



26^e DIMANCHE ORDINAIRE

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 57

Première lecture : A.-M. Dubarle,
P. Buis * * Deuxième lecture :
J. Gnilka, J. Corbon, L. Deiss * *
Evangile : J. Dupont, J. Delorme,
A. George

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



200702



2 ASS
As 7

Vingt-sixième dimanche ordinaire

Assemblées du Seigneur 57

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs
© LES EDITIONS DU CERF, 1971
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7^e

Année A

Première lecture : Ez 18,25-28

Deuxième lecture : Ph 2,1-11

Evangile : Mt 21,28-32

Notes doctrinales



L'option libre, toujours ouverte à l'homme

Ez 18,25-28

PAR ANDRÉ-MARIE DUBARLE

Professeur au Saulchoir

Le ch. 18 d'Ezéchiel est consacré à proclamer l'offre sans cesse renouvelée par Dieu d'une vie libre à l'égard du passé. Ni la conduite des ancêtres, qui pèserait sur le sort de leurs descendants actuels (vv. 1-20), ni les antécédents d'un individu, qui serait définitivement figé dans l'attitude gardée jusqu'alors (vv. 21-32), ne peuvent rendre inefficace la proposition de la vie, perpétuellement recommencée par Dieu.

D'abord, il faut rappeler quelques traits essentiels de la foi d'Israël en son Dieu. Yahvé avait choisi un peuple par libre grâce, sans y être déterminé par des mérites particuliers ; il était miséricordieux, pardonnait les péchés des hommes et cependant les châtiât. Ce mélange de pitié et de juste sévérité faisait que sa conduite providentielle à l'égard des siens était à la fois conditionnée par le passé et cependant souverainement libre à son égard. Une ancienne formule, fréquemment reprise et adaptée par la suite, juxtapose des attributs logiquement opposés, mais parfaitement susceptibles de s'harmoniser dans la transcendance divine : « Yahvé, Yahvé, Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et en fidélité, qui garde la grâce à des milliers, tolère faute, transgression et péché, mais ne laisse rien impuni et châtie la faute des pères sur les enfants et les petits-enfants jusqu'à la troisième et la quatrième génération » (Ex 34, 6-7) ¹.

La justice caractérisée par ces mots s'adresse non pas aux seuls individus pris isolément, mais aux lignées familiales. Cette rétribution collective, fréquemment rappelée dans l'A.T., ne paraissait

nullement injuste à un peuple où le sens des liens sociaux était très puissant. Toutefois, dans l'exercice des sanctions humaines, on avait fini par sentir la nécessité de faire abstraction des considérations familiales. Le code conservé dans le *Deutéronome* avait proclamé, avant l'époque d'Ezéchiel, le principe de la peine individuelle : « Les pères ne seront pas mis à mort pour les fils, ni les fils pour les pères. Chacun sera mis à mort pour son propre crime » (Dt 24, 16). Et la pratique s'était conformée à la loi (cf. 2 R 14, 6).

Dès lors une question était posée : la justice divine observait-elle également cette règle de la procédure judiciaire des hommes ? Ce sera un débat séculaire, mené particulièrement dans les livres sapientiaux. Ezéchiel dépasse d'emblée un pur problème théorique. Il affirme une rétribution individuelle, dont il ne s'attarde pas à préciser les modalités. Mais, au-delà, il annonce un Dieu vivant, perpétuellement agissant, jamais las d'offrir à ses créatures le don de la vie, juste sans doute, mais bien loin d'être mesuré dans son activité par les mérites des hommes, plein d'initiative et non pas limité à répondre à l'action humaine. Il évite ainsi d'enfermer Dieu dans une définition abstraite. Au moment où une attention exclusive accordée à l'attribut divin de la justice risquait de faire oublier les autres, le prophète inspiré rétablit spontanément l'équilibre, sans avoir résolu au préalable toutes les questions abstraites.

Nous n'avons pas à commenter ici la première partie du ch. 18 sur la justice individuelle (vv. 1-20), mais pour comprendre notre péricope (vv. 25-28) il est nécessaire de parcourir tout l'ensemble de la seconde partie (vv. 21-32).

