



22^e DIMANCHE ORDINAIRE

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 53

* Première lecture : S. Muñoz
Iglesias, C. Wiener, M.-F. Lacan

* Deuxième lecture : S. Lyonnet,
R. Gantoy, A. Vanhoye * * *

Evangile : B. Maggioni, R. Pesch,
A. Stöger

ABBAYE DE S^T-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



2008497



2 ASS
As 7

Vingt-deuxième dimanche ordinaire

Assemblées du Seigneur 53

LES ÉDITIONS DU CERF



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

Année A

Première lecture : Jr 20,7-9

Deuxième lecture : Rm 12,1-2

Evangile : Mt 16,21-27

Notes doctrinales

La force irrésistible de l'Esprit

Jr 20,7-9

PAR SALVADOR MUNOZ IGLESIAS
Vicaire épiscopal pour l'Université de Madrid

Ce passage appartient à ce qu'on appelle les « Confessions de Jérémie » dont nous avons déjà parlé ailleurs¹.

Le prophète s'adresse apparemment à Yahvé. Mais, en réalité, il recourt ici à un procédé littéraire, de nature à impressionner ses auditeurs ou ses lecteurs. Ses plaintes, si elles reflètent bien son état psychologique et sont existentielles au plus haut point, ne revêtent pas moins une forme très emphatique. Sous le couvert de protestations qu'il élève vers Yahvé, le prophète entend se dédouaner vis-à-vis des destinataires de ses oracles, exaspérés à l'extrême de l'entendre annoncer des calamités à jet continu.

Chez Jérémie et les prophètes d'autrefois

Toute notre péricope célèbre la force irrésistible de l'esprit prophétique qui s'empare de l'envoyé divin et le contraint, bon gré mal gré, à prophétiser des malheurs. Jérémie exprime cela en disant que Yahvé le « possède » et le « séduit ».

L'Esprit de Dieu entre en lutte avec le prophète qui, à l'occasion, résiste. Mais il le maîtrise, car il est plus fort que lui, et toujours il triomphe (vv. 7-8). Il ne faut pas du tout interpréter les termes qu'emploie Jérémie dans le sens d'une inspiration dévorante qui le priverait de sa liberté ou s'exercerait en marge de sa conscience. Cette opinion des montanistes a toujours été rejetée par l'Eglise. Nous avons affaire ici à une hyperbole de rhétorique. Le

1. Jérémie, figure des chrétiens, dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 43, p. 6.

prophète veut nous dire par là : je ne suis pas responsable des paroles désagréables que je prononce ; je parle contraint et forcé, comme un « possédé » de Yahvé.

Cette hyperbole apparaît encore plus clairement, lorsque le prophète emploie l'expression osée de « séduction » divine. Elle a un tel relent de duperie et de mensonge, que d'aucuns veulent y voir la crainte de Jérémie d'être trompé par Yahvé. Dans sa bouche, elle a plutôt un sens ironique. Rappelons que Jérémie parle à l'intention du peuple, plus qu'il ne s'adresse à Dieu. Et le peuple pensait, ou affectait de penser, que le prophète était dupe. Sûr pour sa part de parler au nom de Dieu, le prophète va jusqu'à imputer à Yahvé les tromperies qu'on lui attribue à lui-même. Cela revient à dire : « Rends-toi compte, Seigneur, qu'ils me traitent de menteur. Serait-ce que tu mentes ? » Son apparent blasphème, le prophète le retourne avec finesse contre ses adversaires qu'il accuse eux-mêmes de blasphémer.

L'histoire du prophétisme foisonne d'exemples qui témoignent de cette puissance irrésistible de l'Esprit divin et de l'impossibilité psychologique pour l'homme de se rebiffer contre l'action de Yahvé (v. 9). Moïse multiplie les objections (Ex 3,11—4,17 ; 6,28—7,1) pour esquiver la mission que Dieu lui destine. Et parmi les arguments qu'il aligne, beaucoup ont du poids, humainement parlant. Il n'en doit pas moins capituler devant la volonté divine. Le récit donne même l'impression au lecteur que le chef d'Israël, loin d'agir de sa propre initiative, était mû par l'Esprit de Dieu. Gédéon se trouve dans une situation semblable à celle de Moïse (Jg 6,15s).

Quant à Elie, exténué par les tracasseries de Jézabel, il préfère mourir plutôt que de poursuivre une mission aussi ingrate. Mais il se voit obligé de prendre l'aliment qui va refaire ses forces pour parvenir au bout du long chemin qui lui reste encore à parcourir (1 R 19,4ss).

La résistance opposée par Jonas à l'ordre divin de prêcher à Ninive s'avère inutile. C'est là tout le thème du livre qui porte son nom. Et l'auteur de ce *midrash* emploie tout son talent de conteur pour le faire ressortir à l'aide de traits pittoresques.

Amos use d'une comparaison dont le tour peu ordinaire risque à tort de faire croire à une pure réaction instinctive du prophète :

Le lion rugit : qui ne craindrait ?

Le Seigneur parle : qui ne prophétiserait ? (3,8).

C'est en vain que Jérémie lui-même avait tenté de résister à Yahvé dès le début de sa vocation (Jr 1,6ss) et à plusieurs reprises au cours de son ministère prophétique : « Mais moi je suis rempli de la colère de Yahvé, je suis las de la contenir ! » (6,11).

Aussi est-il fréquent que les prophètes parlent et agissent à l'encontre de ce qu'ils désireraient naturellement. Samuel, attaché à Saül, éprouve une grande répugnance à devoir, sur l'ordre de Dieu, donner l'onction à David (1 S 15,35—16,4).

En d'autres passages que celui-ci, Jérémie élève des protestations semblables devant Yahvé. Jamais il n'a souhaité les châtements qu'il se voit obligé d'annoncer à son peuple : « Pourtant je ne t'ai pas poussé au pire, je n'ai pas désiré le jour de malheur : tu le sais » (Jr 17,16). Personnellement, il lui aurait plu d'annoncer le contraire. C'est du reste en ce sens qu'il avait prié Yahvé : « Rappelle-toi comme je me suis tenu devant toi pour te parler en leur faveur, pour détourner loin d'eux ta colère » (18,20) ; « En vérité, Yahvé, n'ai-je pas intercédé auprès de toi pour mon ennemi, au temps de son malheur et de sa détresse ? » (15,11). Yahvé lui-même lui donnait alors le conseil de n'en rien faire : « Et toi, n'intercède pas pour ce peuple-là, n'élève pas en leur faveur de prière suppliante » (11,14) ; « N'intercède pas en faveur de ce peuple, pour son bonheur » (14,11).

Lorsque le faux prophète Hananya annonce fallacieusement la restitution des ustensiles volés au Temple par Nabuchodonosor et emportés à Babylone lors de la première déportation de 598, Jérémie manifeste son désir de voir se vérifier une prédiction aussi consolante : « Soit ! Qu'ainsi fasse Yahvé ! Qu'il accomplisse les paroles que tu viens de prophétiser : qu'il fasse revenir ici de Babylone les ustensiles du Temple de Yahvé ainsi que tous les captifs » (28,6). Il supporte avec patience qu'Hananya lui arrache pour le briser le joug qu'il portait symboliquement sur la nuque. Et il poursuit son chemin sans s'émouvoir. Mais l'Esprit de Dieu le contraint à dénoncer tout cela et à prédire le châtement d'Hananya :

Ainsi parle Yahvé. Tu brises les jougs de bois ? Eh bien ! je vais les remplacer par des jougs de fer ! Car ainsi parle Yahvé Sabaot, le Dieu d'Israël : C'est un joug de fer que je mets sur la nuque de toutes ces nations, pour les assujettir à Nabuchodonosor, roi de Babylone... Ecoute bien, Hananya : Yahvé ne t'a point envoyé et tu as fait que ce peuple se confie au mensonge. C'est pourquoi ainsi parle Yahvé. Voici que je te renvoie de la face de la terre : cette année tu mourras (28,13-16).

Chez les chrétiens, prophètes d'aujourd'hui

La leçon que nous donne Jérémie vaut pour tous les temps, mais à un titre spécial pour nous chrétiens.

Le chrétien, en vertu du baptême qui l'incorpore au Christ, participe à la triple fonction du Fils de Dieu fait homme, en tant que roi, prêtre et prophète. Le Concile de Vatican II est formel au sujet de ce dernier titre :

Le peuple saint de Dieu participe aussi de la fonction prophétique du Christ : il répand son vivant témoignage avant tout par une vie de foi et de charité (*Lumen gentium*, 12).

Le Christ, grand prophète, qui par le témoignage de sa vie et la puissance de sa parole a proclamé le royaume du Père, accomplit sa fonction prophétique jusqu'à la pleine manifestation de la gloire, non seulement par la hiérarchie qui enseigne en son nom et avec son pouvoir, mais aussi par les laïcs dont il fait pour cela également des témoins en les pourvoyant du sens de la foi et de la grâce de la parole, afin que brille dans la vie quotidienne, familiale et sociale, la force de l'Evangile (*ibid.*, 35).

Cependant, la mission prophétique du chrétien, non moins que celle des authentiques prophètes d'Israël, exige souvent qu'il adopte des attitudes peu confortables pour lui-même, du fait qu'elles importunent les autres.

Le message de l'Evangile, qu'il revient à l'action prophétique du chrétien de diffuser, ne s'accorde pas toujours avec les appétits que le péché originel a suscités ou développés en l'homme. Toute tentative d'harmonisation qui prétendrait dissimuler ces dissonances, court le risque de fausser le contenu réel de la Parole de Dieu.

Aussi est-il fréquent de voir les chrétiens subir la double tentation relevée par la Bible chez les prophètes d'Israël.

D'une part, pour plaire au monde, ils sont tentés de le flatter par des discours qui répondent aux aspirations naturelles de tel ou tel groupe humain. Ces discours arrangent si bien ceux qui sont loin et entendent notre témoignage, qu'ils seront assurément acceptés sans peine. Mais il arrive alors que ces faux témoins du message chrétien, qui le déforment pour l'harmoniser avec les maximes mondaines, sont considérés comme des prophètes authentiques. Et de la sorte, il répugne de plus en plus au monde d'écouter et de recevoir le témoignage de ceux qui lui annoncent de la part de Dieu la nécessité du sacrifice et du renoncement. Pourtant ceux-ci sont les vrais prophètes, et ceux-là les faux.

Jérémie, en son temps déjà, ne manquait pas de dénoncer pareille imposture :

Je dis : « Ah ! Seigneur Yahvé ! voici que les prophètes leur disent : Vous ne verrez pas l'épée, et la famine ne vous atteindra pas ; mais je vous octroierai une paix solide, en ce lieu ». Alors Yahvé me dit :

« C'est le mensonge que ces prophètes annoncent en mon nom ; je ne les ai pas envoyés, je ne leur ai rien ordonné, je ne leur ai point parlé. Visions de mensonge, divinations creuses, rêveries de leur cœur, voilà ce qu'ils vous prophétisent » (Jr 14,13s).

Des choses exécrables, abominables se passent dans ce pays : les prophètes prophétisent au nom du Mensonge, les prêtres enseignent de leur propre chef. Et mon peuple aime cela ! Mais que ferez-vous quand viendra la fin ? (5,30s).

De même, Jésus fait des reproches à Pierre, tandis que celui-ci, devant l'annonce de la Passion, prétendait donner des assurances opposées : « Passe derrière moi, Satan ! tu me fais obstacle, car tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes ! » (Mt 16,23).

D'autre part, nous chrétiens, si nous n'allons pas si loin, nous n'avons cependant pas le courage de proclamer la vérité au monde. Nous cherchons à la passer sous silence, comme l'avouait Jérémie : « Je ne penserai plus à lui, je ne parlerai plus en son Nom » (v. 9a). A ce monde, qui regimbe à croire ce que nous devons lui dire, nous ne mentons pas, mais nous lui cachons une partie de la vérité ou nous gardons le silence devant lui. Nous méritons dès lors ce reproche de Paul Claudel : « Vous qui voyez, qu'avez-vous fait de la lumière ? » Par crainte d'apparaître comme des trouble-fête dans une société qui se prélassait dans son confort, nous taisons le message de la croix. Nous cachons sous le boisseau la lampe que le Christ nous a confiée afin que, du haut du lampadaire, elle éclaire tous les hommes. Nous renonçons à être, comme nous le devrions, la lumière du monde et le sel de la terre (cf. Mt 5,13-16).

Jérémie a ressenti cette tentation, mais il n'y a pas succombé, parce que l'Esprit, dont l'ardeur le dévorait, loin de tolérer qu'il garde le silence, l'a poussé de manière irrésistible à proclamer au monde l'ingrate vérité : « Alors c'était en mon cœur comme un feu dévorant enfermé dans mes os. Je m'épuisais à le contenir, je ne pouvais le supporter » (v. 9a).

Si nous tombons dans de telles tentations, c'est parce que ne brûle pas en nous ce feu de l'authentique esprit prophétique. Il nous faudra le demander à Dieu, pour nous et pour l'Eglise entière, de peur de faillir à notre mission de témoins : « Notre Père... ne nous soumet pas à la tentation ».

Le culte spirituel

Rm 12,1-2

PAR STANISLAS LYONNET

Professeur à l'Institut Biblique de Rome

Introduisant la partie morale de l'épître, tout entière centrée sur l'amour du prochain (cf. Rm 13,8-10), ces deux versets résument en une double recommandation ce que doit être la vie du chrétien : un sacrifice offert à Dieu et une transformation intérieure qui permet à l'authentique disciple du Christ de « discerner ce qui plaît à Dieu » et de l'accomplir.

1. L'offrande de toute notre vie à Dieu (v. 1)

Dès le début, l'Apôtre en appelle à la miséricorde de Dieu (Rm 12,1a) qu'il vient d'exalter au terme du chapitre 11 (vv. 30-36), comme il avait chanté au terme du chapitre 8 le triomphe de l'amour de Dieu. Car l'amour de Dieu pour les hommes sera toujours le modèle auquel l'homme devra se référer. Le Deutéronome l'enseignait déjà : « Aimez donc l'étranger, comme vous avez été aimés quand vous étiez des étrangers au pays d'Egypte » (Dt 10,19). A son tour, le Sermon sur la montagne le proclame : « Soyez miséricordieux comme votre Père céleste est miséricordieux » (Lc 6,36) et le Christ le rappelle explicitement au jeune homme riche épris de perfection (Mt 19,17 par). Seulement, le Nouveau Testament nous révèle quel degré insoupçonné peut atteindre cet amour : le « bon pasteur » ne se contente plus de « chercher la brebis perdue, ramener celle qui est égarée, panser celle qui est blessée, guérir celle qui est malade » (Ez 34,16) ; il se fait homme pour pouvoir « donner sa vie pour ses brebis » (Jn 10,11). L'amour qui a porté le Fils à « se livrer pour nous, s'offrant à Dieu en sacrifice d'agréable odeur » (Ep 5,2), portera également le chrétien à « s'offrir soi-même en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu » (Rm 12,1b).

La terminologie cultuelle empruntée à l'Ancien Testament désigne, ici comme ailleurs, la vie morale des chrétiens ; l'insistance de Paul suggère même ici une intention polémique, car il ajoute une apposition : « votre culte spirituel », comme pour dire : vous n'en avez pas d'autre, et celui-ci est spirituel. A la différence du culte ancien, qui consistait principalement dans l'offrande des victimes immolées, votre culte à vous consistera à offrir à Dieu votre vie de chaque jour, vie de charité totalement désintéressée (Rm 12,21), comme le fut celle du Christ (Rm 15,2-3). Une telle « hostie vivante » ne peut qu'être « sainte et agréable à Dieu », infiniment plus que les animaux offerts par Israël. Un tel culte est « spirituel », plus exactement peut-être, digne d'être « raisonnables », doués d'intelligence et de liberté. Dieu n'a que faire de nos présents, si précieux soient-ils : il ne recherche pas nos dons mais nous-mêmes.

Sans doute l'Ancien Testament utilisait-il déjà largement la même terminologie cultuelle pour désigner la vie morale de l'Israélite conforme à la Loi :

Observer la Loi c'est multiplier les offrandes,
s'attacher aux préceptes c'est offrir des sacrifices de communion.
Se montrer charitable, c'est faire une oblation de fleur de farine,
faire l'aumône, c'est offrir un sacrifice de louange.
Ce qui plaît au Seigneur c'est qu'on se détourne du mal,
c'est offrir un sacrifice expiatoire que fuir l'injustice (Sl 35,1-3).

Mais à cette énumération d'offrandes « spirituelles » succède la mention des pratiques rituelles non moins agréables à Dieu :

L'offrande du juste réjouit l'autel,
son parfum s'élève devant le Très Haut.
Le sacrifice du juste est agréable,
son mémorial ne sera pas oublié (vv. 5-6).

La vie morale conforme à la Loi est un « culte spirituel » qui s'ajoute à l'autre. La vie de charité dans le Nouveau Testament est un culte qui se substitue à l'autre. La terminologie en question sert encore à désigner les pratiques cultuelles des Juifs ou des païens ; mais quand il s'agit du Christ ou des chrétiens, elle désigne exclusivement, soit le sacrifice du Christ qui a précisément consisté à offrir sa propre personne dans un acte suprême d'obéissance et d'amour, soit la vie de charité des chrétiens, participation à cette même charité du Christ : ainsi le ministère apostolique de Paul (Rm 1,9 et surtout 15,16), les aumônes fournies par les Philippiens et apportées par Epaphrodite (Ph 2,25.30 ; 4,18), la collecte des

églises de la gentilité en faveur des pauvres de Jérusalem (2 Co 9,12 ; Rm 15,27).

Non que la nouvelle religion fût privée d'un culte proprement dit : prières, si souvent mentionnées dans les Lettres de Paul, et notamment le culte spécifiquement chrétien, l'Eucharistie (cf. 1 Co 10,21 ; 11,18-29). Mais justement il s'agit d'un culte si intimement lié à la vie chrétienne qu'il forme avec elle une unité indissoluble : « communion fraternelle » et « fraction du pain » s'impliquent l'une l'autre (cf. Ac 2,42) ; l'Eucharistie est à la fois l'expression et la source de cette charité qui construit la communauté (cf. 1 Co 8,1) ; elle est, selon le mot de saint Thomas, le « sacrement de la charité », comme le baptême est le « sacrement de la foi »¹.

« Offrir vos personnes », littéralement « vos corps », au sens biblique du terme qui désigne la personne même de l'homme en tant qu'elle s'exprime au dehors : tout l'être humain et tout son comportement, par conséquent toute la vie concrète et quotidienne, tout entière consacrée au service de notre prochain, devient la matière d'une offrande continuelle à Dieu, un authentique « service de Dieu », d'autant plus que, le Christ nous l'a appris, « le moindre service rendu au plus petit de ses frères, c'est à lui que nous le rendons » (Mt 25,40).

A l'envi, les Pères ont célébré ce culte spirituel. Saint Augustin, opposant, dans la *Cité de Dieu*, la religion chrétienne à celle des païens, explique que le seul culte qui puisse vraiment honorer Dieu, c'est d'aimer les hommes d'un amour semblable à celui dont Dieu les aime pour les amener eux aussi à cet amour (*Cité de Dieu*, X, 3). Pour saint Jean Chrysostome, celui qui pratique la miséricorde exerce une véritable fonction sacerdotale :

Tu veux voir son autel ? Cet autel est constitué par les propres membres du Christ, et le corps du Seigneur devient pour toi un autel. Vénère-le. Il est plus auguste que l'autel de pierre où tu offres le saint sacrifice. Ne te scandalise pas. Celui-ci est vénérable en raison de la victime que tu y offres ; celui-là est construit avec la victime elle-même. Celui-ci est vénérable parce que, tout en étant de pierre, il est consacré par le corps du Christ qu'il reçoit ; celui-là est le corps du Christ lui-même. Et toi, tu honores l'autel qui reçoit le corps du Christ et tu méprises celui qui est le corps du Christ. Cet autel-là, partout il t'est possible de le contempler, dans les rues et sur les places, et à toute heure tu peux y sacrifier².

1. *Somme Théologique*, III, q. 73, a. 3, ad 3.

2. *Homélie 20*, sur la Deuxième épître aux Corinthiens, dans *P.G.*, 61,540.

2. Notre transformation par l'Esprit du Christ (v. 2)

On a vu quelle nouveauté apportait le christianisme, non seulement par rapport au paganisme mais par rapport au judaïsme lui-même. Le verset suivant mentionne un autre aspect de la nouvelle religion qui ne la différencie pas moins de l'un et de l'autre.

Pour le chrétien comme pour le Juif, assurément l'unique ambition est de connaître et d'accomplir la volonté de Dieu. Le chrétien fait siens les appels des psaumes : « De tout cœur, c'est Toi que je cherche... Apprends-moi tes volontés... Enseigne-moi, Yahvé, la voie de tes volontés... Conduis-moi dans le sentier de tes commandements » (Ps 119,10.12.33.35).

Mais pour le Juif, cette volonté de Dieu se trouve intégralement formulée dans la Loi ; celle-ci est pour lui, selon les mots de saint Paul en Rm 2,20, « l'expression même de la science et de la vérité », exactement ce que l'Apôtre dira de la personne du Christ « en qui se trouvent cachés tous les trésors de la sagesse et de la science » (Col 2,3). A la Loi se substitue le Christ, ou, selon une autre formule, à la lettre transmise par Moïse se substitue l'Esprit donné par le Christ (cf. Rm 7,6 ; 2 Co 3,3-6). Le Manuel de la secte de Qumrân prévoit que « partout où se trouve un groupe de dix membres, il y ait parmi eux quelqu'un qui scrute continuellement la Loi, jour et nuit, pour connaître les devoirs de chacun » (*Manuel* VI,6-7). La perfection du chrétien consistera, elle aussi, dans la docilité au vouloir divin, mais à un vouloir divin qui lui sera désormais dicté au plus profond de son être par l'Esprit, bien plus, qui sera accompli en lui par le Christ dans l'Esprit ; car il devra faire sien également le mot de saint Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (Ga 2,20).

La passion nécessaire du Christ et de son disciple

Mt 16,21-27

PAR BRUNO MAGGIONI

Professeur à l'Université Catholique de Milan

On considère communément l'épisode de Césarée de Philippe — dont nos versets constituent le prolongement — comme la charnière du récit évangélique. Les arguments en ce sens ne manquent pas. Pour la première fois Jésus pose aux disciples la question décisive, et pour la première fois Pierre confesse explicitement la dignité messianique du Maître. Pour la première fois Jésus annonce sa Passion et « à dater de ce jour » le récit semble ne plus s'intéresser qu'au petit groupe des disciples et se concentrer sur le thème de la Passion. Ce changement de perspective est très accusé chez les Synoptiques, mais saint Jean le relate aussi à sa manière.

Pour être précis, il faut toutefois remarquer, avec O. Cullmann¹, que le caractère central de l'épisode est moins marqué chez Matthieu que chez Marc. En effet, d'après Mc, les disciples parlent ici *pour la première fois* avec Jésus de ce qu'il est à leurs yeux. Selon Mt, par contre, ils ont déjà rendu à Jésus une semblable confession de foi en une autre occasion (Mt 14,33). L'importance de l'épisode s'en trouve donc atténuée.

CONTEXTE DE LA PÉRICOPE

Notre péricope se compose de trois éléments : l'annonce de la Passion, la réaction de Pierre et l'indignation de Jésus, enfin les paroles du Maître aux disciples. Ces trois éléments gagnent en clarté si on les étudie à la lumière de ce qui précède et de ce qui suit.

1. *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*, Paris, 1952, p. 158.

1. Contexte général ^a

Dans l'évangile de Mt on trouve trois annonces de la Passion (16,21 ; 17,22-23a ; 20,17-19), qui constituent les sommets d'une longue section allant jusqu'au récit de la Passion. Chaque annonce est suivie d'une remarque qui met en relief l'incompréhension des disciples (16,22-23 ; 17,23b ; 20,20-23). Simple remarque, qui relève de la chronique, mais qui prend dans la rédaction évangélique une évidente signification théologique. Enfin, chaque fois, Jésus étend à ses disciples la portée de sa propre mission (16,24-28 ; 18,1-4 ; 20,24-28). Nous avons donc là un récit qui se développe suivant une sorte de rythme ternaire.

A noter également un crescendo dans la révélation du Christ et la réaction des disciples. Enfin, il faut remarquer que Jésus en appelle sans cesse à la résurrection. Il ne parle pas seulement de croix, mais toujours de croix et de résurrection, de mort et de vie, que ce soit à son sujet ou à propos des disciples.

Tout cela nous apparaît déjà gros de signification. Les trois annonces entendent bien introduire au récit de la passion pour la préparer et l'interpréter théologiquement. La passion n'est pas un événement qui s'inscrit de l'extérieur dans la destinée du Christ, à la manière d'un accident qu'il faut accepter : elle fait partie de sa destinée et en représente le point culminant. Passage vers la résurrection, ce mystère a deux faces, dont une définitive : la joie, la vie. En outre, le disciple est inséparable du maître ; l'un et l'autre se voient liés par le même destin.

A son tour, la transfiguration, qui constitue l'épisode central de cette section, est éclairée par le même contexte. Dieu accorde aux disciples privilégiés de contempler pour un instant la « gloire » du Fils en marche vers la croix, d'« entrevoir » le mystère caché par le scandale d'un Messie souffrant.

2. Le contexte immédiat

Divers auteurs estiment que Mt 16,21ss forme une péricope indépendante, et non la conclusion du passage précédent comme cela ressort clairement chez Mc ^a. C'est en partie vrai. L'expression « à

dater de ce jour » (*apo tote*) marque une nette césure et donne incontestablement à l'annonce de la Passion une consistance particulière. Mais elle n'empêche pas que celle-ci soit liée avec la péricope précédente. Bien au contraire, ce lien est nettement établi par le parallélisme entre l'éloge de Pierre et le reproche dont il est l'objet de la part de Jésus ⁴.

Dans le récit de Mc, l'épisode de Césarée de Philippe culmine dans le reproche que Jésus adresse à Pierre de se faire une fausse conception du Messie (un Messie politique, tel que l'entendaient les milieux juifs) ; et le sens de l'incident est parallèle à celui de la tentation dans le désert qui s'achève par la même injonction sévère de Jésus (cf. Mt 4,10). On ne peut en dire autant de Mt. Il n'en reste pas moins que, dans sa teneur actuelle, le récit de celui-ci forme une unité littéraire indivisible, construite avec art ⁵. Un triple parallélisme le prouve bien :

- a) profession de Pierre (v. 16) et déclaration de Jésus (v. 18) ;
- b) confession de Pierre (v. 16) et son opposition (v. 22) ;
- c) paroles élogieuses (v. 17) et de reproche (v. 23) adressées par Jésus à Pierre.

