquent la situation présente. Aussi peut-elle très naturellement déboucher (ch. 11) sur une autre interrogation : vers quoi tend la condition religieuse actuelle d'Israël ?

Ceci correspond à une tournure d'esprit typiquement biblique. Au lieu de s'attarder à rechercher la cause des événements, la Bible se plaît à contempler le terme vers lequel ils tendent et qu'ils font entrevoir. Aussi le ch. 11 tout entier a-t-il pour objectif de faire

découvrir comment ce qui maintenant semble une impasse obscure, débouche dans la lumière, sur le triomphe des voies de Dieu (cf. 11,33-36).

Croire activement en Dieu

Dieu est maître de ses desseins salvifiques et l'homme ne peut les pénétrer. Mais celui-ci ne peut, pour autant, s'estimer dispensé de les promouvoir activement. Voilà pourquoi Paul se propose de contribuer à créer les conditions dans lesquelles Dieu pourra agir.

La première d'entre elles — et à première vue la plus invraisemblable — se trouve dans la « jalousie » que Paul, l'apôtre des Gentils, espère vivement exciter chez ceux de son sang (11,13). Le terme pourrait paraître un peu trop osé si l'usage biblique n'en faisait connaître la signification exacte.

Cette « jalousie » dont parle Paul, est-elle l'animosité ressentie par Israël au spectacle des Gentils embrassant l'Evangile, en somme le sentiment qu'on éprouve en voyant ses privilèges transférés à d'autres ? « Tous les privilèges dont ils se glorifiaient comme d'un monopole spirituel et religieux, ils les voient maintenant passer à d'autres... N'est-ce pas là de quoi exciter la jalousie des Juifs ? »¹. Le P. Bonsirven ne cherche pas une autre interprétation. Toutefois, ne parvenant pas à justifier pleinement la hardiesse de la pensée, il estime que « l'espoir d'exciter la jalousie de ceux de son sang » répond à une intention secondaire de l'action apostolique de Paul².

Mais ni l'une ni l'autre des deux explications ne semblent satisfaisantes. Si, dans un premier temps, la pensée de Paul apparaît curieuse, on ne peut pas la dire pour autant inconcevable. Bien plus, l'Apôtre trouve cette idée tout à fait naturelle, si bien qu'il l'énonce, non pas une, mais deux fois consécutive (cf. 11,11), sans la moindre gêne, sans éprouver le besoin de s'en justifier, comme il le fait en d'autres cas analogues (cf. par exemple 6,19).

Quelle est donc cette « jalousie » qui, selon l'Apôtre, peut contribuer au salut d'Israël ?

Il ne semble pas qu'on puisse l'identifier à un quelconque sentiment d'émulation, ni même l'en rapprocher. Il est vrai, certes, que les différentes facettes de la notion de « jalousie », dans la LXX et le N.T., permettent de la caractériser et de la spécifier diversement³. Mais il ne faut pas oublier que le « zèle » désigne avant

tout la détermination avec laquelle Dieu exécute ses desseins. S'il arrive qu'il se tourne contre quelqu'un (dans le sens souligné par le terme « jalousie » que peut rendre aussi le grec *zêlos*), c'est parce que celui-ci se met en travers du projet salvifique. Mais il s'agit d'une déviation accidentelle (cf. Ez 16,42) qui ne détourne pas le « zèle » de Yahvé de son objectif ultime : construire et non détruire⁴.

Cette « jalousie » de Dieu dans le déploiement de son action de salut, illumine et dirige la « jalousie » des hommes. Chez l'homme qui lutte pour la cause de Dieu, le « zèle » se traduit aussi tout d'abord par une action punitive, mais en réalité, il s'agit d'une étape du salut en marche. Par exemple, quand Si 48,2 nous dit qu'Elie fit venir la famine sur les Israélites, et, « dans son zèle, les décima », il ne faut pas songer ici à une diminution numérique comme si Elie avait fait appel à des fléaux pour détruire le peuple ; le texte exprime plutôt l'insistance du prophète à souligner combien peu d'Israélites se montrèrent dignes de ce nom, et, en conséquence, de la miséricorde réservée par Dieu au « reste d'Israël »⁵.

Si tel est le « zèle » de Dieu et des hommes, on peut, semble-t-il, affirmer que Paul, en proclamant son intention de « susciter la jalousie » (*parazêlôsaï*) de ses frères, ne veut pas les exciter contre les Gentils. Il espère plutôt susciter leur ardeur, et les conduire sur une voie meilleure. Cette intention correspond à celle qu'énonce solennellement Dt 32,21 : « Ils m'ont rendu jaloux avec un néant de dieu... Eh bien ! moi, je les rendrai jaloux avec un néant de peuple, je les inciterai au moyen d'une nation stupide ! ». Une provocation du peuple rebelle qui semblait compromettre radicalement l'histoire du salut, perçue par Dieu comme un défi, se transforme en arme efficace pour la réalisation des desseins divins (cf. Dt 32,26-31).

Paul reconnaît que ses concitoyens ont du « zèle pour Dieu, mais c'est un zèle mal éclairé » (Rm 10,2) qui les conduit sur une mauvaise voie, comme lui-même pendant un certain temps (cf. Ph 3,6 ; Ga 1,14). Toutefois, il espère qu'à la vue des Gentils se pressant en foule vers les fontaines du salut (cf. Is 60,4-8), ils tire-

particulières (cf. Is 63,15) ou de faits appartenant à l'eschatologie (Ez 36,6 ; 38,19 ; Is 9,7 ; 37,32 ; Za 1,14). En parlant de l'homme, le terme désigne la jalousie ordinaire (cf. Pr 6,34), mais s'emploie aussi communément pour évoquer le zèle religieux en faveur de la cause de Dieu (cf. Ps 69,9 ; Nb 25,13 ; Si 48,2 ; 2 Co 7,7) ou contre elle (Is 11,3 ; Ez 35,11 ; Ac 5,17 ; 13,45).

4. Cf. 2 R 19,31 = Is 37,32 ; Za 8,2 ; Sg 5,15.

5. Cf. 1 R 19,10.14.18 = Rm 11,3s. L'éloge d'Elie en Si 48,2-11 culmine justement (v. 10) dans l'attribution du rôle de sauveur qui rappelle étroitement la mission du Serviteur de Yahvé en Is 49,6. Cf. l'article de J. JEREMIAS, *Hélias*, dans *T.W.N.T.*, II, 933, 12-16.

1. J. HUBY, *Épître aux Romains*, nouvelle éd. par S. LYONNET, Paris, 1957, p. 387.

2. Cf. J. BONSIIVEN, *L'évangile de Paul*, 1946, p. 133.

3. On dit que Dieu agit avec « jalousie » soit quand il punit (cf. Is 20,5 ; Nb 25,11 ; So 1,18 ; 3,8), soit quand il défend sa cause, qu'il s'agisse de contingences

ront la conclusion logique de leur recherche, et reconnaîtront le Christ. Alors tombera de leurs yeux le « voile » qui les empêche de voir (cf. 2 Co 3,13-16).

« Le salut, prêt à se révéler au dernier moment » (1 P 1,5)

Paul espère donc vivement « sauver quelques-uns » de ses frères. L'allusion au salut de « quelques-uns » fait progresser la pensée en l'amenant à envisager la venue à la foi non d'un groupe seulement, mais du peuple tout entier. Cette perspective s'exprime ensuite en des termes qui n'ont pas manqué d'embarrasser les commentateurs : « Car si leur mise à l'écart fut une réconciliation pour le monde, que sera leur admission, sinon une vie d'entre les morts ? » (v. 15). La première partie du verset se ressent de l'idéologie prophétique, qui ne connaît pas de nuances dans la description de la destinée d'Israël. Celui-ci est l'épouse totalement fidèle de Yahvé, ou bien le fils têtard qui ne comprend absolument rien. A son tour, Dieu cherche son peuple inlassablement, ou bien le chasse au loin⁶. Ici Paul suppose cette seconde attitude et parle tout simplement de refus ; mais cette « mise à l'écart » d'Israël n'exclut pas une perspective de bonté. Les derniers mots de ce verset ont induit certains à penser que dans ce passage, Paul mettait la conversion d'Israël en relation de temps avec la résurrection finale, c'est-à-dire avec la consommation eschatologique du royaume de Dieu⁷. Mais donner au texte cette portée doctrinale revient à y mettre plus qu'il ne veut dire.

Bien plus, Paul semble éviter à dessein de recourir au vocabulaire de la résurrection. En effet, c'est le seul endroit où on parle de « vie d'entre les morts » alors que le lexique chrétien primitif a rigoureusement réduit le nombre des expressions juives relatives à la foi en la résurrection⁸, et utilise toujours « résurrection des

morts »⁹ ou « d'entre les morts »¹⁰. Ce fait doit rendre prudent dans l'interprétation, et il ne faut pas faire hâtivement de « vie d'entre les morts » une expression synonyme de « résurrection finale ».

En outre, le ton utilisé par Paul soit au v. 15, soit encore plus dans le parallèle du v. 12, n'autorise guère à voir dans ce texte un contenu doctrinal bien défini. On lit en effet au v. 12 : « Si leur faux pas a fait la richesse du monde et leur amoindrissement la richesse des païens, que ne sera pas leur totalité ! ». C'est là une manière de s'exprimer assez singulière de la part de Paul, et qui marque une réticence voulue. Il faut donc la prendre comme telle sans la solliciter indûment.

Notre texte, en définitive, est de ceux où apparaît la manière caractéristique dont le N.T. affirme les événements eschatologiques, tout en refusant d'envisager les questions de pure curiosité auxquelles se complaisaient les fables apocalyptiques sans retenue¹¹. La résurrection elle-même est à la fois fortement affirmée et soustraite jalousement aux indiscrétions de la curiosité (cf. 1 Co 15,35-41). Qu'il doive en être ainsi, la preuve s'en trouve au v. 25 où le sort final d'Israël est appelé « mystère » pour faire comprendre qu'il faut le laisser au conseil souverain de Dieu, et non chercher à le pénétrer avec les ressources de la « sagesse » humaine¹².

La destinée humaine sous le regard de Dieu

La route sur laquelle l'homme s'avance peut être regardée de deux points de vue différents : celui de l'homme en marche, et celui de Dieu qui le guide. Pour l'homme, le clair et l'obscur se mêlent inévitablement ; pour Dieu tout est parfaitement lumineux. Aussi arrive-t-il qu'après avoir passionnément cherché à découvrir le tracé sinueux de cette route telle qu'elle apparaît aux yeux humains, l'esprit aime se reposer en le contemplant selon la perspective de Dieu.

C'est ce que fait Paul. Dans toute la section constituée par les chap. 9—11, il s'est efforcé de comprendre l'énigme posée par

6. Cf. X. LÉON-DUFOUT, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, art. *Election*, Paris, 1970², c. 344.

7. On traduit parfois « résurrection d'entre les morts » alors que le texte porte « vie d'entre les morts ». Voir un index des auteurs anciens et plus récents dans R. CORNELI, *Epist. ad Romanos*, 1927, p. 596. Tous semblent suivre Origène (VIII, 9 cité dans SANDAY-HEADLAM, *Rom.*, 5^e éd., réimpression 1955, p. 326) : *Tunc enim erit assumptio Israel, quando iam et mortui vitam recipient et mundus ex corruptibilis, incorruptibilis fiet*. Le judaïsme tardif met en relation la résurrection (finale ou personnelle) et une ère nouvelle (cf. *Jubilés* 23,29 ; *Enoch* 51,1). Mais quelques auteurs, comme Sanday-Headlam (*op. cit.*, p. 325-326) ont le tort de supposer, sans plus, que cette nouveauté est la conversion d'Israël, et d'appliquer rigoureusement ce schéma au texte paulinien. Cf. aussi, quoique un peu plus nuancé, R. BAULÉS, *L'évangile, puissance de Dieu*, Paris, 1968, p. 247s.

8. Cf. STRACK-BILLERBECK, I, pp. 893-897 ; II, p. 542s ; IV, p. 943s ; *Grande lessico del N.T.* (= *T.W.N.T.*) III, p. 1419, n. 158 ; p. 1422s ; p. 1439, n. 214, *zab* (R. BULTMANN).

9. Ac 23,6 ; Rm 1,4 ; 1 Co 15,12 ; etc.

10. Lc 20,35 ; Ac 4,2 ; 1 P 1,3. On pourrait évoquer aussi certaines expressions typiquement johanniques, comme « ressusciter pour la vie » (5,29) et « la résurrection et la vie » (11,25).

11. Cf. Lc 17,20 ; Mc 13,4ss par ; 2 Th 2,6-7. Computations et spéculations eschatologiques, parfois extravagantes, se rencontrent chez les rabbins. Voir des textes dans STRACK-BILLERBECK, III, p. 824s ; W. BACHER, *Die Agada der Tannaïten*, II (éd. anastatique, 1966), p. 139, note 4.

12. Cf. G. BORNMANN, dans *T.W.N.T.*, IV, 829, 11-27 (*mysterion*).

l'histoire du salut d'Israël. Il en vient maintenant à considérer les choses à la lumière du conseil divin, et, en se plaçant à cette hauteur, tout devient singulièrement clair. Il s'agit d'une phase dans le déroulement d'un vaste plan du salut. Replacée dans cet ensemble, la faute d'Israël lui apparaît comme une étape obscure, certes, mais providentielle.

En Rm 11,29-32 on trouve l'expression classique de cette version théologique de l'histoire, cette arène où Dieu joue la partie avec tout le créé. Le moment présent ne dévoile pas toutes ses virtualités, à moins qu'on ne le voie dans son rapport essentiel avec le passé et l'avenir qui se rejoignent en lui et l'enrichissent de toute la force de salut que véhicule l'histoire ¹³.

Parvenu à ce sommet où le péché apparaît comme une odieuse rébellion à l'égard de Dieu, mais aussi comme une rude école pour mener à sa recherche dans le Christ (cf. 3,23-24), Paul ne peut que s'écrier, dans une hymne restée gravée dans la mémoire des générations : « O abîme de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu !... » (11,33-36).

APPEL AU CŒUR DU CHRIST

Toi qui châties les cœurs insensés,
ô Christ, Espérance des lutteurs,
châtie-nous avec miséricorde,
par ta grâce fais de nous ta conquête,
de nous aie pitié !

RABULAS D'EDESSE ¹⁴

13. Cf. G. STAHLIN, dans *T.W.N.T.*, IV, 1105 (nun).

14. Rabulas d'Edesse (v^e siècle), dans G. BIKELL, *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter*, Münster, 1871.

Un pas vers l'universalisme: la Cananéenne

Mt 15,21-28

PAR KARL GATZWEILER

Professeur au Grand Séminaire de Liège

I. CONTEXTE

1. La section des pains

La « section des pains » (Mc 6,30—8,26 ; Mt 14,13—16,12) dont relève notre récit, a fait l'objet de nombreuses études auxquelles nous ne pouvons pas nous attarder ¹. Mc semble créer cette section en dédoublant et en développant certains matériaux de sa source. Mt qui reprend le texte de Mc, le raccourcit et le modifie par quelques retouches rédactionnelles.

La portée de l'ensemble reste identique de part et d'autre. La section des pains introduit la profession de foi de Pierre à Césarée de Philippe qui, d'après les évangélistes, marque un tournant important dans la vie de Jésus (Mc 8,27-30 ; Mt 16,13-20). La section prépare un changement dans la mission du Maître dont elle annonce d'ailleurs les éléments essentiels : Jésus se détourne du peuple élu et s'ouvre aux nations païennes ; il se désintéresse des foules et se consacre davantage à la formation de ses disciples. Le récit de la Cananéenne s'insère dans ce contexte et en reçoit sa vraie signification : il annonce l'accès des païens aux biens eschatologiques et constitue un enseignement aux disciples, comme semble l'indiquer sa situation après la discussion sur les traditions pharisaïques (Mt 15,1-20).

1. Cf. L. CERFAUX, *La section des pains*, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, Gembloux, t. I, 1954, pp. 471-485 ; W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus, Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingue, 1959².

2. Le texte de Mt et celui de Mc

L'histoire de la femme cananéenne (Mt 15,21-28) est la réplique fidèle de celle de la femme syrophénicienne (Mc 7,24-30). Insérés dans le même contexte et subordonnés à une même fin, comme nous venons de le voir, les deux récits paraissent parfaitement parallèles. Ils comportent la même structure et relèvent du même genre. Construits sous forme de dialogue, ils sont destinés à servir d'exemples et relèvent de la tradition des paroles du Seigneur plutôt que de la transmission de ses gestes. Si le récit de Mc permet quelques hésitations à ce sujet, celui de Mt vérifie pleinement cette affirmation².

Une comparaison rapide entre les deux récits parallèles nous amène à quelques constatations importantes.

a) Dans la présentation littéraire, les deux évangélistes se distinguent fortement. Mt rédige un récit hiératique, sinon liturgique, alors que Mc confère à sa narration une allure plutôt anecdotique. Quelques observations de détails en apportent la preuve. Dans le texte de Mt, l'appellation de la femme est archaïque et religieuse, elle rappelle le monde vétérotestamentaire (v. 22), de même que la mention de la maison d'Israël (v. 24). La prière de la mère est manifestement stéréotypée et liturgique (vv. 22,25) et l'on peut en dire autant du verbe qui marque l'approche des disciples vers leur Maître (v. 23). Enfin l'insistance explicite sur la foi, au terme du récit, s'inscrit parfaitement dans l'ensemble que nous venons d'évoquer (v. 28). La péricope de Mt n'a rien d'un reportage de plein air et se distingue ainsi de celle de Mc qui semble se complaire davantage dans l'art de la narration.

L'introduction de Mc est plus détaillée et circonstanciée (v. 24), et sa finale se veut manifestement une description évocatrice (v. 30). Il évite les expressions hiératiques et caractérise la femme de grecque et de syrophénicienne (v. 26). Il utilise un vocabulaire plus profane et garde à l'ensemble une allure plus narrative en variant le dialogue en discours alternativement direct et indirect (vv. 25ss).

b) Une comparaison au niveau du contenu n'est pas moins révélatrice. Le récit de Mt tient une position théologique assez raide : Jésus est venu uniquement pour les Juifs (vv. 24,26) et la grande foi de la femme païenne lui extorque un don qui n'est qu'une excep-

2. Pour l'analyse du texte nous renvoyons aux grands commentaires (M.J. Lagrange, E. Lohmeyer, J. Schniewind, J. Schmid, W. Grundmann, P. Bonnard, G.D. Kilpatrick) et aux grammaires stylistiques classiques (R. Bultmann, M. Dibelius, W. Trilling). Nous renvoyons plus particulièrement à H.J. Held, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten*, dans G. Bornkamm, G. Barth, H.J. Held, *Uebersetzung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen, 1961², pp. 155-287.

tion à la règle générale (v. 28). Le récit de Mc professe une position plus mitigée : les Juifs d'abord et les païens ensuite (v. 27).

Somme toute, Mt reprend son récit à Mc, mais l'adapte à son milieu. Celui-ci est judéo-chrétien et plus réservé quant à l'accès des païens à l'Eglise. Si Mt est plus rigoriste que Mc, ce n'est pas parce qu'il est plus ancien mais parce qu'il relève d'un milieu plus conservateur en la matière.

3. La Cananéenne et le Centurion

On ne peut pas lire le récit de la Cananéenne sans penser à celui du serviteur du centurion de Capharnaüm (Mt 8,5-13). Quoique les deux épisodes semblent provenir de sources différentes, leur problématique est la même. Comme le récit du centurion est commun à Mt et Lc (Lc 7,1-10) et inconnu de Mc, on l'attribue tout normalement à la *Quelle*. En fait, il y a de nombreux points de convergence entre le récit de la Cananéenne et celui du centurion de Capharnaüm³. Néanmoins, des différences existent dont la plus importante se situe au niveau de la théologie : Mt 15 paraît encore plus rigidement judéo-chrétien que Mt 8. La Cananéenne doit véritablement professer sa foi au Messie juif alors que le Centurion peut se contenter de reconnaître la puissance et l'autorité de Jésus.

II. ANALYSE DE LA PÉRICOPE

Structure

Après l'introduction (v. 21), vient le dialogue entre Jésus et la Cananéenne (vv. 22-28b) suivi de la constatation du miracle (v. 28c). Le premier et le dernier élément de cette structure, présentés très rapidement et très simplement, tiennent lieu de cadre narratif à l'élément central qui est manifestement la pièce maîtresse de la péricope.

