



30^e DIMANCHE ORDINAIRE

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 61

Première lecture: L. Derousseaux,
G.-M. Behler, D. Colombo ****

Deuxième lecture: E. Charpentier,
A.-M. Javierre, P. Dornier ****

*** Évangile: Ton Van den Ende,
A. Paul, E. Charpentier

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



2008706

2 ASS
AS 7

Trentième dimanche ordinaire

Assemblées du Seigneur 61

129.954

FACULTAD
DE
TEOLOGIA
Univ. de Deusto
BILBAO

LES ÉDITIONS DU CERF





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

Année A

Première lecture : Ex 22,20-26

Deuxième lecture : 1 Th 1,5c-10

Evangile : Mt 22,34-40

Par sa manière d'agir comme par son enseignement, Jésus nous presse d'abandonner une conception courante de Dieu. Le Père qu'il nous révèle n'a rien d'un potentat qui, d'en haut, impose sa volonté sous forme d'un certain nombre de préceptes rigoureusement déterminés une fois pour toutes.

Bien plus exigeant, plus respectueux aussi de l'homme, le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain sollicite sans cesse la responsabilité et l'imagination du croyant. Indissociable de l'amour de Dieu, l'amour du prochain doit se traduire de multiples façons, et lui seul permet de savoir où se trouve la volonté du Père. Aucune autre « loi » positive ni aucune autre autorité ne peuvent lui être opposées.

Du même coup, il faut renoncer à tout espoir de sécurisation acquise au prix d'une quelconque démission qui fait s'en remettre à autrui pour déterminer, dans le concret, la volonté de Dieu.

La controverse « horizontalisme-verticalisme » a-t-elle encore un sens à la lumière de cette révélation décisive sur le contenu de toute l'Ecriture ?

En tout cas, le critère sûr de la foi se trouve dans l'amour effectif du prochain. Ce vivant témoignage à la Parole reçue, peut seul rendre la foi contagieuse.

Le droit du pauvre dans un peuple de frères

Ex 22,20-26

PAR LOUIS DEROUSSEAU

Chargé de Cours à la Faculté de Théologie (Lille)

Ce texte parle immédiatement à nos contemporains, — quoique son genre littéraire (code législatif) ne vise pas à susciter l'enthousiasme, — car il aborde des thèmes qui nous passionnent : la justice dans les relations immédiates avec les compatriotes et les étrangers, la justice dans les relations dominées par l'argent. Pourtant, il n'est pas sûr que le chrétien d'aujourd'hui en saisisse l'intention fondamentale. Il est nécessaire d'analyser certains termes, de situer le passage dans l'ensemble de la Bible, de le comparer avec le Proche-Orient ancien pour en saisir l'originalité et la portée¹. Nous verrons alors s'il nous conduit vraiment à entendre l'évangile de ce jour, où les deux commandements suprêmes, amour de Dieu, amour des hommes, déterminent les deux dimensions essentielles de la vie humaine.

Une vue d'ensemble

Ce passage fait partie du « Code de l'Alliance » (Ex 20,22—23, 19) qui, dans l'état actuel du Pentateuque, est censé être donné par Dieu à Moïse dès le Sinaï. Or le travail des archéologues depuis le début du siècle dans l'ancienne Mésopotamie nous a livré de nom-

1. Voir G. AUZOU, *De la Servitude au Service*, Paris, 1961, pp. 333ss ; ou l'étude fouillée de H. CAZELLES, *Etudes sur le Code de l'Alliance*, Paris, 1946, pp. 77-81. Sur l'état économique et social, R. de VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. 1, Paris, 1961, pp. 221-231, 260-264 ; et J.-L. VESCO, *Les lois sociales du Livre de l'Alliance*, Exode xx,22-xxiii,19, dans *Revue Thomiste*, 68 (1968), pp. 241-264.

breux codes ou ensembles de lois analogues ; cela nous permet de mieux saisir la nature du message biblique².

Si nous laissons de côté la loi de l'autel (Ex 20,24-26) et les lois relatives aux esclaves (Ex 21,1-11), nous trouvons jusqu'à 22,16 une suite de « cas » : ils sont introduits par la formule « si » ou « lorsque », ou par « quiconque », « celui qui » (deux tournures qui rendent le participe hébreu en 21,12-17). Nous sommes en face d'une casuistique, d'une codification de coutumes juridiques, assortie de peines correspondant à chaque cas. Mais à partir de 22,17 le ton change et nous trouvons des commandements à forme négative : « Tu ne laisseras pas en vie la magicienne » (22,17). Désormais le Législateur parle, le Seigneur lui-même interpelle son peuple, comme l'explique heureusement l'introduction liturgique à notre texte : *Au Sinaï, le Seigneur Dieu parlait ainsi à son peuple*. Ce ton direct, qui prend un maximum d'intensité dans le Décalogue (les « Dix Paroles » de Ex 20,3-17), est inconnu dans les codes législatifs du Proche-Orient ancien. Il résonne dans notre texte, même dans les deux versets qui commencent par « si » (22,24-25) ; il va résonner jusqu'à la fin du Code de l'Alliance.

Deux thèmes sont traités : domination et oppression des pauvres (vv. 20-23), le rôle de l'argent (vv. 24-26).

1. L'oppression des pauvres (vv. 20-23)

a) L'émigré

Qui est l'émigré qui réside chez toi ? (v. 20). Ce n'est pas l'étranger de passage (*nokrî*), ni l'étranger domicilié (*tôshâb*, qui n'a pas de toit et qui réside chez son employeur), mais le *gér*³, traduit par-

2. Le Code de Hammurapi, le plus long et le mieux conservé, s'accompagne maintenant de bien d'autres documents sumériens, akkadiens, hittites, que l'on trouve commodément rassemblés dans J.B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton, 1955, avec un Supplément édité en 1969, pp. 501ss. Citons, parmi les documents antérieurs à Moïse, les Lois sumériennes d'Ur-Nammu, fondateur de la troisième dynastie d'Ur vers 2100 avant J.C. (pp. 523-525), le Code sumérien de Lipit-Ishtar, roi d'Isin vers 1850 (pp. 159-161), la Loi de la ville d'Eshnunna, promulguée par un roi inconnu avant Hammurapi (pp. 161-163), le Code d'Hammurapi roi de Babylone vers 1700 (pp. 163-180), l'édit du roi Ammisaduqa, successeur d'Hammurapi à Babylone en 1646 (analogue à un code, pp. 526-528), les Lois hittites (pp. 188-197).

3. Prononcer « guère » ! Originellement le *gér* est un nomade qui a dû fuir sa tribu et qui, en touchant les cordes de la tente du membre d'une autre tribu, obtient sa protection. Dans l'Israël historique, semi-nomade et sédentaire, le mot *gér* implique une référence à un territoire et non plus à une tribu et à une personne. Le *gér* peut être alors un individu ou un groupe social ; par exemple : les Hébreux en Egypte (Ex 22,20 et 23,9), les anciens habitants de Canaan en face des Israélites, ou même les lévites qui n'ont pas de territoire propre (Dt 26,12).

fois par « étranger résidant ». Ces « émigrés » ont un statut social intermédiaire entre les citoyens israélites et les esclaves : ils sont libres mais ne peuvent posséder de terre et doivent louer leurs services (Dt 24,14). De fait, ils sont assimilés aux indigents, aux veuves, aux orphelins et à tous les économiquement faibles.

Tu ne maltraiteras point : le verbe *yânâh* veut dire « commettre des injustices » mais sans violence, en profitant de sa force économique ou de ses avantages sociaux. C'est l'exploitation du faible par le puissant⁴. *Tu n'opprimeras point* : ce second verbe (*lahas*) est souvent en parallèle avec « piétiner ».

La raison de ces défenses est tirée de l'histoire : Israël a connu très concrètement cette situation en Egypte, comme le marque encore mieux Ex 23,9. « Ce rappel, écrit justement J.-L. Vesco⁵, suffit à justifier l'attitude qu'Israël doit avoir envers l'émigré. Il ne s'agit pas seulement de ne pas imposer aux autres ce que dans la même situation on n'aimerait pas se voir imposé, le commandement va plus loin : en adoptant vis-à-vis de l'émigré une attitude de bienveillance, Israël réactualise l'histoire du salut ; il la réédite. Parce qu'autrefois il a été émigré, et que maintenant il ne l'est plus, il doit s'en souvenir, et il n'est pas de meilleure façon de garder vivant ce souvenir que de ne pas opprimer l'émigré ».

Sur ce point, le Code israélite diffère du Code d'Hammurapi. Babylone, centre de commerce international, donnait à tous le même statut juridique et craignait surtout que le roi n'avantageât trop les riches marchands étrangers. Israël, lui, se sait un peuple à part, il cherche à préserver son identité religieuse par une loi de caractère nettement national ; mais, comme l'émigré est pauvre, Israël veut le protéger, par fidélité à son expérience historique.

b) La veuve et l'orphelin

Vous n'accablerez pas la veuve et l'orphelin (v. 21). La défense du faible, de la veuve et de l'orphelin, est un thème fréquent dans la littérature religieuse et sapientiale du Proche-Orient ancien ; elle relève des dieux et elle constitue une tâche importante du roi⁶.

4. Le faible peut être « l'émigré » (Lv 19,33), « le compatriote » (Lv 25,14,17), « l'esclave fugitif » (Dt 23,17), « l'orphelin et la veuve » (Ex 22,21 notre texte), « l'émigré, l'orphelin, la veuve » (Jr 22,3), « le pauvre et l'indigent » (Ex 18,12; 22,29).

5. J.-L. Vesco, *Revue thomiste*, 1968, p. 250 ; on a remplacé « hôte » par « émigré ».

6. UR-NAMMU prétend (Lois 162-168; A.N.E.T., p. 524) : « L'orphelin ne fut pas livré à l'homme puissant, la veuve ne fut pas livrée à l'homme riche, l'homme (riche) d'un siècle ne fut pas livré à l'homme (riche) d'une mine ». AMMÉNÈMES (pharaon mort au début du II^e millénaire) proclame dans ses *Instructions de Sagesse* (S, A.N.E.T.,

Pourtant notre texte est original : il introduit dans la législation ce qui, chez les peuples voisins, fait partie de l'idéal moral et religieux. De plus, on ne trouve nulle part ailleurs la proximité de Dieu et des faibles aussi vigoureusement affirmée : les pauvres sont sans défense sur la terre, pourtant ils ont un Défenseur toujours prêt à les écouter, qui interviendra avec passion et rétablira le droit par une application terrible de la peine du talion.

2. L'argent dans un peuple de frères (vv. 24-26)

Aux premiers temps de la sédentarisation, c'est-à-dire probablement à l'époque même du Code de l'Alliance, « tous les Israélites jouissaient à peu près de la même condition sociale. La richesse venait de la terre et celle-ci avait été répartie entre les familles, qui sauvegardaient jalousement leur patrimoine (cf. l'histoire de Nabot en 1 R 21,1-3). Les transactions, commerciales ou foncières, étaient peu importantes »⁷. Mais une révolution sociale se prépare dans l'économie nouvelle dominée par l'argent.

Dans l'Orient ancien, le droit du créancier commence à être réglementé à partir du Code d'Hammurapi. Les taux annuels sont pourtant très élevés : un cinquième pour le prêt d'argent, un tiers pour le prêt de céréales comme l'orge. Les dispositions restent sévères : le créancier peut saisir le débiteur, les membres de sa famille, ses esclaves, mais pour un temps limité, et on le rend responsable de leur mort en cas de mauvais traitements. Le Code de l'Alliance refuse cet enchaînement fatal qui conduit du prêt à l'esclavage ; il n'admet que le prêt sans intérêt, sans « morsure » (c'est le sens de l'hébreu *nèshèk*) ; il veut instaurer un crédit mutuel gratuit qui ne donne pas de pouvoir au prêteur⁸. La raison de ce refus, c'est la parenté qui lie les frères entre eux, qui lie aussi Dieu

p. 418) : « J'ai donné au pauvre et j'ai élevé l'orphelin. J'ai fait que celui qui n'était rien atteignit (son but) comme celui qui était quelqu'un ». HAMMURAPI, dans le Prologue de son Code (I,30ss; A.N.E.T., p. 164) affirme que les dieux l'ont nommé « pour faire triompher la justice dans le pays, pour détruire le mauvais et le méchant, de sorte que le fort ne puisse opprimer le faible ». Dans l'Épilogue (xxiv,58ss; A.N.E.T., p. 178), il déclare avoir écrit ses précieuses paroles sur sa stèle « afin que le puissant ne puisse opprimer le faible, afin que justice soit rendue à l'orphelin et à la veuve ». Enfin un texte poétique écrit à Ugarit vers 1400, dans la Phénicie proche de ce qui sera le pays d'Israël, nous montre le sage DANIEL qui « s'assied devant sa porte, sous les arbres magnifiques qui sont près de l'aire ; et là il juge le procès de la veuve, il établit le droit de l'orphelin » (2 *Aqhat* V,6-8; A.N.E.T., p. 151).

7. De VAUX, *Institutions I*, p. 113.

8. Des Psaumes louent « le juste qui ne prête pas son argent à intérêt » (Ps 15,5) ; ils exaltent « l'homme sensible (*hannûn*), pitoyable » et « l'homme bon qui prend pitié et prête » (Ps 112,5). Les mêmes qualificatifs sont donnés au Seigneur en Ex 34,6 ; cf. Ex 22,26.

à son peuple et surtout aux pauvres. Nous pensons qu'il faut traduire comme suit le début du v. 24 : *Si tu prêtes de l'argent à un pauvre, mon parent, qui est aussi ton parent*⁹. Cette brève formule est d'une force extraordinaire : elle rappelle que Dieu est partie prenante dans toute relation avec le frère pauvre.

Si le prêt à intérêt est interdit, les vv. 25-26 préviennent quand même les abus d'emprunteurs indécents : le prêteur peut prendre en gage des objets mobiliers, qui restent pourtant la propriété du débiteur. Mais ce droit est entouré de bien des précautions (cf. Dt 24,10s) et le gage, qui paraît sans proportion avec la valeur de la créance, devient un instrument symbolique de reconnaissance de dette. Même alors, cela ne doit pas gêner le débiteur pauvre, surtout s'il s'agit d'un manteau, dont le berger s'enveloppe en passant la nuit à la belle étoile.

La raison, c'est que Dieu va prendre la défense du pauvre parce qu'il est « compatissant » (*hannûn*)¹⁰, qu'il « fait grâce à tous ». L'Israélite doit, lui aussi, avoir compassion de son prochain, lui faire grâce : certes, aucune prescription juridique ne peut l'obliger à rendre le manteau pour la nuit, mais il doit s'y sentir tenu, parce qu'il est le fidèle de ce Seigneur qui a compassion de tous, créanciers comme débiteurs. Une fois de plus, Israël doit comprendre que le lien avec le prochain est toujours un lien avec le Seigneur, car ce dernier y est toujours impliqué.

Ainsi, le Code de l'Alliance prend position sur des questions graves : il refuse le processus inéluctable de la paupérisation des petits propriétaires paysans en interdisant le prêt à intérêt et en réglementant la pratique du gage ; il vient en aide aux économiquement faibles, qu'ils soient Israélites ou émigrés. L'originalité de cette morale sociale et ses motivations théologiques s'enracinent au cœur de l'expérience d'Israël.

Israël a appris de son histoire que le Seigneur est son « parent »,

9. Avec CAZELLES, il faut prendre le mot hébreu 'am dans son sens ancien de « parent » et non dans son sens dérivé de « peuple ». La traduction respecte ainsi les consonnes de l'hébreu : 'ammî « mon parent » et, plus loin, en lisant 'mîk avec les voyelles 'ammekâ « ton parent » (avec le Targum), et non 'immekâ « avec toi ». La version grecque, qui ne comprenait plus le sens ancien de 'am, affaiblit en : « Si tu prêtes au frère pauvre qui est près de toi ». Le lectionnaire traduit, en s'inspirant du grec et de l'hébreu : « Si tu prêtes de l'argent à quelqu'un de mon peuple, à un pauvre parmi tes frères... » ; mais on peut le regretter.

10. L'épithète évoque la grande scène de l'apparition à Moïse en Ex 33-34, qui appartient aux mêmes traditions « élohistes » que le Code de l'Alliance : le Seigneur passe devant Moïse et lui révèle son nom, « Le Seigneur, le Seigneur, Dieu tendre (rahûm) et compatissant (hannûn), lent à la colère, riche en grâce et en fidélité » (Ex 34,6). Dieu accorde sa grâce ou sa compassion (hên) à tous, parce qu'il est compatissant (hannûn, même racine) envers tous (cf. Ps 112,5).

son proche, qu'il prend avec passion le parti des plus faibles, qu'il est compatissant. A cause de cela, Israël est devenu un peuple et il doit rester un peuple fraternel : la puissance ne doit pas y troubler les relations, ni l'argent qui est la puissance sans visage. Pécher contre le frère pauvre, c'est pécher contre Dieu, son parent et son vengeur ; pécher contre l'émigré, c'est renier l'alliance nouée au temps de la servitude. Ainsi, reconnaître Dieu dans l'histoire implique pour Israël de voir Dieu présent dans la relation au frère pauvre et à l'émigré.

Quelques siècles plus tard, le Code de Sainteté du Lévitique reprendra le même message : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Je suis le Seigneur (Lv 19,18). L'émigré qui réside chez vous.. tu l'aimeras comme toi-même, car vous avez été des émigrés au pays d'Egypte. Je suis le Seigneur votre Dieu (Lv 19,34).*

Amour du Seigneur, amour du prochain et de l'émigré sont intimement liés. N'est-ce pas ce que dira Jésus dans l'évangile de ce dimanche (Mt 22,37-40) ? Aimer le Seigneur, aimer le prochain sont les deux dimensions essentielles de la vie humaine ; toute la Loi s'y rattache, ainsi que les prophètes. Le Code de l'Alliance nous a aidés à mieux comprendre que ces deux commandements proviennent d'une seule et même expérience : Dieu présent parmi nous.



La foi vécue est contagieuse

1 Th 1,5c-10

PAR ÉTIENNE CHARPENTIER

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

« Incipit Novum Testamentum... Début du Nouveau Testament... »

Sous ce titre solennel, Holzner, dans sa vie de Paul de Tarse, nous montre avec humour l'Apôtre, à Corinthe, envoyant son disciple Timothée acheter de l'encre et du papyrus pour commencer à écrire ce Nouveau Testament « dont la première page fut une lettre dictée par les besoins de l'heure dans le pauvre atelier d'Aquila » ! Ces deux lettres¹, rédigées en 51, sont en effet nos premiers écrits chrétiens.

Deux lettres, hélas, fort mal connues : on n'en retient souvent (quand on les lit !) que les développements assez obscurs sur la parousie. C'est dommage, car ces pages débordantes d'affection, nous font connaître « la jeune Eglise de Thessalonique »² ; elles nous éclairent sur la pensée de Paul avant Paul, si l'on peut dire : l'Apôtre nous transmet un exposé de la foi chrétienne tel que lui-même l'avait reçu. La vie chrétienne s'y révèle englobée dans le dessein d'amour du Père qui nous a choisis, élus, par son Fils et nous fait vivre de son Esprit : une vie dynamique, tout en attente de la Venue définitive du Seigneur. Ces deux lettres nous introduisent enfin dans le cœur de Paul, ministre de l'Évangile.

LA FOI VECUE EST CONTAGIEUSE

11

Un climat chrétien

Il est fort dommage que la liturgie ait réparti sur deux dimanches les versets 1-10 qui forment un tout et on ne peut comprendre le passage lu aujourd'hui si on ne le replace pas dans cet ensemble³.

Après l'adresse (1,1), Paul commence une « eucharistie », une prière d'action de grâce qui, au sens strict, s'arrête au v. 10 mais s'étend en fait jusqu'en 3,13 et colore toute la lettre. Action de grâce : atmosphère dans laquelle se déroule toute la vie chrétienne.

Cette eucharistie n'a finalement qu'un objet : l'élection des chrétiens par Dieu. Le fondement de notre joie, de notre sécurité, de notre vie, est cet appel (la « vocation » chrétienne) par lequel Dieu nous manifeste que depuis toujours il nous aime. Mais cette élection reste mystérieuse, invisible. Tout au long de son action de grâce, Paul en relève deux signes : l'attitude des fidèles qui accueillent la Parole de Dieu et l'attitude des Apôtres qui leur ont transmis cette Parole.

L'attitude des Apôtres, d'abord notée au v. 5b (« comment nous nous sommes comportés au milieu de vous ») puis reprise au v. 9 (« On raconte ce qu'a été notre venue chez vous ») est enfin développée en 2,1-12. De même l'attitude des fidèles résumée au v. 6 (« Vous avez accueilli la Parole »), est reprise au v. 9 (« Vous vous êtes convertis ») et enfin développée en 2,13-14⁴. Paul les résume toutes deux d'un mot paradoxal : « Vous êtes devenus nos imitateurs » (v. 6).

Comme un père pour ses enfants (2,11)

Vous vous êtes mis à nous imiter... Cette « modestie » de Paul nous étonne ! Comment exiger avec tant de candeur (ici et souvent ailleurs) qu'on l'imite ? P. Gutierrez a bien montré que cette exigence avait son fondement dans le sentiment de paternité que Paul éprouve envers ses fidèles.

Cette notion de « paternité spirituelle » se trouve au confluent de deux certitudes bien attestées dans l'A.T. La première est que Dieu, seul, donne la vie ; dans la génération, l'homme ne fait que la transmettre. D'où certaines réflexions, étonnantes pour nous, sur la sexualité (dans le Lévitique par exemple) : l'homme est terrible-

3. Pour le commentaire de 1 Th 1,1-5b, cf. *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 60 (à paraître).

4. P. GUTIERREZ, *La paternité spirituelle selon saint Paul* (Études bibliques), Paris, 1968, met bien en valeur cette structure aux pp. 88-91. Voir le commentaire de J. VAN DERHAEGEN, *Quand l'amour de Dieu vous atteignait* (1 Th 2,7b-9,13), dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 62, pp. 13-20.

1. Il semble bien, en effet, qu'il faille maintenir l'authenticité de la seconde épître aux Thessaloniciens.

2. Titre d'un commentaire enthousiaste de L.-M. DEWAILLY, Paris, 1963.

ment impressionné par ce mystère de la vie venant de Dieu et qu'il propage par la relation sexuelle. Une autre certitude devient de plus en plus claire à mesure que la notion de Dieu se spiritualise : Dieu crée par sa Parole. Celle-ci est douée d'une puissance efficace, capable de faire surgir ce qui n'existe pas (Gn 1 ; Ps 33,9 ; Sg 9,1 ; etc.) ou de rendre la vie à ce qui était mort (cf. Ez 37). A la suite de Jésus lui-même (voir la parabole du semeur), la communauté primitive reprendra cette certitude et, nouant les deux thèmes, elle verra les chrétiens « engendrés de nouveau d'une semence incorruptible : la Parole de Dieu » (1 P 1,23) ⁵.

Apôtre, Paul se sait envoyé pour proclamer cette Parole ; il a éprouvé qu'elle n'est pas parole d'homme, mais « puissance et Esprit saint » (1 Th 1,5). Quand il la proclame, et dans la mesure où elle est accueillie comme Parole de Dieu (1 Th 2,13), il sait qu'elle donne la vie d'enfant de Dieu. Il ressent alors les mêmes sentiments que le père humain engendrant un enfant. Certes l'un comme l'autre se reconnaissent simples instruments dans le mystère de cette génération, car la vie vient de Dieu. Mais parce que Dieu leur communique sa propre fécondité, ils se savent vraiment pères. Paul peut réellement considérer ces fils de Dieu, nés de la Parole qu'il proclame, comme ses enfants.

On a peut-être trop oublié, dans le catholicisme, cette puissance de vie de la Parole par laquelle Dieu se suscite sans cesse de nouveaux fils, trop oublié aussi qu'elle était *parole*, c'est-à-dire qu'elle doit nécessairement être *proclamée* par quelqu'un pour atteindre l'auditeur (et non pas le « lecteur »). Les recherches sur la spécificité du ministère sacerdotal n'aboutissent-elles pas souvent à une impasse pour n'avoir retenu que le ministère des sacrements au détriment de celui de la Parole ⁶ ?