La comparaison entre les Synoptiques permet de relever encore quelques points. Lc, impressionné par l'incompréhension de Pierre et les reproches de Jésus, omet l'épisode. Mt, qui d'ordinaire atténue les passages tournant à la confusion des disciples, ne le fait pas ici ⁶. Par contre, il supprime (au v. 22) la précision de Mc selon laquelle cette sévère correction a eu lieu en présence des autres disciples, qui en réalité pensaient comme Pierre : chez Mt l'épisode semble se dérouler entre Jésus et Pierre, entre quatre yeux.

Toutes ces remarques et ces comparaisons s'avèrent utiles. Elles permettent de savoir s'il faut ou non interpréter nos versets en tenant compte de l'épisode qui précède, et la comparaison des textes aide à mieux comprendre l'intention précise de Mt.

2. Voir X. LÉON-DUFOUR, *La Transfiguration de Jésus*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 28, pp. 27-29.

3. E. KRENTZ, *The Extent of Matthew's Prologue. Towards the Structure of the first Gospel*, dans *Journal of Bibl. Literature*, 83 (1964), pp. 409-414, divise de la manière suivante l'évangile de Mt : 1,1—4,16 (prologue : Jésus fils de David, fils d'Abraham) ; 4,17—16,20 (prédication du Royaume des Cieux) ; 16,21—28,20 (révélation du Fils de l'homme : 16,21 reprend le début solennel de 4,17).

4. B.C. BUTLER, *The Originality of St. Matthew. A critique of the Two-Document Hypothesis*, Cambridge, 1951, pp. 131-133.

5. Cf. F. REPOULÉ, *Primauté de Pierre dans les évangiles*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, 38 (1964), pp. 4-5.

6. Cf. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburger, 1956.

ANALYSE DE LA PÉRICOPE

4. L'annonce de la Passion (v. 21)

a) L'annotation chronologique (« à dater de ce jour »), fort accentuée chez Mt, vise à faire comprendre que l'heure est venue d'aborder du nouveau. On passe de la révélation de Jésus Messie à celle du Fils de l'homme souffrant. Parallèlement, on se trouve confronté à un nouveau type d'incompréhension, d'incrédulité, qui n'est plus le fait des foules mais des disciples : ils reconnaissent le Messie, tout en niant qu'il doive souffrir. A l'approfondissement de la perspective messianique correspond un nouvel élargissement de la foi.

D'après Mc et Mt (non pas Lc), Jésus « commença » à parler de sa Passion. Ainsi soulignent-ils le fait d'une progression dans la révélation messianique. Certes, il ne s'agit point d'une évolution psychologique dans la conscience de Jésus (perspective en dehors de la ligne des évangiles), mais d'un progrès dans la manifestation du dessein salvifique de Dieu. C'est affirmer du même coup qu'« à dater de ce jour », le thème de la Passion devient le centre d'intérêt habituel.

b) Il importe maintenant de comprendre en quoi consiste exactement la « nouveauté » de la révélation messianique. Elle ne se réduit pas à la simple perspective de la persécution, déjà insinuée par Jésus (Mt 10,24ss). Elle porte plutôt sur le « il fallait », c'est-à-dire sur le fait que la souffrance fait partie du plan du salut.

« Ce terme *dei*, qui nous est transmis par toutes nos sources, n'exprime pas seulement une certitude d'ordre historique et psychologique, fondée sur des observations que Jésus tire de son milieu et de sa situation ; elle représente la claire conscience d'une nécessité d'ordre théologique »⁷.

W. Grundmann affirme que dans la Bible (en particulier dans le N.T.), le verbe *dei* ne signifie plus une nécessité fatale, mais sert à désigner la volonté de Dieu ; plus précisément ce terme prend dans le N.T. une valeur eschatologique : « Il exprime une nécessité ancrée dans la nature même de Dieu, et qui tend vers l'accomplissement de ses desseins dans les événements eschatologiques »⁸. Dès lors, notre texte affirme non seulement que Jésus annonce l'eschatologie,

mais plus profondément que la destinée même du Christ, à savoir sa Passion, appartient à l'eschatologie⁹.

Bref, la Passion n'est pas un fait « exceptionnel », ou rien de plus qu'un événement qui survient au cours de la mission du Christ, mais elle en constitue le « noyau ». Voilà la nouveauté.

c) Il faut aller plus loin. Le texte n'affirme pas seulement que la Passion entre dans le plan salvifique de Dieu, mais encore que Jésus en a conscience. Il ne suffit pas de dire¹⁰ que la détermination prise par Jésus de monter à Jérusalem — qui constitue le tournant décisif dans sa vie — avait pour unique but de placer le peuple face au message du Royaume de Dieu qui devait venir là-bas dans la Cité sainte, afin de l'appeler à se décider en cette heure dernière. C'est vrai, mais il y a plus. Jésus est allé « volontairement » à la mort. Il ne l'a pas prévue d'une manière toute humaine, comme le pouvait quiconque l'avait vu monter à Jérusalem (cf Mc 10,32 ; Jn 11,16). Il a considéré cette mort à la lumière du dessein de Dieu, comme un service¹¹.

d) Mc emploie le verbe « enseigner » (8,31). Mt lui préfère le verbe « montrer » (*deiknuein*). Encore une fois, il ne s'agit pas simplement de prédire la Passion, de la prévoir, et de la sorte d'y préparer les apôtres, mais de montrer sa cohérence avec le plan de Dieu, sa nécessité. Celle-ci n'étant pas évidente (la Passion n'est pas un événement qui s'impose de soi), il faut la démontrer. Comment ? Saint Luc dit ailleurs : à partir des Ecritures (24,26-27.46 ; cf. Mc 9,12).

Mt n'explicite rien à ce sujet. Mais en fait, le verbe *dei* implique toujours une référence aux Ecritures pour exprimer leur accomplissement (par ex. Mt 26,54). C'est dans les Ecritures qu'on lit le plan de Dieu. Ici personne ne niera que cette base scripturaire est à trouver dans Is 53¹². D'ailleurs les prophéties de la Passion ne figurent pas comme des textes isolés — des sortes de blocs erratiques — dans la trame évangélique. Elles s'y insèrent comme autant d'expressions on ne peut plus claires d'une idée diffuse à travers les évangiles, qui précisément se réfèrent toujours — souvent de manière explicite — à la prophétie du Serviteur de Dieu¹³.

9. *Ibid.*, II, 24.

10. G. BORNKAMM, *Jésus von Nazareth*, Stuttgart, 1960.

11. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, 1963, p. 435.

12. Cf. F. GILS, *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques*, Louvain, 1957, pp. 134ss.

13. Cf. O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Paris, 1958, pp. 55-62.

7. V. SUBILIA, *Gesù nella più antica tradizione cristiana*, Torre Pellice, 1954, p. 93.

8. *T.W.N.T.*, II, 23.

e) Le v. 21 énumère les événements les plus importants et les principaux acteurs de la Passion (ceci n'est pas moins vrai des annonces qui suivront). Nombre d'auteurs pensent qu'on a affaire ici à des paroles inauthentiques, à des prédictions *post factum*. D'une manière plus générale, toute la théologie de la rédemption serait à considérer comme formulée après coup par l'Eglise primitive. Elle s'appliquerait aux faits, sans découler de ces faits eux-mêmes. En d'autres termes, les paroles évangéliques orientées dans ce sens auraient été introduites par la communauté pour justifier les faits¹⁴.

Mais on peut faire un certain nombre de remarques pour répliquer à une position aussi tranchée¹⁵. D'une part, on admet volontiers que la communauté primitive ne soit parvenue que *post factum* à une pleine intelligence théologique de la nécessité de la Passion. On admet tout aussi volontiers que cette compréhension *a posteriori* ait laissé des traces dans la rédaction des catéchèses, telle que nous la trouvons actuellement consignée dans les Synoptiques. Mais d'autre part, la conscience de cette nécessité était tellement étrangère, voire contraire à la mentalité courante (à preuve l'incompréhension de Pierre) qu'elle doit remonter à Jésus lui-même. Et surtout, on peut démontrer qu'à l'origine — avant la rédaction des évangiles — la tradition transmettant ces *logia* est présynoptique et même pré-paulinienne (cf. 1 Co 15,3-5)¹⁶.

2. La réaction de Pierre et le reproche de Jésus (vv. 22-23)

a) On remarque d'emblée la concomitance établie entre la confession messianique de Pierre, l'annonce de la Passion, la réaction de Pierre et le reproche de Jésus (Lc la limite aux deux premiers faits). Telle est la donnée principale dont l'exégète doit expliquer la signification. Jésus réplique à Pierre dans les mêmes termes qu'au diable lors de la tentation. Dans l'un et l'autre cas lui est suggérée une option messianique qui l'écarte des voies de Dieu pour l'engager sur celles des hommes. La solitude du Christ est donc totale : non

seulement les foules, mais les disciples eux-mêmes ne « comprennent » pas.

La tentation de Jésus, et maintenant celle des disciples, est la même que celle du peuple élu, comme elle peut être à tout moment celle de l'Eglise : au nom du Messie glorieux, refuser le « Serviteur de Dieu »¹⁷. Tout ce que nous savons de l'attente messianique des Juifs confirme cette perspective.

b) Il y a une deuxième donnée, propre à Mt, qu'il faut expliquer : entre la confession de Pierre et l'annonce de la Passion, le premier évangéliste rapporte les paroles élogieuses de Jésus à son endroit (vv. 17-19). Peu importe de savoir s'il s'agit ici d'une insertion rédactionnelle de Mt (auquel cas le *logion* aurait été prononcé dans un autre contexte)¹⁸. Ces versets, se trouvant là, influent sur le sens de notre péricope : impossible de lire le reproche de Jésus à Pierre sans en tenir compte.

O. Cullmann pense que ce *logion* a été inséré là par Mt pour atténuer le reproche qui suit¹⁹. Lc, choqué par l'incompréhension de Pierre et par la réponse de Jésus, a préféré taire l'épisode. Mt a dû être également impressionné, pour avoir introduit ici un *logion* élogieux prononcé en d'autres circonstances. Il cherche ainsi à atténuer la rigueur du reproche, en laissant entendre que Pierre n'a pas dit son dernier mot à Césarée de Philippe.

Cette explication de Cullmann ne nous convainc pas. En effet, Lc 22 et Jn 21 mettent aussi la mission de Pierre en relation avec sa défaillance. Tous les évangélistes font contraster la faiblesse de Pierre avec son nom de *Roc*. « C'est intentionnellement — pensons-nous avec F. Refoulé²⁰ — que les évangélistes ont souligné ce contraste, pour marquer que c'est par grâce, en vertu d'une élection divine et non de ses qualités naturelles, qu'il est le Roc sur lequel le Christ fonde son Eglise ». D'une manière plus générale et au-delà du cas de Pierre, c'est le thème de l'opposition entre l'ordre de la nature et celui de la grâce qui apparaît ici. Ce thème — faiblesse et grâce — fréquent dans la Bible, se trouve mis en relief au v. 17, évoqué implicitement au v. 18 (si on le lit en référence à Is 28), enfin repris aux vv. 22-23.

14. Cf. R. BULTMANN, *Theologie des N.T.*, Tübingen, 1948, I, p. 30 ; O. BOENKAMM, *op. cit.*

15. Cf. V. SUBILLA, *op. cit.*, pp. 87ss ; J. JEREMIAS, *T.W.N.T.*, V, 709-713 ; F. GILS, *op. cit.*, pp. 140-141. - Un essai très élaboré et approfondi d'étude littéraire est celui de B. WILLAERT, *La connexion littéraire entre la première prédiction de la Passion et la confession de Pierre chez les synoptiques*, dans *E.T.L.*, 32 (1956), pp. 24-45, qui cherche à reconstituer le noyau primitif.

16. Cf. P. BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel, 1963, p. 262.

17. Cf. J. DUPONT, *Les tentations de Jésus dans le désert*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 26, pp. 37-53.

18. Sur cette question, voir O. DA SPINETOLI, *Il vangelo del primato*, Brescia, 1969, pp. 18ss.

19. *Mt 16,16-19 dans la tradition primitive*, dans *New Testament Essays. Studies in memory of T.W. Manson*, Manchester, 1959, p. 103.

20. *Art. cit.*, p. 16.

3. Les paroles de Jésus aux disciples (vv. 24-27)

Avant d'examiner ces diverses affirmations de Jésus (réunies ici, mais probablement prononcées en différentes occasions), il est bon de relever le point central qui en assure l'unité : la référence de chacune à Jésus. En d'autres termes, aucun renoncement n'est exigé pour lui-même, mais pour Jésus. Dès lors le v. 24 apparaît vraiment capital. D'un autre point de vue, nous pouvons dire qu'il importe surtout en définitive que ces paroles soient reliées à la Passion du Christ, qui justifie la souffrance et les renoncements du disciple, qui les rend normaux. De plus, ce lien donne encore à entendre que la souffrance du disciple est le lieu où la destinée du maître s'actualise à nouveau.

a) Les trois verbes du v. 24 (se renier soi-même, se charger de sa croix, me suivre) n'énoncent pas tant les conditions nécessaires pour devenir disciple que les éléments constitutifs de l'existence du disciple.

L'expression « se renier soi-même » évoque une attitude radicale, fondamentale. Le renoncement à soi-même impose au disciple de Jésus de ne plus s'occuper de son propre intérêt, de ne plus penser à soi-même : exactement comme le Christ qui, oublieux de lui-même, avait sa mission présente à ses yeux et demeurerait totalement « libre pour les autres »²¹. Il ne s'agit pas d'un simple changement moral, mais bien plutôt d'une conversion personnelle et théologique. Conversion personnelle, parce que radicale, absolue : elle engage toute la personne qui prend une attitude nouvelle et centre son intérêt sur le Christ. Conversion théologique, non seulement parce qu'elle place Dieu au centre de tout — comme valeur suprême et unique pôle d'intérêt — mais surtout parce qu'elle consiste à accepter le plan de Dieu tel qu'il est : il faut pour cela changer sa manière de concevoir Dieu et son amour ; il faut renoncer à un Dieu construit par nous, tel que nous l'attendions, pour accepter le Dieu « tout autre » qui offre un amour « inattendu », un amour qui passe par la croix.

L'expression « se charger de sa croix » éveille des soupçons : est-ce une précision postpascale introduite par la communauté ? ou pouvait-elle avoir un sens dans le milieu juif, dès avant le Vendredi saint ?

A l'époque de la rédaction des évangiles, on pouvait certes y voir une allusion précise à la croix de Jésus. Mais il est également vrai, par ailleurs, que la condamnation à la croix, introduite par les

Romains, était connue des Juifs : le condamné portait sur les épaules, jusqu'au lieu du supplice, le bois transversal de la croix. Dès lors, « se charger de sa croix » pouvait bien être une expression connue²².

Mais là n'est pas l'important. « Se charger de sa croix » signifie dans notre contexte que le disciple ne doit pas fuir devant la condamnation la plus infamante, ni même l'esquiver. Il faut renoncer à la sécurité pour suivre un maître qui conduit ses disciples à l'insécurité la plus radicale, celle de la mort.

Suivre Jésus signifie « marcher à la suite du Jésus historique ». Evidemment, il ne s'agit pas d'une simple démarche extérieure, mais d'une adhésion intérieure qui suppose avant tout un appel de la part de Dieu, et une réponse de l'homme. Il s'agit essentiellement de participer au salut offert en Jésus, mais aussi de prendre part au destin de Jésus (tel qu'il est dans notre texte) : une véritable communion de vie et de souffrance avec le maître. Ce n'est pas un hasard si le verbe « suivre » (*akolouthein*) ne se trouve que dans les évangiles — synoptiques ou saint Jean — et seulement pour indiquer le rapport des disciples avec le Jésus de l'histoire²³.

Mais quels sont les disciples auxquels s'adresse Jésus ? Certes, le texte concerne d'abord les disciples au sens strict, ceux qui concrètement et historiquement ont suivi Jésus. Mais il ne peut se limiter à ceux-ci : le discours s'adresse à toute l'Eglise. C'est l'existence chrétienne qui se trouve décrite ici. On remarque dans tout le N.T. (et déjà dans les évangiles) une évolution qui tend à élargir le sens des termes « disciple » et « suivre » pour leur faire désigner l'existence chrétienne²⁴. Cet élargissement va dans deux directions :

1° Faire connaître avec évidence — au-delà des relations concrètes et contingentes qu'entretenait le Christ historique avec ses premiers disciples — les attitudes profondes, intérieures, et qui se répètent. Le par exemple précise qu'il faut se charger de sa croix « chaque jour », si bien qu'il en fait une pratique de la vie quotidienne.

2° Elargir le cercle des disciples pour y faire entrer tous les croyants. Aussi, Le supprime la mention des disciples et dit que les paroles du Christ s'adressent « à tous » (9,23). Mc, lui, parle des « foules » et des disciples (8,34). Mt ne retient comme auditeurs

22. K.H. SCHELKLE, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments*, Heidelberg, 1949, pp. 218-220, présente une synthèse de tous les témoignages à ce sujet.

23. T.W.N.T., I, 213-215.

24. Cf. A. SCHULZ, *Junger des Herrn*, Monaco, 1964.

21. Cf. T.W.N.T., I, 468-471.

que les disciples. Mais pour lui, ceux-ci constituent le *noyau* du nouvel Israël rassemblant les douze tribus ; ils sont le nouvel Israël *déjà présent*, tandis que les foules évoquent l'Israël de l'espérance et de l'avenir. La dimension communautaire se trouve donc aussi chez Mt²⁵.

En outre, on doit noter que le concept de « disciple » ou de « suivre » a toujours comme point de référence le Christ *historique* et son mode de vie. Ceci ne revient pas à dire qu'il faut imiter *maintenant* les attitudes concrètes et contingentes des premiers disciples. Mais on ne doit pas oublier certains aspects importants de celles-ci, comme décider de vivre pour lui, être prêt à mourir avec lui, changer son style de vie même extérieurement, en un mot, partager la destinée terrestre du Christ.

b) Le v. 25 invite à risquer sa vie pour le Christ, ce qui est la seule manière de la sauver. Au fond, c'est en cela que consiste l'acte de foi concret : croire qu'on vit quand il semble qu'on perd tout, croire en l'amour. Il ne s'agit pas de mépriser la vie ou de s'en désintéresser, mais d'engager sa vie sur la route de l'amour.

Le v. 26 ne fait pas allusion à l'opposition dualiste entre l'âme et le corps, entre l'esprit et la matière. Il marque plutôt l'opposition entre le mode de salut que cherche l'homme et le projet de Dieu. On n'y verra pas davantage un mépris des richesses comme telles ou du gain en lui-même : le monde et les richesses constituent un mal s'ils nous empêchent de suivre le Christ, s'ils nous amènent à considérer le refus du Christ comme un « gain ».

Après les trois paroles sur le renoncement vient (v. 27) une déclaration de Jésus sur la gloire du Fils de l'homme. Elle a pour but de faciliter au disciple la compréhension de son destin de souffrance, grâce à l'évocation du « jugement » et de la « gloire » du Fils de l'homme (et de son peuple) : une gloire toute « proche ». Au total, c'est encore le thème de la croix-résurrection, mais présenté différemment. Nous savons déjà que tel est le sens de la transfiguration dont le récit suit immédiatement.

CONCLUSION

a) Notre analyse a mis en lumière deux perspectives de la péricope : l'une messianique, l'autre ecclésiale.

25. Cf. W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, Leipzig, 1959, pp. 14-18.

Jésus n'est pas le Messie que les foules et les disciples eux-mêmes attendaient, mais le Fils de l'homme souffrant. La Passion fait partie du plan de salut : elle est « nécessaire ».

Telle est la partie la plus intime, la plus mystérieuse, la plus vraie, la plus « nouvelle » de l'âme de Jésus et de sa mission. Mais là aussi se trouve l'éternel motif de scandale ; ce mystère fut le scandale du monde juif, mais également le sujet d'interrogation de l'Eglise primitive comme de celle de toujours. C'était déjà le problème du livre de Job : Israël, après l'exil, s'interroge sur le sens de la « justice » de Dieu. En d'autres termes, que signifie être peuple choisi, peuple de Dieu, objet de son amour ? Dans la révélation de Jésus, ce qui dans le livre de Job pouvait sembler une exception (la souffrance du juste) devient la norme : l'amour de Dieu passe par la croix.

Cette « nécessité » de la Passion du Messie et du peuple messianique uni à lui, n'est pas évidente de soi. On peut cependant la pressentir à travers les Ecritures, qui nous font pénétrer dans la pensée de Dieu, car elle a sa logique, même si on ne peut saisir celle-ci que dans la foi. Cette révélation messianique engage la foi au plus profond d'elle-même et la met à l'épreuve. L'exemple de Pierre nous montre qu'on peut confesser la messianité du Christ et, immédiatement après, démentir par son comportement la signification profonde de cette confession ; on peut croire à la divinité du Christ, tout en refusant de reconnaître son visage souffrant. Il y a là une leçon pour l'Eglise et pour tout croyant.

b) Nous avons plusieurs fois attiré l'attention sur le fait que les paroles de Jésus s'adressent à l'Eglise. Cette perspective ecclésiale va cependant plus loin encore.

X. LÉON-DUFOUR²⁶ voit en Mt 16,18 la fin d'une étape : l'annonce de l'Eglise ; et dans la montée à Jérusalem (16,21) le début d'une nouvelle phase : la formation de l'Eglise qu'il avait annoncée. Jésus procède à cette formation en enseignant aux seuls disciples le mystère de la passion-résurrection.

A ce propos, il est bon de récupérer une perspective historique très éclairante qui se trouve dans tous les évangiles. Notre péricope se situe à un moment important de la vie du Christ : Jésus, à cause de l'incompréhension des foules et de l'opposition toujours plus violente des Pharisiens, prend ses distances vis-à-vis de la masse, concentre son effort sur la formation de ses disciples (le petit « troupeau ») et marche sans cesse plus seul vers la croix. C'est un des traits biographiques — appelé parfois « crise galiléenne » — les plus

26. *Etudes d'évangile*, Paris, 1965, pp. 251-252.

assurés de la vie du Christ : tous les évangiles sont d'accord pour l'affirmer.

Mais il ne s'agit pas seulement d'un trait biographique, d'un fait extérieur. Il appartient au plus intime du message et rejoint la partie la plus profonde de l'âme de Jésus : c'est en définitive un trait de sa vie intérieure. Mais comment Jésus a-t-il vécu et interprété ces circonstances extérieures ?

Jésus comprend que sa route vers Israël (et vers le monde) passe par un « désert », et réclame de lui le dialogue avec un « petit troupeau ». Dans l'A.T., pour dire la même chose, on parlait du « reste » d'Israël.

Les moines de Qumrân eux-mêmes — des hommes qui représentent, en somme, une mentalité assez universelle — avaient compris que le judaïsme s'était fermé à la fidélité envers Dieu. Aussi, face à la surdité et à l'opposition du peuple, s'étaient-ils constitués en communauté d'élus, de saints, de « séparés ». Ils s'étaient retirés dans la solitude pour se contempler eux-mêmes et pour juger. Jésus, au contraire, face à l'éloignement des masses et à l'opposition des autorités, n'a pas choisi la voie (la plus facile, certes) de l'isolement sectaire, mais a décidé de « se substituer aux autres » et de mourir, lui seul, pour tous.

Isaïe avait déjà eu l'intuition de cette dimension messianique. On trouve là le sens le plus exact de l'élection, de l'alliance, du peuple de Dieu et du serviteur de Dieu. Après la décision du Maître, être avec Jésus — pour les disciples, pour l'Eglise — ne signifie plus être avec un Messie qui prêche aux foules, mais surtout devenir les compagnons d'un Messie qui meurt « pour les autres ». Le disciple et l'Eglise n'ont pas d'autre choix.

Don de soi à Dieu et non-conformisme

PAR PIERRE-YVES EMERY

ET DES FRÈRES DE LA COMMUNAUTÉ DE TAIZÉ

Très naturellement les deux versets de l'Épître aux Romains nous fourniront chacun l'un des deux thèmes majeurs dominant les lectures de ce dimanche : le sacrifice, la liberté à l'égard du monde.

1. Le sacrifice

« Il fallait... »

Quand il annonce sa Passion (Mt 16,21), Jésus n'explique pas pourquoi il faut que le Fils de l'homme passe par la mort de la croix. Avec le thème du sacrifice, et sur l'arrière-fond de la tradition sacrificielle de l'A.T., l'Épître aux Hébreux propose un sens spirituel à ce que Jésus présente comme une nécessité pour lui.

Ce sens sacrificiel de la croix et de la résurrection est très traditionnel parmi les chrétiens, et il garde toute sa valeur pourvu qu'on redonne à ce terme de « sacrifice » sa vraie et pleine signification. « Beaucoup se sacrifient qui n'ont pas le courage de se donner », disait Bernanos. Ainsi, dans le langage courant, sacrifice tend maintenant à s'opposer à don de soi, alors qu'il faut précisément, pour comprendre ce mot dans l'Écriture, l'interpréter comme un don.

On a retenu du sacrifice l'animal égorgé, le sang qui coule, la mort ; et l'on a imaginé un peu sadiquement que Dieu se plaisait à cette mort et trouvait de quoi y apaiser sa colère. On a ensuite faussé le sens du mot en l'entendant comme un écrasement de la personne, un acte entaché de masochisme, une attitude forcée, sans joie ni générosité.

Pour sortir de toute cette imagerie non biblique et insupportable aujourd'hui, la clé ne serait-elle pas de se rappeler que le sang du

sacrifice, pour l'A.T., ne symbolise pas la mort (comme dans notre sensibilité d'Européens) mais la vie : la vie qui vient de Dieu et dont on lui fait hommage.

S'il fallait que le Christ souffre et meure pour ressusciter, c'est qu'il est venu vivre parmi nous le sens originel et éternel d'une vie d'homme, qui est échange et communion, don reçu de Dieu et don fait à Dieu — ce que symbolisaient dans l'A.T. les sacrifices matériels. Mais pourquoi alors le caractère dramatique de ce don, dans la Passion du Christ ? Parce que l'homme, auquel Jésus-Christ s'est identifié, est bien loin de se quitter spontanément pour se donner à Dieu. Crispé sur lui-même, il n'accède que difficilement et douloureusement à cette liberté. Jésus aussi, tout Fils qu'il était, a dû apprendre l'obéissance (He 5,8).

