



11^e DIMANCHE ORDINAIRE

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 42

Première lecture : E. Jacob, P. Buis,
H. Tardif * * * Deuxième lecture :
G. Lafont, S. Zedda, E. Cothenet
* Evangile : P. Ternant, J. Dupont
E. Charpentier

ABBAYE DE S^T-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



2008746



2 ASS
A 7

Onzième dimanche ordinaire

Assemblées du Seigneur 42

~~116403~~
116405
FACULTAD
DE
TEOLOGIA
Univ. de Deusto
R. T. P. V. E.

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs
© LES EDITIONS DU CERF, 1970
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7^e

Année A

Première lecture : Ex 19,2-6a

Deuxième lecture : Rm 5,6-11

Evangile : Mt 9,36—10,8

Notes doctrinales



Le peuple de Dieu

Ex 19,2-6a

PAR EDMOND JACOB

Professeur à l'Université de Strasbourg

Ce morceau se situe exactement entre les deux événements constitutifs du peuple d'Israël, la sortie d'Égypte d'une part et la conclusion de l'alliance sur le Mont Sinaï de l'autre. Ce qu'Israël a été et ce qu'il doit être ne peut se comprendre en dehors de ces actes fondamentaux qui correspondent à des interventions directes de Dieu dans l'histoire. Le témoignage de la tradition est unanime : tout a commencé avec la sortie d'Égypte. A partir de ce moment, les noms de Yahvé et d'Israël qui existaient déjà l'un et l'autre, ont été indissolublement réunis¹.

Origine de ce morceau

La critique littéraire, qui distingue plusieurs sources à l'intérieur du Pentateuque, attribue ce fragment à un rédacteur, qualifié de Deutéronomiste, car sa caractéristique consistait à donner aux éléments narratifs la marque de la théologie de l'élection et de l'alliance, propre au Deutéronome. Mais le rédacteur entendait surtout donner à des événements uniques une portée générale et permanente, afin que les générations successives puissent assimiler et actualiser cette histoire.

Quant à la date de ce fragment, une grande prudence s'impose. Le style très général, la mention de l'alliance qu'on doit garder et qui semble faire allusion à une mise par écrit d'un document, l'insistance sur la sainteté et sur la mise à part pourraient suggérer une période tardive, peut-être même exilique, car les relectures dans

1. Bibliographie sommaire : H. H. ROWLEY, *The biblical doctrine of election*, London, 1950 ; TH. C. VRIEZEN, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament*, Zurich, 1953 ; H. WILDBERGER, *Jahwes Eigentumsvolk*, Zurich, 1960 ; G. AUZOU, *De la Servitude au Service. Etude du livre de l'Exode*, Paris, 1961 ; R. MARTIN-ACHARD, *Israël et les Nations*, Paris - Neuchâtel, 1959.

l'esprit deutéronomique se sont certainement poursuivies jusqu'au milieu de l'exil ; mais il est non moins certain que le Deutéronomiste a utilisé et sans doute même reproduit des traditions très anciennes. Ce qui paraît acquis, c'est que ce discours, s'il reflète assez exactement l'esprit mosaïque, date d'un temps où cet esprit s'était cristallisé dans la tradition du peuple, et qu'il reflète la manière dont à travers plusieurs générations le peuple avait compris et assimilé le message de Moïse.

Forme

Si le contenu très général, presque dogmatique, de ce morceau permet de l'isoler de son contexte, sa forme nous invite également à y voir un morceau à part : elle est très proche de la poésie, avec des phrases brèves qui se répètent en vertu de la loi du parallélisme, par exemple : « Si vous écoutez et si vous gardez » ; « vous parlerez à la maison de Jacob et vous annoncerez aux fils d'Israël ». Cette forme poétique nous oriente sur le « Sitz im Leben » de ce morceau : il s'agit très vraisemblablement d'un texte liturgique, dont le culte, avec sa régularité coutumière, assurait la répétition et l'actualisation. Son plan correspond à un processus liturgique où, à une révélation de Dieu culminant toujours dans sa Parole, faisait suite une réponse de l'homme consistant dans un engagement, car la révélation mettait en évidence à la fois l'action et la volonté de Dieu. Ce schéma se retrouve dans un certain nombre de psaumes (Ps 50 ; 78 ; 81), ce qui donne une base solide à une interprétation liturgique de notre passage. En voici le plan :

1° Sur le Sinaï, instruction de Dieu à Moïse (vv. 2-3), médiateur ou prophète des volontés divines ;

2° Discours de Dieu (vv. 4-6a) en trois points :

- a) Rappel actualisant de l'histoire du salut (v. 4) ;
- b) Conditions à remplir pour être le peuple de Dieu (v. 5a) ;
- c) Triple caractéristique du peuple de Dieu (vv. 5b-6a) ;

3° Engagement du peuple (vv. 6b-8) : cette partie, très directement rattachée à ce qui précède, constitue un morceau à part que nous laissons en dehors de notre étude.

Le message

Les Israélites arrivent au pied de la montagne du Sinaï (v. 2), venant de Rephidim, dernière station à une journée de marche (cf. Ex 17,1,8 ; Nb 33,15). La localisation précise de Rephidim est incertaine.

L'appellation « maison de Jacob » (v. 3) ne se trouve attestée dans le Pentateuque qu'à cet endroit ; elle est par contre fréquente dans les textes prophétiques (première mention en Am 3,13), ce qui nous fournit quelques indications sur l'origine post-mosaïque du morceau.

Le discours de Dieu commence par les mots « Vous avez vu » (v. 4). Comme il date d'une période postérieure aux événements qui sont l'objet de cette vision, l'expression ne peut pas vouloir dire que les auditeurs étaient réellement présents à la sortie d'Égypte. Dans le culte, les événements passés étaient si fortement actualisés que les auditeurs étaient censés y avoir personnellement assisté. D'autre part, en vertu de ce qu'on appelle la « personnalité corporative »², les descendants d'un ancêtre étaient déjà présents dans sa personne ; cela permettait une contemporanéité qui supprimait toute distance et s'avérait d'autant plus facile que le nom du peuple, Israël, était aussi celui de l'ancêtre. Nous retrouvons la même expression « Vous avez vu » dans les discours du Deutéronome (4,34 ; 11,7 ; 29,1). D'après Dt 29,14, il est clair, malgré la fiction littéraire de l'auteur, que ceux auxquels s'adresse le discours sont distingués de ceux de l'époque de Moïse. Bien que les données précises nous fassent défaut, nous pouvons supposer que les fêtes comportaient non seulement un rappel oral, mais une représentation des événements dont il s'agissait de faire le mémorial.

Un exégète allemand, spécialisé dans l'étude des traditions culturelles d'Israël, H.J. Kraus³, a montré — d'une manière assez convaincante à notre avis — que chaque année, lors de la fête des pains sans levain, Israël célébrait, par une procession à travers le gué du Jourdain à Guilgal en face de Jéricho, le passage à travers la Mer Rouge (Jos 4,23) fête dont Jos 3 raconte le déroulement. Le peuple voyait donc réellement et régulièrement les événements fondamentaux de l'histoire du salut : c'est pourquoi l'expression « vers moi » (v. 4) pourrait se rapporter non seulement au Sinaï où l'alliance a eu lieu, mais à cet autre lieu où ces mêmes événements étaient actualisés et recevaient une nouvelle dimension. Dans le « vers moi » il n'y a pas seulement le Sinaï, mais plus encore la terre de Canaan, signe et expression concrète des promesses divines.

Ce rappel des événements insistait sur la difficulté rencontrée et la fidélité mise en œuvre par Dieu dans l'élection de son peuple. Les « ailes de l'aigle » qui protègent sa couvée (v. 4) — image qui se retrouve dans le cantique de Dt 32,9ss — évoquent la marche pénible des Israélites à travers le désert avec les multiples tentations dont Dieu les a sauvés ; mais elles évoquent aussi la protection dont

Dieu n'a cessé d'entourer son peuple malgré ses désobéissances (cf. Os 11,3-4 ; Is 46,3-4 ; 63,9 ; etc.).

Après avoir énuméré au peuple ce qu'il a fait pour lui, Dieu lui rappelle les conditions nécessaires pour que cette élection et ce salut puissent devenir un « aujourd'hui ». Elles sont exprimées à l'aide de deux termes, dont le son semblable en hébreu souligne encore la parenté : écouter (*shama*) et garder (*shamar*). Puisque le Dieu de la Bible est un dieu qui parle, l'homme doit toujours être à l'écoute ; là encore notre texte se situe nettement dans le contexte prophétique et deutéronomique (cf. le fameux *Shema Israël* de Dt 6,4). La mention de l'alliance cadre assez mal avec la situation historique de notre texte, puisqu'elle ne sera conclue que par la suite, mais elle n'étonne pas, si nous prenons en considération son caractère liturgique plus que son aspect historique. L'alliance, c'est l'expression concrète de l'écoute de la parole ; entrer dans l'alliance ou garder l'alliance, c'est s'engager dans un mode de vie marqué par la relation avec Dieu tout d'abord, mais aussi avec les frères. Israël, en tant que peuple de Dieu, doit, par sa vie communautaire et jusque dans les détails de cette vie, refléter cet aspect fondamental de sa foi et de sa piété.

Si le peuple remplit les conditions exigées par Dieu, il pourra bénéficier de la triple promesse : il sera un *peuple privilégié*, un *royaume de prêtres* et une *nation sainte*. Nulle part dans l'A.T. la destinée et la mission d'Israël ne se trouvent aussi complètement et aussi laconiquement exprimées.

« Vous serez pour moi un peuple privilégié » (v. 5b). Le terme *segullah* peut aussi se traduire : « un peuple qui est ma possession particulière » (cf. 1 Ch 29,3). Partout où il se rencontre appliqué au peuple d'Israël (Dt 7,6 ; 14,2 ; 26,18 ; Mt 3,17 ; Ps 135,4) il désigne une possession personnelle particulièrement précieuse, idée qui est rendue ailleurs par les termes de possession et d'héritage (cf. Dt 32,9 et 9,26). Mais alors qu'on serait tenté de l'entendre dans le sens d'une distinction, voire même d'une opposition entre Israël et les autres peuples, notre passage affirme nettement que le rôle d'Israël, comme trésor particulier de Dieu, est en relation avec les autres peuples. Soit qu'on lise : « Vous serez pour moi un trésor personnel parmi tous les peuples, car toute la terre est à moi », soit : « Toute la terre est à moi, mais vous serez pour moi... », l'élection d'Israël se fait dans le cadre des autres peuples. Ce qui distingue Israël des autres peuples, ce n'est pas d'avoir un dieu différent des autres peuples, car Dieu est le dieu de tous les peuples, mais d'être avec ce Dieu universel dans une relation plus privilégiée grâce à une révélation plus particulière.

Pour exprimer cette relation, les prophètes ont utilisé le terme de connaissance, qui est toujours entendu dans la Bible en un sens

2. J. DE FRAINE, *Adam et son lignage*, D.D.B., 1959.

3. *Gottesdienst in Israel*, Munich, 1962².

relationnel, et ils ont explicité cette connaissance par l'image des fiançailles et du mariage (Osée et Jérémie en particulier). Il n'est pas question explicitement dans notre texte de la responsabilité que confère le privilège de l'élection ; mais la mention des conditions et le fait que cet aspect se trouve souligné par la plupart des autres textes (cf. Am 3,2), permettent de supposer qu'il n'en est pas entièrement absent.

« Vous serez pour moi un royaume de prêtres » (v. 6a). L'expression n'est pas absolument claire et a donné lieu à des interprétations ou plutôt à des orientations diverses. Signifie-t-elle qu'Israël est un peuple à part comme les prêtres formaient une classe à part, ou bien qu'Israël est consacré à Dieu comme l'étaient les prêtres ? Plutôt que de choisir entre ces deux interprétations d'ailleurs très voisines et sans doute complémentaires, il faut remarquer que notre passage associe au sacerdoce la royauté ; le royaume dont il parle n'est pas un royaume où les prêtres seront rois, comme on pourrait l'entendre à la suite de la traduction de la Vulgate (*regnum sacerdotale*), mais un royaume où tous vivent sous la royauté de Yahvé, dans une soumission et une intimité avec lui, comparable à celle des prêtres.

Les études récentes tendent à montrer que dans le titre de roi (*melekh*) donné à Dieu, l'accent ne devait pas être mis sur la souveraineté glorieuse conçue à l'image de la royauté terrestre, mais sur l'aspect de direction et de protection qui est le propre d'un chef marchant à la tête d'un groupement humain. Ainsi entendue, la royauté de Dieu pourrait appartenir, comme l'avait jadis soutenu Martin Buber, au stade le plus ancien, c'est-à-dire à la période nomade de la religion d'Israël. Israël, en tant que peuple appartenant spécialement à Dieu, participe à cette royauté, il est le représentant de la royauté de Dieu au milieu des peuples, mais ce peuple-roi exerce sa royauté de manière sacerdotale. Si l'on se souvient que la fonction du prêtre était d'intercéder, d'enseigner et d'offrir des sacrifices, on mesurera toute l'ampleur de la tâche confiée à Israël, qui est un service pour les nations ; là encore, bien que non mentionnée explicitement, la perspective universaliste est sous-jacente, comme dans l'affirmation précédente. C'est le grand prophète de l'exil, communément appelé le Second Isaïe, qui tirera les dernières conséquences de cette mission sacerdotale de témoignage confiée à Israël (Is 42,6 ; 49,6 ; en général, tous les chants du Serviteur de Yahvé).

Ce lien tout particulier d'Israël avec son Dieu le fait participer à ce qu'on peut considérer comme l'aspect essentiel en Yahvé : sa sainteté. « Vous serez une nation sainte » (v. 6a). Dans cette formulation absolue l'expression est rare. On ne la retrouve qu'en Dt 7,6 ; 14,2.21 ; 28,9. Dans d'autres textes, plus nombreux, on trouve l'ex-

pression : « Peuple saint à Dieu », c'est-à-dire consacré à Dieu. On sait que le sens primitif de la racine exprimant la sainteté est celui de « mise à part » : des textes comme Jr 2,3, où la sainteté se trouve en parallèle avec les prémices, le montrent bien. Toutefois, l'aspect spécifique que la sainteté a pris en Israël n'est ni celui de mise à part ni celui de séparation. La sainteté y est un concept de relation : être saint, c'est participer à cette plénitude de la vie divine qui un jour doit remplir toute la terre, et dont en attendant Israël constitue les prémices et le signe. Aussi peut-on supposer que le terme de peuple saint, s'il n'exclut pas l'aspect de mise à part et même d'intouchabilité (cf. Dt 32,10), vient couronner et confirmer les deux affirmations précédentes, en insistant sur la source qui seule permet au peuple de rester fidèle à sa mission. En effet, beaucoup plus qu'une obligation, la sainteté est d'abord une grâce, la communication de la force de vie par excellence, mais d'une force qui tend toujours à se manifester de façon visible dans le déroulement de l'histoire.

Conclusion

Dépassant une époque historique précise, ce texte est significatif de toute la mission d'Israël à toutes les époques ; dans des contextes sociaux et politiques différents, Israël a pu s'y retrouver et y découvrir sa ligne de conduite. Il n'est donc nullement étonnant que l'Eglise apostolique l'ait repris à son compte (I P 2,5.9 ; Ap 1,6 ; 5,10), et nous l'ait transmis pour nous aider toujours à nouveau à devenir ce que nous sommes.

La fierté des sauvés

Rm 5,6-11

PAR GHISLAIN LAFONT
Bénédictin de La-Pierre-Qui-Vire

Il faut le reconnaître : le principe adopté dans le nouveau lectionnaire dominical d'une double lecture cursive : de l'Évangile et de saint Paul, présente un réel inconvénient pastoral. Les textes qui tombent le même jour ne se répondent en général pas et l'homélie ne pourra guère les présenter et les appliquer tous les deux. Comme d'autre part, le passage de l'A.T. a été choisi en fonction de la lecture évangélique et la souligne, ce sont les textes de saint Paul qui seront sans doute les moins commentés — d'autant qu'ils sont souvent plus difficiles. C'est la raison pour laquelle il faut peut-être insister sur l'intérêt que présente la péricope assignée à ce dimanche : Rm 5,6-11, de même que celle de dimanche prochain ou encore celle du 18^e dimanche ordinaire : ce sont en effet des textes synthétiques, dont le vocabulaire et la doctrine sont particulièrement significatifs, et à partir desquels on peut facilement présenter l'essentiel du message de l'Épître aux Romains et en faire sentir l'actualité dans nos vies. Il y aura sans doute avantage, l'un de ces dimanches, à centrer l'homélie sur le texte paulinien ; les notes qui suivent voudraient aider à ce regroupement des intuitions de l'Apôtre en vue d'une présentation des arêtes vives de la doctrine.

Sous la Colère qui vient

Partons du v. 9b : « *Nous serons sauvés par Lui de la colère* ». Ce mot de *colère* peut servir à rassembler tout l'enseignement de 1,18 à 3,20¹. « La colère de Dieu se révèle du haut du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes » (1,18) ; par

1. Ce rassemblement s'impose d'autant plus que cette partie de l'Épître n'a pas été lue durant l'année ; un des volets du diptyque « péché-justification » ou « colère-salut » risque ainsi d'être trop peu vu et souligné.

« hommes », il faut entendre toute l'humanité sans exception, les Juifs comme les autres, puisque, s'adressant à un fils d'Israël, Paul s'exclame : « par ton endurcissement et l'impénitence de ton cœur tu amasses contre toi un trésor de colère au jour de la colère » (2,5). Qu'est-ce donc que cette « colère » ? Il faut ici dépouiller au maximum l'anthropomorphisme : il s'agit d'une certaine situation, finale et définitive, de l'humanité en face de Dieu ; elle sera « sous la colère » parce que son péché l'a mise par rapport à Dieu dans un état d'inimitié. A cause du péché, des péchés, le climat, entre les hommes et Dieu, est de séparation, d'hostilité, de méconnaissance ; évalué du côté de Dieu, on le nomme « colère », et, du côté des hommes, « inimitié ». Dès maintenant, ce climat est perceptible et ce qu'on en peut saisir rend la colère redoutable, mais nous ne sommes pas encore au « Jour du Seigneur et de notre rassemblement en Lui » (2 Th 2,2) ; or pour ceux qui se sont voués à la perdition, ce Jour est le Jour de la Colère.

Le point à souligner est que cette colère de Dieu nous concerne. Toute la première partie de l'Épître aux Romains a pour objet « d'établir que, Juifs et Grecs, tous sont soumis au péché » (3,10). Paul le montre en particulier avec le Psaume 14 : « Il n'est pas de juste, pas un seul ; il n'en est pas de sensé, pas un qui recherche Dieu », et c'est pourquoi, dans le passage parallèle de l'Épître aux Galates, il constate : « En fait, l'Écriture a tout enfermé sous le péché » (3,22). Il ne s'agit pas d'ailleurs d'une fatalité ; l'Écriture atteste un fait et Paul le détaille : qu'il s'agisse de la reconnaissance et de l'adoration de Dieu tel que l'homme peut le connaître, qu'il s'agisse de l'obéissance aux impératifs de la loi de la conscience inscrite dans le cœur et par laquelle, déjà, l'Esprit Saint nous parle, qu'il s'agisse enfin de la loi mosaïque, toujours l'homme (et tous les hommes, païens ou juifs) se manifeste désobéissant et infidèle, ennemi donc et par conséquent objet de la colère de Dieu.

De quoi se vanter ?

La situation n'est donc pas brillante ; elle est au contraire catastrophique et on ne voit pas de quoi l'homme pourrait se vanter, ou — pour prendre la traduction reçue du verbe grec — « se glorifier ». Nous rencontrons ce verbe au v. 11 de notre passage, là où il est dit que « nous nous glorifions en Dieu par Notre Seigneur Jésus Christ » ; on reviendra plus loin sur le sens positif de cette expression. Mais, précisément pour prendre toute la mesure de ce sens positif, il faut relever l'opposition très nette marquée par Paul entre cette fierté chrétienne, uniquement fondée sur le don du salut,

et toute autre « vanterie », même religieuse, qui ne saurait être que vaine gloire, car elle n'arrache pas l'homme à l'inimitié et à la colère. Dans l'Épître aux Romains, c'est la « gloire » attachée à l'appartenance au peuple d'Israël, séparé par la circoncision et défini par l'observance de la Loi, que Paul veut renverser. Non pas que circoncision et Loi n'aient pas de valeur, de sainteté même aux yeux de Dieu, mais elles n'ont pas empêché la faute ; bien au contraire, elles l'ont rendue plus consciente, plus nombreuse et plus coupable : « Toi qui te vantes de la Loi, en transgressant cette Loi, c'est Dieu que tu déshonores » (2,23). Celui qui connaît avec précision la conduite que Dieu demande à ses élus, mais qui ne met pas en pratique ce qu'il sait, de quoi se vante-t-il ? et à quoi lui servira sa gloire ? Décidément non, personne ne peut se vanter, nul n'est juste devant Dieu, au contraire « le monde entier est reconnu coupable devant lui » (3,19). Et s'il s'agit de « gloire », l'Écriture est claire : « Tous ont péché et sont privés de la Gloire de Dieu » (3,24).

Jésus, qui nous délivre de la colère qui vient (1 Th 1,10)

Face à cette inimitié globale, à cette humiliation collective de la race pécheresse, il y a le Christ, et il n'y a que Lui. Sa croix, et elle seule, nous fait sortir de cette situation désespérée : le sang du Christ justifie le pécheur, sa mort réconcilie l'ennemi (vv. 9-10) ; deux images différentes, mais qui ont le même sens, à savoir que par le sacrifice sanglant de Jésus Christ, la relation réciproque entre Dieu et les hommes est dès maintenant restaurée. Si le péché est détruit et la dette acquittée, rien ne s'oppose plus à ce qu'une paix vivante s'instaure entre Dieu et nous (cf. 5,1 et Ep 2,11-14). A partir de là, l'horizon eschatologique est à son tour libéré : pour reprendre les expressions de 2,5, si, par la mort du Christ, les trésors de colère amassés par le pécheur sont réduits à rien, il n'y a plus rien à craindre pour le Jour de la Colère ; pour l'homme ainsi justifié il n'y aura plus de Jour de la Colère. Paul emploie ici le comparatif qui lui est si cher : « combien plus ». Si, dans ce temps-ci, qui passe et dont la figure est brève, l'homme se trouve déjà justifié et réconcilié, combien plus Dieu le sauvera-t-il à la fin et pour toujours ! A quoi serviraient justification et réconciliation, s'il n'y avait le salut ? La démarche fondamentale de l'homme, rappelée au début de ce ch. 5 après avoir été longuement exposée et défendue depuis 3,21, est la foi en cette rédemption accomplie par le sang de Jésus, qui nous met dès maintenant en paix avec Dieu et constitue le gage du salut définitif.

Dieu ne nous pas réservés pour la colère, mais pour acquérir le salut (1 Th 5,9)

Or, — et c'est ici l'essentiel du message de notre texte — cette rédemption opérée par Jésus Christ s'origine à l'amour que Dieu nous porte, en même temps qu'elle en est pour nous le signe manifeste. Déjà, en 3,25, Paul soulignait que c'est au dessein de salut de Dieu que se réfère l'œuvre rédemptrice du Christ ; le Christ sur sa croix était destiné à nous manifester la justice salvifique de Dieu. Ici, dans une démonstration passionnée et bouleversante, cette manifestation devient une véritable preuve. L'amour de Dieu pour nous s'exprime et s'impose à notre reconnaissance dans le fait que « c'est alors que nous étions sans force... alors que nous étions encore pécheurs, que le Christ est mort pour nous » (vv. 6.8). Quel commentaire donner à ce texte ? Paul fait ici appel à une échelle de valeurs « normale », puis il compare : « A peine en effet voudrait-on mourir pour un homme juste, pour un homme de bien, oui, peut-être osera-t-on mourir » (v. 7) : à chacun des auditeurs de cette Parole de vérifier en son cœur cette norme commune, afin de pénétrer, à partir de là, dans l'Amour de Dieu.

Mais, à vrai dire, il ne suffit pas, pour avoir quelque intelligence spirituelle de l'Amour que Dieu nous manifeste dans le Christ, de percevoir le caractère inouï de la mort de Jésus. La preuve que Paul donne dans ces versets ne dévoile sa portée qu'à des cœurs visités par l'Esprit Saint. A « l'image de Jésus crucifié qui est mise sous nos yeux » correspond intérieurement le don de l'Esprit qui nous fait entrer dans l'appréciation reconnaissante de l'Amour de Dieu (cf. Ga 3,1-2) : le Mystère pascal et le Mystère trinitaire sont inséparables l'un de l'autre. Il n'est pas sans signification que les versets dans lesquels Paul déploie la « preuve » de l'Amour de Dieu en nous renvoyant au sang du Christ répandu pour des pécheurs fassent suite à l'affirmation très ferme que « l'Amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné » (v. 5b). Cette affirmation est le centre de toute la péricope 5,1-11 ; elle en fait l'unité, enracinant dans l'expérience de l'Esprit toute la certitude chrétienne du salut².

2. C'est la raison pour laquelle on peut suggérer ici que la proclamation liturgique de ce passage de saint Paul commence en fait par ce v. 5b, et non par le v. 6. La lecture de 5,1-5 est trop lointaine (dimanche de la Trinité) pour que le souvenir du texte soit encore vivant dans les mémoires, et il vaut mieux le réveiller. On notera que la 10^e lecture proposée pour le lectionnaire *ad experimentum* de la Confirmation, approuvé pour les pays francophones, adopte le découpage : 5,5b-11. L'ampleur théologique et spirituelle du passage est tout autre que si on commence au v. 6.

On perçoit alors le véritable retournement que le Mystère du Christ opère dans la condition humaine : à une situation de faiblesse, de péché, d'inimitié, d'éloignement, par laquelle l'humanité entière et chaque homme étaient « sous la colère », fait suite une condition de réconciliation absolue dont la présence de l'Esprit de Dieu au cœur de l'homme est le gage véridique, tandis que la plénitude finale du salut est à l'horizon de l'espérance. Or, de ce retournement complet, seul l'Amour de Dieu est l'auteur (cf. Ep 2,4-10) et c'est sur le visage du Christ mort pour nous que nous pouvons en déchiffrer, par l'Esprit qui nous est donné, l'ardeur et la tendresse efficaces.

Espérance et fierté

Le chrétien vit donc dans l'espérance ; le ressort d'une existence encore très marquée par la succession difficile des événements du monde est la certitude du salut eschatologique, certitude fondée sur la réconciliation totale qui nous a déjà été accordée dans le sang du Christ et que le Saint-Esprit atteste dans nos cœurs. Le regard du chrétien, qui se portait sur la croix du Christ pour y lire le message de la justification, va maintenant jusqu'au Ressuscité, jusqu'au « Vivant » et trouve, dans cette vie nouvelle et déjà actuelle qu'il contemple dans le Christ, l'annonce et l'instrument de son salut définitif.

Mais il y a davantage. A lire notre texte, on peut s'étonner du rebondissement de la pensée qui s'opère au v. 11. Au lieu de clore sur la perspective du salut que nous obtiendrons par Jésus, « par sa vie », Paul revient sur notre existence présente. Et ce n'est pas sans raison : l'avenir attendu n'est pas le seul élément qui équilibre notre existence et nous aide à passer au travers des tribulations qui la jalonnent. Dès maintenant « nous nous glorifions en Dieu par Notre Seigneur Jésus Christ ». C'est le vocabulaire de la vantardise, si violemment attaqué quand il s'agissait de la seule justice humaine et, plus précisément de la Loi juive, qui est repris ici. A la vérité, s'il s'agit du même mot, le sens a changé : Paul rayonne — et nous avec lui — de fierté chrétienne, celle qui ne s'appuie sur aucun mérite humain ni sur aucune observance, encore moins sur une appartenance purement passive à une race ou à une caste, mais qui se fonde sur le don sans repentance de l'Amour. Le chrétien se glorifie d'être justifié, d'avoir reçu l'Esprit, d'attendre du Christ la vie. Il faudrait n'avoir jamais expérimenté la joie d'avoir été pardonné, libéré, intérieurement transformé, pour s'étonner que la vie dans le Christ engendre l'exultation, ou mieux la fierté d'être désormais hôtes de la maison de Dieu, Temples de l'Esprit, membres de Jésus Christ. Pure de toute gloriole, cette « gloire » est une action de grâce à Dieu et un témoignage rendu à son amour auprès des hommes.

Actualité de l'Evangile de Paul?