Le sentiment de sa paternité spirituelle conduit tout naturellement Paul à s'offrir à l'imitation de ses « enfants ». Fils de Dieu, ils doivent imiter leur Père. Mais le Père est invisible. Aussi celui qui les a engendrés en leur transmettant la Parole, doit-il être pour eux cette image à travers laquelle ils entreverront un peu ce qu'est le Père. Non certes que Paul se sache parfait ; il le dira lui-même en un texte émouvant : « Je m'efforce seulement d'atteindre le Christ puisque moi-même j'ai été atteint par lui... » (Ph 3,12-16). Mais cette Parole qu'ils transmettent, il sait bien qu'elle n'est pas une réalité neutre qu'on peut communiquer sans en être soi-même

5. Voir encore par exemple 1 Jn 3,9 ; Jn 5,24 ; etc.

6. Il est important que les théologiens cherchent en ce sens, comme certains l'ont fait, par exemple, lors d'un colloque à Lyon en 1967. On peut lire les communications de J.-L. LEUBA, *L'Événement de la Parole et l'institution sacramentelle dans une théologie protestante du sacerdoce*, et de J. MOINGT, *Caractère et ministère sacerdotal*, dans *Recherches de Sciences Religieuses*, 1968, pp. 539-562 et 563-590.

atteint : après l'avoir engendré à une vie nouvelle, elle l'a totalement tourné vers Dieu, mobilisant tout son dynamisme vers le Christ. C'est cette attitude qu'il souhaite voir vivre à ses chrétiens ⁷.

L'accueil de la parole, signe et fruit de l'élection

Paul donnait deux signes de cette élection ; il a amorcé le premier : la façon dont l'Evangile a été prêché à Thessalonique ; il énonce maintenant le second : l'accueil qui lui a été réservé.

Quelques versets plus loin (2,13), il expliquera ce qu'il entend par ce mot *accueil* : la Parole est d'abord *reçue*, entendue (« Comment croire sans d'abord entendre ? » Rm 10,14) ; mais cela ne suffit pas : elle doit être *accueillie*, c'est-à-dire pénétrer dans le cœur, comme en une bonne terre où elle pourra germer. On sent percer ici, chez Paul, une certaine émotion, celle que connaît tout homme quand sa pauvre parole éveille chez l'autre une question sur Dieu ou un mouvement vers lui. « Le moment où l'auditeur de la prédication reconnaît en elle la Parole de Dieu et la reçoit comme telle, est capital, c'est le moment où il entend l'appel de Dieu, où la foi lui est donnée, où se réalise l'élection dont il a été l'objet en Christ » ⁸.

Paul relève deux caractéristiques de la façon dont la Parole a été accueillie : *dans une grande affliction, avec la joie de l'Esprit saint*.

Dans l'A.T., le mot *affliction* désigne surtout la souffrance des justes, de ceux qui aiment Dieu et, pour cela, sont persécutés. Paul l'utilise toujours, semble-t-il, avec une nuance eschatologique. Il ne s'agit pas de n'importe quelle souffrance, mais de cette tribulation que les Juifs attendaient pour la fin des temps et que Jésus annonçait dans son discours apocalyptique ⁹. Le Règne de Dieu est incompatible avec le règne du Mal ; on attendait donc, au moment où Dieu établirait son Royaume, un dernier sursaut du Mal. Au moment de sa passion, quand il entre en « agonie », c'est-à-dire « en lutte », Jésus a conscience d'être arrivé au paroxysme de ce combat. Et les chrétiens savent que les derniers temps ont commencé avec lui. Aussi souffrance et persécution (à condition qu'elles ne soient pas suscitées par le péché des chrétiens) ont-elles toujours paru une condition normale de la vie chrétienne. Jésus a été un « signe de contradiction » (Lc 2,34),

7. Quel prédicateur ou quel chrétien annonçant la Parole à un frère, oserait ajouter : « Imitiez-moi... ». Et pourtant, s'il ne peut témoigner, malgré sa pauvreté et au travers de ses faiblesses, que cette Parole l'a lui-même bouleversé, comment pourrait-il être cru ?

8. C. MASSON, *Les deux épîtres de saint Paul aux Thessaloniciens*, Neuchâtel, 1957, pp. 31-32.

9. Mt 24,9.21.29 ; Mc 13,19.24 ; Jn 16,21.33.

obligeant chacun à révéler le fond de son cœur et à choisir ; pour Paul, comme pour les premiers chrétiens, cela demeure un critère de la vraie vie en Jésus Christ ¹⁰.

Mais cette affliction n'est pas résignation. Elle doit se vivre avec la joie, ou plutôt avec la joie de l'Esprit saint. C'est assez dire qu'elle n'est pas le fruit d'un effort de l'homme, mais qu'elle est don : seul l'Esprit peut donner de connaître la joie du mystère pascal, d'entrer dans la souffrance et la mort avec la certitude de la victoire de Dieu, par la résurrection de son Fils.

En accueillant ainsi la Parole, les Thessaloniens sont devenus un modèle pour toute l'Achaïe et bien au-delà ¹¹. Un modèle ! c'est rassurant pour nous, car leur foi n'était pas sans défaut ni leur morale très affinée (cf. 3,10 ; 4,10). Mais la foi n'est pas d'abord brevet de sainteté (« les chrétiens meilleurs que les autres ») et l'Eglise une communauté de purs, mais plutôt une « sainte Eglise de pécheurs » comme disait Péguy. La foi est d'abord engagement de tout l'être envers Dieu, en Jésus Christ ; elle est ouverture à l'action de l'Esprit qui donne un sens nouveau à toute l'existence.

Contagion de la foi

Une communauté de chrétiens qui essaie de vivre ainsi sa foi est forcément contagieuse. Paul nous l'affirme en trois versets qui amplifient la même idée.

- La Parole de Dieu a retenti à partir de vous (v. 8a).
- Votre foi en Dieu s'est répandue (v. 8c).
- Tous racontent comment vous nous avez accueilli et comment vous vous êtes convertis (v. 9).

Le parallélisme est significatif : la Parole de Dieu a retenti à partir de vous, votre foi en Dieu s'est répandue... Paul prêchait la Parole par des mots (qui étaient plus que des mots, car ils étaient « puissance, Esprit saint et grande plénitude » 1,5) ; les chrétiens la proclament par l'exemple de ce que la Parole a fait d'eux : leur vie même devient la caisse de résonance qui va la propager au loin.

Cette vie chrétienne, Paul la présente sous deux aspects : un mouvement de conversion qui conduit les Thessaloniens à se détourner des idoles pour se tourner vers le vrai Dieu, et le terme de ce mouvement qui est en même temps foi en Dieu et nouvelle façon de vivre : ... servir Dieu... et attendre son Fils.

10. Nul comme Bernanos n'a su faire voir cette révolte du Mal quand un homme essaie de vivre totalement de Jésus Christ.

11. Il faut lire un modèle, plutôt que des modèles, avec certains manuscrits. Paul pense à l'exemple unique qu'offre l'Eglise de Thessalonique.

Une façon très ancienne de présenter la foi

Bien des indices montrent que Paul reprend ici une formulation qu'il avait lui-même reçue ¹².

Vous vous êtes tournés vers Dieu en abandonnant les idoles. Le verbe *se tourner* ou *se convertir* est habituellement réservé à la conversion des païens, de ceux qui abandonnent les idoles (c'est-à-dire la création sous toutes ses formes dont on a fait un absolu, un dieu). Ce verbe désigne un retournement total : on reconnaît un sens nouveau à sa vie qui désormais se trouve orientée sur une voie nouvelle. Cela implique parfois un changement de conduite morale, mais là n'est pas l'essentiel, car on peut se conduire très moralement en dehors de la foi, et on peut être vraiment tourné vers le vrai Dieu sans avoir encore réussi à conformer ses mœurs à son amour pour Dieu.

Ce Dieu vers lequel on se tourne est le Dieu vivant et vrai. Dieu vivant : le titre dont il est le plus jaloux dans l'A.T. ; seul il a la vie, il est la vie, et seul il en est le maître. Il est le vrai Dieu, opposé à toutes les idoles qui sont « du vent », « vaines ».

Si l'on se tourne vers lui, c'est pour le servir. Le terme a mauvaise presse aujourd'hui, comme celui d'obéissance qui lui est proche. Mais peut-être est-ce parce qu'on leur donne un sens trop étroit. Pour la Bible, ces mots évoquent, semble-t-il, la reconnaissance de l'autre comme autre, le refus de le considérer comme un objet dont on prend possession : c'est accepter au contraire de se laisser interpeller par lui, de dépendre de son amour. Et cette attitude englobe toute la vie : il ne s'agit pas de petits services, de petites obéissances, mais de se dévouer entièrement à l'autre, parce qu'on en est aimé et qu'on essaie de répondre à son amour. Un service exigeant, bien sûr (quand on aime, on se sait « obligé » de faire certaines choses pour l'autre), mais qui est finalement liberté, parce qu'il nous oblige à sortir de nous-mêmes pour répondre à l'attente de l'autre... dans la mesure, certes, où cet autre est lui-même vrai et non vaine idole.

Jusqu'ici cette définition peut exprimer pleinement la foi juive. La suite est explicitement chrétienne. On se convertit à Dieu pour attendre son Fils (qui viendra) des cieux, lui qu'il a ressuscité d'entre les morts.

Attendre : ce mot fréquent dans l'A.T. n'évoque rien de passif, mais au contraire une attitude confiante et assurée, toute tendue vers la réalisation de la venue libératrice de Dieu. Pour le croyant

12. Voir P.-E. LANGEVIN, *Jésus Seigneur et l'eschatologie. Exégèse de textes prépaulliniens*, Paris-Bruges, 1967, pp. 48-58.

en Israël, cette attente se fondait uniquement sur la fidélité de Dieu à sa Parole et sur les signes qu'il avait pu en déchiffrer déjà dans son existence. Pour le chrétien, elle repose maintenant sur un fait : Dieu a manifesté sa fidélité *en ressuscitant son Fils*. Un fait qui la foi juive attendait pour la fin des temps a eu lieu un jour de notre histoire. Dieu a rendu ainsi un témoignage décisif à ce Jésus, il s'est révélé pleinement, à son égard, le Dieu vivant ¹³.

Le Fils : il semble bien que ce titre attribue ici à Jésus la nature divine. Le P. Langevin en apporte plusieurs raisons : « 1° ce *filis de Dieu* participe à la gloire surhumaine que Dn 7,13-14 reconnaît au *filis de l'homme* ; 2° ce *filis de Dieu* accomplira aux temps eschatologiques une mission réservée par tout l'Ancien Testament au Seigneur Yahvé : la mission de *sauver* de la colère les justes lors du Jour de Yahvé ; 3° déjà la structure du passage situait le Dieu vivant et son Fils *sur un même plan* où tous deux justifiaient avec une force égale la conversion des Thessaloniens et constituaient les deux pôles majeurs de leur vie religieuse ; 4° enfin l'article défini de l'expression « *ton huion autou* » indique une filiation de type unique : Jésus est le Fils de Dieu » ¹⁴.

Celui qui nous délivre de la colère qui vient. Celui qui nous délivre : ce verbe caractérise si bien ce que Dieu fait pour nous, qu'il était devenu un de ses titres dans l'A.T. : Is 54,5, par exemple, met en parallèle le nom de « rédempteur » (littéralement : celui qui délivre) et celui de « créateur ». Habituellement, dans le N.T., ce terme, (équivalent de « sauver »), a Dieu pour sujet. Ici, c'est Jésus qui nous sauve.

La colère de Dieu : encore un mot qui nous choque. Il semble bien avoir dans la Bible, le sens de jugement punitif de Dieu, jugement qui tombe sur les pécheurs rebelles. Serait-ce en Dieu un sentiment comme l'amour ? Certes non. La colère n'est pas un « *affectum* » (sentiment) en Dieu, mais un « *effectum* » (résultat) en l'homme, disait déjà saint Thomas. Elle est la prise de conscience par l'homme de son état de pécheur qui le sépare du Dieu saint. Ce sentiment subjectif de « perdre cœur » devant le Saint est analogue à celui qu'on éprouve quand quelqu'un fait tomber sur nous sa colère. On objective en Dieu un sentiment subjectif en l'homme. Israël attendait pour la fin des temps ce moment où l'humanité prendrait conscience de son état. En un sens, ce moment est déjà advenu : la croix est l'instant où le Christ, résumant en lui toute l'humanité pécheresse, devenu mystérieusement « *péché* »

pour nous (2 Co 5,21) meurt de cette rencontre avec le Dieu saint. Mais parce qu'il a fait de sa mort une offrande libre, il en retourne le sens : la croix est aussi le lieu où Dieu manifeste son amour, ce qu'il exprime en ressuscitant son Fils. Ainsi la « colère » est-elle déjà derrière nous. Et pourtant elle est aussi devant, dans la mesure où nous avons encore à rendre vrai ce que Jésus a accompli une fois pour toutes, à accepter, librement, d'être emporté avec lui dans son mystère de mort pour vivre.

Il est émouvant de pouvoir retrouver ainsi, grâce à Paul, une des premières expressions de la foi de nos premiers frères chrétiens.

Il reste à souhaiter que chacun de nous, et nous tous en Eglise, nous ayons la même foi, soyons tendus vers la même espérance de la réalisation enfin définitive de ce que Jésus a accompli pour nous. Puisse le témoignage de notre Eglise être encore aujourd'hui contagieux, être une parole d'espérance qui résonne dans notre monde.

13. Sur la résurrection et les différentes façons dont les premiers chrétiens ont essayé de l'exprimer, on peut lire X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris, 1972, notamment les pp. 29-52.

14. Cf. P.-E. LANGEVIN, *op. cit.*, p. 77.

La Loi et les Prophètes

Mt 22,34-40

PAR TON VAN DEN ENDE

Membre du Groupe de Travail « Katholieke Bijbelstichting »
(Nijmegen)

Un chaînon fragile?

L'évangile de ce dimanche raconte comment les adversaires de Jésus lui tendirent un dernier piège, dans l'espoir de trouver enfin un motif d'accusation qui leur permettrait de le liquider.

Les tentatives précédentes en effet avaient échoué l'une après l'autre. Les grands prêtres et les anciens du peuple n'avaient su que répondre, lorsque Jésus, en réponse à leur question : « Par quelle autorité fais-tu cela ? », leur avait rétorqué : « Le baptême de Jean, d'où venait-il ? Du ciel ou des hommes ? » (Mt 21,23-37). Des disciples des Pharisiens accompagnés d'Hérodiens n'étaient pas davantage parvenus à le prendre au piège en lui posant une question insidieuse : « Dis-nous donc ton avis : est-il permis ou non de payer l'impôt à César ? » Devant la réponse de Jésus, « ils furent tout surpris et, le laissant, ils s'en allèrent » (22,15-22). La controverse avec les Sadducéens à propos de la loi du lévirat, aboutit au résultat inverse de ce qu'ils escomptaient : « Les foules, qui avaient entendu, étaient vivement frappées de son enseignement » (22, 23-33).

La manœuvre des Pharisiens qui interrogent Jésus sur le plus grand commandement (évangile de ce dimanche), constitue un dernier effort pour essayer de le prendre en défaut. Après, l'initiative appartiendra à Jésus et c'est lui qui posera les questions : « Quelle est votre opinion au sujet du Christ ? De qui est-il le fils ? » Et l'évangéliste de conclure : « Nul ne fut capable de lui répondre un mot. Et à partir de ce jour personne n'osa plus l'interroger » (22, 41-45).

Nous pouvons donc nous attendre à trouver en Mt 22,34-40 une question qui voudrait, plus que les précédentes (22,15-17.23-28),

acculer Jésus dans ses derniers retranchements. Nous pouvons également nous attendre à une réponse plus rigoureuse et plus désarmante encore que lors des attaques antérieures. L'entrée en matière correspond d'ailleurs à cette attente : « Apprenant qu'il avait fermé la bouche aux Sadducéens, les Pharisiens se réunirent en groupe (ou mieux : se ligüèrent ensemble) et l'un d'eux (un légiste, selon des manuscrits autorisés) l'interrogea pour l'embarrasser » (22,34).

A première vue cependant, la suite du récit peut paraître assez décevante. Jésus répond à la question : « Maître, quel est le plus grand commandement de la Loi ? » (v. 36). On croirait l'entendre réciter une réponse du catéchisme, et ce qu'il dit semble aller de soi, en tout cas pour un chrétien. Bien plus, le commandement de l'amour de Dieu et du prochain n'est pas une nouveauté chrétienne : Jésus ne l'invente pas, puisqu'il emprunte les termes de sa déclaration à Dt 6,5 et à Lv 19,18. Matthieu n'aurait-il pas mieux fait de suivre l'exemple de Luc en laissant tomber cette péricope qui affaiblit tout le récit ? Par ailleurs, étant donné que nous connaissons depuis longtemps la question et sa réponse, valait-il la peine de reprendre cette péricope dans la liturgie ? Il se peut toutefois que le récit de Matthieu porte plus loin qu'il n'y paraît à première lecture.

Un défenseur qui devient un adversaire (vv. 34-35)

Pour mieux comprendre Mt 22,34-40, il n'est pas inutile d'examiner les sources utilisées et la matière dont elles ont été travaillées. Dt 6,5 et Lv 19,18 sont cités deux fois pour répondre à une question : Mc 12,28-31 dans le même contexte que Mt 22,34-40, et Lc 10,25-28 pour introduire la parabole du bon Samaritain. Or, dans chaque cas, on interroge Jésus dans une intention différente.

Le scribe de Mc 12,28-31 « qui les avait entendus discuter (Jésus et les Sadducéens), voyant qu'il avait bien répondu, s'avança et lui demanda : Quel est le premier de tous les commandements ? ». C'est Jésus lui-même qui cite les deux passages de la Loi. Le scribe reconnaît la justesse de sa réponse et Jésus poursuit : « Tu n'es pas loin du Royaume de Dieu » (v. 34b). Après quoi, l'évangéliste conclut : « Et nul n'osait plus l'interroger » (v. 34c). Le fait que ce scribe prenne son parti montre tout d'abord que Jésus n'est pas un faux docteur : il a donc été condamné injustement. Mais ne dirait-on pas aussi qu'il est incapable de se défendre lui-même ?

En Luc 10,25-28, la situation est toute différente : le scribe bienveillant est devenu un adversaire. « Et voici qu'un légiste se leva pour le mettre à l'épreuve » (Lc 10,25). A la question de Jésus : « Dans la Loi qu'y a-t-il d'écrit ? », c'est le légiste qui répond en

citant Dt 6,5 et Lv 19,18, et il s'entend dire : « Tu as répondu juste, fais cela et tu vivras » (v. 28). Dans cette rédaction, le caractère agressif de l'intervention se trouve encore souligné par le fait que Lc 10,25-28 sert d'introduction à la parabole du bon Samaritain, reliée à ce qui précède par la phrase : « Or lui, voulant se justifier, dit à Jésus : Et qui est mon prochain ? » (v. 29).

Si nous relisons maintenant Mt 22,34-40, nous constatons que ce texte modifie la tradition représentée par Marc, sans qu'on puisse dire avec certitude pour quels motifs. En tout cas, le scribe bienveillant qui, d'après Marc, se range du côté de Jésus, est devenu chez Matthieu, un Pharisien (selon les manuscrits les plus sûrs : un *légiste*) agressif. Jésus pare l'attaque et on en reste là : la riposte ne vient pas. En faisant intervenir ainsi non un défenseur de Jésus, mais un contradicteur, Matthieu introduit mieux le chapitre suivant. En effet, sur les 39 versets du ch. 23, on en compte 36 qui rapportent comment Jésus a mis la foule en garde contre les Pharisiens et les scribes sévèrement stigmatisés. La rédaction de Matthieu apporte donc une précision d'ordre littéraire et théologique. Mais la difficulté relevée plus haut en prend plus de force. En effet le récit de Marc a quelque chose de la récitation du catéchisme. Jésus reçoit même des félicitations. Dès lors, Mt 22,37-40 ne présente-t-il pas un très faible exemple de controverse au lieu d'en constituer le point culminant ?

Avant d'aller plus loin, répondons d'abord à une objection éventuelle : ce que nous venons de dire ne revient-il pas à insinuer que Matthieu a falsifié l'histoire ? Rappelons que les évangiles ne sont pas des chroniques historiques. Les évangélistes ont rassemblé des sources diverses et constitué ainsi des « unités » littéraires, thématiques, etc. Leur travail de composition a été également influencé par d'autres facteurs : l'existence de collections de récits, la vision théologique propre à chaque évangéliste, sans oublier la situation de la communauté à laquelle l'écrit était directement destiné. Cette manière de procéder ressemble un peu au montage réalisé à partir d'une collection de diapositives dans laquelle on fait des choix, et dont on remplace certains éléments par d'autres jugés meilleurs. En tout cas, cette analogie est plus juste que celle du livre de bord.

En outre, on ne peut pas dire que Matthieu déforme l'histoire parce qu'il met tous les Pharisiens dans le même sac et en fait autant d'adversaires de Jésus. Cela montre simplement qu'il n'a pas eu l'intention d'écrire une histoire du judaïsme de son temps, mais bien plutôt de nous rapporter ce qui était important aux yeux de Jésus, les attitudes et les institutions qu'il rejetait. Matthieu a voulu faire comprendre à ses lecteurs judéo-chrétiens où se trouvait la racine du conflit qui opposait la communauté chrétienne

et les groupements juifs, les déviations qui pouvaient se manifester au sein même de l'Eglise, et l'attitude qu'il fallait leur opposer. N'oublions pas que, de son temps, la communauté chrétienne avait à se défendre contre des attaques venues du dehors et contre une résurgence, dans son sein, de l'esprit pharisien. « Ne soyez pas comme ces Pharisiens ! » est une des leçons que veut inculquer l'évangile de Matthieu.

Le premier ou le plus grand commandement ? (v. 36)

D'après la manière dont la question est posée chez Marc, il s'agit de savoir quel est le premier de tous les commandements (Mc 12,28). Jésus répond : l'amour de Dieu parce qu'il est le Seigneur. Mais à ce premier commandement s'en ajoute un second qui, lui, concerne l'amour du prochain. De toute évidence, cette réponse établit une hiérarchie entre les deux préceptes. Et on peut l'entendre en ce sens que toutes les lois religieuses — de l'obligation de sanctifier le sabbat, jusqu'à celle de se laver les doigts avant de manger — ne font que traduire dans le concret ce premier commandement. Tout cet ensemble de prescriptions est ainsi placé au-dessus de l'amour de prochain. Même l'addition du v. 31 : « Il n'y a pas de commandement plus grand que ceux-là » laisse la porte ouverte à cette interprétation.

Chez Matthieu, la question se présente autrement : « Maître, quel est le plus grand commandement de la Loi ? » (v. 36). C'était un sujet controversé entre légistes. La synagogue ancienne avait tiré de la Thora 613 « préceptes » — à savoir 248 commandements et 365 interdictions — qu'on avait essayé de répartir en « légers » et « graves ». Et les scribes se demandaient s'il n'y avait pas un commandement qui, englobant tous les autres, pourrait être mis en tête de liste. De là, des déclarations dans le genre de celle-ci : « Le culte des idoles est le plus grave des péchés » ; « La loi, les prophètes et les hagiographes enseignent que le précepte du sabbat pèse aussi lourd que tous les autres réunis ». Rabbi Hillel (20 av. J.C.) avait donné ce principe de base : « Ce que tu ne voudrais pas qu'il t'arrive, ne le fais pas non plus à ton prochain. C'est là toute la Loi. Le reste est explication ».