C'est donc parce que Jésus s'est rendu solidaire d'une humanité détournée de Dieu que le mouvement normal de sa vie — don de soi, retour au Père — a pris par la haine des hommes ce tour tragique de violence, d'horreur et de mort. Parler de sacrifice à ce propos, c'est affirmer que Jésus, d'un injuste procès et d'une lugubre exécution, a fait l'expression humaine du don de soi à son Père, la traduction humaine du parfait amour de Dieu pour l'homme et de l'homme pour Dieu.

« Offrez vos personnes »

Pour décrire la vie chrétienne en tant que service de Dieu, les paroles de Jésus dans l'évangile (Mt 16,24ss) situent cette vie comme une participation à la Passion, alors que l'exhortation de l'Apôtre utilise le registre du sacrifice (Rm 12,1). Bien compris, ce thème est ici encore éclairant. Les paroles de Jésus insistent sur une certaine violence que doit assumer le disciple qui le suit : se renier, prendre sa croix, perdre sa vie. Et les paroles de Paul permettent de comprendre que cette violence, aussi douloureuse soit-elle, est celle de l'amour : culte agréable à Dieu, sans trace de haine psychique de soi.

Il n'est pas sans importance pour la pastorale que la psychologie moderne mesure l'épanouissement psychique de l'homme à sa capacité d'oblation librement voulue. C'est ce que dit aussi l'évangile (v. 25) : se crispier sur son moi, c'est l'atrophier et le perdre ; en faire oblation, c'est le trouver en vérité sans même l'avoir cherché. Mais il ne relève pas de la psychologie comme science humaine, d'ajouter que Jésus-Christ est cette oblativité en perfection : c'est « à cause » de lui (v. 25), à sa suite (v. 24) et dans sa communion qu'il nous est donné et demandé de devenir nous aussi sacrifice et oblation.

Mais ce n'est pas seulement à l'égard de notre moi, c'est aussi à l'égard d'une certaine manière de voir le monde ambiant et d'y vivre, que nous avons à passer d'une crispation captative à une liberté oblatrice.

2. La liberté à l'égard du monde

Le don de soi à Dieu implique nécessairement un non-conformisme face à l'emprise que le monde a sur nous et à la convoitise qu'il suscite en nous. Cela s'exprime dans les trois lectures de ce dimanche. C'est au niveau de notre jugement que l'Apôtre nous appelle à ce non-conformisme, contre notre risque constant de considérer le monde matériel comme un en soi, valant par lui-même, et celui — non moins constant — de ramener la réalité à ce qui nous tombe sous les sens et de rétrécir la signification des événements à ce que nous en comprenons (Rm 12,2).

« Cela ne t'arrivera point »

Quant à la réaction de Pierre après l'annonce de la Passion (Mt 16,22), elle est typique d'un conformisme qui est le contraire du regard et de l'écoute de la foi, le contraire d'un jugement spirituellement renouvelé. Nul besoin de chercher longtemps ce qui correspond pour nous, aujourd'hui, à l'intervention de Pierre : ce qui scandalise le disciple, c'est la contradiction entre le rôle du Messie et le cheminement de souffrance et de faiblesse annoncé par Jésus ; ce qui scandalise les chrétiens, c'est la contradiction entre ce qu'ils croient du Christ ressuscité et ce qu'ils voient d'un monde où Dieu semble absent ou impuissant. Scandale si grand que certains paraissent presque envier les incroyants et, de déception, seraient prêts à crier : Dieu est mort.

Fascinés par une civilisation qui, plus que toute autre par le passé, croit tellement à la puissance technique, à la publicité, aux succès retentissants, aux résultats immédiats, aux explosions quelles qu'elles soient, les hommes d'aujourd'hui sont tentés de penser que Dieu ne fait vraiment pas le poids. Quant aux chrétiens, ils voudraient bien que Dieu utilise les mêmes méthodes et se plie aux exigences de l'efficacité. Mais ils constatent le contraire : de là souvent une honte secrète d'eux-mêmes et de Dieu, un sentiment d'échec, une agressivité contre eux-mêmes et contre l'Eglise.

« Ma grâce s'accomplit dans la faiblesse »

A la suite de Jésus (pour qui l'intervention de Pierre est « scandale », c'est-à-dire obstacle mais aussi tentation du diable, v. 23), et avec Pierre et Paul, il nous faut réapprendre sans fin que la puissance de Dieu s'accomplit dans la faiblesse (2 Co 12,9) et que Dieu choisit ce qu'il y a de faible dans le monde pour confondre la force (1 Co 1,27).

L'action de Dieu se compare à la germination imperceptible d'une plante, non à l'explosion d'une bombe ; elle éclôt là où on ne s'y attend pas et d'une manière qu'on n'a pas prévue. Aussi, à moins d'une attention renouvelée en nous par l'Esprit, régulièrement nous passerons à côté de la grâce et de ses fruits dans les personnes, pour ne plus voir que les échecs humains et conclure à la passivité de Dieu.

Cela rejoint pourtant une expérience humaine, mais que voilent présentement les fracas de notre civilisation : il faut beaucoup plus de temps et d'efforts pour construire que pour détruire. Que de lenteur cachée dans la maturation d'un fruit ! Que de patience nécessaire pour faire croître une affection fidèle, pour établir la paix sur un coin de terre ! Et tout peut être toujours saccagé en quelques instants. La vraie intelligence, le vrai sens critique, consistent donc à être plus attentif aux cheminements cachés de ce qui réussit qu'à l'annonce soudaine et tonitruante de ce qui échoue.

Face au mal qui se déchaîne, la grâce et les fruits que les hommes lui laissent porter ne paraîtront jamais faire le poids. Et pourtant il nous faut adhérer par la foi à ce principe de l'agir de Dieu, qui choisit régulièrement les choses faibles et apparemment insignifiantes de ce monde pour y couler sa grâce et y manifester son amour. Tel est le sens de la croix : victoire inapparente de la mort par la mort. Tel est le sens de la Résurrection : manifestation encore cachée de la victoire de la croix. Tel fut le sens de toute la vie de Jésus-Christ sur la terre. Et le serviteur n'est pas plus grand que son maître...

« Tu m'as séduit »

Nous pouvons dès lors affirmer que le chrétien d'aujourd'hui rejoint directement Jérémie dans la double épreuve qu'il subit (20,7-9).

D'une part, en donnant un sens positif au verbe « séduire », le chrétien se reconnaît dans cet homme qui refuse de se soumettre passivement, même à Dieu ; il faut que Dieu le vaine et le convain-

que. La foi se veut en recherche, exigeante, consciente de frôler parfois l'incroyance, comme pour oublier Dieu, comme pour essayer de voir si on peut se passer de lui. Elle veut éprouver Dieu, non comme un savoir appris par cœur, mais comme un feu intérieur qui ressaisit la personne humaine malgré la résistance qu'elle lui oppose. Cette attitude fière, qui met l'accent sur la liberté et la responsabilité de l'homme devant Dieu, peut n'être qu'un jeu pour voiler un refus de s'engager. Mais chez le prophète et aujourd'hui chez beaucoup de chrétiens parmi les meilleurs, elle est sérieuse : elle exprime une passion qui traverse leur amour pour Dieu.

D'autre part, le chrétien actuel se reconnaît d'emblée dans cette tension qu'éprouve le prophète entre Dieu et le monde. On a beau savoir — et c'est très important — qu'il n'y a pas de concurrence de principe entre Dieu et la création, pratiquement la tension existe bel et bien. En d'autres temps les chrétiens dénonçaient allégrement le monde et sa méchanceté ; aujourd'hui ils dénoncent, souvent avec ardeur, les conformismes d'une religion de chrétienté. Du coup le monde (ce fameux « monde moderne ») peut apparaître comme une donnée de principe qu'aucune réserve ni critique n'oseraient se permettre de viser. C'est pourquoi, quand il doit se trouver en désaccord avec la mentalité technicienne de ce temps ou avec les incroyants, le chrétien d'aujourd'hui ressent la même gêne que Jérémie. Il supporte très mal de paraître négatif à l'égard du monde et de sembler prendre ses distances vis-à-vis de lui ou de s'en désolidariser tant soit peu.

Double fidélité à Dieu et au monde, difficile à vivre concrètement : tentation de choisir l'une ou l'autre, c'est-à-dire alors un conformisme religieux ou un conformisme mondain. On se veut libre et debout face à Dieu ; qu'on le soit aussi face aux hommes, et surtout face aux mouvements d'opinion et à toutes les propagandes.



L'AGNEAU DE DIEU

C'est lui la Pâque de notre salut, c'est lui qui en tant d'hommes souffrit tant de maux ; c'est lui qui en Abel fut assassiné, en Isaac enchaîné, en Jacob jeté sur une terre étrangère, en Joseph vendu, en Moïse exposé, en l'agneau immolé, en David traqué, dans les prophètes méprisé.

C'est lui qui en une Vierge prit chair, sur le bois fut crucifié, en terre enseveli, d'entre les morts ressuscité, et au plus haut des cieux élevé.

C'est lui l'agneau sans voix, c'est lui l'agneau égorgé... C'est lui qui du troupeau fut tiré et à la mort mené, le soir immolé et la nuit inhumé.

MÉLITON DE SARDES ¹

L'ANGOISSE DE L'EXIL

Quelle angoisse étreint le cœur d'un chrétien ? De se trouver en exil, de soupirer après la patrie.

Si telle est l'angoisse de ton cœur, tu as beau posséder le bonheur de la terre, tu ne cesses de gémir. Tu peux amasser tous les biens, voir de tous côtés le monde te sourire : tu ne cesses de gémir, parce que tu sens ton exil.

SAINT AUGUSTIN ²

Année B

Première lecture : Dt 4,1-2.6-8

Deuxième lecture : Jc 1,17-18.21b-22.27

Evangile : Mc 7,1-8.14-15.21-23

Notes doctrinales

1. *Homélie pascale.*

2. *Commentaire du Psaume 122.*

Valeur inestimable de la Loi du Seigneur

Dt 4,1-2,6-8

PAR CLAUDE WIENER
Prêtre de la Mission de France

Le contexte

Le Deutéronome a dans toute la Bible un caractère unique. Ses lois rejoignent celles de l'Exode, du Lévitique et des Nombres, mais il les donne dans un cadre grandiose qui lui est propre : Moïse, à la fin de sa carrière, s'y adresse au peuple dans une ambiance chaleureuse d'exhortation et de réflexion religieuse qui fait du livre une véritable œuvre de théologien. Ce texte a eu sans aucun doute une longue histoire, qui est loin d'être encore totalement élucidée. Son noyau est, de l'avis général, le « livre de la Loi » découvert dans le Temple sous Josias en 622 (cf. 2 R 22), mais ce livre lui-même a sans doute été composé au siècle précédent à partir de traditions parfois très anciennes venues du Royaume du nord. Et l'état définitif du Deutéronome en fait la première partie d'un vaste ouvrage historico-théologique recouvrant toute la période de l'exode à l'exil, l'« histoire deutéronomique », achevée probablement pendant l'exil, qui englobe nos livres actuels de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois.

Dans cette longue élaboration, il est souvent difficile de dater tel ou tel passage, et le chapitre 4 est spécialement objet de controverse¹. Dans la structure actuelle du livre, il termine le « premier

1. On consultera sur ce texte : J. RENNES, *Le Deutéronome*, Labor et Fides, 1967 ; N. LOHPINK, *Höre, Israel - Auslegung von Texten aus dem Buch Dt*, Patmos-Verlag, 1965 (Le ch. v est consacré à Dt 4) ; G. VON RAD, *Das fünfte Buch Mose* (A.T. Deutsch, 8) Vandenhoeck und Ruprecht, 1964 ; *Théologie de l'Ancien Testament*, t. I, trad. française, Labor et Fides, 1967² (voir le chapitre sur le Deutéronome, pp. 194-204, et les références à nos versets dans la table des textes bibliques).

discours de Moïse », mais il se distingue de toutes les évocations historiques qui précèdent et annonce les exhortations des chapitres suivants (5-11). On y voit alors plutôt un préambule du livre lui-même dans son état ancien. Pourtant il s'exprime plusieurs fois comme si le lecteur avait déjà connaissance de tout le corps des lois qui actuellement viennent après lui (cf. vv. 5,8)². Ce serait plutôt un « épilogue parénétique » (Von Rad), qu'on aurait ensuite mis en tête. Bref, il n'est pas possible de donner une date à ce chapitre, à plusieurs siècles près, ni de savoir exactement comment son auteur le situait dans un ensemble plus vaste.

Et pourtant, ce texte a une très grande portée. Tel qu'il est, il se trouve au carrefour de la pensée du Deutéronome. Peut-être est-ce une réflexion sur l'ensemble, faite par un homme qui avait parfaitement assimilé tout le reste de l'œuvre. En tout cas, nous retrouverons dans nos quelques versets un bon nombre des thèmes majeurs de la pensée deutéronomienne, en même temps qu'un remarquable élargissement des horizons jusqu'à une perspective universelle, qui situe le judaïsme en référence avec l'humanité entière.

La dynamique de la Loi et de la terre

« Et maintenant, Israël, écoute... » (v. 1). L'appel a un caractère d'urgence qui vise le peuple de Dieu comme tel, au long de son histoire. Déjà pour l'auteur du passage — plus encore sans doute pour le rédacteur définitif qui nous le livre — l'« aujourd'hui » du texte (v. 8) n'est pas seulement celui des Hébreux du temps de l'exode. C'est celui d'Israël à toute époque où il se trouve à la croisée des chemins, revivant l'expérience fondamentale de l'exode. Cette expérience, c'est celle de la vie sauvée par Dieu. Car la mort guette Israël : c'est l'Égypte qui veut l'anéantir ; c'est le désert avec ses dangers multiples, depuis la faim et la soif jusqu'au découragement qui ôte le courage de marcher ; c'est l'entrée en Canaan, au bout de la route, avec l'obligation de s'installer malgré toutes les oppositions ou sinon de mourir. Et, à toutes les étapes, Dieu donne la vie et fait échapper à la mort. C'est tout cela que représente la possession de la terre promise ; elle est le symbole même de la vie enfin assurée et de la paix, de ce dont Israël a besoin à toutes les étapes de son histoire : « Ainsi, vous vivrez, et vous entrerez en possession de la Terre » (v. 1). Le fait que cette formule

2. Les indications de versets sans autre précision renvoient à notre péricope ; les références sans indication de livre biblique renvoient au Deutéronome.

soit reprise dans les Béatitudes (Mt 5,5) nous en dit la portée, sans commune mesure avec l'événement limité de la conquête de Canaan.

Mais s'il y a urgence, comme nous le disions plus haut, c'est que cette arrivée dans la « vie », cette « possession de la terre », sont conditionnées par deux éléments, qui sont en fin de compte les éléments constitutifs de l'Alliance, toujours présente à la pensée du Deutéronome (cf. 4,23.31) : l'un vient de Dieu, et il est stable par nature ; mais l'autre vient de l'homme et fait sans cesse appel à sa responsabilité.

L'élément qui vient de Dieu, c'est une élection qui remonte aux origines, et qu'évoque tout au long du Deutéronome la référence aux « pères » (cf. v. 1). Si Dieu conduit Israël à travers tous les obstacles vers cette terre qu'il veut lui donner en possession, c'est qu'il l'a promis à Abraham, Isaac et Jacob (cf. 1,8 ; 6,10 ; 7,13 ; 9,5), et qu'il ne reniera pas cet engagement qui est à la source même de l'existence d'Israël.

Mais cette fidélité divine ne peut se manifester normalement sans un engagement de l'homme, concrétisé par l'obéissance aux « commandements », « décrets », « ordres », communiqués par Moïse (cf. vv. 1.2.6.8). Il s'agit d'« écouter », de « garder », de « mettre en pratique » (vv. 1.2.6). Ces mots reviennent sans cesse tout au long du Deutéronome, car c'est sur ce terrain que se joue l'option quotidienne qui manifeste la fidélité à l'Alliance ; c'est en répondant à cet appel que l'homme marche sur le chemin par lequel son Dieu le conduit à la vie.

Cette indispensable réponse au jour le jour ne va pas sans une vue d'ensemble de ce que sont ces exigences multiples. Elles tracent un « chemin », disions-nous ; le mot, absent de notre péricope, revient souvent dans le Deutéronome (cf. par ex. 5,33 ; 11,22). Cela laisse entendre qu'au-delà de la multiplicité des préceptes on saisit l'existence d'un ensemble cohérent : c'est ce qu'évoque le Deutéronome quand il parle de « la » *Tôra* (v. 8), qui est un tout auquel on ne doit rien enlever ni ajouter (v. 2). On sait que le mot, au départ, désigne une consultation demandée au prêtre par le croyant (cf. Ag 2,11 ; le mot est traduit dans la BJ par « décision »). Il prend un tout autre sens dans le Deutéronome (et déjà sans doute dans Osée ; cf. Os 8,12) : plus encore que d'une « Loi » (c'est la traduction habituelle, cautionnée par toute une tradition depuis saint Paul), il s'agit ici de « l'ensemble des dispositions salutaires de Yahvé en faveur d'Israël » (Von Rad), englobant inséparablement des événements de salut et des préceptes pour la vie concrète. Et tout cela est « juste » (v. 8), ce qui signifie que par cette révélation le Seigneur manifeste sa fidélité à l'égard de son peuple.

On voit la cohérence théologique de cette pensée, dont les éléments se retrouvent tout au long du Deutéronome. La *Tôra* est au cœur de l'histoire du salut, dans laquelle tout croyant est impliqué ; accepter la Loi, c'est s'engager dans l'histoire du salut qui conduit le peuple de la promesse originelle qui le constitue à la paix définitive sur la terre que Dieu lui donne.

La Loi et les païens

Les thèmes présentés jusqu'ici, qui sont au cœur de notre texte, sont comme le résumé des idées centrales du Deutéronome. En revanche, le thème de la confrontation avec les autres peuples, évoqué par les vv. 7-8, est une note assez particulière de cette péricope, d'ailleurs en parfaite harmonie avec l'ensemble.

Israël s'est toujours trouvé en face des païens — que ce soit avec l'Égypte au temps de l'exode, avec les nations cananéennes lors de la conquête, avec les Assyriens et les Chaldéens au moment de la fin des deux royaumes, avec bien d'autres encore. Et il ressent le besoin de s'affirmer devant eux comme une « grande nation » (vv. 6.7)³. Et comme cela ne peut pas venir de sa puissance ou de son grand nombre (cf. 7,7), c'est au niveau de la culture et de la foi — d'ailleurs inséparables — qu'il pensera s'imposer. Et ici encore la Loi est au centre.

Elle est d'abord l'expérience d'une « sagesse ». On sait combien ce mot est prestigieux dans tout le Moyen Orient de l'antiquité. Il n'y évoque pas tant l'édifice intellectuel d'une philosophie que l'organisation équilibrée d'une vie individuelle et collective. La sagesse, c'est le « savoir-faire » et le « savoir-vivre » par lequel on se montre capable de surmonter les difficultés, de répondre aux questions que pose la vie au long des jours, bref de dominer son existence, de savoir où l'on va. Pour notre auteur, les « commandements » répondent à cela ; on les juge susceptibles de provoquer l'admiration des étrangers, ce qui, sans doute, ne se conçoit que si on voit ces préceptes dans leur totalité ; aucun en lui-même n'est spécialement admirable ; ce qui peut frapper, c'est le mode de vie qu'ils définissent ensemble. On retrouve ici la notion globale de la *Tôra* telle que nous l'avons présentée plus haut. Cette idée que la Loi est une sagesse sera exprimée avec bien plus d'ampleur dans

3. On notera qu'ici, contrairement à l'usage de l'A.T., c'est Israël qui est appelé « nation » (*goy* au singulier) tandis que les étrangers sont appelés « peuples » (*amim* au pluriel). On dit habituellement « le peuple » de Dieu et « les nations ».

le Siracide (Si 24; cf. en particulier 24,23). La *Tôra* y apparaît comme le signe que la sagesse divine qui domine l'univers a trouvé en Israël son lieu d'élection parmi les hommes.

Mais la Loi est encore la réponse à une question religieuse fondamentale, que l'antiquité a souvent évoquée : celle de la proximité du divin. La réalité divine évoque d'abord pour les hommes des forces mystérieuses et terrifiantes devant lesquelles on se sent écrasé, saisi de peur. Mais on ressent aussi le besoin d'être assisté, soutenu, compris, par une puissance proche à laquelle on puisse s'adresser de manière simple et confiante. Les religions polythéistes ont eu ici recours à des divinités inférieures, demi-dieux, divinités familiales, « dieux personnels » attachés à la destinée d'un homme ou d'une famille.

Avec le monothéisme israélite, il fallait trouver comment le Dieu unique, dont on percevait de plus en plus la grandeur universelle, pouvait aussi se rendre présent à l'homme au cœur de son existence concrète. Dans la religion d'Israël s'ébauchent plusieurs réponses à cette question. On en trouve une avec le ou les sanctuaires et les sacrifices, qui sont avant tout des lieux et des gestes de rencontre. Mais notre texte atteste une autre voie, qui semble bien avoir été en Israël la voie privilégiée (et à laquelle les destructions successives du Temple donneront un relief encore plus grand) : c'est la voie de la Parole. Dieu est présent à l'homme parce qu'il lui parle, d'une façon qui le concerne personnellement et appelle sa réponse. Le prophétisme est naturellement un aspect majeur et privilégié de ce mode de rencontre, mais dans l'A.T. il est réservé à quelques-uns. Au contraire, la Loi, c'est Dieu s'adressant à chaque homme dans tous les aspects de son existence. Les autres dieux sont de bois et de pierre, ils sont incapables de répondre (4,28). Le Dieu d'Israël, au contraire, est proche et répond aux appels ; cela est vrai aussi bien dans les commandements qui disent à l'homme ce que Dieu attend de lui, que dans les événements de salut qui manifestent de façon éclatante que le Seigneur est présent à la vie de son peuple.

On comprend alors que pour Israël la Loi soit objet d'un enthousiasme sans cesse renouvelé, et que le plus long des psaumes, la prière la plus ample que ce peuple nous ait laissée, soit un éloge indéfiniment répété de cette Loi :

J'ai vu des limites à toute chose parfaite,
Tes commandements sont vraiment infinis (Ps 119,96).

Accueil et mise en pratique de la Parole

Jc 1,17-18.21b-22.27

PAR ROBERT GANTOY

Directeur de « Paroisse et Liturgie »

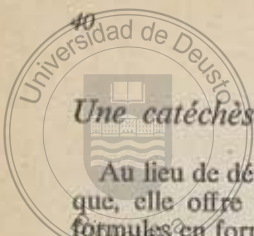
Le nouveau *Lectionnaire* donne à l'épître de Jacques une place qu'elle n'avait pas dans l'ancien¹. Désormais on en fera une lecture semi-continue pendant cinq dimanches de l'année B (du 22^e au 26^e dimanche ordinaire). Puisque nous commençons cette lecture aujourd'hui, et pour situer notre péricope, il n'est pas inutile de rappeler comment se présente la première des épîtres dites « catholiques », surtout que son mode de composition apparaît assez particulier.

I. CARACTÉRISTIQUES DE L'ÉPÎTRE DE JACQUES

Malgré son titre, l'épître de Jacques n'a guère le style épistolaire, mais plutôt celui d'une catéchèse primitive, dont on n'est pas peu surpris de constater l'actualité².

1. On ne la trouvait en effet que dans les formulaires des 4^e et 5^e dimanches après Pâques (1,17-27), dans deux messes votives et le 20 octobre.

2. On pourra se reporter, pour le commentaire, à J. CHAÎNE, *L'épître de saint Jacques*, Paris, 1925. - A. CHARUE, *Les épîtres catholiques*, dans *La sainte Bible...* L. PIROT, t. 12, Paris, 1938. - Th. GARCIA AB ORBISO, *Epistola sancti Jacobi*, Rome, 1954. - Nous utiliserons en outre ici le commentaire déjà paru dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 47, pp. 15-27, et celui de C. SPOCQ (pour les vv. 22 et 27), *ibid.*, 48, pp. 21-38.



Une catéchèse

Au lieu de développements qui se suivraient d'après un ordre logique, elle offre une série d'instructions pratiques où abondent les formules en forme de sentences semblables à celles du livre des Proverbes, dont on repère des réminiscences ou même des citations libres³.

En outre, tout entière parénétique, elle met en valeur deux thèmes principaux. Le premier se situe dans les perspectives de la pauvreté évangélique et du danger des richesses, comme le discours de Jésus sur la montagne⁴. L'autre insiste sur la nécessité d'une foi qui doit s'épanouir en œuvres (1,22-27 ; 2,10-26).

A ce propos, l'auteur fait même une mise au point sur un ton particulièrement vif et direct (2,14-26). Faut-il voir là une prise de position polémique, sinon contre l'enseignement de Paul à ce sujet, du moins contre les conséquences que certains tiraient de sa doctrine ? Pas nécessairement, bien que les points de vue de l'un et de l'autre soient antithétiques, et que Jacques en appelle à l'exemple d'Abraham d'une manière nettement différente de celle de Paul⁵. En effet, cette question des relations entre la foi et les œuvres, inévitable en milieu judéo-chrétien, a dû se poser bien souvent. Rien d'in vraisemblable donc à ce que Jacques et Paul aient eu à l'envisager dans leur prédication et leur catéchèse. Leurs points de vue, au total, ne s'avèrent pas inconciliables, mais complémentaires.

Enfin, les sentences, si nombreuses dans cette épître, se succèdent souvent sans lien logique, reliées entre elles par une simple assonance verbale. On dirait, en bien des endroits, une série de *logia* retenus par procédé mnémotechnique.

Une catéchèse primitive

L'épître de Jacques est un des écrits les plus anciens du N.T., sinon le plus archaïque, adressé aux communautés chrétiennes du Nord de la Galilée. Celles-ci étaient constituées de Juifs convertis, à l'époque judéo-chrétienne de l'Eglise, et avant que Paul entre-

prenne ses voyages apostoliques. Nulle trace des controverses et des problèmes suscités par la conversion en masse des Gentils, qui mettait en cause la continuité nationale entre judaïsme et foi au Christ.

Par ailleurs, cette épître, si nettement axée sur les valeurs morales, ne se préoccupe nullement des dangers que le paganisme pouvait faire courir à de nouveaux convertis. Rien qui ressemble aux soucis de Paul qui, lui, ne cesse de mettre ses fidèles en garde contre des retours plus ou moins conscients à leur vie passée. Si les destinataires de l'épître de Jacques sont restés purs de toute contamination païenne grâce à leur judaïsme, cette attitude s'explique.