Quand on relit l'Épître aux Romains à partir d'un texte quelque peu synthétique, comme l'est ce passage 5,5b-11, on est à la fois pris par la puissance de la construction, la vérité de la doctrine, l'enthousiasme des convictions et gêné par le cadre du développement, si marqué par la dialectique juif-païen apparemment si peu actuelle et applicable, à peu près impossible en tout cas à commenter dans une homélie dominicale. Cependant, s'il n'est pas possible de détailler à une assemblée chrétienne le sens du cadre Juif-Grec, rien n'empêche de partir du thème de la fausse assurance, de la vaine gloire, de l'apparente observance, car c'est là ce qui unit le juif et le grec, et nous caractérise, nous aussi chrétiens, quand nous ne vivons pas directement du Mystère pascal.

C'est sûrement un aspect de la tâche prophétique du pasteur d'appeler le peuple à faire tomber, personnellement et collectivement, les façades de la bonne observance, afin de percevoir la distance entre l'idéal de la Loi évangélique et la figure *réelle* de la communauté et de chacun de ses membres. Pas plus que la loi de la conscience ou la Loi mosaïque, la Loi évangélique ne peut sauver l'homme, si on ne la considère que comme un code d'existence ; elle le condamne même plus que les autres lois, car elle demande plus, surtout au point de vue qualitatif, et que, laissé à lui-même, l'homme ne peut répondre. Aussi bien avons-nous continuellement besoin de nous soumettre à la démarche essentielle du christianisme : la foi en Dieu qui nous sauve par amour gratuit, moyennant le sang de Jésus Christ, et qui infuse en nos cœurs l'Esprit, par lequel *seul* nous pouvons aborder « les bonnes œuvres que Dieu a préparées d'avance pour que nous les pratiquions » (Ep 2,10). La seule observance chrétienne qui vaille jaillit de la participation au Mystère pascal qui nous introduit dans le Mystère trinitaire ; elle est alors culte spirituel, agréable à Dieu parce que déjà divinisé. Et c'est précisément le sens de nos Eucharisties : à nouveau, elles présentent à nos yeux le Christ crucifié qui nous purifie, et elles sont pour nous sources jaillissantes de l'Esprit ; réciproquement, elles mettent à notre disposition l'obéissance du Christ afin que, par l'Esprit, nous puissions y joindre notre foi et l'oblation sainte de nos existences mystérieusement transfigurées.

L'Evangile de Paul nous oblige à prendre la dimension vraie de notre religion ; seul, il peut nous arracher à une observance factice et à la vanité. S'il n'était plus prêché, le christianisme se réduirait à une sorte de stoïcisme triste ou à une morale génératrice de scrupule et d'inquiétude. S'il est prêché et entendu, il provoque cette merveille qu'est l'entrée du pécheur dans l'intimité de la Trinité et engendre la fierté chez ceux qui sont justifiés et sauvés par Jésus Christ.



L'envoi des Douze aux brebis perdues

Mt 9,36—10,8

PAR PAUL TERNANT

Professeur d'Écriture Sainte au Liban

De tout temps, le passage que nous avons à étudier a été considéré comme particulièrement précieux pour quiconque réfléchit sur la source et le contenu de l'apostolat. Mais avant d'en aborder le commentaire, il nous faut dire un mot de certains problèmes d'histoire et de théologie biblique.

INTRODUCTION

1. Jésus a constitué de son vivant le groupe des Douze

La constitution d'un groupe spécial de douze disciples par Jésus dès avant sa mort est un fait historique bien établi. Les quelques auteurs récents qui ont encore tenté de le mettre en doute (P. Vielhauer, G. Klein, G. Schmithals...), et rejeté l'organisation du collège des Douze au lendemain de Pâques, n'ont pas réussi à ébranler le faisceau d'indices dont nous disposons. D'après 1 Co 15,5 qui, énumérant les bénéficiaires des apparitions du Ressuscité, mentionne « les Douze » comme groupe distinct de celui formé par « tous les apôtres », Paul a connu par tradition — en 49 et déjà une dizaine d'années plus tôt, à Jérusalem, où il a rencontré Pierre et d'autres — l'existence de ce groupe de douze témoins privilégiés du Seigneur jouant depuis longtemps, sans discussion, un rôle prépondérant dans la première communauté pascale. Dans celle-ci, comme l'atteste la couche la plus ancienne de la tradition synoptique, on enseignait non moins fermement que le choix des Douze et leur constitution en groupe distinct remontaient au ministère terrestre de Jésus : « il fit

douze » (3,14), « il fit les Douze » (3,16), dit Marc dans une formule très sémitique (comp. 1 S 12,6 ; 1 R 13,33 ; 2 Ch 2,17 ; cf. Mc 1,17) qui lui est sans doute antérieure ; il s'agit d'un acte créateur, qui associe ces hommes aux pouvoirs et à l'activité de Jésus. On n'ignorait pas non plus que Judas, le traître, avait été « l'un des Douze » (Mc 14,10.20 ; Mt 26,14 ; Lc 22,47 ; Jn 6,71). Enfin Luc (22,28ss) et Mt (19,28) nous ont conservé un précieux *logion*, dans des contextes dont la dissemblance ne garantit que mieux la substance de ce dernier, ainsi reconstituée par Lohmeyer : « Vous allez siéger sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël ». Cette parole, qui s'harmonise avec l'espérance juive d'une restauration finale des douze tribus et rend ainsi compte du chiffre de douze apôtres d'une manière satisfaisante pour l'historien, attribuée aux compagnons les plus intimes de Jésus une participation à son triomphe messianique et à sa souveraineté sur l'Israël des derniers temps qui cadre parfaitement avec la perspective eschatologique (au sens large) de la prédication de Jésus.

2. Jésus a envoyé les Douze en mission galiléenne

Si Jésus a vraiment institué les Douze pour être avec lui et partager sa régence du nouvel Israël, n'est-il pas normal qu'il les ait envoyés pour annoncer comme lui aux bonnes gens de Galilée l'imminence de cet Israël eschatologique dont ils étaient le premier noyau en même temps que les futurs chefs ? Loin d'être une anticipation de Marc à partir de paroles prêtées par l'Église au Christ ressuscité (Bultmann), l'envoi des Douze, munis de consignes appropriées, en tournée de prédication — fait bien attesté par la tradition présynoptique et confirmé par la saveur palestinienne des consignes (touchant par exemple l'hospitalité assurée aux missionnaires, ou la paix qui retourne aux apôtres si les hommes ne l'ont pas reçue) — est historiquement d'autant mieux garanti qu'il se situe dans une perspective eschatologique entièrement conforme à ce que nous savons du ministère galiléen de Jésus. Premier indice de cette atmosphère eschatologique : le troupeau à pourvoir d'un berger fidèle, et surtout la moisson abondante (Mt 9,36ss), sont des images familières aux prophètes pour évoquer les temps messianiques et eschatologiques (Ez 34,23s ; Za 13,7 ; Is 27,12 ; Jl 4,13 ; etc.). En outre, comme Jésus lui-même (Mt 4,17 par), ses envoyés auront à proclamer la proximité du Royaume attendu (10,7). Leur hâte à voyager en équipement léger (10,9s), sans saluer personne (cf. Lc 10,4), s'explique aussi par cette imminence. Enfin c'est au noyau le plus primitif du discours de mission qu'appartient l'avertissement : « Vous n'achèverez pas les villes d'Israël avant que vienne le Fils de l'hom-

me » (Mt 10,23b). Le temps presse : avant que nous n'ayez achevé la moisson, le souverain messianique universel prévu par Daniel (Dn 7,13) viendra ; venue imprécise, qui se réalisera de fait — sans que peut-être la chose ait affleuré dès ce moment à la conscience humaine de Jésus — par sa mort et sa résurrection.

3. Les points de vue des Synoptiques sur les Douze et la mission galiléenne

L'historicité de l'institution des Douze par le Christ terrestre et de leur mission galiléenne¹ n'exclut évidemment pas une large part d'arrangements à portée littéraire ou théologique. Ainsi, les trois Synoptiques accordent une grande importance à la constitution du groupe des Douze, mais Marc est seul à mentionner leur institution (3,13-19) comme un événement distinct de leur envoi en mission (6,6b-13).

Pour cette dernière, on se demande, sans pouvoir conclure avec certitude, si l'ordre primitif de la source (Mt araméen traduit en grec ?) était celui qu'adopte le premier évangile (ainsi Goguel, Cerfaux, Léon-Dufour)², ou si au contraire Mt, par souci de logique,

1. Voir B. RIGAUX, *Die « Zwölf » in Geschichte und Kerygma*, dans *Der historische Christus und der kerygmatische Christus*, Berlin, 1961², pp. 468-486 ; *Les douze Apôtres*, dans *Concilium*, 34 (1968), pp. 11-18 ; L. CERFAUX, *La mission apostolique des Douze et sa portée eschatologique*, dans *Mélanges Eugène Tisserant*, I, Cité du Vatican, 1964, pp. 43-66 (utilisé dans la 3^e éd. de *La théologie de l'Eglise suivant S. Paul*, Paris, 1965, pp. 327-344) ; J. GIBLET, *Les Douze. Histoire et théologie*, dans *Aux origines de l'Eglise* (Recherches bibliques, VII), Bruges-Paris, 1965, pp. 51-64.

2. Ces auteurs unissent le point de vue historique au point de vue littéraire. L'argument littéraire de Cerfaux est que « Mt, dont le dessein était plus didactique que biographique, n'avait pas les mêmes raisons que Mc d'établir un cadre narratif » (L. CERFAUX, *La Mission de Galilée dans la tradition synoptique*, dans *Eph. th. lov.*, 1952, p. 642 = *Recueil Lucien Cerfaux*, I, p. 464). Il s'agit du cadre qui commence par le choix des Douze (Mc 3,13-19) et se continue par leur envoi en mission (6,7-11), l'accomplissement de cette mission (6,12), et leur retour (6,30). Du point de vue historique, on fait remarquer que la perspective eschatologique du discours de mission est plus archaïque que celle du discours des paraboles, « où une perspective temporelle (croissance du royaume qui précède le temps de la moisson) vient nuancer le point de vue eschatologique » (X. LÉON-DUFOUR, *Les Evangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, 1963, p. 364). D'un discours à l'autre, « la doctrine du Christ s'est donc précisée » (CERFAUX, *art. cit.*, p. 643). — Léon-Dufour en conclut que l'envoi en mission se situe lors des premiers succès de Jésus en Galilée. Mais si, d'autre part, le retour de mission (Mc 6,30 ; Lc 9,10), omis par Mt, « marque probablement le terme du ministère galiléen » (LÉON-DUFOUR, *ibid.*) — ce qui est d'ailleurs approximatif du point de vue de Marc, car la section médiane Mc 6,31—8,26 comporte encore un enseignement à la foule (6,34 ; 7,14ss) et des guérisons en Galilée (6,53-56) — n'attribue-t-on pas à la tournée galiléenne une durée bien longue ?

a inversé l'ordre de Mc (qui ne mentionne la mission qu'après la « journée des paraboles », en 4,1-34), à cause de l'insuccès de l'évangélisation directe dont le constat semble impliqué dans l'enseignement parabolique (cf. Mt 13,13) (ainsi Vaganay, Benoit...)³.

Enfin, pour ce qui est plus spécialement des consignes de la mission, il faut situer les points de vue différents des trois Synoptiques. Si Marc « est le seul à avoir placé l'institution des Douze comme une pièce maîtresse dans la constitution du Règne »⁴, par contre il a peut-être abrégé le discours d'envoi, et en tout cas il ne suggère pas l'importance des recommandations de Jésus (Mc 6,8-11) comme norme de la vie missionnaire de la communauté pascale. C'est au contraire ce que fait Mt (= Mt grec), l'évangéliste de l'Eglise, en étoffant le discours par des additions, notamment par celle d'une annonce prématurée de persécutions juives et païennes (Mt 10,17-39) jointe aux consignes de mission, et en fournissant ainsi à l'Eglise, dans une perspective universaliste (cf. v. 18) qui s'accorde difficilement avec les restrictions temporaires de l'apostolat galiléen (cf. vv. 5b-6), « un bréviaire complet du missionnaire ». Quant à Luc, il passe vite sur les consignes aux Douze (Lc 9,2-5), mais les reprend et les développe à propos d'un envoi de « soixante-douze autres » qu'il est seul à mentionner (10,1-12) : par l'intérêt qu'il porte ainsi à un cercle de disciples-missionnaires plus large que celui des Douze, il fonde sur l'initiative de Jésus la situation décrite dans les Actes (avec Etienne, Philippe, Barnabé, Paul, qui prêchent sans être des Douze) ; par le chiffre de soixante-douze, qui était celui des nations païennes pour le judaïsme de ce temps, il fait entrevoir la mission universelle postpascale.

3. F. NEIRYNCK, tenant du système des deux sources, préfère parler d'« anticipation » plutôt que d'« intervention ». Mt aurait anticipé l'instruction aux disciples — qui, d'après lui, suivait probablement, dans la *Quelle*, la section du Baptiste (Mt 11,2-19) — pour les besoins de sa construction : « Le rédacteur a réalisé ici une composition très systématique : l'enseignement de Jésus (V-VII) et puis ses miracles, d'abord avec un intérêt plutôt christologique (VIII,1-17) puis avec une tendance nettement catéchétique (VIII,18—IX,34), préparant ainsi dès VIII,18ss la mission des disciples (IX,35—XI,1). Ce n'est qu'après avoir associé les disciples à l'œuvre de Jésus que la question sera posée sur τὸ ἔργον τοῦ Χριστοῦ (XI,2). Cette anticipation (et combinaison) des textes sur les disciples, tant d'après l'ordre de Q que d'après celui de Mc, donne ici à l'intention catéchétique du rédacteur son expression dans la structure même de l'évangile » (*La rédaction matthéenne et la structure du premier évangile*, dans *De Jésus aux Evangiles*, par I. de la Potterie, etc., Gembloux-Paris, 1967, p. 72).

4. B. RIGAUX, *Témoignage de l'Evangile de Marc*, Bruges-Paris, 1965, p. 172.

4. Plan de la péricope

Toute la section qui s'étend de Mt 9,35 à 10,42 (avec la conclusion-charnière de 11,1) est appelée « discours de mission » ou « discours apostolique » : c'est une des cinq piles maîtresses du premier évangile. Le discours proprement dit ne commence qu'en 10,5b, mais il est évident que ce qui précède, au moins depuis le début du ch. 10, fait figure d'introduction au discours.

Pour 9,36-38, l'appartenance au discours est moins claire : certains préfèrent rattacher ces versets à l'ensemble des ch. 8 et 9, qui seraient une « partie-récit » préparant le discours du ch. 10. Tout rôle préparatoire de ces chapitres n'est pas à exclure : mais Mt 8,1—9,34 se rattache mieux à ce qui précède (ch. 5—7, discours sur la montagne) qu'à ce qui suit : Jésus est présenté inséparablement comme Messie de la parole, puis comme Messie de l'action. En ce cas, une césure est à placer après le v. 34 du ch. 9, et les vv. 36-38 sont à considérer comme le début du préambule au discours de mission : ayant décrit l'activité du Christ docteur et thaumaturge, Mt se tourne, dès ces vv. 36-38, vers le travail missionnaire des Douze. Le v. 35, évidemment rédactionnel, constitue la transition entre les deux parties : formant « inclusion » avec le sommaire de 4,23, il résume le ministère de Jésus comme prédicateur et thérapeute, présenté depuis le début du ch. 5, mais il le fait en des formules qui seront reprises pour le ministère des Douze (10,1.7).

La péricope que nous avons à commenter comporte donc deux parties bien distinctes : d'une part, l'introduction au discours de mission, comprenant elle-même deux sections, la compassion de Jésus et sa plainte sur le manque d'ouvriers (9,36-38), puis l'investiture des Douze (10,1-4) ; d'autre part, le début du discours (10,5-8).

I. L'INTRODUCTION AU DISCOURS (9,36—10,4)

1. La mission, fruit de la compassion du Maître et de la prière des disciples⁵ (9,36-38)

Après le v. 35 de transition, l'introduction matthéenne commence par deux *logia* dont certains exégètes, par exemple L. Cerfaux, soutiennent l'appartenance au contexte de la mission apostolique dans une source commune aux trois Synoptiques. Toutefois, le premier

5. Sous ce même titre, nous avons déjà commenté Mt 9,35-38 plus en détail, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 98, pp. 25-41.

(v. 36 : compassion de Jésus pour les foules) se retrouve chez Marc (6,34) plus tard, dans le contexte de la première multiplication des pains, et c'est là que Mt, selon d'autres auteurs, serait venu le chercher. Quant au second *logion* (vv. 37-38), concernant la prière pour l'envoi de moissonneurs, il trouve un parallèle chez Luc (10,2), dans le contexte de la mission des Soixante-douze pour laquelle Luc s'inspire de la même source que le discours apostolique de Mt ; mais son insertion n'est très cohérente ni chez Mt ni chez Lc⁶. Peu importe : que l'auteur de Mt grec ait été ou non le premier à mettre ces *logia* en tête du discours de mission, il était inspiré par l'Esprit Saint pour nous faire trouver en eux l'expression des dispositions profondes qui animaient le Maître quand il appela et envoya les Douze.

a) La tendresse du Bon Pasteur

36. Or, voyant les foules, il en eut pitié, parce qu'ils étaient las et prostrés, comme des brebis qui n'ont pas de berger.

Au point de départ de la mission provisoire des Douze et de toute la mission de l'Eglise, il y a la compassion de Jésus, ce sentiment très fort (le mot grec évoque le trouble des entrailles) que l'A.T. attribue à Dieu même (Ex 34,6 ; Ps 103,8-13 ; Os 2,2s ; Jr 31,20 ; Is 54,7) et que les Evangiles réservent à Jésus (cf. Mt 14,14 ; 15,32 ; 20,34 ; Mc 6,34 ; 8,2 ; 9,22 ; Lc 7,13) ou à des personnages de paraboles symbolisant le Christ ou son Père (Lc 15,20 ; Mt 18,27 ; cf. Lc 10,33).

Ce qui provoque ici la tendresse miséricordieuse de Jésus, c'est l'état des foules, « tourmentées » (litt. « écorchées ») et gisant « prostrées », « jetées à terre », comme des brebis sans berger. Cette image pastorale est empruntée à l'A.T., le texte littérairement le plus proche étant celui de Nb 27,16s : « Que Yahvé, suppliait Moïse, établisse sur cette communauté un homme qui sorte et rentre à leur tête, qui les fasse sortir et rentrer, pour que la communauté de Yahvé ne soit pas comme des brebis sans berger ». Bien souvent dans son histoire, le troupeau de Dieu avait été exploité et condamné à la dispersion par d'indignes « maquignons » (Za 11,7.11 ; cf. 1 R 22,17 ; Jr 23,1s ; 50,6 ; Ez 34,1-10 ; Is 56,11) ; maintenant encore, des guides

6. L. CERFAUX (*act. cit.*, ETL 1952, p. 634, note 12 = *Recueil...*, p. 454, note 2) suggère que Mg (la source) plaçait plus logiquement la demande de renfort après l'appel des Douze qui en ont besoin : c'est Mt grec qui l'aurait placée avant pour étoffer son introduction. Luc aussi aurait changé l'ordre primitif, car son ordre actuel (envoi en 10,1, puis invitation à demander des ouvriers, puis de nouveau, sans plus attendre, envoi exprimé par le mot « allez ») n'est pas plus satisfaisant.

aveugles (Mt 15,14 ; 23,16.24) l'égarant par le levain de leur doctrine faussée (16,12), des mercenaires éhontés le conduisent à sa perte (Jn 10,12s). C'est pourquoi Jésus, le berger royal annoncé par Ezéchiel (34,23s), le pasteur martyr entrevu par le second Zacharie (13,7 ; Mt 26,31), va confier aux Douze la tâche de le rassembler de tous les enclos (cf. Jn 10,16), de même que Moïse, autrefois, l'avait confié aux soins de son disciple Josué (Nb 27,17). Voilà un bien grand honneur, et de très lourdes responsabilités, pour les douze humbles disciples du nouveau Moïse ! Mais que seraient-ils sans celui qui les envoie, et qui toujours restera le seul vrai Pasteur des brebis (Jn 10,29 ; He 13,20 ; cf. Jn 21,15ss), ayant payé de son sang le prix de leur salut (Jn 10,11.15) ?

b) *Le petit nombre des moissonneurs engage les disciples à prier*

37. Alors il dit à ses disciples : « La moisson est abondante, mais les ouvriers peu nombreux. 38. Priez donc le maître de la moisson pour qu'il envoie des ouvriers à sa moisson. »

L'image de la moisson est classique dans l'A.T. pour désigner le grand jugement de Dieu (Is 27,12 ; Jl 4,13 ; etc.). Dans le N.T., elle se dédouble normalement, selon le déroulement temporel que Jésus introduit dans la réalisation de l'eschatologie. Au terme de l'histoire, le Fils de l'homme recueillera le blé dans son grenier (Mt 13,30) et brûlera l'ivraie (13,30.41s) : ce sera la moisson finale (Mc 4,29 ; Ap 14,14ss), « la fin du monde » (Mt 13,39), le dernier jugement (25,31-46), et alors le Moissonneur sera le Christ lui-même, aidé de ses anges (13,39 ; cf. Ap 14,14-19 ; Hénoch 100,4). Mais en attendant ce terme, depuis le premier avènement du Christ, tout un « travail » s'avère nécessaire, qui est aussi une moisson, du fait que déjà il opère une discrimination entre le bon et le mauvais grain, en obligeant les hommes à se prononcer pour ou contre le Christ (Mt 10,13-16.40 ; cf. Jn 3,18ss). Travail préparatoire dans lequel Jésus a tenu le rôle du semeur (Mt 13,1-8 par ; 13,37 ; Jn 4,36ss), tandis que les Douze seront les moissonneurs.

C'est cette moisson d'anticipation que les Douze, profitant des premiers succès de Jésus, se voient confier par lui en Galilée, et c'est à elle que peut s'appliquer d'abord le *logion* johannique : « Je vous ai envoyés moissonner là où vous n'avez pas peiné ; d'autres ont peiné et vous êtes entrés dans leur peine » (Jn 4,38). Mais la mission galiléenne n'est elle-même qu'un prélude et une figure des moissons déjà mûres (Jn 4,35) et abondantes (Mt 9,37) que les Apôtres et les autres ouvriers de l'Évangile, profitant des fatigues

de Jésus et des fruits de son sacrifice (cf. Jn 4,6 ; 12,24), engrangeront (comp. Jn 4,37s et Ac 8,15ss) à partir de la Pentecôte. En évoquant les nombreux ouvriers qui seront nécessaires pour épauler et relayer les Douze (ou les Soixante-douze), Jésus ne suggère-t-il pas un travail de longue haleine ? « L'embauchage est une œuvre qui durera... On ne fauche pas d'un unique coup de faucille »⁷.

Ces ouvriers, dont l'abondance et l'urgence de la tâche font regretter le trop petit nombre, Jésus nous avertit que nous les obtiendrons par la prière. Par elle, nous reconnaissons à la fois que Dieu est « le Maître de la moisson » et qu'il a voulu avoir besoin du travail des hommes. Par elle se maintiennent vivants au cœur de tous les disciples la recherche de son Royaume, l'adoration de son dessein, le souci du salut des hommes.

2. *L'investiture des Douze (10,1-4)*

Jésus adressait son *logion* sur la moisson « à ses disciples ». Voici maintenant qu'il appelle « ses douze disciples » (10,1) : apparemment les mêmes. Ce sont eux, en effet, les premiers moissonneurs, que d'autres viendront renforcer ; et toute la mission de l'Église découle de leur action d'avant, puis d'après Pâques. Aussi Mt insère-t-il ici leur liste, après avoir décrit leur pouvoir.

a) *La collation du pouvoir aux Douze*

1. Et, ayant appelé ses douze disciples, il leur donna pouvoir sur les esprits impurs de façon à les chasser et à guérir toute maladie et toute langueur.

Mt mentionne d'abord un appel des Douze et une investiture de leurs pouvoirs. Entre les deux événements, le texte parallèle de Marc (6,7) introduit leur envoi, que Mt signale plus loin (v. 5). Certains expliquent que Mt, dépendant de Mc, « a donné [au texte de ce dernier] un ordre plus logique (la mission après le don du pouvoir) »⁸ ; d'autres remarquent, au contraire, que Luc également place l'envoi (Lc 9,2) après l'investiture, de sorte que, « selon toute vraisemblance, Lc et Mt suivent fidèlement une source et celle-ci n'est pas Mc »⁹.

Pour les trois Synoptiques, en tout cas, le processus commence par un « appel » des Douze. C'est le premier appel que Mt mentionne, tandis que Mc et Lc en ont déjà rapporté un, au moment

7. L. CERFAUX, *Jésus aux origines de la Tradition*, Bruges-Paris, 1968, p. 88.

8. F. NEIRYNCK, *art. cit.*, p. 71.

9. L. CERFAUX, *La mission de Galilée...*, p. 638.

du choix des Douze sur la montagne (Mc 3,13ss ; Lc 6,12s). Peut-on dire que Mt, qui ne rapporte pas cet épisode du choix mais qui semble bien l'avoir connu¹⁰, « a bloqué les deux appels : l'appel à la vocation et l'appel à la mission »¹¹ ? En ce cas, le second, qui est directement en vue, serait comme un rappel du premier, dans lequel déjà il était inclus, comme l'a compris Marc (3,14). Cependant, « d'un examen du mot *proskaleisthai* dans l'évangile de Matthieu, il ressort que Matthieu emploie toujours ce verbe, comme ici en 10,1, à la même forme (part. aor. med.) et qu'il ne le rapporte jamais à un événement appartenant à un temps du passé éloigné ni à une vocation dans le sens technique du mot »¹² ; ce sens technique n'est d'ailleurs pas assuré même en Mc 3,13 (Lagrange interprète par « mander »). Donc, plus probablement, Mt vise une simple « convocation » (comme a compris Lc 9,1) en vue de la mission galiléenne.

Aux Douze ainsi convoqués, Jésus confère le pouvoir d'exorcistes et de thaumaturges. Avant de partir, ils doivent être investis de l'autorité même de Jésus (cf. 7,29 ; 9,6-8) : « Si Jésus peut communiquer aux Douze l'*exousia* sur les esprits mauvais, c'est qu'apparemment elle lui appartient en propre »¹³. Effectivement, Jésus a bien souvent chassé les esprits (Mt 8,16) ; et Mt a mis en parallèle évident son ministère avec celui des Douze : de même qu'il parcourait les bourgs « en prêchant l'évangile du royaume et en guérissant toute maladie et toute langueur parmi le peuple » (4,23 ; 9,35), ainsi les disciples sont-ils mandatés pour « prêcher, disant que le Royaume des cieux est proche » (10,7), et pour « guérir toute maladie et toute langueur » (10,1).

Cette dernière expression, trois fois répétée, est propre à Mt et rappelle la citation que Mt seul emprunte au second Isaïe à propos des exorcismes et des guérisons de Jésus : « Il a pris nos infirmités

10. Même si Mt a jouté d'une source autre que Marc (ce qui expliquerait les accords Mt-Lc contre Mc), il nous semble difficile de nier que Mt 10,1-4 combine des données de l'institution des Douze et de l'envoi en mission selon Marc. C'est particulièrement tangible dans l'expression « il leur donna pouvoir sur les esprits impurs de façon à les chasser » : le verbe « chasser » vient de Mc 3,15, le reste, de Mc 6,7. — Ceci n'exclut pas pour autant l'hypothèse qu'au préalable Marc lui-même ait « complété le récit de l'institution des Douze sur la montagne par des éléments empruntés à l'introduction historique au discours de mission » (L. VAGANAY, *L'absence du sermon sur la montagne chez Marc*, dans *Revue biblique*, 58, 1951, p. 13).

11. L. VAGANAY, *art. cit.*, p. 10.

12. N. VAN BOHEMEN, *L'institution des Douze*, dans *La formation des Evangiles* (Recherches bibliques, II), Bruges-Paris, 1957, p. 133. (Nous citons cet auteur sans aucunement partager sa thèse d'une dépendance de Mc par rapport à notre Mt actuel).