L'introduction rattache le récit à ce qui précède et crée l'arrière-fond pour ce qui suit (v. 21). L'indication topographique procure

3. Certains auteurs ont voulu en conclure que les deux récits ne sont que des variantes littéraires, voire de simples doubles. Pareille hypothèse n'a cependant guère eu du succès. Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Goettingue, 1957², p. 39.

notamment le cadre païen nécessaire pour le déroulement de la scène. En ajoutant Sidon à Tyr qu'il trouve dans la source commune (cf. Mc 7,24), Mt accentue le caractère hiératique et biblique qu'il veut donner à l'ensemble⁴. La finale du récit fait constater le miracle qui n'est pas décrit en lui-même (v. 28c). La mention n'impose pas nécessairement une guérison à distance mais le contexte semble la suggérer⁵.

La concision du début et de la fin de la pericope ne fait que mettre en lumière l'ampleur de son corps même (vv. 22-28b). Une brève présentation du deuxième protagoniste de la scène introduit le dialogue (v. 22a). Nous avons déjà souligné le caractère archaïque, vétérotestamentaire et religieux de l'appellation de la femme⁶. Celle-ci vient de la région vers laquelle Jésus se dirige : la rencontre a lieu aux confins de la frontière entre les territoires israélien et païen. Vu sa position rigide quant aux rapports entre Juifs et païens au cours du dialogue, Mt ne semble pas vouloir faire voyager Jésus franchement en terre étrangère. La Cananéenne se fait remarquer par ses cris (v. 22). Le verbe utilisé est le terme technique pour exprimer les vociférations des démoniaques et fait entendre en quelque sorte la fille possédée par la bouche de la mère. Le dialogue qui s'engage comporte quatre temps qu'il s'agira d'examiner en détails. Pour mieux souligner les éléments dialectiques, clairement dessinés, nous les mettons en exergue du commentaire⁷.

1. La prière de la femme et le silence de Jésus (vv. 22b.23a)

- *Aie pitié de moi, Seigneur, Fils de David ! Ma fille est cruellement tourmentée par un démon.*
- *Mais lui ne lui répondit pas un mot.*

4. La Bible suggère à Mt cette association : cf. Is 23,1ss ; Jr 25,22 ; 27,4 ; 47,4 ; Jdt 2,28 ; 1 M 5,15 ; Mt 11,21 ; Lc 10,13 ; Mc 3,8.

5. Mc 7,30 suggère manifestement une guérison à distance et le contexte général la suppose : la malade n'intervient pas en scène, mais seulement sa mère. La comparaison avec la guérison du serviteur du centurion plaide dans le même sens (Mt 8,5-13 ; Lc 7,1-10 ; Jn 4,46-53).

6. Le terme « Cananéen » n'a pas de portée proprement géographique mais plutôt théologique. Il faut le comprendre en opposition avec la mention d'Israël. Les deux termes évoquent une lutte séculaire dans l'A.T., provoquée par la coexistence en Palestine de la communauté autochtone, cananéenne, et de la communauté immigrante, juive. Canaan est la terre promise mais aussi la tentation continuelle ; Israël est le peuple juif en tant que choisi par Dieu. La coloration religieuse des termes est indéniable. Mt évoque le problème de l'admission des païens dans l'Eglise sur l'arrière-fond de ce problème vétérotestamentaire.

7. Nous entendons par élément dialectique l'unité littéraire composée d'une question et d'une réponse, d'une interpellation et d'une réaction. Plusieurs de ces unités constituent, bien sûr, un dialogue. Les éléments dialectiques sont donc les parties constitutives d'un dialogue.

L'intervention de la femme est double : elle comporte sa prière et le motif de sa démarche. La formule de sa supplique paraît stéréotypée et liturgique : la communauté judéo-chrétienne s'adresse à son Seigneur et Messie. La prière illustre la foi de la Cananéenne qui obtiendra finalement la guérison sollicitée. La profession et l'invocation de la foi au début et à la fin du dialogue constitue une admirable inclusion littéraire (vv. 22b et 28b). La mère se contente de signaler la maladie de sa fille, ce qui explique du même coup son recours à Jésus. Pour l'homme de la rue, à cette époque, toute maladie est due à l'influence d'un mauvais esprit et toute guérison relève dès lors d'un exorcisme. Jésus se tait. Le Maître oppose de la sorte un refus à la prière de la mère. La tournure de la phrase a quelques résonances vétérotestamentaires qui accentuent l'allure hiératique du récit matthéen.

2. L'intervention des disciples et la réponse du Maître (vv. 23c.24b)

- *Renvoie-la, car elle crie derrière nous.*
- *Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël.*

Littérairement, le premier et le deuxième éléments dialectiques sont parfaitement parallèles. A la double demande en vue de la guérison correspond le double refus de Jésus. Les apôtres reprennent la prière de la femme pour permettre à Jésus d'explicitier et de fonder son refus. Leur démarche illustre par ailleurs leur incompréhension à l'égard du Maître. A plusieurs reprises dans la section des pains, les disciples manifestent cette inintelligence, ils ne parviennent pas à dépasser le plan de la réalité matérielle pour atteindre celui de la réalité spirituelle. Ne se souciant guère de la portée profonde d'une guérison accordée à un païen, ils demandent à Jésus d'accéder à la demande de la femme pour se débarrasser du tapage qu'elle cause autour d'eux.

Jésus justifie son attitude par une parole bien frappée, *logion* indépendant qu'on peut isoler du contexte. Le début de la formule est caractéristique de toute une série de *logia* par lesquels Jésus exprime la conscience qu'il a de sa mission⁸. La formule elle-même le situe

8. R. BULTMANN, *Die Geschichte de synoptischen Tradition*, Goettingue, 1957², pp. 161ss, parle de *Ich=Worte* par lesquels Jésus exprime entre autres sa venue et sa mission.

20
 dans la ligne des prophètes et convient admirablement au contexte judéo-chrétien de la péripécopie. L'image de la brebis, la mention de la maison d'Israël, contrastant manifestement avec l'appellation de la Cananéenne, sont autant d'indices qui rappellent l'A.T. et s'accordent parfaitement à ce contexte. Jésus adopte une position judéo-chrétienne stricte. Il est envoyé aux Juifs perdus et égarés qu'il doit ramener au bercail. Son Eglise sera le prolongement direct de la communauté juive. Les Juifs fidèles constituent le tronc commun entre la synagogue et la communauté chrétienne. Jésus vient pour ramener à leur communauté, devenue la sienne, les fils perdus de la maison d'Israël. Les païens sont laissés en dehors de toute considération. Le *logion* exprime véritablement la thèse judéo-chrétienne la plus raide possible. En tant que tel, il ne peut pas être attribué à Jésus. Les judéo-chrétiens semblent ici forcer une parole de Jésus qui considère que la prédication au peuple juif constitue sa première mission.

3. Nouvelle prière de la Cananéenne et réplique de Jésus (vv. 25b.26b)

- Seigneur, viens à mon secours.
- Il n'est pas bien de prendre le pain des enfants et de le jeter aux petits chiens.

La Cananéenne revient à la charge. Sa supplique pourrait paraître spontanée et prise sur le vif. En fait, elle rappelle l'A.T. et s'avère une prière chrétienne. Après avoir expliqué son refus aux disciples, Jésus essaie de le faire comprendre à la femme elle-même. Il se met à son niveau et parle un langage simple et imagé. La comparaison entre les enfants et les chiens se comprend sur l'arrière-fond vétéro-testamentaire : les Juifs sont les enfants alors que les païens ne sont que les chiens. L'opposition mentionnée dans la première partie du dialogue est explicitement reprise.

L'emploi du diminutif, les petits chiens, atténue quelque peu le contraste, rend les païens plus sympathiques et prépare la grâce qu'on leur accorde en finale du récit. Le diminutif souligne, en effet, le caractère domestique des chiens qui appartiennent aussi à la maison. A l'exception de ce dernier indice, la réponse de Jésus reste dans le sens strictement judéo-chrétien. Une variante textuelle ne fait qu'accentuer cette position rigide : certains manuscrits remplacent la tournure « il n'est pas bien » par la formule plus sèche « il n'est pas permis ».

4. Ultime intervention de la mère et réponse finale du thaumaturge (vv. 27.28b)

- Justement Seigneur ! Et les petits chiens en effet mangent les miettes qui tombent de la table de leurs maîtres !
- O femme, ta foi est grande ! Qu'il te soit fait comme tu veux !

Alors que les deux premiers éléments dialectiques forment un parallélisme, les deux derniers se construisent en forme de chiasme : la femme demande la guérison et Jésus recourt à l'image des chiens pour la lui refuser ; elle s'empare de l'image et il se voit obligé de concéder le miracle.

La mère réplique admirablement au refus de Jésus en tablant sur la petite lueur d'espoir que sa réponse négative laisse subsister. La Cananéenne enchaîne directement avec l'image évoquée par Jésus et la développe explicitement. Elle souscrit, somme toute, à la thèse judéo-chrétienne et se contente de demander une exception à la règle. Le centurion de Capharnaüm ne procède pas autrement⁹. Si elle prie pour les miettes, elle demande néanmoins une participation régulière aux biens messianiques, même si celle-ci n'est que très limitée, secondaire, voire quelque peu désobligeante. Le texte envisage une ouverture extrêmement minime au paganisme.

Jésus doit finalement céder à la foi de la femme. Son étonnement et son admiration sont soulignés par l'interjection, par ailleurs rare, qui ouvre son intervention. La mise en évidence du qualificatif « grand » renforce le caractère liturgique et hiératique que la formule partage avec l'ensemble du dialogue. Un coup d'œil sur le texte parallèle de Mc ne peut que confirmer cette affirmation. La fin de la réplique de Jésus ne constitue pas un trait anecdotique et ne fait pas fonction de parole de guérison. Pareille interprétation s'inscrirait en faux contre l'allure générale de la péripécopie. Jésus ne fait que reconnaître que la femme l'emporte sur lui et qu'il doit concéder le miracle.

Mt 15,21-28 nous présente un dialogue fortement structuré, à peine encadré par quelques éléments narratifs. Le récit disparaît pour faire place à une discussion théologique. Celle-ci se situe en terre judéo-chrétienne. Les biens messianiques reviennent de droit et

9. Cf. Mt 8,5-13. Il faut reconnaître au v. 7 la forme interrogative et l'interpréter dans le sens d'un refus de la part de Jésus. Au v. 8, le centurion revient à la charge en reconnaissant la valeur de l'objection de Jésus mais il la contourne habilement. S'il est vrai que Jésus ne peut pas entrer dans la maison d'un païen, il n'est pas moins vrai qu'il peut se passer de ce déplacement et opérer le miracle à distance.

exclusivement aux membres du peuple élu. Si elle est suffisamment vivante, la foi peut cependant extorquer une certaine participation aux mêmes biens. Le titre de la foi l'emportera finalement sur celui de l'appartenance à la race élue. Une théologie nouvelle est en train de naître.

Le récit de miracle est complètement subordonné au dialogue de la péripécie : le début et la finale sont extrêmement succincts, les transitions rapides et simples entre les éléments du dialogue. Le miracle lui-même n'est d'ailleurs pas raconté. Sans doute, parce qu'il est opéré à distance, mais aussi parce qu'il n'a pas d'intérêt en lui-même. Il ne fournit que l'occasion de la discussion, tout en étant, bien sûr, signe du bien messianique à obtenir.

III. LA THÉOLOGIE ET SA PRÉDICATION

La péripécie que nous venons d'analyser soulève au moins trois problèmes théologiques. Une lecture attentive du texte peut nous guider dans l'examen de ces problèmes qui restent importants aujourd'hui.

1. Le miracle

On peut discuter à perte de vue sur la vraie nature du texte. Est-ce un récit de miracle ? Un dialogue encadré ? Y a-t-il, oui ou non, un fait à la base de la tradition ? Cette discussion nous importe peu. S'il ne constitue pas l'élément central de la péripécie, le miracle en est une donnée nettement attestée et clairement dessinée. Le miracle est le signe du bien eschatologique et messianique, il est l'intrusion du Royaume dans notre monde, la rédemption et le parachèvement de la création. Jésus le réalise et se manifeste par là révélateur du Dieu de la vie, tout comme il l'est dans sa prédication. A l'homme de le recevoir dans la foi.

2. La foi

La dernière intervention de Jésus constitue en quelque sorte la pointe du récit et révèle tout l'intérêt que celui-ci porte à la foi. La foi de la Cananéenne est essentiellement confiance. Elle fait radicalement confiance à Jésus sauveur et attend de lui le salut qu'elle espère. En professant Jésus Seigneur et Fils de David, la

femme prend à son compte un credo juif. Sa foi est néanmoins bien plus qu'un savoir : elle est un engagement de toute la personne. L'association dans le *logion* final des termes « foi » et « vouloir » est plus que significative : cette formule typiquement matthéenne révèle toujours une dynamique interne tant du récit de miracle que du miracle lui-même¹⁰. Celui-ci est la réponse du Seigneur à la foi de l'homme qui s'exprime dans la prière. Cette foi, au lieu d'être une vertu passive, est une attitude éminemment active. Mt se plaît à souligner l'activité déployée par cette foi. Celle-ci vainc tous les obstacles pour obtenir finalement ce qu'elle désire. La Cananéenne se démène véritablement, elle insiste et revient à la charge. Chez Mc encore plus que chez Mt, Jésus semble pris au jeu et obligé de concéder le miracle.

3. L'ouverture de l'Evangile

L'ouverture de l'Evangile au monde païen semble néanmoins être la pointe principale de la péripécie. La tension entre un christianisme judéo-chrétien assez strict et un christianisme pagano-chrétien en gestation se profile à l'arrière-plan du récit. Un coup d'œil sur le vocabulaire choisi est révélateur : la Cananéenne et la maison d'Israël nous mettent tout de suite dans le climat voulu. En examinant le contexte de la péripécie nous avons déjà relevé cette problématique et l'analyse du texte n'a fait que la confirmer.

Mt traite du problème de la mission aux païens en partant d'un point de vue strictement judéo-chrétien. Malgré les privilèges du peuple élu, les païens trouvent une voie d'accès au salut dans la foi. Somme toute, Mt ne fait qu'interpréter ce qu'il trouve dans le récit de Mc. Les deux évangélistes s'adressent à des publics différents. Mc montre aux païens qu'ils doivent reconnaître la situation privilégiée du peuple juif ; Mt essaie d'expliquer aux Juifs orthodoxes que la foi fraie aux païens le chemin vers le Christ.

Conclusion

La question du miracle est fortement débattue de nos jours. Le texte de Mt donne une orientation certaine à notre recherche sans dirimer tous les problèmes qui se posent. Il s'agit de ne pas se perdre dans des discussions autour de la réalité et de l'historicité

10. Nous trouvons la même formule, parfois quelque peu modifiée, en Mt 8,13 et 9,29. Il faudrait la rapprocher par ailleurs de tournures analogues en Mt 9,22 ; Mc 5,34 ; 10,52 ; Le 7,50 ; 8,48 ; 17,19 ; 18,42.

du phénomène miraculeux. Il faut y reconnaître le signe révélateur et kérygmatic du Royaume qui vient.

La foi détermine encore aujourd'hui la condition chrétienne. Le récit que nous venons de lire en éclaire quelques facettes qui méritent toujours notre attention. La foi est un engagement de tout l'homme : les deux aspects doivent être soulignés pour l'homme moderne, tant l'aspect de l'engagement actif que celui de l'emprise sur la totalité de la personne humaine.

Enfin, le conflit entre le judéo-christianisme et le pagano-christianisme semble définitivement dépassé aujourd'hui. La pointe du récit n'a apparemment plus d'incidence sur notre existence. Le récit serait-il devenu illisible et inutilisable ? Et pourtant, la lutte de l'Eglise primitive se poursuit au cours de l'histoire. Comme institution humaine, l'Eglise cherche la sécurité et craint le risque ; sa tendance est de se renfermer sur elle-même, de se complaire dans le ghetto, d'éviter les dangers de l'aventure et d'ignorer la nécessité de l'ouverture. La péripécie examinée nous livre une tranche de vie de la communauté primitive. L'Eglise d'aujourd'hui trouve dans son histoire l'inspiration et la force nécessaire pour se dépasser continuellement.

PRIÈRE UNIVERSELLE

Que dans le monde entier
le Créateur
conserve intact le nombre compté
de ses élus,
par son Fils bien-aimé
Jésus Christ,
par qui il nous a appelés
des ténèbres à son admirable lumière,
de l'ignorance à la connaissance de la gloire de son Nom.

SAINT CLÉMENT DE ROME¹

1. SAINT CLÉMENT DE ROME (vers 96), *Épître aux Corinthiens*, ch. 59.

Quand Jésus dit non à celui qui le prie

PAR MARCEL TAVERNIER

Professeur au Grand Séminaire d'Angers

Les trois lectures d'aujourd'hui convergent indubitablement vers le thème de l'universalisme : annoncé par le prophète anonyme d'Isaïe 56, amorcé dès le temps de la prédication de Jésus, mis en œuvre dans l'activité missionnaire de saint Paul. L'universalité du salut et de l'appel à entrer dans le peuple de Dieu est, par opposition à Israël, une caractéristique essentielle de l'Eglise, *catholique* par définition et par vocation, missionnaire par fidélité à son être même.

Cependant le rapprochement des trois textes risque fort de décontenancer le chrétien d'aujourd'hui. Paradoxalement, saint Paul y apparaît plus ouvert que Jésus, lui qui se dit « Apôtre des païens », alors que le Christ semble limiter sa mission aux « brebis perdues de la maison d'Israël ». Et même, à y regarder de près, l'universalisme de Paul garde quelque chose de limité et de relatif : n'accepte-t-il pas, comme un mal inévitable, la « mise à l'écart » des Juifs ? Ne se satisfait-il pas un peu rapidement d'« en sauver quelques-uns », comme s'il désespérait, pour aujourd'hui, du salut de tous ?

De telles restrictions risquent fort d'apparaître scandaleuses à nos contemporains, aux plus jeunes surtout. L'universalisme, tel qu'il s'exprime dans les revendications et les rêves des hommes les plus généreux de notre temps, n'admet ni réticence, ni retard ; il proclame l'égalité des droits de tous, la dignité identique de tout être humain ; il rejette avec indignation toute prétention à un privilège quelconque, toute idée de supériorité d'un homme sur un autre ; et, s'il accepte une priorité dans l'action, c'est uniquement celle à laquelle ont droit les opprimés et les plus pauvres.

« Vérité chrétienne devenue folle » ? Peut-être ; mais c'est un fait : aujourd'hui bien des hommes ont un sens de l'universalisme tellement radical qu'à leurs yeux l'Evangile n'est qu'une étape, maintenant dépassée, de la prise de conscience par l'humanité des exigences de la solidarité mondiale.

Quel universalisme?

Le prédicateur de l'Evangile aux hommes d'aujourd'hui a certes mieux à faire qu'à combattre leurs rêves et leurs espoirs, ou à ironiser sur les déceptions que l'expérience leur inflige. Tant mieux, après tout, pour l'annonce de Jésus Christ, si notre monde aspire à la fraternité universelle et s'efforce de la promouvoir ; l'Eglise n'a pas de monopole à revendiquer en ce domaine.

Mais il est capital, pour l'éducation de la foi, de comprendre que la Parole de Dieu nous invite à l'universalisme tout autrement qu'une sagesse humaine. L'Evangile ne proclame pas d'abord des principes universels, comme la morale kantienne ou la Déclaration des Droits de l'Homme. Il n'est pas un programme idéal, proposé à notre bonne volonté, dont la réalisation dépendrait seulement de nos efforts et de notre générosité.

La Parole de Dieu, c'est le dynamisme de Dieu lui-même à l'œuvre dans l'Histoire : elle n'est pas faite d'abord pour être contemplée comme une vérité abstraite, mais pour être obéie ; elle ne nous dit pas d'abord à quelle réconciliation universelle nous devons rêver, mais ce que nous avons à faire, ici et maintenant, pour y travailler efficacement.

Car l'unité des hommes est un mystère, le mystère même de Jésus Christ, et sa réalisation est l'œuvre de Dieu, l'action de la puissance de l'Esprit. Inconsciemment, nous commettons la pire idolâtrie quand nous voulons en faire notre œuvre à nous seuls, conduite d'après nos seules idées, réalisée avec nos seules forces.

La manière de Dieu, pour réaliser son dessein, manière absolument paradoxale pour nous, emprunte des chemins déconcertants : celui de l'élection et de la mission. Pour réaliser le salut de tous, Dieu choisit certains, et les envoie aux autres. A la limite, il en élit un seul, Jésus Christ, pour faire en lui l'unité de tous. Rien ne révèle mieux que cette loi de l'Histoire sainte le caractère pragmatique de la Parole de Dieu : *faire* l'unité des hommes, c'est tout autre chose que de la décréter théoriquement. Agir, c'est toujours faire des choix, provoquer des ruptures, occasionner des conflits... C'est dans l'épaisseur charnelle et terrestre de l'action, que Dieu nous pousse en avant vers la réconciliation, et non dans l'idéal des principes et des déductions abstraites ; l'unité n'est pas donnée, mais à conquérir à travers les séparations et les conflits.

