



25^e DIMANCHE ORDINAIRE

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 56

Première lecture: P.E. Bonnard

M. Gilbert, L. Derousseaux. *

Deuxième lecture Ch. Bigaré

J. Cantinat, A. Lemaire. * * *

Evangile : J. Dupont, J. Brière.

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



200701

2 ASS
As 7

Vingt-cinquième dimanche ordinaire

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 56

FACULTAD
DE
TEOLOGIA
Univ. de Deusto
BIBLIOTEC

129.953

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs

© LES ÉDITIONS DU CERF, 1974
29, bld Latour-Maubourg, Paris 7e

Année A

Première lecture : Is 55,6-9

Deuxième lecture : Ph 1,20c-24,27a

Évangile : Mt 20,1-16a

Tous les textes de la messe de ce jour insistent, chacun à sa manière, sur la transcendance de l'amour divin : alors que les hommes se détournent de Dieu, lui se tourne inlassablement vers eux; de tous ceux qui voudraient rester loin de lui, il se fait constamment proche (première lecture). Oui, nous répète le psaume, il est proche de tous ceux qui l'invoquent, il accorde largement à tous tendresse et pitié; à ses amis infidèles il reste inaltérablement fidèle (Ps 145 (144)). Sa grandeur réside par excellence dans son incommensurable force de pardon. Cette grandeur du salut si généreusement offert, Paul l'a reconnue de manière décisive dans le Christ, qui désormais est devenu «sa vie» (deuxième lecture). En effet, Jésus ne nous a-t-il pas annoncé la générosité déconcertante du Père, juste envers tous et magnifiquement prodigue envers ceux qui n'ont pu travailler qu'une petite heure à sa vigne (Évangile)? Jésus enfin ne s'est pas contenté d'annoncer l'inépuisable libéralité du Père «qui se surpasse pour pardonner»: il l'a déployée lui-même et manifestée en nous pardonnant du haut de sa croix; victime du péché sans le commettre, c'est ainsi qu'il en est vainqueur et c'est à sa victoire pascale que nous fait communier chaque messe, aujourd'hui comme hier et comme demain, en assurant notre passage, avec lui de la mort à la Vie, de ce monde à notre Père.

PAR PIERRE-ÉMILE BONNARD

Professeur aux Facultés catholiques de Lyon

Le Contexte pascal

Avant de concentrer notre attention sur les quatre versets qui constituent la première lecture de ce jour, il convient de les replacer dans leur contexte, le ch.55 — dernier du Second Isaïe — qui réconfortait les exilés dans les années 550-539, vers la fin de leur déportation à Babylone. Au cours de la *Veillée pascale*, on lit ce chapitre presque entièrement. Ses annonces laissent en effet admirablement pressentir l'œuvre décisive accomplie à la perfection par Jésus, le « Passage » du Christ, et notre « passage » avec lui, de la disette à l'abondance, de l'anonymat à la célébrité, de la tentation à la victoire sur le péché, de la mort à la Vie.

Les vv.13a rappellent la surabondance offerte par la Terre promise (Ex 3,7-8), toujours ruisselante de lait, toujours riche de pain et de vin. Ils suggèrent, en même temps, que la Nourriture essentielle, la Parole de Dieu, éclipsé ces aliments matériels. Jésus le confirmera (Jn 6,27) en nous donnant sa Pâque, le Banquet eucharistique, viatique vers le Festin éternel (Ap 21,6; 22,17).

Les vv.3-5b font entrevoir l'Alliance éternelle, scellée à Pâques dans le sang de Jésus, et qui réalisera définitivement l'œuvre esquissée par le fondateur du royaume davidique. De même que le premier David avait, de par Dieu, constitué un pôle d'attraction « mondial »¹, de même et encore plus, depuis la nouvelle Jérusalem, Jésus, le nouveau David, est devenu le rassembleur œcuménique (Ac 13,34), non seulement guide et autorité pour tous les peuples voisins, mais aussi dispensateur de la sainteté divine au profit de toutes les nations de l'univers².

Les vv.10-11 soulignent que le Verbe de Dieu, jamais inopérant, toujours efficace, vient féconder le monde, comme la pluie vient féconder la terre qu'elle inonde depuis le haut des cieux; ils laissent ainsi présager l'efficacité souveraine du Verbe fait chair, qui apporte au monde la plénitude même de Dieu (Jn 1).

Les vv.12-13 enfin, montrent combien le premier exode, celui d'Égypte, marqué par une pâque hâtive (Is 52,12), se trouve dépassé par l'exode nouveau, celui de Babylone, éclipsé lui-même par l'Exode définitif et perpétuel qu'accomplira Jésus en passant et en nous faisant passer de ce monde à son Père (Jn 13,1).

Rencontrer Dieu

Les vv.6-9 qui nous intéressent aujourd'hui³ se situent donc bien dans un contexte « pascal ». Ils s'y insèrent d'autant mieux qu'eux aussi conviennent au choix décisif proposé à l'humanité par l'événement de Pâque : la conversion urgente appelée par le pardon insurpassable que Dieu notre Père offre à tous en la personne de son Fils crucifié, pardonnant divinement aux hommes ses bourreaux. Mais comme nous célébrons la pâque chaque dimanche, nous pouvons aisément recueillir en notre texte un enseignement valable pour toute la durée de l'année liturgique, comme pour toute la durée de notre vie et de la vie du monde.

Le premier appel qu'il nous lance est une invitation à rencontrer Dieu :

Fréquentez⁴ le Seigneur, étant donné qu'il se laisse trouver, appelez-le, étant donné qu'il est proche (v.6).

Dans sa lettre aux exilés de 597, Jérémie leur donnait déjà ces conseils :

Vous m'appellerez, et vous partirez (libérés !)...

vous me chercherez, et vous me trouverez,

car vous me fréquenterez de tout votre cœur !

Je me laisserai trouver par vous,

oracle du Seigneur,

et je ramènerai vos captifs ! (Jr 29,12-14).

Disciple de Jérémie, le Second Isaïe adresse à ses frères — et à nous — des exhortations analogues : « *Fréquentez le Seigneur : il se laisse trouver ! Appelez-le : il est proche !* ». Au moment où le prophète parle, la proximité de Dieu tient à l'imminence de son intervention libératrice, mais, détaché de son contexte historique, l'oracle garde évidemment une valeur permanente. Ce Dieu, qui se laisse trouver même par ceux qui ne le cherchaient pas (Is 65,1), reste toujours accessible aux humains (Dt 4,7) et il s'est mis totalement à leur portée le jour où il s'est fait homme en Jésus Christ.

Conversion de l'homme

Cependant, avant de le rencontrer fait homme pour les délivrer du péché, les fils d'Israël sont invités à le rencontrer œuvrant avec les

hommes pour les délivrer de l'oppression babylonienne. Or, s'approcher de Dieu, revient par le fait même, à s'éloigner du mal : celui qui fréquente le Seigneur doit abandonner la voie mauvaise (2 Ch 7,14) :

Que le méchant abandonne son chemin
que l'homme malfaisant abandonne ses pensées;
qu'il retourne vers le Seigneur,
qui lui donnera ses tendresses,
qu'il retourne vers notre Dieu,
qui se surpasse pour pardonner (v.7).

Le temps de la proximité de Dieu correspond inévitablement au temps de la repentance de l'homme, qui doit renoncer à ses chemins trop faciles et à ses pensées trop courtes. Autour de lui, le Second Isaïe entendait souvent émettre des opinions remplies de défiance. La libération du joug babylonien tardait : se réaliserait-elle un jour (Is 49,24) ? Le roi perse Cyrus était-il digne de la mener à bien (Is 45,9-13) ? Ou encore, le prophète constatait les ambitions trop bornées de ses compatriotes : « Ne devrions-nous pas nous estimer heureux de nous retrouver à Jérusalem tranquillement regroupés, préservés et ignorants du reste du monde (Is 49,6) ? Ne devrions-nous pas renoncer même à tout espoir de retour et nous installer définitivement en terre étrangère, désespérant d'obtenir de notre Dieu un impossible pardon ? » L'envoyé de Dieu luttant contre ces idées et d'autres semblables suit encore le sillage de Jérémie, qui écrivait aux exilés :

N'écoutez pas vos songes, que vous songez !...

Moi, dit Dieu, je sais les pensées

que je pense à votre sujet...

pensées de salut, et non pas de malheur ! (Jr 29,8-11).

En face d'un tel Dieu on ne peut plus garder une mentalité mauvaise ! Il faut bien plutôt revenir à lui, et au retour à Jérusalem doit correspondre un retour au Seigneur, cette conversion demandée depuis longtemps par les prophètes ⁵. Tout engage à se tourner vers Dieu : d'une part il manifeste des tendresses maternelles et plus que maternelles (Is 49,14-15); d'autre part il se surpasse pour pardonner. Ce dernier verbe mérite une attention spéciale pour deux raisons : d'abord il ne paraît qu'une seule fois dans l'œuvre du Second Isaïe; ensuite à travers toute la Bible, on l'emploie *uniquement avec Dieu pour sujet* : il se trouve ainsi réservé à l'incommensurable indulgence divine, qui dépasse infiniment la misérable indulgence humaine.

Amour et pardon de Dieu

C'est que vos pensées⁶ ne sont pas mes pensées
et mes chemins ne sont pas vos chemins

— oracle du Seigneur —;

c'est qu'ils sont hauts, les cieux, au-dessus de la terre :
aussi hauts sont mes chemins au-dessus de vos chemins,
aussi hautes sont mes pensées, au-dessus de vos pensées ! (vv.8-9).

Chez l'homme tout se situe au niveau de la terre; chez Dieu tout est au niveau de la « voûte » céleste. Cette comparaison imagée est doublement expressive : elle veut faire toucher du doigt la distance entre la bassesse et la sublimité, mais aussi et plus encore, entre la souillure et la sainteté. Confrontées à celles de Dieu, les pensées de l'homme apparaissent non seulement petites, mais perverses (v.7). Il faut soigneusement garder les deux aspects de la misère humaine, faiblesse et péché, dans leur contraste avec les deux aspects de la transcendance divine, puissance et perfection. L'Écriture unit souvent la fragilité de la créature à la culpabilité du pécheur; le Ps 103 fournit à notre texte un parallèle éclairant : il parle de l'homme à la fois pétri de poussière et accablé de péché, pour dire du Seigneur :

Comme sont hauts les cieux par rapport à la terre,

autant sa constance triomphe, par rapport à ceux qui le craignent;

comme l'orient est éloigné de l'occident,

autant il éloigne de nous nos révoltes ! (Ps 103,11-12).

Le psalmiste et le Second Isaïe définissent donc bien les deux faces de la transcendance divine et tous deux rejoignent le texte capital laissé par Osée (Os 11,8-9) : il s'agit d'un amour qui va jusqu'au pardon. Ainsi la fidélité de Dieu ne se trouve jamais à la merci de l'infidélité des hommes; la constance de Dieu ignore nos caprices; sa grâce triomphe de nos in-gratitudes; son pardon déconcerte et exténue nos misérables ressentiments. Si un croyant du VI^{ème} siècle avant le Christ a pu le découvrir et l'exprimer avec tant de force, à combien plus forte raison un croyant du XX^{ème} siècle après le Christ : pareil portrait de Dieu notre Père et de sa bonté « indécourageable » n'a vraiment rien d'un rêve inconsistant, puisque nous l'avons reconnu sur le visage du Fils mourant en croix dans l'attitude divine de la sainteté et du pardon.

NOTES

1. Voir A. CAQUOT, *Les «grâces de David», A propos d'Is 55,3b*, dans *Semitica*, 15, 1965, pp.45-49.
2. Sur ce sujet on consultera J. DUPONT, *Ta oxia David ta pista* (Ac 13,34; Is 55,3), dans *Revue Biblique* 68, 1961, pp.91-114 ou dans *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris, 1967, pp. 337-359.
3. La section Isaïe 55,6-11 a été commentée par H.G. TROADEC, dans *Bible et Vie chrétienne*, 11, 1955, pp.57-67.
4. La recherche de Dieu, de sa volonté, de son règne, de sa présence, déjà exigée par les grands prophètes (Am 5,4-6; Os 10,12; Is 9,12; 31,1; Jr 10,21; 29,13), est devenue un leitmotiv pendant l'exil (Dt 4,29); après l'exil les Chroniques exaltent cette recherche du Seigneur (2 Ch 12,14; 14,3,6; 16,12; 19,3; 22,9; 26,5). La traduction utilisée est celle de notre ouvrage : *Le second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs*, Paris, Gabalda, 1972.
5. *Revenir à Dieu* : Os 6,1; 14,2,3; Jr 3,11,14,22; 4,1; 31,18; Lm 5,21 (dans ces deux derniers textes on voit bien que c'est Dieu seul qui peut finalement rendre les hommes capables de revenir à Lui).
6. Le mot traduit ici par *pensées* (Is 66,18) et s'appliquant à Dieu avec un sens avantageux a souvent ailleurs un sens péjoratif, comme «machinations»; sur les pensées des hommes, on lira ce que disent par exemple Is 59,7 et 65,2 où le terme se retrouve en parallèle avec «chemins». Au sujet des chemins mystérieux et des pensées insondables de Dieu, voir Ps 92,6; Rm 11,33.

SOIT QUE JE VIVE, SOIT QUE JE MEURE !

Ph 1,20c-24,27a

PAR CHRISTIAN BIGARÉ

Aumônier de l'École Fénélon à Vaujours

En ce début de la Lettre aux Philippiens, Paul évoque sa situation personnelle. Il se trouve en prison, mais sa captivité a tourné au profit de l'Évangile, en le faisant connaître de tout le Prétoire. Par ailleurs, son arrestation, loin d'avoir découragé ses frères, a stimulé leur zèle à proclamer sans crainte la Parole. Si certains, heureux de le voir enchaîné, en tirent parti pour se faire valoir et substituer leur influence à la sienne, qu'importe : même ainsi ils annoncent le Christ, et l'Apôtre ne songe qu'à s'en réjouir.

Là où commence la lecture de ce jour, Paul envisage la mort comme le terme possible de sa captivité. Et cela pour affirmer que le Christ ressuscité sera manifesté tout autant par sa mort que par sa vie. Toutefois, il préférerait mourir que vivre. L'expression de ce désir permet de constater comment, dans la perspective de la Résurrection, Paul présente l'union du chrétien au Christ après la mort.

Mais son amour brûlant pour ses frères lui fait aussitôt se poser une question : doit-il choisir de vivre ou de mourir ? Il répond clairement que pour lui la mort serait préférable, mais que pour ses disciples il vaut sans doute mieux qu'il demeure encore parmi eux.

Le verset final (27a) placé en ce dimanche après 20c-24 ne sera que brièvement commenté. S'il permet une fin moins abrupte de la lecture, il introduit surtout dans son contexte à un nouveau développement.

Dans ce commentaire nous adoptons l'hypothèse communément répandue qu'il s'agit d'une lettre écrite durant une captivité à Éphèse, donc contemporaine des grandes Épîtres, et antérieure à celles de la captivité à Rome¹.

1. Le Christ sera magnifié dans mon corps

Le verbe : *megalyntesetai*, est rendu exactement en latin par :

Magnificabitur, et souvent en français, y compris dans la *Bible de Jérusalem*, par : *sera glorifié*. Cette traduction suggestive établit un lien avec les thèmes bibliques de la Gloire et de la Glorification issus de l'expression *Gloire de Yahvé*, qui, chez les Hébreux, désigne Dieu se révélant en majesté, éclat, puissance et sainteté. Cette gloire, les Évangiles la montrent présente dans le Christ avant et après sa Résurrection, et pleinement réalisée par les chrétiens en qui son sacrifice porte tous ses fruits². Ce qui rejoint précisément la phrase de Paul : le Christ sera glorifié dans sa personne, à travers ses travaux, ses souffrances, sa mort naturelle ou son supplice.

Toutefois, pareille traduction peut égarer celui qui ne lit que le texte français. Il est plus correct de traduire par exemple : «*Le Christ sera magnifié publiquement*»³ ou avec le nouveau lectionnaire : «*La grandeur du Christ sera manifestée*». En effet, le même verbe grec se trouve par ailleurs sous les traductions suivantes du *Magnificat* : «*Mon âme exalte le Seigneur*» (Lc 1,46); «*Le Seigneur a fait éclater sa miséricorde*» (Lc 1,58).

Cette manifestation s'opère dans le corps même de l'Apôtre. Nous savons que, dans la pensée juive, le corps ne s'oppose pas à l'âme comme dans la philosophie grecque dont nous aurons à reparler. Il désigne la personne tout entière, physique et morale, la réalité de notre condition terrestre que Jésus partage depuis son incarnation. Aussi le nouveau lectionnaire peut-il raisonnablement traduire : «*dans mon existence*».

2. Soit que je vive, soit que je meure

Certes, tout vient de Dieu : la vie et la mort, la foi et les persécutions. Paul le rappellera un peu plus loin : «*C'est par sa faveur qu'il vous a été donné, non pas seulement de croire au Christ, mais encore de souffrir pour lui*» (Ph 1,29).

Mais ici la foi au Christ produit des effets particuliers qu'on peut ramasser dans un thème familier à Paul, celui de l'Incorporation⁴. Les chrétiens sont unis au Christ non seulement d'une façon *spirituelle*, mais aussi *physiquement*, à son corps vivant, mourant et ressuscitant par le Baptême et par l'Eucharistie. «*Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres du Christ ?*... Glorifiez donc Dieu dans votre corps» (1 Co 6,15-20) «*Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? Puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à ce pain unique*» (1 Co 10,16-17) «*Aussi bien, est-ce en un seul Esprit que nous avons tous été baptisés pour ne former qu'un seul corps*» (1 Co 12,12).

Par suite de cette incorporation, comme le Christ a manifesté la

gloire du Père en sa vie, sa souffrance et sa mort, de même le chrétien annonce le Christ en vivant, en souffrant et en mourant. Bien plus, sans rien ajouter directement à l'œuvre rédemptrice, le chrétien participe tellement aux souffrances de Jésus qu'elles se prolongent en lui et d'une certaine façon s'y complètent :

«*En ce moment, je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous, et je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son Corps qui est l'Église*» (Col 1,24); «*Nous portons partout et toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre corps*» (2 Co 4,10).

C'est donc bien cette incorporation qui permet à Paul de manifester le Christ aussi bien dans sa vie que dans sa mort.

3. Mourir est un avantage

Au-delà de la souffrance et des persécutions, la pensée de la mort surgit et semble s'imposer dans l'esprit de Paul. Peut-être se sent-il usé et lassé par tout ce qu'il a subi, et songe-t-il à la mort comme à une délivrance ? Peut-être doute-t-il de l'issue du procès en cours, et envisage-t-il qu'il se termine par le supplice ? Cette perspective ne le fait pas trembler et il dira un peu plus loin : Si mon sang même doit se répandre en libation sur le sacrifice et l'oblation de votre foi, j'en suis heureux et m'en réjouis avec vous tous, comme vous devez, de votre côté, en être heureux et vous en réjouir avec moi» (Ph 2,17-18).

Mais ici, il se demande de façon précise ce qui vaut mieux pour lui, actuellement. Et il répond immédiatement : si, pour lui, grâce à l'Incorporation, la vie c'est déjà le Christ, la mort représente pourtant un gain ou un avantage.

En effet, à lire ici saint Paul, c'est à l'instant même de sa mort, sans souffrir aucun délai, qu'il compte bien rejoindre le Christ en plénitude. Paul a-t-il toujours pensé ainsi ? Ph 1,20-23 et 2 Co 5,6-8 marquent-ils au contraire une évolution ou au moins un approfondissement de sa pensée sur le sort du chrétien entre la mort et le Jugement dernier ?

Dans un texte plus ancien (1 Th 4,13-15), Paul se montre surtout préoccupé d'affirmer l'événement capital : le Retour du Seigneur. Puisque ce moment demeure imprévisible, il importe moins de savoir s'il est proche ou lointain, que de se tenir prêt. Quant à ceux qui se sont endormis en Jésus, morts comme lui, ils ressusciteront de même pour rejoindre le Seigneur avec ceux qu'il trouvera vivants. Paul ne s'interroge pas sur la nature de ce sommeil; mais il marque la nécessité de la ré-

surrection de ceux qui sont déjà morts afin qu'ils jouissent pleinement du Christ.

La lettre aux Philippiens nous rappelle à diverses reprises que nous devons attendre le Jour du Christ et nous y préparer (1,6; 1,10; 2,18); mais elle ne fait plus de distinction entre les morts et ceux qui seront vivants en ce Jour. La mort n'apparaît plus comme un sommeil ou un temps d'attente; elle semble nous unir pleinement et sans délai au Christ. 2 Co 5,6-8 s'avère plus explicite encore : «Sachant bien que demeurer dans ce corps, c'est vivre en exil loin du Seigneur, car nous cheminons dans la foi, non dans la claire vision. Nous sommes donc pleins d'assurance et préférons quitter ce corps pour aller demeurer auprès du Seigneur.»

Indéniablement Paul, comme nombre de ses contemporains juifs, a subi l'influence de la philosophie grecque. La conception moniste du judaïsme ne laissait place à aucune espérance après la mort. Au contraire, le dualité de l'âme et du corps permet d'assurer le bonheur du chrétien endormi jusqu'au jour de la Parousie. Mais un vocabulaire commun cache en fait des conceptions différentes. Si le chrétien demeure sur terre comme en exil, le corps ne constitue pas pour autant une prison comme pour les platoniciens, puisqu'il attend la gloire de la résurrection. De même, «Mourir est un gain», expression courante dans la littérature grecque n'indique chez les auteurs païens qu'un soulagement négatif, la cessation des douleurs⁵. Pour Paul, la mort permet l'envolée vers le Christ et la communion parfaite avec lui. On peut dire que «l'immortalité de l'âme chez les chrétiens s'est greffée sur la résurrection de la chair»⁶.

Dans les Épîtres de la captivité, Paul ira encore plus loin pour aboutir à ce qu'on appelle l'Eschatologie réalisée. Il nous montrera l'union du Christ et des chrétiens tellement intime depuis le baptême qu'à ce premier moment de l'Incorporation se situe déjà le vrai passage de la mort à la résurrection. Dès cette vie, le chrétien triomphe avec le Christ et auprès de lui dans le Ciel. Le Christ plénier n'est plus un gain qui suit la mort, il est déjà possédé. Il n'y a plus d'exil, mais une mort continuelle au monde et une vie cachée dans le Christ qui se manifestera de façon éclatante au dernier Jour. Ainsi, le Retour du Christ et le sommeil de la mort cessent de faire problème⁷.

4. Le choix de Paul

En fait, ni les hommes ni Dieu ne laisseront à Paul le choix entre vivre et mourir. Mais cette question apparemment vaine, lui permet de mieux faire éclater tout son amour et son souci apostolique. Dans cette alternative, il ne sait plus comment choisir, il se sent pris entre les deux.