13. A. Feuillet. — Le mot *exousia* a la nuance d'un pouvoir s'exerçant sans obstacle. Il est spécialement apte à exprimer la royauté souveraine de Dieu (Dn 4, 27.31 LXX ; etc.). Si des créatures jouissent d'une telle autorité, c'est en dépendance de Dieu (cf. Mt 9,8).

et s'est chargé de nos maladies » (Mt 8,17 = Is 53,4 ; remarquer au v. 3, dans la LXX, le mot *malakia*, « langueur », que Mt est seul à employer dans tout le N.T.). Vrai « Serviteur de Yahvé » chargé d'expier nos péchés par sa mort rédemptrice, Jésus a voulu d'abord « prendre », en y mettant fin par ses guérisons et ses exorcismes, une partie des maladies et des possessions, et parfois la mort, résultats de l'action satanique (Lc 13,16), filles du péché (Gn 3,16-19). C'est à ce ministère de salut inchoatif qu'il associe maintenant les Douze, en leur donnant participation à son « pouvoir ».

b) La liste des Douze

2. Or, des douze apôtres, tels sont les noms : (le) premier, Simon qui est dit Pierre, et André son frère ; et Jacques, le (fils) de Zébédée, et Jean son frère ; 3. Philippe et Barthélemy ; Thomas et Matthieu le publicain ; Jacques, le (fils) d'Alphée, et Thaddée ; 4. Simon le Zélé et Judas Iscariote, qui, même, l'a trahi.

Voulant rassembler juste avant le discours de mission tout ce qui concernait le collège des Douze, Mt insère ici leur liste, qui fait figure de pièce rapportée (cf. le raccord du v. 5 : « ces douze, Jésus les envoya... » ; comp. Lc 9,2). Presque tous les auteurs s'accordent à reconnaître qu'elle se trouvait primitivement liée à l'institution apostolique — comme c'est encore le cas en Mc (3,16-19) et Lc (6,14ss) — et que Mt l'a déplacée. Mais on discute pour savoir si Mt l'a empruntée à Mc en la retouchant, comme le suggéreraient certains accords de Mc et Lc contre Mt (place du nom de Matthieu, absence des additions « premier » et « le publicain », le mot « et » répété avant chaque nom), ou s'il l'a prise à une source présynoptique (peut-être à forme multiple) qui la contenait déjà dans l'introduction historique au sermon sur la montagne, comme semblent l'indiquer certains accords Mt-Lc contre Mc (place d'André, absence de surnom pour les fils de Zébédée...), et même l'accord Mt-Mc contre Lc (Thaddée au lieu de Jude).

Le premier raccord matthéen du catalogue parle des « douze apôtres », et c'est le seul emploi de cette expression chez Mt : ailleurs, outre « les Douze » (10,5 ; 20,17 ; 26,14.20.47), il dit « les douze disciples » (10,1 ; 11,1 ; cf. 28,16) ou « les disciples » (13,10 ; 14,15 ; 26,8.56 ; etc.), car « plus que Mc et Lc, le premier évangile confond disciples et apôtres »¹⁴. La formule exceptionnelle de 10,2

14. B. RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Matthieu*, Bruges-Paris, 1967, p. 203. — « Que Matthieu joigne plusieurs fois le pluriel *mathetai* à *hoi dôdeka* n'indique pas seulement la façon de comprendre ce dernier mot, mais semble aussi fixer la notion de *disciples*, en la faisant coïncider avec l'appartenance au cercle des Douze » (G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, Göttingen, 1966², p. 191).

emploie le mot « apôtre » au sens précis qu'il n'a pris que dans l'usage de l'Eglise primitive pour désigner les Douze et quelques rares autres témoins officiels de la résurrection de Jésus. On a peut-être considéré les Douze, au moment de leur mission galiléenne, comme les *shelihin* (*apostoloi*, « envoyés ») de Jésus, si l'institution juridique juive du *shaliah* existait de son temps, ce qui n'est pas certain ; mais rien n'impose qu'il leur ait donné lui-même ce titre, malgré Lc 6,13 (exploitation maladroite de Mc), et s'il l'a fait c'est au sens large d'envoyés temporaires¹⁵.

La liste commence par deux couples de frères, les premiers appelés (4,18-22) : Simon, dit Pierre, et André, Jacques et Jean. Mt ne dit pas, comme Mc et Lc, que le nom de Pierre a été imposé à Simon par Jésus, mais il est seul à souligner que Pierre est « premier » de liste¹⁶, ce qui s'harmonise avec la place privilégiée qu'il lui reconnaît dans la fondation de l'Eglise (16,17ss). — Autre addition significative : « le publicain » à côté du nom de Matthieu. Le premier évangile, qui a des accointances particulières avec l'apôtre Matthieu, nous renvoie ici à Mt 9,9 (vocation d'un douanier), où le nom de Lévi (Mc 2,14 ; Lc 5,27) était remplacé par celui de Matthieu et où l'on peut se demander si Mt, tendant à identifier les disciples aux Douze, n'a pas mis un nom à la place de l'autre parce que Lévi n'était pas du groupe des Douze¹⁷.

Le Thaddée de la liste de Mt et de Mc, qui devient Lebbée en d'importants manuscrits, correspond à Jude en Lc 6,16 ; Ac 1,13 ; Jn 14,22. On pense généralement à plusieurs noms d'un même personnage. Mais il est également possible qu'on ait éprouvé une hésitation entre plusieurs personnes au sujet de l'identité de l'un des Douze, ceux-ci s'étant très tôt dispersés, et Jésus ayant eu des intimes qui n'étaient pas du groupe (cf. Nathanaël, Lazare, etc.). Le doute porterait d'ailleurs sur deux noms seulement, Thaddée et Lebbée, si l'on admettait avec Cullmann que Jude (Judas) est simplement un dédoublement erroné de Judas Iscariot¹⁸.

Mt ne donne d'indication concernant l'origine ou l'avenir que pour trois apôtres : Matthieu, qui fut publicain, Simon, qui fut un zéléte ultra-nationaliste, Judas, qui devait trahir. Par ces trois indications peu reluisantes, l'évangéliste, probablement sans le vouloir (car il a

plutôt tendance à idéaliser les apôtres), suggère quel chemin onze d'entre eux eurent à parcourir pour se hisser au niveau de leur mission. Mais la parole de Jésus et l'action de l'Esprit réussirent effectivement à les transformer en collaborateurs de l'œuvre du Messie et en fondateurs de son Eglise ; voilà pourquoi celle-ci les a toujours vénérés, comme en témoigne leur liste circulant sous plusieurs formes dans les premières communautés.

II. LE DÉBUT DU DISCOURS (10,5-8)

Après huit versets de préparation, on arrive enfin à l'énoncé du fait de l'envoi (v. 5a) et aux consignes qui l'ont précédé (vv. 5b-16). En petites phrases rythmées et parallèles, caractéristiques du style oral, Jésus précise d'abord les destinataires de la mission (vv. 5b-6), puis son contenu (vv. 7-8).

1. Les destinataires de la mission

5. Ces douze, Jésus (les) envoya, leur ayant recommandé, disant : « Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville des Samaritains ; 6. partez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël.

Après la collation des pouvoirs, voici donc, selon l'ordre de Mt et de Luc (9,2), l'envoi des Douze en mission : moment solennel qui fait de ces hommes les associés provisoires du Messie, lui-même envoyé du Père (Mt 10,40), dans son ministère terrestre, et les prépare à devenir les témoins et messagers du Seigneur ressuscité à travers le monde.

Mt songe sûrement à cette mission postpascale des Douze, et de leurs collaborateurs ou continuateurs. Cependant, son compte rendu des recommandations données par Jésus à ses envoyés commence par des ordres qui restreignent la mission à Israël, en excluant les païens et même les Samaritains. Comme Jésus lui-même (15,24), ils iront à la foule des « brebis perdues de la maison d'Israël » (cf. Ez 34,4 ; Jr 50,6), sans distinction de justes et de pécheurs, à ce troupeau las et prostré (9,36), livré à l'errance par les mercenaires et les maquignons.

15. J. DUPONT, *Le nom d'apôtre a-t-il été donné aux Douze par Jésus ?* dans *L'Orient syrien*, 1956, pp. 267-290 et 425-444.

16. Certains manuscrits de Mc 3,16 ont aussi « premier Simon », mais c'est très probablement une leçon facilitante et harmonisante.

17. R. PESCH, *Levi-Matthäus (Mc 2,14/Mt 9,9 ; 10,3)*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 59 (1968) pp. 40-56.

18. O. CULLMANN, *Le douzième apôtre*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 42 (1962), pp. 133-140. — L'auteur reprend ici sa thèse selon laquelle Judas le traître aurait été zéléte : le mot Iscariot serait une déformation araméenne du latin *sicarius* (voir déjà *Dieu et César*, Neuchâtel, 1956, p. 18s).

Ces *logia* si manifestement archaïques, dont on devine encore le substrat araméen¹⁹, proviennent sûrement d'une source antérieure à Mt²⁰; et l'on comprendrait facilement que Mc et Lc, s'ils les ont connus, les aient supprimés par égard pour leurs lecteurs. Remercions Mt de nous les avoir conservés : ils sont la preuve d'un intérêt proprement historique des premiers chrétiens pour la mission galiléenne et de la solidité de leurs souvenirs. L'évangéliste n'y a pas vu l'énoncé d'un principe permanent de la mission, qui contredirait le commandement final rapporté par lui : « De toutes les nations faites des disciples » (28,19), mais l'expression d'une économie provisoire, dont témoigne tout le comportement du Christ, et selon laquelle l'offre de l'Évangile doit être réservée aux « fils du Royaume » (8,12) dans un premier temps²¹, c'est-à-dire jusqu'à la victoire pascale, celle-ci constituant l'instrument du salut pour tous les hommes, l'article principal et le point de départ de la prédication universelle. Mt a jugé ses lecteurs assez intelligents pour distinguer, dans sa compilation du ch. 10, ce qui ne valait que pour la mission galiléenne et ce qui est applicable à tout le temps de l'Église.

19. En particulier, la curieuse expression « dans une ville des Samaritains » supposerait l'araméen *medina*, qui signifie soit « province » soit « ville », et auquel le grec aurait donné par erreur le second sens. Cf. J. JEREMIAS, *Jésus et les païens*, Neuchâtel, 1956, p. 15.

20. H. SCHUERMANN, *Mt X, 5b-6 und die Vorgeschichte des synoptischen Aussenberichts*, dans *Neutestamentliche Aufsätze, Festschrift für Prof. Joseph Schmid zum 70. Geburtstag*, Regensburg, 1963, pp. 270-282, soutient « l'unité de Lc 10,1; Mt 10,5b-6; Lc 10,8-11 comme noyau et pièce maîtresse de toute la péripécie de la Mission » (p. 281). Nos vv. 5b-6 seraient primitivement « l'introduction à Lc 10,8-11 ». — Pour L. CERFAUX (*Jésus aux origines de la Tradition*, p. 81), « on pourrait supposer, dès le début de la période orale, une double recension [du discours], une brève (Mc et Lc 9) et une longue (Mt 10,5-16 et Lc 10). La recension brève pourrait avoir été abrégée de la recension longue; celle-ci n'est pas, en tout cas, une expansion littéraire de la première. Quoi qu'il en soit, la recension longue se lisait dans les *Logia*. Mt 10,5-16 représente le mieux son contenu. »

21. D'après J. MUNCK, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenhague, 1954, p. 156, et J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 65, Mt 10,5b-6 proviendrait d'une réaction de Jésus contre l'impatience des disciples croyant venue l'heure eschatologique de la proclamation du Règne de Dieu au monde entier. Jésus voudrait leur rappeler que cette heure n'est pas encore arrivée, et que le plan de Dieu prévoit d'abord l'offre du salut à Israël.

2. Le contenu de la mission

7. En partant, prêchez, disant que le Royaume des Cieux est proche.
8. Guérissez les malades, réveillez les morts, purifiez les lépreux, expulsez les démons. Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement.

L'essentiel de la tâche des missionnaires consiste à proclamer à la manière d'un héraut (*κηρύσσετε*), comme Jésus l'avait fait le premier (Mt 4,17), que « le Règne de Dieu s'est approché ». On a beaucoup discuté le sens du verbe *ἡγγικεν*, qui pourrait signifier que le Règne de Dieu est déjà là, mais souligne plutôt son imminence. La prédication galiléenne de Jésus et de ses Apôtres tournait les regards d'Israël vers la toute proche intervention décisive de Dieu, promise pour les derniers temps (Is 52,7; Za 14,9; Dn 2,44; etc.). Et de cette royauté salvifique de Dieu, les miracles et exorcismes de Jésus, accompagnant sa prédication (Mt 4,23; 9,35; Lc 9,11; etc.), constituaient le commencement (Mt 12,28; Lc 17,20) aussi bien que le signe. C'est aussi le rôle que devront jouer ceux des Douze, lesquels reçoivent maintenant l'ordre de guérir les malades et d'expulser les démons, en exerçant cette *exousia* que Jésus leur avait donnée au v. 2. Mt signale en outre l'ordre de ressusciter les morts²² et de purifier les lépreux, aboutissant ainsi à une énumération des signes messianiques très proche de celle contenue dans la réponse à Jean-Baptiste (11,4) et inspirée du livre d'Isaïe. Enfin il est rappelé que ces signes seraient inefficaces sans le désintéressement des messagers : « Vous avez reçu gratuitement (votre vocation au Royaume et à l'apostolat), donnez gratuitement ».

Plus tard, les Apôtres continueront à proclamer le Royaume (Ac 19,8; 20,25; 28,23-31), mais en y ajoutant (8,12) le Nom de celui qui, mort pour nous délivrer de l'emprise de Satan, du péché et de la mort, a été intronisé au ciel comme Seigneur (Ac 2,30-36; Ph 2,11; Ap 19,16), et qui reviendra consommer le Règne (1 Co 15,20-28,50; Ac 3,21; etc.). A l'appui de leur prédication kérygmaticque (Mc 16,15-18; Ac 4,29s), ils continueront à opérer des guérisons (Ac 3,1-10; 5,15s; 8,7; 9,32-35; 19,12), des résurrections (9,36-42; 20,7-12), des exorcismes (8,7; 16,16ss), et à donner le spectacle de leur désintéressement (1 Th 2,2-12; Ac 8,19s). Prolongeant leur tâche, l'Église missionnaire ne pourra pas davantage

22. J. FENTON, se référant notamment à Mt 8,22, émet l'hypothèse que la résurrection des morts ici serait seulement métaphorique : *Raise the Dead (Mt 10,8)*, dans *The Expository Times*, 80 (1968), pp. 50-51. Le contexte (guérisons et purifications réelles) ne favorise pas cette hypothèse.



séparer la prédication évangélique des signes de l'action caritative désintéressée, toutes deux monnayant aux hommes le salut total acquis par Jésus ²³.

CONCLUSION

Jésus a été saisi de compassion pour les brebis perdues qu'il avait sous les yeux, et pour toutes celles qu'il entrevoyait dans la suite des siècles. Avant de donner sa vie pour qu'il y ait « un seul troupeau, un seul pasteur » (Jn 10,16), il a choisi et envoyé les Douze, chefs de file d'une longue lignée de serviteurs de l'Évangile, pour qu'ils prêchent cette Bonne Nouvelle, délogent le Mauvais et guérissent les malades, c'est-à-dire monnaient à l'homme tout entier le salut acquis par son dur travail de semeur et de rédempteur. L'Église, la cité sainte dont le rempart « repose sur douze assises, portant chacune le nom de l'un des douze Apôtres de l'Agneau » (Ap 21,14), a charge de poursuivre jusqu'à la fin des temps leur mission d'évangélisation et de sollicitude pour tous ceux qui souffrent. Mais les ouvriers sont peu nombreux, et Jésus nous invite à prier : Seigneur, envoie des ouvriers à ta moisson !

23. Voir n° 34 de *Spiritus* (mai 1968) sur *L'esprit du développement* (L. Le-grand, P. Ternant, J. Comblin, J. Dournes).

Pour la conversion de l'Église

PAR MICHEL GALLERAND

Archiprêtre de Montargis (Loiret)

Dans le monde de ce temps, l'Église...

Un regard neuf que nous ont appris à porter sur le monde les mouvements d'Action Catholique, et singulièrement l'A.C.O., permet au chrétien d'aujourd'hui de repérer et de célébrer en Jésus Christ, avec action de grâce, une nouvelle naissance de l'Église dans les secteurs paganisés (ou non encore évangélisés) de notre société moderne. L'Esprit de Jésus Christ, Sauveur de tous les hommes, est répandu dans le monde entier : au cœur de chaque personne, il est présent pour l'inviter à la conversion et la solliciter à reconnaître cette mystérieuse présence et son action. Mais aussi au cœur de toutes les solidarités (de tout le collectif) qui lient entre eux tous les individus.

On serait tenté, en poussant jusqu'à l'extrême cette prise de conscience de l'action universelle de Dieu en dehors de toutes nos structures apostoliques, de ne plus trouver ni signification ni utilité à cette institution qu'est l'Église de Jésus Christ. Ne faut-il pas la ramener à une simple communion de foi ? Pourquoi lui conserver ce caractère de visibilité qui lui a causé tant d'avaries depuis des siècles ? Et certains vont jusqu'à dire qu'il serait préférable de laisser mourir de sa belle mort ce vieux tronc pourrissant !

L'évangile (Mt 9—10) et la première lecture (Ex 19) nous invitent à y regarder de plus près.

« Las et prostrés comme des brebis qui n'ont pas de berger... »

Au temps de Jésus Christ, le peuple de Dieu apparaît comme « malade ». Il suffit de se rappeler comment à chaque guérison opérée par le Christ correspond une forme de « conversion », parfois personnelle, souvent collective. C'est particulièrement sensible dans

l'évangile de Jean. Ainsi la guérison de l'aveugle-né, prétexte d'un discours sur la cécité spirituelle...

C'est avec ce fil conducteur qu'il convient de relire pour aujourd'hui l'appel et la mission des Douze.

« Las et prostrés comme des brebis qui n'ont pas de berger ! » Certes, l'Eglise d'aujourd'hui, comme le peuple d'il y a 2.000 ans, cherche des guides sûrs. Aujourd'hui comme alors, en effet, ne s'est-il pas donné seulement des « ministres du culte », c'est-à-dire trop souvent des hommes plus enfermés dans une fonction extérieure à leur propre personne que reconnus comme témoins ? Leur permet-on de participer à la vie des hommes ? Comment les regarde-t-on ? Comme éducateurs de la foi, ou comme distributeurs de rites ?

La question difficile qui se pose est celle-ci : faut-il répondre à une telle attente ? Ne risque-t-on pas de renforcer une attitude religieuse qui fait l'économie de la foi et se réduit à des pratiques cultuelles ? Mais aussi, peut-on négliger ces pierres d'attente que sont la religiosité naturelle de l'homme, son besoin de célébrer par des rites sacrés les grands événements de sa vie ? S'agit-il — et comment le faire ? — de guérir cette maladie de « langueur » et d'expulser ces « démons impurs » ?

Certes, il n'est pas possible de limiter la visée apostolique de l'Eglise des premiers siècles à la parole livrée par Mt : « Allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël ». Il est clair que Mt est ici le témoin de la réflexion des chrétiens juifs (peut-être même des judaïsants) et de la priorité de l'appel au peuple élu. C'était aussi, à ce qu'il semble, la vision de Pierre. Mais cela ne l'a pas empêché de baptiser le centurion Corneille, après qu'il eut reconnu chez ce dernier l'invasion de l'Esprit : « Peut-on refuser l'eau du baptême à ceux qui ont reçu l'Esprit Saint aussi bien que nous ? » (Ac 10,47). Notre évangéliste termine d'ailleurs son livre par une parole d'envoi universel : « Allez donc ! De toutes les nations faites des disciples... » (Mt 28,19). Et Paul lui-même, l'Apôtre des païens, commence toujours par tenter de fonder l'Eglise auprès du peuple élu.

Il faut donc absolument tenir pour nécessaire le double enracinement de l'Eglise qu'on reconnaît aujourd'hui. D'une part les communautés déjà existantes, d'autre part cette nouvelle naissance que constate et favorise tout un courant contemporain. Sans doute convient-il de donner priorité à cette dernière, puisqu'elle n'a encore que peu droit de cité dans l'Eglise. Mais il ne faut surtout pas négliger pour cela la conversion des croyants. Des mal-croyants d'abord, si l'on veut, mais aussi des vrais ! Leur formation ne les a-t-elle pas maintenus dans une situation d'utilisateurs des services de l'Eglise, plutôt que de « responsables de l'évangélisation du monde » ?

Il est caractéristique qu'une réflexion solide sur le baptême ne réussisse que très lentement à percer dans le peuple chrétien. Pourtant, on relevait, dès 1965, dans telle lettre de Carême d'un évêque français¹ : « Le baptême que nous avons reçu n'est pas fait pour établir une dissociation entre ceux qui sont sauvés et ceux qui ne le sont pas, mais bien pour marquer d'un caractère ineffaçable ceux qui sont responsables de la manifestation de Dieu au monde et, en définitive, responsables de l'annonce de Jésus Christ, puisque cette manifestation de Dieu est une Personne vivante, qui porte le nom de Jésus-Sauveur. »

Qu'il faille, encore maintenant, expliquer cela et le dire avec tant de netteté dans un diocèse, pourtant des plus déchristianisés, n'est-ce pas le signe que la conversion du peuple de Dieu est loin d'être faite ?

« Je vous tiendrai pour mon bien propre, parmi tous les peuples... »

Il est vrai que cette conversion du peuple de Dieu a valeur pour le monde entier !

On ne peut séparer la mission des Douze, directement envoyés vers la maison d'Israël, de tout ce contexte évangélique selon lequel ce sont tous les hommes « de toute tribu, race, nation », qui doivent être rassemblés en une seule bergerie.

Ce n'est pas pour le retirer du milieu des autres, ni pour lui donner une place à part, pour réaliser une sorte de favoritisme, que Dieu s'appelle un peuple ; c'est pour lui confier une mission qui est « ordonnée » à l'ensemble de l'humanité. Père universel, Dieu ne se complaît pas à élaborer quelques chefs-d'œuvre. La réussite n'est pas pour lui que quelques-uns puissent se sauver mieux ou plus facilement que d'autres. L'imaginer, n'est-ce pas pourtant la tentation de toutes les communautés de croyants ? Mais c'est aussi ce que Jésus a stigmatisé dans la parabole du Pharisien et du Publicain : « Je te remercie de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes... »

L'élection du peuple de Dieu se comprend plus exactement comme un appel. Il s'agit plus d'une responsabilité qui lui est proposée que d'un privilège... Responsabilité pour le salut universel et qui a plus d'exigences que d'avantages, si l'on ose dire : « Tu m'as enjôlé, Yahvé... » dit Jérémie (20,7).

1. G.-M. RIOU, évêque d'Orléans.

Sa responsabilité se concrétise en ceci : il a une connaissance, une « révélation » du mystère de Dieu, Père de tous les hommes, auteur du salut pour tout croyant. Naturellement, cette révélation, il a à la faire partager ! Mais il aura tendance à s'en glorifier comme s'il en était l'inventeur, à la regarder comme son bien propre. Le Judaïsme l'a fait en gardant jalousement sa vérité... L'Eglise ne risque-t-elle pas de le faire en disant la vérité de Dieu en des termes qu'elle seule peut comprendre ?

Or, ce mystère de Dieu, c'est que celui-ci se fait connaître en Jésus Christ, en un homme précis et concret. Cette révélation de Dieu en l'homme Jésus, voilà sur quoi porte la mission propre de l'Eglise ; c'est ainsi qu'elle vit et fait vivre le mystère de l'Incarnation.

Il y a plus encore : le peuple de Dieu est un peuple sacerdotal. Il n'a pas seulement à révéler Dieu en l'homme. Il a aussi à rendre grâce à Dieu pour l'homme. Ce qu'il réalise, et par son action de transformation du monde selon le mode évangélique, et par la célébration dans l'Eucharistie de toutes les réussites de l'homme : réussites matérielles ou spirituelles. Les progrès des sciences, des arts, des techniques, mais aussi ceux de la pensée et de l'amour fraternel.

Révéléateur de Dieu, bâtisseur d'un monde, rassembleur des hommes dispersés par le péché, c'est ainsi que le peuple de Dieu vit sa propre conversion, non pas pour lui-même, en circuit fermé, mais bien pour tous les hommes.

Points de repère pour cette conversion

a) Approfondir ce qui lui est propre, ce sera pour l'Eglise une recherche doctrinale à la fois sérieuse, et pourtant étendue à tous les chrétiens. La pauvreté des connaissances religieuses du plus grand nombre des croyants est certainement impressionnante. Surtout, l'absence d'une synthèse claire qui mette réellement chaque chose à sa place. Tout aussi nécessaire est le sérieux décapage de ce qui est véhiculé par l'enseignement religieux. D'où l'impérieuse nécessité d'une libération de tout ce qui a proliféré autour de l'Evangile. Mais aussi de tout ce qui n'est pas de l'Evangile, de la société dans laquelle a vécu l'Eglise et qui lui a souvent donné un autre visage que celui voulu par son fondateur. Un nombre important de schémas ne sont-ils pas liés à telle vision sociale ou à une certaine philosophie ?

b) Cette remise en ordre des vérités reconnues et annoncées ne peut pas aller sans un renouvellement de la fidélité vécue. Il est nécessaire que l'Eglise, non pas certains membres seulement que

l'on « canonisera » un jour..., mais l'Eglise dans sa globalité, le vive ?.

Priorité réelle donnée à l'attention aux pauvres, comme l'a fait Jésus Christ, non pas seulement en bâtissant ses propres institutions caritatives à côté des autres, mais en faisant réellement avancer, dans les institutions diverses des sociétés et des économies (de l'économie mondiale), le souci d'un certain type d'homme tel que l'a proposé et vécu Jésus Christ, ou plus exactement tel que, en fidélité à l'Evangile, il doit être aujourd'hui proposé et vécu. Ce sens du collectif, de la socialisation comme disait Jean XXIII, est essentiel pour que l'Eglise soit fidèle à l'appel de Dieu. Mais il faut aussi que constamment l'Eglise provoque l'homme moderne à purifier son regard, à se libérer du poids de son péché.

L'homme d'aujourd'hui a des refus qui lui sont propres. La société qu'il veut maintenir ou celle qu'il a projet de construire, est-elle vraiment celle qui respecte la personne dans ses dimensions les plus authentiques ? Une confrontation constante est nécessaire, non seulement entre le modèle élaboré et l'Evangile, mais aussi entre celui-ci et toutes les réalisations en lesquelles il s'ébauche. C'est donc un sens renouvelé du péché que doit acquérir le chrétien ; du péché collectif dans lequel chacun est engagé par sa propre personne, comme des répercussions sociales de ses comportements individuels.

c) Au-delà, enfin, c'est par une Eucharistie enracinée dans la vie, que doit s'exprimer la certitude de la rencontre avec son Seigneur.

Il appartient aussi à la mission du peuple de Dieu de reprendre tout ce qui se vit au milieu des hommes et de le rapporter à son Seigneur. Il y a là une exigence de renouvellement dans les célébrations, mais qu'il est habituellement difficile de traduire au cours des assemblées eucharistiques de nos paroisses.

Probablement faudrait-il d'abord que cela soit vécu plus souvent dans des célébrations de style familial (ou domestique) que dans celles de ce style « seigneurial » qui marque encore beaucoup de nos assemblées dominicales. Celles-ci en seraient d'ailleurs revivifiées, si elles reprenaient (d'une manière à inventer, du reste) ce qui aurait fait l'essentiel d'eucharisties plus personnalisées.

Telles sont les exigences qui paraissent découler du choix de Dieu : choix d'un peuple, choix de ministres pour le service de ce peuple. Au terme, appel de tous les hommes à travers la « participation » de ce peuple, moins « choisi » qu'« invité » à faire sien le projet de Dieu en Jésus Christ : rassembler tous les hommes, par l'Esprit, pour la gloire de Dieu le Père.

2. On aura pourtant à se souvenir que l'Eglise n'est pas une communauté de parfaits, mais de pécheurs qui s'entraident mutuellement à la conversion.



LE TEMPLE DE L'ESPRIT

Une cérémonie se déroule sur l'autel, dans le temple :
lui accordons-nous toute notre ferveur ?
menons-nous une vie juste et généreuse ?
Alors soyons sûrs que le mystère qui s'accomplit
dans ce temple fait de main d'homme,
s'accomplit aussi
en notre cœur, œuvre de l'Esprit.

CÉSAIRE D'ARLES ¹

LE PEUPLE DE LA NOUVELLE ALLIANCE

Il a porté secours à Israël son enfant,
non à un quelconque Israël, mais à son enfant,
dont il honore la haute naissance.
Dieu, trouvant ce peuple épuisé par la lettre,
exténué par la Loi,
l'appelle à sa grâce.
Voulant sauver l'humanité
et sceller l'alliance établie avec nos pères,
Jésus-Christ alors inclina les cieus et descendit.