Par la question qu'il pose, le légiste veut amener Jésus à faire connaître sa position sur ce sujet brûlant. Ce n'est pas pour rien qu'on lit : « Quel est le plus grand commandement de la Loi ? » Et ce n'est pas pour rien non plus que la réponse cite la Loi. En somme, il s'agit de savoir quelle est la volonté de Dieu, sa loi, son décret. Comment doit se conduire un Juif croyant (ou un chrétien) ?

Le texte sur l'amour de Dieu figure au début de la prière du *shema*, que les Juifs récitent deux fois par jour. Le Deutéronome fonde ce commandement sur la Seigneurie de Dieu : il est Yahvé, lui seul ; il a authentifié son pouvoir en délivrant son peuple de l'esclavage d'Egypte et en lui donnant une terre. Dieu toutefois a posé ses conditions au peuple : garder tous les commandements et marcher dans les voies de Yahvé. Pour évoquer ces rapports réciproques entre Dieu et son peuple, les prophètes ont emprunté les images et le vocabulaire de l'amour. Cette conception a marqué aussi Dt 6,5 : « Tu aimeras Yahvé ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir ». Les trois termes — cœur, âme, pouvoir — ne renvoient pas à des facultés différentes : l'amour, l'intelligence, etc. Chacun d'entre eux désigne tout l'homme. Il ne s'agit pas ici du Dieu des philosophes. Le Dieu qui exige cet amour total, est celui qui, dans sa pitié, s'est penché sur l'homme pour le sauver. C'est là le motif pour lequel l'homme doit à son tour, aimer le prochain. Et de même que le commandement de l'amour de Dieu n'est pas détaché de l'histoire du salut des hommes, de même le commandement de l'amour du prochain n'est pas séparé du « Je suis Yahvé ». Ces dernières paroles sont répétées comme un refrain en Lv 19 :

Je suis Yahvé.

Vous ne commettrez point d'injustice dans les sentences. Tu ne feras pas de faveurs au petit ni ne te laisseras éblouir par le grand ; c'est selon la justice que tu jugeras ton compatriote. Tu n'iras pas diffamer les tiens, et tu ne mettras pas en cause le sang de ton prochain.

Je suis Yahvé.

Tu n'auras pas dans ton cœur de haine pour ton frère. Tu dois réprimander ton compatriote et ainsi tu n'auras pas la charge d'un péché. Tu ne te vengeras pas et tu n'auras pas de rancune envers les enfants de ton peuple.

Tu aimeras ton prochain comme toi-même.

Je suis Yahvé.

Vous garderez mes lois (Lv 19,14b-19a).

Quand il affirme l'interdépendance entre la relation à Dieu et la relation au prochain, Jésus est donc dans la ligne de l'A.T., mais il ne comprend pas ce rapport de la même manière que les Pharisiens.

Il transgresse la loi

Alors que pour beaucoup de scribes, la loi du sabbat est un des plus grands commandements sinon le plus grand, Jésus de Nazareth n'hésite pas à opérer des guérisons ce jour-là. En outre, il entre en contact avec un centurion romain et mange avec des publicains et des pécheurs ; il prend la défense d'une femme adultère. Il ne transgresse donc pas seulement des commandements mineurs, mais même les préceptes plus graves, et se souille en fréquentant des gens qui ne vivent pas « selon la Loi ». Celui qui agit de la sorte ne peut, d'après les strictes conceptions pharisiennes, être juste aux yeux de Dieu qui se complait seulement en ceux qui suivent ponctuellement et scrupuleusement tous les commandements et interdictions de la Loi. Par ailleurs, non content de transgresser de nombreux préceptes de la Loi, Jésus ose affirmer que ses actes révèlent « le royaume de Dieu déjà présent ».

Il ne faudrait pas en conclure pour autant que Jésus, tel un révolutionnaire, renverse tout ce qui faisait partie du patrimoine juif. C'est un Juif pieux. Il fréquente la synagogue et se rend au Temple pour les grandes fêtes. Il maintient la Loi et les Prophètes. Tout ce qu'il dit et fait se rapporte à Dieu, mais ce n'est pas le Dieu qu'une petite élite accapare. Tout homme peut devenir le « prochain ». « Aimez votre prochain » devient : « Aimez vos ennemis, priez pour vos persécuteurs ». Et ce commandement découle de la connaissance que Jésus a de Dieu : « Ainsi serez-vous fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes » (Mt 5,44-45). En d'autres termes : j'ai été envoyé pour chercher et sauver ce qui était perdu, c'est là le but de la Loi. Et si certaines de ses interprétations et de ses applications de la Loi sont en conflit avec ce principe fondamental, Jésus va son propre chemin. Voilà, traduit dans la pratique l'affirmation : « Le second (commandement) lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Mt 22,39).

Fondement de la vie chrétienne

Le court récit de Mt 22,34-40 ne peut se comprendre vraiment que replacé sur l'arrière-fond du reste de l'évangile. Pour cela il faut se reporter surtout au « Sermon sur la montagne » (ch. 5-7) et au texte sur le jugement (25,31-46).

Pour Matthieu, Jésus se présente sous les traits de Moïse, le grand législateur. Aussi, dans le « Sermon sur la montagne », Matthieu a-t-il rassemblé des matériaux divers, pour en faire une

sorte de nouvelle Loi proclamée sur la montagne par le nouveau Moïse. L'ensemble du texte insiste sur la relation entre l'amour pour le prochain et l'amour pour Dieu. Les actes de la religion — prier, jeûner, faire l'aumône — doivent être accomplis dans le secret, et non pour être vu ou honoré par les hommes : « Ton Père céleste le voit ». Et le *Notre Père* est suivi de ce commentaire : « Oui, si vous pardonnez aux hommes leurs manquements, votre Père céleste vous pardonnera aussi ; mais si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père non plus ne pardonnera pas vos manquements » (Mt 6,14-15).

La Loi du « Sermon sur la montagne » ne commence pas en stipulant la manière exacte d'adorer et de servir Dieu. C'est même l'inverse : « Ainsi, votre lumière doit-elle briller aux yeux des hommes pour que, voyant vos bonnes œuvres, ils en rendent gloire à votre Père qui est dans les cieux » (Mt 5,16). Apporter salut et délivrance telle est la première mission des disciples. Ces œuvres permettront de découvrir le Dieu qui peut être appelé Père. Il s'ensuit que toutes les questions à propos de la Loi et de la volonté de Dieu peuvent se résumer de la manière suivante : « Ainsi, tout ce que vous désirez que les autres fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux : voilà la Loi et les Prophètes » (Mt 7,12).

Si l'amour du prochain peut être considéré comme le résumé de la Loi et des Prophètes, nous serons jugés sur l'aide effective apportée ou refusée au prochain affamé, nu, prisonnier, malade. En Jésus Christ, Dieu s'est tellement fait solidaire des parias et des opprimés, que notre engagement en vue de leur libération constitue le seul critère de notre relation sincère à Dieu. Ce que nous faisons pour le « plus petit d'entre les frères » est déterminant pour savoir si nous sommes justes ou non. Ceci peut s'entendre de deux manières : ce qui nuit au prochain ne correspond jamais à la volonté de Dieu, ou : l'amour de Dieu implique concrètement l'amour du prochain. Ce principe de base dicte l'attitude vis-à-vis de la Loi comme à l'égard du prochain. Voilà pourquoi Jésus peut dire : « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abolir mais accomplir » (Mt 5,17). Le plus petit précepte, le commandement le plus minime reste en vigueur à condition d'être situé dans le contexte du double amour envers Dieu et envers le prochain.

Suspendus à un fil? (v. 40)

« A ces deux commandements se rattache toute la Loi, ainsi que les Prophètes ». De nouveau une différence frappante avec le récit de Marc qui établissait une hiérarchie entre un premier

et un second commandement plus importants, après lesquels seulement viennent les autres. Nous l'avons déjà vu : chez Matthieu il s'agit de savoir quel pourrait être le commandement majeur qui inclurait tous les autres. Jésus en nomme deux, en précisant que toute la Loi et les Prophètes s'y rattachent. Ces commandements égaux en poids constituent la norme selon laquelle tous les autres doivent être appréciés. Il n'y a pas d'exigence divine qui aille à l'encontre de l'intérêt du prochain. Servir le bien du prochain assure qu'on vit correctement la relation à Dieu. La position de Matthieu est ici très radicale, ce qui le met d'ailleurs en bonne compagnie : « Si quelqu'un dit : J'aime Dieu, et qu'il déteste son frère, c'est un menteur : celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, ne saura aimer le Dieu qu'il ne voit pas » (1 Jn 4,20 ; cf. aussi Rm 13,8-10 ; Ga 5,13-15 ; Jc 2,8). Il ressort de tout ceci que nulle part le N.T. ne formule le devoir fondamental de l'homme en disant simplement : « Aime Dieu ». Par contre il est possible de résumer toute la Loi et les Prophètes en disant : « Aime ton prochain comme toi-même ».

Cette ébauche de théologie chrétienne primitive, qui remonte à Jésus de Nazareth lui-même, s'oppose diamétralement au point de vue des Pharisiens. Replacée dans le contexte général de l'évangile de Matthieu, la péricope de ce dimanche nous apparaît peut-être sous un jour moins défavorable qu'à première vue. Il ne s'agit pas de « faire réciter le catéchisme pour contrôler si on le connaît bien », mais d'une question essentielle. La prise de position de Jésus dévoile l'arrière-fond de toute son action, et résume le conflit qui l'opposait aux autorités. Cette question est, à juste titre, la dernière qu'on pose à Jésus. Lorsque les gens au pouvoir constateront qu'ils ne peuvent se rallier à son point de vue, ils le livreront à la mort.

Une question au lecteur (vv. 34-40)

Mt 22,34-40 fait plus que nous informer sur les motifs qui ont entraîné la mort de Jésus. Sorte de pont entre le « Sermon sur la montagne » et le « Discours sur le jugement dernier », c'est aussi une interpellation adressée aux lecteurs, et tout d'abord, aux Judéo-chrétiens de la communauté de Matthieu, invités à confronter leur manière de penser et de vivre avec l'enseignement de ce texte. Mais le récit s'adresse aussi à nous. Après avoir proclamé Mt 22,34-40, le prédicateur d'aujourd'hui ne peut se contenter d'expliquer cet évangile comme Matthieu aurait pu le faire. Aux chrétiens d'aujourd'hui — et le prédicateur est l'un d'eux — il faut présenter ce texte comme un miroir. Voici, dans cette perspective, quelques suggestions.

a) Matthieu prend position contre une certaine conception de Dieu, considéré comme celui « qui a tout défini et fixé dès l'origine ». La volonté de Dieu n'est pas précisée une fois pour toutes dans un certain nombre de préceptes qu'il suffirait d'observer. Elle ne nous parvient pas d'un lointain passé ni d'en haut : nous devons la lire dans les yeux des hommes qui sont autour de nous. La volonté de Dieu nous atteint comme un défi toujours renouvelé, comme une question qui demande une réponse. Il ne s'agit pas de refaire sans cesse une série de gestes programmés à l'avance : l'homme n'est pas un ordinateur. Il est fondamentalement possibilité de réponse à l'autre, il fait l'histoire. Et quand celle-ci devient « histoire du salut » l'homme voit, non sans étonnement, se révéler quelque chose de ce Dieu que Jésus nomme Père. Toute norme de vie théologale, ecclésiale ou sociale proclamée « au nom de Dieu », qu'elle soit ou non imposée sous peine de péché mortel, doit être jugée à la lumière de cette question : « Est-ce utile et salutaire pour le prochain ? »

b) Ceci porte à conséquence, lorsque nous nous trouvons confrontés au double commandement tel que nous le présente Matthieu. De nombreux atouts nous sont arrachés des mains. Nous ne pouvons plus dire sans réserve : « L'Eglise interprète la volonté de Dieu » ; « Il faut observer les commandements de l'Eglise » ; « Anathème sur ceux qui contrecarrent ses déclarations ou les critiquent ». Depuis l'apparition de Jésus et de cet évangile de Matthieu, il est blasphématoire de se résigner à la guerre, à l'injustice et à l'extermination des hommes en disant : « C'est la volonté de Dieu ». Les chemins de Dieu sont autres. Si nous comprenons Mt 22,34-40, il nous devient impossible d'invoquer une volonté de Dieu qui comporterait une séparation et un cloisonnement entre des hommes. Il nous faut condamner fondamentalement les groupes qui « tiennent le bon bout » et pensent devoir se retirer à l'écart des « autres ».

Dire oui à l'évangile proclamé aujourd'hui, c'est plus que « ne pas mettre d'obstacle sur le chemin d'autrui ». « Ce que tu veux que les autres fassent pour toi » se trouve en partie dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, signée par tous les Etats membres de l'O.N.U. J'attends des autres que soit assuré mon droit au travail, à un juste salaire qui me permette de faire vivre ma famille. J'ai droit aux congés payés, à l'éducation, à la libre expression de mes opinions, à circuler librement, etc. Et c'est avec raison que nous exigeons des autres la réalisation de ces droits pour nous-mêmes. Mais ce que tu désires que d'autres fassent pour toi, fais-le pour les autres. Voilà la Loi et les Prophètes.

Ce que Dieu exige de nous, c'est un engagement positif. Nous

est-il permis de continuer à faire monter notre niveau de vie en maintenant par exemple la barrière des droits d'importation sur des produits du Tiers Monde ? Peut-on encore empêcher par les moyens violents de la guerre « *With God on our side* » que d'autres réclament leur droit ? Suffit-il de prier pour les victimes du Chili et d'adoucir leur détresse matérielle, sans nous demander si nos expériences nucléaires ne sont pas la cause des tremblements de terre qui dévastent leur pays ? Ne devons-nous pas stopper un développement économique qui va si loin que la terre, l'eau et l'air perdent leurs pouvoirs vivifiants ? L'Evangile nous appelle à croire en un monde nouveau et à le construire peu à peu. Nous devons commencer d'une manière ou d'une autre. Vêtir celui qui est nu, nourrir l'affamé, délivrer le prisonnier, donner un verre d'eau, c'est à moi que tu l'as fait. Et ce que nous devons faire concrètement pour lui, nous est dit de manière cinglante par les prophètes, sans oublier ceux d'aujourd'hui.



RENDRE A DIEU AMOUR POUR AMOUR

Est-il superflu de rappeler au chrétien sa situation propre dans l'univers spirituel?... Au principe de son action la règle d'amour, d'abandon à l'amour, le don total dans l'amour : *Ama, et fac quod vis*. Toute sa vie suspendue à l'aspiration de l'amour de Dieu. Un seul fondement : rendre à Dieu, par sa grâce, amour pour amour. Une seule loi : la loi de perfection, précepte, et non conseil. La sainteté n'est pas une vocation extraordinaire, elle est la vocation naturelle, quoique non habituelle, du chrétien. En dessous d'elle, montant vers elle, viennent les rampes et les appuis et les contreforts, de plus en plus pesants : mais parce qu'elle prie, voyez cette légèreté de la cathédrale sur ses arcs-boutants ! Le chrétien est placé d'un coup, à tout degré, dans un climat d'héroïsme. *Questa avventura* : il traverse les heures quotidiennes avec l'aventure au cœur, une aventure dirigée, mais inépuisable, un risque de chaque minute ; pour couper les amarres, il n'a qu'à suivre l'Evangile. Le chrétien n'est pas un être moral : il est un être spirituel, et c'est bien autre chose.

EMMANUEL MOUNIER ¹

Année B

Première lecture : Jr 31,7-9

Deuxième lecture : He 5,1-6

Evangile : Mc 10,46-52

Pour saint Marc, une guérison comme celle du mendiant aveugle de Jéricho est tout autre chose qu'une action extraordinaire de Jésus. Cet homme, assis sur le bord du chemin, n'évoque-t-il pas l'humanité prostrée dans les ténèbres loin du Sauveur ? Dans son cri vers Jésus de Nazareth ne peut-on reconnaître l'appel de l'homme qui pressent d'abord le salut, et qui, après avoir recouvré la vue, marche désormais à la suite du Christ ? Cette dimension symbolique du miracle, sans rien enlever au caractère historique de la guérison du fils de Timée, en fait tout l'intérêt pour nous. La foi est une rencontre avec le Seigneur, qui passe et nous appelle ; pour aller jusqu'à lui, il ne faut pas se laisser arrêter par les remontrances des uns et des autres ; croire en Jésus c'est le suivre sur la route qui monte vers Jérusalem.

Cette page d'évangile est assez dense en elle-même pour qu'on s'y arrête, sans chercher à la mettre en rapport avec les deux autres lectures : le texte de Jérémie n'a qu'un lien bien ténu avec le récit de Marc et l'épître demanderait un développement tout à fait indépendant.

1. Emmanuel MOUNIER, *Œuvres* * 1931-1939, Paris, Seuil, 1961, p. 389.

L'amour paternel de Dieu

Jr 31,7-9

PAR GEBHARD-MARIA BEHLER, O.P.

Professeur Honoraire au Collège Angelicum (Rome)

Cette péricope, bien caractéristique de l'âme tendre et affectueuse de Jérémie, se trouve au centre de son *Livre de la consolation* (ch. 30—31). Envoyé « pour arracher et renverser, pour exterminer et démolir », ce prophète est aussi chargé de « bâtir et de planter », en se faisant le messager du salut futur (Jr 1,10).

La lecture du livre de Jérémie permet de saisir au vif ce qui fait le propre de toute vocation prophétique ; elle nous rend chère et proche la personne de Jérémie. Aucun prophète n'a vécu à la même profondeur le double aspect d'une vocation qui l'écartelait et le crucifiait : d'une part la fidélité à l'égard de Dieu qui lui confiait sa Parole, d'autre part la solidarité compatissante avec ses compatriotes.

Jérémie est saisi, pénétré, nourri de la Parole divine : « Quand tes paroles se présentaient, je les dévorais : ta parole était mon ravissement et l'allégresse de mon cœur » (15,16). Cette invincible Parole l'a subjugué : impossible de lui résister ni simplement de se dérober au devoir de la proclamer (20,7-9).

Mais « homme de Dieu » (Dt 33,1 ; 1 S 2,27 ; 1 R 13,1 ; etc.), « bouche de Dieu » (Jr 15,19), Jérémie ne l'est pas en ce sens qu'il se tiendrait exclusivement du côté de Yahvé, dans une distance inabordable par rapport aux hommes coupables qu'il doit redresser ; doté d'une extraordinaire capacité de souffrir avec tous les affligés, il est lui-même le premier à être déchiré par le malheur dont il doit menacer son peuple.

Il est aussi le tout premier à se réjouir du salut que Dieu prépare à son peuple en détresse et que lui, l'envoyé du Seigneur, doit annoncer au milieu même de la catastrophe. Dans tout son *Livre de la consolation*, et en particulier dans la péricope de ce dimanche, on sent l'âme de Jérémie vibrer de joie jubilante. Les vv. 7-9 du

ch. 31 ne font qu'explicitier la parole réconfortante du début de ce chapitre :

D'un amour éternel je t'ai aimée (toi, mon épouse) ;
aussi t'ai-je attirée¹ par amour (Jr 31,3).

« L'amour jaloux du Seigneur des Armées » (Is 9,6 ; 37,32) réalisera la grande œuvre de la restauration d'Israël : les ruines seront rebâties, le pays recouvrera la fécondité et la prospérité de jadis, le peuple rapatrié célébrera de nouveau ses fêtes dans la joie. Le jour viendra où s'organisera l'immense cortège des pèlerins se rendant au sanctuaire de Sion : « Debout ! montons à Sion, vers Yahvé, notre Dieu ! » (Jr 31,6).

1. Invitation à acclamer Israël racheté (v. 7)

Le Dieu qui « a aimé son peuple d'un amour éternel » (Jr 31,3 ; Is 54,8), est heureux de lui prouver sa bienveillance et met sa joie à lui faire du bien (cf. Jr 32,41). Cette joie, il ne peut la contenir dans son cœur : il veut la communiquer à tous. Il invite tous les peuples voisins à se réjouir du salut accordé à Israël : « Criez de joie pour Jacob, acclamez la première des nations ! » Le verbe hébreu traduit par « acclamer » exprime une joie exubérante, bien à la manière orientale (il signifie d'abord le hennissement du cheval, cf. Is 12,6 ; 54,1).

Si Jacob, c'est-à-dire Israël, est appelé « la première des nations » (littéralement : la tête des nations, cf. Am 6,1b), ce n'est certes pas pour des motifs culturels, économiques ou stratégiques (cf. Dt 7,6-8), mais à cause d'un choix absolument gratuit de la part de Dieu (cf. 1 Co 1,26ss ; Jn 15,16 ; 1 Jn 4,10.19). Le Seigneur « a placé Jérusalem au milieu des nations, il l'a environnée de pays étrangers » (Ez 5,5), pour que ce petit peuple soit « son peuple propre », particulièrement « consacré à lui » (Dt 26,18s). Mais précisément à cause de ce choix unique et de cet amour de prédilection, Dieu, en père qui corrige son fils bien-aimé (cf. Dt 8,5 ; Pr 3,12 ; He 12,5), a dû châtier ses fils devenus infidèles, voire plus rebelles que les nations environnantes (Ez 5,6ss ; cf. Am 3,2).

Mais le temps du châtiment a pris fin, Dieu a sauvé son peuple et veut que toutes les nations proclament cette délivrance : « Faites-

1. En tenant compte d'une formule semblable dans Ps 36,11 ; 109,12, les auteurs récents préfèrent traduire : « Je t'ai conservé mon amour ». Si malgré cela, nous maintenons l'interprétation de la Vulgate : *Attraxi te miserans*, « Je t'ai attirée par miséricorde », c'est surtout à cause du passage d'Osée dont Jérémie a subi l'influence : « Je les attirais avec des attaches pleines d'humanité, avec des liens d'amour » (Os 11,4).

vous entendre ! Louez ! Proclamez : « Le Seigneur a sauvé son peuple, le reste d'Israël ! » A l'époque de l'exil babylonien, le « Reste d'Israël » signifie le groupe restreint des rapatriés (cf. Jr 23,3), héritiers et dépositaires des promesses messianiques (Jr 34,5-7). Au milieu de la catastrophe, Dieu se réserve un « Reste » fidèle avec lequel il inaugurerait une nouvelle époque dans l'histoire du salut.

« Le Seigneur a sauvé son peuple ! » Le terme *hoshî'a* (il a sauvé) exprime souvent le salut réalisé par Dieu ; la même racine est contenue dans le nom du « Sauveur » : *Jésus* (en hébreu *Yehôshû'a*, en araméen *Yêshû'a*, c'est-à-dire « Yahvé sauve »).

2. Promesse du retour (vv. 8-9a)

Tel un pasteur qui rassemble son troupeau (cf. Jr 31,10), le Seigneur ramènera tous les exilés de Babylonie. Dieu lui-même reconduira les déportés : « du pays du Nord » (v. 8a), contrée de malheur souvent mentionnée dans le livre de Jérémie (cf. 1,13 ; 3,12.18 ; etc.), ils reviendront vers le Sud, dans leur ancienne patrie, jamais oubliée, objet de leurs rêves nostalgiques (cf. Ps 137,1-6). Le terme « confins de la terre » n'implique pas nécessairement une *Diaspora* (« dispersion ») de Juifs dans le monde entier ; comme dans Jr 6,22, il est simplement synonyme du « pays du Nord ».

La totalité du « Reste d'Israël » regagnera la patrie (v. 8b). L'œuvre du salut les embrassera tous sans exception ; et c'est précisément dans les plus faibles (aveugle, boiteux, femme enceinte) qu'elle révélera sa puissance avec plus d'éclat (cf. 1 Co 12,9ss). Les personnes énumérées sont normalement incapables d'entreprendre un voyage si long et si fatigant à travers le désert ; mais grâce à l'extraordinaire sollicitude paternelle du Seigneur, elles pourront se joindre à la caravane des rapatriés.