Le mot grec : *sunéchomai*, exprime un véritable écartèlement. Paul sait bien qu'il n'est pas indispensable, car en tous, c'est le Christ qui travaille. Mais il cherche ce qui paraît le plus utile et le plus urgent. S'il ne l'exprime pas ici, on peut croire aussi qu'un véritable lien d'amour créé progressivement et dont témoigne toute la Lettre, le retient près des Philippiens. Dès les premières lignes, il leur écrivait : «Dieu m'est témoin que je vous aime tendrement dans le cœur du Christ Jésus» (Ph 1,8).

Bien des apôtres après lui se sont posés la même question. C'est le : *Non recuso laborem* de Martin de Tours accablé de vieillesse rapporté dans le deuxième nocturne de l'ancien *Breviaire*. Ce sont aussi des cas de conscience plus tragiques lors de persécutions. En des époques difficiles, des prêtres et des évêques qualifiés de «jureurs» et de schismatiques ont paru fuir la captivité et le martyre par lâcheté ou par intérêt, alors qu'ils jugeaient plus utile et plus urgent de ne pas abandonner leurs fidèles.

5. Une vie digne de l'Évangile

Le verbe employé par Paul : *politeuesthé*, signifie exactement : une vie de citoyen, vivre selon certaines lois civiles et religieuses. Ce terme avait une résonance spéciale à Philippi, colonie militaire romaine très ancienne et habitée par une majorité de citoyens romains. Un culte impérial y florissait et une forte pression sociale s'exerçait sur les chrétiens pour qu'il ne l'abandonne pas. Un peu plus loin, l'apôtre dira : «Pour nous, notre cité se trouve dans les cieux» (Ph 3,20). Ici face à la Cité antique comme aux lois propres d'Israël (cf. Ph 3,17-19), il affirme l'existence d'une Cité nouvelle qui a sa loi propre : l'Évangile. Cette Cité se forme dans le Ciel, autour du Christ; mais sur terre, les chrétiens en constituent déjà des membres authentiques.

Ceci corrobore que, malgré le gain que représente la mort pour le chrétien, il est déjà pleinement du Christ et citoyen du ciel. Mais dans les versets qui suivront, Paul ne visera pas tellement haut. Il dira simplement : Formez une communauté vivant, en ce moment, selon le Christ et son Évangile. Lutte de concert et d'un cœur unanime, puisque Dieu vous fait le don de croire au Christ et de souffrir pour l'Évangile. Combattez avec moi et comme moi, puisque c'est finalement le choix que je fais dans la mesure où il dépend de moi.

NOTES

1. Éléments de bibliographie : Murphy O'CONNOR, *La Lettre aux Philippiens*, dans *Supplément au dictionnaire de la Bible*, 1966, col. 1211-1223 ; J. DUPONT, *L'union avec le Christ* avant S. Paul, 1ère partie : « Avec le Christ dans la vie future », *Revue* (1955) ; A. FEUILLET, *L'incorporation des chrétiens au Christ, III L'incorporation au Christ et l'eschatologie*, (*Esprit et vie*, 22), 1973, col. 342-350.
2. Cf. Article : Gloire dans *Vocabulaire de théologie biblique*, 1962, col. 421-449.
3. P. BONNARD, *L'Épître de saint Paul aux Philippiens*, Neuchâtel-Paris, 1950, p. 28.
4. A. FEUILLET, *op. cit.*
5. Cf. J. DUPONT, *op. cit.*, *Attachés littéraires*, pp. 158-165 ; A. FEUILLET, *op. cit.*, col. 348.
6. Cf. A. FEUILLET, *op. cit.*, col. 346.
7. Cf. Ch. BIGARÉ, *C'est par grâce que nous sommes sauvés !* dans *Assemblées du Seigneur*, n° 17, pp. 34-39.

JE NE SAIS PLUS COMMENT CHOISIR

La vraie, la seule perfection, ce n'est pas de mener tel ou tel genre de vie, c'est de faire la volonté de Dieu ; c'est de mener le genre de vie que Dieu veut, où il veut, et de le mener comme il l'aurait mené lui-même... Lorsqu'il nous laisse le choix à nous-mêmes, alors, oui, cherchons à le suivre pas à pas le plus exactement possible, à partager sa vie telle qu'elle fut, comme le firent ses apôtres pendant sa vie et après sa mort : l'amour nous pousse à cette imitation. Si Dieu nous laisse ce choix, cette liberté, c'est précisément parce qu'il veut que nous tendions nos voiles au vent du pur amour et que, poussés par lui, nous courions à sa suite à l'odeur de ses parfums, dans une exacte imitation, comme saint Pierre et saint Paul... Là seulement est la perfection... La volonté de Dieu, cette volonté seule, être où Dieu nous veut, faire ce que Dieu veut de nous, et en tous les états où Dieu nous veut, penser, parler, agir comme Jésus aurait pensé, parlé, agi, si son Père l'avait mis en cet état.

Ch. de FOUCAULD¹

1. Ch. de FOUCAULD, *Oeuvres spirituelles : méditation 194 sur les Évangiles*, Paris, 1958, p. 212-215

LES OUVRIERS DE LA ONZIEME HEURE

Mt 20,1-16

PAR JACQUES DUPONT

Bénédictin de Saint-André (Ottigines)

Les titres donnés aux paraboles veulent habituellement caractériser la situation décrite, et non porter un jugement de valeur. Dans les paraboles de la brebis perdue ou du fils prodigue, l'attention se centre, non sur la brebis ou sur le fils, mais respectivement sur la conduite du berger ou du père dans la situation créée par la perte et la découverte de la brebis, par le départ et le retour du prodigue. Nous appelons donc « parabole des ouvriers de la onzième heure » ce récit où le salaire attribué à ces ouvriers pour une heure de travail appelle une explication; de toute évidence, l'important dans cette histoire est l'explication donnée par le propriétaire aux ouvriers mécontents.

Le *Lectionnaire* a traduit l'horaire donné dans la parabole pour l'adapter aux habitudes des lecteurs français. Tandis que nous divisons la journée en tranches égales de douze heures, on comptait alors douze heures pour le jour et douze pour la nuit, la longueur des heures variant suivant les saisons. La journée de travail allait du lever au coucher du soleil. Les ouvriers de la onzième heure ont été embauchés une heure plus tôt; traduire par « cinq heures » suppose que le soleil se couchera à six heures.

La parabole raconte une histoire, un peu singulière certes, mais qui paraît toute simple. Un propriétaire a embauché des ouvriers à différentes heures de la journée; le soir venu, il paie à tous le même salaire. Ceux qui ont travaillé douze heures s'estiment lésés de n'être pas mieux payés que ceux qui ont fait à peine une heure. Le patron explique donc sa conduite, et il est clair qu'à travers la situation imaginée par le récit, cette explication vise une difficulté créée par le ministère de Jésus: on pense naturellement au scandale que provoquait chez les « justes » sa fréquentation des « pécheurs ».

Tout ce qui paraissait relativement limpide à première vue se transforme en un fouillis à peu près inextricable dans l'histoire de l'interprétation. Pour débayer le chemin, commençons par écarter toutes les interprétations qui, faute de tenir compte de l'ensemble du

récit, appuyent inconsidérablement sur un trait accessoire: ainsi la plupart des Anciens, qui s'intéressent surtout à la signification allégorique des différentes heures d'embauche; ou encore l'exégète américain D.O. Via (1967), qui s'hypnotise sur l'exclusion ou l'expulsion prononcée contre les premiers ouvriers auxquels il est dit: « Prends ce qui te revient et va-t'en ». Dans ce qui reste, il semble qu'on peut distinguer deux grands courants qui se manifestent rarement à l'état pur mais entremêlent plus ou moins leurs eaux. Le courant le plus largement représenté est celui d'une exégèse qui, en réalité, adopte le point de vue des ouvriers de la première heure et envisage la conduite du patron sous l'angle de la justice. L'autre courant s'intéresse davantage à la question finale: « Est-ce que ton œil est mauvais parce que je suis bon ? ». L'attention se porte sur l'attitude des ouvriers mécontents qui, se manifestant grâce au geste du patron, fait ensuite l'objet d'une mise au point.

Avant de suivre chacune de ces deux pistes, celle qui critique la conduite du patron et celle qui critique l'attitude des ouvriers de la première heure, il faut dire un mot de la perspective propre à l'évangéliste, telle qu'elle résulte du contexte dans lequel il a placé la parabole et auquel il rattache la parabole par la sentence ajoutée en finale: « Ainsi les derniers seront premiers, et les premiers seront derniers » (v.16). Les deux voies dans lesquelles nous nous engagerons ensuite se situent au niveau, non plus de la rédaction de l'évangile, mais du ministère de Jésus.

1. Le contexte évangélique

En coupant la parabole de son contexte immédiat, la lecture liturgique rend la sentence du v.16 à peu près incompréhensible à l'endroit où elle se lit. Il est facile de se rendre compte que cette sentence ne fait que répéter, sous une forme un peu différente, celle qui terminait le ch.19: « Beaucoup de premiers seront derniers, et de derniers seront premiers » (v.30). Le ch.20 enchaîne immédiatement: « Car le Royaume des Cieux est comparable... ». La lecture liturgique, ayant supprimé le « Car » initial, pourrait aussi bien omettre le v.16.

La parabole achève une section de l'évangile. Mt 20,17 marque une division importante dans le récit: ce verset constitue le point de départ de l'histoire du ministère de Jésus à Jérusalem (20,17-25,46). La parabole prend donc son sens dans le rapport qui l'unit au contexte antérieur. Celui-ci, envisagé d'une manière très large peut englober ce qu'on a appelé « la section ecclésiastique », qui va de 16,13 à 20,16 (F. Neirynck); il commence en tout cas en 19,1, à partir d'où s'en-

En 19,29, la question de la rétribution à laquelle l'évangéliste a cru pouvoir rattacher la parabole des ouvriers de la vigne.

En 19,27, Pierre prend la parole et demande à Jésus : «Voici que nous avons tout abandonné et t'avons suivi : que nous en reviendra-t-il donc ?» La question directe et explicite «Que nous en reviendra-t-il donc ?» ne se trouve pas dans les parallèles (Mc 10,28; Lc 18,28); l'addition de Matthieu montre l'intérêt qu'il attache à ce sujet. Cet intérêt apparaît encore dans le fait qu'il ne se contente pas d'une réponse générale à l'adresse de tous ceux qui auront abandonné leurs biens (19,29; cf. Mc 10, 29-30; Lc 18,29-30); il la fait précéder par une réponse qui concerne spécifiquement les apôtres : lors du jugement, ils siègeront sur douze trônes comme assesseurs du Fils de l'homme (v.28; cf. Lc 22,30).

Ces promesses qui répondent à la question de Pierre sont suivies par la sentence : «Or beaucoup de premiers seront derniers, et de derniers seront premiers» (Mt 19,30; Mc 10,31). Pour l'évangéliste, la portée de la parabole de 20,1-16 dépend donc pratiquement du sens dans lequel il doit avoir compris cette sentence. Sur ce point, nous nous trouvons devant deux interprétations diamétralement opposées. Beaucoup d'exégètes y voient une mise en garde contre la présomption que pourrait engendrer la promesse qu'on vient d'entendre : cette promesse ne crée pas un droit, et ceux qui la comprendraient ainsi s'exposeraient à rétrograder : de premiers, ils passeraient derniers. La parabole aurait pour but d'illustrer cette mise en garde. D'autres, au contraire, pensent que Matthieu entend cette sentence comme une confirmation de la promesse qui vient d'être faite et à laquelle la parabole doit servir d'illustration. Cette seconde interprétation, défendue en particulier par W. Trilling, nous paraît la bonne.

Notons d'abord que, si Matthieu s'est contenté de transcrire sa source en 19,30, il apporte des changements significatifs en répétant la sentence en 20,16. Il ne se contente plus d'écrire : «Beaucoup de premiers seront derniers, et de derniers seront premiers»; Il prend une formule plus générale, et il intervertit l'ordre des termes : «Ainsi les derniers seront premiers, et les premiers seront derniers». Le changement d'ordre est particulièrement révélateur. Il est plus naturel de parler d'abord des premiers, ensuite des derniers : comme en 13,52, il eût été plus naturel de mentionner l'ancien avant le nouveau. Si l'évangéliste retourne l'ordre normal, ce n'est sans doute pas sans intention : il s'intéresse au sort des derniers qui deviendront les premiers, plus qu'à celui des premiers qui devront rétrograder.

C'est le même intérêt pour la récompense promise qui l'a porté à ajouter à une promesse générale (19,29) celle qui concerne spécifiquement les Douze (19,28). Cette addition montre assez que, contrai-

rement à une certaine exégèse chatouilleuse, il ne voit rien à reprendre à la question de Pierre «Que nous en reviendra-t-il donc ?» (v.27). Cette question lui paraît normale, et on voit mal pourquoi il aurait voulu la stigmatiser par la sentence sur les premiers qui deviendront les derniers. Quoi que certains théologiens puissent penser de l'idée d'une rétribution équitable, rien ne les autorise à prêter à l'évangéliste leur manière de voir.

La parabole devient ainsi l'illustration d'une promesse faite aux disciples qui, considérés comme les derniers, passeront les premiers lors de la rétribution. Convenons que cette application n'épuise pas l'enseignement de la parabole; elle attire l'attention sur un point secondaire du récit, le fait que les derniers venus sont payés avant les premiers arrivés. On peut penser que l'évangéliste lui-même n'a pas voulu limiter à cette leçon l'enseignement d'une parabole à la portée manifestement plus profonde. En justifiant la place où il l'insère dans son récit, il ne nous dispense pas de creuser davantage le sens de cette histoire en fonction de ses attaches dans le ministère de Jésus.

II. La conduite du patron

La série des embauches à différentes heures de la journée est insolite, sans franchir les limites du possible et de ce qu'un paraboliste peut se permettre. Les cinq embauches ne tardant pas à se concentrer en une antithèse entre les premiers et les derniers, on se rend compte que les trois démarches intermédiaires visent à atténuer et à rendre plus vraisemblable l'opposition entre les premiers et les derniers convoqués. Au v.8, les derniers venus seront payés avant les premiers : il le faut bien pour l'économie du récit, puisque les premiers doivent être les témoins de la générosité dont bénéficient leurs camarades de la onzième heure (les autres sont déjà oubliés). Il n'y a donc pas de véritable anomalie jusqu'au v.8. L'auditeur est cependant alerté : après l'accord précis sur le salaire des ouvriers de la première heure, le salaire des autres n'a fait l'objet que d'une promesse très vague et, pour les derniers, la question n'a même pas été soulevée. On se demande donc ce qu'ils vont recevoir.

La réponse est donnée au v.9 : les ouvriers de la onzième heure reçoivent un denier chacun, c'est-à-dire le salaire normal d'une journée de douze heures, celui-là même qui avait été convenu avec les ouvriers de la première heure. A leur tour, les ouvriers de la première heure se présentent, et ils reçoivent aussi un denier. Ils protestent : ils ont porté le poids du jour, douze longues heures, alors que les derniers ont travaillé à peine une heure; ils ont également dû supporter une lourde chaleur, épargnée à ceux qui sont arrivés le soir. Est-il juste dès lors

que la rétribution soit identique ? L. Algisi (1964) écrit : « Ces ouvriers se rendent compte qu'ils ne peuvent pas prétendre à une paye plus élevée que celle qui a été convenue; ils peuvent réclamer cependant que soient respectées les différences et les distances, que l'on distingue d'une manière ou de l'autre celui qui a travaillé plus et celui qui a travaillé moins, que soient observées les normes de la justice et du mérite. »

N. Perrin (1967) observe de son côté : « Naturellement, les ouvriers embauchés les premiers murmurent, et nous soulignons le *naturellement*; il n'y a pas de groupe d'ouvriers qui ne murmurerait pas dans de telles conditions... La situation est intolérable précisément parce que l'employeur a décidé arbitrairement de traiter certains ouvriers selon leur droit, et d'autres selon sa générosité à lui. S'il veut être généreux pour les uns, qu'il le soit pour tous; s'il veut s'en tenir à la loi pour les uns, qu'ils s'en tiennent à la loi pour tous. »

Les exégètes font donc chorus avec les ouvriers de la première heure : « Si les choses se passaient ainsi dans la réalité, elles auraient quelque chose d'odieux. Une telle libéralité à l'égard des derniers, étalée sous le regard des autres qui sont au régime de la simple justice, équivaldrait à une provocation. Les gens du peuple n'y résisteraient pas. Ils s'écrieraient : Ce n'est pas juste ! » (D. Buzy, 1932). « A l'encontre de toutes les notions humaines de prestation et de rétribution, de droit et d'équité, la parabole veut proclamer la souveraineté de Dieu manifestée dans sa bonté » (G. Bornkamm, 1946 et 1956). Le P. Ortensio da Spinoli (1971) observe tout bonnement : « Le récit ne respecte pas les lois les plus élémentaires de l'équité »; et R. Cavado (1972) : « Le comportement du patron n'est pas juste ».

Ainsi contesté, le patron doit défendre sa conduite. Il s'explique en trois points. Seuls les deux premiers répondent à l'objection soulevée. Il observe d'abord que les premiers ouvriers n'ont pas été lésés, puisqu'ils ont reçu le salaire convenu. Pour ce qui concerne les derniers arrivés, il observe qu'il a le droit, lui, de faire de son argent ce qui lui plaît, et donc de se montrer généreux envers qui cela lui plaît. Qui pourrait admettre pareille argumentation ? Certes, les deux considérations sont exactes; elles ne sont d'ailleurs pas contestées. La rouerie consiste à envisager séparément le traitement fait aux premiers et aux derniers, alors qu'il n'y a de problème que dans la simultanéité de ces traitements. Le patron a le droit de se montrer généreux pour les derniers : mais a-t-il le droit de faire les deux en même temps ? La difficulté vient du rapport qui s'établit nécessairement entre les deux traitements différents; sur ce point précis, les deux premières considérations n'apportent aucun éclaircissement satisfaisant.

Il reste une troisième considération qui, prenant la forme d'une question (« Ton œil est-il mauvais... ? »), transporte le débat sur un autre

terrain. Nous allons y revenir. Il peut être utile de s'arrêter d'abord quelques instants sur les explications que fournissent les exégètes qui s'en tiennent plus ou moins à la manière dont le problème de la conduite du maître se trouve posé par les ouvriers de la première heure. Ici encore, deux directions opposées s'offrent devant nous : d'un côté, on essaie de montrer que, malgré les apparences, la conduite du maître est conforme à l'idée de justice défendue par les ouvriers mécontents; de l'autre, on estime que la conduite réellement injuste du patron doit nous aider à comprendre que la justice de Dieu n'a rien de commun avec les normes d'une justice humaine.

1. Rattrapage sur le terrain du droit

Il n'y a guère de commentateur récent qui omette de rapprocher de la parabole qui nous occupe celle que proposa, en 325, Rabbi Zeera aux funérailles d'un jeune rabbin :

A quoi Rabbi Bun, fils de Rabbi Hiyah, est-il semblable ? A un roi qui avait engagé beaucoup d'ouvriers. L'un de ces ouvriers était plus diligent que nécessaire dans son travail. Que fit le roi ? Il le prit comme compagnon pour se promener çà et là. Le soir venu, les ouvriers vinrent recevoir leur salaire, et il le paya autant qu'eux. Les ouvriers se plainquirent et dirent : « Nous avons travaillé toute la journée, et il a reçu le même salaire que nous. » Le roi répondit : « Cet homme a fait plus en deux heures que vous durant toute la journée. » Ainsi également Rabbi Bun a fait plus dans la Loi en vingt-huit ans qu'un maître réputé n'est capable d'en faire en cent ans.

Posant en termes à peu près identiques le même problème que la parabole évangélique, cette parabole rabbinique lui donne une solution rationnelle très simple qui permet de saisir sur le vif la manière de voir à laquelle la parabole de l'évangile veut manifestement s'opposer. On trouverait difficilement illustration plus saisissante du contraste qui oppose le message évangélique à la théologie du judaïsme pharisien.

Ouvrons maintenant le commentaire composé au XVI^e siècle par Jean Maldonat : « Le but de la parabole est de montrer que la rétribution de la vie éternelle correspond, non au temps pendant lequel on a travaillé, mais au travail et à l'ouvrage qu'on a fait... Dans cette parabole, le Christ enseigne que certains travaillent davantage en peu de temps que d'autres en un temps plus long... Si donc les derniers arrivés ont reçu le même denier, c'est parce qu'ils avaient travaillé autant en une heure que les autres pendant la journée entière... Les derniers sont devenus premiers, parce qu'ils ont travaillé autant en une heure que les autres dans la journée entière... Ceux qui étaient arrivés les premiers à la vigne ont travaillé moins, c'est pourquoi ils ont mérité

un salaire moindre. Comment de telles explications sont-elles possibles ? De toute évidence, l'anti-protestantisme a fait perdre la tête au bon Jésuite : pour se distancer plus sûrement de la théologie des Réformateurs, il adopte purement et simplement celle du pharisaïsme juif, et cela sur le point précis où l'Évangile entre en conflit ouvert avec cette théologie.

La candeur de l'interprétation judaïsante de Maldonat ne serait plus guère possible aujourd'hui. Le gros ouvrage consacré en 1927 par K. Weiss à la parabole des ouvriers de la vigne a fait scandale : d'après cet auteur, la parabole signifie que Dieu rétribue l'intention et la volonté de travailler de la même manière que le travail effectivement accompli. Dans un article de 1961, J.B. Bauer adopte une voie toute différente en supposant que le patron était tenu en stricte justice à payer la journée entière même pour un travail d'une heure : en droit romain, la journée de travail était indivisible. Il paraît clair que les personnages de la parabole ne connaissent pas ce droit. M.-E. Boismard ne cherche pas si loin quand il écrit dans son commentaire de la Synopse (1972) : « Les ouvriers de la onzième heure reçoivent le même salaire que les ouvriers embauchés au petit matin... Le maître de la vigne estime donc que les ouvriers de la onzième heure ont droit, comme les autres, au « minimum vital », même s'ils n'ont travaillé qu'une partie de la journée. » Le droit des ouvriers va naturellement de pair avec une obligation pour l'employeur.

On rencontre bien d'autres considérations encore. Par exemple, celle qui déduit des embauches successives qu'il s'agissait d'un travail urgent, comme si le raisin mûr était menacé par un orage; dans ce cas, le propriétaire a contracté une dette de reconnaissance envers tous ceux qui ont accepté de venir l'aider. Il y a aussi l'insistance de certains sur le fait qu'après l'accord passé entre le patron et les ouvriers de la première heure, les ouvriers suivants ont fait confiance au patron, s'en remettant à lui pour leur rétribution : une telle confiance ne pouvait pas être déçue (P. Billerbeck). Toutes les explications « judaïsantes » de ce genre cherchent à donner satisfaction aux ouvriers de la première heure mieux que le patron de la parabole n'a su le faire. On ne se résout pas à abandonner le point de vue des ouvriers mécontents.