1. La conversion offerte à l'homme (vv. 21-23)

Après avoir désolidarisé la génération présente de celles qui l'ont précédée, le prophète désolidarise le présent et l'avenir d'un individu de son passé. Il le fait de manière très schématique, en n'envisageant que deux cas extrêmes : la conversion du pécheur et la perversion du juste. Mais c'est le même principe qui joue : loin d'être déterminé immuablement par son attitude antérieure, un homme peut toujours changer de conduite ; il sera jugé par Dieu d'après sa décision finale.

C'est d'abord le cas le plus souhaitable qui est considéré : le méchant abandonnant ses crimes. Une « amnistie », c'est-à-dire un oubli, selon le sens étymologique du mot, lui sera accordée. La Bible aime parler du souvenir ou de l'oubli de Dieu, pour signifier qu'il agit en fonction d'événements passés, ou y renonce, au contraire. La raison profonde de cet oubli divin, c'est la miséricorde à l'égard des hommes, le désir éprouvé par le Créateur de voir ses créatures vivre, c'est-à-dire jouir de tous les biens qu'il leur destine.

1. Cf. Ex 20, 5-6 ; Nb 14, 18 ; Dt 5, 9-10 ; Ne 9, 17.31 ; Ps 86, 15 ; 103, 8 ; 145, 8 ; Jr 32, 18-19 ; Jl 2, 13 ; Jon 4, 2 ; Na 1, 2-3.

Ezéchiël, qui a parfois de terribles expressions sur la furieuse colère de Dieu contre les pécheurs (21, 36 ; 22, 31 ; 36, 18 ; 38, 19), révèle ici ce qui prime dans le cœur de Yahvé : l'amour compatissant (cf. 16, 6 ; 20, 17). Les auteurs inspirés ont exploité ce texte prophétique. Le livre de la Sagesse enseigne que « Dieu n'a pas fait la mort, il ne se réjouit pas de la perte des vivants, car il a créé toutes choses pour exister » (Sg 1, 13-14). Une épître apostolique nous invite à voir dans les retards apparents de la justice divine le signe que le Seigneur « use de patience envers vous, voulant que personne ne périsse, mais que tous arrivent au repentir » (2 P 3, 9).

2. L'infidélité possible (v. 24)

Cependant la miséricorde à l'égard du pécheur n'est pas faiblesse, ni connivence avec le mal. La sainteté divine ne saurait être indifférente à la conduite morale des hommes. Si elle offre constamment la possibilité du repentir, elle exige aussi la persévérance dans le bien et châtie la défection. Le parallélisme entre les deux cas de la conversion et de la perversion met l'homme devant la responsabilité de sa liberté et lui rappelle aussi l'infirmité de son vouloir, toujours susceptible de changer.

3. Le débat de Yahvé et de son peuple (vv. 25-29)

Les auditeurs sont heurtés par cette doctrine inattendue, où ils ne retrouvent pas la justice divine telle qu'ils la conçoivent. Ezéchiël reprend ses affirmations en intervertissant l'ordre des cas envisagés. Mais, tout d'abord, il renvoie la balle à ses compatriotes. Le scandale qu'ils éprouvent à l'occasion de l'oracle divin ne viendrait-il pas de leurs mauvaises dispositions ? En retournant le reproche d'injustice, ou plutôt en suggérant la possibilité de le retourner, le prophète prélude à la dialectique évangélique de la paille et de la poutre (Mt 7, 3-5), à cette exigence rigoureuse de droiture intérieure, qui fait découvrir la perversité à l'origine d'un jugement défavorable d'autrui : « Comment pourriez-vous dire des choses bonnes, alors que vous êtes mauvais ? Car c'est du trop-plein du cœur que la bouche parle » (Mt 12, 34). Ainsi les Israélites sont invités à se demander où est la justice véritable : dans un jugement sur autrui, fixé une fois pour toutes, ou dans une considération attentive de tous les développements de son action ? Et plus profondément, cette irritation sourde contre les voies de Dieu ne vient-elle pas d'une inertie coupable, d'un refus de profiter des possibilités d'action que sa Providence miséricordieuse nous ménage ?