Ce n'est que sous cet angle que l'Evangile d'aujourd'hui peut nous révéler son sens. Et cela exige de nous une conversion : ne pas nous crisper sur nos rêves et nos idées, mais, dans la foi, entrer dans le dessein de Dieu qui est leur plus profonde vérité ; accepter notre condition d'hommes limités et enracinés quelque part dans l'espace et le temps, afin de découvrir là notre mission particulière.

Obéir à la mission reçue

L'épisode de la Cananéenne, comme toute autre page des évangiles, pose des questions à l'historien ; il est parfaitement légitime à celui-ci d'affirmer : « Tel logion exprime véritablement la thèse judéo-chrétienne la plus rigide possible. *En tant que tel* il ne peut pas être attribué à Jésus ». Mais autre chose est la recherche par l'historien de la formulation littéraire la plus exacte possible des paroles de Jésus, autre chose est la méditation par le croyant du sens authentique qu'a voulu exprimer l'évangéliste : *en tant que parole inspirée*, aucune phrase des évangiles ne trahit le véritable visage de Jésus Christ.

« Je n'ai été envoyé que pour les brebis perdues de la maison d'Israël. » Solennellement, Jésus se réfère à sa mission ; non moins clairement, il en indique les limites. Si cela nous surprend, nous pouvons penser que la limitation ne s'applique pas à l'action glorieuse du Christ ressuscité (celle sur laquelle le IV^e évangile insistera principalement), mais uniquement à sa mission de Serviteur, celle qu'évoque la parabole des vigneron, celle qui guide le cheminement de sa destinée terrestre jusqu'à la mort, et vers cette mort.

Et, de fait, Jésus a vécu ce programme, ne sortant qu'épisodiquement des frontières de Palestine et réservant l'essentiel de son activité à ses compatriotes juifs. Il confie même, au terme de sa mission, combien celle-ci lui tenait à cœur : « Jérusalem, ... que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants » (Mt 23,37). La Passion jette rétrospectivement une lumière nouvelle sur le rôle unique et précis de Jésus dans le dessein de salut.

Jésus ne fait donc pas exception à la loi de l'Histoire sainte : c'est au sein d'un peuple et dans la soumission à des conditions historiques bien définies, que sa mission est *située*. Nous ressentons souvent l'obstacle que constitue, pour l'évangélisation, le fait que le Christ soit apparu si loin de nous, dans le temps et dans l'espace : ce n'est pas là un détail qu'on puisse évacuer. Jésus lui-même a eu conscience que sa mission était « située » et donc limitée ; et c'est à ce Jésus de l'Histoire que toute foi chrétienne, toujours et par tout, se relie comme à son centre.

Mystère de l'Incarnation ! non seulement la Parole de Dieu s'exprime en langage humain, mais surtout, l'action de Dieu s'est faite action humaine, avec les limitations qu'imposent la « chair » et la fidélité au réel.

Le missionnaire écartelé

Le même sens de l'Incarnation nous est nécessaire pour avoir une intelligence juste du comportement de Jésus à l'égard de la Cana-

néenne. Déconcertés par le fait que Jésus change d'avis, bien des commentateurs ont cru surmonter la difficulté en imaginant on ne sait quelle feinte à but éducatif ; il ferait semblant de refuser, mais ce ne serait qu'une épreuve imposée à la foi de la femme suppliante. Comme si nous respections davantage l'image du Christ en lui prêtant ce jeu cruel, qu'en reconnaissant, tout simplement, qu'il s'est contredit !

Pourquoi cette rencontre, au hasard du chemin, n'aurait-elle pas été pour Jésus un événement inattendu et embarrassant ? Pourquoi n'aurait-il pas éprouvé lui-même le sentiment d'une opposition insurmontable entre sa mission précise et son désir de répondre à tout appel ? Jésus serait-il moins homme, pour avoir connu l'indécision ?

Toute action comporte de tels écartèlements. De nos jours, l'action pastorale se heurte sans cesse à d'insolubles dilemmes : qu'il s'agisse de la demande des sacrements par des gens religieux, mais incroyants, ou encore par des chrétiens à qui la discipline de l'Eglise les refuse ; qu'il s'agisse des désirs impatients d'intercommunion entre chrétiens séparés ; qu'il s'agisse, tout simplement, de l'impossibilité de tout faire à la fois ; ... quel prêtre, aujourd'hui, ne connaît ce déchirement intérieur entre la fidélité à sa mission et l'urgence d'autres appels ? Est-il indifférent pour nous de savoir que le Christ aussi a connu cela ?

Dialoguer, pourquoi ?

Saint Matthieu, certes, n'insiste pas sur le conflit intérieur de Jésus : l'analyse psychologique est le dernier de ses soucis. Mais il met en valeur son dialogue avec la Cananéenne. Et il souligne le contraste avec l'attitude des disciples : « Renvoie-la, car elle nous poursuit de ses cris ». Sans doute faut-il comprendre qu'ils demandent au Maître de l'exaucer, mais leur souhait est surtout d'être débarrassés de cette importune. Comportement que nous connaissons bien : que de prétendues « charités », qui n'ont pas d'autre motivation que notre désir de tranquillité !

Jésus n'accepte pas une telle dérobade. Ses paroles sont dures, c'est indéniable, mais leur dureté est d'abord dirigée contre lui-même, comme s'il cherchait à se défendre de sa propre tendresse, comme s'il se durcissait pour résister à la tentation de la pitié (ou de l'évasion vers une terre plus accueillante à sa parole). A mots couverts, c'est de l'obéissance à son Père qu'il parle à la femme, c'est de son rôle de serviteur du dessein de Dieu. Il refuse la guérison demandée, mais il accepte que cette païenne le contraigne au dialogue sur ce qui est au plus intime de sa conscience, et ses

paroles laissent supposer que pour lui tout homme est capable de comprendre ce que c'est que d'obéir à Dieu. N'est-ce pas en cela que consiste son universalisme ?

Et c'est justement à ce niveau le plus profond que la Cananéenne le rejoint.

La liberté du missionnaire

O femme, grande est ta foi. Les dernières paroles du Christ, remplies de joie et d'admiration, marquent le dépassement du dilemme, la solution du conflit. Si Jésus ne peut rien en faveur de l'homme enfermé en lui-même, fût-il membre du peuple élu, il peut tout pour celui qui croit en Dieu, pour le véritable pauvre devant Dieu, fût-il apparemment étranger à Israël.

En vérité, il ne se contredit pas en donnant ce qu'il a d'abord refusé. Obéir à sa mission, ce n'est pas pour lui une affaire de conformité matérielle, d'obéissance littérale à un règlement : c'est la coïncidence parfaite de son cœur avec le cœur du Père. « Le sabbat est pour l'homme », la mission aussi. Sa liberté souveraine jaillit du plus intime de son obéissance radicale à la volonté de Dieu.

On pourrait contempler la même vérité à travers l'exemple de saint Paul, en rapprochant par exemple, de l'épître d'aujourd'hui, le texte de 1 Co 9,19-22 : « Libre à l'égard de tous, ... je me suis fait tout à tous ». La liberté de l'Apôtre n'est pas faite de mépris ou de ressentiment envers ses compatriotes juifs ; au contraire, elle connaît le même écartèlement entre les exigences de sa mission propre et son intense désir de rassembler les enfants de Dieu. Sa liberté se fonde, sereinement, sur une foi inaltérable en Dieu qui, plus que nous, veut le salut de tous.

Et peut-être la fécondité de l'apostolat de Paul, fruit du mystère pascal, n'est-elle que la première réalisation de la promesse du Christ : « Celui qui croit en moi fera lui aussi les œuvres que je fais. Il en fera même de plus grandes, car je m'en vais au Père » (Jn 14,12).

ENVOYÉ AUX BREBIS PERDUES

« Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël ». Ce n'est pas qu'il n'ait été aussi envoyé aux Païens. Mais il a été d'abord envoyé à Israël, de telle sorte que, celui-ci n'accueillant pas l'Evangile, il passât justement aux Nations. Et c'est à dessein qu'il a employé l'expression : « aux brebis perdues de la maison d'Israël », afin qu'en ce passage, nous pensions aussi à la brebis perdue d'une autre parabole.

Cette femme vint se prosterner devant lui, disant : « Seigneur, secours-moi ! » Il répondit : « Il n'est pas bien de prendre le pain des enfants pour le jeter aux chiens ». En la personne de la Cananéenne, c'est l'admirable foi de l'Eglise, sa patience et son humilité, qui sont proclamées : la foi qui lui fait croire que sa fille peut être guérie ; la patience par laquelle, tant de fois méprisée, elle persévère dans ses demandes ; l'humilité, qui la fait se comparer non pas même à des chiens, mais à des petits chiens.

Ce qu'elle dit revient à ceci : je sais que je ne mérite pas le pain des enfants, et que je ne puis prendre des plats non entamés, ni m'asseoir à table avec le père ; mais je me contente des restes laissés aux petits chiens, afin qu'après les humbles miettes, je sois admise à l'honneur du pain entier.

SAINT JÉRÔME ¹

Année B

Première lecture : Pr 9,1-6

Deuxième lecture : Ep 5,15-20

Evangile : Jn 6,51-58

(Voir N° 32: Fête du Saint Sacrement)

Notes doctrinales

« Le monde d'aujourd'hui est fou ! » Qui n'a pas fait cette réflexion ? Mais comment ne pas reconnaître également que nous sommes tous plus ou moins gagnés par cette folie ?

Dans ce contexte, l'appel de la Sagesse qui retentit aujourd'hui dans la liturgie, peut paraître d'une brûlante actualité, ou au contraire d'un dérisoire cruel.

Et pourtant l'Ecriture insiste : « Oui, les temps sont mauvais. Mais c'est une raison de plus pour vivre en sages, sous la conduite de l'Esprit ». Remplis de cette Sagesse, nous ne manquerons pas de discerner mille motifs de rendre grâce, et de dire, inlassablement : « La vie est belle ! »

La vie, vivre : mots magiques, malgré leur fréquente ambiguïté, mais dont le Christ a usé pour nous révéler son mystère et le nôtre. Vie qu'il nous offre en partage à travers les réalités les plus quotidiennes : le pain, le vin, le « Pain de vie descendu du ciel », sa chair « donnée pour la vie du monde ».

Ainsi donc, pour Dieu aussi, vivre c'est tout. Mais pour lui, par lui, et avec lui, pas d'ambiguïté : vivre, c'est aimer, en plénitude, dans le don incessant de soi, jusqu'à la folie de la croix.

La vraie Sagesse.

1. SAINT JÉRÔME, Extrait des commentaires sur l'évangile de saint Matthieu, P.L., 26,109-111.

La Sagesse nous invite à sa table

Pr 9,1-6

PAR ANDRÉ BARUCQ

Professeur à la Faculté de Théologie de Lyon

Ce texte est d'une remarquable densité. Situons-le tout d'abord dans le contexte des ch. 1—9 des Proverbes. Un des thèmes majeurs de cette section a été la présentation de la Sagesse comme maîtresse et source d'intelligence, de science, de vie, de crainte de Dieu. Souvent présentée comme une noble dame, qui aime décliner elle-même ses titres et souligner sa puissance bienfaisante (cf. Pr 1,20-33 ; 2,13-20 ; 4,1-9 ; 8,1-36), elle se voit opposer la femme de mauvaise vie, dont les attrait mènent à la perte (cf. Pr 2,16-20 ; 5,1-14 ; 6,20-35 ; 7,6-27). Que le jeune homme trop naïf écoute, réfléchisse et se décide en faveur de la Sagesse !

Au ch. 9, on retrouve les deux personnages affrontés : Dame Sagesse aux vv. 1-6, et Dame Sottise aux vv. 13-18. C'est une habile et significative conclusion du livret.

Deux remarques encore, avant d'entrer dans la lecture détaillée du texte.

La Sagesse est ici une personne qui agit et parle. Ce n'est pas la première fois que l'auteur de Pr 1—9 use du procédé de personification. La Sagesse prend la parole en 1,20-26, et de nouveau (avec quelle autorité !) en 8,12-32. Vient alors notre passage. Il y a donc, dans ce livret, un dessein affirmé de mettre en relief une Sagesse bien éloignée d'une abstraction philosophique, d'en faire autre chose qu'un simple don de l'esprit. L'homme interpellé va pouvoir la rencontrer, l'écouter, la suivre.

En second lieu, elle est constamment offerte comme un remède, une sauvegarde. L'A.T. présente plusieurs fois le Seigneur intervenant en faveur de son peuple par « son Ange » (cf. Ex 23,20.23 ; Nb 22,22 ; Jg 2,1 ; Dn 10,13-25). Quand il s'agit de préserver, de

sauver l'individu menacé par mille dangers moraux, dont Pr énumère les plus courants, la Bible représente l'émissaire du Seigneur comme une Dame, mandée d'après de lui (cf. Si 24,1-22 ; Sg 9 ; Pr 8,12-21). Le N.T. dira la propre démarche du Verbe de Dieu, venant révéler le Père et incarner la Sagesse. Notre texte doit, en définitive, être interprété dans la sphère de la prosopopée de Pr 2,13-20, de l'ouverture sur le monde du divin de Pr 8, et aussi de la doctrine johannique sur le Christ, Verbe de Dieu.

Le personnage

Introduite par une tierce personne, inconnue, la Sagesse n'est pas décrite pour elle-même. En Pr 1,20-21 et surtout en Pr 8,1-31, un portrait en a été esquissé. Ce dernier passage a d'ailleurs posé le problème du mystère de sa personnalité. Ici, il suffit à l'auteur de prononcer son nom pour que surgissent, devant l'imagination du lecteur, les traits divers sous lesquels elle a déjà été entrevue. Ce n'est plus pour lui une inconnue. Pourtant, s'il s'interroge, il ne peut exprimer avec clarté l'idée qu'il lui convient de s'en faire. Avenante et désireuse de voir les foules affluer vers sa demeure, elle n'en reste pas moins transcendante et d'une énigmatique majesté.

Son attitude

Si en Pr 8,30, elle se situe près de Dieu, comme « maître d'œuvre »¹, faisant ses délices chaque jour, jouant en sa présence en tous temps, jouant sur le sol de sa terre et trouvant ses délices parmi les enfants des hommes, elle apparaît ici en situation plus accessible. Elle est sur terre, dans la Ville vraisemblablement (v. 3 ; cf. 1,20 ; Si 24,10). Rien ne dit qu'elle y soit envoyée par Dieu, comme en Si 24,10. En tout cas, elle n'y est pas inactive. Pour peindre son action, l'auteur sacré accumule dans les vv. 1-3 des mots qui sont plus évocateurs que descriptifs.

La Sagesse a bâti sa maison. C'est chose faite. Elle a donc « établi sa demeure en Jacob », car la Ville dont parle le v. 3 doit être interprétée comme étant Jérusalem. Certes, la Sagesse peut hanter toute demeure des hommes, et dans toute cité elle se trouve présente pour garder le jeune trop simplet de déviations morales

1. Le passage est loin d'être clair. L'expression « maître d'œuvre » est comprise : « la fidélité même » par P.E. BONNARD ; « enfant chéri, favori » par A. GELIN et B. GEMSER.

catastrophiques. Mais le peuple élu, qui s'est toujours considéré comme le peuple de la Loi — expression des volontés divines dont les prêtres du Temple se faisaient les interprètes — a maintenant conscience d'être aussi un peuple de sages (cf. Dt 4,6). Il est normal par conséquent que la Sagesse fixe sa résidence en la Ville Sainte, comme le dit Ben Sirah déjà cité.

Cette maison, avec ses sept piliers, a beaucoup intrigué les commentateurs. L'archéologie cananéenne, à défaut de monuments proprement israélites, témoigne de l'existence d'édifices, maisons princières, palais et temples dont les vestibules étaient garnis de piliers et de colonnes soutenant un toit. Dans la Bible, 1 R 7,1-8 témoigne, à propos du palais de Salomon, de la persistance d'un tel mode de construction en Israël. Il y avait là quelque chose de l'hypostyle égyptien.

La maison que s'est bâtie la Sagesse, est-elle un édifice sacré ou un édifice royal ? A. Robert et H. Ringgren y voient une allusion au Temple. Comme la Torah, la Sagesse habiterait le Temple, associée au Seigneur, comme elle l'était dans l'œuvre de création. Mais la Sagesse apparaît surtout, en Pr 1—9, comme un personnage royal (cf. 8,15-16, où elle confère l'autorité aux rois). La maison, les piliers pourraient bien signifier le palais royal, plus précisément le palais de Salomon, le sage par excellence. Quant au chiffre « sept », il semble bien être symbolique et destiné à suggérer la perfection de la résidence. L'auteur ne veut certainement pas faire un devis d'architecte, mais nous inviter à voir en la Sagesse une noble et admirable Dame, une royale conseillère.

L'insistance sur le fait qu'elle ait elle-même pris une part active à bâtir sa demeure, à tailler ses piliers, est à mettre en référence avec 8,30, où elle paraît ouvrière active de création, en suivant des traductions accréditées qui en font un « maître d'œuvre », un « architecte ». La même image s'impose ici au poète.

Au v. 2, d'autres fonctions lui sont attribuées. Elle est l'hôtesse qui tue ses bêtes, apprête son vin, dresse sa table. Au v. 5 il sera encore question de pain et de vin. Voir ici une sorte de présentation anticipée du sacrifice eucharistique, a tenté bien des esprits. Les commentaires patristiques n'y ont pas manqué, et cela dans la mesure où ils interprétaient dans le même sens Gn 14,18 : l'offre de pain et de vin faite par Melchisédech à Abraham. Il aurait fallu noter qu'en Gn l'offrande n'était pas faite à Dieu, ce qui est essentiel au sacrifice rituel. Déjà les traducteurs grecs de Pr, au I^{er} siècle avant notre ère, avaient interprété le fait de tuer les bêtes comme un acte sacrificiel attribué à la Sagesse. Le terme hébreu utilisé ici ne favorise pas cette interprétation et le contexte cultuel de l'acte envisagé est inexistant. Nous reviendrons plus loin sur ce texte important.

Si la Sagesse apprête son vin, si elle le « mêle » selon l'expression

biblique², si elle dresse sa table, c'est qu'elle veut recevoir et non sacrifier.

Son invitation

De fait, elle mande ses servantes crier l'invitation. En 1,20-21 et 8,1-3, elle est son propre héraut. Ici elle envoie. Ainsi s'affirme une transcendance, une autorité. Le lieu de la prédication sera toujours la Ville : ses rues, ses places, son acropole, là où les gens se pressent nombreux. Mais alors qu'en 1,20s et 8,1-3, elle se contentait de haranguer les naïfs, les simples, ici elle leur fait signifier de venir chez elle, en son palais. C'est là que tout a été préparé pour eux.

L'envoi des servantes mérite attention. Certains commentateurs se sont étonnés de ce que les envoyés soient des jeunes filles, ou des femmes. On n'envoie pas une servante porter une invitation à des jeunes gens ! Mais il est normal que, représentée sous les traits d'une noble dame, la Sagesse ait à sa disposition un personnel féminin. C'est donc en considération de la mandatrice, et non des invités, que le texte parle de servantes.

La différence déjà signalée entre une Sagesse qui crie elle-même l'appel et une Sagesse qui mande des ambassadrices, peut n'être pas sans signification intentionnelle. Il semble bien qu'il faille rapprocher cet envoi de celui des prophètes par Dieu à son peuple. Lui aussi, du palais de sa sainteté, a mandé Isaïe (cf. Is 6) et tous les prophètes pour inviter les hommes à l'attention, à la fidélité. Le Seigneur lui-même reprendra plusieurs fois, en ses paraboles, le thème du roi qui mande ses serviteurs pour inviter les amis et les passants au festin de nocces qu'il leur a préparé (Mt 22,3s ; Lc 14,16s). Il serait audacieux d'assurer que l'intention de l'auteur a été d'assimiler la Sagesse à Dieu, mais il a pu transposer dans le domaine de la mission salvatrice de la Sagesse ce qu'il savait de la mission des prophètes. Le Christ, à son tour, s'est assimilé à cette Sagesse divine en se présentant comme le maître du festin, qui mande ses envoyés et sollicite l'attention d'hommes trop indifférents.