2. Fuite dans la théologie

L'exégèse actuellement la plus répandue, non seulement renonce à justifier la conduite du patron sur le plan de l'équité, mais tire précisément parti de l'incompatibilité de cette conduite avec toutes les normes de la justice humaine pour conclure que la parabole nous place en face d'une conduite qui n'est plus celle d'un homme ordinaire : le patron se comporte à l'égard de ses ouvriers comme Dieu seul peut se

comporter à l'égard des hommes. Réellement inacceptable du point de vue de la justice humaine, la parabole se présente comme une révélation du caractère transcendant de la justice divine.

Nous avons déjà cité la phrase très typique de G. Bornkamm : « A l'encontre de toutes les notions humaines de prestation et de rétribution, de droit et d'équité, la parabole veut proclamer la souveraineté de Dieu manifestée dans sa bonté. » La conduite du patron est arbitraire ? Comprenez que la souveraine liberté de Dieu lui permet d'agir comme bon lui plaît, sans que personne puisse lui réclamer des comptes (H. Zimmermann, 1961). Le patron qui fait fi de la justice se prétend bon ? Comprenez que, « être bon, pour Dieu, cela signifie ne pas regarder les mérites ou les droits de celui qui prie, mais sauver et donner la vie par pure bonté et grâce » (R. Varro, 1968). La parabole apparaît, ainsi comme une révélation de « la gratuité du don divin » (*Idem*).

On échappe difficilement à l'impression que cette exégèse prétend définir le Dieu des chrétiens à partir de l'image d'un patron qui se fait le champion le plus intransigeant de l'idéologie du libéralisme économique. Ce patron n'admet pas qu'on lui parle des droits de ses ouvriers; mais il se montre tout prêt à avantager des ouvriers qui s'en remettent totalement à sa bienveillance paternaliste. Si c'est là le Dieu de Jésus Christ, le Dieu de l'Évangile, mieux vaut renoncer une fois pour toutes à le prêcher à la classe ouvrière, il ne pourra trouver de fidèles que chez les possédants les plus dépourvus du sens de la justice sociale.

Abstraction faite de ces conséquences, l'exégèse devant laquelle nous nous trouvons ici témoigne de graves déficiences méthodologiques. D'abord en ce qu'elle ne tire pratiquement aucun parti de la question finale, qui constitue normalement la pointe de la parabole. Ensuite, en ce qu'elle ne cherche dans la parabole que l'affirmation d'une vérité générale et intemporelle, sans se soucier du problème concret auquel Jésus veut donner, par cette parabole, une réponse concrète. Comment Jésus pouvait-il espérer obtenir l'assentiment des Pharisiens en leur présentant Dieu sous les traits d'un patron dont ils ne pouvaient que désapprouver la conduite ?

III. L'attitude des premiers ouvriers

Après s'être défendu lui-même sur le plan de la justice, et d'une manière qui ne paraît pas très convaincante, le patron déplace le terrain du débat en posant aux ouvriers mécontents la question décisive : « Ton œil est-il mauvais parce que je suis bon ? » Voilà ces ouvriers mis en cause. On les invite à considérer leurs propres motivations. Est-ce bien le souci de la justice et du droit qui inspire leurs récriminations ? A

travers les ouvriers de la parabole, cette question s'adresse évidemment aux auditeurs de Jésus. Jésus ne répond pas à leur place; son histoire reste ouverte sur une question à laquelle ses interlocuteurs auront à répondre eux-mêmes.

Nous connaissons bien ce procédé. Il caractérise spécialement la parabole du fils prodigue (Lc 15,11-32), dont l'étroite parenté avec celle qui nous occupe a été souvent soulignée. Elle se termine par une pressante invitation adressée par le père au fils aîné mécontent, pour qu'il prenne part à la joie provoquée par le retour de celui qui reste son frère. La ressemblance entre les deux paraboles est si frappante qu'il n'est guère possible de douter qu'elles aient été racontées dans des circonstances similaires. De fait, il existe un accord très général pour penser que la parabole des ouvriers de la onzième heure, comme celle du fils prodigue, a été dite à l'intention de gens qui se scandalisaient des rapports familiaux entretenus par Jésus avec les «pêcheurs» : Pharisiens, scribes, ou autres personnages considérés comme l'élite de la nation. La fréquentation de pêcheurs méprisés ne leur paraissait pas seulement indigne d'un homme qui se disait l'envoyé de Dieu; ils y voyaient un affront à leur égard, une atteinte aux droits que leur valait une conduite exemplaire.

Il était facile à ces gens distingués de reconnaître leur point de vue dans les récriminations des ouvriers de la première heure. La faiblesse des deux premières observations du patron ne leur échappera sans doute pas. Mais il reste la question finale, qui les interpelle directement : parce que le patron se montre bon, faut-il que leur œil devienne mauvais ? L'œil, qui reflète les sentiments du cœur, représente ici les dispositions intimes : celles qui se traduisent concrètement dans les récriminations citées au v.12.

Nous voici donc renvoyés à ce v.12. De quoi exactement se plaignent les ouvriers de la première heure ? Non pas, comme on s'y attendrait après le v.10, de ne pas avoir reçu plus que ceux qui ont travaillé une heure seulement; ce qui les fâche est de voir que ces derniers ont reçu autant qu'eux-mêmes : «Tu les as faits égaux à nous !». Ce qui les intéresse donc n'est pas précisément de se voir mieux traités que les autres, mais que les autres soient moins bien traités qu'eux. Dans leur esprit, le droit que leur confère leur travail, et qui n'est pas contesté, entraîne automatiquement une privation de droit pour ceux qui n'ont pas fait le même travail. Cette manière de déduire de leur droit à eux un «non-droit» pour les autres est typique de la transformation d'un droit en privilège : un privilège par opposition aux autres, au détriment des autres.

Déjà le ton sur lequel ils parlent de leurs camarades est significatif. Au début du v.12, il faudrait traduire : «Ces derniers que voilà», pour rendre la force du démonstratif méprisant, le même que celui dont se

sert le fils aîné en parlant de son cadet : «Ton fils que voilà» (Lc 15,30) et que celui dont se sert le Pharisien de la parabole : «Ce publicain que voilà» (Lc 18,11). C'est ainsi qu'on s'exprime pour désigner des gens à l'égard desquels on ne se reconnaît aucune solidarité. La réplique du père en Lc 15,32 est caractéristique : «Ton frère que voilà»; il répète le démonstratif, mais en le corrigeant par l'emploi de l'expression «ton frère» : celui que tu renies n'en est pas moins ton frère. La parabole du Pharisien et du publicain montre assez l'erreur que le premier commet en méprisant le second. Celle des ouvriers de la première heure n'est pas différente : ils ne revendiquent leur privilège qu'en se désolidarisant de leurs camarades. C'est sur ce point-là précisément que leur attitude prête à une critique qui, en fait, doit atteindre l'attitude des Pharisiens à l'égard de ceux qu'ils considèrent comme des pêcheurs.

Ces remarques sur le v.12 et la critique qu'il adresse au patron permettent de mieux saisir la portée exacte de la question finale. Sur le plan de la justice, le patron n'a pas réussi à donner une explication rationnelle vraiment satisfaisante. Mais il y a autre chose dans la conduite du patron, et pour le comprendre les ouvriers mécontents devraient changer d'attitude : ils devraient commencer par reconnaître les ouvriers de la onzième heure comme leurs camarades, des hommes auxquels ils sont liés par une solidarité profonde. Au lieu de protester contre le salaire immérité qu'ils ont reçu, ils seraient alors capables d'y reconnaître une aubaine et de s'en réjouir avec eux. Autrement dit, ils seraient capables de comprendre, par l'intérieur, l'intention dans laquelle le patron a voulu leur donner un plein salaire.

Puisqu'il s'agit en réalité de l'attitude des Pharisiens à l'égard des pêcheurs, la parabole veut leur dire en substance que, pour pouvoir comprendre la conduite de Dieu telle qu'elle se manifeste dans le comportement de Jésus à leur égard, ils devraient commencer par reconnaître ces déshérités comme leurs frères. Ce qui leur manque pour comprendre ce qui se passe sous leurs yeux, c'est d'être bons, c'est-à-dire d'être capables d'aimer.

Conclusion

Une lecture superficielle et incomplète de la parabole donne trop souvent l'impression qu'elle présente le Dieu de Jésus sous l'image d'un patron arbitraire et totalement dépourvu du sens de la justice sociale : belle occasion en vérité pour des considérations théologiques sur la transcendance d'une justice divine qui défie les exigences les plus élémentaires de la justice humaine !

A y regarder de plus près, on s'aperçoit que la parabole de Jésus ne prétend nullement proposer un enseignement théorique et abstrait.

sur Dieu et sa justice. Elle s'adresse à des gens qui, retranchés dans la conscience de leur aristocratie supérieure spirituelle, considèrent comme une atteinte à leurs privilèges la sollicitude dont Jésus témoigne envers des pécheurs qu'ils méprisent, et à l'égard desquels ils ne se sentent aucune solidarité. Cette sollicitude de Jésus pour les parias de la société se manifeste et réalise celle de Dieu lui-même. Une explication purement rationnelle ne suffirait pas à la justifier. On ne peut la comprendre que du dedans, en partageant les sentiments de miséricorde et de bonté qui ont inspiré à Dieu la mission de Jésus. Les Pharisiens n'y sauraient parvenir qu'en découvrant le lien de solidarité qui les unit à ces déshérités : en les reconnaissant comme leurs frères. La connaissance du Dieu de Jésus Christ passe nécessairement par la reconnaissance des autres hommes comme nos frères : «Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, parce que Dieu est amour» (1 Jn 4,8).

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

- Nous avons déjà commenté cette parabole dans la *Nouv. Rev. Théol.*, 79(1957), pp. 785-797; «Assemblées du Seigneur», 22 (Bruges, 1965), pp. 28-51; *Les Béatitudes* (Études Bibliques), II, Paris, 1969, pp. 254-257. Parmi beaucoup d'autres études nous devons nous contenter de signaler ici celles dont nous avons mentionné les auteurs au cours de notre exposé : L. ALGISI, *Gesù e le sue parabole*, Turin, 1964, pp. 132-134 et 264-274; J.B. BAUER, *Gnadenlohn oder Tageslohn* (Mt 20,8-16) ? dans *Biblica*, 42 (1961), pp. 224-228; (H.L. STRACK) P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV, I, Munich, 1928 (= 1969), pp. 484-500; M.-E. BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles en français*, II, Paris, 1972, p. 315; G. BORNKAMM, *Der Lohngedanke im Neuen Testament*, dans *Ev. Theol.* 6 (1946), pp. 143-166 = *Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze*, II (Beitr. zur ev. Theol., 28), Munich, 1959, pp. 69-92; *Jesus von Nazareth* (Urban-Bücher, 19), Stuttgart, 1956, pp. 131s. = *Qui est Jésus de Nazareth ?* (Parole de Dieu), Paris, 1973, pp. 163s.; D. BUZY, *Les Paraboles* (Verbum salutis, VI), Paris, 1932, pp. 205-237; R. CAVEDO, *Una storia che si fa parabola* (Mt 20,1-16; 21,28-22,14), dans *Parole di Vita*, 17 (1972), pp. 335-351; J. MALDONATI, *Commentarii in quatuor evangelistas*, I, Mayence, 1874, pp. 405-413 (l'édition originale, posthume, a paru en 1590); F. NEIRYNCK, *La rédaction matthéenne et la structure du premier évangile*, dans *De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques* (Bibl. Ephém. Théol. Lov., XXV), Gembloux-Paris, 1967, pp. 41-73; ORTENSIO DA SPINETOLI, *Matteo, Commento al «Vangelo della Chiesa»*, Assise, 1971, pp. 455-462; N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (N.T. Library), Londres, 1967, pp. 116-118; W. TRILLING, *Das Evangelium nach Matthäus*, II (Geistl. Schriftlesung, 1,2), Düsseldorf, 1965, pp. 174-178 = *L'Évangile selon Matthieu* (Parole et prière), III, Tournai, 1971, pp. 40-44; R. VARRO, *Le bon maître de la vigne selon S. Matthieu 20,1-16*, dans *Ami du Clergé*, 78, (1968), pp. 20-22; D.O. VIA, *The Parables. Their Literary and Existential Dimension*, Philadelphia, 1967, pp. 147-155; K. WEISS, *Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit. Zur evangelischen Parabel von den Arbeitern im Weinberg*, Mt 20,1-16 (Neutestl. Abh., XII, 4-5), Münster, 1927; H. ZIMMERMANN, *Die Botschaft der Gleichnisse Jesu*, dans *Bibel und Leben*, 2 (1961), pp. 92-105.

Il faudrait ajouter au moins les commentaires des paraboles par G. Eichholz, J. Jeremias, H. Kahlefeld, E. Linnemann, et ceux du premier évangile...



ALLEZ, VOUS AUSSI, A MA VIGNE !

Rappelons-nous que Jésus ne nous a pas parlé de miséricorde seulement en paraboles : les ouvriers de la onzième heure et les fils prodigues ont aussi, dans l'Évangile, des visages et des noms : Marie-Madeleine et le bon larron ne sont pas des fictions. Ne peut-on dire que le bon larron qui donne sa foi au Christ, quelques instants avant de mourir, est un ouvrier non pas de la première heure, mais de la dernière minute ? La réalité ainsi va plus loin que la parabole. Oui, comme ce propriétaire de vigne qui, jusqu'au moment où tombe le jour, n'hésite pas à embaucher encore des ouvriers, la miséricorde de Dieu est en chasse parmi nous jusqu'à la dernière minute, attentive pour pardonner au moindre mouvement de vrai retour : « Seigneur, souviens-toi de moi quand tu seras dans ton royaume. — En vérité, en vérité, je te le dis, répond Jésus, aujourd'hui même tu seras avec moi dans le Paradis » (Lc 23,42-43).

Ph. DAGONET ¹

1. Ph. DAGONET, *Pages d'Évangile*, Mulhouse, 1973, p.107.

Année B

Première lecture : Sg 2,12.17-20

Deuxième lecture : Jc 3,16-4,3

Évangile : Mc 9,30-37

La vie chrétienne est un itinéraire, un cheminement au cours duquel nous avons à entrer progressivement dans la compréhension du mystère qui exige un comportement tout nouveau paradoxal. Beaucoup de chemin reste certainement à faire dans ce sens, qu'il s'agisse de chacun ou des communautés.

Par ses paroles, par ses gestes et par tout ce qu'il a vécu, Jésus enseigne qu'on ne devient le premier qu'en se faisant le dernier et le serviteur de tous.

Ceux qu'il envoie en mission — comme lui-même a été envoyé par le Père — doivent être accueillis avec sollicitude. Mais ils ne méritent cet accueil qu'à la condition de se présenter avec humilité et pauvreté (évangile).

Un tel message, qui constitue une accusation vivante des mœurs de ce monde, fait du prophète qui l'annonce et le vit, un gêneur. Rien d'étonnant dès lors si on cherche à le supprimer ou, plus généralement aujourd'hui, à le neutraliser en montrant son inefficacité, ridicule et malfaisante (première lecture)

Et pourtant l'expérience n'est-elle pas là, pour montrer que des relations fondées sur les rivalités, les convoitises, la recherche de la première place, conduisent, inévitablement, à un univers qui ignore la paix, où il devient impossible de vivre (épître).

LE JUSTE TRAQUÉ

Sg 2,12.17-20

PAR MAURICE GILBERT, S.J.

Professeur à l'Université Catholique de Louvain

Contexte et structure

Quel sens le croyant juif de la Diaspora alexandrine peut-il donner à une vie difficile et douloureuse où il sent partout présente, en paroles et en actes, la contestation de son engagement de foi envers Dieu ? L'auteur du *Livre de la Sagesse* tente de répondre à cette question.

Dans un premier temps, il traite du problème de la mort (Sg 1-5) : toute vie s'achève-t-elle, ainsi que le disent certains, avec notre dernier souffle, la mort dissolvant tout, jusqu'à nos capacités de penser et d'aimer ? Ceux-là n'ont point l'idée d'un au-delà où Dieu jugerait nos actes. Dans ce cas, ne vaut-il pas mieux s'installer et profiter au maximum du plaisir ? «Carpe diem !» disait Horace, vers la même époque (Sg 2,1-9) ¹.

Si encore on s'arrêtait là ! Mais l'obstacle vient toujours de celui qui se maintient dans la foi et l'espérance en Dieu : il ne peut apparaître que comme un trouble-fête. Sa pauvreté, sa présence, ses reproches, son comportement, tout devient intolérable. Il faudra donc se débarrasser de lui. Ce malheureux prétend que le Dieu tout-puissant assurera son bonheur ! Eh, bien, on va voir ! (Sg 2,10-20).

Ce discours des impies exprime la dialectique de leur projet. Le passage que nous avons à commenter appartient à la seconde partie. Toutefois, l'auteur de Sg a encadré ce discours de deux réflexions complémentaires sur la théologie de la mort, à la lumière des premiers chapitres de la *Genèse* ².

Un gêneur

Il ne suffit pas aux impies de s'adonner au plaisir avant qu'il ne se dissipe ; ils passent à l'offensive, s'en prennent au juste qui attend le bonheur dans l'au-delà. Pour l'impie, le juste se découvre parmi les pauvres et les faibles. Ouvrant cette partie aggressive du discours des

impies par une phrase où l'on perçoit des réminiscences du message prophétique ³, l'auteur écrit : «Opprimons le juste pauvre, n'épargnons pas la veuve, soyons sans égard pour les cheveux blancs du vieillard au grand âge ⁴. Que notre force soit la loi de la justice, car ce qui est faible s'avère inutile» (Sg 2,10-11 ; cf. Jb 12,5-6).

Les impies recourent à la force pour imposer leur loi aux justes. Quel contraste avec l'action de Dieu dont l'auteur dira plus loin : «C'est ta force qui est principe de ta justice et ton empire sur toute chose te fait ménager tout !» (Sg 12,16).

Décision prise, principe posé, «tendons un piège au juste puisqu'il nous gêne» (Sg 2,12a). *Tendre un piège* en secret pour tuer un innocent, pour voler un pauvre, voilà, aux yeux du psalmiste (Ps 10,8-9 = LXX 9,29-30), ce que les impies trament. L'auteur de Sg se souvient probablement de ce texte. Mais le reste de sa phrase est identique à un passage de la version grecque des LXX en Is 3,10 : «Lions le juste puisqu'il nous gêne» ⁵.

En quoi le juste est-il devenu un gêneur ? Tout d'abord du fait «qu'il s'élève contre notre conduite, qu'il nous reproche nos manquements à la loi et nous accuse de trahir notre éducation». (Sg 2,12 bcd) Le juste s'en prend donc ouvertement aux apostats pour leur dire leur fait. Des renégats, il ne devait pas en manquer alors à Alexandrie. Des juifs partisans de l'hellénisation à outrance, ayant pactisé avec le pouvoir séleucide et renoncé à toutes les expressions de la foi ancestrale (cf. 1 M 1,10-15. 52-61), avaient pour eux le pouvoir (le grand-prêtre Jason : 2 M 4,7-15), la force (1 M 1,58). Quelques siècles plus tôt, le prophète Jérémie avait subi les traquenards de ses frères à qui il adressait des reproches trop mérités et annonçait un châtiment imminent (Jr 11,18-21 ; 18,22-23) ; ceux-ci aussi voulaient le tuer, car il gênait (Jr 26,8).

D'après Sg 2,12, les impies accusent le juste d'empêcher leur action, de leur reprocher de faillir à la loi (entendez : non pas uniquement les préceptes de la Torah, mais la religion avec toutes ses expressions) et à leur éducation. Par contre, lorsque le *Siracide* trace le portrait du scribe, il écrit de lui : «Il fera paraître l'éducation qu'il a reçue et mettra sa fierté dans la loi de l'alliance du Seigneur» (Si 39,8). L'apostat, lui, renie la moelle de son passé, toute cette formation religieuse qui eût dû faire de lui un croyant humble et fidèle.

Notons au passage le courage du juste. Il ne peut s'empêcher de proclamer sa foi (Sg 2,13.16cd) ni de mettre en accusation le genre de vie qui s'y oppose. Les prophètes agissaient ainsi : ils prophétisaient Yahvé et la fidélité, ils devaient parfois, jusqu'au dégoût (cf. Jr 20,7-9), invectiver leurs frères terre-à-terre et sans foi. Ainsi se comporte le juste décrit en Sg 2 : il n'a pas peur, lui non plus, d'appeler mal ce qui est mal, surtout quand ce mal est mis en œuvre par ceux dont l'éducation permettait de penser que la loi de Yahvé ne resterait pas écrite sur des

pierres, mais dans leur cœur de chair (cf. Jr 31,33). Quand le croyant fléchit, son frère doit lui rappeler la parole de Dieu.

Mais là ne s'arrête pas le discours du juste. Le texte de la liturgie omet les vv.13-16, où s'énonce la partie positive du discours du juste tel que l'entend l'impie : «Il se flatte de posséder la connaissance de Dieu et se nomme lui-même fils du Seigneur... Il proclame heureux le sort final des justes et se vante d'avoir Dieu pour père.»

Le juste connaît Yahvé (cf. Jr 31,34), il le proclame, et cela exaspère l'impie. La seule présence du juste lui en devient insupportable. Aux yeux de l'apostat, c'est le juste qui désormais fait autrement que les autres (Sg 2,15) ⁶, et il se sent blessé de voir le juste l'éviter (Sg 2,16). A l'époque, à Alexandrie, les ponts devaient être rompus entre juifs croyants et pratiquants d'une part, juifs se réclamant exclusivement de l'hellénisme d'autre part. Jésus Christ qui mangeait avec les pécheurs n'a point prôné cet ostracisme, que la liturgie de ce jour n'a pas avalisé.

Pris au mot

Le juste se prétend fils du Seigneur, il se vante d'avoir Dieu pour père (cf. Is 63,16; 64,7; Si 23,14; 51,10 hébreu). Mais l'impie ne le croit pas; il va même le prendre au mot : «Voyons si ses dires sont vrais» (Sg 2,17a); il déclare bienheureux le sort final des justes : voyons donc ! «Examinons ce qu'il en sera de sa fin» (Sg 2,17b). Des gens exaspérés, qu'un humour noir et féroce ne paraît pas déranger, prennent ainsi la décision de l'exécution capitale. On tue le juste pour s'en débarrasser, avec l'assurance — croit-on — qu'on se prouvera ainsi l'inanité de la foi du malheureux.

Sur ce point, le juste souffrant décrit par Platon (*République*, II, 361b - 362a) diffère; car, pour le philosophe grec, ce ne sont point les hommes injustes qui frappent le juste et l'exécutent; de plus, en le faisant mourir, ce n'est pas sa croyance religieuse qu'on veut prendre au mot. Pour Platon le juste parfait n'a pour lui que sa justice : il échouera jusqu'à subir la mort : «il sera fouetté, torturé, enchaîné, on lui brûlera les yeux et, enfin après avoir subi toute sorte de maux, il sera empalé» (*Ibid.*, 361e-362a); il comprendra alors que l'apparence de la justice vaut mieux que la justice !