Ainsi, le « petit Reste » formera malgré tout « une grande assemblée qui reviendra ». Dans la pensée de Jérémie, il ne s'agit pas seulement du « retour » en Palestine (« ils reviendront ici », dit littéralement l'hébreu), mais de la *conversion* du cœur. Le terme hébraïque *shûb* (revenir, se convertir) joue un rôle capital dans la prédication des prophètes, dans celle de Jean-Baptiste et celle de Jésus (*metanoëin* = changer de mentalité). Plus que tous les autres prophètes, Jérémie développe ce thème. Il se sert plusieurs fois de jeux de mots où apparaît la racine *shûb* (3,14.22 ; 25,5 ; 35,15).

2. Le texte hébreu actuel porte : « Sauve ton peuple ! » Le contexte, où il n'est pas question d'un salut à implorer mais d'un salut accordé, nous fait préférer la variante représentée par les Septante et le Targum.

Le retour proclamé par les prophètes, depuis Osée jusqu'à Jérémie et Ezéchiel, implique l'orientation de toute l'existence humaine vers Dieu : obéissance à sa volonté, confiance filiale à son égard, renoncement au péché, aux appuis humains (alliances politiques) et aux idoles³. Dieu lui-même produira ce « retour » : il conclura avec son peuple une Alliance nouvelle, il mettra sa Loi au fond de leur être et l'écrira sur leur cœur (Jr 31,31.33) ; ils viendront à lui de tout leur cœur (Jr 24,7).

Lors du départ pour l'exil, ou du retour vers la Palestine, les Israélites étaient « dans les larmes », craignant les difficultés du voyage ; maintenant, le Seigneur les console en les ramenant sur leur sol natal (v. 9a)⁴. Avec une tendresse exquise, il en prend soin : il prévoit des haltes près des eaux courantes, ce qui, dans le désert, est d'une importance vitale. Il conduit les rapatriés par un chemin droit et uni : il changera les terres rocailleuses en pistes unies (cf. Is 42,16), de sorte que personne n'y trébuche. C'est l'image du Bon Pasteur, fréquente dans la Bible : tel un troupeau de brebis, le Seigneur mène son peuple « près des eaux reposantes, il le conduit par des chemins droits, à cause de son nom » (cf. Ps 23,2s). Ce Nom est celui de « père » : lui seul le mérite (cf. Mt 23,9), et c'est de lui que « toute paternité, au ciel et sur terre, tire son nom » (Ep 3,15).

3. L'amour paternel de Dieu pour son peuple (v. 9b)

Notre péricope s'achève par un regard dans le cœur même de ce Dieu qui est le père de son peuple et dont l'amour paternel est la source de tous les bienfaits accordés à Israël, « son premier-né ».

Si Ephraïm est appelé « le fils premier-né » de Yahvé, cela ne veut pas dire que la tribu d'Ephraïm soit préférée aux autres tribus, en particulier à celle de Juda. Il n'est plus question de l'opposition entre le royaume du Nord et celui de Juda. Israël, le peuple élu tout entier, est « le premier-né » du Seigneur, par rapport à toutes les autres nations : « Mon fils premier-né, c'est Israël » (Ex 4,22).

La personnalité et la prédication de Jérémie ont été profondément marquées par l'influence du prophète Osée. Les passages où il parle de la paternité de Yahvé par rapport à son peuple, reflètent le sublime ch. 11 d'Osée⁵ : Yahvé est comme un père qui apprend à marcher à son enfant choyé, qui le mène avec des liens d'amour,

3. Cf. E. WUERHWEIN, dans *T.W.N.T.*, IV, pp. 981s.

4. La traduction du *Lectionnaire* s'appuie sur le texte grec ; en hébreu, on lit : « Ils viendront dans les larmes, et dans les supplications je les ramènerai ».

5. Cf. G.-M. BEHLER, *Divini amoris suprema revelatio in antiquo foedere data* (Os 11), dans *Angelicum*, 20 (1943), pp. 102-116.

le serre contre sa joue, se penche sur lui pour lui donner à manger (Os 11,3s). Il ne peut se décider à l'abandonner, malgré toutes ses infidélités.

Mon cœur se retourne en moi,
toutes mes entrailles frémissent.
Je ne donnerai pas cours à l'ardeur de ma colère,
je ne détruirai plus Ephraïm ;
Car je suis Dieu, et non pas homme :
au milieu de toi je suis le Saint,
et je n'aime pas à détruire (Os 11,8s).

On entend l'écho de ce texte émouvant en Jr 31,20 :

Ephraïm est-il donc pour moi un fils (si) cher,
un enfant tellement préféré,
pour qu'après chacune de mes menaces
je doive toujours penser à lui,
et que mes entrailles s'émeuvent pour lui,
que pour lui déborde ma tendresse ?
Oracle de Yahvé.

D'une manière très humaine, Jérémie exprime l'étonnement du Seigneur devant ses propres sentiments. Son cœur est trop étroitement attaché à son fils Ephraïm pour qu'il puisse l'oublier ou l'abandonner, son amour miséricordieux l'emporte sur sa juste colère. Ainsi Jérémie décrit-il de manière incomparable le mystère le plus profond de l'amour divin, et nous fait deviner en même temps l'ardente foi en Dieu-Amour dont son propre cœur était rempli.

Des accents tout semblables résonnent déjà dans les premiers chapitres de son livre : Dieu se plaint amèrement de ce qu'Israël a « tourné le dos et non la face » à son vrai père, pour dire aux idoles de bois et de pierre : « Tu es mon père ! Tu m'as engendré ! » (Jr 2,27). Son amour déçu s'exhale douloureusement :

J'avais pensé : tu m'appelleras « Mon père »
et tu ne te sépareras pas de moi.
Mais comme une femme qui trahit son amant,
ainsi m'a trahi la maison d'Israël,
Oracle de Yahvé (Jr 3,19s).

En Israël, l'idée de paternité est ancienne (Ex 4,22), mais assez rarement exprimée, sans doute parce qu'on craignait les résonances sexuelles qu'elle impliquait chez les peuples voisins. A partir de l'exil, le danger de contamination ayant disparu, ce thème est davantage explicité (Is 63,16 ; Mt 1,6 ; 3,17). Certains psalmistes

(Ps 27,10 ; 103,13) et sages (Pr 3,12 ; Si 23,1ss ; Sg 2,13ss) considèrent Yahvé comme père de chaque juste en particulier. Cette application individuelle est d'ailleurs supposée dans certains noms théophores : 'El'âb, « Mon Dieu est père » (Nb 1,9 ; etc. ; 1 S 16,10 ; etc.) ; 'Abiyyâh, « Yahvé est mon père » (1 S 8,2 ; etc.) ; 'Abî'êl, « Dieu est mon père » (1 S 9,1) ; 'Abihû, « Lui (Dieu) est mon père » (Ex 6,23), etc.

Lecture chrétienne

Ni Jérémie ni aucun des prophètes qui ont développé le thème de la paternité de Dieu à l'égard d'Israël ne pouvait soupçonner que de toute éternité, Dieu est Père de manière ineffable. Seul le Christ, « Dieu, Fils unique qui est dans le sein du Père, nous a révélé » ce mystère (Jn 1,18) : il nous « a fait connaître le Nom du Père » (Jn 17,6.26) non seulement en parlant de lui, mais en nous introduisant dans son intimité, en nous invitant à nous adresser à son Père avec la même confiance et la même franchise que lui, le Fils unique. Grâce à son Esprit, « nous osons dire » à Dieu cette parole pleine de tendresse et d'assurance, parole intraduisible et qu'on n'a trouvée dans aucune prière juive : *Abba* (Rm 8,15 ; Ga 4,6).

A quel point inouï Dieu est père, Jésus nous le fait comprendre par son enseignement parabolique et par tout son comportement. La paternité de Dieu se manifeste avant tout dans son inlassable pardon pour ses fils égarés et repentants, dans sa tendresse infinie pour tous ses enfants. On connaît la parole de Tertullien⁶ au sujet du père du fils prodigue (Lc 15,11ss) : « Qui devons-nous voir dans ce père ? Dieu, bien sûr : personne n'est autant père que lui, personne n'est aussi bon ».

6. *De paenitentia*, ch. 8 ; *P.L.*, 1, 1243.

Réalité et transcendance du sacerdoce du Christ

He 5,1-6

PAR ANTOINE-MARIE JAVIERRE

Recteur de l'Athénée Pontifical Salésien (Rome)

L'épître aux Hébreux constitue une mise au point précise sur le thème si important du sacerdoce¹. Sa problématique est passée au premier plan de l'actualité théologique, ce qui ne saurait faire oublier sa profondeur doctrinale et son intérêt pour la pastorale de l'Eglise. Au jugement des spécialistes, la meilleure méthode pour aborder l'étude du sacerdoce, consiste à centrer la question sur le Christ et à revenir une fois de plus aux sources.

C'est à quoi nous invite notre péricope, texte apparemment simple mais qui récapitule toute la théologie néotestamentaire du sacerdoce². On pourrait le comparer à une étroite fenêtre ouverte sur une réalité immense et mystérieuse, celle du Christ-Prêtre.

1. *Bibliographie*. Nous donnons ici une sélection de quelques titres parus ces dix dernières années sur le sacerdoce du Christ et l'épître aux Hébreux.

E. BEST, *Spiritual Sacrifice. General Priesthood in the N.T.*, dans *Interpretation*, 14 (1960), pp. 273-299 ; G. FRIEDRICH, *Das Lied von Hohenpriester in Zusammenhang von Heb 4,4—5,10*, dans *Theol. Zeitung*, 18 (1962), pp. 95-115 ; D. BERTETTO, *La natura del sacerdozio secondo Heb 5,1-4 e le sue realizzazioni nel N.T.*, dans *Salesianum*, 26 (1964), pp. 395-440 ; G. GAIDE, *Jésus le prêtre unique*, He 4,10—10,25, dans *Evangelium*, 53 (1964), pp. 5-72 ; H. ZIMMERMANN, *Die Hohepriester-Christologie des Hebräerbriefes*, Paderborn, 1964 ; A. VANHOYE, *Le parfait grand prêtre*, He 7,23-27, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 93, pp. 15-31 ; S. NOMOTO, *Die Hohepriester-Typologie im Hebräerbrief*, Hamburg, 1966 ; H.-E. SYMONDS, *The Heavenly Sacrifice in the Greek Fathers*, dans *St. Patrist.* 8 (1966), pp. 280-285 ; A. SISTI, *Il sacrificio della Nuova Alleanza (Ebr 9,11-15)*, dans *Bibl. Or.*, 9 (1967), pp. 25-37 ; J. SMITH, *Christ's Priesthood and Old Testament Priesthood in Hebrews: Continuity or Discontinuity?*, Londres, 1969.

2. A. GELIN, *Le sacerdoce du Christ d'après l'épître aux Hébreux*, dans *Etud. Saer. Ord.*, Paris, 1957, p. 45 : « Une théologie sacerdotale du Christ s'esquissait : le mérite de notre théologien est de l'avoir portée à sa perfection ».

1. Profil idéal du sacerdoce

« Il est médiateur d'une nouvelle alliance » (9,15). Contrairement aux apparences, la lettre aux Hébreux n'est pas une spéculation abstraite sur le sacerdoce, car la figure du Christ domine la description du sacerdoce idéal.

a) Médiateur

L'auteur soutient la thèse de la supériorité de la Nouvelle Alliance³. Parmi les preuves qu'il allègue, on note l'excellence d'une médiation qui rénove (9,15 ; 12,24) et perfectionne (8,6) l'Ancienne Alliance (voir Ex 18,19). Mais il faut chercher la raison décisive de cette supériorité, dans le fait que le Christ assume, à lui seul, diverses fonctions autrefois réparties entre plusieurs : « Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus » (1 Tm 2,5).

Médiateur signifie intermédiaire. Le terme désigne celui qui, placé entre deux interlocuteurs en opposition, cherche à normaliser leurs relations. Voilà pourquoi le pontife, ainsi que l'indique son nom, est un médiateur-né, tandis que le Christ, médiateur par excellence, apparaît contre le pontife par antonomase (cf. 2,17 ; 3,1 ; 4,14 ; 5,5.10 ; etc.).

b) Médiation sacerdotale

Le sacerdoce appartient donc au monde de la médiation. « L'idée essentielle du sacerdoce se trouve dans l'intercommunication entre Dieu et les hommes. Tel est l'élément constitutif absolument propre du sacerdoce »⁴. Le ciel et la terre, qui sont ici les deux extrêmes, se trouvent séparés par l'abîme du péché. Le prêtre devra donc agir dans une double direction : « en faveur des hommes ses frères » (5,1 ; cf. 2,10.11.17.18 ; 8,34 ; 9,24), mais en restant attentif au service de Dieu (la diaconie des intérêts divins : 5,1 ; cf. 1,2.3 ; 3,6 ; 5,8). L'activité sacerdotale consiste concrètement à « offrir dons et sacrifices » (5,1 ; cf. 2,17 ; 8,3) afin de combler l'abîme de séparation, en purifiant l'homme et en apaisant la justice divine⁵.

3. Du Médiateur (1,4—4,13) ; du sacerdoce (4,14—7,28) ; du sacrifice (8,1—10,18).

4. L. GUTIERREZ VEGA, *Sacerdocio cristiano*, Madrid, 1965, p. 46.

5. M.-I. SCHEEBEN souligne la dimension latreutique du sacerdoce jusqu'à voir en elle « son essence la plus profonde et sa signification la plus haute » (*Les mystères du christianisme*, trad. A. KERKVOORDE, Bruges, 1959¹, p. 437).

C'est à partir de là que se dessine le profil du prêtre idéal. En raison de sa fonction de médiateur, il évolue entre deux mondes. D'une part, « pris d'entre les hommes » (5,2 ; voir 2,11 ; Nb 8,6), il doit appartenir à l'humanité. D'autre part, il doit avoir de solides assises dans le domaine divin pour pouvoir, à l'heure de la médiation, bénéficier de son caractère de représentant de Dieu (5,1.4 ; 8,3 ; cf. Is 6,1 ss ; Jr 1,4-10 ; Rm 1,1 ; 1 Co 1,1 ; Ga 1,15 ; Jn 3,27).

Deux vertus assureront le succès de sa médiation : avant tout, la *miséricorde*, la com-passion, la sym-pathie⁶ qui feront de lui un pontife miséricordieux (2,18), capable de « compatir à nos faiblesses » (4,15), et de « ressentir de la miséricorde pour les ignorants et les égarés » (5,2)⁷, avec cette sensibilité délicate de celui qui a expérimenté dans sa propre chair les effets de la faiblesse (5,2) à vaincre à tout prix (5,3). Le deuxième trait de la physionomie du prêtre est la *fidélité*⁸ dans l'administration des choses d'en haut (5,3 ; cf. 2,17). Il peut certes y avoir des degrés dans la médiation : fidélité du serviteur comme Moïse, ou du fils comme le Christ (3,2). En tout cas on ne peut s'en passer, car elle s'avère condition indispensable pour qui, tel le prêtre, se sent appelé à servir les intérêts mêmes de Dieu (5,1.3).

2. Investiture sacerdotale du Christ

Tu es prêtre pour l'éternité (5,6). Le ch. 5 de l'épître aux Hébreux nous assure que le portrait du prêtre ne reste pas un pur idéal, mais qu'il trouve sa réalisation concrète dans le Christ Jésus.

a) Institution divine

Rien n'est davantage mis en évidence comme la nécessité de l'investiture d'en haut. Personne ne peut s'arroger la fonction de

6. Selon A. VANHOYE (*La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Paris-Bruges, 1963, p. 114), la deuxième partie de la lettre comprend deux sections. La première traite de la « fidélité » (3,1—4,14), la deuxième de la « compassion et du sacerdoce » (4,15—5,10). Le verbe *metriopathein* est un hapax dans le N.T. Certains le rapprochaient du texte de Plutarque, *De patr. amic.*, 469 : « La nature nous a donné la douceur et la patience, filles de la bonté » (*metriopatheias*).

7. Au dire de O. KUSS, « cette compassion s'étend seulement aux péchés fruits de l'ignorance et de l'erreur (voir Lv 4,2.13.22.27 ; 5,2-4) et qui n'ont pas été commis "la main levée" ou, ce qui revient au même, intentionnellement, et qui entraîneraient l'exclusion de la communauté du peuple de Dieu (Nb 15,30-31) » (*Lettera agli Ebrei*, Brescia, 1966, p. 87).

8. Il s'agit d'un des thèmes principaux de la lettre : *fidèle* (3,2.5) ; *avoir foi* (4,3) ; *infidélité* (3,12.19) ; *indocilité* (4,6.11) ; *équation foi/repos* (3,11.18 ; 4,1.3.5.10.11).

médiateur sans avoir l'assurance préalable de l'accord des deux partis intéressés (5,4). Concrètement, l'homme ne peut légitimement agir au nom de Dieu sans avoir reçu la députation qui le constitue représentant divin accrédité (*persona grata*) pour l'accomplissement de sa mission.

On nous rappelle qu'Aaron lui-même, le prêtre hébreu par excellence, dut se conformer à cette règle. Il ne s'arrogea pas à lui-même la dignité sacerdotale (5,4), mais la reçut gratuitement de Dieu qui consentit librement à l'octroyer, dans la personne d'Aaron, à toute sa descendance (Ex 28,1 ; Nb 16,18).

En toute logique, le Christ, bien que Verbe de Dieu vraiment incarné, ne pouvait pas se soustraire à cette loi générale. Bien plus, quoiqu'homme parfait (2,11-14.17 ; 4,15), il ne s'est pas « attribué à soi-même la gloire de devenir grand prêtre, mais il l'a reçue » de l'initiative du Père des cieux » (5,5 ; voir 3,2 ; 7,20.21). Il ne pouvait se contenter d'accepter simplement une charge héréditaire, puisqu'il ne procédait pas d'une lignée lévitique (7,13-14). Il lui a plutôt fallu une intervention particulière qui rappelle l'investiture (*katastasis*) donnée aux diacres (Ac 6,3), aux presbytes (Tt 1,5), aux grands prêtres (7,28 ; 8,3 ; 1 M 10,20 ; 2 M 14,13).

b) Double appartenance

L'auteur recourt à l'Écriture pour prouver sa thèse. Les deux textes allégués en faveur de l'investiture divine (5,5.6) font apparaître entre eux une parenté qui dévoile à son tour autant de dimensions du sacerdoce du Christ⁹.

Le sacerdoce du Christ se voit avant tout rattaché à la *filiation divine* (Ps 2,7). Cette citation du Ps 2 soulève de nombreuses discussions¹⁰.

Compte tenu du contexte, une chose demeure hors de doute : le Christ est réellement prêtre parce que vraiment Fils de Dieu¹¹.

Mais il ne faut pas imaginer un sacerdoce lié de toute éternité, dans le sein du mystère trinitaire, au « Tu es mon Fils ». Le carac-

9. Il nous paraît gratuit d'opposer les deux textes comme si l'un avait valeur de preuve intrinsèque et l'autre de désignation extérieure (cf. R. RABANOS, *El sacerdocio de Cristo*, Roma, 1942, p. 68), l'un désignant le donné fondamental, l'autre la promulgation extérieure (ainsi par exemple J. BONSIRVEN, *Le sacerdoce et le sacrifice de Jésus Christ d'après l'épître aux Hébreux*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 66 (1959), p. 657).

10. Tandis que BONSIRVEN (*art. cit.*, p. 657) soutient que « Tu es mon Fils » est l'expression de la génération éternelle, J. DUPONT pense que sa visée est bien « le moment de la résurrection de Jésus et son entrée dans la gloire céleste » (*Filius meus es tu*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 35 (1948), p. 522).

11. RABANOS, *op. cit.*, p. 68 ; J. MOEAT, *Epistel to the Hebrews*, Edinburg, 1952, p. 64 : *There is something vital, for the writer's mind, in the connexion of archiereus and Uios*.

ère essentiellement médiateur du sacerdoce, exige l'interférence de la double filiation divine et adamique, ce qui ne se vérifie pleinement qu'au moment précis de l'Incarnation¹². En recevant l'investiture sacerdotale avec la nature humaine, le Verbe ne cessa pas d'être le destinataire unique de la parole que le Père lui adresse de toute éternité : « Tu es mon Fils »¹³.

Ainsi donc, peu importe si la citation est faite en songeant à l'intronisation céleste du Pontife de la Nouvelle Alliance. Le mystère du Christ nous a habitués au dédoublement de l'invisible, et au rythme de croissance de l'éternel. Le fait que, d'une certaine manière, son sacerdoce n'atteigne sa plénitude qu'à l'heure de son entrée dans le sanctuaire céleste, ne constitue pas un obstacle pour que le Christ exerce ses fonctions sacerdotales tout au long de sa vie terrestre, et qu'en particulier il réalise son sacrifice parfait et définitif dans l'acte du Calvaire¹⁴.

La deuxième citation rattache le sacerdoce à la royauté éternelle du Christ Messie (Ps 110,4 ; voir Mt 24,41-46 ; Mc 14,62) selon le modèle par excellence de Melkisédéch (5,6.10 ; 6,20 ; 7,11.15.17).

Il ne faut pas concevoir le sacerdoce du Christ comme une simple sublimation de celui de la lignée d'Aaron. Pendant longtemps l'histoire juive connut un certain parallélisme, non exempt de tension, entre sacerdoce lévitique et royauté davidique¹⁵. Les deux institutions se rejoignent dans l'unité de la personne du Christ. Ainsi s'accomplit la prophétie relative à la figure de Melkisédéch, Roi de Salem et prêtre du Dieu Très Haut (7,1).

Le texte du psaume met en exergue la note distinctive de pérennité. La royauté comme le sacerdoce étaient caducs en Israël. Il n'en va pas ainsi du Christ, prêtre de la Nouvelle Alliance. Son sacerdoce est appelé à la pérennité (5,6) parce que son sacrifice parfait ne souffre pas de réitération (7,27 ; 9,11.25-28 ; 10,10.12.14), et parce

12. Voir le concile d'Ephèse : *Si quis ergo Pontificem et Apostolum nostrum fieri dicit non ipsum ex Deo Verbum, quando factum est caro secundum nos homo... anathema sit* (Denz., 261). Ceci est conforme à la Tradition bien représentée par saint Augustin : *Nam secundum id quod natus de Patre Deus apud Deum, coaeternus gignenti, non sacerdos, sed sacerdos propter carnem assumptam, propter victimam quam pro nobis offerret a nobis acceptam* (Enarr. Ps 109,17, dans *Corpus Christi*, 40, p. 1617).

13. J. BONSIEVEN, *Épître aux Hébreux*, Paris, 1943, p. 267 : « La personne unique du Christ s'entend dire constamment la parole éternelle de la génération divine : Tu es mon Fils. »

14. O. KUSS, *op. cit.*, p. 69 : « Ceci n'exclut pas que déjà durant sa vie terrestre, Jésus, par la parole (2,3) et surtout par sa personne, fut médiateur du salut ; mais il l'était alors seulement en tant que promis à devenir ce qu'il devait être définitivement dans sa condition parfaite. »

15. Voir à ce sujet le *Testament des douze patriarches* : « A moi, Dieu a octroyé la royauté, et à Lévi le sacerdoce ; et il a subordonné la royauté au sacerdoce. A moi il a donné les choses de la terre, à lui, celles du ciel » (*Test. Juda*, 21,2-4).

qu'étant éternel, le Christ prêtre n'a pas besoin de successeurs (7,23-24).

Les deux citations ne sont donc pas dues au hasard. Elles correspondent à la double exigence de l'authentique médiateur. Elles articulent le Christ sur Dieu et sur les hommes. Elles portent à leur perfection les traits du prêtre idéal : ici, la fidélité devient filiation, et la miséricorde service royal.

3. Perfection du sacerdoce du Christ

« Un grand prêtre souverain qui a traversé les cieux » (4,14). Quelque restreint que soit le domaine dans lequel se meut l'auteur, il est possible de percevoir la transcendance du sacerdoce du Christ.

a) Le Christ, prêtre parfait (7,28 ; 9,15 ; 12,24)

En raison de sa structure intime, l'excellence du sacerdoce est directement proportionnelle au degré d'union que le médiateur réussit à établir entre les deux parties, et à l'efficacité de sa médiation vers le haut comme vers le bas¹⁶.