PSEUDO-GRÉGOIRE LE THAUMATURGE ²

Année B

Première lecture : Ez 17,22-24

Deuxième lecture : 2 Co 5,6-10

Evangile : Mc 4,26-34

Notes doctrinales

1. Sermon 227, éd. Dom Morin ; trad. F. QUÉRÉ-JAULMES.

2. Homélie 2 sur l'Annonciation ; trad. F. QUÉRÉ-JAULMES.

Tous les oiseaux nicheront à l'ombre de sa ramure

Ez 17,22-24

PAR PIERRE BUIS

Professeur à l'École des Missions d'Allex

Le ch. 17 d'Ezéchiel contient deux paraboles très semblables à première vue. Dans la première (vv. 3-8), on voit un grand aigle arracher la tête d'un cèdre et l'emporter chez lui ; après quoi, il plante une vigne qui se développe bien, mais reste chétive. Dans la seconde (vv. 22-24) — qui constitue la première lecture de ce dimanche — Yahvé lui-même plante une bouture de cèdre sur une montagne d'Israël ; il en résulte un arbre magnifique sous la ramure duquel s'abritent les oiseaux.

Un tel langage n'a rien pour nous déconcerter, tant il ressemble à celui des fables que nous connaissons depuis notre enfance. Les difficultés commencent quand on veut essayer de traduire en clair le message caché sous ces images. Comme il s'agit de textes nés dans une civilisation très différente de la nôtre, il est bien évident qu'on ne peut pas compter sur l'intuition pour deviner de quoi et de qui il s'agit. Il faut une clé pour déchiffrer ces paraboles. Mais il n'y aura pas à la chercher bien loin, du fait qu'Ezéchiel a pris soin d'expliquer lui-même la première à l'intention de ses futurs lecteurs ; sans doute n'avait-il pas eu besoin de le faire pour ses auditeurs¹, aux yeux desquels les allégories étaient beaucoup plus transparentes.

Le grand aigle, c'est Nabuchodonosor (v. 12) ; la tête du cèdre, c'est le roi Yoyakim, déporté à Babylone en 597. La vigne plantée à sa place, c'est son oncle Sédécias qui ne règne à Jérusalem que comme humble vassal du roi de Babylone. On peut donc penser que la bouture prélevée par Yahvé sur le grand cèdre représente un roi de la dynastie de David.

1. Les vv. 12-20 sont de peu postérieurs à 586. La première parabole pourrait dater de la période 596-586 ; il est plus difficile de dater la seconde, de la situer avant ou après 586.

Cette image du cèdre, pour symboliser un roi, apparaît d'autres fois dans la Bible. Quand Joas d'Israël reçoit une offre d'alliance de la part d'Amasias de Juda (vers 795), il lui signifie son refus par la fable suivante : « Le buisson qui pousse au Liban envoya un message au cèdre son voisin : donne la main de ta fille à mon fils. Mais déjà les bêtes sauvages avaient piétiné le buisson ! » (2 R 14,9). Les symboles sont évidents. Dans Ezéchiel, on peut lire encore une longue parabole où le Pharaon et le roi d'Assyrie sont comparés à des cèdres dont les branches abritent tous les animaux (Ez 31,3-12). L'image sera aussi reprise dans l'un des célèbres rêves de Nabuchodonosor, dont l'interprétation fera la gloire du jeune Daniel (Dn 4,20-22).

Interprétation de la parabole

A la lumière de ces différents textes notre parabole devient facile à comprendre. Elle annonce que Yahvé va ramener sur le sol d'Israël un descendant de David : « Je vais prendre une pousse sur la tête du grand cèdre... C'est sur la montagne* qui domine Israël que je la planterai » (vv. 22-23a). Ce rejeton (cf. Is 11,1) deviendra un roi puissant dont la protection sera recherchée par de nombreuses populations : « Il portera des rameaux, produira des fruits et deviendra un cèdre magnifique... Toutes sortes d'oiseaux habiteront à l'ombre de sa ramure » (v. 23).

Ce message, il reste à vérifier qu'il est bien en accord avec ce que dit par ailleurs Ezéchiel de la restauration du peuple anéanti par l'exil. A plusieurs reprises, le prophète a décrit le rassemblement des exilés sur le sol d'Israël et la reconstitution de la nation ; à la tête de celle-ci il place habituellement un roi, descendant de David : « Je leur donnerai un berger unique... mon serviteur David. Je serai leur Dieu et mon serviteur David sera leur chef » (34,23-24) ; « ils habiteront le pays que j'avais donné à mon serviteur Jacob... et mon serviteur David sera leur chef à jamais » (37,24-25).

Le contexte, proche et lointain, montre donc bien que le cèdre représente un roi et de façon personnelle. Il ne s'agit pas de la dynastie, comme pourrait le faire penser l'image — classique chez nous — de l'arbre généalogique ; dans la Bible on la symbolise plutôt par les racines ou par l'arbre sur lequel est prélevée la bouture (le grand cèdre du v. 22). Cette signification vraiment personnelle n'exclut pas toutefois certaines résonances collectives quand on se rappelle ce que représentait le roi dans les Etats de

2. C'est la montagne de Sion, vers laquelle Is 2,2 voit affluer tous les peuples et sur laquelle Ezéchiel place le nouveau temple (40,2).

l'Orient Ancien. Selon une conception de la royauté qu'on avait adoptée (non sans nuances) pour la monarchie davidique, le roi était la personnification de la nation. En un certain sens donc, le roi annoncé par Ezéchiel représente tout le peuple de Dieu. On trouve de fait un texte biblique où l'image de l'arbre est appliquée à Israël³ et non à son roi : « Il enfoncera ses racines comme la forêt du Liban, ses rejetons s'étendront... ceux qui habitaient sous son ombre reviendront » (Os 14,5-8). On peut donc admettre cette perspective à l'arrière-plan de la prophétie d'Ezéchiel, qui du reste s'intéresse beaucoup plus au peuple de Dieu de l'avenir qu'à son roi (il n'en parle que 3 fois) ; il n'en reste pas moins que la parabole du ch. 17 vise une personne physique.

Pourrait-on encore utiliser la première parabole pour essayer de deviner l'identité de ce personnage ? La parabole du cèdre et de la vigne s'applique aux deux rois de Juda que connaissait Ezéchiel. En est-il de même dans la deuxième ? La bouture prise sur la tête du grand cèdre désigne-t-elle Yoyakîn, comme aux vv. 3-4 ? S'il en était ainsi, on pourrait voir dans cet oracle une prise de position politique de la part d'Ezéchiel. On sait en effet qu'entre les années 597 et 586 deux partis s'affrontaient à Jérusalem comme parmi les déportés : les uns soutenaient Sédécias, le roi en place, bien qu'il ne fût qu'une créature de Nabuchodonosor ; les autres tenaient Yoyakîn pour le seul roi légitime, malgré sa captivité. Ezéchiel n'a pas caché que ses sympathies allaient au second. Mais dans ce texte précis veut-il dire que c'est Yoyakîn qui porte les espoirs du peuple et qui sera le roi puissant planté sur les montagnes d'Israël ?

Il n'en est certainement rien. Dans toute sa prédication Ezéchiel affiche le pessimisme le plus radical⁴. Pour lui Israël, comme peuple, est mort et enterré (37,12) ; ce n'est plus qu'un amas d'os déjà secs (37,2). Il en va de même pour les rois ; il n'y a plus à prononcer à leur sujet que des lamentations (19,2-14). Si Ezéchiel tient à ce jugement totalement négatif sur la situation présente d'Israël, c'est parce que son espérance trouve justement là son point d'appui. S'il peut annoncer pour Israël un avenir exaltant, c'est parce que le futur peuple ne devra rien aux quelques restes de vie qu'un esprit plus optimiste pourrait encore déceler dans le peuple détruit et exilé. Ezéchiel ne compte pas sur un sursaut inespéré d'un peuple à l'agonie, mais sur une véritable création, une résurrection (37,1-14) dont seul Dieu sera l'auteur ; du coup tous les espoirs sont permis. La restauration du peuple dans le cadre d'une nouvelle alliance, telle que l'annonce le prophète, manifestera de façon indiscutable

3. L'image classique pour le peuple est celle de la vigne (Is 5,1-7).

4. Jérémie a une position assez voisine, mais ne noircit pas ses descriptions autant qu'Ezéchiel.

que Dieu est intervenu : « Tous les arbres de la campagne sauront que je suis Yahvé, celui qui abat le grand arbre et qui redresse l'arbre abattu, qui fait sécher l'arbre vert et reverdir l'arbre sec » (v. 24 ; cf. 1 S 2,7 ; Ps 18,28 ; 75,8).

Il n'y a donc pas à chercher à reconnaître dans le plant de cèdre de la deuxième parabole un personnage contemporain d'Ezéchiel. Ses lecteurs ont peut-être pu s'y tromper, mais pas pour longtemps. Yoyakîn sera bien libéré de prison en 560, mais il ne reverra pas Jérusalem. Son petit-fils Zorobabel jouera bien un rôle dans la reconstruction de la nation dans les années 520 ; mais ce sera à titre de fonctionnaire du gouvernement perse et non comme roi de Juda. Et finalement, en dépit des titres prestigieux que lui décernent Aggée (2,23) et Zacharie (3,8 ; 6,12), comme celui de « germe » — qui dans Jérémie avait à peu près la même signification que le cèdre d'Ezéchiel (Jr 33,15) —, il resta un personnage insignifiant.

La parabole dans le N. T.

Le rôle de ces deux rejetons de David trouve sa meilleure définition dans l'évangile de saint Matthieu qui fait figurer Yoyakîn (sous sa forme grécisée : Jéchonias) et Zorobabel dans la généalogie du Christ (1,11-12). Ils sont simplement deux chaînons dans cette longue suite de générations qui assurent au Messie son enracinement humain. Mais le Christ n'est pas le produit d'une lignée humaine, l'épanouissement des virtualités cachées dans l'humanité ; il est le don de Dieu, don gratuit et transcendant.

Il est un peu étonnant que ni le N.T. ni les premiers écrits chrétiens n'aient repris la prophétie du ch. 17 d'Ezéchiel, dont l'orientation messianique est pourtant plus facile à dégager que pour beaucoup d'autres textes prophétiques, utilisés dans l'apologétique chrétienne. L'évangile de saint Jean a bien pensé à utiliser le symbolisme de la vigne (15,1-6), qui normalement s'applique au peuple et qui chez Ezéchiel représente Sédécias, le roi collaborateur dont le destin tragique était scellé dès le premier jour de son règne ; mais pas celui du cèdre, qui aurait été beaucoup mieux adapté au Christ.

Il semble tout de même que ce texte ait un écho dans l'évangile. A la fin de la parabole du grain de sénevé en Mc 4,32, on lit en effet : « Tous les oiseaux du ciel peuvent faire leurs nids à son ombre ». Mais cette phrase ne peut s'expliquer que par un mélange d'Ev 17,23 ; Dn 4,9 et Ps 104,12, chacun de ces versets apportant un

ou deux mots à la formule de Marc⁵. Dans ces conditions, il est bien difficile de voir là un renvoi à la prophétie d'Ezéchiel. Il y a tout au plus une de ces réminiscences inconscientes qui amènent si souvent sous la plume des évangélistes des tournures de l'A.T. sorties de leur contexte et, souvent même, prises à contresens.

Mais ce n'est pas parce qu'il n'a pas été utilisé dans le N.T. que ce texte si nettement messianique ne doit pas être reçu avec attention et sympathie. On peut regretter que cette vision d'Ezéchiel n'ait tenté aucun poète, aucun peintre. Plus que d'autres qui sont devenues « traditionnelles », l'image du grand arbre qui offre son ombre protectrice à tous les hommes est une des plus suggestives qu'on puisse trouver pour exprimer l'action du Christ envers l'humanité.

5. Ez 17,23 apporte uniquement : *sous l'ombre*. L'expression *oiseaux du ciel* vient du Ps 104 et non d'Ezéchiel qui, en hébreu comme en grec, a le singulier collectif : *tout oiseau* (sans complément). Si l'on considère les idées plutôt que les mots, c'est d'Os 14,5-8 qu'il faudrait rapprocher la formule de Marc.

Plaire au Seigneur

2 Co 5,6-10

PAR SILVERIO ZEDDA

Professeur au Séminaire Régional Sarde de Cuglieri

Contexte et sens général

Dans sa deuxième lettre aux Corinthiens, Paul parle longuement de l'apostolat et de ses tribulations qui en font un instrument de vie pour les chrétiens (4,7-12). Ces persécutions font toucher du doigt à l'Apôtre que c'est Dieu qui agit par lui et rend son ministère efficace (4,7). Aux prises avec les souffrances qui ruinent son corps, Paul retrouve courage à cette pensée, et dans l'espérance des grandes réalités eschatologiques : la résurrection, la « masse éternelle de gloire au-delà de toute mesure », qui succédera à « la légère tribulation d'un moment » (4,13-18), la transformation de ce corps mortel en corps glorieux lors de la Parousie (5,1-5), et finalement — nous abordons ici notre péricope — la condition bienheureuse qui attend tout chrétien immédiatement après la mort.

Paul désire ardemment passer de cette vie où l'on demeure dans l'obscurité de la foi et comme en exil loin du Seigneur, à l'autre vie où l'on sera introduit dans la maison paternelle près du Seigneur qu'on verra à visage découvert. Mais pour atteindre ce but, Paul et tous les chrétiens savent qu'ils doivent s'efforcer de plaire au Seigneur. Du reste, il y a encore un autre motif pour s'imposer cet effort : le jugement que le Christ portera sur notre conduite tandis que nous vivons dans ce corps.

Ce texte bref et dense, qui a une portée théologique de premier plan en raison du thème de la vision béatifique accordée au juste aussitôt après la mort, présente aussi un intérêt incontestable pour la spiritualité de notre temps. Certains des thèmes abordés ici méritent d'être étudiés plus au long.



Le courage

Le courage qui fait tout oser et tout supporter dans l'apostolat et la vie chrétienne, qui empêche de se laisser abattre par les obstacles et les tribulations, vient ici de la certitude des réalités dernières qui attendent l'Apôtre, et du gage qu'il en a dans le don de l'Esprit déjà reçu. En d'autres termes, ce que nous espérons est source de courage dans les tribulations, tandis que la présence de l'Esprit donné en prémices nous fait désirer avec confiance les réalités ultimes.

En Rm 5, la certitude de ne pas être déçus par notre espérance et la joie qui en découle, lorsque nous supportons les tribulations avec patience et avec courage, se fondent sur l'amour que Dieu nous porte et sur le don de l'Esprit :

Nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire de Dieu. Que dis-je ? Nous nous glorifions encore des tribulations, sachant bien que la tribulation produit la constance, la constance une vertu éprouvée, la vertu éprouvée l'espérance. Et l'espérance ne déçoit point, parce que l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné (Rm 5,2b-5).

Un peu plus loin, la même lettre ajoute que notre ardente et douloureuse aspiration à la plénitude de la condition des fils de Dieu — déjà réelle mais encore imparfaite ici-bas — est allumée en nous par la présence de l'Esprit Saint. Mais en même temps, l'assurance de voir nos vœux exaucés et la patience ne nous font pas défaut en attendant :

Nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de l'adoption filiale, de la rédemption de notre corps. Car notre salut est objet d'espérance ; et voir ce qu'on espère, ce n'est plus l'espérer : ce qu'on voit, comment pourrait-on l'espérer encore ? Mais espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec constance (Rm 8,23-25).

Le don de l'Esprit et la pensée de la gloire céleste engendrent le courage indispensable, non seulement à la vie chrétienne en général, mais encore aux luttes de l'apostolat. Paul exhorte son disciple Timothée à ne pas rougir du témoignage qu'il lui incombe de rendre au Christ par sa prédication, et à souffrir avec lui pour l'Evangile grâce au soutien de la force de Dieu :

Je t'invite à raviver le don que Dieu a déposé en toi par l'imposition de mes mains. Car ce n'est pas un esprit de crainte que Dieu nous a donné, mais un Esprit de force, d'amour et de maîtrise de soi (2 Tm 1,6-8).

Notre texte considère le courage comme une disposition d'âme de tous les chrétiens et des apôtres. Paul s'applique à lui-même et aux apôtres ce dont tout chrétien peut faire l'expérience dans sa vie.

Loin et près du Seigneur

La vie du chrétien se déroule sur un double plan : terrestre et céleste. La vie présente d'ici-bas le fait habiter dans son corps, loin du Seigneur ; la vie céleste le fera habiter hors du corps, près du Seigneur. Les termes employés par Paul opposent son séjour en exil à la résidence dans sa patrie : effectivement, loin du Seigneur, il se trouve en exil ; le jour où il demeurera près du Seigneur, il sera parvenu dans sa patrie. Habiter avec le Seigneur, ce sera le bonheur des justes après la résurrection : « Ainsi nous serons avec le Seigneur pour toujours » (1 Th 4,17).

Alors, nous jouirons d'une connaissance parfaite, semblable à celle que Dieu lui-même a de nous. Actuellement, notre connaissance de Dieu reste partielle et imparfaite. Cette vision parfaite et face à face diffèrera de notre perception présente, indirecte et obscure, « dans un miroir, d'une manière confuse » (1 Co 13,12). Paul se réfère ici à cette idée, qu'il condense en une formule très courte : « *Nous cheminons dans la foi, non dans la claire vision* » (v. 7). La foi n'est pas la vision. En régime de foi, on chemine vers Dieu dans l'obscurité, on accepte sur l'autorité de sa parole les vérités qu'il révèle, on accueille avec une intelligence docile et une volonté active tout le plan salvifique de Dieu, on reconnaît avoir besoin de lui pour être sauvé, et on se conforme à sa volonté pour être conduit par lui à travers toutes ses voies sans les comprendre le plus souvent.

A la foi succédera la vision, qui nous dévoilera le plan de Dieu, la bonté et la sagesse de toutes ses voies. Dieu sera connu et compris, autant que le peut notre intelligence créée ; une communion de charité s'établira avec lui. L'amour même dont Dieu nous aime nous sera parfaitement communiqué, et deviendra la source de notre joie éternelle. Tout cela s'accomplira dans l'Esprit par la médiation du Seigneur comme présentement sur la terre. « Demeurer auprès du Seigneur », c'est une condition de vie à laquelle nous participons d'avance ici-bas (nous vivons « *dans le Christ Jésus* », Rm 6,11 ; « *avec le Christ* », Col 3,3), qui se prolongera dans l'état intermédiaire (« *j'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ* », Ph 1,23) et s'épanouira pleinement au dernier jour dans l'homme

total, âme et corps (« nous serons avec le Seigneur », 1 Th 4,17 ; « auprès du Seigneur », 2 Co 5,8).

L'ardent désir de Paul et des premiers chrétiens se portait de préférence vers cet heureux séjour, en présence du Christ, dans la vie future. Sachant que celle-ci sera un don du Seigneur, tout comme son anticipation et son inauguration dès à présent, Paul l'attend comme un salut qui doit lui parvenir :

Pour nous, notre cité se trouve dans les cieux, d'où nous attendons ardemment, comme sauveur, le Seigneur Jésus Christ (Ph 3,20).

Attendant la bienheureuse espérance et l'Apparition de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur, le Christ Jésus (Tt 2,13).

Il s'agit d'une attente qui comportait parfois une certaine angoisse à cause d'une interprétation trop stricte de l'imminence de la Parousie, mais qui presque toujours restait calme et paisible, dans la certitude que le Seigneur viendrait, quand il lui plairait, accueillir les siens auprès de lui. On se détachait dès lors des réalités terrestres, qui passent aussi vite que le temps de notre exil (cf. 1 Co 7,29-31).

L'urgence de plaire au Seigneur

La vie en exil, dans l'attente de la patrie, exige de notre part un effort pour plaire au Seigneur, si nous voulons que notre désir de vivre près de lui se réalise. Cette disposition se rattache aux réalités eschatologiques qui sont en voie de réalisation progressive. La condition future, déjà anticipée, partiellement réalisée dès le baptême, demande l'effort de la vie quotidienne pour s'épanouir petit à petit et atteindre un jour son achèvement.

Fils de Dieu par la foi au Christ et le baptême (Ga 3,26-27), le chrétien n'en est pas moins dans l'attente de la liberté glorieuse des enfants de Dieu (Rm 8,23). Il doit dès lors vivre sa vie de fils adoptif dans l'obéissance et la confiance filiales (cf. Rm 8,15). Ayant déjà revêtu le Christ au baptême (Ga 3,27), il lui faut encore sans cesse le revêtir en imitant ses exemples (Rm 13,14), jusqu'à ce que le Christ soit formé en lui (cf. Ga 4,19), et qu'il ait parfaitement reproduit son image (cf. Rm 8,29 ; 2 Co 3,18). Le baptisé a déjà le don de l'Esprit (cf. Ga 4,6), mais il ne s'agit que des prémices et des arrhes de sa pleine effusion dans la vie future (cf. Rm 8,23 ; Ep 1,13-14). Entre-temps il doit se laisser animer par l'Esprit pour vivre en fils de Dieu (cf. Rm 8,14), marcher dans l'Esprit, produire les fruits de l'Esprit et non suivre les désirs de la chair (cf. Ga 5,16-25). Déjà « morts au péché et vivants pour Dieu dans le Christ

Jésus » (Rm 6,11), les chrétiens doivent veiller sans cesse à ne pas se laisser dominer à nouveau par le péché (cf. Rm 6,12-23). Déjà devenus par le baptême une nouvelle création (cf. 2 Co 5,17 ; Ga 6,15) et leur vieil homme y ayant été crucifié (Rm 6,6), il leur faut encore continuellement se renouveler et se dépouiller du vieil homme (cf. Ep 4,22-24 ; Col 3,9-10), pour vivre dans cette vie nouvelle de ressuscité (Rm 6,4). En effet, le baptême les y a introduits en les faisant déjà participer au mystère pascal de la mort et de la résurrection du Christ, jusqu'au jour où sa gloire sera également communiquée à leur corps (cf. Rm 6,4-8 ; Col 2,12-13 ; 3,1-4).

Bref, Paul distingue comme trois étapes dans les réalités eschatologiques : d'abord, le baptême ; au terme, la vie céleste ; entre les deux, la période au cours de laquelle on vit, pour l'accomplir, le stade initial, tout en préparant, à travers l'effort personnel, le stade final.

Dans notre texte, l'effort du chrétien tendu vers les réalités futures consiste à plaire au Seigneur. C'est là tout autant l'expression spontanée du désir de demeurer près du Seigneur que la condition nécessaire pour être trouvé digne d'accéder à la patrie céleste et pour échapper à la condamnation quand il s'agira de comparaître devant le tribunal du Christ.

On retrouve souvent ces idées dans les lettres de Paul. Il souhaite que ses chrétiens soient trouvés « irréprochables », le jour du Seigneur (cf. 1 Th 3,13 ; 5,23 ; 1 Co 1,8 ; Ph 1,10). Afin qu'ils accomplissent leur salut avec crainte (Ph 2,12), l'Apôtre leur rappelle souvent le « juste jugement de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres » (Rm 2,5-6 ; cf. 2 Th 1,5-10).

Il est clair que ceux-là seuls qui auront pris au sérieux la vie chrétienne avec tous les renoncements qu'elle exige, se présenteront avec confiance au jugement pour recevoir la couronne incorruptible (cf. 1 Co 9,24-27). En d'autres termes, tel sera le destin de ceux qui se seront efforcés de plaire au Seigneur, selon les recommandations fréquentes de l'Apôtre (cf. 1 Th 4,1 ; Ep 5,10 ; Col 1,10), c'est-à-dire ceux qui auront fait de leur vie une oblation agréable à Dieu en recherchant sincèrement ce qui lui plaît, en se renouvelant chaque jour et en se détachant du monde. Telle est la réponse des chrétiens au dessein de la miséricorde divine qui veut leur salut (Rm 12,1-2 ; cf. Rm 1-11).



Deux paraboles du Royaume

Mc 4,26-34

PAR JACQUES DUPONT

Bénédictin de Saint-André (Bruges)

Le chapitre des paraboles (Mc 4,1-34) contient deux sections majeures : celle de la parabole du Semeur (vv. 3-8) avec son explication (14-20), celle des paraboles, très semblables, de la Semence qui pousse toute seule (26-29) et de la Semence de moutarde (30-32). On y trouve en outre une déclaration sur le but des paraboles (11-12), deux petites paraboles, la Lampe et la Mesure, qui semblent parler des responsabilités des auditeurs (21-25), enfin la conclusion sur l'emploi du procédé parabolique par Jésus (33-34). Ces trois petites sections complémentaires sont extrêmement significatives. Elles indiquent la manière dont l'évangéliste envisage les paraboles. Il a des idées très personnelles sur le sujet. L'intérêt que mérite son point de vue ne permet cependant pas d'éluider la question de savoir ce que Jésus lui-même a pu vouloir dire quand il les proposait. Pour des raisons de clarté, c'est par là que nous commencerons : nous tâcherons d'abord de comprendre l'intention que traduit chacune des deux paraboles des vv. 26-32 en la replaçant dans le contexte du ministère de Jésus. Nous nous occuperons ensuite de la perspective dans laquelle Marc rapporte ces mêmes paraboles et leur ajoute la petite conclusion des vv. 33-34¹.

1. Notre exposé se base essentiellement sur trois articles que nous avons publiés en 1967 : *Le chapitre des paraboles*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 89, pp. 800-820 ; *La parabole de la Semence qui pousse toute seule*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 55, pp. 367-392 ; *Les paraboles du Senevé et du Levain*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 89, pp. 897-913. Deux études plus récentes ont particulièrement retenu notre attention : J. LAMBRECHT, *De vijf parabelen van Mc. 4. Structuur en theologie van de parabelrede*, dans *Bijdragen*, 29 (1968), pp. 25-53 ; G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc* (Lectio divina, 47), Paris, 1968, pp. 165-221. Signalons aussi que le commentaire de H. KAHLEFELD vient de paraître en traduction française : *Paraboles et Leçons dans l'Évangile*, I (Lectio divina, 55), Paris, 1969 (voir pp. 17-22).

I. LA SEMENCE QUI POUSSE TOUTE SEULE

Le récit parabolique

La formule d'introduction induit parfois en erreur. Elle dit littéralement : « Ainsi est le Royaume de Dieu : comme un homme... » Compte tenu du langage des rabbins, la parabole ne compare pas le Royaume à un homme ; elle veut illustrer une vérité relative au Royaume au moyen d'une histoire dans laquelle cet homme joue un rôle. Dans les exemples de ce genre, c'est généralement la fin du récit qui fournit une image évoquant directement ou plus directement le Royaume. Dans le cas présent, la venue du Royaume ressemble à ce qui se passe au moment de la moisson (v. 29).

Les semences mentionnées au v. 26 ne constituent qu'un simple préliminaire ; on ne s'y arrête pas. Toute l'attention se concentre sur la période de la croissance du blé (vv. 27-28). Les différentes étapes en sont décrites avec complaisance. Mais, plus encore qu'à ce développement progressif, l'intérêt s'attache à la conduite du semeur. Après les semences, celui-ci a repris son existence ordinaire : « il dort, il se lève, la nuit, le jour ». Il n'a pas à s'occuper du blé, qui pousse « sans qu'il sache comment », sans qu'il s'en soucie. La terre fait son travail : « D'elle-même (*automatè*) la terre produit son fruit ». L'insistance porte sur ce point : pendant la période de la croissance le paysan n'a rien à faire dans son champ ; tout se passe sans qu'on ait besoin de lui.

La situation change brusquement avec le v. 29. Noter le *dé* adverbial : « Mais quand... » ; l'adverbe « aussitôt ». Après la longue période d'inactivité des versets précédents, l'intervention du paysan se produit sans délai au moment de la moisson. L'attention reste centrée sur le paysan, sur la transformation subite qui se produit dans sa conduite.

L'application

Pour savoir à quoi ce récit veut en venir, le mieux est de partir du trait final ; c'est le plus transparent. Les derniers mots : « aussitôt il lance la faucille, parce que la moisson est là », sont une citation implicite de Jl 4,13 : « Lancez la faucille, parce que la moisson est là ». Il s'agit du passage, très connu, dans lequel le prophète annonce le jugement que Dieu va accomplir dans la vallée de Josaphat contre les nations païennes (Jl 4,12-16). Ap 14,14-16 y fait également allusion : « ... Lance ta faucille et moissonne, parce

qu'elle est venue l'heure de moissonner, parce qu'elle est mûre la moisson de la terre. Et celui qui était assis sur la nuée lança sa faucille sur la terre, et la terre fut moissonnée. » Inutile d'insister davantage : le moment de la moisson dont parle la finale de la parabole s'entend du jugement général à la fin des temps ; l'intervention du paysan à ce moment doit faire penser à l'intervention eschatologique de Dieu.