Les invités de Dame Sagesse

Ce sont les « simples », les « naïfs ». Le terme hébreu est difficile à rendre. Il peut signifier le jeune homme inexpérimenté, qu'aucune

2. Plusieurs fois la Bible parle de vin « mêlé ». Pourquoi cet usage ? Les explications n'en sont pas assurées. Certains pensent que le vin du cru était trop âpre. D'autres pensent qu'on le mêlait d'aromates, dans le genre du vin résiné, apprécié en Grèce.

raison ne détermine a priori à se décider pour une attitude plutôt que pour une autre ; ou bien, dans un sens péjoratif qui se rencontre au livre des Proverbes, ce que la seconde partie du verset appelle le « court d'esprit », l'homme dépourvu de jugement, de clairvoyance. D'un tel personnage il a déjà été question en Pr 1,4. La Sagesse se propose de lui inculquer l'habileté, l'art du discernement. C'est lui sans doute que tentent les mauvais garçons en 1,10, la femme de mauvaise vie en 7,7. A lui encore s'adresse la Sagesse en 1,22, pour lui reprocher un entêtement coupable dans sa niaiserie, ce qui pourrait lui être hautement préjudiciable (1,24-33).

La Sagesse joue donc le rôle de sauvegarde providentielle, de prophétesse qui crie les avertissements libérateurs. Elle invite à se procurer la vie par l'abandon de cette naïveté funeste et l'engagement dans la voie de l'intelligence. Le v. 6 est en fait le complément nécessaire des vv. 4 et 5. Il exprime ce que le jeune étourdi gagnera à écouter l'appel de Dame Sagesse. C'est, en bref, la présentation des avantages qu'elle procure et qu'avaient déjà exprimés des passages comme Pr 2,1-9 ; 3,13-18 ; 4,7-9 ; 8,1-21. De naïfs, insensés, sots qu'étaient les invités avant d'entrer chez elle, la Sagesse fera des sages.

Dans la lumière du Christ

L'appel au festin, la présentation du pain et du vin, obligent à reprendre la question d'une relation possible entre ce qu'exprime ce texte et la mission du Christ, telle que nous la présentent les évangiles. Pensons surtout à saint Jean. Chez lui, le Christ apparaît d'emblée comme le Verbe de Dieu, mais il est aussi celui qui, dans le discours sur le « pain de vie », se dira à la fois parole envoyée pour révéler le Père et pain descendu du ciel. En Pr 9,3, la Sagesse envoie porter l'appel aux naïfs ; en Jn 6,37-39, Jésus se présente aux foules comme l'envoyé du Père. La Sagesse invite à manger de son pain, à boire de son vin, Jésus invite à manger ce pain qui est sa propre chair, à boire ce breuvage qui est son propre sang (Jn 6,51-56).

Le texte de Pr est plus concis, plus logique aussi, dans le développement du thème du festin. Le texte de Jn, plus élaboré, superpose les images : le Christ est à la fois la Parole, l'envoyé de Dieu et le pain ; son corps est pain, son sang est breuvage. Selon le récit synoptique de la dernière Cène, le Christ présentera la coupe de vin.

En saint Jean, l'envoi du Fils d'auprès du Père et l'invitation à croire en son témoignage, à se rassasier de sa chair et de son sang n'ont d'autre but que de procurer la vie éternelle, la résurrection,

à ceux qui croiront au Fils (Jn 6,40). C'est aussi ce à quoi tend l'invitation de la Sagesse en 9,6.

Notre présence en une célébration eucharistique nous situe parmi les conviés de la Sagesse. Nous n'avons pas à rougir de nous laisser assimiler à des simples (cf. 1 P 2,2). Comme le jeune homme des Proverbes, ou les invités de l'Evangile, nous pouvons être envoûtés par des appels troubles et nous ranger au nombre des inattentifs, des sots. Pourtant la Parole est là, au milieu même de nos cités tumultueuses. Leur tourbillonnement procure l'illusion de la vie. Pour trouver la vraie vie, il faut prêter attention aux envoyés, aller à la maison aux sept piliers, écouter la Parole et manger la nourriture amoureusement préparée. C'est cela que nous disent parallèlement et complémentirement ce passage des Proverbes et Jn 6, 51-58.

DEVANT MOI UNE TABLE

Ouvre les sources,
Fais couler le lait,
Gave-nous de ton miel.
Tu donnes et c'est gratuit.
C'est donné pour toujours.
Tu ne reprends jamais
Ce que donne ta main.

P. GROSTEFAN¹

1. P. GROSTEFAN, *Car Dieu répond*, Paris, Desclée, 1971, p. 104.



Sagesse chrétienne pour le temps présent

Ep 5,15-20

PAR CHRISTIAN BIGARÉ

Aumônier de l'Ecole Fénélon à Vaujours

Ce court fragment apparaît comme une reprise et une conclusion de la précédente exhortation qui se terminait par un appel à la prière. Nous y distinguerons deux parties :

- Prenons garde à notre conduite (vv. 15-17). L'expression-clé est : « sages et non insensés ». Applications : ne pas gaspiller un temps précieux, prendre garde aux temps mauvais, reconnaître la volonté du Seigneur.

- La plénitude de vie est dans l'Esprit (vv. 18-20). A quoi s'accrochent trois recommandations : fuir l'ivresse qui mène à l'impureté, s'adonner à la prière liturgique, vivre dans une continue action de grâces.

Nous pouvons en dégager quatre thèmes enchevêtrés et inégalement indiqués :

- Le chrétien est un homme rempli de sagesse et d'intelligence par la révélation du Mystère du Christ.

- Il peut ainsi tirer bon parti d'un temps qui est mauvais mais où se discerne la volonté du Seigneur.

- Il est illuminé par l'Esprit qui lui assure une autre plénitude que celle de l'ivresse procurée par le vin.

- Cet Esprit l'établit dans la prière liturgique et le fait accéder à une incessante prière d'actions de grâces au Père et au nom du Fils.

Sagesse mondaine et sagesse chrétienne

Aux chrétiens qui ne sont plus des enfants mais qui ont grandi dans le Christ, l'Apôtre demande de se conduire non comme des insensés et des gens inconsiderés mais en adultes sages et attentifs.

Certes, Paul rejette la sagesse du monde et n'hésite pas à lui opposer la folie de la croix, mais c'est pour faire appel à une sagesse plus haute. La sagesse du monde n'a pas su reconnaître Dieu et elle est devenue une vraie folie. A tel point que ce qui est folie de Dieu est encore plus sage que la sagesse des hommes. La véritable sagesse est celle de Dieu, mystérieuse et longtemps demeurée cachée. Elle nous a été révélée le jour où le Christ Jésus lui-même est devenu pour nous sagesse, et le langage que nous parlons nous a été enseigné non par l'humaine sagesse mais par l'Esprit de Dieu (1 Co 1,17—2,16).

La doctrine d'Ep continue et complète donc celle de 1 Co. Cette sagesse de Dieu mystérieuse et cachée nous a un jour révélé le Mystère du Christ et par là elle s'est elle-même révélée. En se révélant et en nous donnant une vie nouvelle, la sienne, le Christ nous donne sagesse et intelligence : il devient lui-même notre sagesse et notre intelligence. Les gens insensés et inconsiderés, par contraste, sont donc bien les païens ignorants et pécheurs.

Par cet appel à la sagesse et à la circonspection, à travers l'expression du Mystère révélé, Paul rejoint aussi les exhortations de Jésus demandant à ses disciples de se montrer sages, prudents et avisés à l'égard du monde et dans la recherche constante et à tout instant vigilante du Royaume des Cieux (Mt 10,16 ; 24,45-46 ; 25,1-2).

Tirer bon parti du temps présent

Tirer bon parti ou mettre à profit : ces expressions traduisent un verbe qui signifie littéralement acheter au marché, racheter avec la nuance de faire une bonne affaire, acheter à des conditions avantageuses, par exemple comme une ménagère attentive et économe. Ici ce que nous devons mettre à profit, dépenser dans les meilleures conditions, c'est le temps. Il s'agit d'ailleurs moins de l'économiser que de le remplir et de l'employer le plus intelligemment possible, qu'il soit consacré au travail ou aux loisirs, à la prière ou à l'action charitable. Pour le chrétien, chaque seconde du temps présent est une occasion d'amasser les richesses véritables dont le Christ a parlé : « Faites-vous des bourses qui ne s'usent pas, un trésor inépuisable au ciel, où aucun voleur n'approche, aucune teigne ne ronge » (Lc 12,33).

Aussi Paul s'est-il élevé contre les chrétiens qui vivent dans l'oisiveté et qui se mêlent de tout (1 Th 2,10-12). Ce serait encore perdre son temps que de le passer en grossièretés, inepties et facéties (Ep 5,4). Déjà le Christ exigeait que nous fussions de bons et fidèles serviteurs travaillant pour leur maître, même en son absence (Mt 25,14-30).

Reprenant l'enseignement de Col 4,5, Paul insiste ici sur la période présente. Qu'a-t-elle de particulier ? C'est celle qui s'écoule depuis la venue du Christ, celle du salut et de la grâce. Les temps sont accomplis et le Père réalise son dessein bienveillant, le mystère de sa volonté qu'il nous a révélé (Ep 1,9-10).

Le chrétien se trouve en fait dans une situation difficile, car il appartient simultanément à deux périodes ou encore à deux mondes. Il est déjà dans l'ère messianique et il demeure dans le temps du monde dont il doit se méfier. Dès le jour de la Pentecôte, Pierre annonçait que nous étions dans la période des derniers jours, — c'est-à-dire des temps messianiques, — prologue au Jour du Seigneur (Ac 2,17). En fait, il s'agit moins d'une période nouvelle que d'un achèvement : plénitude des temps (Ga 4,4) ou accomplissement des temps (Ep 1,10). C'est au fond le dernier délai avant la Parousie, donc un temps précieux qu'il ne s'agit pas de gaspiller.

Dans l'exposé paulinien, cette annonce est obscurcie par une croyance en l'imminence de la Parousie. Mais pour le chrétien d'aujourd'hui, les avertissements de Paul restent valables, en l'éveillant simultanément à l'amour et à la crainte. Le chrétien qui vit toujours dans le temps du monde se sait déjà projeté par la grâce du Christ dans le temps du Royaume et il attend à chaque instant la pleine lumière du Jour du Seigneur comme naguère Paul (Rm 13,11).

Nos temps restent mauvais

Mais ce temps du Royaume surgit au cœur des temps mauvais et coexiste avec eux. Les chrétiens restent plongés dans un monde païen, perversi et dévoyé, dont Paul a maintes fois brossé le triste tableau (Ph 2,15) ; constamment, l'Apôtre adjure les nouveaux convertis de ne pas retomber dans les turpitudes de leur ancienne vie. Ensuite ce monde ignorant et impur commence à manifester une violente hostilité contre l'Eglise naissante. C'est toute l'histoire des missions de Paul tant chez les Juifs que chez les païens. N'écrit-il pas l'épître aux Ephésiens au cours de la longue captivité qui le retient à Rome ?

Ce qui achève de mettre le Mal au cœur de cette période, la nôtre encore aujourd'hui, c'est la présence mystérieuse de puissances mauvaises et du Diable lui-même (Ep 6,11-13)¹.

1. C'est d'ailleurs une des caractéristiques de cette épître : un certain pessimisme sur le monde actuel, qui fait songer à l'atmosphère dualiste des écrits de Qumrân. Les « Puissances » qui étaient neutres dans l'épître aux Colossiens, sont ici nettement négatives.

Voir la volonté du Seigneur

La période présente a été inaugurée par l'arrivée du Christ sur la terre. Le chrétien doit être attentif à la présence de Jésus et s'efforcer à tout moment de discerner la volonté du Seigneur omniprésent. Or, cette volonté de Dieu nous en connaissons le terme : notre sanctification (1 Th 4,3), et réciproquement, nous nous sanctifions en faisant la volonté de Dieu : « Que ton Nom soit sanctifié, que ton Règne arrive, que ta Volonté soit faite sur la terre comme au ciel » (Mt 6,9-10).

La sanctification est aussi devenue l'œuvre propre du Christ qui « a aimé l'Eglise : il s'est livré pour elle, afin de la sanctifier » (Ep 5,25). Bref, on peut dire que la volonté du Seigneur est à la fois signe, moyen et milieu de notre sanctification.

Ivresse spirituelle et agapes chrétiennes

C'est par l'Esprit que se fait la pleine révélation du Mystère du Christ (Ep 3,2-5). La pleine connaissance de la volonté du Seigneur amène Paul à parler du rôle joué par l'Esprit dans la vie chrétienne et dans la prière. Nul ne peut invoquer le nom du Seigneur ni connaître le Père autrement que dans et par l'Esprit (1 Co 12,3 ; Rm 8,15).

Comment Paul passe-t-il de la volonté du Seigneur à l'ivresse qui mène au libertinage et à l'effusion plénière de l'Esprit ? Il est hasardeux de vouloir l'établir fermement. On peut penser au texte de 1 Th 4,3-8 où le don de l'Esprit Saint par Dieu nous fait passer de l'impureté à la sanctification. Bref, en nous détournant de la soûlerie du vin, il suggère l'ivresse spirituelle communiquée par l'Esprit Saint quand il s'empare d'un être humain. Au matin de la Pentecôte, les pèlerins juifs rassemblés devant le Cénacle, entendent les Apôtres se faire comprendre en diverses langues et les croient ivres. Pierre les rassure et, s'appuyant sur la prophétie de Joël, leur explique que c'est la manifestation de l'Esprit qu'ils viennent de recevoir en plénitude². Les chrétiens peuvent aspirer à la même plénitude, à la même ivresse spirituelle.

2. La tradition chrétienne s'est emparée très tôt de l'expression *sobria ebrietas*. L'ivresse spirituelle désignera chez de nombreux mystiques le transport indicible d'amour de l'âme en Dieu. A un moindre degré, une Eve Lavallière, après bien d'autres, parlera de cette ivresse nouvelle combien différente de celles qu'elle avait pu connaître naguère. Nombreux sont encore les chrétiens et les prêtres qui redisent avec l'auteur médiéval de la prière *Anima Christi* : « Sang du Christ, enivre-moi ».

Nous connaissons les reproches de 1 Co 11,17-33. Il ne faut pas que le déroulement de la sainte liturgie soit troublé par l'ivrognerie de ceux qui ont auparavant trop bu et trop mangé. L'ivresse spirituelle, la seule qui convienne aux agapes chrétiennes se manifestera uniquement par le chant joyeux des psaumes, des hymnes et des cantiques. La prière est en nous œuvre de l'Esprit qui nous envahit, mais elle est aussi « la Parole du Christ qui réside chez vous en abondance » (Col 3,16).

Les prières et la prière

Le texte nous renseigne sur le contenu de la grande prière de l'Assemblée chrétienne qui se terminait par la communion. Il y avait une prière ordonnée et chorale : psaumes bibliques et sans doute psaumes chrétiens, hymnes dont les lettres de Paul gardent des traces et livrent quelques fragments. Il y avait place aussi pour une prière charismatique, pour les cantiques inspirés que l'Esprit suggérait à tel fidèle. Paul les accepte mais en recommande un usage modéré, subordonné à la charité et à l'édification (1 Co 12,7 ; 14,26).

De l'Assemblée liturgique, la prière du chrétien peut s'étendre à toutes les heures de la journée, et il n'y a pas d'événement qui ne la puisse susciter. C'est « en tout temps et à tout propos » que Paul nous recommande de prier. Nous rejoignons ici les considérations sur le temps dont il ne faut pas gaspiller une seconde, et sur la volonté du Seigneur qu'il faut discerner à chaque instant. L'Apôtre lui-même, qu'il écrive ou qu'il exhorte, ne cesse jamais de prier. Souvent, de la façon la plus spontanée, ses leçons et ses appels se transforment insensiblement en prière.

Au nom de notre Seigneur Jésus Christ

Paul contemple le Mystère du Christ. Sa contemplation est comme une source d'où jaillissent sans cesse des actions de grâces. Ses lettres témoignent souvent de l'orientation de sa prière vers la louange et la reconnaissance.

Cette action de grâces ne porte pas seulement sur le don qui nous a été fait du Christ, elle s'appuie sur lui et s'exprime grâce à lui. L'invocation du nom de Yahvé dans l'A.T. est désormais remplacée par celle du nom du Seigneur Jésus³. Désormais, le chrétien s'adresse à Dieu comme à un Père en invoquant son Fils Jésus

Christ : invoquer son Nom signifie faire appel à sa personne tout entière. Autrefois, Dieu se révélait dans le tonnerre et les éclairs ou dans la brise du vent. Le Fils de Dieu est venu parmi nous, fait homme de la Vierge Marie ; il est à la fois le « sauvé » et le Sauveur des hommes, depuis les jours de la Passion et de la Résurrection ; en l'appelant Seigneur, l'Eglise le déclare tel depuis le jour de la Pentecôte.

La prière d'actions de grâces souhaitée par Paul monte vers le Père, toute pénétrée du Christ. Elle est à la fois parole du Christ et faite en son nom, en même temps que gémissement de l'Esprit en nous. Elle loue le Père en son Fils ; elle le loue pour cette volonté du Seigneur reconnaissable à tout instant, la volonté de notre sanctification par union au sacrifice du Christ. Cette prière est continuelle, à la fois louange et œuvre de la Trinité tout entière, Père, Fils et Esprit-Saint.

UN REGARD D'AMOUR

Pour s'engager, il faut aimer le monde. Nul ne peut sauver qu'en aimant et en aimant passionnément. Dieu « a tant aimé le monde qu'il a envoyé son Fils... »

C'est un regard d'amour qui est à l'origine de l'Incarnation rédemptrice de Jésus Christ. C'est un regard d'amour qui sera à l'origine de l'engagement des chrétiens. Il faut que ceux-ci, aujourd'hui, regardent l'homme, la vie, l'histoire, l'univers, comme le Père les regarde.

M. QUOIST¹

3. A.M. BESNARD, *Le Mystère du Nom*, Paris, 1962, pp. 151-189.

1. M. QUOIST, *Le Christ est vivant*, Paris, Editions Ouvrières, 1970, pp. 173-174.

Celui qui me mange vivra par moi

PAR MARCEL TAVERNIER
Professeur au Grand Séminaire d'Angers

Nous nous taisons

Sommes-nous encore capables de dire quelque chose d'intéressant à propos de l'eucharistie ?

Notre siècle a soumis à une telle critique l'héritage hétéroclite de notre tradition, qu'aujourd'hui il n'en reste que des débris épars. L'adoration de Dieu au Saint Sacrement ? Une dévotion qui oubliait trop que le Christ est homme. L'assistance à la messe ? Un rite qui dispensait d'être chrétien dans la vie de tous les jours. La rencontre de Jésus dans la communion ? Un acte de piété personnelle où, la tête entre les mains, nous nous séparions de nos frères. Le sacrifice ? Une vieille notion religieuse, teintée de masochisme, grâce à laquelle nous cultivions notre ressentiment contre la vie. La consécration ? Un acte magique, par lequel nous nous imaginions provoquer automatiquement la présence de Dieu.

Alors ? N'osant plus nous risquer en terrain si dangereux, nous nous bornons à multiplier les variations sur quelques thèmes peu compromettants : la communauté rassemblée, le repas qu'on partage, la fête où on célèbre la vie ; avec, tout de même, une certaine gêne et la peur d'être entraînés encore plus loin dans le silence et le renoncement ; car nos baisers de paix restent bien hypocrites, nos actions de grâce ont du mal à se distinguer de celle du Pharisien (Lc 18,11) et nos célébrations s'essouffent à vouloir rivaliser avec d'autres fêtes plus aguichantes.

Faut-il nous étonner que les églises se vident le dimanche ? A quoi bon tous nos efforts de renouveau liturgique, si nous ne savons plus dire « pourquoi faire » nous nous réunissons, et d'abord ce que le Christ « vient faire là-dedans » ?

Aujourd'hui pourtant, saint Jean peut nous aider à répondre à cette question : écoutons-le simplement, avec ses mots à lui, dans l'attention de notre foi. Nous chercherons ensuite comment traduire cela en termes plus modernes.

Vivre

C'est le mot essentiel pour nous, comme pour les hommes de tous les temps, le mot magique. Il renferme tous nos désirs d'épanouissement, de libération, de dynamisme, d'aventure. Nous l'opposons sans cesse à toutes les situations de routine, de sclérose, d'esclavage.

Mais mot ambigu : pour nous, vivre, c'est jouir et c'est nous dépenser ; c'est le repos et c'est le sport ; c'est la tranquillité de la paix et c'est la richesse du partage.

Pour Dieu également, vivre c'est tout. Mais, en Lui, pas d'ambiguïté. Pour Dieu, jouir et donner, c'est la même chose : cela s'appelle aimer ; en Lui seul, l'amour est possible infiniment. « Le Père est vivant et moi je vis par le Père ». *Vivre, c'est « vivre-pour » et c'est « vivre-par »*. Dans le mystère de Dieu, pas de « moi » qui délimite un domaine réservé, pas de personne qui se définisse comme ce qui est incommunicable, mais un dynamisme inépuisable qui sans cesse suscite l'Autre et lui communique Tout. « Le Père et moi, c'est tout Un ».