La doctrine de l'épître témoigne, à son tour, d'une date très ancienne. Comme les synoptiques dans leur fonds le plus primitif, elle se situe dans le cadre de l'A.T. et en continuité avec lui, jusque dans l'expression de la nouveauté du message chrétien. Le monothéisme juif en est le fondement (2,19), le décalogue, la charte fondamentale connue de tous (2,8). Qu'il s'agisse de faire comprendre que la foi sans les œuvres est stérile (2,20-25), ou d'exhorter à la patience dans les épreuves (5,10-12), l'auteur n'en appelle qu'à des exemples tirés de l'A.T. Traitant plus tard des mêmes sujets et recourant aux mêmes exemples, Paul (Ga 3 ; 5,6 ; Rm 4,1-27) et l'auteur de l'épître aux Hébreux (He 11,1-12,3) se placeront dans d'autres perspectives. Leur référence plus explicite au Christ ne s'explique pas seulement par le fait que leurs correspondants sont d'une origine plus diversifiée que ceux de Jacques. Elle dénote surtout un stade plus évolué de la doctrine chrétienne.

Ce n'est pas à dire que les fidèles auxquels Jacques s'adressait ignoraient « l'Evangile » du Christ. Il leur avait été annoncé, certes, mais sous sa forme la plus archaïque, comme dans le discours sur la montagne, et non sous la forme plus élaborée que représente la rédaction actuelle des synoptiques, et encore moins selon la manière théologique de Jean.

Enfin, si l'on peut retrouver en Jc des éléments de christologie (1,1 ; 2,1,7 ; 5,15) et des témoignages sur l'organisation des communautés chrétiennes (3,1 ; 5,14-16), l'assemblée est encore nommée « synagogue », et non « église », comme elle l'a été très tôt après.

Une catéchèse actuelle

Les chrétiens auxquels Jacques s'adresse étaient gardés de toute contamination avec le paganisme par l'intransigeance et l'assurance de leur foi monothéiste. Il n'en va pas de même pour nous qui, dans un monde profondément paganisé, avons tant de difficultés à rester purs de toute influence paganisante dans nos manières de

3. Jc 1,19 ; Pr 11,12 et 29,20, etc. — Jc 3,2 ; Pr 10,19 et 12,3. — Jc 3,6 ; Pr 16,27. — Jc 3,10 ; Pr 18,21, etc. — Voir J. CHAÎNE, *op. cit.*, pp. XLVIII-LI et LXII-LXIV.

4. Mt 5,3-11 ; Jc 1,9-11 ; 1,27-2,9 ; 4,13-5,6 ; etc. L'épître de Jacques compte 108 versets. Les rapprochements avec l'enseignement de Jésus peuvent être repérés dans 46. Or, dans 22 cas, c'est avec le discours sur la montagne qu'on doit faire le rapprochement.

5. Jc 2,14-25 ; Rm 3,20-31 ; Ga 2,16 ; 3,2.5.11 ; Ph 3,9.

juger et nos réactions spontanées. Pourtant, cette épître ancienne ne nous paraît pas étrangère et lointaine.

Les conditions de vie de ses destinataires ressemblent étrangement à celles de la grande majorité des chrétiens d'aujourd'hui : gens pour lesquels la vie est dure, avare des facilités que donne l'aisance matérielle (2,5-8). Dans leur désir légitime de bien-être, ils étaient tentés d'envier et de jalouser les riches, tout en les critiquant violemment. La manière de parler de l'auteur évoque parfois un climat social de crise et, pourrions-nous dire, de lutte des classes (4,1-9), que nous connaissons bien.

Si les riches n'étaient pas très nombreux dans cette communauté, ils paraissent avoir eu une attitude peu évangélique. Jacques la dénonce en des termes qui restent d'actualité à l'égard des possédants qui portent un contre-témoignage choquant (4,1-9). Il fait même allusion à ce qu'on reproche si souvent, de nos jours, à l'Eglise et aux gens d'Eglise : la flatterie des riches, jusque dans les honneurs qu'on leur réserve dans le culte (2,1-4).

Même note d'actualité, si l'on passe au climat religieux de la communauté et à ses difficultés. Les termes qu'emploie l'Apôtre (2,14-17) pourraient servir aux prédicateurs de notre temps, lorsqu'ils dénoncent, chez certains fidèles, la « bonne conscience » qui les installe dans une fausse sécurité, l'hypocrisie qui les fait se dire chrétiens alors qu'ils ne vivent pas concrètement leur foi, la fausse dévotion qui ne se traduit pas dans les actes, la contradiction entre leurs paroles et la charité, les jalousies et les divisions, la conciliation impossible entre Dieu et le monde.

Vraiment, l'épître de Jacques se situe dans des perspectives très proches de celle des communautés chrétiennes d'aujourd'hui, lorsqu'elles se rassemblent le dimanche pour célébrer l'eucharistie.

II. ENSEIGNEMENTS DE NOTRE TEXTE

Après une brève adresse de salutation (1,1), Jacques explique aux fidèles quel doit être leur comportement au milieu des difficultés et des épreuves de la vie (1,2-12). Les nouveaux convertis du judaïsme avaient sans doute pensé que le Messie leur apporterait la fin de toute souffrance. Faisant l'expérience du contraire, les voilà déconcertés. Jacques rectifie leurs perspectives et met les choses au point. C'est la foi et la vraie sagesse qu'ils doivent demander à Dieu (1,6). Ils comprendront alors qu'il faut se réjouir « d'être en butte à toutes sortes d'épreuves » (1,2-12). Les pauvres sont appelés par Dieu à vivre l'esprit des Béatitudes (Lc 1,52 ; Mt 5,3), et leur condi-

tion modeste est finalement élevée (1,9). Quant aux frères plus fortunés, ce n'est pas dans leurs biens périssables qu'ils trouveront un authentique motif de joie, mais dans leur propre faiblesse (1,10-11). Les uns et les autres trouveront leur récompense dans le Seigneur qui les aime, s'ils savent supporter l'épreuve (1,12).

Puis vient une instruction sur la tentation (1,13-18). Certains, en effet, succombant sous le poids de leurs épreuves, s'en étaient excusés en disant : « C'est par Dieu que je suis tenté, comment pourrais-je résister ? » Non, répond Jacques, Dieu ne tente personne (1,13). « Chacun est tenté par sa propre convoitise » (1,14). La convoitise, en nous leurrant, nous entraîne au péché, lequel, à son tour, engendre la mort (1,15).

Le don qui vient d'en-haut (v. 17)

Sorti du contexte qu'on vient de décrire, le v. 17 n'en constitue pas moins une heureuse introduction à notre texte liturgique.

Les mots *dōsis* et *dōrēma* (dons, présents) ne se trouvent que deux fois chacun dans le N.T. (Ph 4,15 et Rm 5,16). Ils marquent sans doute une gradation dans la générosité. En tout cas, ce don, c'est la Rédemption conférée « par la grâce d'un seul homme, Jésus Christ » (Rm 5,15) ; elle rend tous les hommes justes et les fait participants de la vie éternelle, dont le péché d'un seul les avait écartés (Rm 5,12.16.18.21). D'emblée, nous sommes placés devant le rappel du mystère dont chaque dimanche est la célébration. Cette interprétation est confirmée par le fait que le don n'est pas autrement spécifié, pas plus que le péché conçu par la convoitise et qui, « parvenu à son terme, enfante la mort » (1,15).

On a remarqué que la première ligne de ce v. 17 constituait un hexamètre grec. Cadence fortuite ou réminiscence d'un proverbe dont les premiers mots seraient utilisés ici ? Peu importe, mais cette formule frappée et bien rythmée contribue encore à donner au v. 17 une allure de sentence tout à fait dans le style de l'épître.

Tout don parfait vient d'en-haut. L'expression, fréquente chez Jean (Jn 3,3.13.27.31 ; 8,23 ; 19,11), indique l'origine divine du don (cf. Jc 3,15.17) ; une grâce, au sens fort du terme. Ce rappel du caractère gratuit de la vocation chrétienne est indissociable de la prédication du mystère dès l'origine (Ac 15,7-12).

Le don est attribué au Père, créateur des étoiles. Paul emploiera le mot « Père » pour « Créateur » lorsqu'il parlera de Dieu (2 Co 1,3 ; Ep 1,17). Jean, par analogie, appellera le diable « père du mensonge » (Jn 8,44).

En désignant Dieu comme créateur des astres, Jacques est dans la ligne de l'A.T. qui invoque Dieu Sabaot, appellation familière aux Judéo-chrétiens. Dans une bénédiction qui suit la prière du *Shema*, on lit : « Béni soit le Seigneur notre Dieu qui a formé les astres ». Et nous sommes accoutumés à la formule : « Notre Père qui es aux cieux ». Toutefois le sens allégorique n'est pas exclu, à cause de la suite (v. 18), où on lit que le Père des lumières nous a enfantés dans la vérité. Plus loin encore (1,21.27), le sens de lumière sera étendu à toute splendeur morale : tout ce qui est bon et parfait.

Cependant, le v. 17 s'achève sur une image, suggérée à Jacques par l'emploi du mot « étoiles ». Malgré les difficultés d'interprétation⁶, le sens général reste clair. Dieu n'est pas comme les astres, soumis aux lois de leurs propres révolutions. Il ne connaît pas de déclin. Il n'y a pas de moment où il cesse de nous donner sa grâce. Rien ne peut faire changer Dieu, toujours égal à lui-même : le don qu'il nous fait est incessant. Ici encore pointe l'influence de l'A.T. qui oppose souvent l'immutabilité de Dieu aux changements des astres (Si 27,11).

Engendrés par la Parole (v. 18)

Après avoir insisté une fois encore sur le caractère purement gratuit du don que Dieu nous a fait *librement*⁷, Jacques précise en quoi il consiste et son effet. Il se place d'abord délibérément au plan de Dieu, sans porter son attention sur les dispositions humaines requises ; ce qui ne saurait justifier, du reste, la négation de la liberté humaine comme on l'a fait parfois. Les vv. 19-21 montreront bien que ce don engage la responsabilité des hommes.

Dieu nous a donné la vie dans l'ordre surnaturel. L'image était déjà dans l'A.T.⁸. Alors, c'était surtout le Peuple considéré collectivement qu'on appelait « fils de Dieu ». Ce sens demeure à travers le N.T., dans la mesure justement où l'Eglise est le nouvel Israël⁹. Toutefois, continuant l'évolution amorcée par les Prophètes, le N.T. applique l'idée de génération divine à chaque chrétien. Les textes sont nombreux (par exemple 1 P 1,3 ; Jn 1,12-13 ; 3,3-10 ; Ga 4,19 ; Tt 3,5). De Jacques à Paul et Jean, il n'y a pas solution de continuité : l'un amorce l'idée que les autres développeront. Il suffit,

pour s'en convaincre de comparer notre texte avec 1 Jn 3,1-2 ; 5,13.18 et surtout Jn 10,35 : « La Loi appelle donc des dieux ceux à qui s'adressait la parole de Dieu ».

Car Jacques aussi attribue cette génération divine à la *Parole de vérité* (cf. 1 P 1,23). Dans l'A.T., la Parole de vérité est l'enseignement de la Loi (Ps 119,43). Et l'on sait toute la richesse de cette notion. Dans le N.T., la Parole de vérité est la révélation chrétienne (Ep 1,13 ; Col 1,5 ; 2 Tm 2,15), le Christ lui-même (Jn 1,14.17 ; 8,45). Ici, sans l'article, le sens est moins précis. Il ne fait pourtant pas de doute qu'il s'agit bien de la révélation chrétienne dont Dieu a pris l'initiative, et reçue par les fidèles comme norme de vie selon Dieu (1,19-25 ; 5,25). Toutefois, le contexte immédiat et celui de l'A.T., très proche de la pensée de Jacques, suggèrent surtout l'idée d'efficacité de cette parole (Gn 1,8 ; Ps 33,9 ; Is 55,10-11 ; Ps 107,20), sur laquelle insistera encore le v. 21.

Elle fait de nous les *premiers appelés de sa création*. L'expression en quelque sorte — omise par le *Lectionnaire* — indique que Jacques parle par analogie. Comment faire autrement sur de tels sujets ? Les chrétiens auxquels il s'adresse ont été en effet parmi les premiers à bénéficier de la Parole de vérité : ils sont ainsi comme les prémices de toute la création (Sg 13,5 ; Si 36,20 ; 1 Tm 4,4 ; Ap 5, 13 ; 8,9 ; cf. 1 Co 16,15 ; Jr 2,3 ; Rm 3,2 ; 11,15).

Cependant, ici encore, le contexte de la pensée de Jacques, imprégnée par l'A.T., peut donner à ce terme de *prémices*, une autre profondeur. L'idée est liée, dans l'A.T., à celle de culte et de consécration au Seigneur. En lui offrant les prémices de ses récoltes et de ses troupeaux, Israël reconnaissait le souverain domaine de Dieu sur toutes choses et en même temps lui consacrait ses biens (Ex 22, 29-30 ; Dt 18,4). Les Judéo-chrétiens qui ont cru les premiers ont été les prémices par rapport aux autres croyants, de même que nous, qui croyons déjà, nous le sommes à notre tour par rapport à ceux qui croiront après nous. Mais ne peut-on ajouter que par les croyants qui adhèrent à la Parole de vie, le genre humain tout entier est, en quelque sorte, offert et consacré à Dieu ?

Efficacité de la Parole et dispositions de l'homme (v. 21b)

A l'initiative de Dieu, qui donne naissance par la Parole de vie, l'homme doit correspondre. Jacques donne ensuite trois consignes précises : savoir écouter et se taire (v. 19a) ; éviter la colère et rejeter toute souillure et méchanceté (vv. 19b-21a) ; accueillir la Parole avec docilité (v. 21 b). Le découpage du *Lectionnaire* n'a gardé que

6. En deux lignes il y a trois *hapax* : deux par rapport au N.T., le troisième par rapport à la Bible. Cf. J. CHAINE, *op. cit.*, pp. 25-26.

7. La traduction du *Lectionnaire* omet cet adverbe.

8. Par exemple Dt 32,6.18 ; cf. Is 63,16 ; Si 33,1-4 ; Sg 2,16.

9. Rm 9,6-24 ; 11,5-8.16-29 ; 2 Co 3,18 ; Ga 3,26-28 ; Ep 2,11-23 ; 3,10-12.

la troisième, avec l'insistance sur le fait que la Parole porte en elle-même le pouvoir de sauver.

Accueillir la Parole, recevoir la Parole sont des expressions classiques dans la Bible (Jr 9,19 ; Pr 2,1 ; Ac 2,41 ; 17,11 ; 1 Th 1,6 ; 2,13). Il ne s'agit pas ici, c'est clair, de l'accueillir pour la première fois, mais de la mieux comprendre pour la mieux vivre (Mt 13,3-23). Cette Parole, c'est la Parole de vérité (v. 18), que plus loin Jacques appellera Loi (v. 25) comme le faisait le Deutéronome (Dt 2,8 ; 30, 11-14).

Il faut l'accueillir humblement ou docilement. L'auteur insistera sur cette docilité qui ne devait pas être très naturelle à ses correspondants (3,13-14).

La Parole est semée ou mieux encore plantée dans le cœur des fidèles : traduction difficile, le mot grec *emphuton* ne se trouvant pas ailleurs dans le N.T. En outre, il paraît assez paradoxal, voire même incohérent, de dire : « accueillez la Parole », alors qu'on ajoute : « elle est plantée en vous ».

Une première manière de réduire le paradoxe consisterait à faire remarquer que si les fidèles ont effectivement déjà reçu la Parole en croyant, ils doivent y consentir quotidiennement, l'accueillir chaque jour en y conformant leur vie concrète : ce qui est exact (1 Jn 1,7 ; 2,4).

Cependant, si l'on rapproche cette image des mots qui suivent, non seulement l'incohérence disparaît, mais elle prend tout son sens. Car, dit Jacques, la Parole, semée en vous, est capable de vous sauver.

Dans l'A.T., la Parole, comme le Nom, la Gloire, la Présence (Shekinâ), les Cieux, sont autant de manières de désigner, sans le nommer directement, Dieu qui se manifeste et agit. La Parole est donc la concrétisation de la présence et de l'action divine opérant le salut des hommes¹⁰. Ce contexte était trop familier aux Juifs pour qu'il ne fût pas présent à la pensée de Jacques. Du reste, on retrouve cette manière de voir dans le N.T.¹¹ Il faut donc rapprocher Jc 1,21 des paraboles du semeur (Mt 13,3-23), du grain de sénevé (Mt 13,31-32), du levain (Mt 13,33), du grain qui pousse tout seul (Mc 4,26-29) et des textes où il est dit que la Parole de Dieu croît et se multiplie (Ac 6,7 ; 12,24 ; 19,20). Enfin, on remarquera que Paul, faisant ses adieux aux anciens d'Ephèse, les confie « à Dieu et à la Parole de sa grâce » (Ac 20,32). Or, on trouve, dans ce texte, le même paradoxe que dans Jc 1,21, puisque l'Apôtre des Gentils

vient de dire aux mêmes anciens que la mission de l'apôtre est de « rendre témoignage à l'Evangile de la grâce de Dieu » (Ac 20,24).

Le sens de notre v. 21 devient alors clair, et on comprend qu'il n'y a aucune incohérence, au contraire, à dire : « Accueillez la Parole semée en vous ».

La Parole de Dieu est comme une semence. Elle a en elle-même son efficacité. Les apôtres et les prédicateurs sont ses serviteurs : ils l'annoncent (Lc 1,2 ; Ac 6,2-4 ; 2 Co 4,1-2 ; Col 1,25). Elle est mise au cœur de l'homme par Dieu qui donne la foi (Jc 1,17-18). Réalité vivante et opérante, c'est elle qui pénètre dans l'âme (He 4,12 ; 1 Th 2,13), et, par sa propre puissance, s'y développe et grandit : chez ceux qui l'accueillent, elle produit ainsi le salut dont elle est porteuse¹².

Pour qu'elle produise ses fruits, l'homme doit certes se mettre dans de bonnes dispositions. Jacques l'a rappelé (vv. 19-21). Il dira bientôt qu'il faut la mettre en pratique (v. 22). Mais, aussi nécessaires qu'elles soient, ces dispositions ne sont que des conditions.

Mettre la Parole en pratique (vv. 22-27)

Cet accueil humble de la Parole, ne peut rester tout platonique ou se réduire à une adhésion intellectuelle. Ne vous contentez pas de l'écouter : ce serait vous faire illusion. Mettez la Parole en application (v. 22). Les vv. 23-27 insisteront de manière très concrète sur ce devoir (comme aussi les chapitres 2 et 3) qui s'imposait à la pensée de Jacques dès qu'il commençait à parler de la Parole (vv. 19-21a). Le *Lectionnaire* n'a retenu que la fin de ce développement. L'intérêt de ce découpage se trouve dans la formulation tout à fait générale du v. 27.

Que faut-il entendre par le terme « religion » (*threskeia*) ? Le mot signifie habituellement « l'observance des rites ou des pratiques religieuses, mais normalement inspirée par la piété intérieure »¹³. Contrairement à ce qu'évoque d'ordinaire pour nous le terme « pratique », il ne s'agit pas tant de la fidélité au culte, mais plutôt des actes de vertu, ce qui correspond au culte en esprit et vérité (Jn 4, 23-24).

D'une certaine manière, énumérer les prescriptions auxquelles il convient de se conformer s'avère impossible. A diverses reprises, Jacques dénoncera l'illusion de ceux qui, multipliant les actes de dévotion, vivent une religion vaine, inefficace, mensongère, du fait

10. Voir J. DUPONT, *Le discours de Millet. Testament pastoral de saint Paul (Actes 20,18-36)*, Lectio divina, Paris, 1962, pp. 235-284.

11. Cf. 1 Th 1,8 ; 2 Th 3,1 ; Ph 2,16 ; 1 Co 14,36 ; Col 3,16 ; 4,3 ; Tr 1,3 ; 1 P 1,23.

12. Ac 13,26 ; Rm 1,16 ; 1 Co 1,18 ; 15,2 ; Ep 1,13 ; 1 Th 2,16 ; 2 Tm 3,15 ; cf. Dt 32,47 ; Ps 33,6,9 ; 107,20 ; 147,15 ; Sg 9,1 ; 16,2 ; Is 55,10-11 ; Jr 23,29.

13. C. Spico, *art. cit.*, p. 33.

qu'ils négligent un seul point, jugé par eux de moindre importance (1,26 ; 2,10.14).

Il n'y a qu'une possibilité d'exprimer et de juger la vraie religion : par référence à l'unique commandement de la loi nouvelle, la miséricorde, concrétisée ici par la charité à l'égard de la « catégorique-type, traditionnelle et comme symbolique des malheureux »¹⁴.

Toutefois, qu'on ne se méprenne pas. Il ne s'agit pas d'une sorte de « super-prescription » qui englobe ou implique toutes les autres. Il s'agit bien plutôt de se conformer, dans le détail et le concret de sa vie, à la manière d'agir de Dieu. Venir en aide aux pauvres, c'est traduire dans la pratique sa foi en Dieu qui fait grâce et qui, dans les *Béatitudes*, nous a révélé son dessein de salut, sa propre miséricorde pour que nous l'imitions¹⁵.

Mais cette charité qui engage dans le monde doit s'accompagner de la pureté qui fait se garder du monde en tant que souillé et ennemi de Dieu (Jc 4,4). Ici encore, on doit se reporter à Dieu, en qui sainteté et amour ne font qu'un, qui est venu dans le monde pour sauver et purifier les hommes.

CONCLUSION

Il ne saurait être question de présenter, comme en une synthèse, l'enseignement de cette péricope. Ces versets ne sont pas en effet le développement, même rapide, d'une seule idée. Ils ne se réduisent pourtant pas non plus à de simples sentences juxtaposées. On peut toutefois en dégager deux idées-forces, comme deux thèmes ou deux pistes pour la catéchèse.

a) Tout d'abord, la gratuité absolue de la grâce par laquelle Dieu nous a engendrés à la vie surnaturelle, et le caractère irréversible de ce don (vv. 17-18.21).

En développant ce thème dans les perspectives de l'épître, on insistera sur le rôle primordial de la Parole dans cette œuvre de régénération : à l'origine de toutes choses (v. 17 ; Gn 1 ; Ps 147,

15-18), attribut du vrai Dieu (v. 17 ; Is 41,21 ; 43,9 ; 45,20-25 ; 46,7), loi qui s'impose à l'homme (vv. 23.25 ; Dt 18,19) dont le devoir est essentiellement de la recevoir avec docilité (v. 21).

La christologie est peu développée en Jc. Mais les rapprochements avec les synoptiques et la catéchèse primitive sont si nombreux qu'on peut légitimement passer à l'idée que cette loi qui s'impose (Dt 4,1 ; 8,1-3 ; 30,15-20), c'est désormais le message du Christ (Ac 5, 20 ; 1 P 1,22-25 ; He 3,7-11 ; 4,12-15).

Enfin, on fera remarquer qu'en accueillant cette Parole, nous sommes devenus les prémices de la création, au double sens que nous avons expliqué (v. 18).

b) Le deuxième thème fourni par notre épître, et qui peut servir de point d'appui à une catéchèse plus développée, est la nécessité de faire fructifier la Parole par une vie sainte, au niveau des réalités quotidiennes et dans les relations humaines. Les vv. 21-22 seront alors commentés par Jc 2,14-25, dans les perspectives de la parabole du semeur (Mt 13,3-23). Mais on n'oubliera pas l'enseignement du v. 21 sur l'efficacité de la Parole.

Le v. 27 permettra d'amorcer un développement sur la nécessité de l'orthopraxie sans laquelle l'orthodoxie est vaine illusion.

14. C. SPICO, art. cit., p. 35 qui cite en note Dt 27,19 ; Ps 68,6 ; 146,9 ; Jb 31,17 ; Si 4,10 ; 35,11-18, et renvoie à C. VAN LEEUWEN, *Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne*, Assen, 1955, pp. 26-28 ; J.L. D'ARAGON, *Il faut soutenir les faibles*, dans *Sciences ecclésiastiques* (Montréal), 1955, pp. 5-20 ; P.G. DUNKER, ... *Quae viduae sunt*, dans *Angelicum*, 1958, pp. 121-138.

15. C'est ce qui ressort clairement de l'étude de J. DUPONT, *Les Béatitudes*, tome II, *La Bonne nouvelle* (Études bibliques), Paris, 1969. Voir en particulier les conclusions des chap. I, II et III.

Pur et impur : précepte humain et commandement divin

Mc 7,1-8.14-15.21-23

PAR RUDOLF PESCH

Professeur à l'Université de Freiburg

Pour l'évangile de ce dimanche on a extrait de la composition beaucoup plus étendue de Mc 7,1-23 les vv. 1-8.14-15.21-23. Ce choix a donné au texte de Marc, dont la rédaction avait d'ailleurs déjà connu une assez longue histoire, une « rédaction » nouvelle (qui en modifie sensiblement l'aspect). Si nous ne voulons pas donner une interprétation trop risquée du nouveau texte ainsi obtenu, il nous faut tenir compte dans une certaine mesure des versets qui ont été laissés de côté. La nouvelle rédaction nous permet d'ailleurs aussi une interprétation nouvelle et plus libre.

A l'intérieur de l'évangile de Marc, la grande composition de 7,1-23 occupe une place particulièrement importante : ce deuxième ensemble de discours de Jésus a été mis par l'évangéliste aussitôt avant la description de l'activité de Jésus en terre païenne. L'évangéliste attribue manifestement à ce texte, qui lui a été transmis et qu'il a remanié, le caractère d'une proclamation de principe dont les requêtes seront ensuite appliquées par Jésus dans son action. Jésus a supprimé la distinction de « pur et impur ». Il n'y a pas de barrières voulues par Dieu entre les hommes. Il n'y a que celles qui ont été dressées par les hommes (en méconnaissance de la volonté de Dieu) et qu'il faut maintenant abattre, renverser, puisque le Royaume de Dieu est tout proche (Mc 1,15).

La discussion de Jésus avec les Pharisiens et les scribes, défenseurs de la « tradition des anciens » et de la Loi de Moïse, se place sous le signe du mouvement de rassemblement inauguré par Jésus

et dans lequel sont abolies les limites de séparation entre justes et pécheurs (Mc 2,15-17), purs et impurs, et par conséquent (au début de la mission chrétienne), entre Juifs et païens. L'histoire passionnante du rassemblement — commencé par Jésus — de tous les hommes au nom du Royaume de Dieu, se reflète encore dans l'unité textuelle Mc 7,1-23, composée de différents éléments de tradition. Ceux-ci ont été recueillis au cours de ses stades historiques successifs, jusqu'à la situation ecclésiale de l'évangéliste Marc lui-même, qui écrit vers 70 après Jésus Christ pour une communauté à prédominance pagano-chrétienne.