Par contre, dans l'Écriture, on trouve des idées plus proches de Sg 2,17-18 : à côté du projet d'assassinat de Joseph par ses frères (Gn 37,20 : «Tuons-le... Nous allons voir ce qu'il adviendra de ses songes !») ⁷, on renvoie généralement au Ps 22 (21), 9 : «Il s'est remis à Dieu, qu'il le libère ! qu'il le délivre, puisqu'il est son ami !». Mais

rien ne prouve que les gens qui maltraitent le psalmiste aient prononcé ces paroles. En Sg 2,17-18, les persécuteurs du juste tournent en dérision la certitude du croyant dans le bonheur final des justes (dont le Ps 22 ne dit rien), bonheur fondé sur la foi en la paternité salvifique de Dieu (Sg 2,18).

Par contre, ici comme dans le Psaume, on tourne en dérision la foi en un Dieu sauveur; les deux textes valent donc d'être rapprochés, même si les termes utilisés de part et d'autre diffèrent (seul le verbe *délivrer* se lit dans les deux textes). Mais, de ce point de vue, la version grecque des LXX en Is 49,26 utilise-t-elle par hasard les deux verbes *assister* et *délivrer* qu'on lit en Sg 2,18 : «A tes oppresseurs, je ferai manger leur propre chair, ils s'enivreront de leur sang comme de vin nouveau. Et toute chair saura que moi Yahvé je suis ton sauveur (LXX : celui qui te *délivre*) et que ton rédempteur (LXX : ton *assistant*), c'est le Fort de Jacob» ? Le juste de Sg 2 aurait-il eu sur les lèvres ce verset du prophète (cf. encore Dn 6,28 Théodotion) ?

L'épreuve (Sg 2,19-20)

L'auteur joue-t-il sur les mots ? On peut comprendre en effet qu'à l'insolence des bourreaux répondra la *modération* du patient, comme à la démesure s'oppose le juste milieu; s'il en est ainsi, les impies en même temps manifestent leur *hybris*, traitent le juste avec *insolence*, lui infligeant des *outrages*. Aux *tourments* de la torture qu'il subira, le juste répondra par la *résignation*.

Le juste sera donc soumis par les impies à la souffrance et à la mort, et même à une mort ignominieuse. L'auteur penserait-il à quelque figure biblique ? A Jérémie ? Mais si le prophète d'Anatot a subi des embûches (Jr 11,19; 18,22-23; 26,8), connu le cachot (Jr 37,15-16) et le fond d'un puits (Jr 38,6), aucun texte ne le caractérise par la patience ⁸. Le quatrième chant du Serviteur souffrant insiste sur la résignation et le silence de l'homme de douleurs (Is 53,7; cf. Sg 2,19). Mais qui maltraite le Serviteur ? De plus, Sg 2 omet totalement l'idée que «c'étaient nos souffrances qu'il supportait» et qu'il a été «écrasé à cause de nos péchés» (Is 53,4-5). D'après le troisième chant, le Serviteur n'a pas résisté, il n'a pas esquivé les coups (Is 50,6). Mais le texte ne dit pas que le Serviteur subit la persécution en raison de sa foi. Reste la belle figure du vieillard Eléazar (2 M 6,18-31), exemple de fidélité et de patience sous les coups de la bastonnade qui le tue.

Entre tous ces textes et Sg 2, les rapprochements verbaux sont pratiquement inexistant; on ne peut y relever qu'analogie de situation.

Qui donc est-il, ce juste fils de Dieu ? 9

Au sens littéral du texte, c'est-à-dire selon l'intention de l'hagiographe, le juste ne semble pas désigner une personne bien précise ¹⁰, mais l'ensemble des Juifs fidèles à Yahvé. En effet, après avoir décrit le sort que les impies réservent au juste, à la veuve, au vieillard, l'auteur proclame l'issue de la confrontation en parlant non du juste, mais des justes au pluriel. (Sg 3,1-3). Dans le reste du livre, les termes de fils ou d'enfant de Dieu désignent toujours le peuple d'Israël; ses ennemis même, lors de la nuit de l'Exode, confessèrent, devant la perte de leurs premiers-nés, que «ce peuple était fils de Dieu» (Sg 18,13; cf. Ex 4,22).

Les Pères grecs et latins ¹¹, ainsi que les liturgies anciennes, ont vu dans ce passage de Sg 2 une annonce messianique de la mort de Jésus. Jean n'écrit-il pas (Jn 5,18) : «C'était pour les Juifs une raison de plus de vouloir le tuer, puisque non content de violer le sabbat, il appelait Dieu son propre Père, se faisant ainsi l'égal de Dieu», et Matthieu (Mt 27,43) : «Il a compté sur Dieu; que Dieu le délivre maintenant, s'il s'intéresse à lui! Il a bien dit : Je suis fils de Dieu!» ¹².

A vrai dire, Sg 2 s'explique parfaitement bien sans qu'on y voie, au sens littéral, une annonce du Messie souffrant. Pourtant la tradition chrétienne a bien décelé en Jésus seul la pleine réalisation de l'idéal de sainteté et de courage décrit dans ce passage; lui seul a subi au maximum les outrages pour les mêmes motifs poussés au paroxysme. C'est pourquoi les justes souffrants de l'A.T. sont des figures annonçant Jésus Christ par leur vie et leur mort, et les martyrs chrétiens jusqu'à nos jours seront les imitateurs humbles et confiants de ce même Christ, jusque dans leur sang versé.

NOTES

1. Mais il n'y a pas lieu de voir dans ces impies des épicuriens, comme le proposait A. Dupont-Sommer : cf. C. LARCHER, *Études sur le Livre de la Sagesse* (Études Bibliques), Paris, 1969, pp. 213-16; les impies incriminés en Sg 2 sont principalement des Juifs apostats, mais il se trouve aussi des non Juifs parmi eux : cf. J. P. WEISENGOLF, *The Impious of Wisdom 2*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, 11 (1949), pp. 40-65.
2. Sg 1,13-15; 2,23-24, première lecture du XIII^e dimanche ordinaire de l'année B. Noter que la reprise du même mot *lot* en 1,16; 2,9-24, seuls emplois du mot en Sg, encadre et divise le discours des impies. Cf. Is 57,6.
3. Surtout Am 4,1; 8,4; Ez 22,29 : opprimer le pauvre; Za 7,10; Mt 3,5 : opprimer le pauvre et la veuve; Ha 1,4 : opprimer le juste.
4. Cf. Lv 19,32, mais surtout 2 M 6,18-31 : le martyre du vieillard Eléazar.
5. Is 3,10 n'est pas écrit par le prophète du VIII^e siècle; c'est vraisemblablement un ajout sapientiel dont le texte paraît corrompu : en hébreu, il faudrait lire : «Bienheureux le juste, car il est bon». Une mauvaise lecture de *blenheureux* (37) a conduit au *dites* (37) du texte hébreu massorétique et, au *bons* (du verbe 37) de la version grecque LXX qui semble avoir ajouté une négation devant le *bon* du texte hébreu. Pour plus de détail, cf. P. PRIGENT, *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître de Barnabé, I-XVI, et ses sources* (Études Bibliques), Paris, 1961, pp. 178-181. Il est possible que Sg 2,12 cite Is 3,10 et ce ne serait pas la seule fois que Sg se rapproche de Is LXX, fût-ce pour un demi-stique (cf. Sg 15,10); mais il se peut qu'entre la LXX et Sg il y ait eu un intermédiaire, des *Testimonia* par exemple.
6. Sur les Juifs apostats, cf. PHILON, *Vie de Moïse*, 1,31. Dès l'antiquité, on reprocha aux Juifs fidèles de se singulariser.
7. Cf. AMBROISE, *De Joseph*, 3,11 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 32,2, 78-79).
8. Pas même en Jr 11,19 qui dénote une insouciance par ignorance avant l'attentat.
9. Cf. M. ADINOLFI, *Il messianismo di Sap. 2,12-20*, dans *Il messianismo. Atti della XVIII Settimana Biblica*, Brescia, 1966, pp. 205-217.
10. Les arguments de M. Philonenko qui propose de voir dans le juste de Sg 2 le Maître de Justice de Qumrân ne sont pas convaincants : cf. C. LARCHER, *Études sur le Livre de la Sagesse*, pp. 114-116 et 127-129.
11. Cf. E. des PLACES, *Un thème platonicien dans la tradition patristique : Le juste crucifié* (Platon, *République*, 361 e 4 - 362 a 2), dans *Studia Patristica IX* (Texte und Untersuchungen, 94), Berlin, 1966, pp. 30-40; Anne-Marie LA BONNARDIERE, *Le «juste» défié par les impies (Sap. 2,12-21) dans la tradition patristique africaine*, dans *La Bible et les Pères* (Bibliothèque des Centres d'Études supérieures spécialisées), Paris, 1971, pp. 161-186.
12. Il n'est pas sûr que Mt 27,43 cite Sg 2,18 : cf. M. ADINOLFI, *Il messianismo di Sap. 2,12-20*, p. 214.

Chacune à leur manière, les trois lectures de ce dimanche mettent en scène des hommes avides des seuls biens temporels et prêts, pour les atteindre ou les garder, à combattre opposants et rivaux. Chacune condamne cette manière de vivre que Jacques appelle «sagesse terrestre, animale, démoniaque» (3,15) et à laquelle il oppose la «Sagesse d'en haut» (3,17) donnée par Dieu et qui se réfère à la Loi révélée.

1. Contexte et structure

L'épître de saint Jacques ¹ appartient au genre littéraire parénétique et gnomique, ainsi que plusieurs livres bibliques (Proverbes, Siracide) et de nombreux écrits juifs de la période intertestamentaire. Les exhortations morales les plus diverses s'y suivent sans plan visible et parfois même sans lien grammatical. Aussi, contexte et structure ne s'en précisent pas facilement. Certes la pensée de la sagesse inspirée de Dieu y reste partout sous-jacente, ce qui permet aux exégètes de proposer des rapprochements assez variés. Mais comme l'auteur de l'épître prend lui-même soin, à deux reprises, de nommer la sagesse lorsqu'il veut en parler (1,5-8; 3,13-17), il faut se garder de mettre à son compte ce qu'il n'a peut-être pas envisagé.

Cela dit, on peut remarquer sans crainte d'erreur, que le début du morceau (3,16-17) se rattache intimement aux trois versets précédents (3,13-15). Un simple coup d'œil sur le schéma de cet ensemble suffit à convaincre de son unité. Après avoir apostrophé les chrétiens qui se croient sages (3,13a), leur avoir demandé de justifier leur prétention par la douceur de leur conduite (3,13b) et n'avoir reconnu qu'une simple sagesse terrestre (3,15) chez ceux qui font preuve de disposition amères et querelleuses (3,14), l'auteur souligne les suites néfastes de cette sagesse terrestre (3,16) et oppose à celle-ci la sagesse d'en haut (*anōthen*

sophia) qui se manifeste par nombre d'effets bienfaisants (3,17). En 1,5 l'origine divine de cette sagesse excellente est plus clairement indiquée.

Faut-il, avec certains, rattacher cette petite section sur la sagesse (3,13-17) à l'exhortation précédente (3,1-12) qui vise les didascales (3,1-2a) et traite des péchés de la langue (3,2b-12) ? On inclinerait à l'admettre en constatant que, dans le monde juif de l'époque, l'appellation «*sage*» (*Hakam*) s'utilisait pour désigner les didascales. Mais on peut toujours en douter si d'une part on considère qu'à partir de 3,2b il est peut-être déjà question de tous les chrétiens et non plus seulement des didascales, si d'autre part, on fait attention à la formule initiale de 3,12 («si quelqu'un parmi vous») qui, dans le reste de l'épître (2,15; 5,13s), vise manifestement l'ensemble des destinataires. Rappelons-nous d'ailleurs que, dans la Bible, les recommandations d'acquiescer la Sagesse s'adressent à tous les Israélites indistinctement.

A première vue, la petite sentence (3,18) qui suit les versets traitant directement de la sagesse (3,13-17) fait parfaitement corps avec eux. Il semble toutefois qu'il n'en soit rien. Tout d'abord parce que cette sentence aborde un autre thème, celui de la justice; ensuite parce que le v.17 achève parfaitement la section sur la sagesse; enfin, parce que cette sentence se juxtapose purement et simplement au v.17. Le rattachement ne s'est sans doute opéré qu'en raison des mots *fruit* et *paix* communs aux vv.17 et 18.

La finale de la lecture (4,1-3) forme, elle aussi, une section distincte. Le thème de la sagesse cède la place à celui des plaisirs égoïstes convoités, sans référence à Dieu. La forme et le fond, sauf le mot *zèle* (4,2), se présentent aussi différemment. Le style interrogatif s'y prolonge davantage. Le ton s'y fait plus incisif, plus sévère. Quant à la transition, elle manque totalement. Toutefois, on comprend qu'à la suite de Jacques, la liturgie ait jugé bon de joindre ce passage au précédent. Tout d'abord parce qu'il y est question de la même jalousie (3,14.16; 4,2); ensuite et surtout parce qu'il existe un parallélisme réel entre les effets néfastes de la sagesse terrestre et ceux de la recherche égoïste des plaisirs (3,14.16; 4,1-2).

2. Commentaire

a. La sagesse (3,16-17)

Après avoir qualifié de mensongère (3,14) de terrestre et de diabolique (3,15), la sagesse des chrétiens animés de zèle amer et querelleurs, Jacques donne des preuves de son affirmation : «Car là où il y a ce zèle et cette querelle, là se trouve désordre (*a kata-stasia* : cf.

Jc 1,8; 3,8) et toute sorte de mal (*phaulos-kakos* : cf. 2 Co 5,10) (3,16). Ce désordre n'évoque pas l'instabilité physique comme en Jc 1,8; 3,8, mais l'instabilité morale, c'est-à-dire l'absence de paix, comme en 1 Co 14,33; Lc 21,9. Les maux qu'occasionnent les pseudo-sages ne sont pas explicités. Mais le v.17 énumérant les fruits de la vraie sagesse, les laisse deviner.

Sans doute s'agit-il de l'absence d'indulgence, de la malveillance, de la partialité, de l'hypocrisie. D'autres passages de l'épître soulignent le combat à mener contre ces maux. Ici, il n'est question que de leur origine.

Pour ramener les faux sages sur le chemin de la conversion, l'auteur leur parle de la sagesse qui vient d'en-haut (*anōthen*), c'est-à-dire de Dieu (Jc 1,5,17). Il ne leur en dit pas la nature qu'ils connaissent bien par la littérature biblique, et ne revient même pas sur le moyen de l'obtenir — la prière totalement confiante (Jc. 1,5-8). Il se contente d'en rappeler les alléchantes qualités. Il énumère huit de celles-ci, qu'il présente en trois groupes, d'après une certaine assonance grecque plutôt qu'en fonction d'une logique rigoureuse, en recourant sans doute aux catalogues des vertus et des vices, communs à l'époque.²

Tout d'abord, la sagesse d'en-haut est pure (*hagnē*) : toute déviation contraire à la sainteté (racine : *hag*) divine s'en trouve exclue³. Ensuite, elle est pacifique, au sens donné par le livre des Proverbes (3,17; cf. Rm 8,6 : He 12,11); accommodante (*epieikēs*), c'est-à-dire mesurée, sans outrage (Ph 4,5; Ac 24,4); facile à persuader (*eu-pēthēs*) ou confiante (Lc 1,17; Rm 1,30); pleine de miséricorde, c'est-à-dire de compassion active (Jc 1,26s; 2,14ss); impartiale (*adiakritos*), au sens actif, plutôt qu'au sens passif; inaltérable (Jc 2,1ss); sans hypocrisie, soit absolument sincère (Rm 12, 1 P 1,22).

A ceux qui s'étonnent de ne pas voir Jacques utiliser les vues doctrinales de saint Paul sur la sagesse (1 Co 1,18-2,15) et ne pas dire avec lui que Jésus fut pour nous sagesse venue de Dieu (1 Co 1,9; 3,16), on peut rappeler que son épître se veut avant tout moralisatrice.

b. La justice (3,18)

Selon certains, le v.18 résumerait la section sur la sagesse (3,13-17) et devrait se lire ainsi : avec la sagesse, un fruit de justice est semé dans la paix pour ou par les pacificateurs (cf. He 12,11).

Mais ce verset semble plutôt affirmer simplement que la paix produit (sème) la justice — la conformité à la volonté divine⁴ — au profit des pacificateurs (cf. Mt 5,9; Col. 1,20).

En faveur de cette interprétation, il faut noter que l'expression biblique «fruit de la justice» équivaut à «la justice»⁵ (comparer Am 5,7 et 6,12).

D'autre part, comprendre le datif final du verset (*tois potoustin eirēnēn*) au sens de «par les pacificateurs» aboutirait à une tautologie.

Enfin, la Bible n'ignorait pas l'image de la «semence» à propos de la justice (cf. Os 10,12; Jb 4,8).

c. Les plaisirs égoïstement convoités (4,1-3)

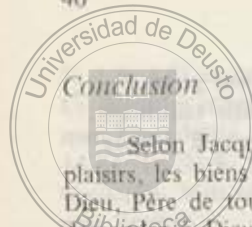
Pour produire de graves désordres dans les communautés chrétiennes (3,16), la recherche égoïste des plaisirs (4,1) s'ajoute à la pratique de la sagesse terrestre.

Par lui-même, le mot «plaisir» (*hēdonē*) ne suggère rien de reprehensible. La Bible désigne par là aussi bien les plaisirs célestes que ceux qu'il faut éviter (cf. Sg 16,20). Ici, seul le contexte demande qu'on lui donne un sens péjoratif⁶. Le premier verbe utilisé au v.2, ainsi que la finale du v.3 (à rapprocher de Tite 3,3) indiquent qu'il s'agit ici d'un synonyme de «convoitises désordonnées».

Pauvres pour la plupart, les chrétiens ici incriminés ne jouissent pas des plaisirs en question. Ils les envient mais ne les possèdent pas (4,2); les demandent parfois dans leurs prières, mais ne les reçoivent pas (4,3a). Ils se montrent passionnément avides de les obtenir et cherchent à les acquérir avec égoïsme et sans scrupule.

Cette recherche déclenche «dans leurs membres» (Rm 7,23; 1 P 2,11) des guerres et des combats (4,1). Les deux derniers termes, souvent associés dans l'ancienne littérature, doivent être pris au sens métaphorique, comme très souvent chez Platon, Epictète, les écrivains juifs ou néotestamentaires (2 Co 7,5; Tt 3,9). Compte tenu du participe présent (*strateuomenōn*), ils désignent un constant état de lutte qui naît d'abord à l'intime des individus (Rm 6,13; 7,23) et finit par se répercuter au-dehors⁷.

Au v.2a, en deux déclarations d'un parallélisme parfait, l'auteur revient sur les fâcheuses conséquences des mauvaises convoitises. Celles-ci, dit-il, poussent à tuer, combattre, guerroyer. Ces deux derniers verbes rappellent les combats et les guerres mentionnés en 4,1; il faut les comprendre dans le même sens. Le premier verbe «tuer» (*phoneuō*) leur est vraisemblablement synonyme, malgré le son réaliste qu'il possède en Jc 2,11; 5,6, et même ailleurs. S'il fallait écarter le sens métaphorique de ce verbe, sens connu de la Bible (Si 28,17; 1 Jn 3,15), nous serions en présence d'un anticlimax par trop surprenant sous la plume d'un si bon écrivain. Depuis Erasme, en 1519, pour effacer cet anticlimax mais contre toute la tradition manuscrite, on a pensé que le verbe «tuer» provenait d'une mauvaise transcription d'un autre verbe grec assez voisin de forme : il faudrait lire «vous enviez» (*phthoneite*) au lieu de «vous tuez» (*phoneuete*).



Selon Jacques, le tort des chrétiens ne consiste pas à désirer les plaisirs, les biens de la terre, mais à les rechercher sans référence à Dieu, Père de tout don parfait (1,17). Il leur reproche de ne pas les demander à Dieu (4,2b) comme le fit le prophète Elie (5,17-18); ou encore de les demander avec l'intention d'en faire un mauvais usage (4,3).

Dieu connaît le secret des hommes en prière (Mt 6,5-7) il exauce les justes (5,16b-18) et se montre prêt à leur accorder la sagesse (1,5), la justice (5,4), la santé (5,13-15) et la fécondité de la terre (5,17-18) 8.

NOTES

1. Bibliographie (française) : J. CHAINE, *L'épître de S. Jacques*, Paris, 1927; J. MARTY, *L'épître de Jacques*, Paris, 1935; L. SIMON, *Une éthique de la Sagesse*, Genève, 1961; O. KNOCH, *La Lettre de l'Apôtre Jacques*, Paris-Tournai, 1960 (1966); F.M. DU BUIT, *L'épître de S. Jacques*, Paris, 1967 (Cahiers : Évangile 65); J. CANTINAT, *Les épîtres de St. Jacques et de S. Jude*, Paris, (Sources Bibliques), 1973; *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, 2e éd., 1970, les mots Cupidité, Désir, Justice, Pur, Prière, Sagesse.
2. Cf. C. SPICQ, *Théologie morale du N.T.*, Paris, 1965, t.I, pp.192-211, 288; t.II, pp.621-745. Voir Rm 1,28-31; Ga 5,19-21; 1 Co 6,9s; 1 P 4,3, etc...
3. Cf. Je 4,7-8 = hagnisate... : purifiez vos cœurs; voir le mot Pur dans le *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, 1970², p.1068-1071.
4. Cf. Mt 1,19; 5,6,10; Lc 1,6; 2,25; voir le mot Justice dans le même *Vocabulaire*, p.640.
5. Il s'agit d'un génitif de définition et non d'origine, cf. Is 32,16-18; Pr 11,30; Ph 1,11-12; 1 Co 9,10.
6. Cf. Lc 8,14; Tt 3,3; 2 P 2,13; 4 M 1,22.
7. Le mot «membres» possède sûrement le deuxième sens, mais probablement aussi le premier.
8. Cf. *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Prière, pp.1024-1033.

VOUS FAITES LA GUERRE

Je ne veux que la Paix, dis-tu Seigneur.
Chacun peut en dire autant !
Dans chaque guerre, de chaque côté,
chacun veut la paix,
à sa manière...
Pardon de ne pas vouloir la Paix
comme Tu la veux.

Je vous laisse ma paix... dis-tu Seigneur.
Qu'en faisons-nous ?
Ineptie de la guerre, partout !
Nous ne parlons que de paix.
Nous ne savons pas vivre en paix.
Laisse-nous ta Paix, Seigneur,
ne nous délaisse pas.