Pour nous aussi, *vivre ce sera cela*. Nous n'avons pas été créés pour autre chose. Bien sûr, nous ne sommes pas le Père, source première et éternelle ; mais nous sommes appelés à vivre à la manière du Fils, dans le Fils, à partager sa gratitude essentielle envers le Père, « de qui nous sommes et pour qui nous sommes ». Le mystère de la Trinité nous révèle qu'il y a autant de « divinité » à aimer en Fils qu'à aimer en Père.

Eternellement, l'Incarnation était voulue comme achèvement de la création ; nous étions « prédestinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'ainé d'une multitude de frères » (Rm 8,29). Depuis toujours l'Esprit nous était destiné, pour nous re-crée, d'une création nouvelle qui nous arracherait à notre contingence de créatures et nous projetterait, enfants adoptifs et pourtant véritables, dans l'échange sans fin du partage de Tout.

Vivre dans la chair

Mais en attendant, le lieu de notre vie c'est *la chair*. La chair, au sens des biologistes : merveille de complexité et de fragilité, œuvre

de la Sagesse créatrice qui imprime la ressemblance de Dieu dans le tissu de la matière. Mais aussi, la chair au sens de la Bible : cette poussière, animée par le souffle de vie, cette matière, palpitante et frénetique, traversée par un élan qui ne vient pas d'elle et qu'elle ne peut maîtriser.

Vivre dans la chair, c'est déjà vivre. Sans elle, quel sens auraient pour nous des mots aussi fondamentaux que « naître », « grandir », « manger et boire », « aimer » ? Mais aussi : « souffrir », « être séparé », « avoir faim et soif », « être sourd ou aveugle », « vieillir », « mourir ». L'ambiguïté de notre vie, la chair la résume toute ; nous vivons, c'est vrai, mais nous ne sommes par les maîtres de cette vie ; toujours elle nous échappe, et tous nos efforts pour la retenir n'ont d'efficacité qu'à court terme.

Il faut pousser plus loin notre réflexion. Plus que la fragilité d'une existence précaire, à laquelle Dieu pourrait remédier par sa puissance, la chair met en nous une faiblesse plus grave : elle limite inexorablement notre capacité d'aimer. « Personne n'a jamais haï sa propre chair ; on la nourrit au contraire et on en prend bien soin » (Ep 5,29). Personne ne se mutilé ou ne se suicide, à moins d'être psychologiquement malade. La chair fait de nous des individus, les propriétaires d'un corps qui est notre domaine propre, pour le meilleur et pour le pire. Autant elle nous unit et nous permet d'entrer en relation les uns avec les autres, autant elle nous sépare, enferme chacun de nous dans ses propres sensations, dans l'unicité de son angle de vue, dans la particularité de son intérêt vital.

Audace de Dieu, d'avoir appelé à la « Vie » des êtres si fragiles, aussi totalement acculés à dépendre de Lui, et d'autre part si menacés, si tentés de se cramponner à leur bonheur précaire pour en jouir au moins un instant pour eux seuls. Nos péchés sont-ils péchés de l'esprit ou de la chair ? Qui pourrait le dire ? Mais il n'en est aucun qui ne soit en partie péché de la chair, c'est-à-dire fruit de notre peur et de notre impuissance : peur de l'avenir, peur de perdre ce que nous possédons, peur de ne pas avoir le temps de vivre, peur des autres...

Si effroyable que soit la somme des cruautés du monde, la chair est leur excuse. Aux yeux de Dieu, nos fautes sont toujours l'œuvre de notre faiblesse autant que de notre orgueil. Notre foi doit avoir l'audace d'aller jusque-là, puisque Dieu nous a révélé tout son dessein en Jésus Christ : s'il nous a créés charnels, s'il a fait de nous cet attelage disparate d'esprit aux désirs illimités et de chair sans défense, c'est par miséricorde ; plus nous aurons conscience de la folie de notre rêve de devenir dieux, plus sa puissance pourra l'exaucer.

Dieu fait chair

Il ne nous a pas plantés sur cette terre, il n'a pas fait de nous le fruit de cette terre, pour nous en arracher. Sa Sagesse a bâti sa maison dans notre cité : après avoir emprunté nos mots pour nous parler, après s'être fait notre Loi pour nous tracer le chemin de la Vie, Dieu s'est fait chair. L'impossible vie, tout entière donnée, tout entière reçue, il est venu essayer de la réaliser à notre façon, dans l'individualité d'un corps, dans l'unicité d'une conscience humaine.

Jésus Christ, le Vivant. L'univers entier depuis les origines attendait cette éclosion. Jusqu'à ses extrémités, jusqu'à la fin des temps, notre vraie naissance est en Lui.

En Lui, l'impossible commence à se réaliser : une vie qui ne s'appartienne pas, ne se cherche pas elle-même ; totalement vécue dans la dépendance et l'action de grâces au Père ; tournée vers les hommes, impatiente de se donner à eux. Une vie sans inquiétude : « Votre Père céleste sait que vous avez besoin de tout cela » (Mt 6,32) ; une vie pleinement sereine, fondée sur une confiance inébranlable : « Demandez et l'on vous donnera » (Mt 7,7) ; une vie qui peut regarder la mort en face : « J'ai pouvoir de livrer ma vie et j'ai pouvoir de la reprendre » (Jn 10,18). Pour le croyant, le problème n'est pas que le Christ ait fait des miracles, c'est qu'il en ait fait si peu.

« Pain de vie descendu du Ciel », Jésus l'est déjà durant son existence palestinienne. Ce qu'il offre à manger aux hommes, c'est un amour sans défense, qu'on peut solliciter sans cesse ; c'est sa parole de vérité ; c'est surtout lui-même, donné à voir, à entendre, à toucher (1 Jn 1,1).

Donner sa chair

Sa passion n'est pas un accident fortuit. Quand l'agneau va au-devant du loup, on sait d'avance comment ça finira. Jésus aussi l'a toujours su.

« Il n'y a pas de plus grand amour. » Si la chair limite nécessairement tous nos actes d'amour, si elle pose des barrières infranchissables à la sortie de soi, il demeure à l'homme charnel une possibilité, une seule, de franchir ces limites : accepter sa propre mort, pour la vie d'autrui. En rigueur de terme, c'est le seul acte dans lequel nous puissions atteindre l'absolu : perdre notre propre chair, donner notre propre vie.

Il faut beaucoup d'inconscience pour oser parler de telles choses, ou alors, beaucoup de pudeur. C'est sans doute par pudeur qu'on a réemployé, pour désigner la mort du Christ, le vieux terme de

sacrifice. Pourrait-on en inventer un autre qui dise, mieux que celui-ci, la réalité la plus sacrée, la plus parfaite imitation de Dieu, la plus réelle rencontre de Dieu ? Le don absolu de soi-même, l'amour poussé jusqu'à la perte de soi : voilà le seul authentique sacrifice, dans lequel l'homme parvienne jusqu'à Dieu. Malheur à nous, si nous laissons perdre ce maître-mot du langage amoureux, si nous ne faisons rien pour l'empêcher de se dégrader en vocable de commerce.

Manger la chair du Fils de l'homme

Nous avons mangé sa chair ; nous avons bu son sang. Nous : c'est-à-dire la terre, la foule, les bourreaux. Bien avant d'être un acte sacramentel, notre communion a été ce carnage où notre peuple de loups a dévoré l'Agneau de Dieu.

Il le fallait, pour que soit scellée entre lui et nous cette alliance définitive de chair et de sang, pour que chacun de nous soit englobé dans sa prière : « Père, pardonne-leur » (Lc 23,34). Il le fallait pour que nous sachions à quelle profondeur de pardon descend le don de l'amour. « Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé » (Jn 19,37).

La chair ressuscitée

« Il n'a pas été abandonné à l'Hadès et sa chair n'a pas vu la corruption » (Ac 2, 31). La mort du Christ, le moment où son corps n'est plus rien de vivant, où il est démontré définitivement que l'amour parfait est une folie pour un être de chair, est aussi le moment qui fait violence à Dieu : à Lui désormais d'exaucer celui qui a tout risqué, qui lui a remis sa vie ; à Dieu de se manifester comme « le Dieu qui donne la vie aux morts et appelle le néant à l'existence » (Rm 4,17).

« C'est lui (le Christ) qui, aux jours de sa chair, a présenté, avec une violente clameur et des larmes, des implorations et des supplications à Celui qui pouvait le sauver de la mort, et qui a été exaucé en raison de sa piété » (He 5,7). Au jour de Pâques, c'est la chair qui ressuscite ; affranchie de la mort, désormais sûre de ne plus mourir, la chair du Christ devient « spirituelle » ; la chair participe à la liberté de l'Esprit, la liberté d'aimer infiniment. Au jour de Pâques, Jésus devient en plénitude « le Pain de vie » : désormais il peut se donner totalement, à tous, sans cesse ; et nous pouvons le manger autrement qu'en le supprimant.

Prenez et mangez

L'eucharistie n'est pas « un » sacrement parmi d'autres, institué parce qu'il faut bien des rites pour faire une religion. L'eucharistie est l'aboutissement nécessaire du dessein de Dieu ; le mouvement qui va de la création à l'Incarnation, à la croix, à la résurrection, a pour terme le don de la chair ressuscitée du Christ à tous ceux qui croient en lui, jusqu'à ce que Dieu soit tout en tous.

A nous qui cheminons dans notre chair promise à la mort et qui pourtant n'avons pas d'autre avenir que de parvenir à l'amour parfait, à nous qui, malgré le nécessaire souci de notre chair, sommes appelés à nous donner totalement et à sortir de nous-mêmes, à vivre-pour nos frères, à nous le Christ offre sa chair comme nourriture d'immortalité. Ne rêvons pas de quelque « vertu magique » qui passerait de son corps dans le nôtre ! Il s'agit d'entrer, par lui, dans le mouvement de la vie de Dieu. Nous ne pourrions nous laisser déposséder par les autres que si, d'abord, au cœur de notre être, nous sommes dépossédés par lui :

*De même qu'envoyé par le Père, qui est Vivant,
moi, je vis par le Père,
de même celui qui me mange
vivra lui aussi par moi (Jn 6,57).*

DE L'AUTEL AU CŒUR DU MONDE

Celui qui ouvre la bouche pour offrir à Dieu l'Agneau, sur l'autel du sacrifice eucharistique, il faut également qu'il clame à haute voix à travers le monde : « Voici l'Agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde ! » Celui qui prononce sur un homme les paroles sacramentelles de grâce et de vie — paroles qui expriment la volonté divine de salut, mais qui ne deviennent efficaces qu'à la condition d'exprimer aussi la foi de l'homme qui accepte ce salut — celui-là ne les prononce comme il faut que si, par son propre témoignage, son enseignement et ses exhortations, il aide cet homme à les entendre tomber sur lui avec une foi authentique. Celui qui fait du pain et du vin de cette terre le signe visible de la présence du Crucifié et du Ressuscité, celui-là assume par là même la tâche de travailler et de combattre pour que cette terre, avec les hommes qui l'habitent, soit saisie par Dieu ; pour que, consacrée, introduite dans la sphère de Dieu, elle reflète visiblement la gloire invisible de Dieu. Celui qui rend présent en ce monde l'amour de Dieu, celui-là ne peut garder le silence sur l'obligation inouïe qui nous incombe du fait que Dieu a décidé de nous aimer ; et le voilà tenu de dire aux hommes que Dieu veut prendre place dans leur vie.

K. RAHNER ¹

Année C

Première lecture : Jr 38,4-6.8-10

Deuxième lecture : He 12,1-4

Evangelie : 12,49-53

Notes doctrinales

Tout homme se voit un jour ou l'autre affronté à des options douloureuses, tragiques même, ou qui exigent un réel héroïsme. Situation particulièrement déchirante, quand on se trouve écartelé entre, d'une part, la fidélité à la foi et à l'Evangelie, d'autre part, la fidélité aux siens : famille, milieu, pays, etc.

Au drame de conscience et aux déchirements intérieurs, vient s'ajouter fatalement l'incompréhension de ceux qu'on paraît non seulement lâcher, mais trahir.

Et ce conflit, se déroule toujours dans un climat d'ambiguïté, le mal et le bien, en nous et dans le monde, restant inextricablement mêlés. Qui est le persécuteur et le persécuté ? De quel droit, homme pécheur et injuste, puis-je me dresser contre l'injustice ? La tentation est grande, alors, de se retirer dans son coin, hors du combat.

Outre que cette attitude n'est pas moins lourde d'équivoque, elle revient à se faire tacitement et lâchement le complice de tout et de tous.

Sur ce problème d'une brûlante actualité, les trois lectures d'aujourd'hui apportent un éclairage rigoureux.

1. K. RAHNER, *Mission et Grâce : Serviteurs du peuple de Dieu*, Tours, Mame, 1963, p. 59.

Le prophète témoin de Dieu jusqu'au martyre

Jr 38,4-6.8-10

PAR PIERRE-EMILE BONNARD

Professeur aux Facultés Catholiques de Lyon

Le récit qui constitue le chapitre 38 de Jérémie nous rapporte des événements bien situés et bien datés : nous sommes au palais royal de Sédécias, entre janvier 588 et juillet 587, c'est-à-dire pendant le siège de Jérusalem par Nabuchodonosor. L'armée babylonienne a desserré son étau seulement pour une très brève période, juste le temps d'aller réduire à l'impuissance les troupes égyptiennes du Pharaon Hophra, venu au secours de son allié judéen. Profitant de ce moment de répit, qu'il sait précaire, Jérémie a voulu revoir son village natal, Anatôt, à une heure de marche au nord-est de la Ville Sainte. Accusé de passer à l'ennemi, il a été arrêté, battu, emprisonné, et le voici maintenant jeté dans une citerne, où il serait mort enlisé, sans la grandeur d'âme d'un serviteur noïr. Pourquoi cet acharnement des autorités contre notre prophète ? En quoi cette scène nous aide-t-elle à mesurer la largeur de ses vues et l'intrépidité de son courage ? Trois leçons se dégagent ici de l'attitude de Jérémie :

- sa lutte déclarée contre le nationalisme religieux ;
- ses invitations tacites à l'universalisme ;
- son héroïsme de martyr.

1. Lutte contre le nationalisme religieux

Lorsque, en 597, Nabuchodonosor a intronisé Sédécias, ce dernier lui a prêté solennellement, devant Yahvé, un serment de vassalité (2 Ch 36,13 ; Ez 17,13-21). Selon les formules des textes auxquels nous renvoyons, Yahvé considère ce serment comme le sien

et cette alliance judéo-babylonienne comme la sienne propre. Jérémie pense de même : il estime que le roi de Babylone remplit temporairement les fonctions de serviteur de Yahvé, qui l'utilise comme un fléau pour châtier son peuple. Il prône donc la soumission aux Chaldéens, la fidélité aux engagements qu'on a pris envers eux devant Dieu, et il ose prendre parti publiquement pour l'ennemi, alors dans le droit et contre sa propre nation, alors dans l'injustice ! Par ces propos, il veut déraciner ce défaut persistant, le nationalisme religieux, qui consiste, pour une nation, à s'approprier Dieu, en quelque sorte, au point de le monopoliser. Les Israélites y sont d'autant plus enclins que la formule de l'Alliance, mal comprise, les y porte : « Je serai votre Dieu, et vous serez mon peuple ».

Les prophètes n'ont jamais fait dire au Seigneur : « Je serai votre Dieu exclusivement ». Au contraire et très nettement depuis Amos, ils montrent que Dieu s'intéresse aussi aux autres nations. Les prophètes n'ont jamais non plus fait dire au Seigneur : « Je serai pour vous un Dieu indifférent à votre conduite morale, vous garantissant le bonheur, quels que soient les crimes que vous puissiez commettre ». Au contraire, les messagers de Dieu ont toujours rappelé que les privilèges de l'Alliance entraînaient des obligations exigeantes.

Ne croyons pas que ce « nationalisme religieux » serait le fait du seul Israël. La tentation, pour un peuple, de mettre Dieu à son service au lieu de se mettre au service de Dieu, est toujours actuelle. Nos frères allemands portaient encore en 1940 des ceinturons où se trouvaient marqués les mots « Gott mit uns », « Dieu avec nous », le « Emma - nu - El » des descendants de Jacob (Is 8,10 ; Ps 46) ; et nous-mêmes n'hésitions pas à unir le Sacré-Cœur à l'emblème français, le drapeau bleu blanc rouge ! Une nation a vite fait, au milieu d'un conflit, d'imaginer que Dieu ne peut... qu'être de son côté, l'approuver et lui donner la victoire.

C'est exactement ce que prétendaient les adversaires de Jérémie (Jr 21,2) : Yahvé, pensaient-ils, fera des prodiges pour nous tirer de ce mauvais pas (dans lequel ils s'étaient mis par leur faute !). Mais notre prophète soutient absolument le contraire : le Seigneur, dit-il, ne peut pas laisser impunis les crimes de sa nation bien-aimée, précisément parce qu'elle est sa notion bien-aimée ; si elle s'obstine dans sa rébellion, elle expiera longuement et durement (21,3-10 ; 34,2-3 ; 38,14-28). On comprend que de tels propos aient fait passer Jérémie pour traître à sa patrie et lui aient attiré la haine des gens aveuglés par un chauvinisme fanatique. De son côté il reste lucide, très conscient des forfaits de Babylone au moment même où il lui donne raison (51,59-64), et très convaincu des ressources spirituelles d'Israël, au moment même où il lui donne tort. Le prophète sait prendre le regard de Dieu, qui lui fait voir

dans son peuple non seulement le bien mais aussi le mal et chez les étrangers non seulement le mal mais aussi le bien.

2. Invitations à l'universalisme

A propos de Ebed-Mélek, — nous le signalons seulement en passant parce que ce n'est qu'une leçon indirecte du texte lu aujourd'hui, — il est intéressant de noter que cet homme était marqué, aux yeux d'un Israélite, d'une double « tare », celle d'étranger et celle d'enuqué¹. Or, pour ce noir Ethiopien, physiquement diminué, et donc inapte en principe au culte de Yahvé (Dt 23,2-9), Jérémie prononce une *bénédiction* spéciale de la part du Seigneur, en qui cet africain a placé sa confiance (39,15-18). Voilà un nouveau coup porté à la pure légende qui voudrait découvrir dans la Bible une malédiction divine contre le monde noir, soi-disant race de Cham le maudit, et en même temps une belle ouverture universaliste, bien faite elle aussi pour heurter des auditeurs étroitement repliés sur les privilèges d'Israël.

3. L'héroïsme du martyr

Approuver Babylone, bénir un étranger, accuser Israël et spécialement certains de ses responsables, c'est plus qu'il n'en faut pour attirer à Jérémie la persécution. Mais notre prophète y est habitué :

- à la mort de Josias, en 609, il s'est vu attaqué par sa propre famille et par les gens d'Anatôt (11, 18—12,6) ;

- sous Joiaqim, vers 609-608, il a dénoncé le culte formaliste et l'illusion qui consistait à se réfugier au Temple tout en se conduisant mal ; il a même annoncé, en des propos jugés sacrilèges, la ruine de la sacro-sainte Maison de Dieu (ch. 7) ; cela lui a valu une condamnation à mort, à laquelle il a fait face résolument (ch. 26) ;

- toujours sous Joiaqim, vers 605, il a osé prédire que Jérusalem, la Ville Sainte, réputée inviolable, serait brisée comme une cruche ; cette intervention et d'autres, analogues, lui ont attiré menaces de mort (18,18-23), bastonnade et carcan (19 ; 20,1-6) ;

- enfin sous Sédécias nous venons de le voir accusé de trahison, de nouveau frappé, mis au cachot (37,11-16) et finalement descendu dans la citerne du prince Melkias, qui aurait pu très vite devenir son tombeau.

Devant les mauvais traitements et devant la mort elle-même, Jérémie n'a jamais reculé : au contraire il a continué d'annoncer fidèlement le message pur et dur qui lui attirait tant de haine². On comprend qu'il occupe une place insigne dans la foule des témoins-martyrs, victimes de leur foi et victorieux grâce à elle (cf. début de la seconde lecture) ; il annonce la force d'âme de Jésus pendant sa passion (fin de la seconde lecture) et préfigure l'attitude de ce même Jésus, « signe de contradiction » au milieu des hommes (évangile).

1. Cf. *supra*, p. 7, notre commentaire d'Is 56.

2. Cf. S. MUNOZ IGLESIAS, *La force irrésistible de l'Esprit* (Jr 20,7-9), dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, n° 53, pp. 6-10 et *Jérémie, figure des chrétiens* (Jr 20,10-13), *ibid.*, n° 43, pp. 6-11.