I. LA QUESTION DU PUR ET DE L'IMPUR

1. La parole de Jésus

A l'état le plus ancien de la tradition du texte appartient incontestablement le *maschal* de pureté de Jésus (maintenant énoncé sous forme de dialogue) du v. 15. L'attribution de cette parole à Jésus n'est pas contestée, même par les critiques les plus sévères de la tradition synoptique. Si l'on retire du texte quelques amplifications sans doute plus tardives, on obtient une sentence qui se laisse facilement retraduire en araméen et qui possède des caractères essentiels au goût stylistique du judaïsme ancien, tels que le parallélisme antithétique, les assonances avec jeux de mots et un rythme bien marqué :

Il n'est rien d'extérieur à l'homme qui puisse le rendre impur,
mais ce qui sort de l'homme, voilà ce qui rend l'homme impur.

a) Ses éléments

On peut entendre la deuxième moitié de la sentence, comme le fait sans aucune gêne et avec réalisme Mc 7,19b, des excréments, suivant le sens de la Tora (cf. Dt 23,13-15) ; mais la première moitié de la sentence contredit la Tora, qui connaît parfaitement des choses « impures » et qui, par conséquent, « rendent impur » (cf. Lv 11-15). Ces deux relations différentes avec la Tora font déjà saisir la dualité de sens de la sentence, ambiguïté grâce à laquelle elle fait choc.

Le « dehors » et le « dedans » de l'homme sont des termes qui ne se rapportent pas seulement aux aliments introduits de l'extérieur à l'intérieur, mais qui signalent deux niveaux anthropologiques différents : celui de la périphérie et celui du centre (non dans un

sens dichotomique !), le centre de la personne et la « marge » de l'homme. C'est au centre de la personne, en langage biblique au « cœur », que se rapporte la sentence, comme cela est souligné aussi bien dans son interprétation (v. 21) que dans le contexte général (v. 6). Déjà dans la première partie de la sentence : « Il n'est rien d'extérieur à l'homme qui puisse le rendre impur », c'est du cœur, du centre de l'homme, qu'il s'agit tacitement. Il ne peut pas être rendu impur du dehors, par exemple par des aliments « impurs ». Cette constatation de la première moitié du *maschal* soulève la question à laquelle répond la seconde moitié, lourdement chargée, de la sentence : d'où pèse réellement sur l'homme la menace de l'impureté ?

b) Sa portée

La question du « pur » et de l'« impur » qui jouait un grand rôle dans les rapports des Juifs entre eux et dans leur séparation d'avec les « nations », ne peut pas être écartée a priori par la distinction qui nous est si familière entre la sphère culturelle et la sphère morale. L'idée d'impureté ne résulte pas seulement d'une appréciation superficielle et d'un développement ultérieur de la Tora, mais elle exprime une expérience existentielle de la mort transmise par l'antiquité et constamment renouvelée. Le domaine du « pur » est essentiellement le domaine de la vie (le culte le représente aussi d'une façon particulière !), le domaine de l'« impur » est celui de la mort (représentée aussi, inversement, par les cultes étrangers !).

Les prescriptions de pureté de la Tora, qui s'appliquaient surtout aux prêtres dans l'exercice de leur ministère, ont d'ailleurs été comprises de manière legaliste et étendues par la piété pharisaïque, mais l'idée d'impureté en elle-même n'était nullement considérée pour autant comme absurde dans le judaïsme (comme elle l'était peut-être pour des païens hellénistiques). La parole de Jésus conservée par la tradition (v. 15) n'est donc pas — comme cependant la tradition l'a certainement aussi comprise de bonne heure — une objection rationnelle ou rationaliste contre (quelque chose d'aussi sot que) l'idée d'impureté. Le changement d'opinion que Jésus cherche à provoquer par son *maschal* chez ses auditeurs est plus révolutionnaire, parce qu'il se situe sur le plan des idées courantes. Jésus ne fait pas de déclaration, il ne prend pas parti pour le dedans contre le dehors (le cœur est traité comme le siège du mal !) et il ne s'oppose pas de front à la loi de l'A.T.

Par sa parole souveraine Jésus invite l'homme à sortir de sa situation mauvaise en vue de la conversion, non pour des efforts intellectuels. L'« énigme » de Jésus était assez facile à comprendre :

elle ne réclamait pas une grande intelligence, mais une conversion radicale : « La démarche n'est pas considérable, mais elle est lourde de conséquences. Jésus soutient que la puissance mortelle du mal — l'impureté — accable l'homme, et il montre d'où part sa menace. Elle n'atteint pas l'homme du dehors par la nourriture, mais elle s'attaque au dedans de l'homme, et c'est de là qu'elle lance ses attaques. La parole de Jésus concentre l'influence de l'impureté sur le dedans, le cœur, le siège des décisions. Ainsi une partie importante, et qui n'a jamais été oubliée, des conceptions vétérotestamentaires de l'impureté reçoit une valeur absolue. La seule impureté véritable est celle que l'homme contracte en se décidant librement pour le mal »¹.

Jésus accorde à l'homme, par cette parole souveraine, une liberté extraordinaire ; cette liberté doit, suivant la volonté de Jésus, être consciente de sa responsabilité devant Dieu et devant les hommes. Exempte de tout dommage des choses extérieures comme les aliments etc., elle a d'autant moins le droit de faire sortir d'elle « ce qui rend impur », ce qui est nuisible et mortel pour les hommes ; elle serait ainsi elle-même « rendue impure », vouée à la mort.

c) Son cadre

Le cadre qui est offert à la parole de Jésus par les vv. 14 et 16 correspond à la forme prophétique de la sentence. La situation indiquée d'abord (abstraction faite de Mc 7,1-13) n'est pas la discussion savante ou la controverse, mais la prédication bouleversante de Jésus : « *Ecoutez-moi tous et comprenez-moi bien !* ». C'est ainsi que Jésus (compte tenu assurément de la structure rédactionnelle marcionienne de l'introduction du discours au v. 14a ; cf. Mc 4,1-3) avait lancé devant la foule ses paraboles : « *Ecoutez !* ».

L'appel à l'attention, ajouté au v. 16 : « *Si quelqu'un a des oreilles pour entendre, qu'il entende !* », est peut-être un logion errant venu ici après coup de Mc 4,23, mais il souligne bien l'urgence du message (cf. par exemple aussi les conclusions des sept lettres aux Eglises : Ap 2—3).

Ecouter et comprendre font défaut, suivant Is 6,9 (Mc 4,12), aux hommes endurcis, qui cherchent la source de l'« impureté » là où elle n'est pas et de ce fait ne correspondent pas à la volonté de Dieu (et n'usent pas de leur propre liberté), mais tiennent leur cœur loin de Dieu (Is 29,13 ; Mc 7,6).

1. W. PASCHEN, *Rein und Unrein. Eine wortgeschichtliche Untersuchung der Vorstellungen im biblischen Hebräisch und ihres Fortlebens in Qumran und in der Rede Jesu*, Würzburg, 1969, pp. 275s.

C'est manifestement ainsi que Jésus voit la situation des hommes qu'il veut toucher. L'évangéliste renforce encore cette impression quand il désigne les intimes de Jésus eux-mêmes, ses disciples, comme des gens sans intelligence, qui ne comprennent rien (Mc 7, 18; cf. 8, 17s). On aurait pourtant tort d'appeler pessimisme la manière dont Jésus considère les hommes, car elle mérite le nom de réalisme; c'est ce qu'a indiqué l'auteur du 4^e évangile: « Lui savait ce qu'il y a dans l'homme » (Jn 2,25).

2. Interprétations du logion dans l'Eglise primitive

La question de la pureté alimentaire a joué un grand rôle dans l'Eglise primitive (cf. Ga 2,11-14; Ac 10 et 15) par rapport à la communauté de table et surtout à la communauté de la Cène entre chrétiens venus du judaïsme et du paganisme. Là où les judéo-chrétiens insistaient sur l'observation de la pureté alimentaire, il était inévitable qu'ils en vinssent à écarter de la participation aux repas les « impurs », les pagano-chrétiens, qui avaient l'habitude de manger tous les aliments, et ils se mirent à contester leur pleine appartenance à la communauté. L'impureté comprise de façon matérielle était un facteur de division d'autant plus dangereux qu'on était décidé à affirmer son enracinement dans la loi vétér testamentaire et son rôle dans la communauté judéo-chrétienne.

La parole de Jésus devait de nouveau prouver son autorité dans cette situation, et elle reçut dans l'Eglise primitive des interprétations dont deux exemples nous sont fournis par notre unité textuelle (vv. 18-20, 21-23; cf. 1 Co 6,13: « Les aliments sont pour le ventre et le ventre pour les aliments, et Dieu détruira ceux-ci comme celui-là »; Rm 14,20: « Ne va pas pour un aliment détruire l'œuvre de Dieu. Tout est pur assurément, mais devient un mal pour l'homme qui mange en donnant du scandale »).

a) La première interprétation de la parole de Jésus (vv. 18-20):

Elle est mise dans le cadre d'une instruction particulière adressée aux disciples (cf. Mc 4,10-12), cadre qui indique le problème spécial de la communauté. L'interprétation reprend le parallélisme antithétique de la sentence (vv. 18b,20) et en explique crûment la première moitié (v. 19a): la nourriture ne pénètre pas dans le cœur, elle va seulement dans le ventre, et de là aux lieux d'aisance. La tradition de l'Eglise primitive a bien compris la conséquence que comportait le *maschal* de Jésus: ainsi il déclarait purs tous les aliments (v. 19b; cf. Rm 14,20; Ac 10,15: « Ce que Dieu a purifié, toi, ne le dis pas souillé »).

Cependant la pointe de la parole de Jésus, l'exigence de la pureté de cœur, est en même temps détournée; la parole épointée ne mentionne que l'impureté alimentaire, elle déclare purs tous les aliments sans indiquer le siège réellement dangereux de l'impureté menaçante, le cœur. Pour cela une autre interprétation est nécessaire; elle pourrait remonter à Jésus lui-même, mais elle lui est fréquemment contestée par la critique des évangiles.

b) La deuxième interprétation de la parole de Jésus (vv. 21-23):

D'après la rédaction nouvelle de notre évangile dominical, elle suit aussitôt la sentence de Jésus. Cette interprétation veut faire apparaître la pointe de la parole de Jésus; elle mentionne expressément le « cœur » comme l'endroit d'où l'homme est menacé par l'impureté qui lui apporte la mort et qui divise les hommes. Le « cœur » de l'homme qui n'est pas purifié est le repaire des vices qui causent sa perte; le cœur est présenté comme une réserve de provisions: « L'homme bon, du bon trésor de son cœur, tire ce qui est bon, et celui qui est mauvais, de son mauvais fond, tire ce qui est mauvais; car sa bouche parle du trop-plein de son cœur » (Lc 6,45).

Suivant la pente de la parole même de Jésus, l'interprétation n'énumère que les « trésors » du cœur mauvais. Les pensées mauvaises et leurs effets sont présentés sous la forme traditionnelle d'un long catalogue de vices. Détaillant les étiquettes « *desseins pervers* » (v. 21a) et « *mauvaises choses* » (v. 23), douze noms, six au pluriel et six au singulier, indiquent ce qui rend réellement impur: débauches, vols, meurtres, adultères, cupidités et (toute sorte de) méchancetés; ruse, impudicité, envie, diffamation, orgueil et (toute sorte de) déraison. Les deux séries, comprenant chacune deux fois trois vices, sont terminées par un « vice » généralisant. Le grand nombre des vices cités a pour but de « montrer de manière effrayante ce dont le cœur humain est capable » (R. Schnackenburg).

C'est avec intention que la « déraison » se trouve placée tout à la fin des deux séries; elle est la source de tout mal, en faisant apprécier fausement (en attachant par exemple trop d'importance à l'impureté extérieure) la réalité (en tant que réalité devant Dieu). L'homme déraisonnable, l'insensé, est celui qui « ne connaît pas Dieu », qui oublie Dieu et le méprise (Ps 10,3s; 14,1), l'homme aveugle et endurci. Cela jette une lumière nouvelle sur l'appel de Jésus à écouter et à comprendre (vv. 14,18).

La comparaison du catalogue des vices et de son cadre avec la sentence numérique de Pr 6,16-19 qui en est le « modèle » possible, permet peut-être de faire remonter cette deuxième interprétation du *maschal* du v. 15 à Jésus lui-même. Cependant, même si c'était

la communauté qui avait interprété ainsi le *maschal* de Jésus, elle l'a bien compris : c'est le cœur mauvais qui apporte aux hommes la division et la mort, non le cœur converti. Les aliments ne peuvent pas séparer les hommes de Dieu, ni les séparer les uns des autres ; les lois alimentaires ne peuvent pas les obliger réellement ; ce qui divise les hommes, c'est le cœur mauvais ; ce qui les unit, c'est le cœur nouveau que Dieu crée en eux, en eux tous qui sont pécheurs, Juifs et païens (comme l'entendent l'Eglise primitive et l'évangéliste).

II. TRADITION DES ANCIENS ET COMMANDEMENT DE DIEU

1. Culte et morale

La première moitié de notre évangile dominical (vv. 1-8) qui, sous sa forme nouvelle, n'est qu'un extrait du texte de Marc, rattache avec raison la question « pur et impur » au culte de Dieu (vv. 6-7). La pensée et l'action de l'homme, la division et le rassemblement des hommes ne sont pas situés dans un domaine moral indépendant du « culte » ; mais la deuxième table de la loi mosaïque, à laquelle faisait allusion le catalogue des vices (vv. 21-23), n'est pas mise aussitôt à côté de la première, rappelée par la citation prophétique (vv. 6b-7).

Quand le culte divin devient une activité autonome, les hommes deviennent des « hypocrites » (v. 6a), ils deviennent « extérieurs » et préoccupés du « dehors » ; ils voient alors la menace redoutable de l'impureté là où elle n'est pas en réalité. Ces hommes-là offriront souvent d'autant plus facilement à l'impureté le flanc qui n'est pas protégé. La clôture (mise autour de la Loi) que représentait pour les rabbins la « tradition des anciens » (autour de laquelle une controverse se déroule dans l'évangile), ne peut être une protection efficace quand les attaques ne viennent nullement du « dehors ». C'est une affirmation essentielle du texte qui, dans la nouvelle rédaction, s'en dégage avec une netteté particulière.

Le lien entre les deux grandes moitiés du texte n'est pas assuré seulement par le mot-agrafe « impur », mais aussi par le verbe « se comporter » (v. 5). Il s'agit de la conduite de la vie selon le commandement de Dieu. La « tradition des anciens » ne montre pas, de l'avis de Jésus, le bon chemin, puisqu'elle ne voit pas où sont les vrais dangers qui menacent l'homme ; ce qui le fait voir et ce qui enseigne une conduite agréable à Dieu, c'est le commandement divin,

comme le dit Jésus en citant le prophète Isaïe. Le commandement de Dieu peut être falsifié en un précepte humain qui est imposé aux hommes comme un fardeau et étouffe leur liberté.

2. Le légalisme pharisaïque

Selon le texte de Marc, Jésus oppose au commandement de Dieu la tradition des hommes (v. 8) et il illustre cette opposition par la pratique du « corban » (vv. 9-13). Or, les « traditions des anciens » ont pour les Pharisiens la même valeur que la Loi. Ce sont les indications que les docteurs de la Loi reconnus ont données dans l'interprétation et l'application de la Loi. Les Pharisiens croyaient pouvoir empêcher par elles la violation de la Loi et sanctifier sacerdotalement toute la nation ; ils s'y efforçaient d'ailleurs en exigeant l'observation méticuleuse des moindres prescriptions. Les Juifs qui ne s'y conformaient pas étaient regardés comme la « racaille qui ignore la Loi » (Jn 7,49), ils étaient méprisés comme des violateurs de la Loi. Les « traditions des anciens », dont les préceptes de pureté ne sont qu'une partie, pouvaient ainsi avoir un effet de division. Or, la loi de Dieu tend à la justice, c'est-à-dire au rassemblement du peuple.

En laissant de côté les attaques contre la pratique du corban, notre évangile dominical met l'opposition entre le précepte des hommes et la loi de Dieu en rapport direct avec la question « pur et impur ». Il rétablit peut-être ainsi la situation de discussion originelle (on la découvre aux vv. 1-2.5 et elle a pu servir d'occasion à l'enseignement donné par Jésus à la foule). Les Pharisiens et leurs scribes, qui appliquent les prescriptions sacerdotales de pureté dans leur vie quotidienne, reprochent aux disciples de Jésus de ne pas suivre la « tradition des anciens » et de manger avec des mains « impures ». L'idée sous-entendue est sans doute que leurs mains impures rendent impurs les aliments, et les aliments à leur tour toute la personne.

Marc croit devoir donner à ses lecteurs pagano-chrétiens de milieu hellénistique une explication de ces usages (étranges) : il l'introduit dans une parenthèse (vv. 3-4) entre la constatation faite par les Pharisiens et les scribes et la question réprobatrice qu'ils posent à ce sujet. L'évangéliste exagère ici quand il attribue à « tous les Juifs » la pratique spéciale aux Pharisiens et parle (de façon sans doute péjorative) des autres usages traditionnels, tels que « lavages de coupes, de cruches et de plats d'airain » (v. 4).

Peut-être son explication est-elle inspirée par une autre parole de Jésus, que Matthieu et Luc nous ont gardée d'après la source des

sentences : « Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, qui purifiez l'extérieur de la coupe et de l'écuelle ; mais à l'intérieur vous êtes remplis de rapine et d'intempérance. Pharisien aveugle ! purifie d'abord l'intérieur de la coupe et de l'écuelle, afin que l'extérieur aussi devienne pur » (Mt 23,25s).

Marc exagère, mais il obtient ainsi ce résultat que le cas particulier qui était à l'origine de la discussion (manger avec des mains non lavées) prend une valeur générale et que la question posée par les Pharisiens et les scribes est envisagée en son fond. L'attitude à l'égard de la Loi, qui se manifeste dans la « tradition des anciens », le légalisme casuistique, est démasquée comme pseudo-sainteté, comme hypocrisie. Une tradition d'esprit légaliste s'en tient à l'extérieur, à la périphérie, aux limites, et en définitive à l'impureté matérielle ; et même lorsqu'elle résout intellectuellement de façon différente la question « pur et impur », elle continue dans son légalisme à exiger l'observation méticuleuse des prescriptions, confondant le précepte humain avec la loi de Dieu.

On en a un exemple bien connu dans la parole de Rabbi Akiba : « Dans votre vie, ce n'est pas le mort qui rend impur ni l'eau qui purifie, mais c'est une ordonnance du Roi des rois. Dieu a dit : J'ai établi un précepte, j'ai édicté une ordonnance ; aucun homme n'a le droit de transgresser mon ordonnance ».

Pour Jésus (et pour l'Eglise primitive, qui cite ici d'après les Septante, la Bible grecque), tout légalisme tombe sous la condamnation prononcée par le prophète, cet oracle de Dieu transmis par Isaïe, qui juge le culte extérieur. Le culte extérieur peut mettre en conflit le commandement de Dieu et le salut des hommes, mais le commandement de Dieu est donné pour le salut de l'homme, comme le comprend l'homme qui ne tient pas son cœur éloigné de Dieu. La supériorité de Jésus, comme on peut indirectement le découvrir ici, se fonde sur la proximité de son cœur vis-à-vis de Dieu.

La communauté transmet des textes comme celui-là parce qu'elle aussi est toujours menacée par une fausse piété. Pour l'évangéliste, l'importance de cette tradition réside surtout en ce que le renversement de barrières illégitimes et l'accueil en son sens originel du commandement de Dieu permettent dans la communauté l'union des Juifs et des Grecs, et ainsi la véritable adoration de Dieu « en esprit et vérité », comme dira plus tard saint Jean (Jn 4,23). Les préceptes humains qui divisent les hommes les séparent aussi de Dieu ; le commandement de Dieu, que Jésus lui-même a merveilleusement résumé et simplifié (Mc 12,28-33), unit les hommes entre eux et les unit ainsi avec Dieu.

CONCLUSION

Le texte évangélique acquiert ainsi en sa première partie une actualité qui s'ajoute à la valeur permanente de la doctrine et des leçons de la deuxième partie. L'Eglise est exposée aussi, et peut-être aujourd'hui plus que jamais, à la tentation d'abandonner le commandement de Dieu pour la tradition des hommes, à la tentation de n'honorer Dieu que des lèvres, mais de tenir le cœur loin de lui.

La réforme toujours nécessaire dans l'Eglise

PAR PIERRE-YVES EMERY
ET DES FRÈRES DE LA COMMUNAUTÉ DE TAIZÉ

1. Pur et impur

La volonté de donner à la péricope évangélique de ce dimanche (Mc 7) une actualité nous tourne immédiatement vers les manifestations puritaines ou jansénistes qu'on peut trouver dans l'Eglise, comme aussi en nous-mêmes. Danger qui nous guette toujours de nous justifier et d'opérer des répartitions entre bons et mauvais au nom de normes extérieures. Danger infantile de confondre le bien et la perfection avec telle pratique ou telle abstention, et de se rassurer ainsi à bon compte.

Les termes antithétiques « pur et impur » ne sont peut-être plus très utilisés par les chrétiens actuellement. Mais on retrouve le même problème exprimé dans les catégories du sacré et du profane. Exemple : à propos d'un projet d'église polyvalente dont la nef serait utilisable pour toutes sortes de rassemblements, des paroissiens se récrient : « On ne peut pourtant pas danser, fumer et boire dans une église ! » Réponse du prêtre : « Si la danse tourne mal ou si l'on boit trop, cela ne vaudra pas mieux de le faire ailleurs... » Autrement dit, le sacré et le profane, c'est ce qui, exprimé par des attitudes extérieures, sort du cœur de chacun.

A cheval sur les principes, conscients de ce qui se fait et de ce qui ne se fait pas, et risquant l'hypocrisie par leur attention aux formes de leur culte, les pharisiens nous font donc d'emblée penser à ceux qui, dans l'Eglise, sont actuellement les traditionalistes, les défenseurs de ce qui s'est toujours fait (même si ce « toujours » remonte seulement au début du siècle), ceux qui volontiers jugent une liturgie sur sa forme et la vie chrétienne d'une personne ou d'un groupe sur leur tenue extérieure.

Mais pour peu que nous ne nous rangions pas parmi les traditionalistes de cette espèce, il serait trop naïf de notre part de les identifier aux pharisiens de l'Evangile. Car le pire pharisaïsme c'est de penser a priori que les pharisiens sont les autres.

Les traditionalistes, suivant les lieux et les communautés, sont en passe de devenir la minorité. Les dénoncer dans la prédication serait, dans ce cas, céder à une démagogie facile et tentante. En fait, les novateurs et les contestataires peuvent se montrer tout aussi puristes dans leurs principes, tout aussi intransigeants sur les formes et les attitudes extérieures qui symbolisent pour eux la nouveauté. On tombe vite dans un légalisme de l'antilégalisme, dans un conformisme de l'anticonformisme. On condamne facilement la tradition ou le passé non pas au nom de leur contenu, mais à partir de l'a priori très formaliste selon lequel le passé ne peut être que mauvais.

2. L'extérieur et l'intérieur

D'une controverse autour du pur et de l'impur, du bien et du mal, de la tradition et de la nouveauté, Jésus nous fait entrer dans une tout autre perspective : celle d'une révision de vie et d'une conversion du cœur. Des attitudes concrètes dans lesquelles chacun est tenté de se draper, des slogans simplistes auxquels chacun est tenté de réduire la vérité telle qu'il l'a comprise, Jésus nous ramène à un regard critique sur nos motivations intérieures et spirituelles. D'une certaine abstraction, d'un durcissement et d'une systématisation qui atteignent nos idées dès qu'elles se heurtent à celles des autres, Jésus nous appelle à un réalisme de la foi.

Et la réalité, c'est le sens qu'ont les choses, les événements, les personnes et nous-mêmes devant Dieu et pour Dieu. Au nom de cette réalité il nous faut essayer de dépister nos hypocrisies cachées, ce besoin toujours renaissant de nous justifier à bon marché.

Hypocrisie du culte liturgique et de la prière intime, s'ils ne sont qu'une manière de nous laver les mains, s'ils ne sont qu'une occasion d'entendre la Parole de Dieu sans la laisser germer en nous et susciter concrètement une attitude et des gestes de miséricorde (cf. Jc 1,21-27).

Hypocrisie moins remarquée, et pour cela d'autant plus dangereuse actuellement, de la présence au monde et de la solidarité humaine, si celles-ci recouvrent un simple conformisme à toutes les idées ambiantes et à tous les slogans du moment, une complaisance en nous-mêmes ou la hantise à tout prix de nous faire bien voir des non-chrétiens. La vraie religion, dit saint Jacques, c'est la charité

vécue comme une sainteté (« se garder des souillures du monde », v. 27), la sainteté d'un cœur consacré à Dieu au point de rejoindre Dieu dans le mouvement de son amour vers l'homme mon prochain, et mon prochain le moins attirant, le plus démuné.

Hypocrisie de ceux qui multiplient les règles pour se tranquilliser eux-mêmes ou se sentir meilleurs que ceux qui ne les observent pas. Hypocrisie de ceux qui rejettent les règles et les lois, si c'est simplement pour vivre selon leurs impulsions et leurs convoitises, tout en se glorifiant de leur liberté. Quelle liberté ?

C'est ce qui sort de l'homme, ce qui sort de son cœur qui est pur ou impur, libre ou servile, sain ou malsain. Et si l'évangile nous appelle à une critique de nos motivations (qu'elles soient traditionnelles ou novatrices), c'est la deuxième lecture qui nous rappelle d'où notre cœur reçoit son trésor : non pas de son propre fond, mais du Père des lumières, invariablement fidèle dans son amour, et qui, dans la vie de son Fils, nous a tout donné en perfection (Jc 1,17).

Une question inévitable demeure : l'examen de notre cœur, la critique par nous-mêmes de nos motivations, la mise en question des lois qui régissent notre vie ou celle de l'Eglise, ou encore (si nous sommes allergiques à ces lois) la mise en question de nos principes novateurs ou révolutionnaires, bref toute cette autocritique ne va-t-elle pas engendrer dans notre vie un pur relativisme ?