Passons maintenant à la longue période qui précède la moisson et pendant laquelle le paysan ne s'occupe pas de son champ. D'après ce que nous venons de voir, la conduite du paysan doit aider à comprendre celle de Dieu. On peut en trouver une confirmation dans le fait que nous avons affaire à une parabole du Règne : comme l'avènement du Règne de Dieu ne peut être que l'œuvre de Dieu lui-même, le personnage principal de ces paraboles illustre naturellement la manière dont Dieu s'y prend pour établir son Règne.

La parabole de la Semence qui pousse toute seule supposerait donc que l'intervention de Dieu lors du jugement est précédée d'une période pendant laquelle Dieu laisse les choses aller leur cours et donne l'impression de se désintéresser de ce qui se passe dans le champ de ce monde. L'importance accordée à ce temps d'inactivité dans le récit parabolique permet de penser que Jésus rencontre là une préoccupation de ses auditeurs. La situation sous-jacente n'est pas difficile à imaginer : elle apparaît en clair dans plusieurs passages de l'Évangile, celui en particulier où se manifeste l'étonnement de Jean-Baptiste devant la conduite de Jésus (Mt 11,2-6)². Jésus annonce que l'avènement du Règne de Dieu est tout proche. Or tout le monde sait que l'établissement du Règne doit commencer par le jugement qui extirpera du milieu d'Israël tous les pécheurs, indignes d'avoir part aux bienfaits du Règne. Si donc, comme le dit Jésus, Dieu a vraiment décidé d'établir son Règne sur la terre, comment se fait-il qu'on ne voie encore rien paraître du terrible jugement qui doit préparer ce Règne ?

Pour répondre à cette difficulté, Jésus recourt à une comparaison : Dieu ne s'y prend pas autrement que le paysan qui n'intervient pas dans son champ avant l'heure de la moisson. Mais qu'on ne s'y trompe pas : cette période du ministère de Jésus pendant laquelle Dieu donne l'impression de négliger l'œuvre qu'il a entreprise est celle qui précède la moisson eschatologique. En expliquant à ses auditeurs une inaction divine qui les étonne et les scandalise, Jésus, en même temps, les invite à ne pas douter que la période actuelle, celle de son ministère terrestre, constitue la dernière phase de l'histoire du salut, précédant immédiatement l'intervention finale de

2. Voir *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, n° 7 (Troisième dimanche de l'Avent), Paris, 1969, pp. 16-26.

Dieu pour exercer le jugement et établir définitivement son Règne. Le contraste qui oppose l'insignifiance du moment présent au caractère spectaculaire des événements eschatologiques n'est pas différent de celui qui oppose l'inaction du paysan pendant la croissance de son blé et sa soudaine intervention à l'heure de la moisson. Ce contraste est celui de deux temps successifs. La gravité de l'heure où l'on est, dans l'histoire du salut, vient du rapport qui unit le ministère de Jésus aux événements de la fin. C'est dire que le sort définitif de chacun dépend de son attitude à l'égard de la mission de Jésus.

II. LA SEMENCE DE SÉNEVÉ

Le récit parabolique

Cette parabole nous est parvenue sous deux formes différentes, représentées l'une par la version de Marc, l'autre par Lc 13,18-19 ; le texte de Mt 13,31-32 semble résulter d'une combinaison des deux autres formes. La différence essentielle réside dans le fait que Marc emploie la forme descriptive, énonçant la manière dont les choses se passent régulièrement, tandis que la forme de Luc est narrative, racontant ce qui est arrivé, une fois, à un homme qui avait jeté un grain de sénevé dans son jardin.

Le jugement à porter sur l'antériorité de l'une de ces deux formes sur l'autre dépend de l'idée qu'on se fait du lien qui unit la parabole à celle du Levain, à laquelle elle est associée en Mt 13,33 et en Lc 13,20-21. La parabole du Levain a la forme d'un récit. Si les deux paraboles étaient jointes dès l'origine, elles devaient avoir normalement la même forme narrative ; si elles ont été rapprochées au cours de la tradition, la forme narrative de la parabole du Levain a pu déteindre sur la parabole du Sénevé. La première hypothèse paraît mieux correspondre aux habitudes pédagogiques de Jésus ; il aimait illustrer sa pensée par deux images complémentaires : ici celle d'un homme qui met en terre un grain de sénevé, là celle d'une femme qui met du levain dans une masse de pâte. Nous optons donc pour la priorité de la forme narrative conservée par Luc.

La structure de la parabole présente une autre divergence très importante. Dans la version de Marc, tout l'accent se place sur le contraste qui oppose l'état du sénevé au point de départ : « c'est la plus petite de toutes les semences qui sont sur la terre », et au point d'arrivée : « elle devient plus grande que toutes les plantes

potagères, et elle pousse de grandes branches ». L'emploi des temps concourt à l'antithèse : on parle des semailles à l'aoriste (« quand il a été semé », vv. 31 et 32), de la croissance au présent. Chez Luc, au contraire, tous les temps sont au passé, et le récit suit un mouvement rectiligne, soulignant la nécessité inéluctable du processus qui transforme la graine en un arbre.

Nous pensons que, sur ce point, il faut accorder la préférence à Marc. Seul son texte justifie le choix de la semence de sénevé : la plus petite de toutes les semences. Effectivement, la petitesse de cette semence était passée en proverbe chez les Juifs. Il y est fait allusion en Mt 17,20 (Lc 17,6) : « Si vous aviez de la foi (gros) comme une semence de sénevé... » ; on n'imagine rien de plus minuscule. Pour parler d'une tache de sang microscopique, les rabbins disent : pas plus grosse qu'une semence de sénevé. Le trait est donc juif et palestinien. Il montre en même temps que la petitesse du point de départ n'est pas dépourvue d'intérêt, et il tend à faire penser que l'effet de contraste joue un rôle important dans l'intention du paraboliste.

La structure contrastée du texte rapporté par Marc présente encore un autre avantage. Elle assure une parenté plus étroite entre cette parabole et d'autres paraboles du même genre, à commencer par celle de la Semence qui pousse toute seule, ou encore celle du Semeur³. On voit ainsi qu'elle correspond à un problème qui s'est posé plus d'une fois à Jésus au cours de son ministère public et sur lequel il a particulièrement tenu à éclairer ses auditeurs. La structure de Luc, qui néglige le contraste pour attacher toute l'attention sur le merveilleux développement de la plante, s'accorde plus facilement avec l'arrière-plan de l'expansion chrétienne à la fin de l'âge apostolique.

L'application

Comme d'habitude, c'est le trait final qui doit aiguiller l'interprétation. Pour illustrer la haute taille du plant de moutarde, Marc montre « les oiseaux du ciel s'abritant sous son ombre » ; d'après Matthieu et Luc, « les oiseaux du ciel s'abritent dans ses branches ». Ces expressions rappellent le songe de Nabuchodonosor en Dn 4. Il s'agissait d'un arbre gigantesque : « Sous lui s'abritaient les bêtes des champs, et dans ses branches habitaient les oiseaux du ciel » (v. 9). Daniel reprend : cet arbre, « sous lequel demeuraient les

bêtes des champs, et dans les branches duquel s'abritaient les oiseaux du ciel » (v. 18), représente le roi Nabuchodonosor lui-même. L'image est traditionnelle, car Ez 31,6 décrit Pharaon, roi d'Égypte, sous les traits d'un cèdre magnifique : « Dans ses branches nichaient tous les oiseaux du ciel, sous ses rameaux mettaient bas toutes les bêtes sauvages, à son ombre s'asseyaient toutes sortes de gens ». Un roi puissant assure la sécurité à ses sujets ; ceux-ci viennent « s'abriter sous son ombre » (Jg 9,15), ils « vivent sous son ombre » (Lm 4,20 ; Ba 1,12).

L'arbre qui donne abri aux oiseaux est donc très propre à évoquer un roi dont le pouvoir protège ses sujets. L'image reparait en Ez 17,22-23, dans une promesse de restauration annonçant la gloire future réservée au peuple élu : planté par Dieu sur la haute montagne d'Israël, « il poussera des branches et produira du fruit et deviendra un cèdre magnifique ; toutes sortes d'oiseaux habiteront sous lui, toutes sortes de volatiles reposeront à l'ombre de ses branches ». L'attention se porte ici moins sur un roi que sur l'état de prospérité qui coïncide pratiquement avec le Règne de Dieu à la fin des temps. C'est bien aussi ce qu'évoque, d'une manière ou de l'autre, la finale de la parabole évangélique, compte tenu de l'introduction de la parabole et du contexte général de la prédication de Jésus : l'arbre où s'abritent les oiseaux du ciel représente l'état de choses qui prévaudra quand Dieu aura établi son Règne sur la terre.

Le plant de moutarde peut paraître bien modeste pour évoquer la magnificence du Règne de Dieu. Si Jésus l'a choisi, c'est parce qu'il voulait souligner l'extrême petitesse du point de départ de ce Règne. Au moment où le processus qui doit aboutir à l'avènement glorieux du Règne est mis en branle, on a l'impression d'un événement insignifiant, à peine perceptible. Nous comprenons déjà que cette impression ne peut qu'être celle des auditeurs de la parabole. Ils ne voient aucun rapport entre la modestie du ministère de Jésus qui se déroule sous leurs yeux et le formidable déploiement de puissance auquel fait penser l'inauguration du Règne de Dieu. Le contraste, établi par le récit parabolique entre la minuscule semence de sénevé et l'arbre qui en sort, correspond donc au contraste qui oppose l'insignifiance du ministère de Jésus aux bouleversements spectaculaires que doit entraîner l'avènement du Règne de Dieu.

L'évidente disproportion entre les deux termes n'empêche cependant pas que ce qu'il y a de plus grand doit sortir de ce qu'il y a de plus petit. En termes clairs : la mission de Jésus n'en est pas moins la première étape de l'intervention de Dieu en vue de l'établissement de son Règne sur la terre. Que les auditeurs de la parabole ne s'y méprennent donc pas : Dieu est à l'œuvre dans le ministère de Jésus, il y commence l'intervention décisive qui aboutira à la pleine manifestation de son Règne. Reconnaître sa vraie signification

3. Voir *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, n° 23 (*Dimanche de la Sexagésime*), Bruges, 1964, pp. 37-54.

à la mission de Jésus, c'est en même temps se rendre compte que l'attitude qu'on prend en face de cette mission est acceptation ou refus de la souveraineté eschatologique de Dieu ; de cette attitude dépend, pour chacun, son sort dans le monde à venir.

La parabole a donc pour but de faire comprendre à ses destinataires l'importance décisive du moment dans lequel ils se trouvent, en vertu de la mission dont Jésus a été chargé par Dieu : mission par laquelle Dieu engage le processus qui doit conduire à la manifestation glorieuse de son Règne. Sous une forme un peu différente, c'est bien le même enseignement que celui de la parabole de la Semence qui pousse toute seule.

III. LE POINT DE VUE DE MARC

Les deux paraboles

La parabole de la Semence qui pousse toute seule ne nous a été conservée que par Marc. Aucune comparaison n'est donc possible avec une version parallèle. L'examen du texte ne permet de découvrir aucune retouche significative révélant une interprétation personnelle. Dans la parabole de la Semence de sénevé, nous avons vu que la forme descriptive adoptée par Marc a beaucoup de chances d'être secondaire par rapport à la forme narrative conservée par Luc. Ce changement entraîne, chez Marc, la disparition de l'homme qui a mis la semence en terre ; l'attention se concentre exclusivement sur la semence. Il n'est cependant pas sûr que cette présentation soit attribuable à une intention délibérée de l'évangéliste ; rien n'empêche de supposer que la parabole lui est parvenue sous cette forme. Contentons-nous donc de retenir le fait, sans en majorer la portée.

Si le texte lui-même ne nous apprend pas grand-chose, le contexte semble pouvoir nous aider. Les deux paraboles qui nous occupent font suite à la parabole du Semeur, pourvue d'une explication détaillée. Rien n'autorise à penser que Marc a composé lui-même cette explication ; elle lui a sans doute été transmise par la tradition. Il y a cependant mis du sien. La chose est à peu près certaine pour la finale du v. 17⁴. A propos des chrétiens qui n'ont pas de racine en eux-mêmes, mais sont hommes d'un moment qui succombent dès que survient une tribulation, Marc tient à préciser : « ou une persécution à cause de la Parole ». Des précisions analogues introduites en 8,35 et 10,29 montrent qu'il se préoccupait vivement du

4. Voir notre étude *La parabole du Semeur*, dans *Foi et Vie*, Cahiers bibliques, n° 5 (1967), pp. 3-25 (16-17).

danger que la persécution fait courir à la persévérance des chrétiens. On peut s'interroger aussi sur la part qu'il a prise dans la rédaction du v. 19, énumérant différents obstacles à la fidélité. Ces indices permettent déjà de supposer que Marc lit les paraboles en songeant à la situation de l'Eglise au moment où il compose son évangile.

Tout l'ensemble des vv. 14-20 oriente d'ailleurs dans la même direction. La semence y est identifiée à « la Parole ». Cette manière de désigner le message évangélique correspond à l'usage apostolique plutôt qu'à celui de Jésus. Il s'agit directement de la Parole qui fait l'objet de la prédication de l'Eglise ; c'est elle qui rencontre actuellement bien des insuccès dus aux dispositions insuffisantes de ceux qui la reçoivent.

Revenons à nos deux paraboles. Nous avons constaté qu'elles insistent essentiellement sur l'importance décisive du moment présent pour les auditeurs de Jésus ; elles les invitent à reconnaître dans la mission de Jésus le commencement de l'intervention eschatologique de Dieu. Dans la ligne des observations que nous venons de faire, il est facile de se rendre compte du déplacement qui s'opère dans la catéchèse chrétienne et dans la perspective de l'évangéliste. On continue à voir dans les paraboles un enseignement sur l'importance du moment présent ; mais ce moment n'est plus celui du ministère de Jésus, il est celui de la vie et de la prédication de l'Eglise.

Dans cette optique, il est clair que le temps de la croissance de la semence s'identifie naturellement avec le temps de l'Eglise dans lequel on se trouve. C'est maintenant que la semence répandue par le Christ se développe en l'absence du semeur ; celui-ci reviendra pour faire la moisson. C'est maintenant que la minuscule semence mise en terre par le Christ se développe en un arbre magnifique, dont l'extension atteste la puissance du message apporté au monde par Jésus.

Il faudrait aussi tenir compte des deux petites paraboles de la Lampe et de la Mesure (vv. 21-25), que Marc a placées entre l'explication de la parabole du Semeur et les paraboles qui nous occupent. Dans leur contexte actuel, ces versets insistent sur le devoir qui incombe aux disciples de transmettre le message que Jésus leur a confié. Dans la perspective de cette responsabilité missionnaire, les paraboles de la Semence qui pousse toute seule et de la Semence de sénevé ajoutent naturellement une leçon de confiance : la Parole dont les apôtres sont chargés ne saurait manquer de se développer et de produire un fruit merveilleux. Nos deux paraboles corrigent ainsi, d'une certaine manière, l'impression pénible qu'aurait pu laisser l'explication de la parabole du Semeur, où l'on s'est attardé aux échecs. Ces échecs n'empêcheront pas la Parole de manifester son irrésistible efficacité. Cette assurance doit être un encouragement pour les prédicateurs de la Parole.

L'enseignement en paraboles

A première vue, la conclusion du discours en paraboles (vv. 33-34) ne pose pas de problème. Jésus annonce la Parole aux gens : la foule décrite dans les vv. 1-2. Il s'exprime en paraboles à la mesure de leur entendement ; les paraboles semblent constituer pour Jésus un moyen de se faire plus facilement comprendre par ses auditeurs. En outre, il donne des explications complémentaires au groupe de ses disciples, déjà mentionné au v. 10. Tout cela n'est-il pas limpide ?

Le problème n'apparaît clairement que quand on se rend compte que Marc a voulu terminer sur le thème qu'il avait déjà introduit plus haut, dans les vv. 10-12. Pour le public, « ceux du dehors » (v. 11), Jésus « ne parle pas sans paraboles » (v. 34) : « tout leur arrive en paraboles » (v. 11), « En particulier » (*kat' idian*, v. 34), « quand on est seuls » (*kata monas*, v. 10), Jésus « résout tout pour ses disciples » (v. 34), c'est-à-dire « ceux qui l'entouraient avec les Douze » (v. 10), auxquels « a été donné le mystère du Royaume de Dieu » (v. 11). A la lumière des explications données un peu plus haut par l'évangéliste sur le but des paraboles, l'insistance du v. 34 prend tout son sens : les paraboles sont une sorte de langage chiffré, dont l'intelligence est réservée aux disciples qui en reçoivent la clé, tandis que la foule, à laquelle Jésus ne veut pas parler un langage clair, reste incapable de saisir le sens véritable de son enseignement ; « le mystère du Royaume de Dieu » n'est pas donné « à ceux du dehors ». C'est précisément pour cela que Jésus « ne leur parle pas sans paraboles ».

Cette finale nous met donc en présence de ce qu'on appelle « la théorie des paraboles » chez Marc, qui n'est d'ailleurs qu'un aspect particulier de sa « théorie du secret messianique ». Voici, très sommairement, comment on pourrait se représenter l'idée de Marc. Au moment où il rédige son évangile, un fait s'impose, indiscutable, scandaleux : le peuple juif, dans son ensemble, n'a pas reçu l'Évangile. Comment expliquer cet échec ? Ne constitue-t-il pas la faillite du dessein de Dieu ? Ou ne faut-il pas plutôt reconnaître dans cette situation un témoignage que la mission de Jésus ne venait pas de Dieu ? A cette redoutable objection Marc trouve une réponse théologique dans le texte d'Is 6,9-10, cité en Mc 4,12. Dans la mission de Jésus s'est accompli l'ordre divin formulé par le prophète et enjoignant de parler au peuple de telle manière que « regardant de tous leurs yeux ils ne voient pas, entendant de leurs oreilles ils ne comprennent pas... »

Il fallait donc que l'envoyé de Dieu s'exprimât de manière à ne pas être compris : telle était la décision de Dieu, qui voulait faire de sa mission un jugement contre un peuple aveuglé et endurci. Mais comment reconnaître dans cet oracle le programme du minis-

tère de Jésus ? Marc trouve la solution dans l'emploi que Jésus a fait des paraboles : Jésus parle en paraboles à l'intention de la foule ou de ses adversaires, dont il n'a pas à se faire comprendre. La parabole apparaît donc aux yeux de Marc comme le moyen, non de rendre un enseignement plus accessible, mais d'en voiler le sens réel sous des images. Pour qu'on les comprenne, une interprétation est nécessaire ; mais celle-ci est accordée uniquement aux disciples. Ajoutons tout de suite que Marc s'est rendu compte du danger de cette théorie, qui conduirait tout droit à l'ésotérisme : en 4,21-25, il précise que les disciples ont reçu la révélation pour la publier largement, la crier sur les toits.

Nous pouvons juger assez artificielle la théorie de Marc au sujet des paraboles. Pour l'apprécier équitablement, il convient de mesurer la gravité du problème que posait à l'évangéliste et à l'Église de son temps une situation de fait : la masse du peuple élu n'a pas cru en Jésus et n'a pas accepté son message. Is 6,9-10 montre le caractère providentiel de cet état de choses.

On s'aperçoit ainsi une fois de plus que le travail de l'évangéliste dans la composition de son ouvrage est profondément engagé dans les situations et les problèmes de son temps. C'est à la prédication chrétienne et à la tâche de ceux qui sont chargés du ministère de la Parole qu'il songe en rapportant les paraboles où cette Parole est figurée par la semence ; c'est à l'échec de ce ministère auprès du peuple juif qu'il cherche une explication théologique dans sa théorie sur l'enseignement parabolique. Le témoin de la Parole n'est pas celui qui se contenterait de la répéter mécaniquement, mais celui qui sait y chercher la réponse aux besoins de son temps et des hommes de son temps.



Je fais reverdir l'arbre sec

PAR MICHEL GALLERAND

Archiprêtre de Montargis (Loiret)

« Qu'il dorme ou qu'il se lève... »

Les trois paraboles qui nous sont proposées ici — la bouture de cèdre, le grain qui germe seul et la graine de moutarde — suggèrent à l'homme d'aujourd'hui une leçon difficile. Paraboles du Royaume, elles concernent plus directement le chrétien conscient de ses responsabilités apostoliques. Par manière de paradoxe, ne pourrait-on pas formuler ainsi l'enseignement donné : « De l'inutilité de l'action apostolique » ? Il faut y regarder de plus près !

Il est vrai que l'homme moderne est engagé dans la construction d'un monde nouveau. Par suite de sa domination de la matière et du cosmos, un souci le presse : assurer rationalisation et rentabilité de ses entreprises. Son intelligence doit s'exercer et s'appliquer le plus efficacement possible à la maîtrise des phénomènes physiques, économiques, sociaux dont il a trop longtemps été le jouet impuissant. Ce faisant, il répond d'une certaine manière à cet appel de Dieu : « Soumettez la terre et dominez... » (Gn 1,28).

Comment le chrétien ne serait-il pas tenté de transposer ce souci, qui lui devient de plus en plus congénital, dans son annonce du Royaume ?

Au surplus, peut-on considérer ce souci d'efficacité comme une tentation ? N'est-ce pas souvent un scandale pour l'incroyant que de voir la dispersion et le gaspillage des efforts entrepris par les Eglises dans tous les domaines ? Pertes de temps, d'argent, voire d'hommes, utilisés en dehors sinon au mépris de leurs compétences...

Faut-il donc recourir là aussi à des techniques apostoliques, à l'ordinateur ? rationaliser une Parole qui devrait sans doute être reconnue comme irrationnelle ? Un vieux dicton paysan affirme pourtant que « personne ne fait grandir le blé en tirant dessus ! » Toute croissance, chacun le sait, exige du temps, une longue patience. Toute conversion suppose des cheminements habituellement prolongés.

gés. Ils le savent bien tous nos Secrétariats nationaux du Catéchuménat ou de l'Action Catholique, avec leurs équipes de réflexion, d'acheminement...

D'ailleurs, la parabole du grain qui germe seul va encore plus loin : ce n'est pas le semeur qui fait que « la semence germe... produit l'herbe, puis l'épi, enfin du blé plein l'épi » (Mc 4,27-28). Déjà Ezéchiel n'avait-il pas dit : « Tous les arbres des champs sauront que c'est moi le Seigneur... je fais reverdir l'arbre sec... » (17,24) ?

« Moi, le Seigneur, je l'ai dit et je le ferai »

Paradoxalement, ce qui fonde donc l'espérance du chrétien, c'est cette certitude : que le semeur dorme ou qu'il se lève, la germination se fait.

C'est aussi l'attente d'Ezéchiel. Du vieux tronc desséché d'Israël, il n'attend certes plus rien. Sa vision de l'histoire du passé n'est-elle pas qu'en se forgeant une nationalité, un nationalisme, au milieu des autres peuples de son temps, le peuple élu a cessé d'être peuple de Dieu ? En tout cas, il a failli à sa mission propre de peuple témoin de l'Alliance, de peuple qui avait à provoquer tous les hommes à la recherche de Dieu : n'a-t-il pas réduit la Parole de Dieu à n'être plus qu'une parole d'hommes en laquelle personne ne reconnaît plus celui qui parle ? Non certes que cette incarnation historique de la Parole n'exige pas d'être enracinée dans le concret de la vie des hommes, d'une nation. Mais, en jouant le jeu des alliances humaines avec les peuples voisins, n'a-t-il pas évacué l'originalité radicale du Judaïsme ? Etait-il encore possible, puisqu'il avait ses alliés et donc ses adversaires, que « toutes les nations se bénissent en lui », selon la Promesse à Abraham (Gn 22,18) ?

Une même analyse s'impose sans doute encore aujourd'hui au nouveau peuple de Dieu qu'est l'Eglise de Jésus Christ.

Elle a cherché, elle cherche encore, à se tailler une place au milieu des sociétés humaines. Elle s'est constituée — du moins au niveau de sa visibilité — comme l'une d'entre elles. Elle a longuement revendiqué d'être reconnue, bien qu'à part, au même niveau qu'elles. Elle a donc voulu avoir son « gouvernement » (non seulement un successeur pour Pierre, ce qui va de soi, mais tout ce qui entoure le chef du Collège apostolique...) avec ses divers services, si fréquemment calqués sur le modèle de la société au sein de laquelle elle s'est développée. Ne dit-on pas que l'Eglise a ses « ministères »... mais au sens le plus civil du terme : l'intérieur, les affaires étrangères ! Et les mass-média ne se sont-ils pas réjouis, en France, de voir un cardinal français devenir « premier ministre »

du Pape ? Ce qui se voit ainsi au niveau de l'Eglise hiérarchique ne se repère pas moins facilement dans telle ou telle « entreprise » du peuple de Dieu !

Au plan des églises locales, n'est-ce pas aussi une tentation pour ceux que la loi nomme les « ministres des cultes », de cesser d'être les humbles serviteurs d'une Parole ou d'un Peuple de croyants, pour devenir des « notables » ? Sans doute, tout un courant contemporain, commence à dégager l'Eglise de cette vision sociologique et veut la restituer dans une lignée plus prophétique. Toutefois, ne peut-on remarquer avec quelle facilité cet effort se laisse dévier ? Longtemps, l'Eglise s'est laissée lier à une certaine forme de société, dans laquelle elle s'était développée. Si elle s'en libère aujourd'hui, qu'elle reste attentive à ne pas s'inféoder davantage à quelque nouveau modèle de société...

Alors, rejeter les structures ?

Mais le Royaume, s'il n'est pas de ce monde, est pourtant dans ce monde : « Père saint, je ne te prie pas pour que tu les retires du monde, mais pour que tu les gardes du Mauvais » (Jn 17,15).

Paradoxe du Christ et du chrétien...

Le blé qu'on met en terre, c'est bel et bien du blé, recueilli sur un épi, dans la moisson précédente. Sans doute doit-il passer par une sorte de « mort », pour germer et produire du fruit. Mais le semeur a dû le mettre de côté. Dans la récolte d'avant, il faut prévoir les semences d'après ! Quand Ezéchiel nous dit que Dieu seul peut donner vie à l'arbre mort, il précise : « Ainsi parle le Seigneur Dieu : A la cime du grand cèdre, à son sommet, je cueillerai un jeune rameau et je le planterai... » (17,22).

L'Eglise doit de même s'enraciner profondément dans la vie des hommes. Aussi radicale que soit son originalité, quelque fondamentale que soit sa différence, dût-elle être sans commune mesure avec toute société des hommes, il n'en reste pas moins qu'elle est formée de ces hommes, plongés, eux, dans les institutions qu'ils se sont données.

Autant donc il importe que l'institution ecclésiale soit vraiment originale et manifestée comme telle, reconnaissable, autant il est indispensable qu'elle soit enracinée au sein même des institutions humaines.

Il semble bien que l'on rejoigne ici l'intuition fondamentale de tant de recherches actuelles. Une nouvelle naissance de l'Eglise se fait constamment sous nos yeux. A la manière dont la prophétisait Ezéchiel : ce n'est pas le vieux tronc qui reverdit, c'est le Seigneur

qui fait renaître une nouvelle pousse. Ailleurs ! Et sans doute est-ce bien à la fois une nouvelle pousse et un rejeton. Mais c'est Dieu qui a fait la transplantation.

Un nouvel enracinement de l'Eglise peut donc se faire dans ces régions (géographiques ou sociologiques) où l'Evangile n'a pas encore germé. Il ne s'agit plus seulement d'une « conquête » à la manière de la J.O.C. des années d'entre-deux-guerres. C'est une nouvelle façon de découvrir et de reconnaître la présence et l'action du Seigneur au sein des sociétés humaines. C'est lui qui, sans cesse, prend l'initiative de se rassembler son peuple. Reste à l'Eglise-institution de « reconnaître » elle aussi, ce qui naît, là où cela naît !

On le voit, nos paraboles nous ont introduits à une vision plus dynamique de l'Eglise de Jésus Christ et à une redécouverte de la Parole que Dieu dit mystérieusement au cœur de tout homme, avant même que celui-ci ne soit en mesure de l'identifier ou de se laisser rassembler consciemment dans le peuple de l'Alliance.

Même si nous sommes encore incapables de le percevoir, « Moi, dit le Seigneur, je l'ai dit et je le ferai... Tous les arbres des champs sauront que c'est moi le Seigneur » (Ez 17,24).

Le temps de la moisson

Nul ne sait la longueur des cheminements indispensables pour que se retrouvent dans la vérité de Jésus Christ les communautés « anciennes » et celles qui « naissent » aujourd'hui.