A la suite de l'initiateur

He 12,1-4

PAR ADRIEN LENGLET

Bénédictin de Vaals (Hollande)

Dans une très belle exhortation à la persévérance, l'auteur anonyme d'He 12,1-4 dégage le sens chrétien de la souffrance. Les trois premiers versets de notre péricope forment transition entre la section précédente qui traite de la foi dans l'A.T. (ch. 11) et la suivante qui traite des œuvres, spécialement de la persévérance, dans le Nouveau (12,4-13).

Jadis, au moment de leur conversion, les chrétiens auxquels l'auteur s'adresse avaient déjà subi toutes sortes de tribulations : pillage, emprisonnement, etc. (cf. 10,32-34). A l'heure actuelle toutefois, la persécution s'est tellement aggravée qu'on doit envisager sérieusement l'éventualité du martyre.

Pour affermir le courage de ses lecteurs, l'auteur vient de leur exposer le sacrifice rédempteur de Jésus (9,11-14 ; 10,5-9) ; par son propre sang, le Christ a remplacé le culte ancien où l'on n'offrait que du sang « étranger » (9,25). L'exhortation à sacrifier sa vie emprunte ses images à un combat (cf. 1 Co 9,24s ; 2 Tm 4,7). Nous devons imiter la constance de nos ancêtres dans la foi (v. 1) et de Jésus lui-même (v. 3). Pour saisir le vrai sens de cette lutte et y persévérer, il nous faut fixer d'un regard ferme le « but » de toute vie chrétienne, c'est-à-dire la personne et l'œuvre du Christ (v. 2).

I. LA SOUFFRANCE ET LA JOIE DU FILS DE DIEU (v.2)

1. La personne de Jésus

Fixant nos yeux sur l'initiateur et le « perfectionneur » de la foi, Jésus¹. C'est une de ces formules vigoureuses que l'auteur emploie volontiers pour introduire un nouveau développement : « Considérez l'apôtre et grand prêtre de notre profession de foi, Jésus » (3,1) ; « Ayant donc un grand prêtre souverain qui a traversé les cieus, Jésus, le Fils de Dieu » (4,14) ; « ... un grand prêtre qui s'est assis à la droite du trône de la majesté dans les cieus, ministre du sanctuaire et de la tente, la vraie » (8,1-2) ; « Un prêtre souverain à la tête de la maison de Dieu » (10,21).

Ces brèves professions de foi caractérisent Jésus selon des catégories surtout cultuelles, ce qui cadre bien avec la pensée générale de l'épître. Dans le passage qui nous occupe, Jésus est désigné sous le nom d'initiateur (*archègos*). Bien que ce terme soit étranger au langage liturgique, l'auteur néanmoins l'emploie dans un contexte cultuel. En grec profane on entend par *archègos* celui qui précède les autres sur le chemin à suivre. Notre auteur s'en sert dans le même sens, par exemple dans l'expression « initiateur de leur salut » (2,10) ; Jésus est le pionnier sur le chemin du salut, en s'y engageant le premier. Mais aussitôt l'expression reçoit une signification liturgique quand le texte poursuit : (l'initiateur de leur salut) « devait être rendu parfait par des souffrances ». En effet, la racine grecque *tel* (parfaire), que l'on retrouve à plusieurs reprises dans le vocabulaire de l'épître aux Hébreux, en traduit bien la coloration liturgique et cultuelle (elle exprime plus rarement le sens éthique de « perfectionnement » : cf. 5,14 ; 6,1). L'auteur désigne par là la troisième et dernière étape dans l'approche du trône de Dieu (encore une expression empruntée au culte : 4,16 ; 7,25 ; 10,1). Après avoir été « purifié » et ensuite « sanctifié », l'homme est enfin « rendu parfait », s'il parvient au but de toute l'action liturgique : l'union avec Dieu.

Les prêtres de la loi ancienne ne pouvaient conférer cette perfection, n'étant eux-mêmes que des êtres faibles et imparfaits. Seul le grand prêtre de la nouvelle alliance, effectivement « rendu parfait » (5,9 ; 7,28), c'est-à-dire parvenu jusqu'au trône de Dieu, est à même de conférer la perfection à d'autres, de leur donner accès

1. La traduction de la Bible de Jérusalem est inexacte et néglige le jeu de mots entre « arch-ègos » et « telei-ôtès ».

à Dieu. Une fois rendu parfait comme « initiateur de leur salut » (2,10), il est devenu l'unique et véritable « perfectionneur » pour les hommes.

L'expression « initiateur » est généralement accompagnée d'un complément, par exemple « de leur salut », « de la vie » (Ac 3,15), mais en He 12,2 la notion s'emploie substantivement, de même qu'en Ac 5,31. Le complément « de la foi » n'est pas ici une indication de la fonction propre de l'initiateur, comme on le pense souvent². Le sens exact de la phrase est : *Regardez vers Jésus, que notre foi reconnaît comme initiateur et « perfectionneur »* (cf. 3,1 : « Regardez vers Jésus, que notre profession de foi reconnaît comme apôtre et grand prêtre »). Dans l'A.T. comme dans le Nouveau, il s'agit d'une foi dans l'Incarnation. Tout croyant sait, implicitement avant le Christ, explicitement après, que Dieu lui-même le précède sur le chemin du salut (Jésus initiateur) et qu'il lui donnera effectivement ce salut (Jésus « perfectionneur »).

2. L'œuvre de Jésus

Cette foi en Jésus se base sur des faits de salut concrets, objet de la prédication apostolique. Dans une longue proposition subordonnée, l'auteur de l'épître nous rappelle d'abord la souffrance du Christ sur terre, ensuite sa glorification au ciel : *Au lieu de la joie qui lui était proposée, il endura une croix, dont il méprisa l'infamie*. C'est la note dominante de la vie de Jésus. D'autres avant lui avaient fait de même, ainsi Moïse qui « aimait mieux être maltraité avec le peuple de Dieu que de connaître la jouissance éphémère du péché » (11,25). Jésus, lui, surpassant toute préfiguration, n'a pas renoncé à un bonheur partiel, mais à un bonheur qui concernait la plénitude de son existence même. La « joie » dont il n'a pas voulu se réjouir pendant sa vie terrestre, c'est la condition céleste et glorieuse qui répondait à son origine divine et qu'il aurait pu revendiquer en raison de son union hypostatique. Jésus n'a voulu accepter cette *teleiôsis*, cette joie en plénitude (cf. Jn 17,13), qu'après avoir sacrifié sa vie sur la croix.

Les raisons profondes de cette décision sont mises en lumière dans un autre passage. Jésus ne s'était pas chargé des anges, mais des hommes (2,16). Ceux-ci, ses « frères », les « enfants » de Dieu, devaient nécessairement suivre la voie de la souffrance et de la mort. Par « sym-pathie », le Christ a voulu y participer pleinement. En faisant de sa souffrance une offrande volontaire, Jésus, en qualité

2. L'auteur n'a certainement pas l'intention de montrer dans le Christ un croyant exemplaire qui « a réalisé la foi en sa plénitude du départ jusqu'au terme » (Moffat).

de grand prêtre, a acquis le « perfectionnement » aussi bien pour lui-même que pour nous : désormais « Il est assis à la droite du trône de Dieu » (12,2). Le chemin de la croix de Jésus aboutit au ciel. « Entré pour nous en précurseur » (6,20), il est « devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel » parce qu'il « apprit lui-même de ce qu'il souffrit, l'obéissance » (5,8-9).

II. LA SOUFFRANCE ET LA JOIE DES FILS DE DIEU

1. L'exemple des anciens (v. 1)

*Voilà donc pourquoi nous aussi, enveloppés que nous sommes d'une si grande nuée de témoins, nous devons rejeter tout fardeau et le péché qui nous assiège et courir avec constance l'épreuve qui nous est proposée*³. A première vue il est étrange pour nous qui vivons les derniers jours et qui avons connu la vie de Jésus parmi nous, de devoir encore prendre exemple sur ce qui n'était qu'ombre et figure et non pas substance même des réalités (10,1). Cela semble un retour à une phase imparfaite de la révélation. Mais si notre auteur admet l'imperfection de la loi, il reconnaît aussi la perfection de la vie de foi dans l'A.T. Bien que le contenu de cette foi ait été incomplet et imprécis, l'acte de foi lui-même et les œuvres dans lesquelles elle s'exprimait témoignaient d'une perfection déjà chrétienne : « Tous ceux-là ont reçu un bon témoignage à cause de leur foi » (11,39) ; en d'autres termes, ils nous sont donnés en exemple pour notre foi.

Le chrétien imite ces « hommes de Dieu » de l'A.T., mais sa situation est doublement privilégiée. Nous « pour qui Dieu prévoyait un sort meilleur » (11,40), nous sommes entourés d'une nuée de témoins. Eux, au contraire, étaient seuls sur le chemin vers le but. A plusieurs reprises, le ch. 11 montre combien leur foi était une décision personnelle privée de tout soutien humain. Il est rarement dit qu'ils arrivaient au salut par la solidarité et le secours mutuels. Nous, chrétiens, sommes soutenus par le témoignage des « assistants ». En outre, nous n'« attendons » plus la victoire finale (11,10), nous ne la saluons pas « de loin » (11,13) :

3. La particule copulative « et » a ici un sens explicatif : « tout fardeau de péché ».

nous « voyons » la réalité du triomphe de Jésus, nous « possédons » le salut (4,14 ; 12,2). Raison de plus pour affirmer notre assurance, notre fière espérance, face à l'épreuve qui nous est proposée.

2. L'exemple de Jésus (v. 3)

Modèles de notre foi, les patriarches n'étaient que des figures du Christ en ce qui concerne sa souffrance et sa patience ; le Christ est le modèle définitif : *Songez à celui qui a enduré de la part des pécheurs une telle contradiction, afin de ne pas défaillir par lassitude de vos âmes.* Le deuxième verset de notre lecture (12,2) a clairement illustré les lignes fondamentales de la persévérance chrétienne par l'exemple de notre initiateur. Nous devons marcher dans ses pas (1 P 2,21). Notre choix pour ce qui a valeur d'éternité et de salut (à l'encontre d'un bonheur éphémère et égoïste) doit être, comme celui du Christ, conscient et volontaire : « Qu'il n'y ait aucun impudique ni profanateur comme Esaï qui, pour un seul mets » livra des valeurs spirituelles (12,16). Affermissons notre cœur « par la grâce » (13,9) ; tenons, comme Moïse, « les yeux fixés sur la récompense céleste » (11,25-26).

On dit bien de Jésus qu'il supportait la méchanceté des autres, des « pécheurs », mais cela ne signifie pas que chez nous le combat se livre seulement à l'extérieur. Etant « sans péché » (4,15 ; 7,26), Jésus n'avait pas à le combattre dans sa propre personne, mais nous sommes des pécheurs et notre combat est dirigé en premier lieu contre nous-mêmes : *Rejetant tout fardeau de péché* (12,1). Ce rejet du péché nous accule à un « combat », mais du point de vue de Dieu, il s'agit d'un « châtement », d'une « éducation », dont nous sommes l'objet (12 *passim*).

Ici encore, le raisonnement se base sur un *a fortiori*. « Tout Fils qu'il était » (5,8), Jésus a choisi le combat bien que la joie lui fût proposée (12,2). A plus forte raison, puisque c'est le combat qui nous est proposé (12,1), devons-nous choisir la voie de la souffrance, afin d'acquiescer par elle, la joie (12,11).

3. Le sens de la souffrance chrétienne (vv. 4-13)

Les auteurs du Lectionnaire ont été bien inspirés en concluant cette deuxième lecture par le v. 4. Cela nous donne l'occasion de déterminer avec plus de précision ce que les vv. 1-3 ont déjà brièvement suggéré. Le point de départ de l'argumentation est la citation de Pr 3,11-12 (= He 12,5-6). Celle-ci est introduite par l'interrogation oratoire du v. 4.

Vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang dans la lutte contre le péché, et avez-vous (déjà) oublié l'exhortation qui s'adresse à vous comme à des fils : « Mon fils, ne méprise pas la correction du Seigneur, et ne te décourage pas quand il te reprend. Car celui qu'aime le Seigneur, il le corrige et il châtie tout fils qu'il aime ».

La suite du raisonnement montre que l'auteur donne un sens spécifiquement chrétien à cette parole de l'Écriture. En disant « correction » (*paideia* = châtement, éducation), il pense à la souffrance de Jésus qui fut une éducation à la vie (12,2-3). En disant « fils », il pense à la relation de Jésus à son Père. Cette relation éternelle de Père à Fils a été transférée aux hommes, comme il est apparu à l'Incarnation (He 2,10-14). A leur tour ces « fils » sont invités à supporter l'éducation du Père (en termes plus généraux, Rm 8,15-17 voit également un lien entre souffrance et filiation).

La plupart du temps, on croit que le problème de la souffrance est traité ici au moyen des catégories simplement humaines de « correction » et d'« éducation »⁴. Mais ce texte relève avant tout d'une interprétation théologique et christologique : nous « supportons » le châtement comme le Christ sa croix (12,2.3.7). Nous y « avons part », comme le Christ à notre chair et notre sang (2,14 ; 12,8). Par l'obéissance au Père, les fils reçoivent « la vie » à l'instar du Fils (7,3.8.25), la propre vie de Dieu (9,14 ; 10,31 ; 12,22). Ils reçoivent « la sainteté » (12,10) que Jésus leur a méritée (10,10), « la joie » de la *te·eiōsis*, du perfectionnement qui succède à la croix (12,2.11), la « paix » et la « justice » (12,11) dans lesquelles le Père se complait (1,9 ; 13,20.21).

En Jésus, filiation et souffrance apparaissent corrélatives (comme d'ailleurs filiation et sacerdoce ; cf. 5,5-6, suivi de 5,7-8 : dans le Fils, toutes nos souffrances reçoivent un caractère sacrificatoire). De même, par leur souffrance, les chrétiens méritent d'être comptés parmi les fils de Dieu. Le Fils, comme initiateur et « perfectionneur », a fait de la souffrance un chemin vers la gloire (2,10 ; 12,2) ; comme Premier-né, il a acquis la joie en faveur de beaucoup de fils (1,6 ; 2,10)⁵.

4. Fait exception l'étude de G. BORNKAMM, *Sohnschaft und Leiden*, dans *Judentum - Urchristentum - Kirche* (Beiheft der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 26), Berlin, 1960, pp. 188-198.

5. Bibliographie : A. VANHOYE, *Situation du Christ. Hébreux 1-2*, Paris, 1969. - P. ANDRIESEN - A. LENGLET, *De Brief aan de Hebreëën*, Roermond, 1971.

La venue de Jésus, cause de division entre les hommes

Lc 12,49-53

PAR AUGUSTIN GEORGE

Professeur à la Faculté de Théologie de Lyon

Les trois paroles de Jésus qui composent cette péricope (vv. 49. 50.51-53) sont unies par un trait commun, peu fréquent dans les évangiles synoptiques : Jésus y présente chaque fois un aspect de sa mission en s'exprimant à la première personne.

Il n'est pas établi pour autant qu'il ait prononcé ces cinq versets en une seule fois : la tradition évangélique a souvent regroupé des paroles d'origines différentes. On examinera plus loin la provenance de ces divers logia. Mais Luc les présente ensemble, dans un contexte et sous une forme qui jettent quelque lumière sur la manière dont il les interprète.

Cela suggère la méthode à suivre dans cette étude. On y recherchera d'abord le sens que Luc donne aux paroles de Jésus. On tentera ensuite de remonter jusqu'aux textes et à la pensée de Jésus lui-même.

I. L'INTERPRÉTATION DE LUC

1. Contexte

La première clé que Luc nous offre pour entrer dans le sens qu'il donne aux paroles de Jésus est le contexte où il les présente. Même s'il se borne à suivre la disposition de sa source (fait difficile à établir), il prend à son compte cette disposition et suggère par le fait même une certaine interprétation du texte.

Le troisième évangile présente notre péricope dans la première section du voyage de Jésus vers Jérusalem (Lc 9,51—13,21). Cette section, orientée dès le début sur la Passion et l'Exaltation de Jésus (9,51), a rapporté tour à tour la mission des disciples (9,52—10,24), divers enseignements sur la charité, l'écoute de la parole, la prière (10,25—11,13), des conflits avec les adversaires de Jésus (11,14-53), des instructions aux disciples¹ sur leur rôle de témoins, sur l'usage des biens de ce monde, sur l'attente du retour du Seigneur (12,1-12.13-34.35-48). C'est ici que prend place notre péricope (12,49-53). Ensuite Jésus va s'adresser aux foules pour leur dire l'urgence de la décision à prendre devant les signes de ce temps (12,54—13,9).

Deux indices suggèrent que Luc rattache notre passage au contexte précédent plutôt qu'à la suite². D'une part il l'adresse aux disciples puisqu'il ne va se tourner qu'ensuite vers les foules ; d'autre part il y suppose une certaine connaissance de la mission de Jésus et il y traite des exigences qui s'imposent à ceux qui veulent le suivre. En 12,54—13,9 ses auditeurs n'ont pas encore pris position devant lui.

2. Commentaire du texte de Luc

La première parole de Jésus définit sa mission (v. 49) : *il est venu mettre le feu sur la terre*, et il souhaite ardemment que ce feu prenne³, ce qui suppose qu'il n'a pas encore pris.

L'Ancien Testament a souvent employé l'image du feu pour décrire le jugement de Dieu, aussi bien dans l'histoire (Gn 19,24 ; Ex 9,24 ; Lv 10,2 ; 2 R 1,10.12 ; Am 1,4.7.10.14 ; etc.) qu'à la fin des temps (Is 66,15-16 ; Ez 38,22 ; 39,6 ; Mt 3,19). Ce feu ne se borne pas à consumer les condamnés, il épure aussi le Reste fidèle (Is 1,25 ; Za 13,9 ; Mt 3,2-4). Luc rapporte les paroles où Jésus évoque les châtiments divins dans le passé : le feu déchaîné par Elie (9,54 = 2 R 1,10.12), la destruction de Sodome (17,29 = Gn 19,24) ; il présente aussi les menaces de Jean-Baptiste annon-

1. Jésus s'adresse à la foule en 12,13-21, mais il revient aux disciples en 12,22.

2. Cf. les commentaires d'A. Plummer, T. Zahn et surtout de W. Grundmann.

3. On traduit parfois la seconde partie du verset (fort correctement selon la grammaire) comme une question : « Qu'est-ce que je veux s'il est déjà allumé ? » (Euthyme Zigabène, *P.G.*, 129,993 ; les commentaires d'A. Plummer et J.N. Gendehuis ; P. JOÜON, *L'évangile de N.S.J.C.*, Paris 1930, p. 384). La plupart des auteurs traduisent comme un souhait : « Comme je voudrais qu'il soit déjà allumé ! » Ils se fondent sur la parallèle avec le v. 50, parfois aussi sur le substrat sémitique proposé pour le texte (sur ce point, cf. F.H. SEPER, *Kai ti thêlo...* dans *Verbum Domini*, 36 (1958), pp. 147-153 ; M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels*, Oxford, 1967, p. 123).

cant le jugement des méchants par le feu (3,9.17). Il est surtout proche de notre verset en 3,16 où Jean-Baptiste définit celui dont il est le précurseur comme celui qui baptisera « dans l'Esprit Saint et dans le feu ».

Comment Luc entend-il le feu que Jésus est venu mettre sur la terre ? On lui a prêté plusieurs interprétations de la parole de Jésus. Les uns pensent à la division des hommes suscitée par la prédication du Maître⁴; cette hypothèse trouve un appui dans les versets qui suivent (vv. 51-53); mais Luc n'a guère pu penser que Jésus désirait cette division. D'autres pensent au feu du jugement eschatologique, conformément au sens de l'image chez les prophètes et dans les apocalypses⁵; mais Luc qui insiste tant contre l'attente d'une eschatologie imminente (17,23; 19,11; 21, 8-9; Ac 1,6-7) admettrait-il une telle impatience chez Jésus ? Surtout, dans son récit de la Pentecôte, Luc présente le don de l'Esprit sous la figure du feu (Ac 2,3.19) et il pouvait déjà y penser en Lc 3,16. Il voit dans l'Esprit Saint le don du Seigneur ressuscité à son Eglise (Lc 24,49; Ac 2,33) dans l'attente de l'accomplissement eschatologique (Ac 1,6-8). On peut penser que, pour lui, Jésus attend le don de l'Esprit comme le terme de sa mission terrestre⁶.

Devant l'embrasement du monde qu'il envisage comme le but de sa tâche, Jésus apparaît tout tendu dans une attente ardente. Cette donnée sur la conscience de Jésus trouve peu d'équivalents dans les évangiles et cela en fait le prix.