Or justement, impossible d'imaginer un sacerdoce comparable à celui du Christ. Son union avec Dieu et avec les hommes est tellement étroite, qu'il s'identifie avec chacun d'eux : il est en effet vrai Dieu et vrai homme.

Sa fonction de médiateur coïncide avec l'idéal d'une telle mission : sa fidélité pour les intérêts du Père est au-delà de toute mesure (3,3 ; 7,22). Prêtre et victime, le Christ peut donner au Père la gloire qui lui revient (9,12.26 ; 13,12)¹⁷. Sa miséricorde à l'égard des hommes est telle qu'il ne revendique pas ses droits de Fils unique, afin de pouvoir faire directement l'expérience de la faiblesse humaine à travers un douloureux chemin de croix (5,8-9), et d'avoir ainsi le moyen de sauver les hommes (7,25).

b) Le Christ totalement prêtre (1,3 ; 3,1 ; 5,6 ; 7,1 ; 13,20)

Totalisant dans une stricte unité les multiples médiations de l'Ancienne Alliance, le Christ est à la fois Apôtre et Pontife (3,1),

16. *Sacerdotium* — dit R. GARRIGOU-LAGRANGE — eo altius est quo sacerdos magis unitur 1^o cum Deo, 2^o cum victima puriori, pretiosiori, et magis consumpta, 3^o cum populo pro quo offertur sacrificium (*De unione sacerdotis cum Christo Sacerdote et Victima*, Turin, 1948, p. 6).

17. Déjà Epiphane avait mis en relief cette identification entre « sanctuaire et victime, sacerdoce et autel, Dieu et homme, roi et pontife, brebis et agneau, fait tout à tous pour notre salut » (*Haer.*, 55,4 ; *G.C.S.*, 31,330).

Prêtre et Roi (5,6 ; 7,1 ; cf. 13,20 ; 1,3). Prophétie et sacerdoce sont des fonctions qui ont leur fondement dans l'action salvifique du Christ¹⁸. Cela signifie que son apostolat, comme sa royauté sont de caractère sacerdotal.

Mais il ne s'agit pas là de deux secteurs à part, car tout, dans le Christ, est littéralement sacerdotal. Son sacerdoce ne se fonde pas sur une nomination venue de l'extérieur, mais il a pour fondement solide sa filiation divine. La consécration sacerdotale l'imprègne au plus profond de lui-même. Son sacerdoce venant de l'union des deux natures, tout est sacerdotal dans le Verbe incarné : son action et sa parole, son enseignement et ses miracles, sa présence et tout son être. Vraiment, le Christ est totalement prêtre.

c) *Le Christ, prêtre de tous* (5,9 ; 7,24.25)

La référence au sacerdoce de Melkisédéch fait tomber les barrières qui enfermaient dans des limites trop étroites le sacerdoce aaronique : celui du Christ ne connaît pas de frontières.

Cela découle, comme une exigence stricte, de l'excellence incomparable du sacerdoce messianique¹⁹. L'unicité du Médiateur (7,23.24 ; 1 Tm 2,5) a pour conséquence le caractère universel, catholique, de sa médiation.

Ce caractère universel (5,9 ; 7,25) n'admet pas plus de limites dans l'espace que le royaume du Messie. Il durera dans le temps (5,6.10 ; 6,20 ; 7,17.24) comme son règne qui n'aura pas de fin.

Tertullien était dans le vrai lorsqu'il ciselait une magnifique formule pour parler du sacerdoce du Christ, en résumant très exactement la double valeur qu'il appuie sur la filiation divine : il appelle le Christ *catholicus Patris sacerdos*²⁰.

Conclusion : le sacerdoce du Christ, nouveau et transcendant

La continuité entre les deux Testaments ne doit pas voiler la profonde nouveauté du Médiateur de la Nouvelle Alliance. Son

18. GELIN, *art. cit.*, p. 58 : « Le sacerdoce du Christ n'est pas présenté comme purement cultuel, mais aussi avec les notes royal et prophétique ». Il serait intéressant de rapprocher le *logos* que Philon qualifie de *megas archiereus* (*De somniis* 1,219,38) avec le *locutus est nobis in Filio* (1,2) ; un Fils supérieur à Moïse (3,2.6) qui est le prophète par excellence (*Dt* 34,10) à cause de son intimité avec Yahvé (*Nb* 7,89 ; *Ex* 25,22).

19. J. GIBLET, *Notae circa sacerdotium Christi iuxta epistolam ad Hebraeos*, dans *Coll. Mechl.*, 18 (1948), p. 695 : *Aeternitas ut unitas exprimitur iuxta mentem alexandrinam perfectionem omnimodam et plenitudinem*.

20. TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, 4,9, dans *Corp. Christ.*, 1, p. 560 : *Offerre debere... per Christum Jesum, Catholicum Patris Sacerdotem*.

sacerdoce est loin d'une simple réédition de celui de la lignée d'Aaron : il est radicalement nouveau (7,12.18). En outre, ce sacerdoce ne se réduit pas exclusivement au domaine cultuel : sans préjudice pour cette fonction tout à fait primordiale, il inclut en même temps le prophétisme et la royauté.

L'analogie avec Melkisédéch ne fait pas obstacle à la *transcendance* absolue du Verbe fait chair. Son sacerdoce est le fondement de notre confiance pleine et totale. C'est un Dieu qui a pénétré dans le sanctuaire céleste (4,14 ; 8,1.2 ; 9,11) après avoir expérimenté l'amertume de notre faiblesse (4,15). C'est un pontife qui nous invite à nous avancer « avec assurance vers le trône de la grâce » (4,16 ; 5,9 ; 7,25). Le Christ Prêtre accomplit avec une fidélité absolue les desseins salvifiques du Père. Sa médiation sacerdotale s'actualise, tout au long de l'histoire, par le sacrement²¹.

La double participation par le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun ne sont qu'un écho de l'unicité et de la catholicité du sacerdoce transcendant du Christ Seigneur.

Il est l'*unique prêtre définitif*, avec la perfection qui caractérise le nouvel ordre de Melkisédéch (5,6).

21. Voir le « sacerdoce royal » de 1 P 2,9 et le « règne et le sacerdoce » de Ap 5,10.
— *Novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem, quando per sanguinis effusionem nos redemit* (Concile de Trente, *Denz.*, 1741).

Guérison de Bartimée

Mc 10,46-52

PAR ANDRÉ PAUL

Section d'Etudes Bibliques de l'Institut Catholique (Paris)

⁴⁶ Ils viennent à Jéricho. Et, comme il sortait de Jéricho avec ses disciples et une foule nombreuse, le fils de Timée, Bartimée, aveugle mendiant, était assis près de la route.

⁴⁷ Ayant entendu que c'était Jésus le Nazaréen, il se mit à crier : « Fils de David, Jésus, aie pitié de moi ! », disait-il.

⁴⁸ Et beaucoup le rabrouaient pour qu'il se taise. Mais lui n'en criait que bien plus fort : « Fils de David, aie pitié de moi ! ».

⁴⁹ Jésus s'arrêtant, dit : « Appelez-le ». Et ils appellent l'aveugle, lui disant : « Courage ! Lève-toi, il t'appelle ».

⁵⁰ Et lui, rejetant son manteau, d'un bond, vint à Jésus.

⁵¹ Et, lui répondant, Jésus dit : « Que veux-tu que je fasse pour toi ? »

⁵² L'aveugle lui dit : « Rabboni, que je voie ! » (v. 51). Et Jésus lui dit : « Va, ta foi t'a sauvé ». Et aussitôt, il vit et il le suivait sur la route¹.

Dans ce texte, la place de la guérison est très minime : il n'y a ni parole ni geste thaumaturgiques. Cette omission n'est-elle pas voulue par Marc pour mettre l'accent sur un miracle d'un autre ordre, dont il nous montrera la spécificité dans le langage qui lui est propre ? Telle est la question à laquelle cette étude essaiera de répondre.

1. Mc 10,46-52 dans l'ensemble du discours marrien

Pour mieux comprendre cette péripécie, il est bon de la replacer dans son contexte général et dans son contexte immédiat : cha-

1. Cette traduction essaie de respecter au mieux la littéralité du texte original.

cun d'eux correspond à un niveau particulier de l'activité rédactionnelle de Marc.

a) Dans l'ordonnance générale du livre

Replacée dans l'ensemble du second évangile, la guérison de l'aveugle de Jéricho se présente comme une séquence parallèle à la guérison de l'aveugle de Bethsaïde (8,22-26). Ce dernier texte précède immédiatement la profession de Pierre à Césarée (8,27-30), prolongée elle-même par la première annonce de la Passion (8,31-33). D'une manière semblable, Mc 10,46-52 est suivi de l'acclamation messianique de Jésus lors de l'entrée à Jérusalem, ensuite du récit de la Passion.

D'une certaine façon, Mc 8,22-26 et 10,46-52 constituent des récits de transition. Ils semblent l'un et l'autre acheminer le lecteur vers une profession de foi publique dans la messianité de Jésus : foi et messianité supposent l'événement de la Passion. Dans cette perspective théologique, l'ouverture des yeux prend valeur de signe.

b) Dans le contexte immédiat

La section narrative, dans laquelle s'insère la guérison de Bartimée, débute en Mc 10,32.

Or, ils étaient sur la route (en têi hodôï)

montant à Jérusalem,

et Jésus marchait devant eux, et ils étaient dans la stupeur ;

et ceux qui suivaient étaient effrayés...

Bien des fibres que nous dégagerons de la « texture » de Mc 10, 46-52 se trouvent, d'une certaine manière, en vrac dans ce verset. « La route » est désignée : celle de Jérusalem, sur laquelle Bartimée, après sa guérison, suivra Jésus (v. 52).

Et il le suivait sur la route (v. 52) : cette phrase est une ouverture. Le drame personnel et la mission (« Va, ta foi t'a sauvé ») de Bartimée débouchent sur le drame collectif et mystérieux qui se poursuit. Marc en rend compte dans le récit qui suit immédiatement la guérison de l'aveugle, l'entrée à Jérusalem. Les « nombreux » qui s'étaient opposés à la démarche de Bartimée (10,48), c'est-à-dire ceux qui, jusque-là, « étaient dans la stupeur et effrayés » (10,32), reconnaissent le Messie (11,8-10). Ils clament la messianité davidique de Jésus qu'ils refusaient auparavant. Tous sans exception²

2. En Mc 11,9, la formule « ceux qui marchaient devant et ceux qui suivaient » signifie : « tous ceux qui marchaient sur la route ».

proclament, non plus le titre messianique (« Fils de David »), mais son contenu exact : « Ils criaient : Hosanna ! Béni soit celui... » (11,9). On retrouve le verbe « crier » à l'imparfait tout comme à propos de l'aveugle (v. 48 : « Mais lui n'en criait que plus fort... ») après l'intervention hostile de cette même foule. Le passage du singulier au pluriel de cette même forme verbale est lourd de signification.

Mc 10,32—11,10 paraît donc délimiter le champ rédactionnel de notre péripécie. A ce point charnière de l'évangile de Marc se dégage l'ultime enjeu de la mission de Jésus : la création du peuple des croyants. En vérité, la guérison de Bartimée manifeste une telle puissance nouvelle et miraculeuse sur la réalité humaine qu'elle entraîne une adhésion entière et décisive à Jésus, le Messie. Cette adhésion comble toutes les distances parce qu'elle les ramène toutes à l'unique chemin désormais libérateur (« la route », celle de Jérusalem) ; elle coordonne aussi tous les instants en un seul « Temps » (signifié grammaticalement par l'imparfait : « il criait », « ils criaient ») qui inclut la totalité des devenir ; enfin, après avoir constitué et structuré l'homme (personnifié par Bartimée), elle constitue et structure le groupe humain qui représente et prophétise une humanité possédant à tout jamais les virtualités dynamiques de son achèvement.

c) Mc 10,46-52 et l'empreinte de Marc

Le tableau suivant montre à quel point Marc met ici en œuvre les réflexes qu'il a déjà suffisamment rodés dans la composition de son évangile :

Mc 10,46-52

Il était assis
près de la route
Il se mit à crier
Jésus s'arrêtant
d'un bond il vint à Jésus
Fils de David
...
Rabbouni, que je voie
Va, ta foi t'a sauvé
Et aussitôt, il vit...

Mc 5,1-20

Il avait son habitation
dans les tombeaux
voyant Jésus de loin
lui (= Jésus) étant sorti
(de loin) il accourut
se prosterna devant lui
...
Il le suppliait qu'il soit avec lui
Va dans ta maison
et il s'en alla...

La ressemblance entre la guérison de Jéricho et l'exorcisme de Gérasa est frappante. Elle mériterait une étude plus approfondie : les analyses qui suivent y contribueront pour une part.

2. Essai de lecture globale³

Le thème de « la route » (*hē hodos*) avec tout ce qui s'y rapporte (marche, arrêt, etc.) est très important en Mc 10,46-52. A première lecture, tous les éléments du texte semblent s'y référer, tant les gestes que les paroles.

On le note dès les premiers mots : « Ils viennent » (v. 46a, *erchontai*). Ce verbe au présent (temps incolore d'une certaine façon) n'a pas de sujet explicite. Certes, dans un second temps, on retrouve à la sortie de Jéricho les disciples, une nombreuse foule et Jésus (v. 46b). Et à travers la redondance de ce verset introductif, on saisit, chez Marc, le souci réel de faire défiler tous ceux qu'il avait fait « venir » à Jéricho sans les désigner expressément. Mais, placée seule à l'ouverture du récit, la forme verbale « Ils viennent » prend nécessairement une signification tout autre que narrative : la syntaxe profonde du récit la précisera. Pour l'instant, on peut dire qu'elle est en quête d'un sujet et d'un temps qui lui conviennent. Bien plus, ce verbe réclame un terme adéquat au déplacement qu'il suggère. Après un instant d'illusion (« Ils viennent à Jéricho »), la cité de Jéricho est très vite départie de cette fonction pour n'être plus que le signal d'un chemin à poursuivre (« Comme il sortait de Jéricho... ») ; mais, en vue de quel but ?

Dans la dernière phrase du récit : « Et il le suivait sur la route » (*en tēi hodōi*), le verbe à l'imparfait implique la continuité. Continuité dans la *mobilité*, puisqu'il s'agit de marcher « sur la route », mais aussi dans la *proximité*, puisque l'on marche derrière quelqu'un et qu'on le suit. L'idée-clé de cette formule, c'est la présence définitive « sur la route », ou mieux : « dans le chemin ». Or, cette situation est à l'opposé de la position initiale de Bartimée⁴ (v. 46) : « Il était assis près de la route » (*para tēn hodon*). Il s'agit là d'une attitude de *fixité*, considérée elle-même comme définitive. Le temps du verbe, l'imparfait, l'indique bien. De plus, la mention conjuguée de la mendicité (Bartimée est dit *prosaîtēs*) et de la cécité ne fait qu'accentuer cette donnée. La mendicité connote ici la *fixité*, et la cécité, l'*éloignement*. Un aveugle n'est-il pas d'autant plus éloigné des réalités qu'il en est corporellement proche ? Dès lors, « aveugle » et « mendiant » appartiennent au même registre que « route »,

3. Les pages qui suivent reprennent, pour une part, certains passages d'une étude antérieure : A. PAUL, *La guérison de l'aveugle (des aveugles) de Jéricho*, dans *Foi et Vie* (Cahiers bibliques, 9), 1970, pp. 59ss.

4. En dehors de Jafre, des noms des Apôtres et des récits de la Passion, « Bartimée » est le seul nom propre que l'on rencontre chez Marc. L'habitude du second évangéliste est de placer la traduction ou l'explication d'une forme après l'avoir exprimée, et de l'introduire par « c'est-à-dire » (*ho estin...*) ; cf. Mc 3,7 ; 7,11 ; 7,34 ; 12,42 ; etc. Or, avec « fils de Timée, Bartimée », c'est le contraire. Les discussions ne manquent pas à ce sujet, ni les explications du mot « Timée ».

« venir », « suivre », ou « être assis ». « Près de la route » signifie donc « hors du chemin », et dans le cas d'un aveugle : « loin du chemin ». L'exclusion du chemin, c'est ce qui marque la situation de Bartimée au début du récit. Aveugle, il est définitivement éloigné du cheminement normal de tout homme qui voit. Mendiant, il s'installe dans cette situation d'exclusion, dans la *fixité*, afin de pouvoir subsister dans cet *éloignement*.

S'arrêtant (v. 49). Effet de surprise : le Christ interrompt sa marche. Ce faisant, il se détache de tous ceux qui étaient avec lui sur le même chemin, il brise un mouvement dont il était le premier dynamisme. Cette *rupture* produit un effet inattendu. On est très étonné de voir l'aveugle rejeter son manteau, bondir et s'approcher de Jésus (« Il vint à Jésus » : *êlthen pros ton Iêsoun*). Tout se passe comme si Bartimée n'était plus aveugle ! Le verbe « bondir » le dit assez : il marque une forte antithèse par rapport aux données initiales du récit.

Il est curieux que Bartimée soit appelé « l'aveugle » (*ho typhlos*, vv. 49 et 51) après l'intervention du Christ. Car c'est précisément à partir de ce moment qu'il semble être pris en considération par Jésus et par la foule (« Appelez-le... Courage ! Lève-toi... »), et qu'il se comporte (« d'un bond... ») comme s'il voyait. Si Marc le nomme seulement « l'aveugle », ne veut-il pas signifier par là qu'il n'est plus « mendiant » ? Le rejet du manteau (utilisé par les mendiants orientaux pour recevoir les offrandes) signifie la fin de la *fixité*, tout comme sous un certain aspect du moins, l'appel de Jésus repris par la foule. Ce qui importe, c'est la manière dont l'aveugle acquiert subitement la *mobilité*, tandis qu'il était condamné, pour subsister, à la *fixité* perpétuelle (« Il était assis... »). Cette mobilité, il la manifeste de la façon la plus éclatante. Le verbe « venir » qui ouvrait le récit (« Ils viennent »), a trouvé son sujet : d'abord refusé à Bartimée, il lui est maintenant réservé, mais à l'aoriste (« Il vint », *êlthen*). Il s'agit d'un acte unique, décisif, qui imprime à cette démarche un caractère absolu. Il mène jusqu'à Jésus et, partant, « dans le chemin ». « Jésus » et « la route » s'identifient, autrement dit « *proximité* » et « *mobilité* » se conjuguent : le chemin s'ouvre pour l'aveugle.

Tous les éléments dont nous avons fait l'inventaire, s'agencent rigoureusement dans un réseau d'oppositions et de corrélations significatives qui fonctionnent à l'intérieur d'un système rigoureux. Or, une bonne partie du récit est constitué par le dialogue entre Bartimée et Jésus. Il importe donc de rechercher si ce dialogue peut lui-même s'intégrer dans une telle organisation, pour en renforcer l'expressivité.

3. Le « cri » et le « bond » de la foi

En cherchant les composantes essentielles du dialogue, on en saisira mieux le dynamisme interne⁵.

La foule intervient à plusieurs reprises. Une première fois, elle signale la présence de « Jésus le Nazarénien » (v. 47). Bartimée reçoit cette information par l'ouïe (« ayant entendu »), ce qui rappelle sa cécité et tout ce qu'elle implique, principalement l'*éloignement*. « Jésus le Nazarénien » désigne Jésus, indépendamment de toute révélation originale sur sa personne et sa mission. Sa *proximité*, tout humaine, est considérée comme acquise. Mais est-ce là une vraie proximité ? Une chose est certaine : l'énonciation exprime l'*éloignement*.

L'aveugle refuse d'ailleurs ce genre de proximité. On le sait, « Jésus le Nazarénien » lui est inaccessible à cause de la cécité, facteur d'*éloignement*, qui le coupe radicalement de tout ce qui lui est proche, et même très proche. Or, par un cri (« Il se mit à crier », ce qui connote l'*éloignement*), Bartimée désigne Jésus comme le « fils de David ». Ce faisant, il lui confère le titre de Messie d'Israël. S'il comprend et proclame ainsi la distance qui le sépare réellement de lui, en revanche, cette saisie soudaine et inexplicable de Jésus dans le plus profond de son être, signifie l'enjambement total de cet *éloignement*. Cette proclamation articule dans un seul « cri » la perception douloureuse d'une distance irréductible (cf. v. 46 : « était assis ») et la saisie directe et juste de l'objet (« fils de David ») ; démarche qui fait la synthèse (miraculeuse) de deux expériences antithétiques, celle de l'*éloignement* (sensible) et celle de la *proximité* (réelle).

Dans la seconde proclamation ou supplique de l'aveugle, l'intervention des « beaucoup » (v. 48) entraîne l'idée d'intensité. Celle-ci est accentuée par la formule adverbiale « bien plus fort » et l'emploi de l'imparfait (« criait », v. 48), qui implique la continuité dans cette intensité. De plus, « Jésus » a disparu de la formule d'invocation. Seul, le titre « fils de David » demeure. L'*éloignement* est donc total et la saisie de l'objet est parfaite ; l'obstacle que constitue la foule le signifie fortement.

C'est ici qu'intervient la *rupture* marquée par l'arrêt de Jésus (v. 49 : « S'arrêtant ») : rupture décisive qui, on le sait, va donner à

5. L'originalité première du dialogue entre l'aveugle et Jésus vient de la désignation immédiate de chacun des deux partenaires par son nom, précédé d'un élément généalogique : « le fils de Timée, Bartimée » et « fils de David, Jésus ». Ces deux formules correspondent au même modèle. On peut soupçonner ce qu'implique déjà de puissance et d'efficacité cette saisie réciproque de deux personnages qui sont en possession de leurs noms respectifs, avec par surcroît une hypothèque sur leur origine (« fils de... » ; « fils de... »).

l'aveugle mendiant la *mobilité* et lui acquérir la *proximité*. Cet arrêt semble constituer l'axe qui relie organiquement l'action et le dialogue du récit.

Le mot « *Rabbouni* »⁶, qui exprime à la fois la vénération et l'intimité, consacre cette proximité. Mais il suggère une nouvelle fixité (repos de la rencontre), qui compromet nécessairement la proximité, née de la mobilité et confirmée par elle. Il se situe entre deux paroles de Jésus : une parole d'appel (« Appelez-le ») et une parole d'envoi (« Va »)⁷. Chacune d'elles s'articule avec l'arrêt de Jésus et la rupture « créative » qu'il représente.

L'arrêt de Jésus qui permet à ce dernier et à l'aveugle — les deux étant réduits à la fixité — de se rejoindre, provoque deux consignes parallèles et complémentaires : l'une entraîne la *mobilité* (« Appelez-le ») et la *proximité* soudaine (« D'un bond, il vint à Jésus »), l'autre (« Va, ta foi t'a sauvé ») donne à cette proximité d'être définitivement acquise et confirmée dans une nécessaire mobilité (« Va »), sans laquelle elle ne peut durer : aussi débouche-t-elle sur le don soudain de la vue (« aussitôt il vit », à l'aoriste tout comme : « d'un bond, il vint »). La vue permet d'être proche à distance, elle assure la sécurité dans la mobilité.

Le fait de recouvrer la vue constitue le signe du don de la foi (« Ta foi t'a sauvé »), vision à distance, capacité et exigence de cheminement. La cécité imposait l'éloignement dans la *proximité* ; aussi est-elle naturellement signe de l'absence de foi (la foule sait que « Jésus le Nazarénien » est là, mais ne saisit pas qu'il s'agit du « fils de David » ; la véritable cécité touche en fait la foule ambulante et non Bartimée, l'aveugle immobile !). Il est dès lors fort compréhensible que, dans un récit où Marc nous montre dès les premiers mots la foi d'un aveugle, ce dernier soit considéré et se comporte comme n'étant pas ou n'étant plus aveugle, bien que sa guérison ne soit pas encore réalisée. Ces incohérences narratives s'insèrent dans une logique réelle, la logique de l'œuvre.