Je vous donne ma paix, dis-tu Seigneur.
Tu nous l'as donnée une fois pour toutes.
Tu nous l'offres tous les jours.
Tu es toujours celui qui donne.
Jamais tu ne nous abandonnes.
Pardon de ne pas savoir redonner la paix
comme Tu la donnes

P. TALEC ¹

1. P. TALEC, *Un grand désir. Prières dans le secret, prières en commun*, Paris, 1971, p.166.

La péripécie évangélique de ce dimanche comprend la deuxième annonce de la Passion et le début d'un long discours hétérogène qui se poursuit jusqu'en Mc 9,50. Ce groupement artificiel de paroles de Jésus, sans doute antérieur à la rédaction de Marc, se retrouve dans le «discours communautaire» de Mt tandis que Luc l'a complètement disloqué. Marc a tenté de l'unifier en y insérant quelques notations caractéristiques. Ainsi, on reconnaît la manière de Mc aux vv.30 (le secret), 31 (enseignement) 32 (inintelligence et crainte des disciples), 33 (la maison opposée à la route), 34 (la dispute). Après avoir commenté les différents éléments de la péripécie nous essayerons de comprendre le sens d'un tel groupement, et la théologie de Marc qui s'y exprime.

1. La deuxième annonce de la Passion

Les annonces de la Passion¹ posent deux problèmes importants : celui de leur authenticité (Jésus a-t-il prononcé ces paroles ou les lui a-t-on attribuées par la suite ?) et celui du sens que Jésus donnait par avance à sa mort entrevue.

Or, la deuxième annonce se trouve dans une situation privilégiée, en regard de ces deux questions. Sans doute la plus primitive, en tout cas la plus courte, elle est aussi la moins précise (comparer Mc 8,31; 9,31; 10,32-34) :

Mr 17,22-23	Mc 9,31	Lc 9,44
Le Fils de l'homme va être livré aux mains des hommes et ils le mettront à mort et le troisième jour il se réveillera	Le Fils de l'homme est livré aux mains des hommes et ils le mettront à mort après trois jours il se lèvera	Le Fils de l'homme va être livré aux mains des hommes

On aura également remarqué que la deuxième annonce se caractérise par l'expression : «livré aux mains des hommes» qui apparaît aussi dans l'annonce de la trahison (Mc 14,21) et à l'arrestation (Mc 14,41)². Toutefois, la formule que nous trouvons ici paraît la plus intéressante : le présent pour désigner l'avenir proche, le jeu de mots «Fils de l'homme/ (fils des) hommes», et surtout la tournure passive pour désigner l'action de Dieu. Tout indique l'origine araméenne de cette parole forte et énigmatique bien dans la manière de Jésus. On peut donc la considérer comme authentique.

Mais, en prononçant cette phrase, quel sens Jésus donnait-il à sa mort ? L'étude du mot «livré» peut l'indiquer.

On le trouve dans quelques textes pauliniens (Rm 4,25; 8,32; Ep 5,2) et il fait penser à la formule eucharistique (cf. Lc 22,19; 1 Co 11,24). Toutefois, contrairement à Mc 9,31, c'est toujours avec la précision «pour nous», «pour nos péchés» qui fait assez clairement allusion au ch. 53 d'Isaïe et oriente la pensée vers l'aspect sacrificiel et rédempteur de la mort de Jésus.

Mais l'expression «livré aux mains» n'est pas étrangère à la Bible. On la trouve, par exemple, à propos du procès de Jérémie (Jr 26,24). Et si le prophète échappa à la mort, il n'en reste pas moins que le récit de son procès semble, chez Mc particulièrement, avoir servi de trame à celui de la passion de Jésus. Elle apparaît encore dans les psaumes du «juste souffrant» qui demande à être «délivré des mains de l'impie, du pécheur» (Ps 71,4; 140,5) et finalement en Dn 7,25 où l'on voit les «saints du Très-Haut» «livrés aux mains» d'Antiochus Epiphane le persécuteur mais qui «posséderont le royaume» (Dn 7,22), ce royaume conféré en Dn 7,14 au mystérieux personnage du Fils de l'homme.

On discute à perte de vue sur l'identité du Fils de l'homme (symbole collectif ou être personnel distinct). Mais quoi qu'il en soit, il s'agit de la source immédiate de la formule évangélique de la deuxième annonce; toutefois, Jésus réunit en lui-même le destin collectif des saints du Très-Haut et, d'autre part, il assume dans la succession de sa propre existence les deux aspects, apparemment séparés, persécution et royauté. Il apparaît ici comme le martyr par excellence, dont la passion précède la venue du Règne.

Ainsi donc, la phrase «le Fils de l'homme livré aux mains», nous révèle un aspect extrêmement précieux de la Passion et de la mort de Jésus : celle-ci condense et accomplit parfaitement la souffrance des justes, la persécution des prophètes, la mort des martyrs; ce que veut, probablement, suggérer l'emploi très abondant du verbe *livrer* dans les récits de la Passion. C'est d'abord le terme technique de la trahison : Judas «livre» Jésus aux grands-prêtres (Mc 14,10); ceux-ci à leur tour,

le «livrent» à Pilate (15,1,10) qui finalement le «livre» aux soldats (15,15). Jésus passe successivement au pouvoir de toutes les forces mauvaises; il est vraiment «livré aux mains», littéralement *manipulé*: «ils ont fait de lui tout ce qu'ils ont voulu»³.

La troisième annonce, détaille tout cela: «Le fils de l'homme sera livré aux grands prêtres... et ils le livreront aux païens», ce dernier trait constituant en fin de compte le grand scandale: un Juif livré par des Juifs aux nations, un messenger de Dieu livré par les prêtres aux païens! 4.

Mais il semble que la seconde propose un autre point de vue. Dans la première perspective, comme l'indique la formule de l'annonce de la trahison (Mc 14,21): «Malheur à l'homme par qui le Fils de l'Homme est livré», on demeure au niveau des initiatives et responsabilités humaines⁵. Or, nous avons dit que la tournure passive de la deuxième annonce est une manière de désigner l'action divine; il faut donc comprendre — et dès lors l'opposition «Fils de l'Homme/hommes» prend tout son relief —: «Dieu va livrer aux hommes le Fils de l'Homme». Affirmation étonnante, mais qui renverse les perspectives, car il ne s'agit plus du mal qui s'exerce et qui triomphe, mais du dessein de Dieu qui se réalise à travers la contradiction. Dieu n'est pas surpris, ni encore moins mis en échec. «Le Fils de l'Homme livré», dès lors, ne fait plus scandale; c'est le mystère même de Dieu qui triomphe par des moyens étonnants, au moment où le mal semble triompher: «Il n'a pas épargné son Fils unique, mais il l'a livré pour nous tous» (Rn 8,32); «Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils» (Jn 3,16).

«Le dessein de Yahvé aboutira par ses mains», disait déjà Isaïe (53,10) du Serviteur *livré* (par Dieu ?) «pour nos péchés», et non point «aux mains des pécheurs». Mais à condition de ne pas considérer trop systématiquement la mort comme un sacrifice expiatoire, on peut voir se rejoindre les deux perspectives.

Nous pouvons, en terminant, esquisser une réponse aux deux questions posées au début. Jésus pouvait assez facilement, devant la tournure prise par les événements, prévoir sa mort violente; mais ce qui importe pour nous c'est le sens qu'il lui donnait. Or, tout nous indique qu'à la lumière des précédents de l'histoire sainte, il avait conscience de la vivre comme l'événement central du dessein de salut.

II. Les prolongements et leur commentaire

L'annonce de la Passion est suivie de deux petites scènes qui font contraste et se déroulent en deux temps: le fait lui-même et une parole de Jésus; d'abord la dispute des disciples sur le plus grand

et la réponse de Jésus sur le premier/dernier, puis le geste de Jésus prenant un enfant et la parole sur l'accueil qui commente le geste.

Il faut bien reconnaître une certaine incohérence dans la succession de ces divers éléments.

Au v.33, Jésus est dans la maison avec ses disciples; puis au v.35, il s'assied, appelle les Douze et leur adresse la parole. Appel de ceux qui sont déjà là, avec qui la conversation se trouve déjà engagée, distinction des disciples et des douze: il y a comme deux introductions à la parole de Jésus.

La dispute des disciples porte sur le *plus grand*; la réponse ne reprend pas ce mot, mais parle du *premier* et du *dernier*.

La scène de l'enfant doit normalement illustrer l'enseignement qui vient d'être donné; or la parole qui suit ne fait plus allusion ni au thème du plus grand, ni à celui du premier/dernier ou du serviteur, mais concerne l'*accueil*.

D'ailleurs, cette parole sur l'accueil des petits enfants, au pluriel, suppose un groupe et s'accorderait mieux avec l'épisode raconté en 10,13-16, tandis qu'ici Jésus prend un enfant (qui se trouve là comme par hasard, dans la maison ?).

Ajoutons que par deux expressions, «en mon nom», «un de ces petits enfants», la parole sur l'accueil se lie beaucoup mieux à ce qui suit (vv.38-39 «en mon nom»; v.42 «un seul de ces petits») 6. Dans la séquence de Marc, on a l'impression que l'épisode de l'enfant est bien davantage le début d'une série que la conclusion de la dispute. L'ordre adopté par Mt ou Lc paraît bien plus satisfaisant: 1. discussion (Lc) ou question (Mt); 2. l'enfant; 3. parole de Jésus qui répond directement au problème. Toutefois, ces deux évangélistes eux-mêmes situent autrement la parole sur l'accueil: Luc avant la réponse sur le plus grand, et Mt après elle. Ces différences attirent l'attention sur la difficulté d'interprétation de la scène de l'enfant qui apparemment a été plusieurs fois remaniée 7. Il vaudrait donc mieux envisager les éléments du texte de Marc comme des petites unités indépendantes, en étant bien conscient qu'ils représentent probablement l'aboutissement d'une évolution complexe.

1. La discussion entre les disciples et la réponse de Jésus

Marc présente de manière très originale la querelle sur la préséance. Cela ne veut pas dire qu'il ait inventé le fait. Sans doute, Mt l'omet ou plutôt transforme la discussion en une question d'ordre général sur «le plus grand dans le Royaume», (Mt 18,1) qui met hors de cause les disciples; mais il avait besoin de cette question pour éclairer le sujet traité en son ch.18 et on l'imagine facilement supprimant la scène concrète. Luc, dans le texte parallèle (9,46-47) a l'air d'atténuer

l'importance de l'épisode en suggérant qu'il s'agit d'un simple «débat intérieur»⁸ que Jésus devine; en réalité, le vrai parallèle se trouve ailleurs, situé dans le cadre du dernier repas (Lc 22,24) et désigné par le mot (unique dans le N.T.) de «contestation», il reçoit ainsi une portée nouvelle.

La querelle sur le plus grand fait peut-être écho à des problèmes de la communauté primitive sur la dignité comparée des apôtres⁹, ou à une tendance à la recherche des honneurs et des dignités chez certains responsables, ou encore à des controverses ou des abus qui se glissaient dans la célébration eucharistique : ce que viserait alors Luc en situant au cœur de la Cène la dispute des disciples¹⁰. La société antique et spécialement juive se montrait fort soucieuse de hiérarchie, et il n'est guère étonnant que l'Eglise primitive ait buté sur des difficultés suscitées par une conception des choses et des mœurs que l'Évangile attaquait de front.

Mais il paraît tout aussi vraisemblable que le problème dut se poser (d'une façon différente toutefois) dans le groupe des disciples d'avant Pâques. Ce que confirme l'épisode assez voisin de la demande des fils de Zébédée, que la tradition n'a pas pu inventer, ainsi que le nombre et la variété des paroles de Jésus sur la nécessité de l'humilité et du service (cf. Lc 9,48b; Mc 10,43-44; Mt 20,26-27; 23,11; Lc 22,26).

Le *logion* que Mc nous présente en 9,35 tranche sur tous les autres. Il répond mal à la question, puisqu'il ne contient pas l'antithèse «grand/petit», qu'on trouve par contre en Lc 9,48 et Mt 18,4; les autres paroles jouent sur l'opposition moins stricte «grand/serviteur» (Mt 20,26; 23,11; Mc 10,43) ou «premier/esclave» (Mt 20,27; Mc 10,44) ou «plus grand/plus jeune» (Lc 22,26). Seul Mc 9,35 présente l'antithèse radicale «premier/dernier» qui a l'avantage d'exprimer le renversement des valeurs que Jésus opère, et le changement de comportement qu'il exige. Nous avons là sûrement une parole authentique de Jésus¹¹ introduite ici (et sans doute augmentée de l'incise «serviteur de tous») pour couper court définitivement à tout désir de la première place : la vraie grandeur consiste à être serviteur, et pour être serviteur, il faut être le dernier.

2. Le geste de Jésus et son commentaire

Dans la présentation actuelle de Marc, l'épisode de l'enfant placé au milieu des disciples, n'illustre pas le dialogue précédent. Les deux paroles sur l'accueil qui le commentent de manière inattendue confirment l'absence de lien de cet épisode avec le contexte; le geste de Jésus a été l'objet de plusieurs interprétations, et il faut se demander quel sens il avait en lui-même, indépendamment de la dispute et du commentaire qui le suit.

Tout naturellement, on rapproche ce court épisode de la scène plus développée (10,13-16) qui nous montre les disciples rabrouant les petits enfants ou ceux qui les amènent à Jésus¹². Il est évident que l'intérêt de Jésus pour les enfants est un trait assez caractéristique de son comportement qui a étonné les disciples et peut-être choqué ses contemporains. En effet, l'enfant ne tenait guère de place dans la société du temps; il ne représentait en aucune façon le modèle de l'innocence et de la simplicité, mais le type même de ce qui n'a pas d'importance, ne compte pas, est insignifiant, qu'on peut donc négliger. L'attention de Jésus pour les enfants peut se rapprocher de son comportement vis-à-vis des publicains et des prostituées : il révèle quelque chose de Dieu. La Bonne Nouvelle consiste en ceci : le Royaume donné gratuitement à tout ce qui est négligé, méprisé, sans tenir compte de la perfection, des mérites; l'invitation au festin s'adresse aux pauvres, aux estropiés, aux aveugles et boiteux, à tous ceux qui n'ont pas de quoi rendre (Lc 14,13-14.21). Indépendamment de tout commentaire, voilà donc ce que signifie, à un premier niveau, le geste de Jésus. (cf. Mc 10,14).

Mais de là découle un enseignement suggéré par la première parole sur l'accueil (v.37a). Celle-ci comporte à la fois l'invitation à accueillir l'enfant, et l'affirmation d'une identité entre l'enfant accueilli et Jésus. «Accueillir un de ces enfants» doit s'entendre très vraisemblablement non comme une attitude purement psychologique, intérieure, mais de façon très concrète (selon le sens fréquent du verbe *déchesthai* dans le N.T. : exercer l'hospitalité) les recevoir, les *recueillir*; il s'agirait alors des enfants en tant que pauvres, peut-être orphelins ou abandonnés. Prendre en charge ces petits constitue une œuvre de charité recommandée par la Loi et pratiquée dans le judaïsme. Jésus la reprend à son compte mais ajoute un élément nouveau très important : «C'est moi qu'il accueille». Ainsi en Mc 9,37a s'ébauche l'enseignement donné dans la scène du Jugement dernier (Mt 25) : Jésus s'identifie au petit, au pauvre, car son comportement à leur égard accomplit parfaitement la révélation du Dieu défenseur des pauvres et «Père des orphelins» (Ps 68,6). L'insertion de cette parole à cet endroit constitue donc une nouvelle interprétation du geste de Jésus.

Par la suite, une troisième s'y superpose encore. Le v.37b parle aussi d'accueil, mais il s'agit maintenant de tout autre chose. La phrase «celui qui m'accueille accueille celui qui m'a envoyé» évoque irrésistiblement le contexte du discours de mission (Mt 10,40) où elle est précédée de la phrase complémentaire «celui qui vous accueille m'accueille», ou encore Lc 10,16 («qui vous écoute m'écoute; qui vous rejette me rejette, qui me rejette rejette celui qui m'a envoyé») et surtout Jn 13,20 («qui reçoit celui que j'envoie me reçoit, celui qui me

reçoit celui qui m'a envoyé»). Or, toutes ces consignes missionnaires s'adressent aux disciples. Que vient donc faire une telle phrase dans l'épisode des enfants ? Isolé, le v.37b ne peut plus désigner les enfants, s'agirait-il des petits à ne pas scandaliser, (cf. v.42) c'est-à-dire les croyants faibles dans la foi, fragiles, qu'il faut protéger davantage et qu'on peut donc appeler «enfants» (cf. Mt 18) ? Toutefois, on ne peut oublier la formule missionnaire : ce sont des *envoyés* qu'on désigne en fin de compte comme des *petits*, ou plutôt — et il faut bien avouer que c'est un peu curieux — comme des enfants; il s'agit de l'accueil du missionnaire¹³. La transposition est significative : à un moment donné, on n'a plus d'application directe pour l'épisode de l'enfant : par contre, on se trouve devant une situation missionnaire préoccupante : un enseignement nouveau surgit du rapprochement. «Le petit enfant devient symbole et sert à désigner en réalité les humbles messager de l'Évangile, ceux que le Sauveur non seulement recommande à la charité de leurs hôtes, mais encore exalte en proclamant leur dignité et leur droit à être entendus comme prophètes du salut messianique. L'état démuné de ces hommes, peut-être une tendance à les mépriser, auront justifié un rappel particulier au sein de la catéchèse communautaire»¹⁴.

III. Le chemin du fils de l'homme. route à suivre pour le disciple

1. Le groupement dont nous venons d'étudier les éléments nous est apparu artificiel : anomalies au point de vue littéraire, absence de lien au point de vue historique. Cette séquence, qui accroche des faits et des paroles à l'annonce de la Passion, doit être antérieure à Marc : on la trouve dans les trois évangiles synoptiques; de plus, la même séquence significative suit chacune des trois annonces de la Passion; soit : 1. annonce de la Passion; 2. scène d'incompréhension de la part des disciples (refus de Pierre des souffrances du Messie, dispute sur la présence demande de Jacques et Jean); 3. enseignement de Jésus sur la condition du disciple (associé d'une façon ou d'une autre à la Passion).

Ce type de groupement, trois fois répété, ne peut être l'effet du hasard; l'intention qui, au niveau de la tradition a présidé avec une telle insistance à ce rapprochement, se laisse facilement deviner : lorsque le paradoxe de la Croix lui est révélé, l'homme étranger au dessein de Dieu en prend d'emblée le contrepied; et pourtant on lui propose d'entrer dans un monde nouveau qui implique un comportement totalement différent; mais c'est justement la Passion du Christ qui, en même temps qu'elle l'exige, rend possible ce comportement nouveau.

2. En intégrant dans son œuvre le groupement déjà organisé, Marc l'a soumis à un traitement assez original, pour le subordonner au dessein qu'il poursuit dans son évangile.

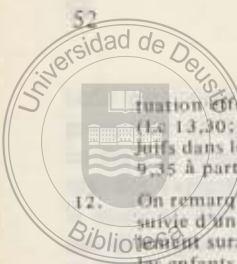
Il y a d'abord l'atmosphère assez lourde de l'annonce de la Passion créée par la mention de la volonté de Jésus de rester ignoré, la marche, l'inintelligence des disciples et leur peur de l'interroger. Ce même climat entoure la discussion des disciples : la question de Jésus qui opère un retour en arrière, reliant ainsi étroitement l'annonce et la dispute, introduit un aspect de suspense, que le silence des intéressés augmente encore et que le renseignement donné par l'évangéliste en style indirect (comme en aparté, à l'adresse du lecteur) ne résout pas. Enfin, l'opposition entre le chemin et la maison qui correspondent à deux activités différentes, à deux enseignements différents (là Jésus marche et parle de lui; ici il est assis et il forme ses disciples), ménage un espace qui rendra possible l'apaisement.

Ainsi, en Mc, la deuxième annonce de la Passion et ce qui la suit, marque une étape d'un *itinéraire* à la fois géographique et spirituel. En effet, le thème du *chemin* apparaît en 8,22 lors de la confession de Césarée et de la première annonce, pour être répété encore aux deux autres annonces (9,30-34; 10,32), et s'achever avec la guérison de l'aveugle de Jéricho qu'il encadre (10,46-52); Bartimée est d'abord «assis au bord du chemin», et à la fin «il suit Jésus sur le chemin» qui aboutit à Jérusalem. Seul Marc a situé les trois annonces de la Passion «sur le chemin», dans le cadre d'un voyage qui emmène Jésus avec ses disciples, à partir de Césarée de Philippe à l'extrême nord, à travers la Galilée, jusqu'à Jérusalem via Jéricho. Il paraît évident qu'il veut nous enseigner qu'à partir de la confession de Pierre, aboutissement de la première partie de l'évangile, révélation encore imparfaite et qui demeure ambiguë, de sa qualité de Messie, Jésus inaugure la vraie réalisation du dessein de Dieu et la révélation décisive de sa personne et de son œuvre, en s'engageant dans une voie nouvelle qui le conduira à la mort. Ce chemin du Fils de l'homme, la voie de la Passion, demeure un paradoxe mystérieux dévoilé seulement dans le secret; il reste incompris et provoque le désarroi¹⁵. Toutefois, c'est sur ce chemin que Jésus veut entraîner ses compagnons; à la troisième annonce, on le verra marcher en tête, suivi des disciples effrayés; c'est lui qui interrogera le premier (comme si souvent en Marc), mais eux se tairont. Manifestement ils ont peine à le suivre dans cette voie, et ce n'est donc pas par hasard que la dispute a lieu en route : la route constitue le lieu scénique de la marche de Jésus vers son destin, et aussi de la distance qui s'établit entre lui et les siens. Les compagnons de Jésus doivent donc passer par une initiation difficile pour devenir vraiment disciples; le thème de la *maison*, propre à Marc, lui aussi se rattache au même jeu d'images. La plupart du temps cette maison ne se trouve

nulle part, mais elle remplit une fonction précise : Jésus y ramène le groupe de disciples qu'il y a naguère suscité, qu'il a mis à part pour en faire sa nouvelle famille (3,20.31-35); c'est le lieu des entretiens privés, des explications réservées (7,17; 9,28; 10,10; cf 4,10.34), loin de la foule et des adversaires. Mais cette fois, elle est située : c'est la maison de Capharnaüm : Marc pense-t-il encore à la maison de Simon (1,21-29; 2,1) ? Alors tout ce discours, provoqué par la question que se posent des disciples aux vues humaines, qui commence par la parole sur le premier/dernier, et se termine par la phrase mystérieuse : «Ayez du sel en vous-mêmes et vivez en paix les uns avec les autres», voudrait nous faire comprendre que le disciple est initié au comportement du serviteur dans et par la communauté : là il apprendra à remplacer la préoccupation de la première place qui divise et oppose, par la recherche de la dernière, seul moyen d'établir partout la paix; et ainsi, il deviendra capable de suivre vraiment Jésus sur le chemin de Jérusalem.