La seconde parole de Jésus oppose⁷ au feu qu'il est venu allumer un baptême qu'il doit recevoir (v. 50, dont les premiers mots trouvent un parallèle en Mc 10,38).

4. Ainsi les commentaires de H.J. Holtzmann, A. Loisy, E. Klostermann, J.M. Creed... et M. Goguel, *La vie de Jésus*, Paris, 1932, p. 370; T.W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, Londres, 1949, p. 120; W.E. BUNDY, *Jesus...*, Cambridge, 1955, p. 364; F. LANG, *T.W.N.T.*, VI, 1959, p. 941.

5. Les commentaires de A. Schlatter et K.H. Rengstorff; H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen, 1964⁸, p. 100 admet cette interprétation par Luc, malgré sa tendance habituelle à réduire l'eschatologie.

6. Cf. les commentaires de J.N. Geldenhuys, W. Grundmann, E.E. Ellis... et J.A.T. ROBINSON, *The One Baptism* (1953), dans *Twelve N.T. Studies*, Londres, 1962, p. 161; H.W. BARTSCH, *Wachet aber zu Jeder Zeit*, Hambourg, 1963, p. 112 (pour le temps de Luc).

7. Les traductions ne marquent pas toujours cette opposition qu'indique dans le grec la particule *de*. Celle-ci ne marque pas d'ordinaire une opposition très forte, mais le sens des vv. 49 et 50 impose ici cette opposition. Cf. les commentaires de A. Loisy, E. Klostermann, M.J. Lagrange, K.H. Rengstorff, J.N. Geldenhuys, W. Grundmann... et T.W. MANSON, *op. cit.*, p. 119; J.A.T. ROBINSON, *art. cit.*, p. 160; H. CONZELMANN, *op. cit.*, p. 100.

Le substantif *baptisma* n'est pas attesté en grec avant le Nouveau Testament⁸ qui, hors ce passage, ne l'emploie jamais que pour des bains rituels : le baptême de Jean-Baptiste (Mc 1,4 par; 11,30 par; Mt 3,7; Lc 7,29; Ac 1,22; 10,37; 13,24; 18,25; 19,3-4) et le baptême chrétien (Rm 6,4; Ep 4,5; Col 2,12; 1 P 3,21). Mais ici Luc n'envisage pas un rite auquel Jésus devrait se soumettre. Il doit prendre *baptisma* au sens étymologique de « bain » et l'entendre comme une métaphore.

Mais quel sens Luc donne-t-il à cette image ? L'ensemble des commentateurs s'accordent à y trouver une annonce de la Passion, mais ils le font pour des motifs très différents. Les uns interprètent Luc à la lumière de Mc 10,38⁹. D'autres se fondent sur les divers sens que la tradition permet de donner au « bain » : le thème biblique des eaux de l'épreuve (Ps 42,8; 69,2-3.13-15; 124,4-5; 144,7; Is 43,2; Ct 8,7)¹⁰, celui du jugement par l'eau, parallèle à celui par le feu évoqué au verset précédent (cf. Lc 17,26-27.28-29; 2 P 2,5 et 6; 3,5-6 et 7)¹¹, le bain de sang de la Passion¹², le baptême de Jésus, annonce de sa mort pour le pardon des péchés¹³. D'autres s'arrêtent plutôt sur le texte de Luc : ils notent que la fin du verset présente le baptême de Jésus comme une épreuve¹⁴, que l'opposition entre les vv. 49 et 50 fait de ce baptême un préalable à l'incendie que Jésus est venu allumer¹⁵. Ces dernières observations nous paraissent les plus pertinentes pour

8. On ne le trouve ni dans les Septante, ni dans aucun texte profane antérieur à cette époque : mais les auteurs du N.T. ont pu le trouver dans la langue de leur temps, comme le note G. DELLING, *Baptisma baptisthénal*, dans *Novum Testamentum*, II, 1957, pp. 97-98.

9. Les commentaires de E. Klostermann, J.M. Creed, K.H. Rengstorff, A.R.C. Leancy, W. Grundmann, E.E. Ellis...; W.E. BUNDY, *op. cit.*, p. 364 (3); H.W. BARTSCH, *op. cit.*, p. 113. Mais Luc peut avoir une interprétation différente : cf. V. TAYLOR, *Jesus and his sacrifice*, Londres, 1937, p. 165.

10. Les commentaires de A. Plummer, T. Zahn, W. Manson, F. Hauck...; A. ORPKE, *T.W.N.T.*, I, 1933, p. 536; T.W. MANSON, *op. cit.*, p. 120; W.E. BUNDY, *op. cit.*, p. 407; F. LANG, *T.W.N.T.*, VI, p. 943... Mais le mot *baptisma* ne se trouve dans aucun de ces textes.

11. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesus*, Göttingen, 1970⁹, pp. 163-164 (= *Les paraboles de Jésus*, Le Puy-Lyon, 1964, pp. 163-164); G. DELLING, *art. cit.*, pp. 102-109; G.R. BEASLEY-MURRAY, *Baptism in the N.T.*, Londres, 1963, pp. 74-75. Mais ce parallèle n'apparaît guère dans l'A.T. où le jugement eschatologique s'opère par le feu et non par l'eau.

12. Le commentaire de J. Wellhausen (cf. celui d'A. Schlatter).

13. O. CULLMANN, *Christologie du N.T.*, Neuchâtel-Paris, 1958, pp. 57.61; A. FEUILLET, *La coupe et le baptême de la Passion*, dans *Revue Biblique*, 74 (1967), pp. 380-383. Mais Luc ne lie jamais explicitement la mort de Jésus à son baptême, ni au pardon des péchés.

14. Les commentaires d'A. Plummer, T. Zahn, M.J. Lagrange, A. Loisy, J. Schmid... V. TAYLOR, *op. cit.*, p. 165.

15. J.A.T. ROBINSON, *op. cit.*, p. 161; cf. le commentaire de M.J. Lagrange.

définir la pensée de Luc: il doit envisager ici la Passion comme le préalable nécessaire au don de l'Esprit annoncé en 12,49. Il dira la même chose, sous une forme semblable, en 17,24 et 25 (cf. 24,26).

Luc ne peut prononcer le nom du baptême sans penser à celui que reçoivent les néophytes de son temps. Il attribue à ce rite aussi bien le don de l'Esprit (Ac 2,38; 9,17-18) que le pardon des péchés (Ac 2,38; 22,16). Mais, dans le contexte présent, c'est au premier qu'il pense. Il n'est pas exclu qu'en faisant du baptême une image de la Passion de Jésus, il évoque la pensée de Paul sur le baptême chrétien dans la mort du Christ (Rm 6,3-4; Col 2,12; cf. Ep 5,25-26); toutefois, comme il ne présente nulle part cette idée dans son œuvre, on ne peut être très affirmatif sur ce point.

Ce baptême qu'il doit recevoir, Jésus laisse entrevoir la place qu'il tient dans sa vie (v. 50b). Les traducteurs ont souvent trouvé dans cette phrase très lucanienne¹⁶ l'expression de l'anxiété et même de l'angoisse de Jésus¹⁷. Mais quand Luc emploie le verbe *sunéchein*, c'est comme chez les Septante, à l'actif pour marquer une pression ou une contrainte physique (Lc 8,45; 19,43; 22,63; Ac 7,57), au passif pour dire l'action dominatrice de la maladie (Lc 4,38; Ac 28,8), de la crainte (Lc 8,37), de la parole évangélique (Ac 18,5). Il veut donc dire ici que Jésus se trouve face à une obligation qui s'impose impérieusement à lui¹⁸. Cette déclaration équivaut à celles où Jésus annonce qu'« il faut que le fils de l'homme souffre » (on sait leur fréquence chez Luc: 9,22; 17,25; 22,37; 24,7.26.44).

Cette vue tragique éclaire les trois derniers versets de la péricope (vv. 51-53, parallèles à Mt 10,34-36). Jésus commence par s'attacher à l'une des équivoques du messianisme temporel de ses contemporains (v. 51). Les prophètes ont souvent annoncé le temps du Messie comme celui de la paix (Is 9,5-6; 11,6-9; 32,17-18; Mi 5,4; Ez 34,23-30; 37,24-26; Za 9,9-10) et Luc est celui des évangélistes qui a le plus souvent montré en Jésus celui qui apporte la paix (1,79; 2,14; 7,50; 10,5; 19,38.42; 24,36 ne se trouvent

16. Deux traits sont caractéristiques de la langue de Luc: la construction d'*échein* avec l'infinitif (Mt: 1/ Mc: 0/ Lc: 5/ Jn: 2/ Ac: 6) et le verbe *sunéchein* (Mt: 1/ Mc: 0/ Lc: 6/ Jn: 0/ Ac: 3).

17. Les traductions de M. Goguel, P. Jolton, E. Osty...; les commentaires de A. Plummer, A. Loisy, E. Klostermann, M.J. Lagrange, F. Hauck, W. Grundmann; R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1957, p. 166; V. TAYLOR, *op. cit.*, p. 167; G. DELLING, *art. cit.*, p. 103.

18. Cf. la traduction de la Vulgate (*coarctor*), de H. Pernot; les commentaires de K.H. Rengstorff, A.R.C. Leane, G.B. Caird, E.E. Ellis; T.W. MANSON, *op. cit.*, p. 119; H. KÖSTER, *T.W.N.T.*, VIII, 1964, pp. 882-883.

que chez lui). Mais les prophètes avaient aussi dénoncé les faux prophètes qui promettaient une paix facile sans exigence religieuse (Mi 3,5-8; Jr 6,14; 8,11; 14,13-16; 23,16-22; 28; Ez 13,8-16), car Dieu n'accorde sa paix véritable qu'à ceux qui répondent loyalement à son appel.

Jésus n'apporte la paix qu'à ceux qui l'accueillent dans la foi et c'est pourquoi il peut dire qu'il apporte *moins la paix que la division*. Le parallèle de Mt 10,34 dit qu'il « jette le glaive », et cette image concrète a toutes chances d'être la formule originelle de Jésus¹⁹. Luc qui n'hésitera pas à parler du glaive en 22,36 (en rapport avec 22,49 et 38), préfère ici expliciter le sens de l'image de Jésus. Car il s'attache souvent dans son œuvre à montrer la division que la foi et l'incrédulité opèrent en Israël devant l'évangile: depuis l'oracle de Syméon (2,34-35, où il est encore question du glaive) jusqu'au terme du livre des Actes²⁰.

Maintenant Jésus annonce la *division à l'intérieur de chaque maison* (v. 52). Luc récapitule d'abord dans une formule générale les personnages qui vont s'affronter dans le verset suivant: le père et la mère (= belle-mère) d'une part, le fils, la fille et la belle-fille d'autre part²¹. Peut-être songe-t-il à une situation de persécution où les jeunes ont accueilli l'évangile tandis que leurs parents conservaient la religion traditionnelle (cf. 21,16). Il détaille ensuite les oppositions dans la famille par couples antithétiques (v. 53). Sa formule correspond à celle de Mt 10,35, plus proche elle-même dans l'ensemble de Mi 7,6²². Luc a connu ces conséquences douloureuses de l'évangile, et il en rapporte une autre annonce en 21,16. Dès la mission de Jésus, il montre comment le disciple doit faire passer l'attachement au Maître avant ses obligations familiales (9,59-62; 14,26; 18,29). Dans le contexte présent, il marque les déchirements qu'entraîne « dès maintenant » la foi en Jésus Christ.

19. Cf. les commentaires d'A. Loisy, M.J. Lagrange, J.M. Creed, A. Schlatter, E.E. Ellis... et F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen, 1963, p. 167. Ils se fondent sur le sémisme de *balein* (gardé par Luc au v. 49) et sur le lucanisme *diamérismos*. Ce mot, qui n'apparaît pas ailleurs dans le N.T., est appelé par le verbe *diamérizein* des vv. 52-53, qui est caractéristique de Luc (Mt: 1/ Mc: 1/ Lc: 6/ Jn: 2/ Ac: 0). Comme autres caractéristiques lucaniennes du verset, il faut noter le verbe *paraginèsthai* (3/1/8/1/20) et la construction *ouchi... alla* (0/0/5/1/0).

20. Cf. notre étude: *Israël dans l'œuvre de Luc*, dans la *Revue biblique*, 75 (1968), pp. 481-525.

21. La rédaction lucanienne du verset apparaît à sa généralité comme à l'emploi d'*apo tou nun* (0/0/5/0/1) et de *diamérizein*. Luc semble ici avoir un double but: il réduit la dureté de Mt 10,35 où c'est Jésus lui-même qui divise les familles; il anticipe la conclusion de l'oracle (*én éni oikô*, qui correspond au *oiklakoi* de Mt 10,36, est proche de *én tō oikō* de Mi 7,6 dans les Septante).

22. et donc probablement moins remaniée. Cf. J. DUPONT, *Les Béatitudes*, II, Paris, 1969, p. 364.

3. Sens général de la péricope de Luc

Les vv. 52-53 montrent que Luc pense à la vie des disciples de Jésus dans l'Eglise de son temps. Du fait de leur foi à Jésus, il leur faut sacrifier les liens les plus chers.

Les versets précédents montrent dans la mission de Jésus le fondement de ces renoncements si durs. Si le Seigneur peut imposer aux siens une telle exigence, c'est parce qu'il leur apporte le don de l'Esprit (v. 49) ; c'est aussi parce que lui-même a rempli sa tâche jusqu'à en mourir (v. 50). Car finalement la paix qu'il apporte n'est pas la tranquillité facile dans laquelle les hommes rêvent toujours de s'installer : elle est la paix du Royaume de Dieu où l'on n'entre que par la croix (v. 51).

Cette pensée de Luc est bien conforme à celle de Jésus telle qu'on la trouve dans l'évangile. Mais elle applique les paroles du Maître à une situation différente de leur contexte originel ; elle peut notamment en réduire la tension eschatologique. C'est pourquoi il faut maintenant rechercher la forme et le sens que ces paroles pouvaient avoir quand Jésus les adressait à ses disciples.

II. VERS L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS

Plusieurs indices suggèrent que les divers éléments de la péricope de Luc pouvaient être à l'origine indépendants les uns des autres. D'une part on les rencontre séparés chez les autres synoptiques : le v. 50 trouve un parallèle en Mc 10,38, les vv. 51-53 en Mt 10,34-36. D'autre part les vv. 49 et 50 disent la réaction personnelle de Jésus devant sa mission (au v. 50 cet aspect, que l'on ne trouve pas dans la parallèle de Mc 10,38, pourrait provenir de la rédaction de Luc) ; les vv. 51-53 définissent plutôt les conséquences de cette mission pour les disciples du Maître.

Il faut donc examiner maintenant chacune de ces paroles pour elle-même, essayer d'en reconnaître la forme originelle, établir si possible son authenticité, chercher enfin le sens que Jésus a pu lui donner.

1. Je suis venu mettre le feu sur la terre (v. 49)

La première des trois paroles ne se retrouve ni chez Matthieu,

ni chez Marc²³. Sa langue est nettement sémitique, comme on l'a déjà noté (cf. note 3), et elle ne présente aucune des caractéristiques lucaniennes. Par contre elle est proche de diverses paroles de Jésus, soit par la formule « Je suis venu » (cf. Mc 2,17 par ; Mt 5,17 ; 10,34-35 ; cf. Mc 10,45 par ; Mt 11,19 par ; Lc 19,10)²⁴, soit par l'image du feu²⁵ et par sa tension eschatologique. Aussi son authenticité est-elle assez généralement admise²⁶.

Quand Jésus s'attribue la mission de mettre le feu sur la terre, il est peu probable qu'il annonce par là le don de l'Esprit : il ne désigne jamais l'Esprit par cette image. Il ne peut non plus limiter sa tâche à l'inauguration du feu de la Géhenne, dont il parle pourtant assez souvent (Mc 9,43.48 par ; Mt 5,22 ; 7,19 ; 13,40.42.50 ; 25,41). Reste qu'il doit penser au feu du jugement eschatologique avec son double effet : un feu qui à la fois purifie et châtie.

2. J'ai un baptême à recevoir... (v. 50)

La première partie de ce verset de Luc trouve un parallèle en Mc 10,38b (avec la même construction *baptisma baptisthênai*). Comme la seconde partie du verset de Luc est nettement marquée

23. Elle trouve un parallèle dans l'Evangile de Thomas, 10 (cf. R. KASSEL, *L'évangile selon Thomas*, Neuchâtel, 1961, pp. 43-44). Mais ce texte dépend probablement de Luc comme l'a montré H. SCHÜRMAN dans son article : *Das Thomasevangelium und das lukanische Sondergut*, dans *Biblische Zeitschrift*, 7 (1963), pp. 244-245.

24. Tout en reconnaissant qu'on ne peut élever d'objection de principe contre le fait que Jésus ait pu parler à la première personne de soi ou de sa mission », R. BULTMANN, (*Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1957), pp. 161-176, notamment p. 165) élève en fait des doutes contre l'authenticité de telles paroles (*Ich-Worte*). B.M.F. VAN IERSEL proteste contre le caractère systématique d'un tel jugement dans : *De Jésus aux évangiles*, Gembloux-Paris, 1967, p. 223 (25).

25. Jésus a encore utilisé cette image en Mc 9,49 et, s'il est authentique, dans le logion rapporté par Origène : « Qui est près de moi est près du feu : qui est loin de moi est loin du Royaume » (*P.G.*, 12,845 ; 13,532) et retrouvé dans l'Evangile de Thomas 82 (J. Jeremias est favorable à son authenticité dans *Unbekannte Jesu Worte*, Zürich, 1948, pp. 48-50 = *Les paroles inconnues de Jésus*, Paris, 1970, pp. 66-73). On trouve encore la même image dans le logion sur le sel (Mt 5,13 par) si l'on admet l'hypothèse séduisante qui voit dans le sel un catalyseur pour le feu (cf. L. KÖHLER, *Kleine Lichter*, Zürich, 1945, pp. 73-76 ; J.B. BAUER, *Verbum Domini*, 29 (1951), pp. 228-230 ; R. DE LANGHE, dans *Attente du Messie*, Bruges, 1954, p. 165).

26. R. BULTMANN, *op. cit.*, pp. 165-166, incline à y voir une formation de la communauté ou un fragment de mythe ; A. LOISY, *Lc*, pp. 355-356 suit la première hypothèse de Bultmann. Mais l'authenticité du logion est soutenue par M. GOGUEL, *op. cit.*, p. 370 ; R.H. FULLER, *The mission... of Jesus*, Londres, 1954, pp. 59-61 ; W.E. BUNDY, *op. cit.*, p. 364 ; A. FEUILLET, dans *Revue biblique*, 74 (1967), p. 368 et le commentaire de W. Grundmann.

par le style de l'évangéliste (cf. note 16), on peut penser qu'il l'a rédigée pour mettre en parallèle les vv. 49 et 50. Mais Mc 10,38 montre que la formule initiale provient d'une tradition ancienne, et on peut la faire remonter jusqu'à Jésus à cause de son caractère concret et de son originalité²⁷.

Quel sens Jésus lui-même pouvait-il donner à son baptême ? Il est clair qu'il ne pensait pas à un rite, mais que le baptême était pour lui une image. Comme on l'a vu plus haut, plusieurs ont pensé qu'il employait ici le thème biblique des eaux de l'épreuve (cf. note 10) ; mais l'A.T. ne parle jamais de baptême en ce sens. Il n'est guère plus probable qu'il ait voulu ainsi annoncer le jugement, comme l'ont proposé quelques-uns (cf. note 11), car l'A.T. représente le jugement par le feu beaucoup plus que par l'eau.

Pour un Juif de son temps, baptême signifie d'abord ablution, purification. On sait l'importance que Jésus attache à la pureté véritable, au pardon des péchés. Le christianisme originel lie ce pardon à la mort de Jésus (1 Co 15,3 ; Ga 1,4 ; Rm 3,25 ; 8,3 ; Mt 26,28) et Jésus paraît bien l'avoir précédé sur cette voie en pensant sa mort à l'image de celle du Serviteur d'Israël²⁸. Il a donc pu la présenter comme une purification accomplie par lui au profit du peuple de Dieu.

3. La division des familles (vv. 51-53)

Les vv. 51-53 trouvent un parallèle en Mt 10,34-36²⁹. Les deux textes diffèrent largement l'un de l'autre. Pourtant les vv. 51 et 53 de Luc sont assez proches de Mt 10,34-35 pour provenir d'un même logion fondé sur Mi 7,6. On a noté plus haut les retouches que Luc a apportées au texte de Matthieu. Ce dernier semble plus proche

27. Son authenticité est contestée par R. Bultmann et M. Goguel dans les passages cités à la note précédente. Mais elle est admise avec celle du v. 49 par R.H. Fuller, W.E. Bundy, W. Grundmann, A. Feuillet (*ibid.*) et par V. TAYLOR, *op. cit.*, p. 166 ; W.G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung*, Zürich, 1953, p. 63 ; J. JEREMIAS, *T.W.N.T.*, V, 1952, p. 712 (477).