On comprend donc que le miracle de la foi — *proximité* dans l'éloignement — soit signifié par l'ouverture des yeux ; ouverture

6. Dérivées de *rab* (Seigneur Maître), les formes plus solennelles (*rabbân, rabbôn, rabbôni* ou *rabbouni* : « Mon maître », « Mon Seigneur ») étaient généralement réservées à Dieu dans la littérature juive tardive (par exemple dans la formule : « Seigneur de l'univers »). La vocalisation néotestamentaire *rabbouni* (ce terme se rencontre deux fois seulement dans tout le N.T., ici et en Jn 20,16) se retrouve dans le Targum palestinien du Pentateuque, où le mot est volontiers appliqué aux hommes. Dans le contexte de Marc, ce terme peut refléter à la fois la vénération et l'intimité.

7. « Va » (ou : « Allez ») est souvent employé par Marc (et Matthieu) dans le cadre d'une mission confiée par Jésus : Mc 1,44 ; 5,19 ; 10,21 ; 11,2 ; 14,13.

qui permet d'être proche à distance. La parole « va » implique une rupture (que « *Rabbouni* » semblait vouloir nier) ; rupture génératrice de *mobilité*, nécessaire à l'homme qui « voit » dans la foi, c'est-à-dire qui suit Jésus sur sa route : ce qui suppose la « vision » de la foi et la distance (distance et non plus éloignement !) nécessaire à son exercice ; car la foi comble cette distance, que paradoxalement elle exige.

Conclusion

L'analyse des diverses oppositions et corrélations relevées en Mc 10,46-52 nous a conduits à y discerner le passage d'une situation d'exclusion, de fixité et d'éloignement à une situation d'inclusion, de mobilité et de proximité. L'arrêt de Jésus « sur la route » joue un rôle central dans ce processus. L'étude du dialogue entre Jésus et Bartimée est venue à la fois renforcer et préciser cette approche. Les concepts d'éloignement et de proximité ont pris un relief particulier : ils semblent en effet dominer tous les autres. En réalité, « cécité » et « vision », — la première symbolisant l'éloignement dans la proximité, la seconde la proximité dans l'éloignement, — sont les idées dominantes de l'ensemble du texte. C'est autour d'elles que tout paraît s'articuler.

Une étincelle jaillit dès le verset 47. On y découvre ce frappant paradoxe : « l'aveugle » (c'est-à-dire celui qui est loin réellement quoique proche corporellement) « voit » qui est Jésus, dans une saisie totale (« fils de David ») qui lui donne d'être réellement proche (par le « cri » ou le « bond » de la foi) alors qu'il est corporellement éloigné (par la coupure de la cécité). Le « miracle » de la foi est donc acquis comme le signifie clairement le récit de la guérison (celle-ci n'est que suggérée, elle n'est pas décrite en fait).

Or, la proximité (de la foi) doit durer. La mobilité est le facteur unique de cette durée (« Il le suivait sur la route », à l'imparfait) ; aussi réclame-t-elle l'inclusion nécessaire « dans le chemin ». La proximité a été acquise, au terme d'un mouvement déclenché par une rupture (« Jésus, s'arrêtant ») et suscité par un appel (« Appelez-le »). Sa possession décisive dépend d'une autre rupture (« Va »), qui l'engage dans un dynamisme désormais chronique, « sur la route » (ou : « dans le chemin ») : route nécessaire et unique, destinée à celui qui « voit », à celui qui peut être proche à distance, à celui qui « croit », autrement dit qui a la capacité de saisir directement la totalité de l'objet par-delà tout éloignement.

Il ne peut y avoir d'interruption à cette « vision » : les deux « ruptures » (« Jésus s'arrêtant » et « Va ») constituent le nœud

permanent de l'expérience du croyant. « Croire » 1/, c'est donc « voir » 2/, mais c'est surtout « suivre Jésus 3/ (« d'un bond, il vint à Jésus » 1/, « et aussitôt il vit » 2/, « et il le suivait » 3/). Cela réclame le dynamisme d'une démarche qui comble sans cesse une distance indispensable à la libre possession de l'unique proximité, celle de la foi en Jésus, le Christ.

SE GARDER POUR L'UNIQUE

En ce temps-là, Sen Rikyu, le grand maître de l'arrangement des fleurs et de la cérémonie du thé, cultivait des liserons... L'empereur Hideyoshi fit annoncer à Sen Rikyu, alors en disgrâce, qu'il viendrait voir son parterre de liserons.

Lorsqu'il se présenta, tous les liserons avaient été coupés, et le parterre était vide. Hideyoshi crut d'abord à un nouvel affront de son ancien favori, qui lui avait déjà refusé sa fille, et la colère monta en lui.

« Patience », lui dit Sen Rikyu, et il introduisit l'empereur dans la pièce de la cérémonie du thé. Là il avait mis le seul liseron qui n'avait pas été sacrifié. « Si vous aviez vu toutes les autres fleurs, dit Sen Rikyu, vous n'auriez pas eu autant de plaisir à contempler celle-ci ».

Ainsi de nous, si dispersant notre amour aux multiples sollicitations du chemin, nous ne nous efforçons de le garder pour l'unique¹.

Année C

Première lecture : Si 35,12-14.16-18

Deuxième lecture : 2 Tm 4,6-8.16-18

Evangile : Lc 18,9-14

Les trois lectures de ce dimanche présentent des traits communs facilement repérables. Chacune d'elles, en effet, nous situe face au jugement de Dieu, et montre la seule attitude qui convient à l'homme.

Le Seigneur est un juge qui, loin de mépriser les pauvres, écoute leur prière, et leur rend justice (première lecture).

C'est de lui seul que vient la justification et non des mérites accumulés, qu'on pourrait étaler pour s'en prévaloir. Le publicain de l'évangile fait monter vers Dieu une prière de pauvre : il s'en retourne chez lui justifié. Le Pharisien, au contraire, imbu de ses propres mérites, ne peut recevoir cette grâce dont il semble ignorer la nécessité.

L'épître, enfin, montre quels étaient les sentiments de Paul, au terme de sa vie. Dans la prison d'où il ne sortira que pour aller au martyre, il exprime sa confiance totale au « juge impartial » dont il attend la « couronne de justice ». L'apôtre a certes bien combattu pour le Christ, mais comment en tirerait-il vanité ? S'il a pu remplir sa mission, c'est grâce à la force dont le Seigneur l'a rempli.

1. Japon, XVI^e siècle, cité par Bernard BRO, *Apprendre à prier* (Foi Vivante, 11), Paris, 1965, p. 76.

Réflexion d'un Sage sur le culte

Si 35,12-14.16-18

PAR DALMAZIO COLOMBO

Professeur d'Écriture Sainte à Turin

Ce bref passage du Siracide a été manifestement choisi en fonction de l'évangile de ce dimanche (Lc 18,9-14) qui donne en exemple l'attitude « humble » du publicain « n'osant même pas lever les yeux au ciel », tandis que Sirac écrit : « La prière de l'humble traverse les nuées » (Si 35,17). Ce rapprochement toutefois nous paraît assez artificiel, car il repose sur une double ambiguïté. Pour Sirac, de toute évidence, l'homme « humble », c'est très concrètement le pauvre, l'aveugle, l'orphelin, la veuve, bref, quiconque se trouve soumis à de dures conditions de vie, et, plus précisément à notre avis, l'Hébreu de la Diaspora opprimé par toute sorte de violences. On ne peut dès lors mettre vraiment en parallèle cette « humilité » avec celle du publicain, qui est une attitude intérieure devant Dieu. De son côté, le mot « orgueilleux » n'a pas la même portée dans les deux textes. Pour Sirac, le terme désigne l'homme qui fait violence au droit des autres, et, plus concrètement encore, le païen qui, dans la Diaspora, opprime les Hébreux¹. Par contre, le Pharisien de la parabole est un homme finalement honnête, incapable, du moins à l'entendre, de faire le moindre mal à son prochain. Aussi a-t-on suggéré qu'Is 2,6-22 par exemple, aurait été mieux en rapport avec Lc 18,9-14².

Le choix des versets retenus ne paraît pas non plus particulièrement heureux. Dans le texte original, les vv. 11 et 12 sont reliés entre

1. Cf. l'interprétation de R. SMEND (*Die Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin, 1906) et de N. PETERS (*Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, Münster, 1913), pour qui le véritable sujet des vv. 11-15 est Israël opprimé et persécuté, comparé à une veuve, comme dans Lm 1,1 ; Jr 51,5 ; Ba 4,12.16.

2. Cf. *Bible et vie chrétienne*, 120 (1971), p. 20.

eux par la conjonction « car ». Dès lors, le second, qui donne la raison de la proposition avancée dans le premier, exige la lecture de celui-ci. Mais la péricope liturgique, qui commence au v. 12, laisse évidemment tomber la conjonction initiale. En outre, coupée de son nécessaire contexte immédiat (35,1-10), cette lecture risque d'être totalement incompréhensible ou comprise de travers. Aussi allons-nous commenter brièvement le ch. 35 pris dans son ensemble. L'auteur y développe le thème du véritable culte qu'il faut rendre à Dieu (35,1-10), puis dévoile les « réactions » du Seigneur devant un culte illicite et faux (35,11-24).

1. Le véritable sacrifice dû à Dieu (vv. 1-10)

Après avoir exalté les bienfaits des voyages, source de sagesse et d'expérience de la grâce de Dieu (34,9-17), Sirac passe à un autre sujet, probablement assez discuté au temps de la Diaspora juive qui suivit l'exil : la valeur du culte extérieur et des sacrifices offerts dans le Temple³. Bien que très attaché aux rites et assidu aux célébrations liturgiques solennelles, le Sage condamne formellement le culte qui se réduirait à un geste purement extérieur, accompli sans les dispositions intérieures qui donnent valeur au sacrifice. A la suite des prophètes (Am 5,22-25 ; Os 8,13 ; Is 1,11 ; Jr 7,21-23), Sirac constate avec horreur que rendre un tel culte à Dieu, c'est se moquer de lui, ou pire encore, prétendre le compromettre et s'en faire un complice en lui offrant des présents (34,18-26).

Ensuite (35,1-10), l'auteur aborde la question du véritable sacrifice qui plaît au Seigneur. Les trois premiers versets ont une importance toute particulière pour comprendre la spiritualité des Juifs de la Diaspora et de la secte des Pharisiens qui commençait peut-être à se constituer en ce temps-là⁴. L'observance de la Loi et l'accomplissement scrupuleux de ses préceptes l'emportent en valeur sur les sacrifices établis par Moïse. On ne va pas jusqu'à dire totalement abolis les sacrifices extérieurs puisque cette même Loi de Moïse les prescrit (35,41), mais Sirac énumère un certain nombre d'exigences morales qui lui paraissent constituer un fondement plus solide du culte extérieur.

Cette manière de voir n'est pas nouvelle (cf. Os 6,6 ; 14,3) ; l'originalité de Sirac se trouve ailleurs. Pour lui, en effet, la valeur du sacrifice tient à la vertu personnelle, à l'obéissance totale à la Loi, envisagée essentiellement comme norme morale de vie, et non

3. Cf. J. BONSIEVEN, *Le judaïsme palestinien*, Paris, 1935, II, pp. 141-184 ; 191-196.

4. *Ibid.*, pp. 69-80.

d'abord comme ensemble de prescriptions cultuelles⁵. Concrètement, et ceci a une grande importance dans sa perspective théologique, Sirac envisage successivement les quatre sacrifices principaux institués par la Loi de Moïse, qui, d'après les maîtres de l'époque, faisaient, pour une bonne part, la valeur propre du mode de vie des Juifs. A son avis, le sacrifice « pacifique » ou de « communion » (en hébreu : *sh'lammin*) a moins de valeur que l'observance parfaite de la Loi (v. 1) ; le sacrifice de « fleur de farine » (en hébreu : *minhah*), qu'on offrait spontanément à Dieu, ne vaut pas un geste de reconnaissance spontanée à l'égard du prochain (v. 2a) ; le sacrifice de « louange » (en hébreu : *thodah*), également offert en privé reste sans valeur s'il n'est pas accompagné d'une aumône (en hébreu : *sedakah*, justice ! v. 2b) ; enfin le sacrifice « expiatoire » (en hébreu : *hatta'th*, sacrifice pour le péché) suppose qu'on se détourne du mal, et qu'on n'a pas d'injustice dans le cœur (v. 3).

Il est vrai, ajoute Sirac, qu'on ne doit pas paraître « devant le Seigneur les mains vides » (v. 4)⁶. Mais en utilisant certaines métaphores caractéristiques du langage cultuel, il précise aussitôt les dons qu'il convient d'offrir : « l'offrande » qui réjouit l'autel (littéralement : la graisse qui coule sur l'autel) et le « parfum » qui s'élève devant le Très Haut sont aussi et surtout les bonnes dispositions de l'homme juste (v. 5) ; le « mémorial » (en hébreu : *'ashkarah*, offrande de fleur de farine liée avec de l'huile et qu'on brûlait sur l'autel) agréable à Dieu et qui ne sera pas oublié par Lui (v. 6), doit s'accompagner d'une vie innocente. Plus précisément encore, les actes d'obéissance, de miséricorde et de justice, sont présentés comme le véritable culte spirituel agréable à Dieu. C'est déjà une anticipation de ce que dira le N.T. (cf. Rm 12,1 ; He 13,16).

2. La justice incorruptible de Dieu (vv. 11-24)

Dans la seconde partie de son discours sur les sacrifices, Sirac revient sans cesse sur la même idée : les sacrifices n'ont de valeur que dans la mesure où ils sont l'expression d'une sincérité totale à l'égard de Dieu. Alors seulement ils lui font honneur et peuvent être offerts généreusement, car l'homme, conscient de son devoir, y exprime la gratitude due à Dieu pour ses dons immenses. D'autre part, ce n'est pas en vain qu'on se montre ainsi généreux : le Seigneur « paie de retour » et « rendra au septuple » (v. 10 ; le nom-

5. Sur le thème tout à fait intéressant du culte à Jérusalem, et la pensée de Ben Sirac, voir : H. DUESBERG - I. FRANSSEN, *Ecclesiastico*, dans *Bibbia Garofalo*, Turin-Rome, 1966, pp. 71-91.

6. Spécialement au cours des trois fêtes du Pèlerinage : Pâque, Pentecôte et Tabernacles (cf. Ex 23,15 ; 34,20 ; Dt 16,16).

bre 7, comme ailleurs dans la Bible, est ici symbole de plénitude, de surabondance ; cf. 20,12).

Les vv. 11-15 expriment une idée très importante sur les rapports entre les sacrifices et la bienveillance de Dieu, entre le don de l'homme et la « réaction » — si l'on peut parler ainsi — de Dieu. Ce serait une grave erreur de croire que Dieu, comme un quelconque juge humain, se laisse corrompre par de riches présents. Le « Très Haut » n'est pas le Dieu des riches et des puissants, de ceux qui ont les moyens de donner davantage. Il est totalement impartial (idée qui se retrouve fréquemment dans la réflexion apostolique du N.T. : cf. Ac 10,34 ; Rm 2,11 ; Ga 2,6 ; Col 3,25 avec une application plus vaste sur la vocation de tout homme au salut)⁷. Il donne audience à tous, même à l'orphelin et à la veuve qui n'ont rien d'autre à offrir que leurs implorations et leurs larmes (voir l'amère réflexion de Jésus en Lc 21,1-4 et Mc 12,41-44). Les prophètes, dans leur prédication, ont toujours fait une place particulière aux orphelins et aux veuves, qui, exposés plus que d'autres à l'injustice et aux exactions, avaient davantage besoin de l'intervention de la puissance divine.

Sirac développe ensuite (vv. 16-18) ses idées sur le rapport supérieur qui s'établit entre l'homme et Dieu par le moyen de la prière, ici la prière liturgique, cultuelle, dans le Temple. Celui qui « vénère » Dieu, c'est-à-dire qui aime le culte qu'on lui rend et l'accomplit en toute perfection, expérimente dès ici-bas, la grâce du Seigneur. En effet, Dieu, que l'auteur se représente assis sur un trône au-delà des nuées (comme dans Ps 67/68,34 ; 103/104,3 ; Lm 3,44), écoute sa prière et répond immédiatement à son appel (v. 16).

Aux vv. 19-24, la pensée du Sage s'élargit encore. Les pauvres, les humbles, les orphelins, ne sont pas seulement les Hébreux malheureux et sans défense auxquels il y a lieu de rendre individuellement justice. Il entend par là tous les Hébreux de son temps exposés aux persécutions et aux vexations des païens, ainsi qu'aux sollicitations de la pensée hellénistique opposée à la foi des pères. A cette époque en effet, la pensée théologique juive sur la bonté divine aimait à se représenter Dieu rempli de compassion à l'égard de tout homme qui souffre, mais surtout à l'égard des Hébreux opprimés en Palestine et dans la Diaspora. Comme ses contemporains, Sirac appelle une imminente et puissante théophanie de Dieu (« Et le Seigneur ne tardera pas » : v. 19), qui rende au plus vite justice à son peuple et brise les assauts des nations païennes du monde hellénistique. Au nom de son peuple tout entier, Sirac adresse à Dieu une

7. Encore un thème courant de la théologie juive au temps de Ben Sirac : cf. J. BONSIRVEN, *op. cit.*, I, pp. 200-204.

grande prière psalmique, toute remplie des espérances messianiques et de la certitude de l'intervention divine en faveur d'Israël (36, 1-17). Des patriotes plus ardents et plus impatients essaieront de hâter les temps du salut en déclenchant la révolte maccabéenne⁸.

3. Applications liturgiques

La pericope que nous avons commentée n'a qu'un rapport très vague avec les deux autres lectures de ce dimanche, spécialement avec la troisième. Mais puisque la liturgie les rapproche, nous voudrions reprendre quelques-unes des affirmations de Sirac, en relevant ce qui, dans les deux autres lectures, peut tout de même en être rapproché.

a) *N'essaie pas de le corrompre⁹ par des présents, il les refuse, ne t'appuie pas sur un sacrifice injuste (v. 11)*

Le Dieu de Sirac est le même que celui du Sinaï : il exige la justice, la sincérité totale, la foi absolue, et, surtout, l'harmonie entre la vie de l'homme et son culte.

Saint Paul montre dans sa personne, l'exemple d'un sacrifice offert tout au long de sa vie d'apôtre, et consommé par le martyre de son corps (2 Tm 4,6-8).

b) *Le Seigneur est un juge qui ne fait pas acception de personnes (v. 12)*

Cette assertion rejoint la pensée deutéronomiste la plus profonde sur le Dieu du Sinaï (cf. Dt 30,17-22). Elle aura une grande influence sur la littérature sapientielle (Jb 34,19 ; Sg 6,8 ; 2 Ch 19,7) et dans les écrits du N.T. (Rm 2,12 ; Ga 2,6 ; Col 3,25 ; 1 P 1,17).

On la retrouve sur la bouche de Jésus dans la parabole du Pharisien et du publicain : Dieu supporte patiemment l'apologie personnelle du premier, mais il écoute et sauve de manière inespérée le second, davantage conscient de l'immense distance qui sépare sa fragilité de pécheur, de la grandeur de Dieu.

8. Cf. C. SPICQ, *L'Ecclésiastique*, dans la Bible Pirot-Clamer, Paris, 1946, tome VI, pp. 744-745 ; J. BONSIRVEN, *op. cit.*, I, p. 195.

9. Le verbe employé (*dōrokopeō*, qui correspond à l'hébreu *shahad*), souligne l'abondance des dons susceptibles de corrompre un fonctionnaire (cf. Jb 6,22).

c) *Celui qui sert Dieu de tout son cœur est agréé et son appel parvient jusqu'aux nuées. La prière de l'humble pénètre les nuées ; tant qu'elle n'est pas arrivée il ne se console pas (vv. 16-17)*

La même idée est exprimée dans le psaume responsorial (Ps 33/34) où nous retrouvons les « humbles » et le « pauvre » que Dieu écoute, « les esprits abattus » qu'il sauve tandis qu'il n'accorde même pas un regard aux « malfaisants ».

Il en sera de nous comme du psalmiste si nous avons les mêmes dispositions.

d) *Le Seigneur ne tardera pas (v. 19)*

Dans le contexte où évolue la pensée de Sirac, c'est « politiquement » que Dieu ne tardera pas à sauver ses coreligionnaires hébreux des persécutions des païens.

Dans le contexte liturgique chrétien, Dieu ne tarde pas à nous sauver, parce que sous peu, il nous fera participer à l'unique pain de la vie et du salut, le Christ Jésus, qui nous est donné au banquet eucharistique.

Paul au soir de sa vie

2 Tm 4,6-8.16-18

PAR PIERRE DORNIER

Professeur au Grand Séminaire d'Orléans

Contexte littéraire

Ce texte réunit deux passages voisins du ch. 4 de la deuxième épître à Timothée : les vv. 6-8 et les vv. 16-18. L'ensemble est parfaitement homogène ; il contient les ultimes confidences de saint Paul confronté à sa mort prochaine, alors que les vv. 9-15, aujourd'hui omis, sont une suite d'informations concernant divers collaborateurs de l'Apôtre. Ce testament spirituel, Paul l'écrit du fond de la prison romaine d'où il ne sortira que pour aller au martyre. Nous possédons là un des plus purs joyaux de la littérature paulinienne. Même si, dans leur état actuel, les épîtres pastorales ne sont pas complètement et directement l'œuvre de Paul, nous trouvons, dans la lecture de ce jour, au dire même des critiques les plus sévères, l'écho authentique du témoignage suprême que l'Apôtre devait donner de son amour passionné de Jésus Christ.

Contexte liturgique

Les trois lectures de ce dimanche ont des traits communs facilement décelables. Chacune d'elles, suivant le genre littéraire qui lui est propre, nous met en face du jugement de Dieu et de la seule attitude qui convienne à l'homme en cette situation : celle du pauvre. Celui qui a une âme de pauvre (Mt 5,3) sait que, par lui-même, il n'est rien, ne vaut rien, ne peut rien ; mais, avec une totale confiance, il s'en remet à la miséricorde de Dieu, vers qui monte sa prière et qui peut seul le justifier.

La première lecture dit explicitement : « Le Seigneur est un juge... qui ne fait pas de différence entre les hommes... La prière du juste traverse les nuées... Il (le pauvre) ne s'arrête pas avant que le

Très Haut n'ait jeté les yeux sur lui, prononcé en faveur des justes et rendu justice » (Si 35,12.17-18).

L'évangile (parabole du Pharisien et du publicain), trop souvent ramené à une simple leçon d'humilité comme condition de « réussite » dans la prière, présente, en fait, la doctrine fondamentale de l'épître aux Romains : l'homme n'accède pas à la justification en vertu de ses mérites, mais de la seule grâce de Dieu. « Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, mais tous sont gratuitement justifiés par sa grâce » (Rm 3,24). Alors que le Pharisien étale complaisamment ses mérites, le publicain, n'osant même pas lever les yeux au ciel, n'a dans le cœur que la prière du pauvre : « Mon Dieu, aie pitié du pécheur que je suis ». On connaît la conclusion de la parabole : « Celui-ci descendit chez lui justifié, l'autre non ».

Entre ces deux lectures, l'épître montre en saint Paul une réalisation éminente de l'attitude chrétienne essentielle. L'Apôtre, sachant que sa fin est proche et que le moment de son départ est venu, se dispose à paraître devant Dieu, le « juge impartial ». Il fait confiance à son Seigneur. C'est de sa miséricorde qu'il attend la « couronne de justice ». Même s'il a conscience de s'être bien battu pour le Christ, il n'en tire aucune vanité, car il sait que c'est le Seigneur qui l'a « rempli de force » pour qu'il puisse annoncer l'Evangile et le faire entendre à toutes les nations païennes.

1. Le bilan d'une vie (vv. 6-8)

On a souvent considéré 2 Tm 4,6-8 comme un « discours d'adieu » qui n'est pas sans rappeler Jn 13-17 et, plus encore, Ac 20,18-35. Paul, au soir de sa vie, fait le bilan de son existence apostolique, devant Dieu qui va le juger. Son regard se porte successivement sur le présent (v. 6), sur le passé (v. 7) et sur l'avenir (v. 8).