NOTES

1. Le lectionnaire fait lire la première annonce les trois années A, B, C; celle-ci a donc des chances d'être abondamment commentée en ses trois versions synoptiques. Par contre, la deuxième annonce n'est lue que l'année B en Marc; quant à la troisième, elle est totalement laissée de côté. Pour ces raisons, nous serons amenés à dire un mot des textes non repris au lectionnaire.
2. Luc omet cette phrase à ce moment-là et la transfère à la visite des femmes au tombeau (24,7), où elle présente la forme redoublée suivante : «livré aux mains des hommes pécheurs».
3. Comme Jésus le dit d'Élie-Jean-Baptiste, montrant en quoi il est vraiment le Précurseur; Marc pourra alors lui appliquer le terme de la Passion : «après que Jean eut été livré» (1,14).
4. On retrouve ce trait mentionné en première place dans les discours des Actes (2,23; 3,13) et il caractérise la troisième annonce en Lc 18,32.
5. Cf. In 19,11 : «Celui qui m'a livré à toi a commis un plus grand péché», même si dans le quatrième évangile toutes ces initiatives sont suscitées par Satan. On peut remarquer que Jean a une façon originale d'employer le verbe «livrer» : d'abord huit fois pour Judas, des ch. 6 à 18, il se présente dans un mélange saisissant en 18,30-36 et 19,16.
6. Remarquons cependant qu'au v.37, le mot employé est *paidion*, petit enfant, tandis qu'au v.42, il s'agit de *mikros* qui ne désigne pas spécialement des enfants.
7. C'est pourquoi le P. Boismard reconstitue ainsi un texte primitif : «Ils vinrent à Capharnaüm et les disciples s'approchèrent de Jésus, disant : Qui est le plus grand ? Et prenant un petit enfant, il le plaça au milieu d'eux et dit : Celui qui est le plus petit, celui-ci est le plus grand». BENOIT-BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles en français*, tome 2, Paris, 1972, p.264. Mais on peut aussi voir les choses autrement et considérer le texte de Marc comme un assemblage artificiel mais primitif et celui de Luc ou Matthieu comme un effort pour unifier les éléments. En ce sens voir LEGASSE, *Jésus et l'enfant*, Paris, 1969, pp.17-36.
8. TOB, *Le Nouveau Testament*, p.226, note c. Pour ces deux vv. la TOB traduit très justement : «Une question leur vint à l'esprit... Jésus sachant la question qu'ils se posaient».
9. Le livre des Actes nous montre Pierre et Jean ayant ensemble une position prééminente dans la première communauté de Jérusalem, mais le ch.21 du quatrième évangile en comparant le sort des deux apôtres trahit une préoccupation de leurs mérites respectifs. Pareillement 1 Co 1-4 suppose que le même problème se pose pour Paul, Apollos et Pierre; il est remarquable que Paul apporte une réponse assez semblable à ce que nous trouvons dans les synoptiques.
10. L'épître de Jacques (2,1-4) est le témoin indigné d'un comportement qui introduit dans l'assemblée liturgique des préséances fondées sur des considérations de personne.
11. On peut rapprocher cette parole d'une autre semblable, au pluriel et qui exprime cette fois un fait et non plus un conseil; elle existe en deux formes inversées, la première (Mc 10,21, Mt 19,30) concerne le renversement de si-



situation effectuée par le jugement pour les riches et les pauvres; la seconde (Lc 13,30; Mt 20,16) est appliquée au problème de la substitution des païens aux Juifs dans le royaume. Certains auteurs pensent que c'est Marc qui a composé 9,35 à partir des parallèles ci-dessus.

12. On remarquera que dans ce deuxième épisode, la réponse de Jésus est aussi suivie d'une parole sur l'accueil dont l'objet est différent mais qui semble également surajoutée; que dans les deux cas aussi, Marc note que Jésus «embrasse» les enfants.
13. Les textes pauliniens attestent ce même emploi missionnaire de *déchezthal*, 2 Co 7,15; Ga 4,14; Col 4,10.
14. LEGASSE, *op. cit.*, pp.102-103. Tout ce paragraphe est largement tributaire de cet ouvrage. V. aussi les pp.326-336. Il est assez remarquable que l'évolution constatée dans le *logion* de Marc peut aussi être décelée à l'intérieur de Mt 25 pour les «plus petits qui sont mes frères». Cf. LEGASSE, pp.85-100.
15. Dans la deuxième partie de l'évangile, Marc transfère sur la personne de Jésus et l'annonce de la Passion le thème du secret qui s'appliquait aux miracles dans la première partie. De même la réaction de frayeur ou de stupeur accompagne désormais les annonces comme elle accompagnait les miracles.

ACCUEILLIR LE ROYAUME EN ENFANT

Qu'est-ce donc qui vaut aux enfants cette préférence ? Non point «l'innocence enfantine» à laquelle les évangiles ne font pas allusion et qui est assez douteuse, du reste. Ce que les Pères développent sur ce thème relève, dans les évangiles, de la béatitude des cœurs purs (cf. 1 Co 14,20). La première note réelle de l'enfance évangélique, très proche de la pauvreté, c'est l'humilité... C'est une attitude intérieure qui, chez les enfants, découle de leur condition physique : ne pas faire le malin, ne pas se gonfler, se savoir petit et pauvre devant les autres et devant Dieu... La seconde note, la plus spécifique (la plus réelle aussi, et celle qui rend les enfants si bouleversants) est une attitude corrélatrice de la révélation fondamentale du Nouveau Testament, la paternité de Dieu : dépendance joyeuse, confiance filiale et ouverture, accueil abandonné en face du Père et d'un Royaume qui est avant tout grâce et don.

J.-P. JOSSUA 1

1. P. JOSSUA, *Le sacrement du prochain*, La Vie Spirituelle t. 120 (1969), pp.188-189.

Année C

Première lecture : Am 8,4-7

Deuxième lecture : 1 Tm 2,1-8

Évangile : Lc 16,1-13

Assez inconsciemment, sans doute, nous cherchons souvent, dans l'Évangile, la condamnation de façons malhonnêtes de se comporter que — grâce à Dieu ! — nous réproouvons nous-mêmes et que nous évitons. De là à trouver dans ces textes une satisfaction pour notre bonne conscience, il n'y a qu'un pas vite franchi, même si on ne va pas jusqu'à dire explicitement : « Mon Dieu, je te rends grâce de ce que je ne suis pas comme tant d'autres, voleur, malhonnête... »

Eh bien ! non : si l'Évangile réproouve la malhonnêteté, il est tout autre chose qu'une recherche des lieux communs de la morale la plus élémentaire.

Ainsi, par exemple, il ne suffit pas d'utiliser honnêtement son argent : il doit servir à ceux qui sont dans le besoin; thésauriser pour soi, c'est priver les pauvres de ce qui leur revient, et aller tout droit vers l'idolâtrie (évangile).

Il ne s'agit pas pour autant de rêver — en vain — d'une société dont l'argent aurait disparu, mais de faire en sorte qu'il ne vienne pas tout pourrir (première lecture).

Célébrer la liturgie et prier doit nous permettre de réorienter notre vie conformément au plan de Dieu sur toutes choses (épître).

«ACHETER LE MALHEUREUX POUR UN PEU D'ARGENT»

Am 8,4-7

PAR LOUIS DEROUSSEAU

Professeur à la Faculté de théologie (Lille)

La liturgie dominicale actuelle ne fait entendre que trois fois le prophète Amos (6,1a.4-7, le 26e dimanche; 7,12-15, le 15e et 8,4-7, le 25e), mais maintenant comme au VIIIe siècle, ses apostrophes éclatent comme des bombes. Contestataire virulent, le premier prophète écrivain trouve facilement audience aujourd'hui; il importe toutefois de bien le situer pour éviter les interprétations arbitraires et les contresens¹.

La civilisation de Samarie contestée par Amos²

L'attaque contre les commerçants malhonnêtes prend place dans une contestation plus générale. Le berger Amos, qui vient du Royaume de Juda, s'en prend à tout le Royaume du Nord et à son style de vie; il stigmatise sa nouvelle civilisation et il en dénonce les tares.

Pourtant y a-t-il eu période plus brillante dans le Royaume du Nord que le long règne heureux de Jéroboam II, arrière-petit-fils de Jéhu? Samarie se couvre alors de demeures somptueuses (3,15; 5,11); l'expansion économique, d'abord lente, vient de prendre un rythme fou-droyant. En quelques siècles, on constate un changement considérable dont témoignent les fouilles archéologiques. Le P. de Vaux, qui a retrouvé Tirça, la première capitale du Royaume du Nord, écrit: «A Tirça, l'actuel Tell el-Fârah près de Naplouse, les maisons du Xe siècle ont toutes les mêmes dimensions et le même aménagement; chacune représente l'habitat d'une famille, qui avait le même train de vie que ses voisins. Le contraste est frappant quand on passe au niveau du VIIIe siècle sur le même site: le quartier des maisons riches, plus grandes et mieux construites, est séparé de celui où s'entassaient les maisons pauvres».³

Une révolution sociale s'est produite en effet: aux premiers temps de la sédentarisation, tous les Israélites jouissaient à peu près de la même

condition sociale. La richesse vient alors de la terre partagée entre les familles, et que chacun garde jalousement. Nabot ne veut même pas échanger sa vigne ni la vendre au roi Achab: «Le Seigneur me garde de te céder l'héritage de mes pères!» (1 R 21,3). Mais les institutions monarchiques ont fait surgir une classe de fonctionnaires riches. Le travail ne représente plus l'unique source de richesses: les marchands sont apparus, et l'économie paysanne fait place à une économie dominée par l'argent. «Le pays est plein d'argent et d'or et d'immenses trésors», assure Isaïe dans le Royaume de Juda à la même époque (Is 2,7), en même temps qu'Osée, dans le Royaume du Nord, fait dire à Ephraïm: «Oui, je me suis enrichi, j'ai amassé une fortune» (Os 12,9). Les petits propriétaires paysans, victimes sans défense de ces changements, se prolétarisent rapidement et se trouvent souvent réduits en esclavage pour dettes.

La rapacité des marchands

Écoutez ceci, vous qui écrasez le pauvre, pour anéantir les humbles du pays! (v.4)

Dans le contexte que nous venons de décrire, les marchands apparaissent comme les puissants: devant eux il y a le «pauvre» (*'ēbyōn*), le nécessiteux; les «humbles» (*'anāwīm*), les abaissés, ceux à qui on ne rend pas justice (ils ne s'opposent pas aux riches mais aux puissants; cf. Pr 16,19). Le v.6 parlera des «malheureux» (*dallīm*), des chétifs.

Quand donc la fête de la nouvelle lune sera-t-elle passée, pour que nous puissions vendre notre blé? Quand donc le sabbat sera-t-il fini, pour que nous puissions écouler notre froment? (v.5a). Voici la première attestation bien datée de la fête de la nouvelle lune et de la fête du sabbat⁴. Célébrées alors dans la joie par les sacrifices pacifiques et les pèlerinages, elle sont donc marquées aussi par la suspension des transactions commerciales. Même si l'on n'approche pas encore du repos très strict qui caractérise la sabbat après l'exil, les marchands enragés de profits s'en trouvent néanmoins gênés. Leur formalisme religieux rend plus odieux encore leur projet de diminuer l'épha, qui mesure le grain qu'ils vendent, et d'augmenter le poids qui sert à peser l'argent donné en paiement.

En accroissant frauduleusement leur fortune, les marchands se donnent la possibilité d'opprimer plus encore.

Nous pourrions acheter le malheureux (dal) pour un peu d'argent, le pauvre ('ēbyōn) pour une paire de sandales (v.6a).



Un passage parallèle éclaire celui-ci :

parce qu'ils vendent le juste à prix d'argent
et le pauvre pour une paire de sandales;
parce qu'ils écrasent la tête des malheureux
et qu'ils font dévier la route des humbles (2,6-7)

Si le marchand peut acheter le malheureux, c'est en raison d'une dette impayée. Comme tout l'Orient ancien, la loi du code de l'Alliance connaît l'esclavage entre compatriotes⁵ (Ex 21,7s; cf. Dt 15,2 et Lv 25). Le prêteur sur gages peut venir chercher les deux fils d'une veuve pour en faire ses esclaves, quand une dette venue à échéance n'a pas été honorée; les deux enfants doivent servir de gages personnels et leur travail remboursera le prêteur (2 R 4,1-7). Temporaire, un tel esclavage cessait avec le remboursement ou la remise de la dette : le code de Hammourabi prévoit qu'en certains cas la durée ne peut dépasser trois ans, le code de l'Alliance demande qu'on ne se comporte pas comme un prêteur à gages (Ex 22,24) et qu'en tout cas on ne dépasse jamais la durée de six ans (Ex 21,2; cf. Dt 15). Toutefois, il semble bien qu'on n'observait guère cette législation (Cf. Jr 34, 8-22).

Ce qui irrite particulièrement Amos, c'est qu'on vende le «juste» (cf. 2,6), c'est-à-dire sans doute celui qui, non coupable personnellement, doit porter les dettes d'autrui. A moins qu'une fois de plus, le prophète ne fasse allusion à l'injustice des tribunaux (comme en 5,7.12.15; 6,12). Il ne met pourtant pas en cause l'usage juridique décrit, bien que la législation du code de l'Alliance se trouve dépassée dans une civilisation dominée par l'argent.

On peut «acheter (ou vendre : 2,7) le pauvre pour une *paire de sandales*». Serait-il donc permis de vendre quelqu'un pour une bagatelle ? Il s'agit sans doute d'un terme technique de droit. Ainsi «Sur Edom je jette ma sandale» (Ps 60,10 = 108,10) indique clairement une prise de possession. Dans les textes juridiques de Nuzu une paire de chaussures apparaît comme un paiement fictif pour valider certaines transactions irrégulières. Amos pourrait employer l'expression «paire de sandales» (2,6; 8,6) pour évoquer le pauvre injustement dépossédé sous une apparence légale⁶.

Bref, Amos ne repousse ni n'accepte cette loi de l'esclavage, coutume universelle, mais proteste vigoureusement contre ses abus; il souhaite certainement qu'elle soit réservée à ceux qui sont personnellement et gravement endettés. Il élève la voix en faveur des pauvres et des malheureux, comme déjà l'ancienne sagesse traditionnelle (Pr 22,22; 31,8s; cf. Ps 72,12)⁷, quoiqu'avec plus de vigueur, car il se fonde sur le Seigneur qui a fait alliance avec Israël.

L'intervention de Dieu

Le Seigneur le jure par la fierté d'Israël (v.7a)⁸

La formule de serment invite à prendre l'expression «fierté d'Israël» comme un nom donné au Seigneur. En effet c'est par lui-même que le Seigneur jure⁹, et il ne peut s'agir ici de l'orgueil coupable de Jacob Israël¹⁰; la «Fierté de Jacob» désigne donc le Seigneur¹¹ comme en Gn 49,24 le «Puissant de Jacob». Le Seigneur est donc ce qui rend Jacob si fier; c'est lui qui l'a élu (Gn 25,23), qui lui a donné d'être ce qu'il est. Mais c'est aussi lui qui châtiara :

Non, jamais je n'oublierai aucun de leurs méfaits (v.7b)

Le tremblement de terre, date terrible dans l'histoire d'alors. (Am 1,1) est le signe de ce qui vient (8,8). La suite du texte décrit le Jour du Seigneur : ce grand moment tant attendu ne sera pas triomphe national mais jour de deuil, jour de silence de la parole de Dieu, jour de mort.

La leçon d'Amos aujourd'hui

Il n'est pas facile de tirer la leçon de ce court oracle sans tomber dans des concordismes abusifs.

On ne peut y voir une condamnation pure et simple de l'économie marchande qui se développe alors. Paysan judéen, Amos a certainement contesté la civilisation urbaine qu'il détestait, mais il n'est pas un protestataire marginal. Il n'appartient pas aux confréries assez folkloriques qui ont fleuri autour d'Elisée; il n'a jamais exprimé de sympathie pour les groupes rékabites qui vivaient en marge de tous en perpétuant les usages de la vie nomade et qui, par leur attachement aux mœurs anciennes, voulaient affirmer leur fidélité au yahvisme bafoué par la dynastie d'Achab.

Amos n'a pas non plus de projet proprement politique. Au moment où il prêche, la sanglante révolution de Jéhu, appuyée par les Rékabites (2 R 10) et approuvée par Elisée (2 R 10,30), a balayé officiellement depuis un siècle la religion de Baal. Le vrai culte yahviste déploie tous ses fastes dans les sanctuaires royaux de Béthel et de Dan; tout le monde, y compris les marchands rapaces, observe les fêtes de la nouvelle lune et du sabbat. Mais Amos, qui vient du Royaume du Sud, n'a pas d'illusion sur la portée de ces bouleversements politiques; il n'est pas sensible à ce que Néher a appelé le «Jéhuisme»¹², l'idéologie politique ambiante. Au contraire, il le critiquera sévèrement (cf. 7,10-17); Baal n'est plus l'idole officielle mais l'argent l'a remplacé.

Le projet d'Amos consiste à remettre Israël en face du Dieu de l'Alliance : « Prépare-toi à rencontrer ton Dieu, Israël ! » (4,12), à faire la critique de tous les régimes et de toutes les situations, à partir du lien unique de l'Alliance : « Écoutez cette parole que le Seigneur prononce contre vous, enfants d'Israël, contre toute la famille que j'ai fait monter du pays d'Égypte : "Je n'ai connu que vous de toutes les familles de la terre, c'est pourquoi je vous châtierai de toutes vos fautes". » (3,1-2)

Amos n'a pas cherché à changer le droit : il exige seulement qu'on en retrouve l'esprit : « Que le droit coule comme de l'eau, et la justice comme un torrent intarissable » (5,24). A-t-il rêvé d'une société sans classes ? Le penser serait un anachronisme. Mais il a cherché de toutes ses forces à faire reconnaître concrètement la fraternité de tous ceux que Dieu a élus, dont il est la Fierté et aussi le vengeur ; il a essayé de faire respecter le droit du pauvre dans un peuple de frères¹³. Il rejoignait ainsi l'intention profonde du code de l'Alliance : sous son influence et celle d'Osée, le Deutéronome tentera d'imposer cela par un code plus adapté. Mais Amos ne rêve pas de revenir à une civilisation sans argent : un tel rêve consisterait à vouloir supprimer la puissance sans visage en laissant subsister toutes les autres. Il veut que le Seigneur soit toujours le garant du droit et de la justice dans les relations entre frères, que l'argent, tel une idole de remplacement, ne vienne pas tout pourrir. N'est-ce pas annoncer la leçon de la parabole du gérant malhonnête (évangile du jour) ?

NOTES

1. On peut consulter J. STEINMANN, *Le prophétisme biblique des origines à Osée* (Lectio divina, 23) Paris, 1959, pp. 139ss; L. MONLOUBOU, *Dictionnaire de la Bible, Suppl.* t. 8, 1969, col. 707-724; H.W. WOLFF, *Dodekapropheten 2* (BK XIV, 9), Neukirchen-Vluyn, 1969; A. NEHER, *Amos, Contribution à l'étude du prophétisme*, Paris, 1950.
2. C'est le titre de P. BUIS à son commentaire d'Am 6,1a.4-7 dans *Assemblées du Seigneur*, 57, (1971), pp. 68-73.
3. R. de VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament I*, Paris, 1961, p. 114; le paragraphe suivant glose le même passage.
4. Voir R. de VAUX, *op. cit.*, II, pp. 365s, 377s et A. LEMAIRE, *Le sabbat à l'époque royale israélienne* dans *RB*, 80, 1973, pp. 161-185.
5. A. NEHER (pp. 208ss) pense à l'organisation d'un marché international d'esclaves dès le VIII^e siècle; il invoque Jl 4,6 qui parle des « fils de Javan » (Ioniens). Mais Joël est vraisemblablement postexilien et il décrit une situation du Ve siècle. Nulle part Amos ne laisse entendre que les esclaves sont vendus au loin. Voir R. de VAUX, *op. cit.*, I, pp. 129ss.
6. R. de VAUX, *op. cit.*, I, p. 258.
7. WOLFF, p. 201, insiste sur cet aspect; il remarque que le Code de l'Alliance parle seulement du pauvre (Ex 23,3) tandis que le parallèle pauvre/malheureux se retrouve dans Am et Pr.
8. Le lectionnaire traduit « fierté d'Israël » alors que l'hébreu offre « fierté de Jacob »; peut-être pour rappeler qu'Israël est le vrai nom de Jacob.
9. La préposition « par » (en hébreu *be*) introduit ce par quoi se fait le serment. En Amos c'est toujours Dieu lui-même : il jure « par sa sainteté » en 4,2; « par lui-même » ou « par sa vie » en 6,8.
10. Ce pourrait être le sens de Am 6,8 dans un passage peu clair et souvent corrigé par les modernes : « J'ai horreur (en lisant *mr' b* au lieu de *mr' b*) de la fierté de Jacob et je déteste ses palais. » Mais on pourrait lire avec la TOB : « moi qui veux être l'orgueil de Jacob ». En ce cas l'expression aurait le même sens qu'en 8,7 et serait un nom du Seigneur. En Ps 47,5 elle désigne sûrement le pays d'Israël.
11. L'interprétation rabbinique, rappelée par A. NEHER, *op. cit.*, p. 80, voit dans le temple la fierté de Jacob; elle n'est pas fondée.
12. A. NEHER, *op. cit.*, pp. 189-202.
13. C'est le titre de notre contribution à *Assemblées du Seigneur*, 61, 1972, pp. 4-9, qui commente le code de l'Alliance (Ex. 22,20-26).

PAR ANDRÉ LEMAIRE

Professeur au Centre d'Étude et de réflexion chrétienne (Orléans)

Présentation générale

Contexte littéraire et ecclésial

Ce fragment de la première épître de Paul à Timothée est caractéristique de la tonalité de cette épître et correspond tout à fait aux orientations générales des épîtres pastorales (1 Tm, 2 Tm, Tt) ¹. Leur auteur, probablement un disciple de Paul, donne un certain nombre de directives concrètes pour la vie des communautés chrétiennes d'Asie Mineure à la fin du premier siècle après J.C.. Alors que le péril gnostique ² — cette recherche d'une sagesse purement spéculative qui aurait valeur de salut — menace l'Eglise, ce disciple de Paul veut ramener les chrétiens à une conception plus réaliste d'un salut qui se vit au sein de l'histoire humaine, dans le quotidien : les relations familiales, sociales et politiques y seront donc plusieurs fois évoquées.