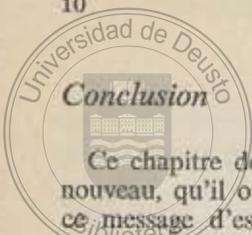
4. L'appel au pécheur (vv. 30-32)

L'oracle se termine sur un appel pressant à la conversion. Le jugement divin sera prononcé d'après la « voie », c'est-à-dire la conduite de chacun ; il dépend donc de lui que ce jugement soit favorable, car le chemin du retour, du repentir, de la vie nouvelle est toujours ouvert. Il ne s'agit pas d'un changement superficiel : la maison d'Israël doit se faire un cœur nouveau et un esprit nouveau, c'est-à-dire être transformée dans le plus intime d'elle-même. Ce qui est ici demandé à l'action humaine est présenté ailleurs comme un don divin, procédant d'une grâce que Dieu seul peut accorder en dehors de tout mérite préalable. Lors du retour de l'exil, Yahvé enlèvera le cœur de pierre de la poitrine des siens et y mettra un cœur de chair, sensible aux commandements divins ; il donnera un esprit nouveau (Ez 11, 17-20 ; 36, 24-28).

L'Écriture n'oublie ni l'initiative de l'action de Dieu, ni la nécessité d'une coopération de l'homme. Aussi fait-elle alterner la promesse et l'exhortation. Le Deutéronome engage Israël à circoncire son cœur, c'est-à-dire à le consacrer entièrement à Yahvé (Dt 10, 16), et plus loin il lui déclare que, lors du retour après l'épreuve de l'exil, Yahvé circoncira lui-même le cœur de son peuple, afin d'y produire l'amour (Dt 30, 6). Comme l'enseigne le Concile de Trente, l'Écriture tantôt nous avertit de notre liberté, quand elle nous fait entendre la voix de Dieu : « Tournez-vous vers moi et je me tournerai vers vous » (Za 1, 3 ; Ml 3, 7) ; tantôt nous fait reconnaître l'initiative de la grâce de Dieu, quand elle nous fait répondre : « Fais-nous revenir à toi, Seigneur, et nous reviendrons » (Jr 31, 18 ; Lm 5, 21)². La grâce divine s'offre toujours à nous, mais nous restons libres de la rejeter. Nous ne donnons pas à l'action de Dieu en nous le supplément décisif d'efficacité qui lui manquerait encore, mais nous avons le pouvoir (purement négatif) de lui résister.

Ainsi le message du prophète, loin d'encourager notre satisfaction pharisaïque pour des bonnes œuvres que nous nous plairions à énumérer, nous donne à entendre que tous nous avons besoin de conversion, que nul ne peut se flatter d'une totale justice et que seul Dieu peut réaliser ce qu'il nous fait désirer.

2. CONCILE DE TRENTE, Session VI, Décret dogmatique sur la justification, ch. 5, dans Denzinger, n° 797.


 Conclusion

Ce chapitre dévoile le cœur d'un Dieu toujours prêt à faire du nouveau, qu'il offre inlassablement à son peuple. Il va de soi que ce message d'espérance vaut aussi pour nous chrétiens. On a reproché parfois au prophète de tomber dans une sorte d'atomisme historique ou psychologique comme si chaque instant de la vie d'un peuple ou d'un individu pouvait faire abstraction du passé, alors que les situations sociales et les habitudes personnelles ne cessent de peser sur le déroulement ultérieur de l'existence³. Un tel reproche est mal fondé ; c'est avoir des exigences excessives à l'égard d'un oracle d'encouragement que de lui demander une théorie exhaustive des conditions de l'action. Ezéchiel ne songe pas à contester la réalité de déterminismes historiques et psychologiques. Il veut seulement convaincre qu'ils laissent place à la liberté. A chacun d'exploiter la marge d'action qui lui est laissée.