Qu'importe ! Ce n'est pas non plus en un jour que l'originalité radicale de Jésus Christ a été perçue par les Douze. Ni que ses enracinements anciens ont été saisis par tous ses disciples ! La tension ne cessera jamais entre ce que l'Esprit fait vivre aux hommes « du dehors » et à ceux « du dedans ».

Mais déjà, c'était évident en Jésus Christ lui-même. Car le Christ n'est pas le produit d'une lignée humaine, l'épanouissement des virtualités cachées dans l'humanité ; il est un don de Dieu, don gratuit et transcendant ; et pourtant, il ne s'est manifesté à nous qu'au terme d'une certaine lignée humaine, bien particularisé, « personnalisé » par toute une histoire, des modes de penser et d'agir. Il appartient à un peuple, à une nation, il a ses ancêtres : les uns sont des saints, d'autres des pécheurs.

Et certains de ses contemporains le rejettent à cause de ces enracinements : « Où donc a-t-il appris à lire, celui-là ? N'est-ce pas l'artisan, fils de Joseph ? Marie sa mère et ses frères ne sont-ils pas parmi nous ? » (Mt 13,55). Sans compter l'étonnement un peu méprisant de Nathanaël : « De Nazareth ? Que peut-il sortir de bon de

Nazareth ? » (Jn 1,46). Et de même Pilate : « Est-ce que je suis Juif, moi ? Ta nation, les grands prêtres t'ont livré à moi... » (Jn 18,35).

C'est une familiarité de trois ans et, plus encore, la longue méditation et la vie dans l'Esprit Saint, qui ont permis aux apôtres de reconnaître en lui « l'image du Dieu invisible, le Premier-né de toute créature » (Col 1,15). Cette rencontre avec la transcendance de Jésus Christ, ou sa manifestation, n'est-elle pas la question fondamentale que ne cessent de poser à l'Eglise de Jésus Christ les hommes d'aujourd'hui ?

Les hommes de toujours, d'ailleurs. Mais est-ce que, de fait, les chrétiens n'ont pas souvent éludé la question, faute de l'avoir eux-mêmes perçue comme question ?

Une piste vers cette réponse nous est donnée dans la parabole du grain qui pousse tout seul : « Dès que le blé est mûr, on y met la faucille, car c'est le temps de la moisson » (Mc 4,29).

Si le chrétien est l'homme de la contemplation, qui sait voir dans ce monde où il est plongé et dont il est partie prenante, la constante présence de Dieu, qui ne cesse de « transplanter » des pousses nouvelles et de faire perpétuellement naître nouvellement son Eglise, en rassemblant lui-même mystérieusement un « peuple saint qui lui appartienne », il est aussi celui qui entre pleinement dans ce jeu du Seigneur. A sa place, selon sa propre responsabilité, lui aussi rassemble ses frères. Avec une constante attention, il veut discerner les « signes des temps ». A la fois respectueux de l'action de Dieu parmi les hommes et soucieux, sans enjambrer sur la Providence, de ne rien laisser perdre ! Rien, ni surtout personne, « aucun de ceux que le Père lui a confiés... »

Dieu est donc là, parmi les hommes. Il fait sans cesse renaître son peuple. Que les hommes le sachent ou l'ignorent, qu'ils dorment ou qu'ils se lèvent. Mais l'Eglise de Jésus Christ ne cesse, ne doit jamais cesser de veiller, afin de faire la moisson de son Seigneur.

« Elle étend de longues branches... »

N'est-ce pas, en définitive, sur une perspective optimiste que s'ouvre notre réflexion ? Quelque modestes que soient ses commencements, le Royaume ne cesse de grandir dans ce monde. Ses dimensions ne se limitent pas à ce qu'il peut paraître : son ombre s'étend au loin. Les oiseaux du ciel, toutes sortes d'oiseaux peuvent faire leurs nids à son ombre.

Serait-ce excessif de voir là que l'Eglise embrasse, dans sa réalité invisible, « tout ce qui (... même chez les incroyants) peut se trouver

de bon et de vrai... (et que) l'Eglise considère comme une préparation évangélique, comme un don de celui qui illumine tout homme pour que, finalement, il ait la vie »¹ ?

Et puisque le hasard de la lecture semi-continue de l'épître de Paul aux Corinthiens nous le fait lire aussi aujourd'hui, pourquoi hésiter à nous redire : « Nous avons pleine confiance dans le Seigneur... Nous cheminons dans la foi, nous ne voyons pas... Oui, nous avons confiance... » (2 Co 5,6-8).

1. VATICAN II, *Lumen gentium*, 20.



L'ARBRE DU SALUT

La croix est l'arbre de mon salut éternel,
je m'en nourris, je m'en délecte.
En ses racines, je prends racine,
en ses branches, je me déploie,
sa rosée me réjouit,
et son esprit, comme la caresse d'une brise, me féconde.
A son ombre j'ai dressé ma tente
et loin de l'été brutal,
j'ai trouvé ce refuge mouillé de rosée.
Je fleuris de ses fleurs,
je savoure ses fruits exquis,
et je les cueille à pleines mains,
car depuis le commencement,
ils me sont destinés.

PSEUDO-HIPPOLYTE DE ROME ¹

Année C

Première lecture : 2 S 12,7-10.13

Deuxième lecture : Ga 2,16.19-21

Évangile : Lc 7,36—8,3

Notes doctrinales

1. *Traité sur la Pâque*, dans *P.G.*, 59,735-749 ; trad. F. QUÉRÉ-JAULMES.

Repentir et pardon de David

2 S 12,7-10.13

PAR HENRI TARDIF

Official du diocèse de Meaux

Contexte

La lecture ainsi délimitée pour l'usage liturgique figure dans l'ensemble 2 S 9—20 + 1 R 1—2, qui est comme la chronique de la famille et de la succession de David. Les critiques s'accordent pour souligner l'unité de cet ensemble, et pour y voir l'œuvre d'un auteur très informé parce que témoin oculaire, qui l'écrivit sous le règne de Salomon, très peu de temps donc après les faits qu'il rapporte. On va même jusqu'à tenir cet ensemble pour « la première œuvre d'historiographie israélite que nous atteignons dans son état primitif »¹.

Toutefois, on tient le plus souvent que 2 S 12,1-15 a constitué une addition au texte primitif, et qu'à l'intérieur de cette addition s'en insère une seconde : 2 S 12,11-12 ; cette seconde insertion n'a pas été retenue pour notre lecture liturgique. Mais, tout en tenant notre récit et son contexte immédiat pour une addition, la critique estime que la tradition qu'ils rapportent est très ancienne².

Parallèles et allusions

Le premier Livre des Chroniques, au chap. 20, s'abstient de rapporter l'épisode d'adultère de David. Etant donné la doctrine du Chroniste sur la place de David et de ses institutions dans le plan

1. *Introduction à la Bible*, 2^e éd., 1959, I, p. 418.

2. Telle est la position de la *Bible de Jérusalem*, dans le fascicule sur les Livres de Samuel. Mais E. DHORME, dans la *Bible dite de la Pléiade*, 1957, I, p. 963, note 27, ne voit « aucune raison de supposer » que le récit 2 S 12,1-15a ait « été intercalé après coup » ; et dans ce même ouvrage, à la p. LXXXI, il décèle une parenté de style entre notre récit et celui de Jg 9, qui le fait conclure à l'identité d'auteur.

de Dieu sur son peuple, on comprend qu'il préfère ne pas rappeler un souvenir aussi peu reluisant.

Toutefois, ce souvenir n'était pas oublié. On sait en effet que Ps 51,2 le rappelle dans son titre : « Quand Nathan le prophète vint à (David) parce qu'il était allé vers Bethsabée ». Le Document de Damas relate de son côté : « Et on exalta les actions de David, à l'exception du meurtre d'Urie ; mais Dieu l'en tint quitte » (V, 5-6). Enfin, Mt 1,6 souligne que Salomon naquit de David et de « celle qui fut la femme d'Urie ».

Remarques textuelles

12,7 :

Nathan délivre un oracle. Il a été explicitement envoyé par Dieu pour ce faire (12,1). A noter le « procédé » de la parabole (12,1-4) auquel recourt le prophète. Il amène le roi, juge de ses sujets (8,15) à prononcer une sentence (12,5-6). Rien de plus facile, dès lors, que de lui ouvrir les yeux sur la gravité de sa faute : « *Cet homme, c'est toi !* » David s'est condamné lui-même.

« *Je t'ai oint* » : même oint par Samuel (1 S 16,13), par les gens de Juda (2 S 2,4) ou par ceux d'Israël (2 S 5,3), c'est en fin de compte toujours Dieu qui agit (cf. 1 S 10,1.15.17).

« *Sauvé de la main de Saül* » : rappel de tous les traquenards montés par Saül contre David (cf. 1 S 18—27).

12,8 :

« *J'ai mis dans tes bras...* » Le harem du roi défunt passait à son successeur. Ce stique ne fait donc que reprendre, en vertu du parallélisme, l'affirmation qui le précède. Toutefois, le syriaque, au lieu de « femmes », a lu « filles », par allusion à Mikal.

De même, au lieu de « *maison d'Israël et de Juda* », le syriaque a lu « filles ».

12,9 :

« *Méprisé (la parole de) Yahvé* ». La recension lucianique et Théodotion disent simplement « méprisé Yahvé ». Il est probable que « la parole de » a été ajouté dans l'hébreu par euphémisme : on voulait éviter une tournure blasphématoire.

« *Mal à ses yeux* » : il ne faut pas trop presser cette expression dans le sens de notre théologie morale actuelle. En Gn 38,7, par exemple, elle signifie tout simplement : « déplaire à ».

« Tu es frappé » : la mention du meurtre d'Urie, ainsi que l'allusion (v. 10a) à la mort tragique d'Amnon, d'Absalom et d'Adonias qui en sera bientôt le châtement, sont peut-être une addition au texte primitif qui aurait été remanié.

12,11-12 :

Non compris dans notre lecture, ces versets seraient, nous l'avons dit, une addition pour annoncer l'épisode de 2 S 16,22.

12,13 :

« J'ai péché contre Yahvé ». C'est la formule classique de l'aveu, pour reconnaître qu'on a manqué à quelqu'un, aussi bien à un autre homme qu'à Dieu. Ce sera encore celle du fils prodigue (Lc 15,18).

« De son côté ». Le *gam* du texte hébreu est ainsi traduit par la Bible de Jérusalem ; la version française du Rabinat préfère : « Eh bien » ; Van Imschoot dit : « Aussi, Yahvé », et Second passe le mot purement et simplement. Mais la Bible dite de Lille traduit : « Yahvé aussi », ce qui est un peu plus fort. Dhorme va jusqu'à écrire : « Yahvé a pardonné même ce péché qui est le tien », ce qui n'est pas contraire à la grammaire hébraïque, mais insiste peut-être trop.

« Pardonne ta faute ». Le Rabinat emploie le mot « effacer ». En fait, l'hébreu emploie au causatif un verbe qui s'emploie aussi au simple dans la même acception : « passer outre » ; ici, « faire passer ».

« Tu ne mourras pas » : le péché mérite la mort ; et si la mention de la mort d'Urie est primitive dans notre texte, le péché de David mérite deux fois la mort : de soi-même, et en vertu de la loi du talion.

Portée de 2 S 12,1-15a dans l'hébreu

Si le récit que rapporte le texte est une addition, qui en a elle-même subi d'autres, on peut penser que ces additions ont eu lieu sous l'influence de la mentalité prophétique. Dans le cas contraire, le récit n'en reste pas moins un bon témoin de cette mentalité.

Admettant pour notre part l'hypothèse de ces deux additions, nous constatons qu'elles expliquent la mort du fils de Bethsabée (12,14-19), non moins que les autres malheurs qui frapperont David par la suite (13,21.30-33 ; 15,10-14 ; 16,5-12 ; 19,1-5). En outre, elles montrent bien que le roi, chargé par Dieu de faire régner la justice sur son peuple, est lui-même soumis à la justice divine. N'est-il pas contraint de se juger et de se condamner lui-même ? Les prophètes

ne pourront pas toujours, aussi facilement que Nathan, faire reconnaître aux rois leurs fautes et leurs infidélités à l'Alliance.

a) Dans un premier état du récit, nous voyons Nathan « envoyé » par Dieu à David pour lui reprocher son adultère. La parabole d'introduction présente, comme il est normal à cette époque, l'adultère comme un vol ; mais ce vol s'accompagne de circonstances aggravantes : il est commis par un gros riche au préjudice d'un pauvre homme ; qui plus est, par un riche sans cœur qui ne vole pas seulement une brebis, mais une brebis apprivoisée et aimée.

L'explication de la parabole, qui suit la réaction très saine de David, reste sur ce terrain. David est riche de toutes les faveurs reçues de Dieu : vie sauve, royauté sur le Royaume-Uni d'Israël et Juda, voire... harem suffisant ! Et Dieu est tout disposé à le combler encore. Pourquoi avoir pris la femme d'Urie ?

David comprend sa faute et se repent, sans avoir eu besoin de menaces de châtement, ce qui est très conforme au caractère religieux et chevaleresque qu'on lui connaît par 1 et 2 S.

Donc, Dieu lui pardonne ; mais ce pardon n'empêchera pas le châtement : l'enfant adultérin mourra (12,14-19).

b) Dans l'état actuel, le texte hébreu ajoute d'autres éléments qui ne correspondent pas exactement à la portée de la parole de Nathan, et qui rendent moins spontané le repentir de David.

Le premier élément ajouté est la mention du meurtre d'Urie, perpétré de la manière que l'on sait : circonstance doublement aggravante. Cette mention amène l'annonce du châtement : David sera puni du meurtre d'Urie par la mort violente de trois de ses fils, Amnon, Absalom et Adonias.

Quant à l'adultère, il sera puni lui aussi : par la conduite d'Absalom (2 S 16,22), ce châtement s'ajoutant à l'annonce primitive de la mort de l'enfant adultérin.

Quoi qu'il en soit de cette reconstitution textuelle, le texte hébreu que nous lisons en 2 S 12,1-15a est depuis très longtemps dans l'état où nous le lisons ; et même si les annonces des châtements ne sont pas primitives, elles sont bien dans la ligne de la doctrine prophétique.

En effet, Nathan est envoyé par Dieu, en tant que prophète, pour dénoncer le péché. C'est là, nous n'avons pas besoin de le prouver, une bonne part de la mission prophétique.

Le péché ainsi dénoncé l'est en tant que « manquement » envers Dieu, manifestation de mépris de sa personne, donc chose qui ne peut que lui déplaire souverainement.

Certes, comme on le dira explicitement plus tard (Jr 7,19 ; Jb 35,6), le péché n'atteint pas Dieu lui-même. Mais, comme c'est le cas ici, il l'atteint dans les hommes qu'il aime. David pouvait

peut-être penser qu'après tout, il avait simplement supprimé un gêneur par trop sot (2 S 11,6-13), et, qui plus était, étranger au Peuple de Dieu. Nathan lui fait comprendre qu'agir ainsi, c'est mépriser Yahvé lui-même.

Dira-t-on que l'énumération par Nathan des bienfaits de Dieu à David soulignerait l'ingratitude du pécheur? Ce serait sans doute presser un peu le texte. Nous avons noté que cette énumération n'était guère que l'explication de la parabole qui précède en 2 S 12,1-4. Toutefois, dans le texte actuel, elle pourrait être devenue, grâce aux ajoutes, une expression du thème du « procès » entre Dieu et le pécheur, à la manière de Mi 6,1-5.

Pareil procès ne peut, évidemment, que se traduire par une sentence de châtement, normalement par la mort du coupable qui a offensé Dieu, ou par d'autres peines afflictives qui atteignent le pécheur soit dans sa propre personne, soit dans ses affections.

Mais s'il châtie le pécheur qui le méprise, Dieu poursuit un but beaucoup plus positif : il ne veut pas la mort, mais la conversion, comme le dira plus tard Ezéchiél (18,21). Selon la définition de lui-même qu'il donne à Moïse (Ex 34,6s), il pardonne le péché au coupable qui avoue sa faute et accepte le châtement mérité. La prédication prophétique a pour but de susciter la conversion, l'aveu de la faute, l'acceptation de l'expiation, mais elle a aussi pour but d'annoncer le pardon que Dieu accorde et la remise partielle de la peine méritée. Cette remise, qui pourrait même être totale, n'est alors que la manifestation extérieure du pardon divin librement accordé.

Certes, 2 S 12,1-15a n'en est pas encore aux profondeurs du Ps 51, mais le fait qu'on ait pu mettre ce psaume en rapport avec notre antique récit nous permet de penser, sans forcer le texte, que nous avons là en germe les développements doctrinaux futurs.

Portée de la péricope liturgique

En supprimant les vv. 11-12, et en s'arrêtant au v. 14, notre texte estompe passablement l'aspect d'annonce du châtement, pour insister surtout sur le repentir et l'aveu de David.

Pareille relecture de l'A.T. selon la perspective chrétienne est légitime, et d'autant plus indiquée que Lc 7,36—8,3, qui suivra dans la liturgie, ne montre pas le « Prophète » (7,39) de Nazareth occupé à haranguer la pécheresse pour l'amener à se convertir, ni à assortir le pardon divin d'un châtement « comme pénitence »!

Même l'aveu de culpabilité de la femme n'est que tacite. De plus, le Messie est là, en personne : nous sommes sous le nouveau régime religieux, celui de l'accomplissement, de la Nouvelle Alliance. L'ancien le préparait, l'accomplissement est venu.

La vie dans la foi au Christ

Ga 2,16.19-21

PAR ÉDOUARD COTHENET

Chargé de cours à l'Institut Catholique de Paris

Ces quelques versets constituent comme la charnière entre la première partie de l'épître aux Galates, où Paul légitime son apostolat contre ses détracteurs judaïsants, et la seconde partie où il expose sa conception du salut par la foi et les rapports entre la Loi et la Croix. D'une densité extraordinaire, ce court passage est un modèle de « théologie engagée » : ce n'est pas une thèse de dogmatique quelconque que développe Paul, mais c'est son engagement le plus profond d'apôtre du Christ qu'il exprime en phrases brûlantes, inoubliables. La concision extrême rend la pensée difficile ; heureusement le converti de Damas est revenu plus longuement sur le sujet, à froid si l'on peut dire, dans l'épître aux Romains. Il est donc légitime d'éclairer un texte par l'autre. Sans pouvoir développer les implications doctrinales, nous soulignerons le caractère propre du passage.

Le contexte historique: l'incident d'Antioche

Malgré l'accord scellé à Jérusalem entre Paul et les « colonnes de l'Eglise » (Ga 2,1-10 ; cf. Ac 15), les Judaïsants ne se tenaient pas pour battus. Si nous ne pouvons imposer la circoncision aux païens convertis, pensaient-ils, du moins convient-il de leur présenter la pratique de la Loi comme le moyen d'accéder à une pureté, à une sainteté supérieures. A Antioche, Pierre qui d'abord n'avait pas hésité à partager le repas des païens convertis, s'était laissé intimider par les Judaïsants et avait entraîné dans sa dangereuse concession de nombreux fidèles venus du judaïsme et même Barnabé. Autant dire que les païens convertis n'étaient que des chrétiens de seconde zone ! et qu'il y avait deux églises, caractérisées chacune par le milieu social de ses membres !

De là la véhémence de l'intervention de Paul : la vérité de l'Evangile est en jeu, le sens même de la mort du Christ. Loin d'ailleurs

de mettre en cause la foi du chef des Apôtres, Paul prend appui sur elle pour condamner sans ménagement un opportunisme de mauvais aloi (Ga 2,14-15). Comme toujours, derrière des situations particulières et ambiguës, il sait discerner les grands principes théologiques qui peuvent éclairer la conduite.

Les exégètes sont très divisés sur la nature exacte des vv. 15 à 21. Certains y voient un résumé fidèle du discours de Paul à Antioche ; d'autres pensent que très vite l'Apôtre dépasse ce cas précis et vise directement les faux docteurs qui troublent les Galates¹. L'absence de toute conclusion « historique » rend beaucoup plus vraisemblable cette seconde hypothèse. C'est dire que le commentateur doit s'attacher aux idées pour elles-mêmes, et non à la manière dont la discussion s'est déroulée à Antioche. Faut-il ajouter que l'argumentation de l'épître suppose que Pierre a reconnu le bien-fondé de la thèse ici développée ?

La justification par la foi

Le verbe « justifier » revient 4 fois de suite² ; c'est le mot-clef du passage. Comme il arrive souvent dans les discussions, Paul saisit la balle au bond ; il excelle à reprendre les expressions de ses adversaires pour les confronter à la foi chrétienne. Pour le monde juif, il existe deux classes d'hommes : les justes et les pécheurs (cf. v. 15). Le salut consiste à être reconnu comme « juste » au tribunal de Dieu, au jour où seront pesées toutes les actions des hommes. Quelles conditions faut-il donc remplir pour obtenir un verdict favorable ?

Les Judaisants ont retenu la conception pharisienne de la « justice de Dieu » comme essentiellement distributive et voient dans la Loi qui révèle à l'homme la volonté de Dieu le moyen d'acquérir la justice. Ils s'appuient notamment sur un texte que Paul cite plus loin : « Vous garderez mes lois et mes coutumes ; qui les accomplira y trouvera la vie. Je suis Yahvé » (Lv 18,5). Oubliant la doctrine des Prophètes et des Psalmistes qui insistent tellement sur la misère de l'homme et la miséricorde de Dieu, les Judaisants jugent que l'homme peut réaliser par lui-même la perfection de sa vie. Quelle place revient alors au Christ dans l'histoire du salut ?

L'ardente protestation de Paul s'appuie sur deux arguments, le témoignage lui-même de l'A.T., l'expérience de la vie chrétienne :

1. Ainsi H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, Goettingue, 1962, p. 104, s'appuyant sur M.-J. Lagrange.

2. *Dikaioân* est employé trois fois au v. 16, et une fois au v. 17. Quatre autres emplois dans le reste de l'épître : 3,8.11.24 ; 5,4.

« Nous savons que l'homme n'est pas justifié par la pratique de la Loi, mais seulement par la foi en Jésus Christ » (v. 16).

Le « Nous » de ce verset dépasse le cas de Pierre et de Paul ; il englobe tous les chrétiens qui ont découvert la place du Christ dans l'histoire du salut³. Comme souvent, la première personne a valeur exemplaire, elle représente la communauté.

Ayant découvert le Christ par une intervention toute spéciale de Dieu (Ga 1,15), Paul relit l'Écriture avec des yeux neufs (cf. 2 Co 3,14-18). Comme on le voit par ce morceau, trois passages surtout ont exercé une grande influence sur sa réflexion. D'abord un texte de la Genèse sur la foi d'Abraham : « Abraham crut en Dieu et ce lui fut compté comme justice » (Gn 15,6, cité en Ga 3,6 et Rm 4,3). L'acceptation dans l'obéissance de la Parole de Dieu constitue donc la base de toute vie religieuse.

Face aux Judaisants qui exaltent les « mérites » de l'homme, Paul relit le Ps 142 : « N'entre pas en jugement avec ton serviteur, car nul vivant ne sera justifié devant toi » (v. 2, cité en Ga 2,16 et Rm 3,20). En ajoutant la précision « par les œuvres de la Loi », Paul adapte sans doute son texte aux termes de la controverse, mais il reste bien fidèle à son esprit⁴. Si l'homme est débouté de toute prétention, où trouvera-t-il recours ?

La méditation des Poèmes du Serviteur, sur lesquels le Christ lui-même s'est appuyé pour annoncer sa mort rédemptrice (cf. Mc 10,45 par) et lors de l'institution de l'Eucharistie, offre la réponse : « Par ses souffrances mon Serviteur justifiera des multitudes, en s'accablant lui-même de leurs fautes » (Is 53,10)⁵.

On voit ainsi comment l'Apôtre a transformé la notion juive de la justification : d'eschatologique, elle devient actuelle ; de récompense due à des mérites, elle se transforme en don gratuit⁶.

3. Nous rejetons toute interprétation « psychologisante » de ce v. 16. Ce serait une grave erreur de se représenter Paul avant sa conversion comme un angoissé, à la manière du jeune Luther. Lui-même nous a dépeint son état de conscience avant sa conversion : « Quant au zèle, un persécuteur de l'Église ; quant à la justice que peut donner la Loi, un homme irréprochable » (Ph 3,6). Les commentateurs reconnaissent de plus en plus qu'il ne faut pas interpréter le « Je » de Rm 7 dans un sens psychologique. C'est l'histoire de l'humanité que Paul dramatise. Cf. B. RIGAUX, *Saint Paul et ses lettres* (Studia neotestamentica, Subsidia 2), Paris-Bruges, 1962, pp. 75-77.

4. S. LYONNET, *Justification, jugement, rédemption, principalement dans l'épître aux Romains*, dans *Littérature et Théologie pauliniennes* (Recherches bibliques, V), Paris-Bruges, 1960, pp. 172s.

5. L'expression de Ga 2,20 : « il s'est livré pour moi » contient une référence certaine à Is 53. Cf. K. ROMANIUK, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de Saint Paul* (Analecta biblica, 15), Rome, 1961, pp. 74-95.

6. Voir STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...*, tome III, p. 163s, et H. SCHLIER, *op. cit.*, p. 90.



La vie dans le Christ

Les vv. 17-18, omis dans la lecture liturgique, écartent avec véhémence toute solution intermédiaire entre la recherche de la « justice » par la Loi et l'adhésion totale et conséquente au Christ par la foi. Vouloir chercher dans la Loi un complément de sainteté, c'est estimer que le Christ nous laisse dans le péché ; en d'autres termes, c'est considérer le Christ comme un « ministre du péché » (v. 17). Le raisonnement par l'absurde n'a d'autre but que de mettre en plus vive lumière l'affirmation essentielle du v. 19 : « *Par la loi, je suis mort à la loi afin de vivre pour Dieu ; je suis crucifié avec le Christ* ». La concision extrême de la phrase rend malaisée l'interprétation. Que signifie la « mort à la loi » ? et quelle est la causalité de la Loi ?

Sans pouvoir discuter les diverses interprétations en présence, nous nous appuyons sur la construction même de la phrase pour exposer la solution la plus vraisemblable. Les termes se correspondent deux à deux : *mourir à la Loi s'oppose évidemment à vivre pour Dieu ; par la Loi est à mettre en rapport avec crucifié avec le Christ*. Les termes inversés constituent ainsi un chiasme (a b b' a').

Mort à la Loi

Paul a donc en vue l'identification mystique qui s'établit entre le Christ et le croyant. Dans Rm 6, il développera cette thèse en s'appuyant sur le symbolisme du baptême : plongée dans la mort du Christ et remontée hors des eaux de la mort en signe de résurrection. Comme il est naturel dans cette épître où il a raconté sa propre conversion (1,15s), l'Apôtre concentre ici son regard sur la foi, point de départ de toute vie chrétienne. La grandeur de la foi, c'est qu'elle met en relation directe avec le Christ : non pas relation statique, comme si elle se bornait à recevoir une Parole intemporelle, mais relation dynamique, qui fait entrer dans l'itinéraire salvifique du Christ. La foi nous associe à sa mort qui donne congé à l'ancienne disposition (je suis mort à la Loi) et nous consacre pour une vie toute donnée à la gloire de Dieu. Contrepartie de la mort à la Loi, *vivre pour Dieu* signifie renoncer à tout amour idolâtre de soi, à toute recherche de sa gloire personnelle, pour vivre totalement au service de Celui qui nous a tout donné avec son Fils⁷.

7. Voir par ex. Rm 14,7-8 : « Nul d'entre vous ne vit pour soi-même, comme nul ne meurt pour soi-même ; si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur, et si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Donc, dans la vie comme dans la mort, nous appartenons au Seigneur. » Cf. Rm 6,10-11 ; 2 Co 5,14-15.

A cause de la Loi

Bien qu'elle marque la fin du régime de la Loi (cf. Col 2,14), la mort du Christ n'en est pas moins survenue « à cause de la Loi ». « Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, devenu lui-même malédiction pour nous, car il est écrit : Maudit quiconque pend au gibet » (Ga 3,13, citant Dt 21,23). Expression de la justice de Dieu, la Loi exigeait la sanction du péché. Alors que notre époque a perdu le sens de l'offense faite à Dieu, il faut nous replonger dans le sérieux des textes du N.T. S'il a révélé la miséricorde du Père, le Christ n'a pas caché les exigences de sainteté du Juge. Mais il s'est chargé lui-même du verdict, devenant en quelque sorte « péché pour nous », afin qu'en retour nous devenions en lui « justice de Dieu » (cf. 2 Co 5,21)⁸.