Relativisme de la vérité et de son sérieux pour nous, si nous n'osons plus rien dire ni faire par peur d'être pharisiens. Et relativisme de la cohésion de l'Eglise, si chacun est renvoyé à son propre cœur pour juger de ce qui est pur et impur. L'évangile de ce jour nous conduirait-il aux demi-mesures de la tolérance mutuelle et par ailleurs à un individualisme négateur de la communauté de l'Eglise et de toute instance d'autorité en celle-ci ?

3. Loi de Dieu et traditions des hommes

La loi de Dieu unit, car elle se résume et culmine dans l'amour du Christ qui veut rassembler en lui tous les hommes. Les « traditions des hommes » (au sens que leur donne ici Jésus) tendent à diviser l'Eglise en dressant des obstacles entre les hommes.

Certes, mais le Christ lui-même — et la loi de Dieu qu'il personifie — est objet de contradiction et de séparation entre les personnes et jusque dans les personnes : objet de contradiction entre celui qui s'ouvre à sa présence et celui qui la refuse ou qui trafique de l'Evangile pour justifier ses propres impulsions ou pour voiler ses hypocrisies.

Prendre au sérieux la volonté de Dieu, et la prendre au sérieux non seulement personnellement mais aussi collectivement, en Eglise, est-ce possible sans un ensemble de mises en œuvre et de préceptes humains qui ont pour but de traduire cette volonté de Dieu par rapport à une situation donnée, par rapport à une époque, à une culture ? Qu'on soit sensible au risque d'entamer l'intégrité de la foi ou au risque de manquer son impact actuel, peut-on faire l'économie de dispositions humaines ?

Non. Car du fait même que la loi est la Parole de Dieu, cette parole qui le rend proche de son peuple (Dt 4,7), elle attend une réponse de l'homme. Et la Parole, en suscitant cette réponse, ne supprime pas en cette dernière sa dimension humaine. Des décisions et des institutions humaines sont donc inévitables et nécessaires pour répondre et obéir concrètement et ensemble à la Parole de Dieu.

Cependant il faut souvent peu de temps dans l'Eglise, et il suffit parfois de quelques secondes dans la vie personnelle, pour que cela devienne ce que Jésus appelle « les traditions des hommes ». Ce que la Parole de Dieu avait suscité dans l'homme et entre les hommes s'est détaché d'elle et bientôt lui fait écran en divisant les hommes. Ce qui était bon est devenu caduc, ce qui était au service de la volonté de Dieu s'est durci et prétend remplacer cette volonté ou la mesurer.

Une vigilance s'avère toujours nécessaire, une volonté de réforme, dans l'Eglise et dans chaque vie chrétienne, pour rejoindre la loi de Dieu — l'amour du Christ — dans son « aujourd'hui » (Dt 4,8). Voilà le critère vivant à partir duquel les traditions sont soit à assouplir ou à vivifier, soit à corriger ou à remplacer ; voilà le critère à partir duquel les institutions peuvent éviter de devenir une machine qui brise les personnes ou au contraire qui justifie leurs infidélités.

Mais ce n'est jamais sans peine ni tâtonnement que l'Eglise réfère ses traditions humaines au critère de la Parole de Dieu. Il faut pour cela que les chrétiens renoncent à n'écouter dans cette Parole que ce qui concorde avec leurs a priori, leurs goûts, ou les tendances de leur parti.



LE VRAI CULTE A RENDRE A DIEU

Le sacrifice agréable à Dieu, c'est le détachement définitif du corps et de ses passions : c'est là le vrai culte à lui rendre. N'est-ce pas pour cela que Socrate donne à la philosophie le beau nom de « préparation à la mort » ? Ne mêler à sa pensée ni la vue ni aucun autre sens, mais contempler le monde avec son seul esprit, pur de toute influence charnelle, c'est poursuivre la vraie sagesse.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE ¹

PAROLE DE DIEU ET PAROLE DU MONDE

Quel abîme sépare la Parole de Dieu et la parole du monde, les enfants de Dieu et les enfants du monde !

Si l'enfant de l'Esprit veut s'attacher à la parole du monde, aux choses de la terre, à la gloire des hommes, il dépérit et meurt, parce qu'il lui est impossible de trouver en cette vie la paix véritable.

PSEUDO-MACAIRE ²

1. *Stromates*, 5,11.

2. *Homélie* 46,1.

Année C

Première lecture : Si 3,17-18.20.28-29

Deuxième lecture : He 12,18-19.22-24a

Evangile : Lc 14,1.7-14

Notes doctrinales

L'humilité et ses fruits

Si 3,17-18.20.28-29

PAR MARC-FRANÇOIS LACAN
Bénédictin d'Hautecombe

L'Eglise nous met aujourd'hui à l'école d'un sage, Jésus, fils de Sir, qu'on appelle aussi le Siracide et dont les maximes sont rassemblées dans un ouvrage de cinquante et un chapitres, intitulé dans la Vulgate latine « l'Ecclésiastique ». Le texte proposé à notre méditation réunit deux fragments de ce livre, appartenant tous deux à son chapitre 3 : 3,19-21 et 3,30-31 selon la numérotation de la Vulgate, ou 3,17-18.20.28-29 selon la numérotation du texte grec que nous suivrons ici¹.

Découper ainsi un texte et en recoudre deux morceaux qui ne se suivaient pas dans le livre auquel on les a empruntés, n'est-ce pas une opération illégitime ? Ce serait le cas si, en arrachant des phrases à leur contexte, on en faussait le sens. Le risque d'erreur ainsi encouru est très faible quand il s'agit d'un recueil de maximes, tel que « l'Ecclésiastique ». Cet ouvrage apparaît en effet comme un carnet de notes, une sorte de journal de route spirituel, dans lequel le Siracide a engrangé les fruits de son expérience et de sa méditation des Livres saints. Certes il a mis de l'ordre dans ces notes avant de les publier, pour que ses lecteurs puissent mieux profiter de son expérience ; mais la continuité de ses maximes reste assez lâche.

Les cinq versets que nous allons écouter ne perdent rien de leur force, du fait de leur regroupement artificiel ; s'ils traitent de trois sujets distincts, ils sont porteurs d'une leçon commune qui leur donne une unité profonde ; leur auteur veut inculquer à son disciple l'amour de l'humilité.

1. On sait que le livre de l'Ecclésiastique, écrit en hébreu par le Siracide au début du II^e siècle av. J.C., a été traduit en grec par son petit-fils soixante ans après. C'est ce texte grec que nous traduisons.

Un pédagogue réaliste

Pour atteindre le but qu'il se propose, le sage a un souci primordial : mettre son disciple à l'école qui l'a lui-même formé, à l'école du réel. Nous n'avons pas à attendre de lui des analyses portant sur des idées, des définitions théoriques de l'humilité ou de l'orgueil. Le savoir du sage, c'est un savoir-vivre ; certes un tel savoir prend des formes multiples : savoir regarder, savoir parler, savoir faire... mais toutes ces formes sont pratiques. Le sage ne perd pas le contact des réalités et ne se paye pas de mots. Inculquer l'amour de l'humilité, pour lui, c'est conduire son disciple à la pratiquer, en lui en montrant la fécondité dans la vie réelle.

C'est ce qu'il fait, d'abord en parlant de l'humilité elle-même et de ses avantages ; puis il parle de l'orgueil comme du chemin qui mène au pire malheur ; enfin il fait un portrait du sage, portrait qui, nous le verrons, contient un appel indirect à l'humilité, puisqu'elle apparaît comme une condition de l'acquisition de la sagesse.

Avant d'écouter le sage développer les trois points que nous venons d'énumérer, faisons deux remarques préliminaires. D'une part il place son exposé au début de son livre, dès le chap. 3. Au chap. premier, il chante la Sagesse et révèle à qui elle se donne : à ceux qu'il appelle les « craignant Dieu », c'est-à-dire aux vrais adorateurs du Seigneur. Puis il invite ceux-ci, dans le chap. 2, à la confiance persévérante en Dieu, au long d'une vie où ils seront mis à l'épreuve. Enfin, au début du chap. 3 (3,1-16), il leur rappelle le respect et l'amour qu'ils doivent à leurs parents. C'est alors que se place l'éloge de l'humilité (3,17-29). Les maximes qui prescrivent de secourir les pauvres et les opprimés ne viennent qu'après. Cette place donnée à l'humilité souligne qu'elle est une des attitudes fondamentales de l'homme sage, formé par l'expérience.

La deuxième remarque préliminaire concerne la densité et la vigueur des maximes que nous allons méditer ; elles sont telles que l'auteur n'éprouvera plus le besoin de revenir sur l'éloge de l'humilité ; on trouvera encore quelques mentions des humbles ; leur sort sera opposé à celui des orgueilleux (10,14-15) ; leur prière apparaîtra dotée d'un élan irrésistible qui la fait monter jusqu'au ciel (35,17). Mais l'essentiel a été dit au chap. 3. Écoutons ce message si pratique.

Le bonheur des humbles

*Mon enfant, conduis tes affaires avec douceur
et tu seras plus aimé qu'un homme considéré.*

*Plus tu es grand, plus il faut t'abaisser
pour trouver grâce devant le Seigneur ;
Car grande est la puissance du Seigneur,
mais il est honoré par les humbles (3,17-20).*

Notons le premier mot : « Mon enfant »². En interpellant ainsi son lecteur une vingtaine de fois au cours de son livre, le sage définit le climat du dialogue qu'il engage avec lui. Le lecteur est invité à prendre une attitude d'attention et de docilité, une attitude de disciple, devant celui qui lui parle en père. Non seulement il respectera en lui un homme expérimenté, mais il aura confiance en ses conseils inspirés par une sollicitude paternelle.

Le premier de ces conseils est de se comporter avec douceur et humilité. Le Siracide a trouvé ce couple dans le prophète Sophonie (So 3,12). Celui-ci, dont le message précède de peu celui de Jérémie, proclame que l'humble douceur sera la note caractéristique d'Israël, quand le peuple se sera converti, quand il sera devenu tel que Dieu le veut. Frappé par cette annonce prophétique, le sage comprend l'importance de la leçon qu'elle contient ; à plusieurs reprises, on trouve sous sa plume les deux termes de douceur et d'humilité, mis en parallèle (3,17-20 ; 4,7-8 ; 10,14-15). Cette mise en parallèle indique que les deux attitudes sont intimement unies ; sans être tout à fait interchangeables, elles apparaissent comme les deux faces d'une attitude fondamentale, celle-là même que le Christ proclamera être un trait essentiel de son visage : c'est ce trait qui doit attirer à lui les malheureux ; ils trouveront un Sauveur dans ce maître doux et humble de cœur (Mt 11,28-30).

Il n'est pas besoin de définir cette douceur et cette humilité ; on sait bien en quoi elles consistent et on sait aussi qu'elles sont difficiles à pratiquer. Ce qui est utile, c'est d'en souligner la fécondité afin de stimuler les bonnes volontés.

La douceur, chez un homme d'action, exerce un mystérieux attrait sur ceux qui l'entourent ; voilà ce que l'expérience a appris au sage. Certes il faut mener à bien ce qu'on entreprend, mais il y a plusieurs façons d'y parvenir. Agir avec douceur, c'est choisir de tenir compte des personnes, de les traiter avec respect, de se comporter avec mesure et patience. Pour celui qui agit dans cet esprit, on

2. Le Siracide emploie le mot grec *teknon*, qui est neutre et s'applique aux filles comme aux fils. Nous préférons le traduire par « mon enfant » ; nous réserverions la traduction « mon fils » pour le mot grec *uios*, qui est employé par l'auteur du livre des Proverbes. On sait que saint Jean, dans sa première épître, utilise, pour parler aux disciples du Christ, le diminutif de « teknon » : *teknion* ; il les appelle : « mes petits enfants », comme le Christ lui-même l'avait fait dans son discours d'adieu (1 Jn 2,1-12,28 ; 3,7,18 ; 4,4 ; 5,21 ; Jn 13,33).

aura plus que de la considération³, on aura de l'affection ; il ne sera pas seulement un homme de valeur dont l'action attire l'estime, il sera un homme de cœur dont la personne attire l'amitié.

L'humilité ouvre l'homme aux dons de Dieu. Elle n'empêche nullement l'homme d'être grand et de le savoir ; elle le fait se placer devant Dieu, en face de la grandeur de sa puissance ; or se placer devant Dieu, c'est accepter de se sentir petit, si grand qu'on puisse être ; se placer devant la puissance de Dieu, c'est accepter de le glorifier en reconnaissant qu'on lui doit d'être ce qu'on est, qu'on lui doit d'autant plus qu'on est plus grand. Mais en même temps que l'humilité met l'homme à sa vraie place et fait de lui un témoin de Dieu et de sa grâce, elle l'ouvre à une nouvelle action de cet amour tout-puissant qui l'a créé, elle l'ouvre à de nouveaux dons de cet amour gratuit qui ne cherche qu'à le combler, et qui met sa gloire à combler ceux qui acceptent de l'être.

Bienheureuse donc l'humble douceur qui attire l'amour, celui de Dieu comme celui des hommes. Bienheureux l'humble qui s'ouvre à l'amour gratuit de Dieu et qui, par sa douceur, manifeste aux hommes cet amour qui le comble et le transforme à son image.

Le malheur des orgueilleux

Trois versets ont montré que l'humilité mène au bonheur. Un seul suffit pour montrer où mène l'orgueil.

*Au malheur de l'orgueilleux il n'est pas de guérison,
car la méchanceté est la plante qui a pris racine en lui (3,28).*

Le Siracide reviendra sur l'orgueil pour le stigmatiser ; les maximes groupées en 10,7-18 sont spécialement vigoureuses. Aucune n'égale celle que nous venons de lire et dont les deux parties usent d'images très différentes pour exprimer la même réalité effroyable.

La première image employée pour évoquer le malheur attiré par l'orgueil est celle d'une maladie incurable ; l'orgueilleux ne peut s'en sortir. La deuxième image employée pour exprimer le mal produit par l'orgueil est celle d'une terre où l'on a planté un arbre qui produit des fruits mauvais, des fruits empoisonnés ; l'orgueilleux ne peut rien faire de bon ; son orgueil vicie toutes ses œuvres.

Voilà où mène le chemin qui s'oppose à l'humilité ; il introduit dans un cercle infernal dont rien ne peut faire sortir celui qui s'y

3. Nous traduisons par « homme considéré » ce que la Bible de Jérusalem traduit par « homme munificent ». C'est que nous suivons le texte grec, et non pas le texte hébreu que suit la B.J. Nous pensons avoir montré que le texte grec donne un sens excellent.



est engagé. Maxime efficace pour faire choisir la route qui s'oriente dans la direction opposée. Il n'y a pas à hésiter.

Le sage : un homme à l'écoute

Avec le verset suivant, on semble changer de sujet. Il décrit l'attitude du sage au moyen de traits qui semblent sans rapport avec l'humilité.

*Le cœur de l'homme prudent scrute une parabole ;
une oreille à l'écoute, tel est le désir du sage (3,29).*

Ce portrait n'est qu'un croquis ; mais il campe le sage dans une attitude qui montre bien la route qu'il a choisie, dans une attitude qui sera pour son disciple un exemple entraînant.

On nous introduit dans l'intimité du sage, dans cette source de sa vie intérieure que la Bible appelle son cœur ; de quoi s'occupe-t-il ? de paraboles. Il en a toujours une au cœur. Il la scrute⁴. Cela veut dire qu'il s'applique à la pénétrer, à la traverser, pour parvenir à la réalité mystérieuse qu'elle évoque, pour découvrir le sens de la vie, pour entendre le langage de celui qui parle à travers toutes les réalités du monde et tous les événements de l'histoire.

Qu'est-ce qu'une parabole en effet ? Dans le vocabulaire de la Bible, ce terme a un sens précis, mais il s'applique à des formules apparemment très diverses, telles que le dicton, la maxime morale, le récit allégorique. Sous ces formes littéraires variées, la parabole consiste à présenter une réalité concrète, personnage, événement, situation, de sorte qu'elle apparaisse comme un symbole ; la parabole est un aiguillon qui lance l'homme à la poursuite du sens de l'existence ; la parabole est un signal qui invite le cœur de l'homme à se mettre à l'école des réalités qui l'entourent. Ces réalités n'apparaissent muettes que parce que l'homme est inattentif, parce que son oreille n'est pas à l'écoute.

Ce qui caractérise le sage, c'est sa docilité au réel. S'il est toujours en train de scruter une parabole, c'est que pour lui tout est parabole, tout a un sens, tout nous parle, tout nous interroge. Le sage est toujours à l'école ; il se laisse toujours instruire. N'est-ce pas là une forme de l'humilité ?

4. Le verbe que nous traduisons par « scruter » (tandis que la Bible de Jérusalem le rend par « méditer ») est souvent employé par le Siracide. Il désigne l'activité de l'esprit désireux de pénétrer la réalité. (En grec : *dianoômai* ; cf. Si 3,21 ; 6,37 ; 14,21 ; 17,6 ; 39,6.32...)

La deuxième partie du verset peut se comprendre de deux façons. La première façon inspire cette traduction⁵ : « Une oreille qui l'écoute, c'est le rêve du sage ». Cela voudrait dire que le sage est travaillé par le désir de transmettre la sagesse qu'il a puisée dans sa méditation des paraboles. Cette interprétation est conforme au réel. Mais elle nous semble restreindre le sens de notre verset.

Pour le sage, ce qui est en cause, ce n'est pas lui ; il ne cherche pas une oreille qui l'écoute, lui. Ce qu'il désire, c'est que tous, lui comme ses disciples, aient une oreille ouverte à la voix du réel, une oreille docile à la sagesse dont le réel est porteur, une oreille qui accueille l'interprétation du réel découverte par les sages et transmise par leurs maximes.

En parlant ainsi, le sage exprime donc beaucoup mieux que le désir de trouver des disciples ; il enseigne à ses disciples quel doit être leur désir primordial s'ils veulent devenir sages. Ils doivent désirer avoir une oreille à l'écoute ; ils doivent désirer devenir d'humbles disciples du réel, des cœurs qui scrutent tous les aspects de la création pour entendre le message du Créateur qui est un message d'amour et de salut gratuit.

Conclusion

Une parole de Jésus nous paraît prendre tout son relief à la lumière des maximes du Siracide que nous avons scrutées ; c'est celle qu'il prononce en conclusion de plusieurs paraboles : « Qu'il entende, celui qui a des oreilles pour entendre ! » (Mc 7,9 ; Mt 11, 15 ; 13,43 ; Lc 14,35). On peut avoir des oreilles et ne pas entendre, si l'on manque de cette humble docilité qui ouvre à la sagesse et mène au bonheur.

5. C'est celle de la Bible de Jérusalem.

La situation spirituelle des chrétiens

He 12,18-19.22-24a

PAR ALBERT VANHOYE

Professeur à l'Institut Biblique de Rome

La dernière partie de l'épître aux Hébreux mérite plus que les autres le nom de « discours d'exhortation » (13,22). L'auteur, en effet, s'y préoccupe d'amener les chrétiens à une vie généreuse et il les met en face de multiples exigences. Mais ces exigences ne se situent pas au niveau d'un moralisme abstrait. Elles sont en rapport avec la situation réelle du chrétien et résultent du réseau de relations spirituelles dans lequel il se trouve établi. Ainsi l'auteur ne parle-t-il pas seulement à l'impératif, qui enjoint ; il emploie aussi l'indicatif, qui constate. Tel est le cas dans notre passage, qui vise à définir la situation spirituelle des chrétiens, situation pleine de privilèges.

L'auteur décrit la vie chrétienne comme une « communion des saints » : les chrétiens ont l'étonnant privilège d'être accueillis dès maintenant dans la cité de Dieu. Il leur faut prendre conscience de cette réalité, qui donne à leur vie toute sa plénitude. Pour les y aider, l'auteur recourt à un effet de contraste. La structure de sa phrase exprime une forte opposition : « *Vous ne vous êtes pas approchés de... ; mais vous vous êtes approchés de...* ». La première partie évoque, pour l'exclure, l'expérience religieuse d'Israël ; la seconde partie lui oppose l'expérience des fidèles du Christ. Pratiquée constamment dans l'épître, la comparaison du Nouveau Testament avec l'Ancien n'est pas un simple procédé littéraire, mais constitue un substantiel apport doctrinal. Pour arriver à une meilleure intelligence du dessein de Dieu, il est indispensable d'en confronter les diverses phases.

I. ATMOSPHÈRE OPPRESSANTE DU SINAI (12,18-19)

La partie négative de la phrase présente en raccourci une description de cataclysmes ténébreux. Les expressions choisies sont elles-mêmes obscures ! Le premier mot évoque les tâtonnements d'un aveugle (certains manuscrits précisent que ce qu'on « palpe » est une montagne), le second parle d'une chose qui a fini de brûler, le troisième est le mot feu. Dans la suite, les allusions deviennent plus nettes : la triade « *obscurité, ténèbres, ouragan* » est reprise, à un détail près, de deux passages du Deutéronome (4,11 et 5,22 LXX) qui rappellent la grande manifestation divine au Sinaï à travers l'orage. L'expression « *bruit de paroles* » se lit dans le même contexte : « *Vous vous êtes approchés et vous vous êtes tenus au pied de la montagne et la montagne brûlait d'un feu qui allait jusqu'au ciel, obscurité, ténèbres, ouragan, voix impressionnante, et le Seigneur vous parla du milieu du feu ; vous avez entendu un bruit de paroles, mais vous n'avez vu aucune forme, rien qu'une voix* » (Dt 4,11-12). Une description plus détaillée se lit dans l'Exode ; elle mentionne « *le son de la trompette* », bruit terrifiant que l'orage tire des crêtes rocheuses en haute montagne (Ex 19,16-19 ; 20,18). Il est donc clair que l'auteur a ici en vue la révélation du Sinaï. Si l'on en doutait encore, les vv. 20-21, omis par la liturgie, trancheraient la question, car ils se réfèrent à Ex 19,13 et nomment explicitement Moïse.

Au Sinaï, la révélation se présente au milieu d'un terrible bouleversement de la nature et dans une atmosphère oppressante. L'attention est subjuguée par les cataclysmes extérieurs. Les paroles mêmes de la révélation ne se distinguent pas nettement des aspects matériels de la théophanie : « *Moïse parlait et Dieu lui répondait par la voix du tonnerre* » (Ex 19,19). Pour mieux souligner cet aspect, notre auteur se garde de mentionner ici le nom de Dieu ; la « *voix* » reste impersonnelle. Mais il a soin de noter l'effet de terreur qu'elle produit : « *Ceux qui l'entendirent supplièrent qu'on ne leur parlât pas davantage* » (He 12,19). Le peuple, en effet, « *trembla de peur et se tint à distance*. Et ils dirent à Moïse : ... Que Dieu ne nous parle pas, car alors c'est la mort » (Ex 20,18-19 ; cf. Dt 5,25-26). A ce stade, la relation avec Dieu reste donc entravée (Ex 19,12.21). La vie religieuse ne s'épanouit pas. Phase négative de purification nécessaire et de préparation.

H. SPIRITUALITÉ CHRÉTIENNE (12,22-24)

Dans l'initiation chrétienne, au contraire, aucune mention de phénomène extérieur impressionnant, aucun sentiment d'oppression. Tout se situe au plan spirituel et tout est pénétré de lumière et de paix. On n'est pas, pour autant, transporté dans un monde de facilité irréaliste. Le sérieux de la vie se manifeste davantage, car la lumière de la foi approfondit la relation avec les autres personnes et avec Dieu même, devant qui on se sait responsable.

1. Vous vous êtes approchés... (v. 22)

Le premier mot exprime positivement la progression réalisée. Le temps « parfait » du verbe en grec indique un état présent qui résulte d'une action passée. Par là, l'auteur entend définir la situation actuelle des chrétiens comme l'aboutissement d'une marche en avant. Ils ne sont pas encore arrivés au but final (13,14), mais ils ont désormais accès aux réalités spirituelles définitives (4,3 ; 12,28 ; cf. Mt 25,34).

Le verbe « s'approcher » comporte, dans la Bible, une tonalité cultuelle : les prêtres « s'approchent » de Dieu pour le servir (Lv 9, 7-8 ; 21,17-23) ; on « fait approcher » de Dieu les offrandes (Lv 1,2). A quel moment cette « approche » s'est-elle effectuée pour les chrétiens ? On songe à la conversion et au baptême. En fait, en 10,22, le même verbe est suivi d'une allusion au baptême. D'autres passages de l'épître rappellent cette entrée dans la condition chrétienne comme un événement (aoriste grec) d'une grande densité spirituelle (6,4 ; 10,29.32). Notre texte attire plutôt l'attention sur la situation durable qui s'ensuit. Les chrétiens sont en relations permanentes avec le monde spirituel et divin. De là vient toute leur dignité, et aussi leur responsabilité.

2. ... de la montagne de Sion et de la cité du Dieu vivant, de la Jérusalem céleste... (v. 22)

La série de compléments qui suit le verbe est bien faite pour évoquer le monde spirituel en sa vivante complexité.

Les deux premières appellations se réfèrent de nouveau à l'histoire d'Israël, mais non plus, cette fois, dans une perspective de rupture ; elles témoignent, au contraire, d'une profonde continuité. Voulant faire comprendre aux chrétiens la grâce mystérieuse qui leur est octroyée, l'auteur ne trouve rien de mieux que les noms de

Sion et de Jérusalem. Au cours d'une longue évolution, la piété juive s'était orientée vers le sanctuaire unique établi dans la ville de David. Elle aspirait à s'approcher de Dieu en montant à Jérusalem pour les grandes solennités (Ps 84 ; 122). Cette aspiration n'est pas abolie dans le N.T., mais y trouve son parfait accomplissement.

Comme souvent dans la Bible (Is 2,3 ; Am 1,2 ; etc.), Sion et Jérusalem sont ici deux termes parallèles. Ils s'appliquent à une seule et même ville. Mais leur sens n'est pas identique pour autant. Nom cananéen de l'acropole fortifiée de Jérusalem (2 S 5,7), « Sion » désigne un lieu élevé et difficile d'accès ; c'est un « mont sacré » que Dieu a choisi pour y habiter (Ps 48,2-4). Assez naturellement, on en est venu à appeler de ce nom l'emplacement du Temple (1 M 4,37). Le terme évoque donc la transcendance du Dieu très saint. Quant au nom de « Jérusalem », il désigne la ville bâtie par Dieu pour accueillir les hommes et les unir entre eux (Ps 122,3) : elle assure à ses habitants sécurité et paix. « Paix avec tous » et « sanctification » : tels étaient les deux objectifs assignés aux chrétiens (He 12,14). Ils correspondent à deux aspects de leur situation spirituelle : sainteté de Sion, paix de Jérusalem.