Me voici déjà offert en sacrifice (v. 6)

Le moment du grand « départ » est arrivé. Si le mot employé ici (*analsis*) est un hapax du N.T., le verbe correspondant (*analuein*) se lit en Lc 12,36 et, dans un contexte identique à celui de 2 Tm, en Ph 1,23. L'image est celle du voyageur qui reploie sa tente en vue du départ, ou encore celle du navire prêt à quitter le port et dont les amarres ont été larguées, l'ancre relevée. Mais il faut surtout noter ici au début du verset, l'allusion au sacrifice liturgique à la lumière duquel Paul interprète sa mort : « Me voici déjà offert en sacrifice » (littéralement : « Je suis déjà répandu en libation »). En Ph 2,17 l'Apôtre considérait sa mort comme une libation versée

sur l'offrande sacrée que constitue la foi des chrétiens. Toute la vie des baptisés est comme la célébration d'un sacrifice spirituel (Rm 12,1) qui n'est vraiment consommé que par la libation du sang. Ignace d'Antioche comprendra son martyre de la même façon lorsqu'il écrira aux Romains : « Je ne vous demande qu'une chose, c'est de laisser offrir à Dieu la libation de mon sang » (*Aux Rom.*, 2,2). Tout au long de son ministère, Paul a été sans cesse livré à la mort à cause de Jésus (2 Co 4,11) ; pour les élus, il a tout enduré (2 Tm 2,11). Maintenant c'est le moment suprême du sacrifice. Il ne s'agit plus seulement de souffrir les tourments multiples de l'existence missionnaire (cf. 2 Co 11,23-29), il faut donner sa vie.

Mission remplie (v. 7)

Comme il arrive souvent à ceux qui vont mourir, Paul, en un éclair, revoit le film de sa vie. Il résume celle-ci en trois verbes au parfait, pour bien marquer que la mission à lui conférée a été totalement remplie (cf. la parole de Jésus en croix : « Tout est accompli » Jn 19,30). Plutôt qu'une image militaire, il faut sans doute voir dans ce verset, une image sportive, comme en 1 Co 9,25 ; Ph 2,16 ; 3,12-14 ; 2 Tm 2,5. Paul s'est bien battu ; il a tenu bon jusqu'au bout ; il s'est toujours montré respectueux des règlements de la compétition (cf. 2 Tm 2,5 : « un athlète n'est pas couronné s'il n'a pas combattu selon les règles »). Les derniers mots du verset ne semblent donc pas viser directement la foi (cf. les anciennes traductions : « J'ai gardé la foi »), mais la fidélité aux engagements. Dans le monde gréco-romain, le règlement des Jeux Olympiques exigeait que chaque athlète certifiât sous serment, devant la statue de Zeus, qu'il avait suivi l'entraînement préalable exigé et qu'il était décidé, sous peine de disqualification immédiate, à observer loyalement les règles des Jeux. Paul a conscience d'avoir été fidèle à ses engagements : baptême, vocation missionnaire, charge « d'intendant » dont la caractéristique propre est justement la fidélité (1 Co 4,12).

La couronne de justice (v. 8)

C'est donc avec une totale confiance que Paul peut se tourner vers le souverain juge pour recevoir de ses mains la couronne du vainqueur, appelée ici « couronne de la justice » (l'image de la couronne est perdue dans la traduction du *Lectionnaire* qui paraphrase ainsi le début du verset : Je n'ai plus qu'à recevoir la récompense du vainqueur que, dans sa justice, le Seigneur... me remettra). La mention de la couronne se trouve déjà en 1 Co 9,25 ; elle est parfaitement naturelle en ce contexte de compétition sportive.

La « couronne de la justice » peut se comprendre en trois sens différents :

- une récompense sanctionnant (couronnant) la justice de Paul (ce qui est peu conforme à la théologie de l'Apôtre ; cf. par exemple Ph 3,9) ;

- une manifestation de la justice (distributive) de Dieu qui reconnaît « à juste titre » les mérites de son apôtre ;

- une récompense (couronne) consistant en l'octroi définitif et inamissible de la justice éternelle que Dieu va conférer à Paul ; c'est le sens le plus probable (cf. la « couronne de la vie » en Jc 1,12 ; Ap 2,10 ; « la couronne de la gloire » en 1 P 5,4).

Sans doute Paul affirme, en Rm 5,1, que le croyant est justifié par Dieu dès cette vie, mais il dit également, en Ga 5,5 que, dans l'Esprit, « nous attendons de la foi la justice espérée ». De la même manière, il peut déclarer que tout en étant déjà « sauvé » (Ep 2,5-8), le chrétien attend encore le « salut » (Rm 5,9-10 ; 1 Th 5,8), sachant qu'il est « sauvé en espérance » (Rm 8,24). La condition chrétienne est une tension dynamique entre un passé accompli et un avenir attendu, tension qui découle des conditions mêmes de l'incarnation : déjà venu dans la condition humble de serviteur, le Christ reviendra, à la fin des temps, dans la gloire de la condition de Seigneur. La vertu d'espérance est le ressort de cette attente de la Parousie dont les premiers chrétiens étaient si imprégnés (cf. 1 Co 16,22 ; Ap 22,17.20).

Il n'est nullement étonnant de voir saint Paul dépasser ici son cas personnel et songer à tous ceux qui, avec lui, désirent ardemment la venue du Seigneur dans la gloire (littéralement : ceux qui auront aimé son apparition, son « épiphanie »). C'est en des termes presque identiques que l'épître à Tite parlait de « l'attente de la bienheureuse espérance et de la Venue du grand Dieu et Sauveur le Christ Jésus » (Tt 2,13).

2. Du jugement des hommes au jugement de Dieu (vv. 16-18)

La deuxième partie de la lecture donne une idée de la situation concrète dans laquelle Paul se trouve. Sa captivité est alors bien différente de ce qu'elle était lors de son premier emprisonnement à Rome. Ce n'est plus la *custodia militaris* qui permettait les allées et venues, les sorties en ville, sous la surveillance d'un soldat ; c'est la relégation sévère au fond d'un cachot où Onésiphore est parvenu non sans peine à découvrir l'Apôtre (2 Tm 1,17). Paul est abandonné de tous ; il ne compte plus sur l'issue favorable de son procès.

Personne ne m'a soutenu (v. 16)

La première défense, à laquelle Paul fait ici allusion, n'est sûrement pas un épisode de la première captivité, celle que rapporte le livre des Actes (Ac 21,30-28,31). A cette époque, il ne fut pas abandonné de tous (cf. les nombreux compagnons mentionnés en Col et Phm). Ici, il faut probablement entendre l'expression « première défense » d'une comparution récente devant les autorités romaines au cours de l'actuel procès. Paul a dû comparaître une première fois (la *prima actio* du Droit Romain). Le tribunal a conclu à l'impossibilité de trancher l'affaire en l'état présent (*non liquet*) et demandé un supplément d'information (*amplius*) avant de prononcer son verdict au cours d'une nouvelle session (la *secunda actio*). Paul n'ayant pas été condamné lors de la *prima actio* peut dire que le Seigneur l'a assisté, l'a fait échapper à la gueule du lion (v. 17). Mais il est convaincu que ce n'est là qu'une rémission. Il ne doute pas de l'issue fatale au cours de la *secunda actio* (4,6). Abandonné de tous, il ne tient rigueur à personne de cette défection générale. Il souhaite même positivement que le Seigneur n'impute pas cette ingratitude aux coupables et ne leur refuse pas le pardon. La charité de Paul rejoint celle du Christ (Lc 23,34) ou celle du disciple Etienne (Ac 7,60).

Le Seigneur m'a rempli de force (v. 17)

Au sein de son épreuve, Paul a fait l'expérience de l'assistance du Seigneur. Il a vu se réaliser pour lui la parole de Jésus : « Quand on vous livrera, ne cherchez pas avec inquiétude comment parler et que dire ; ce que vous aurez à dire vous sera donné en cet instant » (Mt 10,19 ; cf. Mc 13,11). L'assistance du Seigneur n'est pas seulement une lumière ; elle est une force (cf. 2 Co 12,9-10 ; Ph 4,13 ; 1 Tm 1,12) grâce à laquelle Paul n'est pas seulement un prévenu qui se défend, mais un prédicateur qui proclame l'Evangile en toute assurance. A l'exemple de Pierre (Ac 4,8-20 ; 5,29-32), il profite de sa comparution devant le tribunal pour annoncer la Bonne Nouvelle, avec d'autant plus d'énergie que le caractère cosmopolite de l'instance impériale lui permet, en cette circonstance, d'annoncer l'Evangile à « toutes les nations ». Il a beau être chargé de chaînes comme un malfaiteur, « la Parole de Dieu n'est pas enchaînée » (2 Tm 2,9). Ainsi s'accomplit la double prophétie rapportée en Mt 13,9-10 : les Apôtres seront persécutés et l'Evangile annoncé à toutes les nations. Paul, jusqu'au bout, a rempli sa mission, telle qu'il la définissait en Rm 1,5 (cf. Ac 9,15-16). Il n'y a probablement pas à voir, derrière l'expression « J'ai échappé à la gueule du lion », une allusion trop précise (Néron, Satan, les bêtes

de l'amphithéâtre) ; l'image du lion est fréquente dans la Bible, en particulier dans les psaumes (7,3 ; 17,22 ; 22,22 ; 35,17) ; elle évoque, de façon générale, n'importe quel danger sérieux.

Dans son Royaume (v. 18)

L'assistance efficace du Seigneur dont Paul a bénéficié au cours du procès est, à ses yeux, la préfiguration et la garantie d'une intervention divine autrement importante : le Seigneur l'arrachera bientôt, de façon définitive, aux mains de ceux qui veulent sa perte, pour l'introduire dans son royaume céleste. Le temps n'est plus où l'Apôtre, malgré son désir de « partir pour être avec le Christ », savait que Dieu lui demandait de rester au milieu des chrétiens évangélisés par lui (« Je sais que je resterai et demeurerai près de vous, pour votre progrès et la joie de votre foi », Ph 1,23-25). Maintenant il peut partir. Il a achevé sa course. L'heure est venue de la réalisation de son vœu le plus cher, vœu qu'il confiait un jour aux Philippiens : « Je n'ai qu'une pensée : oubliant le chemin parcouru, tendu de tout mon être en avant, je cours droit vers le but, pour remporter le prix attaché au céleste appel de Dieu dans le Christ Jésus » (Ph 3,13-14).

Au terme de sa carrière apostolique, Paul, ayant fait le bilan de sa vie, se prépare à recevoir « la masse éternelle de gloire » réservée aux élus (2 Co 4,17). Il entonne déjà le chant de la liturgie céleste à laquelle il va bientôt prendre part. Plus rien ne compte que le Seigneur à qui appartient « la gloire pour l'éternité ». Les doxologies, conclues par l'*Amen* liturgique, sont fréquentes dans les écrits de l'Apôtre (cf. Rm 9,5 ; 11,36 ; Ga 1,5 ; Ep 3,21 ; Ph 4,20 ; 1 Tm 1,17 ; 6,16). Pour être brève, celle qui termine notre lecture n'en est pas moins émouvante : c'est le dernier écho terrestre d'une voix qui, après avoir crié au monde le message de l'Evangile, chantera désormais l'éternel cantique « à Celui qui est assis sur le trône et à l'Agneau » (Ap 5,15).

Le chrétien: un homme « juste » ou « justifié » ?

Lc 18,9-14

PAR ETIENNE CHARPENTIER

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

Luc aime bien les paraboles. Sur la cinquantaine qu'on dénombre dans les évangiles synoptiques, il en rapporte une quarantaine, dont quinze lui sont propres. Celle du *Pharisien et du publicain* est de celles-là. Il l'a recueillie dans cette source particulière (parfois commune avec Mt) d'où il tira les matériaux de la section centrale de son évangile¹, et elle en est le dernier texte : on rejoint après elle la trame de l'évangile de Marc.

Parabole très simple, elle ne pose pas de problème particulier à l'exégète. Du point de vue littéraire, elle entre dans ce petit groupe de paraboles qu'on ne trouve que chez Luc (le Bon Samaritain, le Fermier insensé, Lazare et le mauvais riche), et qui sont moins des comparaisons que des « exemples concrets d'attitudes à imiter ou à éviter » (George)². Mettant en scène deux hommes en prière, elle fait suite à une autre parabole où l'on voit une veuve prier un juge inique. Notons aussi que le v. 14b, qui cadre assez mal avec le sens de la parabole, se retrouve ailleurs chez Lc et chez Mt.

1. Sur les thèmes principaux de cette « grande insertion » qu'on appelle souvent « la montée vers Jérusalem » et sur son origine, voir *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 67, pp. 36-42.

2. L'article *Parabole* de A. GEORGE, dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, reste la meilleure étude d'ensemble. Il l'a résumée dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 15, pp. 32-44. Sur les paraboles de Luc, voir W. HARRINGTON, *Il parlait en paraboles* (Lire la Bible), Paris, 1967. Le livre de J. JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus* (trad. chez X. Mappus, 1962) reste fondamental, même si l'on peut lui reprocher parfois de ne pas tenir assez compte de l'interprétation que l'Eglise primitive a donnée de l'enseignement de Jésus.

Ces quelques remarques délimitent le plan de cette étude : 1° la parabole elle-même et la leçon qui s'en dégage (18,9-14a) ; 2° le sens d'exhortation à la prière qu'elle reçoit du contexte (18,1-14a) ; 3° l'élargissement de perspective que lui donnent le v. 14b et le contexte plus général de ces deux paraboles : le discours sur le « Jour du Fils de l'Homme » (17,20-37).

I. LA PARABOLE ORIGINELLE (18,9-14a)

Il est facile d'y reconnaître trois parties : l'introduction (v. 9) précise l'auditoire ; la parabole elle-même (vv. 10-13) nous montre deux hommes montant au Temple, dont la prière fait apparaître deux types d'attitudes spirituelles ; la conclusion (v. 14a) reprend sous forme d'inclusion le verset d'introduction : « Jésus dit à l'adresse de certains qui mettent leur confiance en eux-mêmes parce qu'ils sont justes... », en précisant : « Je vous le dis, celui-ci descendit justifié dans sa maison, non celui-là »³. *Dikaïos*, juste, *dedikaiōmenos*, justifié : tout le sens de la parabole tient peut-être en ce passage de l'actif au passif.

1. Un auditoire de « bons pratiquants » (v. 9)

Connaître le destinataire d'une lettre et ses préoccupations nous aide à la mieux comprendre. Or découvrir l'auditoire réel d'une parabole n'est pas toujours facile. L'Evangile, tel que nous l'avons, résulte de la réflexion et de la prédication de la communauté primitive. Et parce qu'il est d'abord vie, appel à la conversion, les apôtres n'ont pas hésité à l'actualiser. L'homélie, de nos jours, s'efforce de rendre actuel, pour nous chrétiens du XX^e siècle, des épisodes qui au départ concernaient des gens en situation toute différente de la nôtre. C'est déjà ce que faisaient les premiers prédicateurs. Jésus, semble-t-il, adressa ses paraboles à ses adversaires : Pharisiens, Sadducéens... Mais quand on les raconta plus tard dans des milieux d'où ceux-ci avaient pratiquement disparu, les apôtres adaptèrent les paraboles aux *disciples* (tentés, comme nous, de pharisaïsme). Et ce changement d'auditoire n'est pas allé parfois sans modifier le sens même de la parabole. Pour celle qui nous intéresse, ce processus d'évolution n'a pas joué, et c'est une preuve du caractère archaïque de cette tradition : « Jésus dit à l'adresse de certains

3. Cette inclusion laisse de côté le v. 14b.

qui... », à savoir, des *Pharisiens*. Certes, il ne les nomme pas explicitement. Ici du moins. Car ailleurs, il l'avait fait, sans ménagement : « Aux Pharisiens se moquant de lui, il disait : Vous êtes, vous, ceux qui se donnent eux-mêmes pour *justes* aux yeux des hommes, mais Dieu connaît vos cœurs. Car ce qui est élevé pour les hommes est objet de dégoût devant Dieu » (Lc 16,14-15).

Pourquoi ne sont-ils pas clairement désignés ici ? Parce que Jésus met en scène l'un d'eux ? C'est possible. Surtout peut-être, parce que Luc veut dédier cette histoire aux « pharisiens » de tous les temps.

Bercés par deux mille ans de lecture du N.T., nous en sommes venus, hélas, à ne retenir du mot que son aspect péjoratif. Il y avait certes de mauvais Pharisiens, et eux-mêmes savaient, à l'occasion, et avec férocité, faire leur autocritique⁴. Mais les Pharisiens sont d'abord les « saints » de l'A.T. : des hommes profondément religieux, qui ont parié toute leur vie sur Dieu et sur sa Loi qu'ils étudiaient avec amour et minutie : ils se savent, comme tout Juif, appelés à vivre en présence du Dieu Saint, mais ils ont plus que d'autres ce sentiment que, si l'entrée en communion avec un tel Seigneur est quelque chose de merveilleux, c'est aussi terriblement exigeant. Dans les périodes de trouble, nombre d'entre eux n'hésiteront pas à s'offrir au glaive des impies ; en tout temps, ils pensent que leur foi en Dieu doit s'exprimer dans leur vie : ils sont les « bons pratiquants » à qui on ne peut reprocher aucun manquement à la religion. Des modèles de piété, admirés et aimés par le petit peuple, sur qui ils exercent une profonde influence.

Mais alors, pourquoi Jésus s'en prend-il à eux avec tant de vigueur ? A cause d'une certaine disposition du cœur. Luc nous la résume en quelques mots très théologiques (« ceux qui ont *confiance* en eux-mêmes parce qu'ils sont *justes* ») que nous comprendrons mieux en finale.

2. Le pharisien et le publicain ou notre attitude spirituelle fondamentale révélée dans la prière (vv. 10-13)

Jésus met en scène deux hommes qui montent à la rencontre de Dieu, au temple où il habite et dans l'acte qui est le sommet de cette rencontre : la prière (v. 10).

Un « pharisien » et un « publicain » : les deux extrêmes de la société religieuse juive. Le « bon pratiquant » irréprochable, qui ne trouve rien à accuser malgré un épiluchage minutieux de sa

4. Cf. A. ARON, *Les années obscures de Jésus*, Paris, 1960, p. 151.

consience ; et le « pécheur-type », le publicain, celui qui, par sa situation même et son métier⁵, se voue à l'injustice et à l'impie et qui, dans la catégorie des pécheurs, est placé sur le même rang que les prostituées (cf. Mt 21,31-32).

a) L'« eucharistie » du Pharisien (vv. 11-12)

Debout, c'est-à-dire dans l'attitude normale de la prière (en soi, cela n'a rien d'ostentatoire, le publicain fait de même), le Pharisien « rend grâces ». Une prière magnifique, très pure : aucune demande pour lui-même, seulement une « eucharistie » à Dieu. Que demanderait-il d'ailleurs ? N'est-il pas comblé puisqu'il vit en présence de Dieu, ici dans sa prière bien sûr, mais aussi dans tout le reste de sa vie où la Loi de Dieu est sa seule préoccupation ? Il se garde de tout péché (il en énumère quelques-uns parmi les plus graves et les plus faciles) et il multiplie les bonnes œuvres, non seulement celles qui sont obligatoires, comme le jeûne annuel pour la fête de l'Expiation ou l'offrande du dixième de ce que l'on récolte, mais encore des sacrifices auxquels il se soumet volontairement : il jeûne deux fois la semaine et il donne dix pour cent de tout ce qu'il achète (pour le cas où le producteur aurait omis d'en verser la dîme !). Qui de nous oserait en vérité faire une telle prière ? Car le Pharisien n'est pas un hypocrite ; ce qu'il dit, il le fait réellement. C'est un « saint », ou un « juste » pour parler comme la Bible. Il le sait et il sait également que cela lui méritera la vie éternelle. Sa vie est difficile, certes, mais il est assuré de posséder dans l'au-delà ce dont il jouit déjà sur terre : la présence de Dieu. Il n'a rien à envier à ce publicain, riche sans doute et à la vie facile, et pour rien au monde il n'échangerait sa vie contre la sienne⁶.

b) La confession du pécheur (v. 13)

Le Pharisien venait remercier. Le publicain vient se confesser. Il est debout également, mais à distance, les yeux baissés, se frappant la poitrine : « C'est ma faute... » On priait alors à mi-voix : peut-être a-t-il entendu la prière du Pharisien, cela le dispense d'accuser

5. Chargés de collecter les impôts pour le compte des Romains — les occupants hais ! — les publicains étaient responsables de leur remettre une somme fixe, qu'ils devaient extorquer aux contribuables, en la majorant de leurs bénéfices personnels, très variables selon leur conscience. Cf. *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 62, p. 82, à propos de Zachée (Lc 19,1-10).

6. Cf. infra, p. 78, le texte cité par Jeremias : *Prière du Pharisien*, qui constitue un véritable commentaire de pareille action de grâce.

ses péchés puisque le Pharisien l'a fait pour lui !⁷. Il lui reste l'essentiel : à se situer devant Dieu, en vérité, tel qu'il est. Il le fait, en quelques mots très simples, mais admirables : « Dieu, pardonne à moi, le pécheur ».

« Dieu ». La foi est d'abord la rencontre de deux personnes dans le dialogue du *je* au *tu*. Et comme le Pharisien, il se sait en présence de quelqu'un qu'il peut appeler par son Nom.

« Pardonne ». La nuance exacte de ce mot est bien difficile à déterminer. En grec classique, *hilaskomai* signifie être propice, favorable, et c'est le sens qu'il a en Est 4,17 : « Exauce ma prière, supplie Mardochée, sois propice à ton peuple et tourne notre deuil en joie ». Mais dans les dix autres emplois de la Septante, il traduit un mot hébreu signifiant pardonner, expier, suivi du complément : les péchés. Il faut donc sans doute adopter la traduction « pardonne ». Quand une raison est invoquée pour le pardon, c'est « à cause de ton Nom » : la raison de ce pardon ne se trouve pas en l'homme, en sa « justice » ou en ses mérites, mais dans la sainteté du Nom de Dieu (Ps 79,9). Dans le N.T., le seul autre emploi de ce mot se trouve en He 2,17 : « (Jésus) a dû devenir en tout semblable à ses frères, afin de devenir dans leurs rapports avec Dieu un grand prêtre miséricordieux et fidèle, pour expier les péchés du peuple » (He 2,17)⁸.

« A moi, le pécheur ». La notion de péché n'a de sens que dans un rapport de personne à personne. En dehors de ce contexte, on peut connaître la faute ou le sentiment d'incomplétude, mais pas le péché. Et il est caractéristique, si l'on considère l'évolution du Peuple de Dieu, que « c'est à mesure que l'idée de Dieu s'approfondit que l'idée de péché se creuse. L'idée du péché est comme l'envers de l'idée de Dieu » (A. Gelin). « Eloigne-toi de moi car je suis un pécheur » s'écrit Pierre après la pêche miraculeuse (Lc 5,8). Ce n'est pas en ressasant ses fautes qu'on peut aboutir à la contrition, mais seulement en se mettant en présence de Dieu, surtout du Fils de Dieu en croix. Ce cri du cœur de Pierre ou du publicain révèle la profondeur de leur sentiment religieux. Plus que d'au-

7. En dépassant nettement l'intention de Luc, on serait tenté de dire à ces bons chrétiens qui, au sacrement de pénitence, passent leur temps à racler leur conscience : « Mais non ! l'essentiel n'est pas la liste exhaustive de vos péchés — Dieu n'est pas un comptable — mais la peine que vous en avez ».