C'est le Christ qui vit en moi

Uni par la foi à la mort du Christ, Paul peut se dire « *crucifié avec lui* »⁹. Le parfait est employé à bon escient : l'Apôtre reste dans l'état de « crucifié » et, comme il le déclarera fièrement à la fin de l'épître, « il porte les stigmates de la passion » (6,17 ; cf. 14). Il ne faudrait pas restreindre le terme au sens moral ; sans aucun doute le chrétien doit-il crucifier la chair avec ses passions et ses convoitises pour appartenir au Christ (5,24). De manière plus radicale, Paul veut dire que, par sa foi au Christ, il a renoncé à tout l'ancien ordre du monde (représenté ici par la Loi), afin d'être entièrement disponible pour le monde nouveau inauguré en la résurrection du Christ.

Cet état de crucifixion n'est que le revers d'une médaille dont Paul manifeste aussitôt le côté positif : « *Et si je vis, ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi* » (v. 20). Comment interpréter la formule ? D'abord comme une expression personnelle de ce qu'éprouve Paul depuis le chemin de Damas ? Ou avant tout comme une formulation dogmatique ? L. Cerfaux a souligné le devoir pour l'exégète d'être « prudent et réservé, se souvenant que les anciens sont moins portés que nous à s'analyser et à exprimer leurs 'états d'âme' ; ils 'vivent' beaucoup plus hors d'eux-mêmes, dans les objets plus que dans le 'sujet' qu'ils constituent »¹⁰.

8. Voir P. BENOIT, *La Loi et la Croix*, dans *Exégèse et Théologie*, Paris, 1961, t. II, pp. 215s ; L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris, 1951, pp. 118s.

9. *Sustawroân*, l'un des nombreux verbes composés en *syn*, si caractéristiques du style et de la pensée de Paul. Voir la liste dans L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1962, p. 311.

10. L. CERFAUX, *Le chrétien...* p. 333.

Il faut donc interpréter d'abord le texte comme une affirmation de principe ; la foi nous permet d'accueillir bien plus qu'une Parole, la présence du Fils qui nous configure à lui-même et nous accorde la vie nouvelle d'enfant de Dieu (cf. 4,4). Et pourtant, comme le reconnaît Mgr Cerfaux, il y a un accent personnel indéniable en notre verset. Nous devinons de quelle manière Paul éprouvait la présence et l'action du Christ en toute sa vie d'apôtre, « sans cesse livré à la mort, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans sa chair mortelle » (2 Co 4,11). Comme il l'écrira aux Philippiens, « pour moi vivre, c'est le Christ » (1,21).

La foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi

L'objet propre de la vision de Damas, ce fut pour Paul de reconnaître en Jésus de Nazareth le propre Fils de Dieu (1,16), et dès le début de sa prédication, Paul a présenté le Christ comme le Fils (1 Th 1,10 ; cf. Ac 9,20)¹¹.

A son accoutumée, l'Apôtre ne s'étend pas sur le fait de l'Incarnation, mais d'emblée il va au kérygme de la Croix : la foi au « Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (v. 20). Derrière cette proclamation, on retrouve l'écho d'une formule de la « catéchèse baptismale »¹², dans laquelle le verbe « se livrer » se réfère au 4^e Chant du Serviteur¹³. La note particulière à notre texte, c'est l'évocation de l'amour personnel comme origine de la rédemption. L'aoriste utilisé (*agapēsantos*) vise l'acte unique de la passion. « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (Jn 15,13). Exprimée tout à l'heure en termes juridiques, comme conséquence d'un verdict de la Loi, la Rédemption apparaît ici dans sa dimension la plus personnelle, comme un mystère d'amour. Dans un texte très proche, Paul pourra dire : « Le Christ a aimé l'Eglise : il s'est livré pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne » (Ep 5,25-26 ; cf. v. 2)¹⁴. Prolongeant ces textes dans la perspective

11. L. CERFAUX, *Le Christ...*, pp. 329ss.

12. K. ROMANIUK, *op. cit.*, p. 93.

13. Le verbe *paradidonai*, livrer, revient trois fois dans Is 53 (LXX). Citons le v. 6 : « Le Seigneur l'a livré à cause de nos péchés » (au v. 12, deux fois).

14. K. ROMANIUK a étudié minutieusement les textes de Paul où revient la formule (Ga 1,3-4 ; 2,20 ; Ep 5,2,25 ; 1 Tm 2,6 ; Tt 2,14) et il les a comparés avec les autres textes du N.T., notamment Jn 3,16 ; 1 Jn 3,16 ; Ap 1,5.

15. *Le mystère de Jésus*, éd. Brunschvicg, *Pensée* n° 553.

individuelle propre à la méditation. Pascal fait dire à Jésus : « Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de sang pour toi »¹⁵.

Conclusion

Le v. 21 conclut le développement en dégageant bien les principes théologiques en cause : la grâce de Dieu, la valeur de la mort du Christ. Celle-ci ne saurait être un accident, un fait divers. Elle est la grande coupure dans l'histoire du monde. La barre verticale de la Croix sépare le monde ancien du monde nouveau. C'est vers la croix que les Galates doivent maintenir leurs yeux fixés (3,1), s'ils veulent vivre du « don de Dieu ». Ce n'est pas une norme abstraite, la Loi, qui définit du dehors notre comportement moral, mais la présence aimante du Christ qui, accueilli en nos cœurs par la foi, suscite une vie nouvelle et fait fructifier en nous les dons de l'Esprit.

LE BOIS DE LA CROIX

Le démon avait renversé Adam avec le bois de l'arbre, Jésus-Christ a terrassé le démon avec le bois de la croix. Le bois de l'arbre a jeté les hommes dans l'abîme, le bois de la croix les en a retirés. Le bois de l'arbre a dépouillé l'homme de ses privilèges, et l'a enfermé comme un vaincu et un captif dans l'obscurité d'une prison. Le bois de la croix a élevé Jésus Christ, et l'a montré à toute la terre, nu, cloué, et vainqueur. La mort d'Adam s'est étendue sur ceux qui sont venus après lui ; la mort de Jésus Christ a rendu la vie à ceux qui étaient nés avant lui.

JEAN CHRYSOSTOME¹

1. *Sermon pour la fête de Pâques*, ch. 2 ; trad. M. JEANNIN.



Le Prophète ami des pécheurs

Lc 7,36—8,3

PAR ÉTIENNE CHARPENTIER

Au service de la formation permanente du clergé
de la région apostolique du Centre

Ce texte admirable, parmi les plus beaux de Luc, paraît couler de source. Son histoire pourtant se révèle très complexe et sa limpidité prouve surtout l'habileté avec laquelle Luc sait ordonner et faire siens des éléments préexistants et disparates!

Après avoir replacé cette péricope dans son contexte, nous l'étudierons rapidement pour en déceler les éléments et examiner quelques problèmes d'historicité. Nous pourrions alors relire ce récit dans la composition de Luc.

I. LE CONTEXTE

Comme on le sait, Luc suit la trame de l'évangile de Marc, mais l'interrompt à deux reprises pour y insérer des textes qui lui appartiennent en propre ou qu'il a en commun avec Matthieu. Notre texte fait partie de cette première « incise » qui va de 6,20 à 8,3. Elle comporte deux parties : le « discours dans la plaine » (Lc 6,20-49), composé de textes communs à Matthieu et à Luc ; puis une série de récits, en partie propres à Luc (7,1—8,3). Ces deux sections apparaissent ainsi comme un commentaire en actes de la déclaration de Cléophas sur la route d'Emmaüs : « Jésus s'était montré un prophète puissant en paroles et en œuvres » (24,19). De même que Matthieu fait suivre son long « sermon sur la montagne » par une série de dix miracles, Luc, après nous avoir montré Jésus puissant en paroles (6,20-49) nous le présente comme un prophète puissant en œuvres (7,1—8,3).

Cette seconde section est organisée autour du témoignage rendu par Jésus à Jean-Baptiste (7,18-35)¹ : avant, nous avons deux récits de miracles (7,1-10.11-17) ; après, le récit sur la pécheresse. Cet ensemble forme un tout. C'est bien clair pour les miracles et le témoignage. Jean, de sa prison, fait poser à Jésus la question, combien émouvante venant de lui (et réconfortante pour nous quand nous sommes aussi dans le doute) : « Es-tu celui qui doit venir ?.. » (7,20). Comme il l'avait fait dans son discours inaugural à la synagogue de Nazareth, Jésus répond en citant le prophète Isaï (26,19 ; 35,5s ; 61,1). Mais il remplace ici la parole : « Aujourd'hui cela s'accomplit... » (4,21) par des actes : « Il guérit beaucoup d'infirmes... » (7,21). Il veut prouver à Jean et à ses disciples qu'il est bien celui qui doit venir, puisqu'il accomplit l'Écriture. Et les deux miracles que Luc vient de raconter apparaissent comme un élément de la démonstration : la guérison du serviteur d'un centurion et surtout l'épisode, propre à Luc, de la résurrection du garçon de Naïm. Devant ce dernier signe, les foules s'écrient : « Un grand prophète a surgi parmi nous » (7,16). Jésus est donc bien ce prophète annoncé par les Écritures et dont Jean était chargé de préparer les voies.

Mais comment a-t-il été reçu ? Quand les envoyés de Jean sont partis, Jésus l'explique : les uns, c'est-à-dire tout le peuple et en particulier les plus méprisés, les publicains, ont « justifié » Dieu, lui ont donné raison, en se faisant baptiser par Jean ; les autres, Pharisiens et légistes, en refusant ce baptême, ont rendu vain pour eux ce dessein de Dieu.

On a l'impression ici que tout est dit et qu'avec l'épisode de la pécheresse commence une autre section. Pourtant, à y regarder de près, on s'aperçoit que les deux éléments principaux relevés plus haut s'y retrouvent. La question que se pose le Pharisien est en effet la suivante : « Si cet homme était prophète, il saurait qui est cette femme... » ; or Jésus lui répond par un acte : le pardon des péchés. Et ce prophète est accueilli de façon merveilleuse par le plus méprisé des êtres, une pécheresse. Ce récit doit donc faire partie intégrante de l'ensemble.

On retrouve là un procédé littéraire assez fréquent chez Luc : il aime composer ses récits en deux tableaux. Dans le premier, il montre comment l'Écriture est accomplie par Jésus et en lui. Nous nous croyons comblés, mais une question ou une instance fait rebondir le sujet et Luc nous montre alors que la façon dont Jésus accomplit l'Écriture est infiniment plus belle et plus profonde que ce que nous pouvions espérer ou même imaginer. Voyez par exemple

1. Voir le commentaire de J. DUPONT, *Es-tu celui qui vient ? (Mt 11,2-10)*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 4, pp. 35-50.

le récit de l'annonciation. L'ange annonce à Marie que son enfant sera le descendant de David, Fils du Très Haut, accomplissant la promesse d'Isaïe (ch. 7) et les oracles en faveur de la Fille de Sion. Puis, à la question de Marie, l'ange révèle qu'il sera plus encore : Fils de Dieu au sens fort. De même lors du procès devant le Sanhédrin, Luc dédouble l'unique question du grand prêtre, relatée par Mt-Mc : Jésus s'affirme ainsi d'abord Fils de l'homme, Messie, Fils de David, puis Fils de Dieu au sens strict.

Nous avons ici la même composition. Les miracles de Jésus montrent qu'il est bien le prophète attendu, puisqu'il réalise l'Écriture. Et pauvres et pécheurs l'ont reconnu pour tel. Mais, continue Luc, Jésus est prophète en un sens inouï, puisqu'il exerce un pouvoir qui est celui même de Dieu : pardonner les péchés. Non seulement les publicains, mais encore les plus méprisés et les plus méprisables, dont cette femme est le symbole, savent l'accueillir.

Pour aboutir à ce résultat, Luc a su habilement amalgamer des éléments composites qu'il nous faut maintenant repérer.

II. LES ÉLÉMENTS DU TEXTE

Il suffit de parcourir le texte d'un œil un peu critique pour y déceler un certain nombre d'anomalies².

Relevé d'anomalies

a) 7,36-39 : Luc nous présente les personnages

Il s'agit d'un repas solennel où les invités sont couchés. Le geste de la femme embrassant puis essuyant avec ses cheveux dénoués les pieds de Jésus mouillés par ses larmes, est un geste peut-être incorrect dans la mentalité de l'époque, mais très naturel. Par contre, l'onction d'huile sur les pieds étonne : cette onction se faisait sur la tête. Et à supposer qu'elle l'ait réellement faite sur les pieds, on ne comprend pas pourquoi elle voudrait ensuite les essuyer ! On pense spontanément à une autre scène d'onction rapportée par Mt, Mc et Jn, où Marie de Béthanie verse sur la tête de Jésus (Mt-Mc) ou sur ses pieds (Jn) son vase de parfum. Quel peut bien être le rapport entre ces deux scènes ?

2. Voir G. BRAUMANN, *Die Schuldner und die Sünderin. Luk. VII.36-50*, dans *New Test. Studies*, 10 (July 1964), pp. 487-493 ; J. DELOBEL, *L'onction par la pécheresse. La composition littéraire de Luc VII.36-50*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 1966, pp. 415-475.

b) 7,40-43 : La parabole des deux débiteurs

Elle s'insère naturellement dans le récit et le sens en est clair. Une parabole doit pouvoir habituellement se réduire à une comparaison. Le premier terme se trouve ici dans la parabole, le second dans le récit qui suit :

- de même que celui à qui on fait grâce de peu aime peu
- et que celui à qui on fait grâce de beaucoup aime beaucoup,
- de même...

L'amour apparaît bien dans cette histoire comme la conséquence du pardon. Plutôt qu'amour, on attendrait « reconnaissance ». Mais il n'y a peut-être pas à s'y attarder. L'amour peut fort bien comporter cette nuance de reconnaissance. Par ailleurs, le P. Joüon a fait remarquer que l'araméen, comme l'hébreu ou le syriaque, n'a pas de mot pour exprimer la reconnaissance³. On le remplace donc par un autre terme, ici l'amour. Ce n'est pas là que gît la difficulté, mais dans l'application.

c) 7,44-49 : Application de la parabole ou suite du récit ?

On remarque d'abord que le rapport entre le récit et la parabole n'est pas très homogène. Dans celle-ci l'opposition était entre « beaucoup » et « peu », maintenant elle est entre « tout » et « rien » (« tu ne m'as pas donné... elle... »). Le vocabulaire est différent : on parle ici de « remise des péchés » alors que la parabole employait un terme propre à Luc (3 fois dans l'évangile et 4 fois dans les Actes) et à Paul : « faire grâce de la dette ».

C'est surtout le v. 47 qui fait difficulté depuis toujours. On attendrait normalement l'application de la parabole en ces termes :

- ...de même toi, Simon, si tu manifestes peu d'amour, c'est qu'on t'a fait grâce de peu,
- et si cette femme manifeste beaucoup d'amour, c'est le signe qu'on lui a fait grâce de beaucoup.

Les vv. 44-46 semblent d'abord aller dans ce sens en nous présentant les marques d'amour de la femme et l'indifférence de Simon. Mais la conclusion du v. 47 étonne. Si l'on donne à la conjonction *oti* son sens causal le plus normal, on obtient la traduction très répandue : « C'est pourquoi je te le dis, ses nombreux péchés lui sont pardonnés parce qu'elle a montré beaucoup d'amour ». A l'encontre du sens évident de la parabole, l'amour de la femme

3. *Reconnaissance et action de grâces dans le N.T.*, dans *R.S.R.*, 1939, pp. 112-114.

devient maintenant *la cause* du pardon. Aussi préfère-t-on souvent rattacher ce « parce que » à « je te le dis » : « C'est pourquoi, je te dis que ses péchés lui sont pardonnés parce qu'elle a montré beaucoup d'amour » ; en d'autres termes : « C'est parce qu'elle a montré beaucoup d'amour, parce que je constate cet amour, que je puis te dire : elle est pardonnée ». On retrouve ainsi un sens très cohérent avec l'ensemble. Mais il faut reconnaître que ce n'est pas le sens premier qui se présente à l'esprit⁴.

De plus, ce v. 47 paraît composite : 47a, dans l'une ou l'autre traduction, est cohérent avec le récit ; 47b, avec son rappel du « peu » d'amour, renvoie plutôt à la parabole.

Les vv. 48-49 n'ont pas non plus le même vocabulaire que la parabole, mais ils reprennent presque mot à mot un autre épisode évangélique : la guérison du paralytique (Lc 5,17-26). Il est intéressant d'en reprendre le schéma et d'en relire quelques versets⁵. Luc suit étroitement Marc, mais s'en sépare de temps à autre en employant d'autres mots. Or, c'est précisément ce vocabulaire que nous retrouvons dans notre épisode.

Lc 5

- 17 Un jour que Jésus enseignait... il fait des guérisons...
- 18 *Et voici* des gens portant un paralytique
- 20 *Et voyant* leur foi, il dit : homme, *tes péchés te sont remis*.
- 21 *Et les scribes et les pharisiens se mirent à penser : qui est-il celui-là qui profère des blasphèmes ? Qui peut remettre les péchés sinon Dieu seul ?*
- 22 Mais *Jésus* connaissant leurs pensées, *répondant, leur dit...* (guérison).

Lc 7

- 1-35 Jésus enseigne et fait des guérisons.
- 37 *Et voici* une femme...
- 48 Puis il lui dit : *tes péchés sont remis*.
- 49 *Et ceux qui étaient à table se mirent à dire en eux-mêmes : qui est-il celui-là qui remet même les péchés ?*
- 50 Mais il dit à la femme : *ta foi t'a sauvée...*
- 40 *Et Jésus répondant, lui dit...* (parabole).

4. Perrot fait remarquer également que lorsque « je te le dis » a ce sens fort, le pronom précède généralement le verbe ; ce qui n'est pas le cas ici.

5. On aura grand intérêt à relire le commentaire du texte parallèle de Matthieu, par J. DUPONT, *Le paralytique pardonné*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 73, pp. 34-46.

Sans pousser plus loin pour le moment, retenons ces similitudes en ce qui concerne tant le schéma général que le vocabulaire.

d) 7,50 : Conclusion de tout le récit

Ce verset paraît hors de propos. Récit et parabole abordaient le thème du péché, de sa remise et de l'amour. Et Jésus achève sur la foi et le salut !

Que conclure de cette trop rapide analyse ? Il semble bien que Luc ait composé cet ensemble à partir de deux éléments préexistants : une parabole et un récit. Ces éléments, il les aurait retravaillés en fonction de sa théologie.

La parabole des deux débiteurs

Il y a peu à en dire. Construction très classique qui se laisse facilement réduire à une comparaison. Mais il est très difficile de savoir quel pouvait être son sens primitif dans la bouche de Jésus ou dans quel milieu de vie de la communauté elle a pu être formée. Braumann suggère, mais à titre d'hypothèse seulement, qu'elle pourrait s'enraciner dans la problématique de la mission aux Juifs et aux païens.

Un mot en tout cas est proprement lucanien : « faire grâce de la dette », au lieu de l'habituel « remettre ». Sans doute veut-il, en employant cette racine « grâce » qui est la caractéristique de Dieu, nous aiguiller déjà sur le sens à donner à cette histoire : celui qui « fait grâce ainsi de la dette », ce ne peut être que Dieu. Il est frappant au moins de constater que sur les trois emplois de ce verbe, on en trouve deux dans notre passage (vv. 42-43), et le troisième juste avant, dans le récit des guérisons accomplies par Jésus sous les yeux des envoyés de Jean. Là encore Luc a modifié le texte de Marc : « A de nombreux aveugles Jésus fit la grâce de voir » (7,21). Cela accentue le lien reconnu plus haut entre le récit de la pécheresse et le témoignage rendu à Jean, mais cela nous oriente aussi vers la conclusion du récit : c'est *Jésus* qui « fait cette grâce », qui s'attribue ainsi une œuvre spécifiquement divine, comme il le fera encore tout à l'heure en remettant les péchés.

Le récit de la pécheresse

Si on enlève de notre péricope les vv. 40-43 (la parabole) et le v. 47b, ce récit reste tout aussi cohérent, tant pour le texte que

pour le vocabulaire. Il tourne autour d'un centre d'intérêt bien défini : Jésus est-il réellement *prophète* ? C'est la question que se pose Simon. Mais il la résout mal parce qu'il oublie — ou est incapable d'imaginer — une donnée du problème. « Si cet homme était prophète, se dit-il, il saurait qui est cette femme : une pécheresse » (v. 39). Car il est bien évident pour lui que si Jésus le savait il ne permettrait pas à la femme d'approcher : on devenait impur, aussi bien en touchant une pécheresse qu'un cadavre ou un porc. Et Jésus lui répond : « Je sais qui elle est ; et précisément parce que je le sais, je lui permets de venir à moi : car je suis venu pour les pécheurs ».

Il est probable que dans ce récit primitif, le v. 47a avait son sens le plus obvie : « Elle est pardonnée, parce qu'elle a aimé ». Jésus constate cet amour dans les gestes de la femme ; il déclare que l'amour rachète les fautes ou, du moins, est la base nécessaire sur laquelle va pouvoir s'exercer le pardon de Dieu. Aussi conclut-il en se tournant vers la pécheresse : « Tes péchés sont pardonnés » (v. 48). Cette phrase n'est pas alors une constatation, mais une « absolution ».

Cette affirmation tranquille de Jésus a dû résonner comme un blasphème aux oreilles juives de son auditoire. « Qui est-il celui-là, qui profère des blasphèmes ? Qui peut remettre les péchés, sinon Dieu seul ? », pensent les Pharisiens, lors de la guérison du paralytique (5,21). Dieu seul peut remettre les péchés et il a promis de ne le faire qu'à la fin des temps, lorsqu'il viendra établir son Règne et la nouvelle Alliance (Jr 31,34 ; Ez 36,25-32 ; Dn 9,24...).

Le v. 49 nous apparaît comme la conclusion de ce récit. « Quel est cet homme qui va jusqu'à remettre les péchés ? » Il s'agit moins sans doute d'une interrogation que d'une louange. Voyez par exemple la finale de la tempête apaisée : « Quel est donc celui-là, s'écrient les disciples, pour que les vents et la mer lui obéissent ? » (Lc 8,25). De nombreux miracles culminent sur la louange de Dieu. Pourquoi a-t-on ici seulement une interrogation ?

Si Jésus, se demande X. Léon-Dufour, agit comme Dieu même, comment donc les disciples ne proclament-ils pas sa divinité ? Une telle interrogation méconnaît le milieu de l'époque : l'adoration d'un homme est inconcevable pour des Israélites. Or il est remarquable que ce récit ne culmine pas davantage sur la louange de Dieu, mais laisse le regard fixé sur Jésus. Pris entre deux affirmations qu'ils ne peuvent formuler sans être infidèles ou à leur foi monothéiste ou à l'évidence qui s'impose à eux, les témoins laissent du fond de leur cœur jaillir la question : « Qui est donc cet homme »⁶.

6. *Etudes d'évangile*, Paris, 1965, p. 162.

Problèmes d'historicité

On ne peut éviter ici de se poser une question de critique historique. Nous admettons à la base de notre péricope deux éléments : une parabole et un récit. Lequel des deux est primitif et a entraîné l'adjonction ou la création du second ? Toutes les hypothèses ont été faites⁷. On peut penser avec beaucoup d'interprètes que la parabole (le thème du débiteur revient dans diverses paraboles : Lc 16,1-9, l'intendant infidèle ; Mt 18,23-35, le débiteur impitoyable), comme le récit de la femme repentante qui exprime son amour à Jésus (cf. Jn 8,1-11, la femme adultère, passage peut-être lucanien), sont tous deux primitifs. Luc les a recueillis et en a fait un « montage » savant pour exposer sa théologie.

Plus complexe est le rapport entre les deux récits d'onction que nous ont conservés les évangiles : la pécheresse de Luc et Marie de Béthanie (Mt, Mc et Jn traitent certainement du même événement). Le fait que Luc omette ce récit dans le cadre de la passion a permis de suggérer qu'il l'avait anticipé dans notre récit. Ce n'est pas du tout invraisemblable ; ce ne serait pas le seul cas chez lui (voyez par exemple la pêche miraculeuse du ch. 5). Une saine notion de l'inspiration n'y trouverait rien à redire et les Pères, surtout alexandrins, n'ont pas eu de scrupule à l'admettre. Pourtant, on serait tenté de maintenir la distinction des deux scènes qui sont finalement très différentes dans leurs détails comme dans leur fond : ici, il s'agit du pardon des péchés en relation avec l'amour exprimé ; là, d'honneurs rendus à Jésus, qui anticipent sa sépulture. Mais distinction originelle ne veut pas dire absence de contamination subséquente. Deux faits semblables circulent dans la communauté : forcément, des détails de l'un s'accrochent à l'autre. A Béthanie, une femme vient pendant que Jésus est chez Simon et lui fait une onction d'huile sur la tête : geste d'honneur très habituel. Chez le Pharisien, une femme pécheresse exprime son repentir en répandant ses pleurs sur les pieds de Jésus, puis, effrayée de son audace, les essuie avec ses cheveux : attitude de repentir très compréhensible. Ensuite, les détails se sont mélangés : le Pharisien va s'appeler Simon et la pécheresse arrive avec un vase de parfum qu'elle verse sur les pieds de Jésus ; Marie, à Béthanie, d'après la relation de Jean, va verser son parfum sur les pieds de Jésus et les essuyer avec ses cheveux⁸.

7. On trouvera un résumé des différentes positions dans l'étude de DELOBET, *art. cit.*, pp. 416-421.

8. Voir A. LEGAULT, *An Application of the Form-critique Method to the Anointing in Galilee (Luk 7,36-50) and Bethany (Mt 26,6-13)*, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 16 (1954), pp. 131-145.

Il est temps pour nous de relire simplement le texte de Luc, tel qu'il l'a voulu. Notre étude littéraire, qui a révélé les changements opérés par l'évangéliste, nous aidera à mieux comprendre sa pensée.

III. L'AMOUR DE LA PÉCHERESSE, SIGNE DU PARDON ACCORDÉ PAR JÉSUS

L'étude du contexte nous a révélé l'importance de cette péripécie. A Jean qui s'interroge si Jésus est bien le prophète qui doit venir, Jésus répond par ses miracles accomplissant l'Écriture. Les humbles ne s'y trompent pas, ceux qui ont « justifié » Dieu en recevant le baptême de Jean et qui maintenant s'écrient : « Un grand prophète a surgi parmi nous ! »

« C'est magnifique, nous dit Luc, mais il y a plus beau encore : je vais vous montrer comment Jésus est prophète en un sens que vous ne pouviez pas imaginer. Mais vous entrez là dans le mystère que seul Dieu peut faire entrevoir, car la Sagesse de Dieu, qui l'a connue sinon lui seul et ceux à qui il donne de devenir ses disciples, ses enfants ? Si vous acceptez ce mystère de Jésus, ami des publicains et des pécheurs, si vous vous mettez du côté de la pécheresse pour recevoir le pardon de vos péchés, alors vous aussi vous 'justifierez' la Sagesse, car vous serez devenus ses enfants » (cf 7,35).

Une pécheresse approche Jésus (7,36-39)

Luc est le seul à nous montrer, à trois reprises, Jésus invité par des Pharisiens. Le Christ n'est pas venu pour une classe sociale, mais pour une catégorie d'hommes : les pécheurs, c'est-à-dire ceux qui, riches ou pauvres, se reconnaissent incapables de se sauver eux-mêmes et attendent leur salut de Dieu.

« Et voici une femme, une pécheresse... » On ne dit rien de son identité. On ne peut l'identifier, malgré une certaine tradition, ni avec Marie-Madeleine, ni avec Marie de Béthanie. Imitons la discrétion de Luc qui ne veut pas faire ici la biographie de quelqu'un, mais nous enseigner quelque chose. Cette femme est connue dans la ville comme pécheresse. Pourquoi vient-elle ? Après avoir senti souvent peser sur elle des regards de mépris ou d'envie, a-t-elle un jour rencontré, comme le jeune homme riche et bien d'autres, un regard qui n'était ni de mépris ni de désir, mais d'amour ? « ... Voici une femme », dit seulement Luc. Son arrivée a dû jeter un froid, et

son attitude plus encore. Accroupie derrière Jésus, elle lui embrasse les pieds et les mouille de ses larmes. Puis effrayée de son audace, elle ose le geste, considéré alors comme indécent, de dénouer ses cheveux pour essuyer les pieds de Jésus ; l'amour connaît de ces gestes spontanés qui ne s'embarrassent pas des convenances. Elle est là, tous les regards braqués sur elle.

La réaction du Pharisien, pour intérieure qu'elle reste, n'en est pas moins réprobative : « Si cet homme était prophète... » Quelques manuscrits ont « le prophète » : cette leçon n'a guère de chance d'être authentique, mais elle est révélatrice ; des scribes ont bien senti qu'il ne pouvait s'agir ici de n'importe quel prophète, mais du Messie.