Pour assurer cet enseignement sur le réalisme historique du salut chrétien, l'auteur s'appuie sur une tradition admise par tous : les formules de prière et de confession de foi que proclament les chrétiens réunis en assemblée liturgique. Dans cette intention, l'auteur émaille ses conseils pastoraux d'un certain nombre de citations de formules liturgiques : prière eucharistique, doxologie, hymne, confession de foi. Ce disciple de Paul veut que les chrétiens prennent conscience de ce qu'ils vivent dans l'assemblée liturgique; ces formules apprises par cœur, proclamées et probablement chantées, ne doivent pas devenir machinales, mais exprimer la foi et la vie — les certitudes et les inquiétudes — de ces communautés chrétiennes encore minoritaires mais rayonnantes, au sein de la population affairée des villes de la région d'Éphèse.

A qui s'adresse ce texte ?

Selon une convention littéraire, ces conseils sont adressés à

Timothée, disciple de Paul et responsable de la grosse communauté chrétienne d'Éphèse, mais, au-delà de cette fiction littéraire, l'auteur vise tous les ministres de l'Eglise de son temps, animateurs des communautés locales et présidents de l'assemblée liturgique. Cette fonction de présidence se trouve d'ailleurs évoquée directement à propos des « Anciens » (= « presbytres »), en 1 Tm 5,17, et indirectement pour l'« évêque » (1 Tm 3,4-5) et les « diacres » (1 Tm 3,12).

Toutefois, pour l'auteur, la prière liturgique concerne tous les participants et non le seul président de l'assemblée : le rôle de celui-ci consiste à veiller à ce « que tout se passe convenablement et avec ordre » (1 Co 14,40), et les conseils pratiques des épîtres pastorales visent précisément à assurer ce bon ordre.

Commentaire

Recommandations pour une prière « universelle » (vv.1-4)

«... Des prières de demande, d'intercession et d'action de grâce...» : l'auteur reprend ici les recommandations de l'apôtre Paul aux Philippiens : « En toute occasion, par la prière et la supplication accompagnées d'action de grâce, faites connaître vos demandes à Dieu » (Ph 4,6). Plutôt que de trois prières différentes, il s'agit donc des trois orientations fondamentales de toute prière aussi bien personnelle que liturgique.

La prière de demande porte la marque de la confiance filiale des chrétiens envers leurs « Père qui est dans les cieux » : « Demandez et vous recevrez » (Lc 11,9), le meilleur don que Dieu puisse nous faire étant son Esprit Saint (Lc 11,13).

L'intercession manifeste la solidarité des chrétiens avec leurs frères; ainsi exercent-ils la fonction sacerdotale de la communauté chrétienne (1 P 2,9).

L'action de grâce, enfin, semble l'attitude de prière la plus caractéristique de la communauté chrétienne. L'apôtre Paul insistait sur ce point : « Priez sans cesse, rendez grâce en toute circonstance, car c'est la volonté de Dieu à votre égard dans le Christ Jésus » (1 Th 5,18). Cette insistance s'explique par le fait que le chrétien a beaucoup reçu de Dieu : la vie humaine et la vie selon l'Esprit Saint; l'évangile le met en relation avec Jésus Christ; il reçoit « la vie en son nom » (Jn 20,31). L'importance de l'action de grâce est telle que la liturgie officielle de l'Eglise a pris rapidement le nom d'« eucharistie » (du grec *eucharistia* : « action de grâce »); cette orientation dominante de la prière communautaire des premiers chrétiens nous est d'ailleurs confirmée par la *Didachè* (IX et X).

«... Pour tous les hommes...» : Cette expression très caractéristique de la théologie des épîtres pastorales (cf. 1 Tm 4,10; Tt 2,11) se re-

trouve un peu plus loin : « En rançon pour tous les hommes ». Par rapport à certains courants gnosticiens qui voulaient réserver le salut à une petite minorité d'initiés, l'auteur rappelle que « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » ; le chrétien doit donc conformer sa prière et son action à cette volonté de Dieu.

Pour les chefs d'état et tous ceux qui ont des responsabilités...

L'auteur a conscience de la dimension politique de la vie humaine : l'homme ne vit pas seul mais en groupe, dans le cadre d'une société organisée. Dès lors, l'existence d'une autorité politique fait partie du plan de Dieu sur l'homme, comme le rappelle saint Paul : « Que tout homme soit soumis aux autorités qui exercent le pouvoir car il n'y a d'autorité que par Dieu et celles qui existent sont établies par lui. Ainsi celui qui s'oppose à l'autorité se rebelle contre l'ordre voulu par Dieu » (Rm 13,1-2). Du fait de l'importance de leur rôle dans le plan de Dieu, les autorités ont droit à un soutien tout particulier des chrétiens dans la prière. On peut noter ici que, pour cette prière en faveur des autorités, la communauté chrétienne s'est sans doute inspirée de la liturgie juive synagogale.

«... Dans le calme et la sécurité, en hommes religieux et sérieux...»

A une époque où les communautés chrétiennes risquaient d'être emportées par la tempête d'un gnosticisme volontiers exubérant, l'auteur, tout pénétré des traditions juives, prêche le calme et le sérieux de la vie chrétienne. De telles exhortations s'adressaient d'autant plus nécessaires que les exagérations de certains chrétiens risquaient de déconsidérer le christianisme naissant aux yeux du peuple et, surtout, des autorités. Or, l'auteur écrit après les premières persécutions et veut enlever tout prétexte aux gouverneurs romains d'en organiser de nouvelles ; il insiste donc : le chrétien doit montrer l'exemple du parfait citoyen.

«... Que tous les hommes... arrivent à connaître pleinement la vérité...» Cette affirmation dogmatique très importante justifie la nécessité de prier pour tous les hommes. L'auteur présente ici la vie chrétienne comme la connaissance de la vérité. Par rapport à la gnose, il ne nie donc pas l'aspect connaissance (*gnôsis*) de la foi chrétienne, mais le précise : il faut s'attacher à découvrir « ce qui est conforme à l'Évangile » (1 Tm 1,11) et non à « des légendes et à des généalogies sans fin » (1 Tm 1,4) ; c'est dire qu'ici la vérité ne s'oppose pas seulement à l'erreur mais aussi à tout « bavardage creux » (1 Tm 1,6).

Une formule de confession de foi (vv.5-6)

Ces deux versets – citation probable d'une confession de foi de la communauté chrétienne³ de l'auteur – nous révèlent ce qu'on peut déjà appeler son « credo »⁴.

L'expression caractéristique du monothéisme – « Il n'y a qu'un seul Dieu » – se trouve déjà dans l'Ancien Testament ; le *Shema Israel* (Dt 6,4ss) récité chaque jour par les Juifs pieux à l'époque de Jésus, la contient. Cette première partie est donc commune aux Juifs, aux chrétiens et aux musulmans.

L'expression suivante – « Il n'y a qu'un seul médiateur... » – se situe dans le cadre des discussions théologiques de cette époque sur le rôle médiateur de Moïse, des grands prêtres et des anges ; Paul lui-même s'était déjà élevé contre un culte exagéré des anges (Col 2,18) développé dans certaines « fables juives » (Tt 1,14). Dans ce contexte, on comprend mieux l'insistance sur l'humanité du Christ : le médiateur entre Dieu et les hommes n'est pas un ange ou un personnage plus ou moins mythique, mais « un homme, le Christ Jésus ».

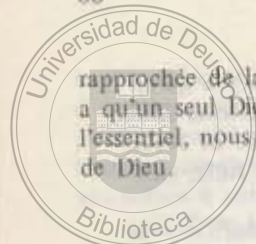
La dernière expression – « Il s'est donné lui-même en rançon » – révèle le cœur du mystère de la rédemption, à première vue si scandaleux : la croix, le supplice infamant, est source de salut. Cette interprétation de la mort du Christ se trouve déjà dans les paroles de Jésus : « Le Fils de l'Homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour les multitudes » (Mc 10,45).

Ainsi, cette formule de confession de foi, s'inspirant de diverses expressions bibliques, exprime l'essentiel de la foi chrétienne.

Pour une liturgie authentique (v.7)

«... Qu'en tout lieu les hommes prient en levant les mains vers le ciel...» Cette recommandation, qui forme inclusion avec le début de ce passage, s'inspire des coutumes de prières dans la tradition juive⁵. Le plus souvent, on priait debout et les paumes des mains levées vers le ciel en signe d'imploration. L'auteur des épîtres pastorales demande, comme allant de soi, que les chrétiens se conforment au mode habituel d'expression corporelle de la prière répandu dans tout le Proche-Orient ; toutefois, il insiste pour que cette attitude de prière corresponde à une attitude intérieure : « saintement, sans colère ni mauvaises intentions ». Il retrouve ainsi les recommandations évangéliques sur le culte en esprit et en vérité, où Jésus reprend l'enseignement des prophètes Amos et Osée qui avaient déjà condamné les manifestations de piété purement extérieures. Le culte et la vie ne peuvent être séparés (Mt 5,23-24 ; 12,7 ; 15,1-9).

Cette dernière recommandation rejoint directement la première lecture de ce dimanche : le prophète Amos y critique violemment ceux qui, – trop occupés à gagner toujours plus d'argent, même au prix de l'exploitation des pauvres, ne peuvent célébrer le sabbat et les fêtes de Yahvé avec un cœur pur. Dans cet esprit, la leçon centrale de l'évangile de ce jour – « Vous ne pouvez servir Dieu et l'Argent » – peut être



rapprochée de la formule de confession de foi monothéiste : «Il n'y a qu'un seul Dieu». Une liturgie authentique, en nous recentrant sur l'essentiel, nous aide à réorienter toute notre vie conformément au plan de Dieu.

NOTES

1. Cf. A. LEMAIRE, *Épîtres pastorales, rédaction et théologie*, dans *Bulletin de Théologie Biblique*, II (1972), pp.24-41.
2. Cf. R.M. GRANT, *La gnose et les origines chrétiennes*, Paris, 1964, p.140.
3. Cf. C. SPICQ, *Les Épîtres Pastorales* (Études Bibliques), Paris, 1969, p.366.
4. C.K. BARRETT, *The Pastoral Epistles*, Oxford, 1963, p.28, essai de reconstituer de manière très suggestive les divers articles du «credo» des épîtres pastorales.
5. Cf. P. DORNIER, *Les Épîtres Pastorales* (Sources Bibliques), Paris, 1969, p.53.

L'EXEMPLE DE L'INTENDANT DÉBROUILLARD

Lc 16,1-13

PAR JACQUES DUPONT

Bénédictin de Saint-André (Ottignies)

Escroquerie, pièces falsifiées : belle matière à faits divers pour les journaux. Dans l'Évangile, on s'attendrait à trouver des exemples plus édifiants, et l'embarras des prédicateurs devant l'histoire de l'intendant malhonnête ne date pas d'hier. L'évangéliste Luc a fait suivre cette histoire de quatre «morales» distinctes, quatre applications concrètes à la vie chrétienne : une telle abondance témoigne assez de l'importance qu'il attache au problème qui se pose ici. Nous nous occuperons d'abord du fait divers en lui-même (vv.1-7); nous examinerons ensuite successivement chacune des leçons qui s'en dégagent (vv. 8,9,10-12, 13).

1. Une histoire d'escroquerie

D'emblée, le récit (appelé «parabole» par le *Lectionnaire*) campe la situation (vv.1-2). L'intendant a été accusé de dissiper les biens de son maître. Rien n'est dit sur la nature exacte du reproche : mauvaise administration ? détournements de fonds ? On ne nous dit même pas si ces accusations sont justifiées. Tout cela n'a aucune importance pour le récit. La seule chose qu'on doit savoir est que l'intendant, ayant perdu la confiance de son maître, se voit relevé de ses fonctions, sans espoir de faire revenir le maître sur sa décision. Il ne lui reste qu'à remettre ses comptes et à partir.

Cette situation nouvelle place brusquement l'intendant en face du problème de son avenir (vv.3-4). Comme le riche insensé (Lc 12,17-19), le fils prodigue (15,17-19), le juge inique (18,4-5), il se met à réfléchir tout haut. Il commence par envisager deux hypothèses, aussitôt écartées : gagner sa vie par un dur travail manuel dont il est incapable, tomber dans cette dernière déchéance que constituerait la mendicité. L'idée lui

vient enfin d'un moyen qui lui permettra de trouver des gens pour le recevoir chez eux. Soucieux de ménager ses effets, le narrateur ne dit pas immédiatement en quoi consiste cette idée : même procédé que dans la parabole des ouvriers de la onzième heure, où le propriétaire ordonne à son gérant de payer les ouvriers, mais sans préciser le montant à donner à chaque groupe (Mt 20,8). Il s'agit manifestement de piquer la curiosité de l'auditeur et d'attirer son attention sur le point essentiel du récit.

Les vv. 5-7 font assister à la réalisation de la décision mentionnée au v.4. L'intendant fait venir les débiteurs de son maître. On les suppose nombreux, mais deux exemples suffisent à illustrer la trouvaille de l'intendant. Le premier débiteur devait cent *bats* d'huile, ce que le *Lectonnaire* traduit cent barils : d'après la table d'équivalences de la *Bible de Jérusalem*, cela ferait cent barils de 45 litres chacun. Le second devait cent *kors*, mesure de capacité représentant dix *bats*; les sacs de blé dont parle le *Lectonnaire* contiennent donc chacun quatre cent cinquante litres. L'intendant a entre les mains les billets par lesquels ces débiteurs reconnaissent leur dette à l'égard de son maître; il les invite à en rédiger de nouveaux où cent sera remplacé respectivement par cinquante et quatre-vingt. Ces nouveaux chiffres représentent pour les deux débiteurs une remise à peu près égale, de l'ordre approximatif de 600 deniers, c'est-à-dire l'équivalent du salaire de 600 journées de travail. Il s'agit donc de grosses sommes.

Le récit ne juge pas nécessaire de mentionner la réaction des débiteurs devant cette proposition. Il va de soi qu'aucun d'eux n'hésite devant une telle aubaine. D'autant moins que l'opération ne laissera aucune trace dans les documents, la nouvelle reconnaissance de dette étant purement et simplement substituée à l'ancienne. On comprend en même temps le calcul de l'intendant : ces gens-là vont se voir obligés de le recevoir chez eux (v.4) : ils sont devenus ses complices et, si lui n'a plus rien à perdre, eux ont un intérêt évident à ce qu'il ne parle pas. Il les tient par la menace d'un chantage toujours possible.

Voici, certes, un bien vilain personnage ! Puisque l'évangile le donne en exemple, on ne s'étonnera pas de l'ingéniosité déployée par certains exégètes pour le blanchir. Nous pensons, par exemple, à la manière dont W.L. Knox oppose cet intendant au débiteur impitoyable de Mt 18,23-35 : ayant pardonné leurs dettes aux autres, il mérite lui-même le pardon d'une dette plus lourde. Nous pensons surtout à une exégèse qui, sans être neuve, connaît aujourd'hui un regain de faveur et que résume fort bien M.-E. Boismard dans son commentaire de la *Synapse* : la somme portée sur les billets de créance additionnait les quantités dues au propriétaire et la « commission » légitimement prise par l'intendant; en abaissant le total, celui-ci renonce donc à ses propres bénéfices, mais sans porter atteinte aux droits de son maître. Cette

hypothèse ne s'accorde manifestement pas avec le texte, où il est question des débiteurs du maître et de ce qu'ils lui doivent (v.5). Les termes du récit montrent que la générosité de l'intendant s'exerce au détriment de son employeur. Il n'y a pas à sortir de là : la conduite de l'intendant est celle d'un escroc sans scrupule.

Une dernière question n'est peut-être pas inutile, même s'il reste impossible de lui donner une réponse certaine. On peut se demander si cette histoire n'est qu'un produit de l'imagination de Jésus ou bien si, comme le suggère J. Jeremias, elle ne se contente pas simplement de reprendre un fait divers qui défrayait la chronique scandaleuse. Si Jésus en parle, ses auditeurs supposent qu'il ne le fait que pour prononcer, au nom de la morale, la condamnation rigoureuse qu'appelle la conduite du personnage. Comme sans doute ceux qui lui rapportaient le massacre des Galiléens par Pilate (Lc 13,1) s'attendaient à des paroles de réprobation contre la brutalité du gouverneur. Mais Jésus a autre chose à faire qu'à confirmer un enseignement moral que personne ne met en doute; on reconnaît sa manière dans le parti qu'il sait tirer de l'événement pour proposer une leçon inattendue et plus profonde.

2. Appel à se montrer habile

De toutes les questions posées par le passage qui nous occupe, la plus discutée et la plus épineuse concerne le sens des premiers mots du v.8 : « Et le *kyrios* fit l'éloge de l'intendant malhonnête ». S'il s'agit du maître de l'intendant, la remarque qui le concerne fait encore partie du récit parabolique de Jésus. Mais dans le langage de Luc, l'appellation désignerait normalement « le Seigneur » Jésus; l'évangéliste prendrait alors la parole pour résumer à sa manière le commentaire de Jésus sur le personnage dont il vient de raconter l'exploit. Les exégètes se divisent en deux camps, et la situation ne s'améliore guère avec ceux qui proposent de distinguer entre le sens primitif de la phrase et celui qu'elle prend dans le contexte actuel : le désaccord ne fait que s'aggraver, car on ne s'entend ni sur le sens primitif de *kyrios*, ni sur son sens au niveau de la rédaction évangélique.

Commençons par quelques observations. 1. L'éloge inattendu à l'adresse de l'intendant se comprend mal dans la bouche de son propre maître, victime de l'escroquerie. 2. Cet éloge de l'habileté du personnage tomberait à plat si l'intendant n'avait pas été assez adroit pour éviter que le maître ait connaissance de sa fraude. 3. S'il s'agissait du maître de l'intendant, il eût été indispensable de mentionner qu'il a été informé : « Ayant appris la chose, le maître... » 4. On ne peut évidemment pas attribuer la suite du verset : « Car les fils de ce monde

sont plus habiles...» au maître de l'intendant; or le lien entre les deux parties du verset est si étroit qu'on voit mal comment attribuer la première partie au maître, et la seconde à Jésus. 5. Au v.9, en tout cas, aucun doute possible : c'est Jésus qui emploie la formule «Eh bien, moi, je vous dis» ; or on sait que Luc passe volontiers du discours indirect au discours direct (cf. Lc 5,14; Ac 14,5; 23,22; 25,4-5). 6. Il faut enfin tenir compte de l'étonnant parallèle de Lc 18,6-8 où on lit, à la suite de la parabole du juge inique : «Et le Seigneur dit : Écoutez ce que dit ce juge inique... Je vous dis que...».

Ce n'est donc pas sans bonnes raisons que nous prenons parti contre l'interprétation supposée par la traduction du *Lectionnaire*. Mais nous reprochons surtout à cette interprétation son ignorance à l'égard de la critique littéraire. L'essentiel sur ce point nous paraît avoir été dit par W. Ott en 1965. Cet auteur souligne à juste titre l'anomalie que constitue une finale de parabole en style indirect, mais qui s'explique au niveau du travail rédactionnel de Luc. Celui-ci aurait trouvé, à la suite de l'histoire de l'intendant malhonnête, une application du type habituel : «Vous aussi, montrez-vous habiles...». Mais une autre application lui paraît plus convaincante, celle qu'il rapporte au v.9. Il n'a pas voulu supprimer la première application; mais en la rapportant en style indirect, il la subordonne d'une certaine manière à celle du v.9. De la sorte, tout en manifestant sa préférence pour cette deuxième application, il atteste le caractère traditionnel de l'autre, qui constitue chez lui une simple considération préliminaire du «Seigneur» Jésus.

Le point de vue adopté par le v.8 s'accorde fort bien avec l'orientation du récit précédent. Les vv.1-2 nous avaient appris la situation critique devant laquelle l'intendant s'est brusquement trouvé, mais sans nous dire s'il avait commis des fautes qui méritaient son renvoi. Les réflexions que cet homme se fait sur son avenir (v.3) soulignent le caractère dramatique de sa situation. Le v.4 nous apprend qu'il a trouvé une solution, mais sans nous dire en quoi elle consiste. Quelle est donc cette idée merveilleuse qui va lui assurer son avenir ? Nous ne nous en rendons compte qu'en le voyant procéder à une opération malhonnête. Malhonnête, cet homme l'est incontestablement, dit le v.8, mais cela ne doit pas empêcher de reconnaître qu'il a eu une idée ingénieuse. Pris au piège d'une situation apparemment sans issue, il a tout de même trouvé le moyen d'en sortir : en quoi il s'est montré malin.

S'il est vrai que la perspective du v.8 correspond à celle du récit précédent, nous pouvons penser qu'elle est non seulement antérieure à la rédaction évangélique, mais qu'elle nous vient de l'auteur du récit, Jésus lui-même. Le cas de l'intendant malhonnête intéressait Jésus parce qu'il lui fournissait l'occasion, non d'un banal enseignement moral, mais d'un appel à se montrer avisé, à l'exemple d'un homme qui, placé dans

une situation critique, avait su mettre au profit les quelques heures dont il disposait pour assurer son avenir. Il est tout à fait clair que cette histoire nous apparaît ainsi comme l'expression d'un enseignement qui caractérise le message de Jésus. Qu'on pense, par exemple, à la parabole du figuier stérile : un dernier délai lui est accordé; si, cette fois, il ne porte pas de fruit, il sera irrévocablement coupé (Lc 13,6-9). Ou la parabole des deux plaideurs : tu es en route avec ton adversaire pour aller trouver le juge; il s'agit de parvenir à un accord avant que l'affaire n'entre dans l'engrenage judiciaire, dont tu ne peux attendre que des désagréments (12,58-59). C'est ainsi que, s'adressant à la foule curieuse et irrésolue, Jésus cherchait à lui faire comprendre la gravité de la situation créée par la mission qu'il tenait de Dieu, l'urgence de prendre position à l'égard de son message. Qu'on se décide tout de suite, sans attendre qu'il soit trop tard : votre bonheur éternel en dépend !

Tel reste encore le sens du commentaire un peu pessimiste qu'ajoute le v.8b. Que d'habileté chez les gens de ce monde dans la conduite de leurs affaires ! Quand il y va de leurs intérêts sordides, ils savent prendre les moyens efficaces, bons ou mauvais. Que ce serait beau s'il y avait autant d'ingéniosité et de résolution chez les enfants de la lumière dans la poursuite de leurs propres affaires, dans la «recherche du Règne et de la justice de Dieu» (Mt 6,33) ! On voit bien ici en quoi peut consister le caractère exemplaire de la conduite de l'intendant malhonnête et de ceux qui lui ressemblent : leur habileté sur leur propre plan devrait stimuler les chrétiens à se montrer aussi habiles sur leur plan à eux, celui de la réalisation du message évangélique.

3. Appel à faire l'aumône

Destinée, non plus à la foule indifférente, mais aux disciples de Jésus, aux chrétiens pour qui l'évangile est écrit, l'histoire de l'intendant malhonnête trouve, aux yeux de l'évangéliste, sa vraie conclusion dans la déclaration du v.9. C'est à dessein que la formule «Eh bien, moi, je vous dis» souligne l'importance de ce verset.