8. Le thème central de l'épître aux Hébreux — dont on connaît les affinités avec le 3^e évangile — est le sacrifice que Jésus, notre grand prêtre, offre pour expier nos péchés et nous donner accès à Dieu. Le sacrifice annuel du « Jour de l'Expiation » en est l'exemplaire. Le mot « pardonner » relève lui aussi de ce rituel. Par ailleurs, Luc semble bien insinuer que Jésus est notre grand prêtre (cf. *Assemblée du Seigneur*, 1^{re} série, 67, p. 51). Voudrait-il insinuer ici encore que ce pardon, finalement, ne sera accordé que par le sacrifice de Jésus ? Les indices sont trop ténus pour qu'on puisse faire autre chose que poser la question.

tres, peut-être, et parce qu'il a choisi de se situer dans le cœur du Christ pour nous en raconter la vie, Luc a éprouvé ce sentiment d'être pécheur : il est le seul en tout cas à employer ce mot au singulier pour désigner une personne concrète, et notre texte est le seul cas dans son évangile où il y adjoint l'article. Cela ne veut pas dire que le publicain se présente comme le pécheur par excellence, le pécheur type. Il ne se compare pas aux autres. Mais l'article ajoute au moins une nuance émouvante : quand il se regarde, la seule définition qu'il trouve de lui-même est celle-là... le pécheur !

c) « Dis-moi comment tu pries... »

Dieu, je rends grâce à toi de ce que je suis saint
Dieu, pardonne à moi le pécheur

Si la prière où s'exprime notre dialogue avec Dieu révèle notre attitude spirituelle fondamentale, il est clair que par ce contraste habile, Luc veut nous présenter deux types de croyants. L'un paraît préoccupé uniquement de Dieu : « je rends grâce à toi » ; et l'autre, de lui-même : « pardonne à moi ». Le Pharisien est totalement désintéressé, il remercie ; le publicain n'arrive pas à sortir de ses besoins, il demande. Toutefois, le premier fait de Dieu un complément d'objet, le second, un sujet !

« Le Pharisien, se tenant debout... » : cela indique peut-être plus qu'une attitude liturgique normale. Instinctivement, quand il vient rencontrer Dieu, le Pharisien est quelqu'un qui a l'impression de « tenir », de « faire le poids ». Comme le riche, toujours à l'aise parce qu'il a du répondant, il peut « mettre sa confiance en lui-même, parce qu'il est juste ». Juste, saint, irréprochable : il l'est effectivement. Son refus méritoire de tout péché et ses bonnes œuvres lui donnent assurance devant Dieu : il aura bien « gagné » son ciel. Aussi peut-il se contenter de remercier, c'est-à-dire de faire avec Dieu, comme avec un banquier, le compte de ses richesses. Car finalement, il est, dans sa prière, surtout préoccupé de lui-même. On traduit habituellement : « Il priait en lui-même »⁹, selon le sens classique de *pros heauton*. Cependant, Jeremias fait remarquer à juste titre qu'on ne priait pas « en soi-même », mais à mi-voix. Ne respecterait-on pas mieux la pensée de Luc en traduisant : « Il s'écoutait prier », mot à mot « Il priait (tourné) vers lui-même » ? Il se pose comme sujet de tous les verbes : il est tellement parfait que Dieu, devant lui, s'en trouve réduit à l'état de complément !

Le publicain, au contraire, est le type même du « pauvre » : il

9. Sauf Jeremias qui, avec un certain nombre de manuscrits, rattache *pros heauton* à *stathis* : « se plaçant en évidence ».

n'a rien en lui-même qui puisse lui donner confiance devant Dieu. Il n'a donc qu'une solution : mettre sa confiance en Dieu ! Comme le Pharisien, il vient rencontrer Dieu dans le dialogue du *je* au *tu*, mais tandis que le premier peut s'appuyer sur son *je* pour remercier le *tu* divin, lui se sent d'abord interpellé par ce *tu* et il reçoit son existence comme une réponse, il se reçoit lui-même, dans son *je*, comme un cadeau de Dieu¹⁰.

Deux prières. Deux attitudes spirituelles. Qu'en pense Dieu ? Jésus nous le dit dans la conclusion de cette parabole.

3. Conclusion : non pas « juste » mais « justifié » (v. 14a)

« Je vous le dis, celui-ci descendit justifié dans sa maison, non celui-là ». On a noté déjà comment cette phrase forme inclusion avec le début du texte : « Jésus dit à certains qui mettent leur confiance en eux-mêmes parce qu'ils sont justes ». C'est donc bien là, la pointe de la parabole. Que veut dire Jésus ?

Les termes de « juste » et de « justice » ont, dans la Bible, un sens très riche¹¹. « Être juste, c'est trouver envers chacun l'attitude exacte qui convient ; être justifié, c'est en cas d'épreuve ou de débat, démontrer, non pas tant son innocence, que la justesse de tout son comportement, c'est faire éclater sa propre justice » (J. Guillet). L'idée juridique que connote le mot dans le langage courant ne pouvait évidemment que disparaître dans son emploi biblique : qui donc oserait se mesurer à Dieu, prétendre entrer en discussion avec lui ? Aussi le mot « être justifié » devant Dieu prend-il le sens de « trouver grâce » à ses yeux. Retournement de sens complet : ce qui permet à l'homme de tenir devant Dieu n'est plus à chercher en l'homme (où donc le trouverait-il ?), mais en Dieu. Non plus « justice », mais « grâce ». Ce n'est pas à dire pourtant que le sens « juridique » du mot justice soit évacué : il y va de notre dignité d'homme. Si nous avons fait un contrat avec Dieu et l'avons violé par nos péchés, un simple pardon de sa part risquerait de nous humilier en nous donnant cette impression que nos péchés n'ont pas d'importance pour lui, et que donc nous-mêmes n'avons pas d'importance pour lui ! Aussi Dieu a-t-il voulu que l'homme « mérite »

10. On pourrait évoquer ici, quoi qu'on puisse penser par ailleurs de certaines de ses positions, la remarquable analyse que R. BULTMANN nous fait de la foi : cette réponse de l'homme à la Parole de Dieu qui l'interpelle et qui le fait « co-sister », qui le fait devenir homme dans la décision qu'il prend de sortir de lui-même pour se tenir dans l'Autre.

11. Cf. A. DESCAMPS, art. *Justice* et J. GUILLET, art. *Justification*, dans *Vocabulaire de théologie biblique* ; P.-M. GALOPIN, *De la « justice » ancienne à la sainteté nouvelle*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 59, pp. 47-62.

son salut. Mais la seule « œuvre » qui puisse tenir devant lui est celle de son propre Fils devenu homme. Seul Jésus Christ, parce qu'il était Fils de Dieu, parce qu'il était l'homme sans péché, a pu trouver pour lui, et en notre nom à tous, la véritable attitude en face de Dieu : celle du Juste souffrant, s'abandonnant au Père sur la croix, recevant de lui, au matin de Pâques, son humanité gloriifiée comme une récompense de son offrande intérieure. Et la seule façon pour nous d'être justes devant Dieu, est de nous trouver, par la foi, participants de cette attitude intérieure de Jésus. Alors, mais alors seulement, cette vie du Christ en nous, produira ses fruits, se manifestera par nos « œuvres »¹².

C'est là l'erreur dramatique des Pharisiens : « Ils mettent leur confiance en eux-mêmes parce qu'ils sont justes ». Ils prennent leurs œuvres comme la cause de leur salut, alors qu'elles n'en sont que la conséquence ; ils les considèrent comme un mérite, une garantie devant Dieu, alors qu'elles sont un don de Dieu !

Voilà bien l'attitude que Jésus veut nous voir rejeter. Si nous voulons trouver grâce auprès de Dieu, il nous faut être le publicain, le pauvre, le pécheur qui se reconnaît tel et qui donc est prêt à se recevoir lui-même et tout ce qu'il fait de bien, comme un cadeau de Dieu¹³. Sans doute, ce publicain est pécheur. Mais le christianisme ne s'identifie pas d'abord avec une morale, même supérieure ; il exprime avant tout la réponse à Dieu qui nous interpelle en Jésus Christ. Il est d'abord foi, adhésion à Jésus en qui seul nous pouvons rencontrer Dieu.

Telle se présente la « conversion » à laquelle Jésus nous appelle. Le chrétien n'est pas un homme « juste » mais « justifié », non pas un être « gracieux » mais un « pécheur gracié ». Toute l'attitude chrétienne se résume dans ce passage de l'actif au passif (mais il faut être suprêmement actif pour se laisser faire ainsi par Dieu !). On imagine parfois que le péché de Satan fut de dire à Dieu : « *non serviam*, je ne servirai pas » ; saint Thomas suggère que ce fut de dire : « *serviam*, c'est moi qui te servirai et qui atteindrai ainsi, par mes seules forces naturelles, la béatitude »¹⁴. La vie chrétienne n'est pas autre chose que passer du *faciam* de Satan (« c'est moi

12. Cette doctrine de la « justification par la foi » sera surtout développée par saint Paul. Le mot lui-même, en ce sens, ne se trouve que cette seule fois chez Luc, mais l'idée est partout chez lui (cf. *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 67, pp. 54-56). On s'est demandé si Luc ici ne dépendrait pas de Paul. Jérémie a bien montré que la construction était ici nettement sémitique. D'où sa conclusion : « Non seulement le contenu de la doctrine paulinienne de la justification, mais la terminologie elle-même des arrires du pardon eschatologique remonte à Jésus » (*Le Message central du Nouveau Testament*, Paris, 1966, p. 73).

13. Saint Augustin écrit magnifiquement : *Dele quod fecisti, ut Deus salvet quod fecit. Oportet ut oderis in te opus tuum et ams in te opus Dei* (Tract. 12 in Joann.).

14. *Somme théologique*, Ia, q. 63, a. 3.

qui le fais ») au *fiat* de Marie (« que Dieu fasse en moi ce qu'il voudra »).

Et cela, continue Jésus avec une sévérité extraordinaire, n'est pas un simple conseil ; c'est la condition *sine qua non* de votre salut : le publicain fut justifié, trouva grâce devant Dieu, pas l'autre !

Voilà l'enseignement essentiel que Jésus voulait nous donner par cette parabole. Mais saint Luc, par le contexte où il l'a située et par l'addition du v. 14b, veut nous en faire tirer deux leçons complémentaires.

II. UNE INVITATION A LA PRIÈRE

Le « montage » au cinéma a une extrême importance : « Un film, disait Epstein, est beaucoup moins dans chacune de ses images que dans le rapport des images entre elles ». Chacun des rédacteurs, en donnant une place précise, dans un ensemble, aux péripécies isolées qu'il recueillait dans la communauté primitive, en faisant le « montage » de ces péripécies, lui surajoute souvent un sens partiellement nouveau. Et c'est bien le cas pour notre texte.

Jésus, par cette parabole, veut nous apprendre que pour être sauvés, il faut passer du *faciam* au *fiat*. Pour ce faire, il a mis en scène deux hommes en prière. L'occasion était trop belle pour que Luc ne la saisisse pas. Il est, des quatre évangélistes, celui qui insiste le plus sur la prière. Avant chaque événement important de sa vie, Jésus prie : c'est « au moment où il se trouvait en prière » que l'Esprit se manifeste sur lui lors du baptême (3,21) ; « il passe toute la nuit à prier Dieu » avant de choisir les Douze (6,12) ; la question provoquant la « confession de Pierre » est posée aux disciples « un jour qu'il priait à l'écart » (9,18) ; si l'un d'eux lui demande de leur apprendre à prier, c'est parce qu'il l'a vu « un jour, quelque part, en train de prier » (11,1) ; Jésus prie encore pour que la foi de Pierre ne défaille pas (22,32) ; sur la croix, il prie son Père pour lui-même (23,46), mais aussi pour ses bourreaux (23,34). Du récit de l'agonie à Gethsémani, c'est le seul enseignement que Lc a voulu tirer : « Veuillez et priez pour ne pas entrer en tentation » (22,40.46), à la différence de Mt et de Mc qui ont retenu aussi l'enseignement dogmatique : il fallait que Jésus passât par cette Heure (cf. Jn 12,20s). Il faudrait encore rappeler comment, chez Luc, tout le monde chante et prie : Zacharie parce qu'il va avoir un enfant, et Marie parce que Dieu a fait en elle de grandes choses ; le prêtre Syméon et les anges dans le ciel ; les lépreux qui veulent être guéris, et les pécheurs pour être pardonnés...

Formant comme une des toiles de fond de tout l'évangile, ces enseignements sur la prière émergent toutefois en deux moments : en 11,1-13, Luc ajoute au *Pater* deux autres péripécies sur la nécessité de prier avec instance ; en 18,1-14, il groupe deux paraboles, celle du « juge inique et de la veuve importune » et celle du « Pharisien et du publicain ».

Dans la première, Jésus voulait nous inculquer la confiance dans la prière. « Si un homme aussi dur que le juge inique est ébranlé — même pour un motif purement égoïste — par les supplices d'une veuve malheureuse, combien plus Dieu, le Père de miséricorde, entendra-t-il le cri de ses élus. En vérité, il les secourra sans retard »¹⁵. Dieu est attentif à nos prières, dit Jésus. Luc en tire la conclusion à l'intention de ses lecteurs : donc il faut prier avec persévérance jusqu'à ce que Dieu nous exauce¹⁶.

Rapprochée de cette parabole, celle que nous lisons aujourd'hui devient, elle aussi, un enseignement sur la façon de prier. Il faut passer du *faciam* au *fiat*, disait Jésus. Luc en profite pour nous dire comment prier : « Quand vous venez vers Dieu, ne vous écoutez pas prier, ne soyez pas tournés vers vous-mêmes, mais prenez conscience de votre pauvreté et ouvrez-vous au pardon de Dieu, à son amour ».

III. LE PHARISIEN ET LE PUBLICAIN : TYPES DU SAUVÉ ET DU RÉPROUVÉ LORS DU JUGEMENT FINAL (v. 14b)

« Car tout (homme) qui s'élève sera abaissé, mais qui s'abaisse sera élevé ». Ce v. 14b, dont nous avons fait abstraction jusqu'à maintenant, se présente comme la conclusion de la parabole. En fait, bien des indices nous invitent à n'y voir qu'une *seconde* conclusion, ajoutée après coup à la parabole pour lui donner une plus grande portée.

Cette « conclusion » en effet ne cadre pas tout à fait avec le sens général. L'histoire, on l'a dit, illustre bien l'opposition entre « juste » et « justifié », mais non le contraste entre « exalté » et « abaissé ».

15. W. HARRINGTON, *op. cit.*, p. 140. — Même enseignement dans la parabole de « L'Ami importun » (Lc 11,5-8).

16. Il est des quatre évangélistes celui qui nous interpelle le plus. Sans cesse il ajoute un mot, une nuance, pour nous dire : « Attention ! vous êtes concernés : vous ne pouvez pas lire cela sans vous sentir obligés de vous mettre — et aujourd'hui même — à la suite de Jésus ».

Jésus ne nous dit pas que le Pharisien fut abaissé, mais qu'il fut « non justifié » ; ni que le publicain s'est abaissé en avouant ses fautes (il ne l'a pas fait) ou qu'il fut exalté, mais qu'il partit « justifié ». Situé en dehors de l'inclusion qui, chez les sémites, jouait entre autres rôles celui de délimiter le sujet (comme pour nous les guillemets), ce verset ajoute donc à la parabole de Luc une seconde conclusion (alors que les paraboles primitives, semble-t-il, ne comportaient qu'une seule leçon). On le retrouve ailleurs dans la tradition : à la fin de la parabole sur le choix des places à table (Lc 14,11) ; appliqué aux Pharisiens vaniteux (Mt 23,12) et, en des termes un peu différents, aux disciples qui s'interrogeaient sur le plus grand dans le Royaume (Mt 18,4). Tout porte donc à croire qu'il s'agit là d'un logion isolé qui fut rattaché à la parabole par la tradition. Ce travail littéraire manifeste ainsi une des tendances doctrinales de la communauté.

Les apôtres, en transmettant l'enseignement de Jésus, voulaient avant tout être fidèles à son message. Mais la situation avait changé, les amenant à mieux voir toutes les implications de ce message. Cette intelligence nouvelle entra tout naturellement dans le texte. Ajouter une conclusion généralisante est « la méthode la plus simple pour appliquer à la nouvelle situation chrétienne une parabole adressée par Jésus à ses adversaires » (Harrington, p. 120). Or, comme la Parousie tardait, ils ont cherché à insister sur la fin des temps et sur le jugement.

Sans doute, ce logion isolé « a plus la forme d'une sentence proverbiale, applicable en diverses circonstances, que d'une prédiction eschatologique » (Feuillet, à la suite du P. Lagrange). Mais, d'après ce dernier, « le futur du second verbe (bis) peut renfermer une allusion au moment où toutes choses seront mises à leur vraie place »¹⁷. A cause du contexte surtout, cette allusion au jugement dernier (notée par Loisy, Jeremias et bien d'autres) nous paraît évidente. Tout le monde admet que Luc (ou déjà la tradition antérieure ?) a lié volontairement cette parabole à la précédente, celle du Juge inique. Or celle-ci se termine elle-même par une conclusion secondaire dont la portée eschatologique ne fait pas de doute : « Le Fils de l'Homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ? » (Lc 18,8b). C'est là une reprise explicite du grand discours précédent sur la venue du Fils de l'Homme (Lc 17,20-36). A. Feuillet, qui accepte ce dernier rapprochement, s'y refuse pour notre parabole¹⁸. Pourtant, il semble bien que Loisy avait raison quand il écrivait : « Le rédacteur qui a joint au récit primitif la réflexion

finale songeait au grand avènement, et voyait dans le publicain le type des élus, dans le Pharisien, le type des damnés, en sorte que la même préoccupation eschatologique, qui a accentué l'application apocalyptique de la Veuve, a fourni un supplément au Pharisien, les reliant l'un et l'autre au discours apocalyptique qui précède »¹⁹. Au niveau de la rédaction dernière de l'évangile, celui du « montage » des péripécies, notre parabole apporte sa contribution à un ensemble impressionnant qui va de Lc 17,20 à 18,14.

A la question des *Pharisiens* « sur le moment où vient le Royaume de Dieu », Jésus, ici comme ailleurs (Lc 11,29), donne une réponse volontairement ambiguë : le Royaume est déjà parmi vous en ma personne ! (17,20-21).

Puis par le « discours apocalyptique » (le premier de Luc : 17,23-37), Jésus, pour ses *disciples*, reprend l'ensemble du problème en répondant à trois questions. - 1. *Quand* viendra le Royaume ? Il est déjà là en Jésus, et pourtant il faut encore attendre le Jour de la victoire définitive. - 2. *Comment* s'établira-t-il ? Au moment essentiel du Jugement. Et ce Jugement comporte un double aspect. Subjectif : ce sont les hommes qui se jugent eux-mêmes par leur attitude profonde vis-à-vis du Christ ; les sauvés le seront parce qu'ils auront refusé de mettre leur confiance dans leurs richesses et donc finalement dans leur « moi », en acceptant de perdre leur vie pour Jésus. Objectif : le Fils de l'Homme fera le « tri ». - 3. *Où* aura lieu ce Jugement ? Partout où il y aura des hommes ayant aimé ou haï, le Royaume de Dieu s'établira.

Les deux paraboles qui suivent illustrent deux aspects de ce discours. Aux *disciples* d'abord, à qui est adressée la première, Jésus déclare : comme la Veuve a été finalement entendue du Juge, vous les élus vous n'avez rien à craindre, vous serez entendus par le vrai Juge. « Mais le Fils de l'Homme, à son second Avènement, trouvera-t-il des hommes comme eux, trouvera-t-il la foi sur la terre ? » (Harrington). Puis pour les *pharisiens* de tous les temps, le Christ reprend le « comment » de l'établissement de ce Royaume : il s'agit pour être « exalté » de mettre sa confiance, non pas en soi-même, mais en Dieu. Si bien que chaque fois que nous imitons le publicain, c'est le Royaume de Dieu qui arrive, le Fils de l'Homme est parmi nous.

17. M.-J. LAGRANGE, *Evangile selon S. Luc*, Paris, 1941, p. 476.

18. A. FEUILLET, *La Venue du Règne de Dieu et du Fils de l'Homme*, dans *R.S.R.*, 1948, pp. 544-565.

19. *Les Evangiles synoptiques*, 1908, p. 193.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, on saisit peut-être mieux comment la communauté primitive, pour répondre aux questions des chrétiens, a été amenée à approfondir le message de Jésus en en faisant résonner les harmoniques. Jésus nous invitait à passer du *faciam* au *fiat*, à ne pas mettre notre confiance en nous-mêmes, mais en Dieu, à nous laisser faire par lui. La communauté y insiste : c'est là-dessus que nous serons jugés, et dès maintenant, quand nous nous établissons dans cette attitude, le Royaume de Dieu, Jésus, est parmi nous. Et puisque la prière révèle notre attitude spirituelle profonde, Luc en profite pour nous dire comment prier : non pas en nous appuyant sur nous-mêmes et nos œuvres, mais comme le Christ en croix, en sortant de nous-mêmes, pour nous abandonner totalement entre les bras du Père.

PRIÈRE DU PHARISIEN

Je te remercie, Seigneur mon Dieu, de m'avoir donné part avec ceux qui siègent dans la maison du savoir et non pas avec ceux qui sont assis au coin des rues. Car comme eux, je me lève tôt : mais je me lève tôt pour étudier la Parole de ta Loi, et eux se lèvent tôt pour s'occuper de choses sans importance. Je me donne de la peine, et ils s'en donnent aussi : je me donne de la peine et reçois ma récompense, alors qu'eux se donnent de la peine et ne reçoivent aucune [récompense].

Je cours et ils courent : je cours vers la vie du monde à venir, et eux courent vers l'abîme de perdition.

TALMUD¹

1. Extrait du Talmud, cité par J. JEREMIAS dans *Les paraboles de Jésus*, Lyon, 1962, p. 145.

A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

ANNEE A

- Première lecture : N° 66, pp. 50-67 : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*, par J.-M. PELFRÈNE.
Deuxième lecture : N° 15, pp. 18-23 (M. COUNE) ; N° 78, pp. 23s (Y.-B. TREMEL).
Evangile : N° 71, pp. 27-31 (B. VAN IERSEL) ; pp. 68-78 : *Les deux grands commandements*, par J. GRIBAUMONT.

ANNEE B

- Première lecture : N° 32, pp. 57-59 (A. IBANEZ) ; N° 48, pp. 49-51 (P.-E. JACQUEMIN).
Deuxième lecture : N° 93, pp. 16s (A. VANHOYE) ; pp. 44-66 : *Evolution du sacerdoce dans l'Ancien Testament*, par Ch. HAURET.
Evangile : N° 4, pp. 51-64 : *Celui qui vient pour nous guérir*, par R. SWAELES ; N° 75, pp. 54.60-61 (P. TERNANT).

ANNEE C

- Première lecture : N° 67, pp. 58-75 : *Supplication et action de grâces*, par A. RIDOUARD.
Deuxième lecture : N° 73, pp. 30-32 (R. FEUILLET) ; N° 15, pp. 21.29 (M. COUNE).
Evangile : N° 29, pp. 57-58.60 (J. DUPONT) ; N° 59, pp. 47-62 : *De la « justice » ancienne à la sainteté nouvelle*, par P.-M. GALOPIN.

Imprimé en France

Imprimerie Saint-Paul, 55001 Bar-le-Duc, Dépôt légal, 3^e trimestre 1972
N° d'édition 6230 N° IV-72-538

TITRES DE LA DEUXIÈME SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

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

PROPAGANDA POPULAR CATOLICA
* números parus
importador n.º 8
en gras : números à paraître en 1972
A cabo. 54

Année A

Le droit du pauvre dans un peuple de frères (Ex 22)	
L. Derousseaux	4
La foi vécue est contagieuse (1 Th 1)	
E. Charpentier	10
La Loi et les Prophètes (Mt 22) T. Van den Ende .	18

Année B

L'amour paternel de Dieu (Jr 31) G.-M. Behler . .	30
Réalité et transcendance du sacerdoce du Christ (He 5) A.-M. Javierre	36
Guérison de Bartimée (Mc 10) A. Paul	44

Année C

Réflexion d'un Sage sur le culte (Si 35) D. Colombo	54
Paul au soir de sa vie (2 Tm 4) P. Dornier . . .	60
Le chrétien : un homme « juste » ou « justifié » ? (Lc 18) E. Charpentier	66