Jésus avec beaucoup de délicatesse commence par détourner vers lui les regards réprobateurs, insupportables pour cette femme, en racontant une de ces histoires dont l'oriental est friand⁹.

La parabole (7,40-43)

« Répondant, Jésus dit à Simon... » Quand on compare notre récit à celui, tout proche, du paralytique, on s'aperçoit d'un changement notable dans l'ordonnance du récit. Là, Jésus répond à une question secrète des Pharisiens : « Qui est-il celui-là... ? », en leur apportant une « preuve » extérieure, un miracle. Ici, tout est intériorisé. On sait qu'une parabole a pour but de faire réfléchir quelqu'un sur la situation qu'il vit, mais sans qu'il en ait conscience. Nous avons bien du mal à être objectifs quand il s'agit de nous-mêmes. Une parabole nous présente donc notre propre histoire, mais la raconte comme s'il s'agissait d'un autre. Emportés par la vraisemblance de l'histoire, nous pouvons alors poser un jugement objectif... qui se révèle être un jugement sur nous-mêmes ! C'est ce qui arrive au Pharisien. Jésus peut lui déclarer, non sans malice : « Tu as bien jugé ». Autant dire : « Tu t'es bien jugé ! »

Ce changement d'ordonnance par rapport à l'épisode du paralytique s'avère important. Ce n'est plus une sorte de « preuve » qui vient après coup, pour essayer de nous convaincre ; c'est un jugement sur notre propre situation intérieure, avant d'entendre la révélation. Comment nous signifier plus clairement que pour saisir quelque chose de ce mystère, on ne peut l'étudier de l'extérieur ? Il faut se sentir concerné, savoir que c'est notre propre histoire qui

9. A la question : « Pourquoi, dans l'Eglise catholique, se confesser à un prêtre ? », on entend souvent répondre : « Pour s'humilier ». C'est aberrant. Jésus ne veut humilier personne inutilement. Sa délicatesse envers cette femme en est un signe. Il faut donc chercher ailleurs la réponse.

se vit. Ce n'est que de l'intérieur de la foi que la foi est cohérente. Et seulement alors on pourra échapper au juridisme : il ne peut s'agir de « remise de dettes », comme si l'on était en face de Dieu dans une attitude de marchandage. Il s'agit de grâce : le créancier « fait grâce de la dette », comme Jésus « fait grâce » de la vue aux aveugles.

L'insertion de cette parabole dans le récit est donc fort importante¹⁰. Mais elle va aussi modifier le sens de la suite.

La suite du récit (7,44-49)

Chaque auditeur (et chaque lecteur) se sent maintenant concerné ; il sait que de quelque façon, c'est sa propre aventure spirituelle qui se joue sous ses yeux. Aussi Jésus peut-il maintenant ramener sur la femme des regards désormais tout neufs ; il ne sera plus question de la condamner, mais d'admirer en elle l'œuvre de Dieu : « Tu vois cette femme... » Jésus fait comprendre à Simon combien, à l'inverse de cette pécheresse, il a montré peu d'amour. Non point certes qu'il ait volontairement enfreint les règles élémentaires du savoir-vivre pour faire injure à son hôte : on n'a pas le droit de lui faire gratuitement un procès d'intention. Mais il ne lui a pas prodigué ces marques d'honneur dont on gratifie généralement les hôtes de qualité. Tandis que la pécheresse, inspirée par son amour, l'a comblé spontanément des gestes de considération qu'il méritait.

« A cause de cela, déclare Jésus, je puis te dire que ses nombreux péchés sont pardonnés, parce qu'elle a beaucoup aimé ». Dans la logique du récit actuel, seul ce sens est acceptable. L'amour est la conséquence et le signe du pardon. Les petites difficultés littéraires s'expliquent suffisamment par la fusion de deux textes, que Luc n'a pas parfaitement maîtrisée. Mais le sens qu'il entendait donner ainsi au récit valait bien ce petit heurt. Et son récit devient une illustration vécue de l'enseignement des prophètes, spécialement d'Osée et d'Ezéchiel. Laissons de côté le ch. 2 d'Osée, que Luc illustre par ailleurs dans la parabole du père de l'enfant prodigue. Au ch. 36, Ezéchiel nous montre comment Dieu entrevoit la nouvelle Alliance : « Je vous ramènerai de tous les pays... Je changerai votre cœur de pierre en un cœur de chair. Je mettrai mon Esprit en vous...

10. Elle se situe, bien sûr, à un plan psychologique et non théologique. Il ne s'agit pas de beaucoup pécher pour connaître l'amour de Dieu, mais d'avoir conscience, qu'on soit grand ou « petit » pécheur, que Dieu a beaucoup à nous pardonner.

Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu... Alors vous vous souviendrez de votre mauvaise conduite... » (36,25-31)¹¹.

Tout le récit pointe vers cette conclusion : « Qui est donc celui-là... ? » Ainsi, les évangélistes nous ramènent toujours à la question essentielle. Luc, plus que d'autres, a le souci de nous centrer sur la personne même de Jésus : l'adhésion à Jésus Christ ne s'appuie pas sur ses actes, ses miracles, les œuvres qu'il fait, mais sur sa personne même. Et cette question « Qui est celui-là... ? » demeure la nôtre, même si depuis Pâques nous pouvons dire : il est le Fils de Dieu. Car son mystère se révèle tellement riche, qu'il nous posera sans cesse de nouvelles questions pour nous faire progresser dans sa connaissance.

De deux textes disparates, Luc a su faire un récit bien ordonné¹² qu'on ne peut lire sans se sentir interpellé : c'est notre aventure spirituelle qui se joue en celle du Pharisien et de la pécheresse. Chacun de nous se sait, devant le Christ, un pécheur grâcié. A la question du Pharisien : « Si cet homme était prophète, il saurait qui est cette femme qui le touche : une pécheresse... », nous avons maintenant réponse. Jésus nous connaît, il nous sait pécheurs, et c'est pour cela qu'il vient à nous, car il est « l'ami des pécheurs ». Mais nous savons aussi qu'on ne peut venir à lui sans être « retourné », « converti », sans avoir envie de n'être plus pécheur. Son amour — comme celui du créancier de la parabole, qui le préfigurait, mais infiniment mieux — redonne à celui qui l'accueille la virginité du cœur. Et le pauvre amour que nous lui manifestons n'est jamais qu'un acte de reconnaissance de son amour premier.

11. Il y a là un point d'accrochage possible pour une homélie sur la « confession ». Venir au sacrement de pénitence, c'est « confesser », c'est-à-dire « proclamer » que Dieu est magnifique dans l'amour qu'il nous porte, proclamer la Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ. N'est-ce pas la même bénédiction que le prêtre donne au diacre avant qu'il proclame l'évangile et au pénitent avant qu'il proclame ses péchés ? Dans les deux cas, il s'agit de la même Bonne Nouvelle. Pour le diacre, de la Bonne Nouvelle en général : le salut et le pardon sont offerts à tous les pauvres et les pécheurs. Pour le pénitent, de cette Bonne Nouvelle particulière : le pardon de Jésus-Christ l'a déjà atteint lui, personnellement.

12. J. DELOBEL cherche la clef de la composition de notre récit dans le genre littéraire symposiaque. On peut retrouver dans les écrits de Platon, Xénophon... un genre littéraire, celui du « symposium », nous dirions du « dîner-débat ». Le repas n'est que prétexte à discussion. « Le dialogue commence souvent à propos d'un fait divers. Il y a un invité d'honneur, Socrate par exemple, et les participants au banquet ne sont pas tous présentés dès le début. L'hôte est un homme riche et cultivé. Le plus souvent il entre en conflit avec les invités, surtout avec l'invité le plus important » (art. cit., p. 459). « Il est tout indiqué de reconnaître dans le *orthós ekrinas* quelque peu ironique de Jésus, le *panu orthós* de Socrate, lorsqu'il a fait mat à quelqu'un » (ibid., p. 462).



Ce récit très riche va au cœur même du mystère de la rencontre avec Jésus Christ. Aussi Luc n'a-t-il pas hésité à l'élargir encore davantage en ajoutant la dernière phrase qui en forme maintenant la conclusion.

Le salut par la foi (7,50)

« *Ta foi t'a sauvée* ». Les trois synoptiques nous rapportent cette parole de Jésus lors de la guérison de l'hémorroïsse (Mc 5,34 par). Chez Luc, nous la retrouvons en deux autres textes qui lui sont propres : le récit de la pécheresse et celui de la guérison des dix lépreux (17,19)¹³.

Disciple de Paul, Luc sait les batailles que son maître a dû mener, à la suite des Hellénistes, pour que soit reconnu au « concile » de Jérusalem, ce principe qu'on est sauvé non pas par ce qu'on fait, par ses œuvres (« ma justice à moi », Ph 3,9), mais par ce que Dieu fait en nous. La foi est ainsi une « re-connaissance » (au double sens du mot) du salut qui nous est gratuitement donné par Dieu en Jésus.

En ajoutant cette phrase, Luc fait de l'attitude de cette femme le symbole même de l'attitude chrétienne. On y verrait volontiers le contrepoint du récit de l'annonciation. Luc nous avait présenté Marie comme la Fille de Sion totalement disponible à l'appel de Dieu et devenant ainsi, à l'exemple d'Abraham, la mère des croyants (le « rien n'est impossible à Dieu » nous renvoie en effet à Gn 18,14). Seulement cet exemple risque d'être décourageant pour nous, car Marie est sans péché, totalement disponible. Ici, Luc nous présente le « fiat » de Marie dans la bouche du pécheur. Il nous avait montré ce que Dieu peut faire dans une âme totalement vierge qui s'abandonne à lui dans la foi ; il nous fait voir ici ce que Dieu peut faire dans un cœur de pécheur qui se laisse faire par son amour.

Mais ce salut n'est pas quelque chose d'individuel, de statique. Être sauvé par Dieu nous met forcément en marche. Comme à l'hémorroïsse guérie, comme au Samaritain purifié de sa lèpre, Jésus dit à la pécheresse : « *Va* ». Le verbe employé par Luc est pour lui plein de sens : il désigne la « montée » de Jésus vers Jérusalem, vers son mystère pascal, et il scande toute la dernière partie de son évangile. La foi est pour lui essentiellement dynamique : elle nous met en route, avec Jésus, vers la croix et vers sa gloire.

13. Voir notre commentaire de Lc 17,11-19, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 67, pp. 36-57.

Résumé sur l'activité de Jésus (8,1-3)

Luc aime bien de temps à autre interrompre son récit pour nous donner un petit tableau d'ensemble, nous dire où nous en sommes. Cela lui sert souvent de conclusion pour une section. Il semble bien que ce soit le cas ici¹⁴.

« *Jésus cheminait à travers villes et villages, prêchant et 'évangélisant' le Royaume de Dieu* ». L'activité du Christ présentée dans cette section est ainsi résumée. Son travail de prédicateur d'abord : le mot *kêrussein* désigne la prédication de Jean Baptiste et celle des disciples dans la communauté ; c'est moins un discours qu'un cri, celui du héraut qui proclame, interpelle. Le terme *évangéliser* représente bien sûr un enseignement, mais, quand on sait ce que Luc y met, en référence à Isaïe, on doit y inclure aussi les guérisons, le salut pour les pauvres dans leur corps comme dans leur cœur.

« *Les Douze l'accompagnaient ainsi que quelques femmes...* » Luc nous donne ainsi par avance un petit tableau de la communauté primitive. Il tient à nous montrer que celle-ci n'est pas une invention des apôtres après Pâques, mais qu'elle n'est que la continuation de ce que Jésus lui-même avait inauguré. L'Eglise chrétienne n'est pas une réalité postpascale qui aurait ensuite, pour les besoins de la cause, inventé un « Christ selon sa foi » ; elle existe déjà avant Pâques ; elle se compose des Douze qui sont « avec lui ». Luc insiste davantage sur les femmes : c'était sans doute nécessaire pour leur faire reconnaître droit de cité à part entière dans l'Eglise primitive. Dans les Actes, il reviendra souvent sur le fait que l'Eglise, ce n'est pas seulement les apôtres, mais aussi les disciples, et que ceux-ci ont eu une part importante dans la diffusion de l'Evangile.

Plus particulièrement encore, Luc se montre attentif aux femmes. Méprisées à son époque, Jésus va les associer à son ministère (voyez Marie-Madeleine, devenue le premier héraut de la résurrection) : elles le « *servent* » (v. 3). Le verbe et le mot correspondant désigneront dans les Actes aussi bien l'activité des Apôtres (1,17,25) que celle des Sept (6,1). Avant cela, ce verbe décrit l'attitude fondamentale de Jésus lui-même : il « n'est pas venu pour être servi mais pour *servir* » (Mc 10,45). « Je suis au milieu de vous comme celui qui sert », déclare-t-il au cœur de son mystère pascal (Lc 22,27). Ce service, qui peut avoir le sens plus particulier de subvenir aux besoins, a donc des résonances très importantes. Il exprime l'attitude fondamentale du chrétien qui, à la suite de Jésus, est au service de Dieu et de ses frères.

14. Un certain nombre d'auteurs préfèrent pourtant faire de ces versets le début de la section suivante. Voir J. DELOBEL, *art. cit.*, pp. 445-449.

Mais là encore, Luc précise : ce titre de gloire n'est pas dû aux mérites. Les femmes qui l'accompagnaient ont été arrachées au pouvoir du démon (qui les tenait par le péché, peut-être, mais plus vraisemblablement par la maladie). « Ceux qui entourent Jésus ne sont pas en bonne santé ; ils ont été l'objet d'une guérison et portent encore en eux les stigmates de leurs détresses passées. Ils ne sont pas des sujets brillants. Ils ne sont pas pour Jésus un entourage glorieux, mais *lui est leur gloire* » (Gollwitzer).

DIEU ATTEND LE PÊCHEUR

Que nul, au souvenir de son péché,
ne se dérobe à la joie commune ;
qu'il ne rejette des prières de tous
le fardeau de ses fautes ;
quoique pécheur, il ne doit pas désespérer du pardon.
Une faveur immense l'attend.
Si le larron a mérité le paradis,
pourquoi le chrétien resterait-il indigne de la compassion ?

MAXIME DE TURIN¹

1. *Homélie 57* ; trad. F. QUÉRÉ-JAULMES.

Celui qui nous réconcilie avec le Père

PAR MICHEL GALLERAND
Archiprêtre de Montargis (Loiret)

Une désaffection indéniable des chrétiens d'aujourd'hui à l'égard du sacrement de Pénitence exige que l'Eglise en réapprofondisse la signification. L'incertitude même du vocabulaire actuel (pardon de Dieu, réconciliation, conversion, retour à Dieu, pénitence...) traduit un malaise qu'il faut prendre au sérieux.

Sans doute est-ce tout à fait un bien, un progrès évident qu'un nombre croissant de fidèles n'éprouvent plus le besoin de « se confesser » avant chaque communion : il ne s'agit pas de se laver les mains avant de passer à table ! Est-on assuré pour autant que les « pénitents » ont bien conscience, dans ce sacrement-là, d'une rencontre avec Jésus Christ aussi réelle que dans l'Eucharistie ? Ne soyons pas trop optimistes : à l'occasion des grandes fêtes saisonnières, on retrouve encore bien des fidèles qui n'ont pas du tout franchi ce pas.

Comment nier d'autre part qu'il y ait aujourd'hui une singulière baisse du sens du péché ? Les textes proposés ici, soit de Samuel, soit de Luc, nous donnent l'occasion d'une recherche.

1. *La pratique courante*

Dans la pratique courante du sacrement de Pénitence, et plus encore dans la pédagogie véhiculée de fait par la catéchèse des enfants (qu'il ne faut pas limiter à l'enseignement ou à l'initiation à la foi auxquels s'efforcent sérieusement tant de catéchistes), le premier élément semble bien la recherche du pardon de Dieu. Compte tenu de ce que veulent dire les mots pour un enfant, puisque l'on part légitimement de l'expérience humaine de celui-ci, ce que l'on dit c'est bien ceci : le pécheur vient solliciter le pardon. Plus ou moins clairement, tout se passe comme si Dieu était irrité, dé-

tourne son visage de l'homme pécheur. Celui-ci va donc s'efforcer d'apaiser la colère divine.

Il ne s'agit pas d'une caricature ! Malgré tous les efforts des éducateurs de la foi, l'intervention des parents reste souvent maladroite, d'autant que ceux-ci n'ont pas eu eux-mêmes l'occasion de rectifier la vision infantile qu'ils s'étaient forgée. Souvent aussi, leur propre style dans l'éducation des enfants, avec un mélange de sévérité et de laisser-faire qui déconcerte quelque peu, les amène à proposer de Dieu une image identique...

Rien n'est plus loin, évidemment, de la réalité de Dieu, révélée en Jésus Christ. Pourtant, que de chrétiens sont encore étonnés de découvrir (car c'est une découverte !) la présence de Dieu au cœur même du pécheur qu'il sollicite constamment à la conversion ! N'ont-ils pas l'idée que par le péché on « chasse Dieu de son cœur » ?

Les conséquences fâcheuses de cette vision d'un Dieu irrité et irritable (sans qu'on comprenne toujours d'ailleurs le pourquoi) sont claires. En particulier, l'insistance excessive sur l'énumération détaillée des fautes « avec leurs principales circonstances », fait passer au second plan la conscience d'une rencontre avec le Seigneur. Que de pénitents sont encore tout contractés par une sorte d'angoisse et cherchent dans la « confession » une libération qui est peut-être plus du ressort de la psychothérapie que de la conversion spirituelle...

Le texte de 2 S 12 nous est d'un grand secours pour remettre les choses en ordre. Selon les paroles mêmes de Nathan, il est clair que Dieu n'est pas d'abord celui qui prend en faute ou qui cherche à punir. A peine David a-t-il reconnu qu'il « a péché contre Yahvé » qu'il lui est dit : « De son côté, Dieu pardonne ta faute ! »

Le texte de Lc 7 est encore plus explicite : la femme ne fait aucun aveu de culpabilité ! Et le Seigneur ne lui demande pas d'abord de s'humilier, mais d'aimer...

La clef du sacrement n'est-elle pas là ? La question que nous avons à poser à l'Eglise pour notre « pardon » (on verra plus loin quel sens donner à cette formule) n'est-elle pas fondamentalement : « Où en suis-je de mon amour pour le Seigneur ? Comment vais-je le faire grandir ou le retrouver ? »

La démarche pénitentielle suppose donc d'abord un regard de foi. Depuis la mort et la résurrection du Seigneur, Dieu a de fait pardonné à l'homme. On oserait même dire : Dieu accepte l'homme tel quel, dans sa réalité de pécheur. Il s'agit donc, pour moi, de prendre conscience avant tout de cette vérité : le pardon de Dieu ne dépend pas de mon initiative d'abord, il n'est pas suspendu à ma démarche, à ma contrition. Ce pardon m'est perpétuellement donné, offert par l'amour de Dieu !

Dès lors, le pécheur n'est plus celui qui va venir vers son juge, plein de crainte, d'inquiétude, de remords... Mais le fils joyeux, qui, dans l'action de grâce, retourne à son Père, sachant d'avance qu'il est attendu par lui.

2. Loi et amour

Une telle présentation du sacrement ne va pas pourtant sans quelques difficultés que repèrent vite tous les confesseurs qui s'efforcent de faire vivre ce renouveau à des pénitents « traditionnels ». Une objection est d'abord prononcée : « Puisque Dieu m'a pardonné d'avance, à quoi bon me confesser ? » Et même : « A quoi bon nous gêner ? »

Le retournement de mentalité s'avère alors devoir partir de plus loin. C'est toute la vision des rapports de l'homme avec Dieu qui est à remettre en cause. Oui ou non, la loi du Seigneur se ramène-t-elle au « Tu aimeras » ? Une fois de plus, il faut quitter tout juridisme, toute prétention à être en règle avec Dieu (« Voilà, j'ai tout dit ! »). La difficulté vient, naturellement, du fait que la « loi » d'aimer est d'aimer sans mesure ! Certes, il paraît plus commode de nous donner des cadres précis pour régler nos « devoirs envers Dieu ».

Or, dans la pratique, surtout dans des secteurs où les confessions saisonnières restent nombreuses, on constate combien il est difficile aux pénitents, surtout d'un certain âge, de se dégager d'habitudes prises dans l'enfance. Au confesseur aussi, d'ailleurs ! Combien de pénitents sont interloqués si, à leur demande : « Bénissez-moi, mon Père, parce que j'ai péché... », le confesseur répond réellement par une bénédiction fraternelle ! Et combien aussi, après avoir exprimé très clairement leur volonté sincère de conversion, éprouvent le besoin de réciter (et combien mécaniquement) un « acte de contrition » !

Le récit de Luc ne nous laisse pourtant rien soupçonner de tous ces formalismes. Encore une fois, c'est seulement un constat que fait Jésus Christ : cette femme a le cœur plein d'amour. C'est bien là le signe que ses péchés, « ses nombreux péchés lui sont remis ».

3. Le sacrement de la réconciliation

Ainsi restauré dans un contexte de joie, le recours au sacrement de Pénitence ne redeviendrait-il pas possible et bénéfique pour tous ceux qui aujourd'hui ne font plus que l'assimiler aux techniques psychologiques de libération ? Car enfin, il faut bien préciser les

choses. Le confesseur n'a pas à jouer le rôle du médecin psychiatre. Il n'en a d'ailleurs ni la formation ni les moyens. Il risque souvent de faire plus de mal que de bien.

La Pénitence redevient alors le sacrement de la réconciliation en Jésus Christ et dans l'Eglise, avec Dieu.

Car si le premier terme « pardon de Dieu » est assuré (comme on l'a vu plus haut), il reste encore que l'homme, lui, doit vivre l'acceptation de ce pardon, se réconcilier avec celui qui le poursuit de son amour. N'est-ce pas sur ce point qu'il faut insister, afin que le sacrement de Pénitence soit de nouveau accepté et vécu par l'homme d'aujourd'hui ? Mais il y faut une tenace pédagogie.

Accepter dans sa vie d'être réconcilié avec Dieu par Jésus Christ, c'est pour un chrétien entrer dans une démarche de conversion profonde. Jusqu'ici, l'Eglise s'efforçait davantage de lui donner des mobiles personnels d'action. Elle l'invitait à regretter ses péchés, à prendre une résolution, voire à accomplir une pénitence (trop souvent à dire une prière comme pénitence !). Il était plus rare, et plus difficile aussi, de mettre en œuvre l'aspect si important d'une conversion réalisée et vécue en Eglise...

Sans doute le recours à l'absolution donnée par un prêtre manifestait-il déjà partiellement l'intervention de la communauté à travers son « ministre », dans la mesure où il apparaissait bien comme représentant d'une communauté concrète et non comme le détenteur d'un pouvoir venu d'un autre monde... Mais c'est par ce seul truchement que l'Eglise apportait son aide. Encore n'était-ce que pour une conversion très individuelle !

4. Célébration communautaire

Or, une transformation très profonde s'est opérée et s'approfondit de nos jours, grâce en particulier aux mouvements d'A.C. et à la révision de vie qu'ils proposent à leurs membres. Beaucoup de ceux-ci découvrent là, dans la mise en commun, dans une recherche ensemble, de quelle manière Jésus Christ intervient dans leur vie, comme purificateur et réconciliateur. Il est important que leur recours au sacrement de Pénitence ne manifeste pas une distorsion entre ce cheminement fraternel dans leur vie apostolique et une rencontre sacramentelle.

Une piste s'ouvre manifestement dans les célébrations communautaires de la Pénitence. Celles-ci permettent à toute une Eglise locale de repérer en quoi elle se laisse gagner par le péché, de quels liens elle doit se libérer, quelles solidarités nouvelles elle doit promouvoir.

Mais si, de cette manière, tout le collectif de la vie des hommes reprend sa place dans la célébration de la conversion, il reste indispensable — à notre avis — que subsistent en tout cas ces rencontres individuelles (ou de foyer au moins) au cours desquelles chaque chrétien se remet en question avec un prêtre et repère les exigences précises du Seigneur dans sa vie personnelle.

5. Nouveau visage de la « confession »

On voit donc se dessiner un nouveau visage de la « confession ». Centrée jusqu'ici sur le péché, avec les impératifs d'intégrité de l'aveu et de décision pour l'avenir, désormais la confession devient un dialogue en profondeur dans lequel, auprès d'un ami en qui il a confiance, l'homme moderne se remet en question devant Jésus Christ. Peut-être sera-t-il alors moins préoccupé d'aligner sa liste de « fautes » que de saisir globalement les appels du Seigneur et les réponses qu'il pourrait y donner.

Cela exige pratiquement que disparaisse progressivement l'anonymat du confessionnal. Et l'on ne peut que regretter que dans des églises récemment construites on en soit resté au mobilier habituel, fût-il un peu amélioré ! Une pièce accueillante favoriserait plus le dialogue que l'appareil archaïque où le pénitent est à genoux devant son juge !

Conclusion

Dans ces perspectives, le renouveau du sacrement de Pénitence s'inscrit dans cette ligne que saint Paul définissait dans la deuxième lecture de ce jour : l'homme ne se justifie pas lui-même. Ce n'est pas la « pratique de la loi » qui lui apporte le salut, mais la « foi au Christ ». C'est-à-dire cette rencontre avec une personne vivante, le Fils de Dieu « qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (Ga 2,20).



A consulter _____

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

ANNEE A

Première lecture : N° 51, pp. 96-99 (R. DIDIER) ; N° 42, pp. 66-67 (R. SWAELES) ; N° 43, pp. 24-29 (A. VANHOYE) ; N° 89, pp. 61-66 (J. DE VAULX).

Deuxième lecture : N° 56, pp. 59-62 (E. JACQUEMIN) ; N° 57, pp. 76-77 (A.-M. BESNARD) ; N° 76, pp. 58-60 (R. SWAELES).

Evangile : N° 98, pp. 25-41 : *La Mission, fruit de la compassion du Maître et de la prière des disciples*, par P. TERNANT.

ANNEE B

Première lecture : N° 15, pp. 32-44 : *La méthode des paraboles*, par A. GEORGE.

Deuxième lecture : N° 2, pp. 66-80 : *L'orientation eschatologique de la vie chrétienne d'après saint Grégoire le Grand*, par R. WASELYNCK.

Evangile : N° 23, pp. 37-54 : *Le Semeur*, par J. DUPONT.

ANNEE C

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

Deuxième lecture : N° 68, pp. 29-30 (M.-F. LACAN).

Evangile : N° 73, pp. 34-46 : *Le paralytique pardonné*, par J. DUPONT ; N° 67, pp. 110-113 (E. VERDELLET).



Table des matières

ANNEE A

Le peuple de Dieu (Ex 19) E. Jacob	6
La fierté des sauvés (Rm 5) Gh. Lafont	12
L'envoi des Douze aux brebis perdues (Mt 9—10) P. Ternant ..	18
Pour la conversion de l'Eglise M. Gallerand	33

ANNEE B

Tous les oiseaux nicheront à l'ombre de sa ramure (Ez 17) P. Buis	40
Plaire au Seigneur (2 Co 5) S. Zedda	45
Deux paraboles du Royaume (Mc 4) J. Dupont	50
Je fais reverdir l'arbre sec M. Gallerand	60

ANNEE C

Repentir et pardon de David (2 S 12) H. Tardif	68
La vie dans la foi au Christ (Ga 2) E. Cothenet	73
Le Prophète ami des pécheurs (Lc 7—8) E. Charpentier	80
Celui qui nous réconcilie avec le Père M. Gallerand	95

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

cette première édition de

Assemblées du Seigneur
Onzième dimanche ordinaire

a été achevée d'imprimer
le 26 mars 1970

Dép. lég. : 1^{er} trim. 1970
N^o éd. 2103. N^o I-70-514

Imprimé en France



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 1970



Année A

Le peuple de Dieu (Ex 19) E. Jacob	6
La fierté des sauvés (Rm 5) Gh. Lafont	12
L'envoi des Douze aux brebis perdues (Mt 9-10) P. Ternant	18

Année B

Tous les oiseaux nicheront à l'ombre de sa ramure (Ez 17) P. Buis	40
Plaire au Seigneur (2 Co 5) S. Zedda	45
Deux paraboles du Royaume (Mc 4) J. Dupont	50

Année C

Repentir et pardon de David (2 S 12) H. Tardif	68
La vie dans la foi au Christ (Ga 2) E. Cothenet	73
Le Prophète ami des pécheurs (Lc 7-8) E. Charpentier	80

M. Gallerand

Pour la conversion de l'Eglise	33
Je fais reverdir l'arbre sec	60
Celui qui nous réconcilie avec le Père	95