Il faut remarquer d'abord que ce v.9 est calqué sur le v.4. Réfléchissant sur sa situation, l'intendant s'était dit : «Je sais ce que je vais faire pour qu'une fois renvoyé de ma gérance, je trouve des gens qui me reçoivent dans leurs maisons.» Jésus déclare à son tour : «Faites-vous des amis avec le mammon d'injustice, pour que le jour où il fera défaut, ils vous reçoivent dans les tentes éternelles.» La manière de poser le problème reste la même : que faire pour qu'une fois quittée la situation actuelle, on trouve accueil chez des amis. Il y a naturellement des changements, la situation des chrétiens n'étant pas identique à celle

de l'intendant : celui-ci se trouve sur le point d'être renvoyé, les chrétiens vont voir l'argent faire défaut; aux maisons où l'intendant espère trouver accueil se substituent les demeures éternelles où il faut s'assurer bon accueil. Sur le moyen à employer pour se faire les amis dont on aura besoin, le v.9 est à peine plus explicite que le v.4 : il dit seulement qu'il faut employer le «mammon d'injustice», sans autre précision.

En fait, la pensée de Luc est trop claire pour qu'on puisse s'y tromper. L'allusion au moment où l'argent «fera défaut» emploie un verbe rare qui rappelle l'adjectif correspondant introduit par Luc dans la sentence de Mt 6,19-20 à laquelle il donne la forme suivante : «Vendez vos biens et donnez-les en aumône; faites-vous des bourses qui ne s'useront pas, un trésor qui ne vous fera pas défaut dans les cieux, là où ni voleur n'approche ni mite ne détruit» (Lc 12,33). Le contexte de pensée est bien le même : suivant le thème sapientiel traditionnel (cf. Ps 48 vg), l'argent qu'on amasse ici-bas fait défaut au moment de la mort; c'est à ce moment-là qu'il est bon de pouvoir disposer d'un trésor dans le ciel, ou, ce qui revient au même, de se trouver des amis dans le ciel pour être introduit dans les demeures éternelles.

La sentence de Lc 12,33 conclut la section à laquelle appartient la parabole du riche insensé (vv.16-21), exacte antithèse de l'histoire de l'intendant avisé. Certes, le riche fermier pense à l'avenir; il va abattre ses greniers et en construire de plus grands, capables de contenir la récolte grâce à laquelle il compte vivre dans l'abondance pendant de nombreuses années. Cet homme est pourtant un «insensé» (v.20) : faute de compter avec la mort, il n'a pas songé un instant à la possibilité de se constituer un trésor dans le ciel en partageant ses biens avec les pauvres. Au lieu de reconnaître dans sa fortune un moyen de devenir riche auprès de Dieu, (v.21) il n'y a vu qu'un moyen de jouir de la vie. Voilà bien la richesse qui mérite le nom de «mammon d'iniquité» (16,9) : celle qu'on s'approprie pour soi-même, alors que Dieu ne l'accorde que pour être partagée.

En fonction de l'histoire de l'intendant avisé, la conclusion du v.9 parle, non de trésor indéfectible dans les cieux, mais d'amis célestes, capables d'accueillir là-haut celui qui s'est fait leur bienfaiteur ici-bas. De cette image la seconde partie du chapitre 16 fournit une illustration saisissante. Ici encore joue le procédé du contraste. Au n° 57 d'*Assemblées du Seigneur*, A. George a souligné l'unité que le chapitre 16 constitue dans la pensée de l'évangéliste. Cette unité trouve son expression dans le raccord rédactionnel du v.14 qui assure le lien entre les deux parties du chapitre : «Les Pharisiens, des gens qui aiment l'argent, entendaient tout cela, et ils se moquaient de lui.» Ils se moquent de l'enseignement donné par Jésus dans les vv.1-13 sur le bon emploi de l'argent; Jésus répond à leurs moqueries en leur racontant l'histoire de l'homme riche et du pauvre Lazare, mise en garde contre les conséquences

d'un mauvais emploi de l'argent. De sa fournaise, l'homme riche supplie Abraham de lui envoyer Lazare avec une goutte d'eau au bout de son doigt. La chose est impossible. Mais après la lecture du v.9, on comprend que tout aurait pu se passer autrement si le riche avait songé à s'assurer l'amitié de Lazare en le secourant dans sa détresse.

Comme le riche de Lc 12,16-21, celui de 16,19-31 est un insensé et, à ce titre, sa conduite contraste avec celle de l'intendant avisé, sur laquelle le v.9 invite à prendre exemple. Avant qu'il ne soit trop tard, dépêchez-vous d'employer habilement l'argent dont vous disposez : donnez-le aux pauvres, qui pourront vous être utiles au moment où l'argent n'aura plus aucune valeur, au moment où vous devrez quitter ce monde. L'argent qu'on garde pour soi porte malheur : c'est un «mammon d'iniquité»; donné aux pauvres, il peut devenir gage de bonheur dans les demeures éternelles.

4. Appel à se montrer digne de confiance

Les vv.10-12 se composent de deux sentences faites elles-mêmes de deux membres parallèles. La première (v.10) est une maxime très générale, de type sapientiel, exprimant en deux affirmations antithétiques une vérité d'expérience commune : «Celui qui est digne de confiance dans une petite affaire est digne de confiance aussi dans une grande, et celui qui est malhonnête dans une petite affaire est malhonnête dans une grande.» La suivante (vv.11-12) fait l'application de ce principe aux disciples de Jésus dans la perspective de tout ce passage sur l'emploi de l'argent; elle prend la forme de deux questions parallèles et synonymes : «Si donc vous n'avez pas été dignes de confiance avec l'argent malhonnête, le bien véritable, qui vous le confiera ? Et si vous ne vous êtes pas montrés dignes de confiance avec un bien qui ne vous appartient pas, celui qui vous appartient, qui vous le donnera ?» Il est clair que la sentence générale du v.10 est susceptible d'applications diverses; on la retrouve d'ailleurs, en substance, dans un autre contexte évangélique, celui de la parabole des talents (Mt 25,21) ou des mines (Lc 19,17). Mais il est tout aussi clair qu'elle n'est citée ici qu'en fonction des conséquences qu'on en tire sur le problème de l'argent. On ne saurait séparer l'une de l'autre ces deux sentences qui forment un seul tout au service d'une même pensée, et que lie étroitement le «donc» placé au début de la seconde (ce «donc» est omis dans le *Lectionnaire*).

En pratique, nous pouvons centrer notre attention sur l'interprétation de la double question des vv.11-12. Cette interprétation fait l'objet de discussions. Les explications proposées peuvent se ramener à trois types principaux :

1. L'interprétation que W.G. Kümmel appelle «bourgeoise», et dans laquelle P. Bonnard reconnaît plus précisément «le grand idéal de la bourgeoisie protestante», voit dans ces versets un encouragement à conduire honnêtement ses affaires de la terre, avec l'assurance d'obtenir ainsi (non seulement la réussite économique, mais aussi) la jouissance des biens de la terre. Cette exégèse a passé de mode; elle est trop évidemment étrangère à l'esprit et à la lettre de l'Évangile.

2. L'interprétation «ecclésiastique» adopte un point de vue assez semblable. Mgr Descamps écrit : «Les vv.11-12 exhortent à la bonne gestion des biens temporels comme condition de bonne gestion spirituelle»; F. Hauck précise : «Aux mauvais ministres de l'Église, qui ne se montreraient pas dignes de confiance avec l'argent de la communauté, on ne peut évidemment pas confier la vérité chrétienne.» La fidélité dans l'administration des biens matériels constitue, chez ceux qui reçoivent une charge ecclésiastique, une garantie de fidélité dans l'administration des biens de la religion. Cette interprétation n'est pas entièrement dépourvue de fondement, en ce sens qu'elle prend appui sur le souci réel, chez Luc, de souligner la responsabilité de ceux qui exercent une fonction dirigeante dans l'Église; on peut voir par 12,42 que le terme «intendant» (*oikonomos*) est particulièrement apte à désigner ces responsables. Mais cette observation n'autorise pas à postuler la même préoccupation en 16,10-12, où elle ne s'accorde ni avec le contexte, ni avec le sens naturel des termes employés.

3. La troisième voie, dans laquelle nous nous engageons, s'accorde avec la première interprétation pour penser que les biens promis sont ceux qu'on doit recevoir dans le ciel. Par opposition aux biens de la fortune, le v.11 en parle comme du bien «véritable», les mettant ainsi en contraste avec l'argent qui «fait défaut» au moment de la mort (v.9); nous retrouvons ainsi le trésor céleste «qui ne fait pas défaut», mentionné en 12,33. Ce bien «véritable» est présenté au v.12 comme un bien qui appartient en propre à ceux qui le détiennent; il s'oppose ainsi aux biens temporels, biens d'autrui dont on ne dispose que pour un moment, et qu'on abandonne en mourant. Ce bien céleste, présenté ailleurs comme un dépôt confié à la garde de Dieu (2 Tm 1,12), doit être remis par lui aux élus lorsque ceux-ci quittent la terre.

Mais l'obtention de ce bien céleste est conditionnée par la fidélité dont on aura fait preuve dans le domaine des biens matériels, biens sans valeur réelle (v.10), dont on n'est pas le vrai maître (v.12), et qui deviennent injustes dans la mesure où on les rapporte à soi (v.11). La fidélité, par laquelle on honore la confiance de celui dont on a reçu un bien, prend des formes variées suivant l'intention de celui qui l'a confié : s'il s'agit d'un dépôt, il faut le garder intact; s'il s'agit d'une somme à faire valoir (Lc 19,13), il faut faire son possible pour l'augmenter; dans la parabole de Lc 12,41-46, l'intendant fidèle est celui

qui distribue régulièrement les rations à ses compagnons, l'infidèle celui qui ne remplit pas ce devoir. C'est évidemment la perspective qu'impose le contexte du chapitre 16 : entre la recommandation du v.9 et la mise en garde que constitue la parabole de l'homme riche et du pauvre Lazare, la seule fidélité que peuvent conseiller les vv.10-12 consiste à distribuer le «mammon d'injustice» dont on dispose, à le partager avec ceux qui manquent du nécessaire, à ne pas en faire l'instrument d'avantages personnels. Nous voilà très loin d'un encouragement à pratiquer une bonne gestion économique !

Si cette interprétation est exacte, il est clair qu'on ne peut pas opposer le point de vue des vv.10-12 à celui du v.9, comme on le fait trop souvent. Les vv.10-12 redisent d'une autre manière ce que le v.9 venait de dire : la seule manière avisée et honnête d'employer des biens qui nous sont confiés et que nous ne pouvons pas considérer comme nous appartenant en propre, c'est d'en faire profiter les pauvres en vue desquels Dieu a mis ces biens à notre disposition. L'évangéliste Luc reste parfaitement conséquent avec lui-même quand, après avoir appelé les chrétiens à se montrer malins, il les invite à faire honneur à la confiance que Dieu leur a manifestée en leur permettant de disposer de biens terrestres.

5. L'option inéluctable

La sentence qui conclut notre péricope nous est également parvenue par Matthieu, qui l'a insérée dans le Sermon sur la montagne (Mt 6,24); P.-E. Jacquemin l'a commentée pour notre collection en fonction de cet autre contexte : il n'y a pas lieu de redire ici ce qui a déjà été dit.

Après avoir observé que Lc 16,10-12 est fait d'une sentence générale et de son application au problème de l'emploi de l'argent, il n'est pas inutile de remarquer que le v.13 répond au même modèle. On y trouve d'abord une maxime générale traduisant une expérience commune énoncée dans le langage sentencieux des maîtres de sagesse; elle leur emprunte en même temps la manière de s'exprimer en deux propositions parallèles qui disent la même chose. Elle est suivie de l'application, dont la brièveté lapidaire tranche sur le style verbeux des sages : le brusque contraste donne tout son relief à cette affirmation dont le ton est celui du commandement.

La réflexion du sage ne dit pas qu'un esclave ne peut pas avoir deux maîtres : ce cas n'était pas rare, et Luc en cite un exemple en Ac 16,16-19. On peut penser que c'est précisément alors qu'on a pu constater qu'un esclave placé dans cette situation n'est jamais également partagé entre ses deux maîtres. Il aura toujours une préférence pour

l'un et le servira mieux que l'autre. C'est ce qu'expriment, à la manière sémitique, les antithèses sans nuances : haïr-aimer, s'attacher-mépriser. A noter que la sentence s'intéresse aux dispositions de l'esclave à l'égard de ses maîtres, ces dispositions conditionnant naturellement les services qu'il rend : l'un des deux maîtres sera bien servi, l'autre pas. L'application déclare incompatible le service de Dieu et celui de Mammon. Quand il s'agit de Dieu, le mot «servir» prend une force toute particulière : le «service» qu'on lui doit engage l'homme jusqu'au plus profond de sa personne, et il ne saurait être rendu à d'autres sans qu'il y ait blasphème contre Dieu et aliénation de l'homme lui-même. On se rend compte en même temps de la résonance presque sacrilège d'une alternative qui oppose service de Dieu et service de l'Argent. Ce n'est pas pour rien qu'ici, comme déjà dans les versets précédents (9 et 11), Luc emploie le nom barbare de «Mammon», lui que son purisme conduit à éviter le plus possible tous les mots étrangers, si malsonnants en grec. S'il choisit «Mammon» plutôt que «l'Argent» des super-puristes du *Lectionnaire*, ce n'est pas sans dessein : ce «Mammon» devient le nom de l'Argent déifié, dont les adorateurs idolâtres font un concurrent du vrai Dieu.

On voit où aboutit cette instruction sur l'emploi de l'argent. Les chrétiens qui en disposent ne l'ont reçu que pour le partager avec ceux qui en manquent. S'y attacher et se comporter comme si on possédait sur lui un droit absolu, c'est en faire une idole et porter atteinte au droit exclusif de Dieu, un droit auquel Dieu ne saurait renoncer sans cesser d'être lui-même, sans cesser aussi d'aimer l'homme qu'il veut libre. Notre liberté n'a pas de pire ennemi que l'argent, ce Mammon qui voudrait nous arracher à Dieu pour nous réduire à sa merci. Entre Dieu et lui, aucun compromis possible.

Conclusion

1. La déception que bon nombre d'auditeurs ne manqueront pas d'éprouver est fort instructive. En entendant raconter l'histoire de l'intendant malhonnête, ils s'attendent à la voir déboucher dans une vertueuse condamnation à l'adresse de ce personnage, et dans de lénifiantes considérations sur la nécessité de se montrer honnête. Ils réclament qu'on leur dise ce qu'ils savent, ce qui aussi les confirmera dans la satisfaction que leur donne une bonne conscience. Ils se sentent prêts à poursuivre, avec le Pharisien de la parabole : «Mon Dieu, je te rends grâce de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes : voleurs, malhonnêtes..., ou encore comme cet intendant» (cf. Lc 18,11). Certes, l'Evangile n'approuve pas la malhonnêteté, mais son message est autre chose qu'une redite des lieux communs de la morale la plus élémentaire.

2. L'exemple de l'intendant malhonnête fournit l'occasion de deux enseignements nettement distincts. Représenté par le v.8, le premier constitue un appel à se rendre compte des exigences du moment présent, de la nécessité d'une réponse immédiate et sans retour à l'invitation de la grâce de Dieu. Plus tard risquerait d'être trop tard. Une décision s'impose, et elle doit être prise tout de suite. Telle semble avoir été la «morale» tirée par Jésus lui-même de l'histoire rapportée dans les vv. 1-7.

3. Dans l'état actuel du texte, tout l'accent porte sur le v.9, véritable conclusion du récit antérieur, et point de départ des considérations complémentaires proposées dans les versets suivants. Le problème qui passe en premier plan est celui de l'emploi de l'argent, et l'attitude chrétienne est définie sans aucune ambiguïté : l'argent, cela doit servir à aider ceux qui sont dans le besoin. En faire des réserves ne serait pas seulement priver les pauvres de ce qui leur revient ; cela mènerait tout droit à l'idolâtrie. Nous voilà très loin d'une petite leçon de morale, très rassurante pour la conscience des honnêtes gens ! L'Evangile dérange et inquiète. Sans vouloir en faire une loi qu'il suffirait d'appliquer à la lettre, sans nier les problèmes concrets et immédiats que pose l'existence, l'exégèse n'a pas pour but d'estomper ou d'édulcorer des exigences qu'il faut avoir le courage de regarder en face si on prend l'Evangile au sérieux.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Sur Lc 16,1-13 on peut trouver la référence de 66 articles dans B.M. METZGER, *Index to Periodical Literature on Christ and the Gospels* (New Testament Tools and Studies, VI), Leyde, 1966, pp.318-321. Bien entendu, toutes les revues n'ont pas été dépouillées et, parmi celles qui l'ont été, les lacunes ne sont pas rares. Ce relevé va jusqu'en 1961 : il faudrait donc ajouter les articles récents. Il faudrait aussi ajouter les études qui ont fait l'objet d'une publication indépendante (en français, il y a un opuscule de J. PIROT en 1944, un autre de C. SPIEQ en 1947), les commentaires du troisième évangile et des paraboles, et de nombreux ouvrages qui consacrent des pages, parfois importantes, au passage qui nous occupe. Nous avons cité au cours de notre exposé : M.-E. BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles en français*, II, Paris, 1972, pp.296-297; P. BONNARD, intervention dans une discussion reproduite dans *Foi et Vie, Cahiers bibliques*, 12 (1973), pp.80-81. Cette discussion faisait suite à un exposé de E. SAMAIN, *Approche littéraire de Luc 16*, reproduit *ibid.*, pp.39-62, où elle est suivie d'une note de TH. SNOY, *Le problème de la finale de la parabole de l'intendant avisé* (pp.62-66) et d'indications bibliographiques (pp.66-68); A. DESCAMPS, *La composition littéraire de Luc XVI 9-13*, dans *Novum Testamentum*, 1 (1956), pp.47-53; A. GEORGE, *La parabole du riche et de Lazare, Lc 16,19-31* (Assemblées du Seigneur, 2e sér., 57), Paris, 1971, pp.80-93; F. HAUCK, *Das Evangelium des Lukas* (Theol. Handkommentar zum N.T., III), Leipzig, 1934, p.205; P.-E. JACQUEMIN, *Les options du chrétien, Mt 6,24-34* (Assemblées du Seigneur, 2e sér., 39), Paris, 1972, pp.18-27; J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, 8e éd., Goettingue, 1970; cf. *Les Paraboles de Jésus*, Le Puy-Lyon 1966; W.L. KNOX, *The Sources of the Synoptic Gospels*, II, Cambridge, 1957, pp.93-96; W. G. KUEMMEL, *Der Begriff des Eigentums im Neuen Testament*, publié dans le recueil *Heilsgeschehen und Geschichte* (Marburger theol. Studien, 3), Marbourg, 1965, pp.271-277; W. OTT, *Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie* (Studien zum Alten und Neuen Testament, XII), Munich, 1965, pp.38-40. Il peut être utile de signaler que nous avons commenté Lc 16,1-13 dans *Lumière et Vie, supplément biblique de Paroisse et Liturgie*, 12 (1953), pp.13-19, et que nous avons parlé plusieurs fois de ce passage dans notre ouvrage sur *Les Béatitudes* (Études Bibliques), I (Paris, 1969), pp.107-111; II (Paris, 1973), pp.118-122 et 168-172.

LA RICHESSE COMME GÉRANCE

Jésus dit à ses disciples : votre argent, vos richesses, constituaient un dépôt que Dieu vous avait confié et vous, vous en jouissez pour vous. Or vous allez tout perdre, et ne rien avoir en retour ! Soyez donc habiles ! Faites comme l'intendant infidèle. Moi, le Maître, je vous dis : distribuez aux pauvres ce que vous prétendez vous appartenir et qui, avant d'être vôtre, m'appartient. — Il y a quelque humour dans cette leçon de Jésus. Les « amis de l'argent » ne pouvaient répliquer : nous ne voulons pas gaspiller nos richesses, gâcher ce que nous avons laborieusement acquis. Jésus leur rappelle qu'ils ne sont que les intendants de Dieu sur « leur » fortune et que si Dieu, au nom de qui il parle, leur conseille de distribuer de larges aumônes, ce ne peut être que dans leur intérêt, comme dans celui du Propriétaire.

L'économe infidèle, assurément, ne fut pas en tous points recommandable, et Jésus ne le loue pas en tout... Mais il fut habile en s'assurant des amis qui le secourront dans son infortune. Puisque les mauvais riches ont été, eux aussi, de mauvais gérants, non en dilapidant leurs biens, mais en les gardant pour eux seuls comme s'ils avaient un droit absolu sur ce qu'ils possédaient, ils sont invités à se faire des amis au ciel en les distribuant dès maintenant. En cela, d'ailleurs, ils ne léseront pas leur Maître... qui le leur conseille. C'est au contraire en gardant leur fortune pour eux qu'ils l'ont, si l'on peut ainsi parler de Dieu, lésé.

A.-M. HENRY¹

1. A.-M. HENRY, « Rompre ton pain avec celui qui a faim », *La Vie Spirituelle* t.96 (mars 1957), p.233.



A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

ANNEE A

Première lecture : N° 21, pp.63s (P. TERNANT); N° 53, p.16
(P.E. BONNARD)

Deuxième lecture : N° 2, pp.56-64 (P. DELANNOY)

Évangile : N° 22, pp.28-51 : *Les ouvriers de la vigne*,
par J. DUPONT

ANNEE B

Première lecture : N° 88, p.41 (M.-E. BOISMARD)

Deuxième lecture : N° 75, pp.14-25 : *Le chrétien se conduit comme
un sage, il cherche sa plénitude dans l'Esprit*,
par Ch. BIGARE

Évangile : N° 22, pp. 96-102 : *Justice divine, justice humaine*,
par M. DUMORTIER

ANNEE C

Première lecture : N° 48, pp.59-61 (E. JACQUEMIN)

Deuxième lecture : N° 98, pp.15-24 : *La prière missionnaire*,
par G. GAIDE

Évangile : N° 68, pp.73-82 : *Dieu ou Mammon*,
par I. GOBRY

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. Épiphanie 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 1974

Imprimé en France

Imprimerie Saint-Paul, 55001 Bar le Duc, Dép. lég. 3^e trim. 1974
N° d'édition 6466 N° VII-74-550



Année A

Dieu transcendant et proche (Is 55) P.-E. Bonnard.	4
Soit que je vive, soit que je meure (Ph 1) C. Bigaré.	9
Les ouvriers de la onzième heure (Mt 20) J. Dupont.	16

Année B

Le juste traqué (Sg 2) M. Gilbert.	30
Sagesse, justice, plaisirs (Jc 3; 4) J. Cantinat	36
Le Fils de l'homme livré aux hommes (Mc 9) J. Brière	42

Année C

« Acheter le malheureux pour un peu d'argent » (Am 8) L. Derausseaux	56
Conseils pour une liturgie authentique (1 Tm 2) A. Lemaire	62
L'exemple de l'intendant débrouillard (Lc 16) J. Dupont	67