Mais la Sion et la Jérusalem dont il s'agit n'ont pas leur place sur les cartes terrestres. C'est avec la Jérusalem céleste que les chrétiens sont désormais en rapport (cf. Ap 21,10-27 ; Ga 4,26) : la véritable « cité du Dieu vivant », « dont Dieu est l'architecte et le constructeur » (He 11,10), et vers laquelle s'orientaient les aspirations du peuple de Dieu, dès les temps des patriarches (11,14-16). Elle se trouve établie sur « les fondations » (11,10), car tout la préparaient dans le dessein de Dieu.

3. ... de myriades d'anges en assemblée de fête... (v. 22)

Le Dieu vivant y répand la vie à profusion. Le croyant se sait entouré d'une multitude d'êtres spirituels (cf. Dn 7,10). La double orientation de sainteté et de paix se maintient dans leur évocation. Les anges sont, en effet, les témoins de la sainteté de Dieu, mais leur proximité dégage ici une atmosphère paisible de fête. Les textes de Qumrân ne conçoivent pas pour l'homme plus haute promotion que d'entrer « dans un sort commun avec les Anges de la Face » (1 QH VI,13). Pour les chrétiens, se trouver associés étroitement avec les anges de Dieu, c'est participer à une vie spirituelle intense, dans la louange, l'adoration et la contemplation du Très-Haut.

4. ... et de l'assemblée des premiers-nés qui sont inscrits dans les cieus... (v. 23)

Certains commentateurs voient dans ces termes une autre façon de désigner à nouveau les anges. Mais ils s'expliquent bien mieux si on les comprend de l'Eglise du Christ¹. Le premier mot grec est d'ailleurs celui qui sert normalement à désigner l'Eglise (*ekklesia*). Son seul autre emploi dans l'épître (2,12) concerne l'assemblée fraternelle des croyants. L'allusion aux registres des cieus n'aurait guère de sens pour les anges, qui jouissent déjà du bonheur du ciel. Mais l'inscription des chrétiens dans le Livre de Vie (Ap 3,5 ; 21,27 ; Ex 32,32), qui s'est faite par leur adhésion à la foi de l'Eglise, leur garantit d'être admis plus tard au bonheur du ciel dont ils sont déjà reconnus citoyens (cf. Ph 3,20 ; Lc 10,20).

En outre, ils ont la dignité de « premiers-nés ». Certes, « le premier-né » par excellence est le Christ (He 1,6), mais les croyants participent à ses privilèges (3,14). L'auteur vient de les mettre en garde contre toute infidélité semblable à celle d'Esau « qui vendit ses droits d'aînesse » (12,16). En Israël, les premiers-nés étaient consacrés à Dieu (Ex 34,19 ; Nb 3,13.40-51). Authentique peuple sacerdotal (1 P 2,9), l'Eglise mérite le nom d'assemblée de premiers-nés. Les chrétiens n'ont-ils pas tous été engendrés par Dieu afin d'être « comme les prémices de ses créatures » (Jc 1,18) ?

5. ... d'un Dieu juge de tous... (v. 23)

Leur consécration les met en rapport avec Dieu lui-même. C'est là le trait essentiel de leur situation spirituelle, le point central que toutes les autres notations préparent ou reflètent. Le chrétien est admis à « s'approcher de Dieu ». Privilège insondable. L'auteur en fait saisir la paradoxale grandeur en précisant : « Dieu juge de tous ». Oui, il s'agit de Celui qui sonde les reins et les cœurs, Sainteté absolue, totalement incompatible avec le mal, et dont la manifestation ne peut que provoquer la mort du pécheur. Personne ne peut se soustraire à son regard, ni à son pouvoir. Tôt ou tard, il faut comparaître devant lui. Or les chrétiens ont accès auprès de lui « en pleine assurance » (He 10,19). Mais il ne doivent pas oublier que cette grâce à peine imaginable demande qu'on l'apprécie avec un profond respect et qu'on y corresponde généreusement.

1. Cf. J. LÉCUYER, *Ecclesia primitivorum* (He 12,23), dans *Studiorum paulinorum Congressus*, Rome, 1963, pp. 161-168.

6. ... et des esprits des justes qui ont été rendus parfaits... (v. 23)

Ainsi sont désignés ceux que nous appellerions les « saints » : les défunts qui, ayant laissé leur corps à la terre, sont des « esprits », et qui, ayant vécu selon la foi, sont devenus « justes » aux yeux de Dieu (cf. 10,38). Cette « justice » ou sainteté de l'âme a été menée par la mort à sa perfection finale : les saints ont été « rendus parfaits » par Dieu, à jamais consacrés par lui et envahis par sa sainteté. Cette pleine réussite en eux du dessein de salut donne à ceux qui sont encore en route l'assurance que l'objectif poursuivi n'est pas hors d'atteinte.

7. ... de Jésus médiateur d'une alliance nouvelle... (v. 24)

Où se trouve le secret de la réussite des saints ? et comment s'expliquent les privilèges de la situation des chrétiens ? Par une alliance nouvelle, qui s'avérerait nécessaire, car l'ancienne, fondée au Sinai, restait à un niveau inférieur (8,7-9). Jésus transforme complètement la situation de l'humanité en devenant « médiateur d'une alliance meilleure » (8,6). Cette alliance, il l'a fondée en son sang, c'est-à-dire par sa mort (9,14-15). Le Christ a transformé les rapports des hommes avec Dieu et leurs rapports entre eux par la façon dont il a assumé la mort humaine. Car de cette mort, qui se présentait comme un signe de malédiction et une rupture de toute relation, il a fait un acte d'obéissance filiale envers Dieu et d'extrême solidarité avec ses frères (10,5-10 ; 2,14-18).

CONCLUSION

Ainsi l'auteur remet-il les chrétiens devant leurs responsabilités. Leur situation spirituelle a, certes, de quoi les faire exulter de joie (cf. 1 P 1,8). Devenus « concitoyens des saints », admis à faire partie de la « maison de Dieu » (Ep 2,19 ; He 3,6), ils ont accès à la plénitude de la vie. Mais ils sont appelés, du même coup, à une grande générosité.

Sentences sur les repas

Lc 14,17-14

PAR ALOÏS STÖGER

Evêque auxiliaire de St Pölten (Autriche)

Le Symposion lucanien

La péricope de ce dimanche fait partie d'une unité littéraire (Lc 14,1-25) qu'on a intitulée « Propos de table » ou « Symposion ».

Les mots-attaches « repas » (manger du pain) = prendre un repas : 14,1.15 ; « déjeuner » et « dîner » : 14,12 ; « grand dîner » : 14,16 et « inviter » (ceux qui sont « invités » et celui qui « invite ») relient en une unité de composition quatre péripécies : le récit d'une guérison lors du repas du sabbat (vv. 1-6), deux sentences sur les repas (vv. 7-11.12-14) et la parabole du grand dîner (vv. 15-24).

Le récit du repas du sabbat (dans le verset d'introduction on a l'expression « manger du pain ») et la parabole du grand dîner (le verset d'introduction a pareillement la formule « manger du pain ») embrassent les deux sentences par mode d'inclusion. Ces deux passages présentent une structure analogue du point de vue stylistique : introduction, formulation négative et positive (parallélisme antithétique), perspective eschatologique ; ils sont ainsi en relation l'un avec l'autre. La parabole du grand festin est encore reliée à la deuxième sentence par le fait que la même liste d'invités pauvres est donnée dans les deux cas (14,13.21 ; seul l'ordre est un peu différent).

La composition laisse chez le lecteur l'impression qu'elle reproduit un dialogue animé. Sans doute, à part un seul convive, est-ce Jésus seul qui parle. Mais ce monologue présente si souvent la forme du discours direct, dans la première sentence et dans la parabole du dîner, que beaucoup de personnes semblent intéressées à la conversation de table : le maître de maison, les hôtes, les invités, les serviteurs. Tous ceux qui prennent part au repas sont interpellés : celui qui invite, les invités, un convive qui s'adresse à

Jésus. On a donc raison d'intituler cette composition : Propos de table ou Symposion¹.

Luc a organisé lui-même la composition d'après le matériel que lui fournissait la tradition. Le récit de la guérison de l'hydropique, le jour du sabbat, fait partie des textes propres à Luc. L'évangéliste a reçu l'histoire de la tradition, il l'a pourvue d'une introduction (14,1) qui porte les traits caractéristiques du style lucanien², et il a utilisé la scène du repas pour la composition du discours et de la parabole qui suivent³. Les deux sentences sur les repas ont bien leur origine dans le milieu juif⁴, mais elles n'étaient certainement pas liées au récit de guérison qui précède, car elles n'ont rien à voir avec la pointe de ce récit. La parabole du grand festin est sans doute une forme de la tradition propre à Luc et, malgré certaines ressemblances, elle ne dépend pas de Mt 22,1-10⁵. Dans tous ces morceaux, spécialement dans leur introduction, on trouve des particularités de la langue et du style de Luc, ce qui montre que l'évangéliste a donné une rédaction nouvelle aux matériaux qu'il utilisait⁶. Dans sa rédaction, il a groupé les différents morceaux autour de l'idée de repas.

Invité au repas du sabbat (14,1)

Le verset-cadre (14,1) donne une brève indication de situation, caractéristique de Luc, et qui reste d'ailleurs très vague. Jésus est l'hôte d'un Pharisien. Le thème : Jésus-invité, est typiquement lucanien. On retrouve souvent des scènes de repas, fréquemment jointes à des conversations de table, dans l'évangile de Luc (7,36ss ; 10,38ss ; 11,37ss ; 14,1ss ; 19,1ss ; 22,7-38)⁷. Jésus entre chez « l'un des notables Pharisiens ». L'invitation que cela suppose n'a pas besoin d'être mentionnée. Le Pharisien est ainsi appelé parce qu'il jouait un rôle dirigeant dans le parti des Pharisiens. Le groupe des Pharisiens avait

1. X. DE MIEUS, *Composition de Lc XIV et genre symposiaque* (Analecta Lovaniensia biblica et orientalia, Ser. III, fasc. 30), Bruges-Paris, 1961.

2. Les particularités de style lucanien sont : *égéneto* + *kal* + verbe personnel ; *en to* + infinitif ; *ti* avec un substantif ; conjugaison périphrastique.

3. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (= TWB) 7,26,22ss (LOHSE).

4. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1931², p. 220.

5. W. TRILLING, *Zur Ueberlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl Mt 22,1-14*, dans BZ 4 (1960), pp. 251-265.

6. Cf. note 2 ; de même, *élegen...* pros : 14,7,25 ; *élegen...* parabolén : 14,7 ; *nomikos* : 14,3 ; *dé kal* : 14,12 ; *ti* + génitif du substantif : 14,15.

7. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin, s.d.², p. 28 : « Le thème du banquet est une forme littéraire de la littérature grecque ».

ses chefs. D'après Luc, Jésus est souvent invité chez des Pharisiens (7,36 ; 11,37 ; 14,1). Il rapporte même que les Pharisiens ont mis Jésus en garde contre les embûches d'Hérode (13,31-33). Il y a donc des indices qui montrent que l'attitude de Jésus à l'égard des Pharisiens n'était pas purement négative⁹. Jésus est disposé à leur apporter à eux aussi le salut.

C'était le sabbat quand Jésus entra dans la maison du Pharisien pour y participer au repas. Les Juifs avaient l'habitude de faire un repas solennel et somptueux le jour du sabbat. « Dieu lui (= la race de Jacob) a donné un signe d'après lequel ils devaient le septième jour observer le sabbat avec nous (= Dieu) en mangeant, en buvant et en bénissant le Très-Haut » (*Jubilés* 2,21)¹⁰. « Il est du devoir de l'homme, un jour de fête, de se contenter de manger et de boire ou de rester assis et d'étudier » (*Pes*, 68b)¹¹. Les jours ordinaires on mangeait deux fois. On prenait le modeste « déjeuner » dans les heures de la matinée et le « dîner » en fin d'après-midi (cf. Lc 14,12). Mais le jour du sabbat on faisait trois repas. Le repas principal, à midi, faisait suite à l'office de la synagogue¹². Le repos sabbatique ne faisait pas obstacle, car les mets étaient préparés dès le vendredi (« jour de la préparation », cf. Mc 15,42). Au repas du sabbat on invitait volontiers des convives pour les traiter somptueusement¹³.

Celui qui offrait le repas avait invité avec Jésus d'autres convives, « des légistes et des Pharisiens » (14,3), des gens de même tendance que lui. Luc les appelle « légistes » (*nomikoi*), parce qu'il veut les caractériser comme des spécialistes en matière de loi¹⁴. Une question se rapportant à la Loi, celle de la guérison le jour du sabbat, vint en discussion dans ce repas. Dans les questions de l'observation du repos du sabbat, de la dîme et des préceptes de pureté légale, éclatait l'opposition entre Jésus et le pharisaïsme qui s'efforçait de représenter par sa pratique de la Loi la communauté sainte et pure du véritable Israël. L'évangéliste anticipe sur le récit lorsqu'il écrit que les légistes et les Pharisiens l'observaient et l'épiaient sournoisement « pour voir s'il allait guérir, le sabbat, afin de trouver de quoi l'accuser » (6,7) ; car on n'avait pas fait venir l'hydro-

pique, mais il apparaît soudain inopinément (14,2). Jésus, l'invité d'honneur, vers qui tous les regards sont dirigés — dans un repas — le jour du sabbat : ce sont les trois éléments qui déterminent l'objet de l'entretien.

Une parabole pour les invités (14,7-11)

Le repas de fête est assaisonné d'un discours de sagesse. Jésus adresse aux invités une « parabole ». Ce qu'il présente est une leçon d'expérience. Le mot « parabole »¹⁵ (dans les LXX *marshal*) désigne un enseignement indirect : la comparaison, le discours de sagesse et le proverbe (le « Livre des Proverbes » porte en hébreu le titre de *mishle*)¹⁶. Jésus parle comme Maître de sagesse.

Les hôtes arrivent et se mettent à table. Dans le repas de fête on est étendu sur des coussins. Jésus observe les arrivants. Ils essaient d'occuper les premières places. Ce sont les places les plus proches du maître de maison. Les coussins sont groupés par trois. La place d'honneur était en tête ou au milieu du coussin central. L'imparfait du verbe marque la tentative et exprime ainsi le désir ardent et ambitieux, la compétition pour la première place. Du temps de Jésus, le rang à table était déterminé par la réputation des convives, qui dépendait elle-même de la fonction et de la fortune¹⁷. Les Pharisiens recherchaient les honneurs : les premières places dans les synagogues (Lc 11,43 ; 20,46 ; Mt 23,6 ; Mc 12,38) et dans les festins (Lc 20,46 ; Mt 23,6 ; Mc 12,38), et les salutations sur les places publiques (Lc 12,46 par). Ils étaient convaincus d'avoir droit à ces honneurs ; car l'honneur qu'ils revendiquaient rejaillissait sur la Loi dont ils étaient les représentants.

Jésus adresse sa parole aux invités. Elle se présente de telle manière qu'elle n'attaque pas personnellement, qu'elle ne blesse pas et n'offense pas. Elle est formulée presque en termes didactiques, casuistiques, à la manière de la littérature sapientielle : « Lorsque quelqu'un t'invite à un repas » (« noces » est employé pour le

8. JOSEPHUS, *Ant.* XV, 10,4, § 370 ; *Bell. jud.* II, 17,3, § 411 ; J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Göttingen 1962, p. 285.

9. TWB 9,37,11-20 (H.F. WEISS).

10. D'après la traduction de P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg, 1928, p. 544.

11. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich, 1922 (= StB), I, 611.

12. StB, I, 611-615.

13. StB, II, 202s.

14. Lc 7,30 ; 10,25 ; 11,47.52 ; Mt 12,28. Cf. TWB 4, 1081,14-25 (W. GUTBROD).

15. TWB 5,744s (HAUCK).

16. *Loc. cit.* - Il ne s'agit pas d'une parabole au sens habituel, car ici le « tableau » n'est pas un récit, mais un événement qui se déroule réellement. Depuis Maldonat on soutient l'opinion que Luc ou la tradition a changé une parabole eschatologique primitive en une règle de repas ; l'appellation de « parabole » aurait été gardée. Il est plus simple d'admettre que c'est la règle de repas qui est elle-même appelée « parabole ». L'intention profonde de ce « discours figuré » est, comme le dit la phrase d'explication, sa signification eschatologique. Ce n'est pas l'événement de la vie courante observé par Jésus qui est appelé parabole, mais la règle de repas servant d'avertissement.

17. StB, I, 915.

« repas de nocces » et pour le « repas » : Est 9,22 ; Lc 12,36). « Lorsque tu es invité... » La parole de Jésus énonce une règle de prudence. Il n'est pas prudent d'occuper la première place quand on arrive pour le repas. Quelqu'un pourrait venir qui jouirait d'une plus grande considération ; les gens les plus considérés arrivent à la dernière minute ! Celui qui invite et fixe les préséances devrait attribuer à ce personnage la première place. Celui qui occupe cette place devrait aller à la dernière ; car les autres auraient été occupées entre temps. Après des débuts ambitieux, ce serait l'humiliation devant tous. Aussi est-il prudent de te rendre d'abord à la dernière place ; tu pourrais alors être honoré devant tous, si le maître de maison t'attribuait une place plus élevée.

Ce que Jésus dit là est une règle de table assez banale, une sentence de sagesse qui avait une longue tradition dans son peuple. On lit dans le livre des Proverbes : « En face du roi, ne prends pas de grands airs, ne te mets pas à la place des grands ; car mieux vaut qu'on te dise : 'Monte ici' que d'être abaissé en présence du prince » (Pr 25,6s ; Si 7,4 ; 13,9s). Des légistes approuvent cette règle de table en ces termes : « Descends de deux ou trois degrés de ta place (celle qui te revient) ; il vaut mieux qu'on te dise : 'Monte' que 'Descends' »¹⁸.

La « parabole » sur le choix des places est interprétée par une sentence qui se trouve dans la tradition des évangiles tantôt en un endroit, tantôt en un autre, et qui est donc un « logion errant » (Mt 23,12 ; Lc 18,14), mais qui pourrait avoir ici sa place primitive¹⁹. C'est une sentence à deux membres qui trahit son origine juive par le seul fait que le nom de Dieu s'y trouve suppléé par l'emploi du passif (« il sera abaissé », « il sera élevé »). L'idée de cette sentence dérive de l'expérience de l'action historique de Dieu à l'égard de son peuple. « Ce qui est bas sera élevé, ce qui est élevé abaissé » (Ez 21,31 ; cf. Lc 1,52 ; Ps 147,6)²⁰. La sentence promet le renversement des situations, une appréciation complètement différente de celle des hommes. Comme dans les évangiles synoptiques on la trouve toujours dans les discussions avec les Pharisiens, Jésus semble s'en être servi déjà comme de menace contre les Pharisiens.

Dans la conversation de table, cette sentence élève la « règle de prudence si profane et si typique de la sagesse »²¹ au niveau de la

prédication du Royaume de Dieu faite par Jésus, et elle l'y fait entrer. La promesse prophétique d'abaissement et d'élévation s'accomplira avec la venue du Royaume de Dieu. De même que la deuxième sentence sur les repas (vv. 12-14) s'achève par une promesse eschatologique, ainsi la première ne veut pas moins tourner nos regards vers l'action eschatologique de Dieu. Le Symposium lucanien est dominé par l'attente de la *Basileia* qui vient (14,15).

La règle de table sur le bon choix de la place sert à poser une condition d'admission dans le Royaume de Dieu. Jésus a affirmé la même nécessité de se faire petit quand il a exigé de celui qui veut entrer dans le Royaume de Dieu qu'il se convertisse et devienne comme les enfants (Mt 18,4). La vraie conversion, celle qui ouvre le Royaume de Dieu, n'est possible que si l'homme se sait faible et petit devant Dieu (Lc 17,10 ; 18,10-14). L'attitude qui s'oppose le plus à la conversion est le sentiment de justice personnelle et de supériorité. Jésus recourt à une sentence traditionnelle et connue de ses compatriotes pour la faire passer dans sa prédication du Royaume de Dieu. Il est lui-même le « scribe devenu disciple du Royaume des cieux, semblable à un propriétaire qui tire de son trésor du neuf et du vieux » (Mt 13,52).

Un avertissement à celui qui invite (14,12-14)

Celui qui reçoit les convives est également interpellé. Mais la parole qui lui est adressée n'est plus appelée une « parabole ». Jésus énonce une vérité toujours valable, qui sous forme d'impératif donne une indication et un avertissement pour une situation concrète. L'indication donnée à l'hôte a un caractère obligatoire. L'avertissement est formulé avec délicatesse. Jésus parle en général, non du présent repas, mais d'un « déjeuner » ou d'un « dîner ». Le maître de maison, en effet, n'a pas invité seulement des amis, des parents et des riches, mais aussi Jésus, et peut-être aussi ses disciples. Jésus parle de nouveau à la manière du maître de sagesse.

Le repas est considéré comme l'expression d'un amour libéral. L'hôte ne doit pas inviter seulement ceux qui lui sont unis par des liens humains, tels que l'amitié, la parenté, l'alliance ou la similitude de condition. Ceux-là pourront et voudront lui rendre l'invitation. Il ne faut « absolument pas » (*mèpote*), il ne faut jamais que l'invitation soit payée par une autre invitation, le don par un autre don. Il faut donner sans rien espérer en retour (Lc 6,35). Le repas doit signifier un amour désintéressé, non un amour qui attend la contrepartie.

18. Parole du R. Schim'on b. Azzai (vers 110) ; Abboth RN 25 — StB, I, 916 ; cf. II, 204.

19. Lev. r. 1,5 (sur 1,1) ; la règle de table du R. Schim'on b. Azzai mentionnée plus haut s'achève par ces mots : « Hillel a parlé ainsi (20 avant J.-C.) : Mon abaissement est mon élévation, et mon élévation est mon abaissement ». - J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen, 1954², p. 83.

20. TWB 9,8s, 14 (GRUNDMANN).

21. R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 108.

Le membre négatif du parallélisme est suivi par le membre positif. Il faut inviter celui dont on ne peut attendre d'invitation en retour. Les gens à inviter seront donc « des pauvres, des estropiés, des boiteux, des aveugles » ; peut-être estropiés, boiteux et aveugles ne font-ils que spécifier ce qu'il faut entendre par « pauvres ». Les trois groupes de pauvres mentionnés étaient frappés d'ignominie par les « pieux » d'Israël. Ils étaient exclus des cérémonies du Temple (2 S 5,8 LXX²² ; cf. Lv 21,18). Ce vieil interdit cultuel était encore en vigueur dans la communauté de Qumrân ; car on lit dans la Règle annexe :

Que nulle personne frappée de l'une quelconque des impuretés humaines n'entre dans l'Assemblée de Dieu. Et toute personne frappée de ces impuretés, inapte à occuper un poste au milieu de la Congrégation, et toute (personne) frappée dans sa chair (= lépreuse), paralysée des pieds ou des mains, boiteuse ou aveugle ou sourde ou muette ou frappée en sa chair d'une tare visible aux yeux... que ces personnes-là n'entrent pas pour prendre place au milieu de la Congrégation des hommes de renom (1 QSa II,5-8)²³.

C'est justement à ces plus pauvres d'entre les pauvres que Jésus accorde son attention et son amour. D'après la parabole du grand dîner, c'est en effet eux qui sont invités (14,21). Eux qui se jugent indignes et que l'on repousse sont admis dans le Royaume de Dieu, mais non les Pharisiens orgueilleux et sûrs d'eux-mêmes (cf. 14,15). Jésus accomplit pour ces pauvres une série de miracles, et la venue du Royaume de Dieu devient ainsi visible. Les miracles accomplis en leur faveur sont si caractéristiques de Jésus qu'on pourrait les appeler ses *ipsissima facta*²⁴. Les plus pauvres des pauvres ne peuvent pas rendre le bienfait qui leur a été accordé. Dieu intervient lui-même pour eux, quand commence le nouvel ordre de toutes choses. Ici encore, le passif remplace le nom de Dieu. Celui qui se montre le bienfaiteur de ces pauvres qui ne peuvent pas rendre le bienfait, est déclaré heureux ; car il aura en Dieu lui-même son rémunérateur.

22. Le texte hébreu porte : « Aucun aveugle et aucun boiteux ne peuvent entrer dans la maison ». — Cette formule « devait être courante à Jérusalem et avoir été mise en relation dans une situation concrète avec la répulsion de David contre les aveugles et les boiteux, laquelle à son tour se rattache à la parole ironique des Jésuséens » (H.W. HERTZBERG, *Die Samuelbücher*, Göttingen, 1960, [ATD 10], p. 220). — Les LXX remplacent « maison » par « maison du Seigneur », ce qui se réfère au Temple.

23. Traduction de A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, 1959, p. 122.

24. F. MUSSNER, *Die Wunder Jesu*, Munich, 1967, pp. 33-44.

L'avertissement s'achève par une évocation des événements de la fin du monde. Dans la parabole des invités, l'élévation était promise aux justes ; ici, la résurrection leur est promise. Le chemin passait là par l'abaissement, il passe ici par le désintéressement. La promesse ne porte que sur la « résurrection des justes ». Luc lui-même prévoit la résurrection de tous, et non seulement des justes : « Il y aura une résurrection des justes et des pécheurs » (Ac 24,15). Il affirme la « résurrection des morts » (Lc 20,35). La formule « résurrection des justes » ne peut donc pas avoir été employée en un sens exclusif. Mais elle peut être une expression traditionnelle, se rattachant à une espérance qui ne portait que sur une résurrection des justes (Ps. Sal. 3,11 ; Hénoch 91,10 ; Test. XII Benj. 10 et *passim*)²⁵.

La deuxième règle des repas ne se borne pas non plus à une indication pour le repas ; elle aussi envisage la fin des temps, la venue du Royaume de Dieu, qui comprend parmi les biens du salut la « résurrection des justes ». L'amour qui vise à la réciprocité ne peut espérer de récompense lors de la venue du Royaume de Dieu. L'avertissement donné ici répète l'enseignement du Sermon sur la montagne :

Si vous aimez (seulement) ceux qui vous aiment, quel gré vous en saura-t-on ? Car même les pécheurs aiment ceux qui les aiment. Et si vous faites (seulement) du bien à ceux qui vous en font, quel gré vous en saura-t-on ? Même les pécheurs en font autant. Et si vous prêtez (seulement) à ceux dont vous espérez recevoir, quel gré vous en saura-t-on ? Même des pécheurs prêtent à des pécheurs pour en recevoir l'équivalent. Au contraire, aimez vos ennemis, faites du bien et prêtez sans rien attendre en retour. Votre récompense alors sera grande, et vous serez les fils du Très Haut, car il est bon, Lui, pour les ingrats et les méchants (Lc 6,32-35).