28. Sur cette question discutée, cf. notre article : *Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort ?*, dans *Lumière et Vie*, n° 101, 1971, pp. 38-39.

29. Ils ont également un correspondant plus lointain en Mc 13,12 par, qui présente chez Mt et Mc un contact avec le texte grec de Mi 7,6 (*épanastésontai*). J. DUPONT, *op. cit.*, pp. 363-365 montre comment le texte de Mc doit provenir du même logion que Mt 10,35-36, mais s'en écarte davantage pour s'adapter à son contexte. - Quant au parallèle de l'Evangile de Thomas 16, H. SCHÜRMAN (cf. note 23) établit qu'il dépend des évangiles canoniques de Mt (surtout au début) et de Luc (surtout dans sa finale).

des paroles de Jésus³⁰ par sa dureté, par sa fidélité plus grande au texte de Michée et surtout parce que ce texte présente un thème qui paraît plusieurs fois dans l'apocalyptique juive.

L'insurrection des enfants contre les parents décrite par Michée comme une plaie de son temps est en effet pour un Juif le désordre suprême. Le prophète Malachie y voit le mal qu'Elie viendra réduire avant le Jour du Seigneur (Mt 3,24 ; cf. Si 48,10 et Lc 1,17). Les apocalypses en font un thème eschatologique, un trait de la grande tribulation qui précède l'avènement du salut (Hénoch 99,5 ; 100,1-2 ; Jubilés 23,16 ; II Baruch 70,6 ; Mishna, Sota 9,15)³¹.

En employant Mi 7,6 pour dire la division des hommes devant lui, Jésus veut donc marquer le caractère eschatologique de sa mission : en cette division opérée par sa présence, il voit le jugement final qui s'opère. C'est pour cela qu'il impose à ses disciples de choisir entre lui et « cette génération ».

CONCLUSION

Jésus s'est présenté comme celui qui vient allumer le feu du Jugement final, celui qui affronte la mort pour purifier le peuple de Dieu, celui qui appelle chacun à s'engager à sa suite en rompant tous les liens du monde.

Luc rassemble ces paroles pour les appliquer à l'Eglise de son temps. Il voit Jésus comme le Seigneur exalté qui dispose de l'Esprit que les fidèles reçoivent maintenant par le baptême. Mais il sait aussi que Jésus n'est entré dans sa gloire que par la Passion et il propose aux croyants le même chemin. La majesté du Fils de Dieu ne lui voit pas son humanité : ni sa Passion, ni l'ardeur avec laquelle il a marché vers le terme de sa mission. Cette humanité même est pour lui aujourd'hui la force et le modèle du croyant. Croire en Jésus, c'est le choisir pour Seigneur, prendre position dans ce monde déchiré entre la foi et l'incrédulité, dût-on en mourir comme le Maître.

La perspective de Jésus était eschatologique. Celle de Luc est plus ecclésiale. Mais pour lui l'Esprit est déjà le don des derniers jours (Ac 2,17) et avec Jésus a commencé l'aujourd'hui du salut (Lc 2,11 ; 4,21 ; 19,9 ; 23,43).

30. L'authenticité n'en a guère été contestée que par R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 166 qui y voit une création de la communauté, donnant à Jésus la place de Dieu pour conduire l'histoire. En sens inverse, cf. par exemple M. GOGUEL, *op. cit.*, p. 370 ; E. HIRSCH, *Frühgeschichte des Evangeliums*, II, Tübingen, 1941, p. 123.

31. Cf. P. VOLZ, *Die Eschatologie der Jüdischen Gemeinde*, Tübingen, 1934, pp. 156-157 ; D.S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Londres, 1964, p. 275.

La violence du Royaume de Dieu

PAR MARCEL TAVERNIER

Professeur au Grand Séminaire d'Angers

Rarement les trois lectures bibliques d'un dimanche ordinaire offrent une pareille convergence : Jérémie nous est présenté comme un témoin, une image prophétique du Christ persécuté ; saint Luc nous rapporte plusieurs confidences personnelles où Jésus révèle ses sentiments face à la persécution ; l'épître aux Hébreux nous exhorte à l'imitation de Jésus Christ jusqu'au martyre.

Le point précis où convergent les trois textes n'est pas principalement la division des hommes, mais d'abord *la persécution*. Cependant les deux thèmes sont inséparables : il n'y aurait pas de persécution si l'annonce de l'Evangile rencontrait un accueil unanime. Puisque nous sommes exhortés à suivre Jésus Christ jusqu'au terme du chemin vers Dieu, par le même itinéraire, à travers les mêmes étapes, notre méditation de la Parole en ce jour ne peut avoir qu'un objet : l'attitude du chrétien et de l'Eglise face aux oppositions qu'ils rencontrent.

Je suis venu jeter le glaive

La parole de Jésus est abrupte. Elle attaque directement une certaine idée que nous nous faisons parfois de la charité. Elle détruit l'image idyllique d'un amour qui voudrait ignorer les divisions et les conflits, le portrait du chrétien qui traverserait les champs de bataille une fleur à la main, la fausse notion d'une non-violence qui serait une fuite hors des drames de l'humanité.

Notre génération commence à se familiariser avec ce thème. Les sciences humaines, psychologie et sociologie surtout, nous ouvrent les yeux sur la profondeur et l'extension des conflits fondamentaux à travers lesquels l'homme doit se construire. De plus en plus nous prenons conscience du fait que la charité ne consiste pas à vouloir les ignorer, mais à chercher à les résoudre. Nous acceptons peu

à peu l'idée qu'une communauté chrétienne n'est pas un rassemblement anonyme de purs esprits, mais qu'elle réunit des hommes et des femmes, jeunes et vieux, différents les uns des autres, liés chacun à son milieu, ne partageant pas la même culture, insérés dans des solidarités divergentes.

Mais peut-être cette prise de conscience réaliste nous fait-elle parfois oublier une autre division, bien plus radicale ; pour la discerner, les sciences humaines ne suffisent pas : la foi seule nous la révèle.

La parole de Dieu est un glaive : pas seulement dans notre cœur, mais aussi entre les hommes. Elle ne se contente pas d'annoncer le *jugement* ; elle l'accomplit aussi, inévitablement, parce que, s'adressant à la personne (et non à la seule intelligence), elle la contraint à prendre position. Il n'est que de relire l'évangile pour mesurer à quel point Jésus fut « signe de contradiction ».

Je suis venu mettre le feu

La division des hommes en face du Christ est un fait. Mais Jésus ne se borne pas à le constater ou à le déplorer. D'une certaine façon, nous devons dire : cette division, il la provoque délibérément.

Ici encore le fait peut nous choquer, parce que nous ne voyons pas comment le concilier avec la charité universelle du cœur du Christ, avec sa volonté de sauver tous les hommes. L'évangile de Luc insiste pourtant sur cette vérité, plus peut-être que les autres synoptiques. Les Béatitudes y sont inséparables des malédictions ; les apostrophes aux scribes et aux Pharisiens y sont particulièrement provocantes ; la parabole de Lazare et du riche semble même condamner automatiquement une partie de l'humanité.

Notre gêne devant ces textes ne vient-elle pas de ce que nous avons perdu le sens du jugement de Dieu ? « La colère de Dieu se révèle du haut du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes » (Rm 1,18). Mais nous, souvent, par peur de prêcher un Dieu tyrannique, nous préférons présenter un Dieu débonnaire qui ferme les yeux.

Le Dieu de Jésus Christ n'est pas un Dieu indifférent à l'injustice. « Dans l'Evangile, la justice de Dieu se révèle » (Rm 1,17). Il est Celui qui souffre en ses enfants traités injustement, les pauvres, les opprimés, les persécutés. On ne peut être prophète, on ne peut se dire « envoyé de Dieu », sans avoir au cœur la même passion, la même impatience de l'avènement de la justice. Dans la vie de Jésus, l'audace de la parole n'est que le reflet de la violence de Dieu pour le salut de son peuple. La parole qui sauve est aussi, nécessairement, la parole qui condamne.

Pour une juste cause?

L'exemple de Jésus Christ ne suffit pas cependant à vaincre nos réticences. Nous disons : « Oui, pour lui, c'était possible. Sa parfaite sainteté lui donnait une totale liberté. Il pouvait prendre parti au milieu des hommes, sans craindre qu'on lui reproche de défendre ses propres intérêts. Mais nous, avons-nous cette liberté ? »

Le combat pour la justice, comme tout ce qui est humain, se déroule toujours dans l'ambiguïté. Déjà les adversaires de Jérémie prétendaient agir pour « le bonheur du peuple ». Les martyrs des premiers siècles passaient pour des ennemis du genre humain. Et Jésus lui-même a été dénoncé à Pilate comme un dangereux agitateur politique.

La calomnie est inévitable ; tout combattant de la justice est sûr de la rencontrer : n'est-ce pas cela l'« infamie de la croix » ? Mais un autre risque est encore plus certain : celui de l'illusion. A propos de Jérémie, le P. Bonnard cite quelques exemples récents de nationalisme religieux, d'annexion de Dieu à une cause trop humaine. On pourrait citer d'autres exemples encore plus proches ; nous sommes devenus experts en matière de soupçon ! De tel ou tel chrétien persécuté dans les pays de l'Est, nous nous sommes demandés s'il défendait la foi ou l'ancien régime. Aujourd'hui encore, des guerres, des insurrections opposent des peuples catholiques à d'autres qui ne le sont pas, mais de plus en plus nous répugnons à appeler martyrs les victimes qui sont aussi des soldats armés.

Il est bien difficile de reconnaître le persécuteur et le persécuté ! surtout en ce temps de déferlement des propagandes et de l'action psychologique. Nous rêvons d'une guerre idéale où le Bien et le Mal seraient parfaitement opposés, comme dans les vieux westerns, où l'Eglise des purs affronterait dans la lumière le monde mauvais, comme dans les apocalypses. Mais cette simplification manichéenne ne correspond pas à la réalité et nous sommes sans cesse tentés de nous retirer du combat : n'est-ce pas cela, la « lassitude de nos âmes », dont parle l'épître aux Hébreux ?

La justice du royaume

Pourtant ni l'exemple de Jérémie ni celui de Jésus ne nous autorisent à réduire le combat spirituel au seul domaine de la morale personnelle et intérieure. L'ambiguïté inévitable de tout ce qui se passe sur la scène du monde n'est pas une raison suffisante pour nous abstenir de prendre parti. Elle nous fait seulement une obligation d'être des adultes qui cherchent la lumière et la vérité.

Cette lumière, c'est d'abord celle « qui éclaire tout homme » (Jn 1,9), et qui, malgré tant de ténèbres, y fait renaître sans cesse la foi en la justice. C'est à cause d'elle, présence du Verbe à toute créature, que l'alliance est souvent possible avec tout homme de bonne volonté, pour une même lutte, cette alliance qu'illustre le personnage d'Ebed-Mélek auprès de Jérémie.

Cette lumière, c'est surtout, pour les croyants et, par eux, pour le monde entier, la parole de Dieu. Que l'on songe à l'influence du Sermon sur la montagne sur un homme comme Gandhi. La parole de Dieu (c'était déjà vrai du temps de Jérémie) ne sacralise aucune cause particulière, pas plus celle de la chrétienté que celle du peuple juif. Mais elle discerne, au sein de nos aspirations et de nos raisons de nous battre, ce qui a valeur d'absolu, ce qui constitue la volonté même de Dieu. Lorsqu'il lutte pour le pain, pour la dignité, pour la liberté, pour la paix, le disciple de Jésus Christ doit pouvoir se dire, loyalement, qu'il lutte d'abord pour le Royaume de Dieu et sa justice. La priorité du Royaume n'est pas une raison pour nous retirer du combat ; elle est seulement, et c'est très exigeant, l'obligation de mesurer notre action à la volonté de Dieu, de purifier nos motivations, de discerner, parmi les moyens proposés, ceux qui sont en accord avec le but dernier poursuivi.

C'est dire l'importance de la conscience individuelle, comme instance dernière du discernement de nos actes. Mais la lumière de la foi n'est pas pour autant réservée à l'intime de notre pensée : l'Esprit, ce feu que le Christ est venu apporter au monde, est communiqué à nos cœurs et aussi à l'Eglise. Le discernement des combats à entreprendre et des moyens à employer, c'est également une affaire de communauté chrétienne, de communauté locale (équipe d'A.C., paroisse ou Eglise diocésaine) et d'Eglise universelle ; les documents du Concile, les encycliques récentes sont des formes actuelles de la parole de Dieu qu'on ne peut négliger dans la recherche de la justice du Royaume aujourd'hui.

Je dois recevoir un baptême

Une dernier scrupule, le plus puissant, risque cependant de paralyser le chrétien qui s'interroge à propos du combat pour la justice : « Mais moi, qui suis-je ? A quel titre puis-je prétendre me ranger dans le camp des justes, me présenter comme un disciple du Christ et invoquer son exemple ? »

L'objection est sérieuse ; elle se fonde aussi bien sur l'enseignement de la Bible que sur notre propre expérience. Plus nous vieillissons, plus nous prenons conscience de l'universalité du péché. Pour surmonter un tel obstacle, les lumières de la réflexion morale sont

insuffisantes ; Jésus nous invite à chercher à un niveau plus profond, par le langage sacramental qu'il emploie : le feu, le baptême (par sacrement, je ne veux pas évoquer d'abord les rites, mais ce langage de signes, seul capable de suggérer le mystère de l'action de Dieu, que notre raison ne peut englober).

Deux voies, me semble-t-il, peuvent conduire l'injuste que je suis à se reconnaître appelé au combat pour la justice. La première est celle de l'action non violente. Pour être un non violent, il n'est pas nécessaire d'être un saint, au point de départ. Il suffit de fixer une limite à notre complicité avec l'injustice. A partir de là, qu'on le veuille ou non, on est embarqué ; on a choisi entre les bourreaux et les victimes, on a mis le doigt dans un engrenage sans fin. Comme Jérémie, on fera inévitablement l'expérience de ce qu'il en coûte. Comme lui, on appartiendra mystiquement à cette « nuée de témoins » qui préfigurent Jésus Christ, l'Agneau conduit à l'abattoir. « Heureux les persécutés pour la justice » (Mt 5,10), leur passion est un sacrement de celle du Christ.

Une deuxième voie est ouverte au pécheur, la seule qui soit explicitement chrétienne : celle que le Christ ouvre en son mystère pascal, celle du *sacrifice*. La parole de Dieu qui énonce la justice, la parole de salut et de condamnation, n'est pour moi parole de salut que parce qu'elle est d'abord parole de condamnation. Je ne sépare pas l'humanité en deux camps, les bons et les mauvais. Je me reconnais membre de cette humanité tout entière complice de l'injustice, tout entière en marche vers la mort. D'avance, j'accepte ma propre mort, j'entre dans ma propre mort ; je me soumetts à la condamnation du pécheur que je suis, afin que puisse ressusciter l'enfant de Dieu que le Père m'appelle à devenir. Mais alors, dans cette solidarité, je rencontre Jésus Christ : sa mission de Serviteur n'a-t-elle pas justement consisté en sa venue « dans une chair semblable à celle du péché » (Rm 8,3) ? N'est-il pas celui que Dieu « a fait péché pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu » (2 Co 5,21) ?

Baptisé en Jésus Christ, me sachant destiné à mourir au péché et à revivre pour Dieu, je peux crier la justice parmi les hommes, en toute liberté intérieure. Si ce cri est un cri de condamnation, je ne prétends pas y échapper ; si ce cri est un cri de salut, il n'exclut personne de la rédemption ; pour tous, le chemin de la résurrection passe d'abord par la descente au tombeau.

N'est-ce pas cette libération que nous célébrons, chaque fois que nous renouvelons la Cène en mémoire de Lui ?

LE FEU SUR LA TERRE

Le feu dont nous devons être brûlés..., c'est celui-là même qui a brûlé dans le cœur du Christ ; c'est un feu qui n'est pas de la terre, un feu qui vient de Dieu. C'est le feu de son Esprit Saint d'Amour en qui tous nous avons été baptisés. C'est la volonté de Dieu que quelque chose brûle en nous et nous fasse mal. Nous avons rencontré de ces hommes qu'on devinait brûlés, consumés par quelque chose qui n'était pas de la terre : la faim et la soif de la justice, la miséricorde, l'attente de Dieu. Ils allumaient en nous un feu... Et nous, pauvres chrétiens au cœur si froid, nous devons humblement demander : « Allume quelque chose dans mon cœur, quelque chose de vrai, quelque chose que rien ne puisse éteindre ; ni échec, ni âge, ni lassitude, quelque chose de brûlant et d'indomptable, quelque chose d'humble et de doux, quelque chose qui vienne de Toi ».

La flamme missionnaire s'allume au cœur du Christ : elle s'allume aussi au contact direct de la lumière des hommes. Peut-être est-ce un des traits authentiques des vocations missionnaires d'aujourd'hui que la prise de conscience plus réaliste de l'état du monde d'à présent. Il y a un courage dans le regard, une volonté de voir clair, un refus des illusions et des fausses consolations, qui viennent du Christ. Au reste, il n'y a pas de grands apôtres qui n'aient eu en même temps cette flamme brûlante et ce regard lucide, qui n'aient su, au départ, que ce serait très dur, qu'ils s'engageaient dans une redoutable partie. Il ne suffit pas d'avoir un cœur sensible pour être apôtre.

B.-M. CHEVIGNARD¹

1. B.-M. CHEVIGNARD, *La doctrine spirituelle de l'Evangile* (Foi Vivante, 4), Paris, 1965, pp. 132-134.



A consulter _____

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

ANNEE A

Première lecture : N° 13, pp. 45-62 : *Universalisme et esprit missionnaire*, par A. RÉTIF ; N° 37, pp. 57-58 (J. DUPONT).

Deuxième lecture : N° 17, pp. 45-58 : *Israël et les nations*, par P. GRELOT.

Evangile : N° 17, pp. 39-44 (M.-E. BOISMARD).

ANNEE B

Première lecture : N° 55, pp. 51-68 : *Le repas*, par P.-M. GALOPIN ; N° 60, pp. 51-53 (E. LIPINSKI).

Deuxième lecture : N° 75, pp. 14-25 : *Le chrétien se conduit comme un sage*, par Ch. BIGARÉ.

Evangile : N° 54, pp. 54-74 : *Pain et vin*, par D. SESBOÜÉ ; pp. 75-89 : *L'Eucharistie et la divinisation des chrétiens*, par Pl. DESEILLE.

ANNEE C

Première lecture : N° 65, pp. 48.51-52.56 (R. SWAELES).

Deuxième lecture : N° 34, pp. 98-109 : *La Passion de Jésus, mystère d'amour*, par P. FORESI.

Evangile : N° 11, pp. 38-41 (F. NEIRYNCK) ; N° 69, pp. 58-60 (R. SWAELES) ; N° 50, pp. 73-83 : *L'Eglise, signe de contradiction*, par J. HUARD.



Tirée sur les presses
de l'Imprimerie Saint-Paul
à Bar-le-Duc (Meuse)

cette première édition de

Assemblées du Seigneur
vingtième dimanche ordinaire

a été achevée d'imprimer
le 23 mai 1972

Dép. lég. : 2^e trim. 1972
N^o éd. 6189 - N^o II-72-523

Imprimé en France

Distribuidor:
PARROQUIA POPULAR CATOLICA
Importador n.º 6
Acebo, 54 - MADRID (16)

TITRES DE LA DEUXIÈME SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

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

* numéros parus
en gras : numéros à paraître en 1972

Année A

Maison de Dieu : Maison de tous les peuples (Is 56)	
P.-E. Bonnard	4
Nul ne peut faire échec au plan du salut (Rm 11)	
F. Montagnini	9
Un pas vers l'universalisme : la Cananéenne (Mt 15)	
K. Gatzweiler	15
Quand Jésus dit non à celui qui le prie M. Tavernier	25

Année B

La Sagesse nous invite à sa table (Pr 9) A. Barucq	32
Sagesse chrétienne pour le temps présent (Ep 5)	
Ch. Bigaré	38
Celui qui me mange vivra par moi M. Tavernier	44

Année C

Le prophète témoin de Dieu jusqu'au martyre (Jr 38)	
P.-E. Bonnard	52
A la suite de l'initiateur (He 12) A. Lenglet . . .	56
La venue de Jésus, cause de division entre les hommes (Lc 12) A. George	62
La violence du Royaume de Dieu M. Tavernier	72