Deux vices sont reprochés aux scribes — il s'agit de ceux qui sont de tendance pharisenne²⁶ — : l'ambition et la cupidité (Lc 20, 46-47) ; c'est contre eux que s'élèvent aussi les règles des repas qui recommandent l'humilité et la charité désintéressée. L'ambition et la cupidité sont soumises à un « jugement particulièrement sévère », tandis que ceux qui pratiquent l'humilité et la charité désintéressée peuvent s'attendre à participer au Royaume de Dieu.

25. *Lexikon für Theologie und Kirche*, I, 1957², 1045-1047.

26. TWB 9,40,13 (H.F. Weiss).

*La portée des sentences sur les repas
dans la rédaction de Luc*

Le Symposion lucanien commence par le repas du sabbat au cours duquel Jésus guérit un hydropique et il s'achève par la parabole du grand festin auquel sont invités les plus pauvres d'entre les pauvres.

Jésus a rendu au sabbat et au repas sabbatique leur sens originel en guérissant l'hydropique. Le sabbat est le jour mémorial des grands bienfaits de Dieu : l'acte créateur (Ex 20,8-11) et la libération de la servitude d'Egypte (Dt 5,12-15). Il doit rappeler à Israël que Dieu est son Seigneur et son Sauveur (Ex 31,13). Il est le signe de la fidélité divine à l'Alliance, que l'on attend également pour l'avenir. La consommation finale attendue est envisagée comme un « sabbat sans fin » (He 4,9)²⁷. On prétendait même que le sabbat était déjà un soixantième du monde à venir²⁸. Une atmosphère de fête planait sur le sabbat, car il assurait Israël de l'élection divine : « Le Tout-Puissant a béni le sabbat ; mais il n'a consacré pour célébrer le sabbat aucun autre peuple et aucune autre nation qu'Israël ; c'est à lui seul qu'il a permis de manger et de boire et de fêter le sabbat sur terre, et le Créateur universel a béni ce jour qu'il a créé pour la bénédiction, la consécration et la gloire, de préférence aux autres jours » (*Jubil.* 2,318)²⁹. Le repas du sabbat était l'expression de cette joie festive et de la fonction sociale appartenant au sabbat. Le bienfait du repos sabbatique ne devait pas être accordé seulement à l'Israélite et à sa famille, mais pareillement aux esclaves et aux animaux domestiques (Dt 5,14 ; Ex 23,12).

L'interprétation pharisienne rigoureuse du sabbat a assombri la joie et la douceur humaine du sabbat (cf. 14,5). En guérissant l'hydropique le jour du sabbat, Jésus restaure le sens originel de ce jour de Dieu et il rend de nouveau libre le chemin du bien qu'il faut prodiguer à l'homme châtié. Le repos sabbatique de la fin des temps est déjà inauguré ; car la guérison des malades fait apparaître que le Règne de Dieu est venu. La pitié généreuse de Dieu, qui a toujours éclairé le sabbat, est devenue avec Jésus un événement eschatologique. Depuis le repas du sabbat dans la maison du Pharisien, un pont est tendu vers le Royaume de Dieu achevé, qu'envisage la parabole du grand festin. L'amour généreux et débordant de Dieu brise les barrières étroites introduites par le pharisaïsme dans le repas sabbatique et au sujet du problème de l'entrée dans le Royaume de Dieu. L'hydropique qui se présente au repas

du sabbat pour être guéri, le représentant méprisé du 'Am ha-ares, du peuple qui ne connaît pas la Loi et son interprétation pharisaïque, cet homme est guéri, et déjà il apprend la force et le bonheur du Royaume de Dieu. Les gens méprisés et repoussés par l'Israël pur et saint, les pauvres, les estropiés, les boiteux, les aveugles et les vagabonds qui errent en dehors de la ville, sont admis au grand festin. Le grand changement a déjà commencé.

Quand Luc écrivait son évangile, la question du repos du sabbat avait cessé depuis longtemps d'être actuelle. La communauté chrétienne avait déjà commencé à célébrer le premier jour de la semaine et à y « rompre le pain » (Ac 20,7). Mais il importait de savoir dans quel esprit le jour du Seigneur et la fraction du pain devaient être célébrés. C'est à cette question que Luc voulait répondre par sa composition. Les communautés apostoliques n'avaient pas encore de « règlements ecclésiastiques ». Elles renvoyaient à Jésus et à son exemple : c'est ainsi qu'elles éclairaient leur propre manière d'agir. Les écrits évangéliques ont leur *Sitz im Leben* dans les communautés. Ils étaient ainsi la règle de la communauté, de son culte et de sa vie. Dans le prolongement de l'évolution qui a conduit du repas sabbatique des Juifs à la Cène du Seigneur, apparaît aussi la fraction du pain pratiquée dans les communautés chrétiennes le jour du Seigneur. Les sentences placées entre les péripécies qui se rapportent au repas concernent le repas profane, le repas eschatologique, et manifestement aussi le repas eucharistique, la « fraction du pain ». La question de la préséance et celle de l'invitation des plus pauvres parmi les pauvres jouent aussi un rôle dans les repas du jour du Seigneur. L'Épître de Jacques déplore également les préséances :

Supposez qu'il entre dans votre assemblée un homme à bague d'or, en habit resplendissant, et qu'il entre aussi un pauvre en habit malpropre. Vous tournez vos regards vers celui qui porte l'habit resplendissant et vous lui dites : « Toi, assieds-toi ici à la place d'honneur ». Quant au pauvre, vous lui dites : « Toi, tiens-toi là debout », ou bien : « Assieds-toi au bas de mon escabeau ». Ne portez-vous pas en vous-mêmes un jugement, ne devenez-vous pas des juges aux pensées perverses ? (Jc 2,2ss).

Les réunions de la communauté de Corinthe sont une source non de bien, mais de mal ; en effet quand la communauté se rassemble, il n'est pas possible de prendre le Repas du Seigneur. « Dès qu'on est à table chacun, sans attendre, prend son propre repas, et l'un a faim, tandis que l'autre est ivre ». Cette attitude qui n'est ni sociale ni charitable fait affront à ceux qui n'ont rien et qui sont pourtant aussi l'Eglise de Dieu (1 Co 11,17-22.33-34). Ce n'est pas

27. SIB, IV, 839s.

28. TWB 7,8 A 46.

29. D'après la traduction de P. RIESSLER, *op. cit.*, p. 545s.

l'esprit de partage généreux et désintéressé qui préside au repas, mais l'égoïsme qui n'a donné que pour avoir en retour.

Dans son récit de la Cène (22,7-38), Luc n'a pas seulement parlé du don que le Seigneur sur le point de mourir a légué aux siens comme institution, mais il a transmis aussi les instructions qu'il a données dans un « discours d'adieu » (22,21-38). « Comme règle du culte, le récit de la Cène doit ordonner la célébration de l'Eucharistie ; comme règle de la communauté, il doit en outre organiser la vie de la communauté dont le repas eucharistique est le véritable centre ; et enfin comme règle de vie, il doit mettre l'ordre voulu dans toutes les manifestations de la vie chrétienne »³⁰. Ces instructions renferment aussi des mises en garde contre l'orgueil et l'égoïsme. L'Eucharistie interdit les querelles de préséance et demande qu'on se mette au service des autres (cf. surtout Lc 22, 24-27). Le Symposion lucanien et le récit de la Cène avec ses paroles d'adieu se rencontrent dans la même intention³¹.

L'« apprentissage » et la préparation du repas eschatologique et du repas eucharistique sont réalisés par la bonne célébration du repas profane. Le repas du Seigneur du christianisme ancien a associé le repas sous sa forme habituelle et l'Eucharistie, et il les a célébrés dans la perspective des événements eschatologiques (1 Co 11,17-34). Les règles de bienséance qui gouvernent le repas de fête deviennent des conditions d'admission pour le repas eschatologique et elles déterminent aussi la réception « digne » (cf. 1 Co 11,27) du Corps et du Sang du Seigneur. Luc a un sens affiné de l'« humanité » comme préparation à l'accueil du kérygme chrétien. La parole de Dieu portera beaucoup de fruits si elle est reçue dans un « cœur beau et bon » (8,15 : *en kardia kalê kai agathê*). L'idéal de vie et de culture des Grecs³² prépare la réception du salut.

30. H. SCHÜRMANN, *Der Abendmahlsbericht Lucas 22,7-38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung*, Paderborn, 1957, p. 14.

31. H. SCHÜRMANN, *op. cit.*, pp. 66 et 72-75 ; H.J. DEGENHARDT, *Lukas Evangelist der Armen*, Stuttgart, 1965, pp. 97-105.

32. TWB 3,540-542 (GRUNDMANN).

Le chemin de la liberté et de la vraie grandeur

PAR PIERRE-YVES EMERY
ET DES FRÈRES DE LA COMMUNAUTÉ DE TAIZÉ

Prêcher sur l'évangile de ce dimanche n'est pas facile. Non pas que les termes en soient obscurs ni les idées complexes. Mais le thème de l'abaissement et celui de la récompense ne sont vraiment pas à la mode aujourd'hui.

1. Service et autorité dans l'Eglise

Pourtant l'application des paroles de Jésus à l'Eglise prise un peu globalement ne soulèvera que peu d'opposition et ne manquera pas d'utilité : on tombera assez facilement d'accord pour désirer aujourd'hui dans l'Eglise des rapports humains simplifiés et pour vouloir que les ministères, étant des services, ne soient pas considérés comme une course aux honneurs ou une manière de dominer et de se pousser au premier rang. Les mœurs ecclésiastiques sont en train de changer sur ce point. Mais, sur un plan plus profond, une personne à qui son ministère donne inévitablement du relief et de l'importance devra toujours se demander si les motivations en elle de ce ministère sont assez purifiées d'un besoin inconscient de se faire valoir.

Inutile d'insister : l'idée selon laquelle les ministères et l'autorité dans l'Eglise sont des services, est dans le vent actuellement. Très belle et profonde idée. Mais il faudra bientôt se demander si elle ne devient pas chez plusieurs une formule heureuse et commode pour se soustraire à toute autorité dès que celle-ci ne court pas dans leur sens. Evidemment, quand l'autorité me déplaît ou me contredit, il est difficile qu'elle m'apparaisse comme un service...

Ce n'est pas par une formule, malgré sa résonance évangélique, qu'on résoudra les tensions inhérentes aux rapports humains : spirituellement et psychologiquement l'obéissance est aussi difficile à

vivre que l'autorité, et celle-ci peut cesser d'être un service aussi bien par abus de pouvoir que par démission et faiblesse. Choisir la dernière place dans l'Eglise, sans cesser d'occuper celle d'où s'exerce une responsabilité reçue du Christ : telle est pour certains la difficulté de vivre l'évangile de ce jour.

2. S'abaisser?

Mais enfin, tout le monde ne remplit pas un service d'autorité dans l'Eglise. Et l'évangile ne nous interpelle pas sur l'abaissement d'autrui, mais sur le nôtre. Pourtant ce terme sonne mal à nos oreilles, car il a pris un sens nettement péjoratif, pour des raisons psychologiques sérieuses, mais qui pourraient bien servir de paravent à une attitude très spontanée de l'homme : l'orgueil et la complaisance en soi-même.

L'abaissement, et du même coup l'humilité, n'évoquent-ils pas pour nous l'idée de ramper, de s'écraser, de démissionner, de refouler les énergies qui poussent l'homme à grandir ? Quelle figure fera l'humilité face aux requêtes actuelles du développement, de l'épanouissement de la personne, de la promotion humaine ? Osera-t-elle braver de front tout l'appel concerté de la publicité moderne aux désirs secrets qui nous habitent : rester jeune, devenir beau, briller et séduire, avoir du succès et de l'avancement, être à la mode et devenir riche ? Et pourtant tout cela consiste à s'élever par rapport aux autres et à essayer de les dominer d'une manière ou d'une autre.

La psychologie nous rend attentifs à tout ce qu'il peut y avoir d'inconsciemment morbide dans certains abaissements : haine ou mépris de soi, fuite des affrontements, effort rampant pour se faire accepter. L'agressivité est une force de l'être humain, une force qu'il ne s'agit pas de retourner contre soi ni d'annihiler. Elle nous pousse à grandir, à prendre nos responsabilités. Si le christianisme se veut la religion des faibles, s'il fabrique des ratés, ne mérite-t-il pas les sarcasmes de Nietzsche, le mépris des hommes qui se veulent forts et se disent adultes ?

Encore faudrait-il se demander si l'on est dans la vraie ligne de la psychologie moderne quand on tend à justifier et même à exploiter commercialement ou politiquement l'instinct de puissance et de domination qui est dans l'homme. Ce dernier atteint-il sa vérité en se mettant en quelque sorte au service de son agressivité ? Son authenticité psychologique n'implique-t-elle pas au contraire que son agressivité soit le plus possible au service d'une vie personnelle ? Et qui dit personne dit capacité de surmonter les concur-

rences et le besoin de se mesurer aux autres, pour entrer avec eux dans une relation d'accueil et de don, d'amour et d'oblativité.

3. Attendre une récompense?

Si le thème de l'humilité et de l'abaissement fait problème d'un point de vue psychologique et se heurte violemment à une vaste mentalité prométhéenne tout émerveillée d'oser s'affirmer, le thème de la récompense n'est pas moins suspect. Il apparaît en conclusion de chacun des deux entretiens de Jésus qui constituent la péricope (Lc 14) de ce dimanche : l'élévation est promise à celui qui s'abaisse (v. 11), et une récompense, lors de la résurrection, à ceux qui auront accueilli les autres sans rien attendre d'eux en retour (v. 14).

Mais est-ce encore se montrer généreux que de compter sur une récompense ? N'y a-t-il pas là un esprit de calcul qui s'est manifesté par le passé, soit dans une spiritualité capitalisant des mérites, soit dans une facilité à se consoler de l'abaissement des autres en se disant qu'ils auraient plus tard leur élévation : la religion comme opium du peuple, l'éternité comme alibi pour ne pas chercher la justice ici et maintenant...

De tout cela on semble décidé à prendre le contre-pied ; pour ne pas paraître aimer le prochain par calcul, les chrétiens tendraient au contraire actuellement à détacher leur travail social et leur service des autres de tout lien avec leur foi. Ou, ce qui revient un peu au même : pour sortir résolument d'un amour du prochain réduit à une manière d'aimer Dieu, on tendrait maintenant à réduire l'amour pour Dieu à l'amour pour le prochain. Toute la question ici est de savoir si l'on sort vraiment d'une erreur en se contentant d'en inverser les termes.

Dans ces conditions, comment recevoir soi-même l'évangile de ce jour, et comment le prêcher aux autres de telle manière qu'ils puissent y discerner la bonne nouvelle ? Comment faire droit aux exigences de la psychologie et comment dénoncer les velléités prométhéennes du monde moderne de manière convaincante, c'est-à-dire au nom de la vérité de l'homme ?

4. Jésus a pris la dernière place

Tout d'abord on remarquera que la vérité de la parole de Jésus sur l'abaissement apparaît dans le fait qu'il a vécu lui-même cette parole comme la vérité même de sa personne et de sa mission.

Quitter la première place pour prendre la dernière, c'est le sens même de son incarnation, comme le chante l'hymne de l'Épître aux Philippiens : « De condition divine, il ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu, mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave... il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort » (Ph 2,6-8). Ce faisant, Jésus n'a pas été moins lui-même, au contraire, il s'est ainsi manifesté pleinement dans sa vie « l'homme pour les autres », selon l'expression d'aujourd'hui. L'homme pour les autres, et Dieu pour l'homme, Dieu-avec-nous. En prenant la dernière place par son incarnation, puis en se commettant avec les méprisés, en se laissant enfin rejeter de la dernière place et tuer comme un malfaiteur, Jésus a vécu sa liberté : celle de coïncider avec ce qu'il était vraiment : amour du Père.

A cet égard sa résurrection, qui est aussi son élévation, n'est pas vraiment (malgré les apparences) le contraire de son abaissement. Elle est en fait la manifestation de cette liberté d'amour qui devait se traduire d'abord comme humilité extrême et oubli total de soi. Dans la vie de Jésus, abaissement et élévation ne sont pas deux mouvements contradictoires, mais un seul mouvement : l'élévation finale révèle que l'abaissement n'est pas un but en soi (ce qui attesterait un état psychique morbide), et l'abaissement donne à l'élévation finale sa qualité nécessaire, celle d'une victoire de l'amour au lieu d'une affirmation de soi.

5. L'humilité, chemin de liberté et de vérité

Il faut ce regard sur Jésus pour comprendre que ce qu'il dit de l'abaissement atteint de plein fouet le petit faraud qui se dresse en nous, mais au nom d'une exigence spirituelle qui rejoint pleinement l'exigence psychologique. La liberté est la condition de l'humilité authentique, contre tout réflexe morbide d'aplatissement par peur des autres ou haine de soi. Mais à son tour l'humilité est la condition de la liberté authentique : elle est le passage obligé du vrai épanouissement de la personne, la seule chance offerte à notre agressivité pour que celle-ci, de force sauvage, devienne puissance d'amour et courage du don.

Le besoin de s'affirmer contre les autres, de les dominer par la force ou la séduction, traduit en fait une situation intérieure de faiblesse et de servilité affective. La vraie force et la vraie liberté intérieure, c'est de pouvoir se désarmer, sortir de son système d'autodéfense, pour aimer l'autre en se mettant au service du désir de grandir qui est en lui.

L'humilité est donc chemin de liberté : liberté de sortir de l'illusion pour être réaliste. Et le réalisme sur nous-mêmes, c'est de constater que nous ne sommes ni moins que rien, ni tellement sensationnels, mais pauvres, limités, minables parfois, fragiles toujours. Nul besoin de nous sous-estimer artificiellement pour nous abaisser, il suffit que nous ayons une juste conscience de nous-mêmes.

6. Besoin de grandeur et récompense

Et pourtant nous ne pouvons pas renoncer, sans nous détruire, à un besoin de grandeur qui nous habite, et même qui nous constitue ; nous ne pouvons pas nous résoudre à ne pas valoir beaucoup. Car il y a plus en nous que ce que nous y trouvons : un désir de plénitude que Dieu a inscrit en nous pour le combler.

Nous retrouvons ici le thème de la récompense : bien compris, il a précisément pour fonction de préserver la santé psychologique et la vérité humaine de l'abaissement volontaire. Qu'on se garde seulement d'imaginer la récompense comme un avoir, comme une chose, ou encore comme une réalité extrinsèque à la foi et à l'humilité. La récompense n'est autre chose que la vie avec Dieu, la plénitude de la communion inaugurée dans la foi, et c'est en même temps l'accomplissement de ce grand désir d'être qui nous fait exister. Nous ne pouvons pas le combler nous-mêmes, car nous n'avons pas en nous notre propre signification : devenir nous-mêmes le but de notre existence serait ce que Jésus appelle « s'élever », et en fait courir à l'échec : échec de notre vie humaine et de toutes nos relations avec les autres.

Renoncer non pas au besoin de grandeur mais à l'illusion de le combler soi-même, c'est se reconnaître en même temps fait pour Dieu (en ce sens que Dieu seul peut nous combler) et fait pour les autres (en ce sens que Dieu nous comble personnellement à l'intérieur d'une communion fraternelle). Et c'est ce que Jésus appelle « s'abaisser », seule voie possible de la grandeur.

S'abaisser, c'est-à-dire investir sa liberté et ordonner son agressivité dans un mouvement d'amour, au lieu de se crispier sur soi-même et de se mesurer avec les autres. Car considérer les autres comme supérieurs à nous (Ph 2,3), ce n'est pas une nouvelle fois se comparer à eux, mais c'est considérer qu'ils sont de notre part plus dignes d'attention que nous-mêmes — de cette attention que Dieu leur porte. C'est par ce détour d'un oubli et d'une décentration de soi que l'amour devient en nous la vraie grandeur, l'authentique épanouissement. Il est à lui-même sa propre récompense.

7. La gratuité de l'accueil

Comme nous avons développé plus longuement les questions posées par la première partie de l'évangile, nous pouvons être brefs sur la seconde. L'accueil désintéressé soulève moins d'objections, il va même dans le sens des idées actuelles, ce qui ne veut pas dire forcément qu'il est pratiqué...

Ce ne sont plus des tabous religieux qui nous séparent des plus pauvres, mais les barrières, très difficiles à surmonter, des classes sociales, quand ce ne sont pas celles des races. L'évangile nous appelle à tout faire pour surmonter ces barrières, et d'abord entre chrétiens dans l'Eglise. L'accueil généreux qu'il attend de nous pourrait impliquer entre autres, de la part des plus aisés, le souci d'accueillir sérieusement dans leur vision et leur action politiques l'espérance politique et économique des plus pauvres.

On peut noter qu'actuellement l'accueil concret des moins favorisés, par sa gratuité même, sa volonté de ne rien attendre en retour, risque d'apparaître comme une manifestation de supériorité, une sorte de paternalisme. Aussi, pour rejoindre dans son intention l'exhortation de Jésus, faut-il peut-être actuellement en modifier la lettre : la vraie gratuité impliquerait de se mettre dans la situation de celui qui attend quelque chose de l'autre ; et avant d'offrir l'hospitalité à quelqu'un de plus démuné matériellement ou culturellement, elle exigerait qu'on se rende chez lui et donc qu'on sollicite son hospitalité.

Ceci ne serait-il pas vrai aussi de l'aide aux pays « en voie de développement » ? Même quand cette aide est généreuse, quand elle ne voile pas des profits supérieurs réalisés par un autre biais, ne devrait-elle pas comporter l'attente d'un don que ces pays pourraient nous faire sur un autre plan ?

Enfin, on peut souligner que cette gratuité d'un accueil de l'autre où l'on ne se cherche pas soi-même d'une manière indirecte, n'est pas un idéalisme. Il ne faudrait pas non plus qu'elle soit vécue comme un effort artificiel ou purement volontariste, quand il s'agit de passer du temps avec des êtres dont objectivement la compagnie est ennuyeuse ou désagréable.

La gratuité n'est pas un idéalisme : une récompense lui est promise, celle de l'amour qui croit en nous dans la mesure où nous le dépensons. Mais il y a plus : la gratuité de l'accueil à l'égard des autres doit être comme le trop-plein de la grâce qui nous remplit déjà parce que nous nous savons les hôtes de Dieu : les hôtes de son eucharistie, et les hôtes par anticipation de cette fête solennelle autour de Dieu et du Christ, que célèbre la deuxième lecture de ce jour.

L'HUMILITÉ

C'est dans l'humilité que réside la puissance... Les humbles sont comme la pierre : elle est en-bas, mais elle est solide. Les orgueilleux, que sont-ils ? Comme de la fumée : ils sont élevés, oui, mais ils se dissipent.

SAINT AUGUSTIN ¹

TA RÉCOMPENSE

Aime Dieu gratuitement, non comme si une récompense nous avait été proposée pour cela. Ta récompense suprême ce sera Dieu lui-même, lui que tu aimes gratuitement. Et tu dois l'aimer de telle manière que tu ne cesses de le désirer lui comme récompense, lui qui peut seul te rassasier.

SAINT AUGUSTIN ²

Le sérieux ecclésiastique, cette perpétuelle tentation des clercs ;
le sérieux prophétique, cette perpétuelle tentation des laïcs.

OLIVIER CLÉMENT

Quand un orgueilleux se croit humble son cas est désespéré.

THOMAS MERTON

Tu ne seras meilleur que lorsque tu te seras complètement perdu de vue, et alors tu penseras à celui qui t'a créé.

JULIEN GREEN

1. *Commentaire sur le Psaume 92*, 3.
2. *Commentaire sur le Psaume 134*, 11.



A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

ANNÉE A

Première lecture : N° 47, pp. 73-79 (J. DE BACIOCCHI).

Deuxième lecture : N° 21, pp. 39s (A. ROSE) ; N° 34, pp. 45-47 et 51-53 (C. BOURGIN) ; N° 43, pp. 23s (A. VANHOYE) ; N° 91, pp. 65-67 (M. FRAEYMAN).

Evangile : N° 4, pp. 15-19 et 42-44 (J. DUPONT) ; N° 37, pp. 95-97 (Fr. BOUILLY) ; N° 50, pp. 73-83 : *L'Eglise, signe de contradiction*, par J. HUARD.

ANNÉE B

Première lecture : N° 32, pp. 53-56 (A. IBANEZ).

Deuxième lecture : N° 9, pp. 53-69 : *La Parole de Dieu*, par L.-M. DEWAILLY ; N° 23, pp. 72-86 : *L'efficacité de la Parole de Dieu chez Origène*, par A. KERKVOODE ; N° 48, pp. 21-38 : *La vraie vie chrétienne*, par C. SPICQ.

Evangile : N° 34, pp. 64-73 (P. GRELOT) ; N° 59, pp. 83-97 : *La loi nouvelle*, par G. LECLERQ.

ANNÉE C

Première lecture : N° 70, pp. 67-78 : *L'humilité à l'égard de nos semblables*, par A.-M. BESNARD.

Deuxième lecture : N° 32, pp. 11-15 (R. BORNERT) ; N° 34, pp. 48-50 (C. BOURGIN) ; N° 51, pp. 96-105 (R. DIDIER) ; N° 78, pp. 59-61 (R. SWAELES).

Evangile : N° 70, pp. 31-41 : *Le code de bienséance de l'assemblée chrétienne*, par P. SIMSON.

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 1970



Année A

La force irrésistible de l'Esprit (Jr 20)	
S. Munoz Iglesias	6
Le culte spirituel (Rm 12) S. Lyonnet	11
La passion nécessaire du Christ et de son disciple (Mt 16) B. Maggioni	15
Don de soi à Dieu et non-conformisme	
P.-Y. Emery	27

Année B

Valeur inestimable de la Loi du Seigneur (Dt 4)	
C. Wiéner	34
Accueil et mise en pratique de la Parole (Jc 1)	
R. Gantoy	39
Pur et impur: précepte humain et commandement divin. (Mc 7) R. Pesch	50
La réforme toujours nécessaire dans l'Église	
P.-Y. Emery	60

Année C

L'humilité et ses fruits (Si 3) M.-F. Lacan	66
La situation spirituelle des chrétiens (He 12)	
A. Vanhoye	72
Sentences sur les repas (Lc 14) A. Stöger	78
Le chemin de la liberté et de la vraie grandeur	
P.-Y. Emery	89