De même, en prêchant la justice de Dieu, d'après laquelle doit mourir le juste, quand il se détourne du bien et commet un crime, le prophète n'entend pas la comparer à l'impartialité froide d'un agent de police dressant un procès-verbal pour une contravention constatée, sans faire une enquête sur les antécédents du délinquant. Il serait d'accord avec l'épître aux Hébreux, assurant que « Dieu n'est point injuste pour oublier ce que vous avez fait et la charité que vous avez montrée pour son nom », et continuant par un appel à la persévérance (He 6, 10-12).

Au fond, cet oracle schématique d'Ezéchiel, avec sa nette antithèse entre la conversion du pécheur et la perversion du juste, prélude à l'Evangile. Dès le début de la prédication de Jean Baptiste, puis de Jésus lui-même, retentit l'appel à la pénitence et à la conversion (*metanoïa*). L'appel se répète, accompagné de menace : « Si vous ne vous convertissez pas et ne devenez semblables à de petits enfants, vous n'entrerez pas dans le Royaume des Cieux » (Mt 18, 3). Des récits comme celui de la pécheresse pardonnée (Lc 7, 36-50), des paraboles comme celles de la brebis perdue et de l'enfant prodigue (Lc 15, 1-32) ou des deux fils qui changent d'avis (Mt 21, 28-32), inculquent bien cette possibilité du retournement offerte au pécheur. Mais en même temps retentit une grave mise en garde : la grâce, dispensée par le Père céleste et acceptée par un premier mouvement du fidèle, peut être perdue. La parole de Dieu, d'abord reçue avec joie, peut rester stérile (Mt 13, 18-23). La persécution peut faire faillir un disciple jusque-là fidèle

3. C'est le grief que prononce, après plusieurs autres exégètes, A. BERTHOLET, *Hesekiel*, Tübingen, 1936, p. 15.

(Mt 24, 10). Un passé de bonnes œuvres peut être vicié par le mépris d'autrui chez le Pharisien de la parabole (Lc 18, 9-14), par l'envie à l'égard du pécheur pardonné (Lc 15, 28-32) ou du prochain apparemment privilégié (Mt 20, 11-16), ou même par le recul devant une générosité plus grande, comme chez le jeune homme riche (Mt 19, 16-26). C'est tout ce donné évangélique qu'il faut avoir présent à l'esprit en lisant l'alternative d'Ezéchiel.

Jamais les jeux ne sont faits irrévocablement. Toujours la liberté subsiste de modifier la conduite antérieure. Sans doute, dans le domaine de la vie pratique, à mesure que les habitudes se forment, que l'organisme vieillit, que les cadres du métier, de la famille se resserrent, bien des possibilités, précédemment ouvertes, disparaissent peu à peu. Mais dans le domaine des relations avec Dieu la situation n'est jamais définitivement fixée : à l'indifférence peut succéder l'amour ; à la ferveur, le relâchement et l'abandon.

Le jugement est prononcé d'après la dernière disposition du sujet, au dire du prophète. Evitons ici de songer à la contravention accidentelle qui provoque la condamnation par un juge humain. Evitons de songer à une sorte de bilan commercial : après une suite d'opérations indépendantes les unes des autres, plus ou moins lucratives ou déficitaires, on ferait la somme des profits et pertes. Ceci donnerait une bien fautive idée de la liberté. L'homme, créé à l'image de Dieu, est sans cesse capable de se déterminer lui-même, sans être rigoureusement lié par sa nature ou par cette seconde nature qu'est l'habitude. Il peut toujours réévaluer son passé et lui donner par une décision nouvelle une portée originale et imprévue. L'acte libre, dans la vie morale, s'appuie sur le passé ou plutôt comporte un jugement de ce passé et son intégration dans un tout, qui peut être le démenti ou, au contraire, le prolongement dans une fidélité créatrice.

Ezéchiel, à coup sûr, ne s'est pas expliqué longuement sur la nature de la liberté. Il fallait insister plus qu'il n'a fait lui-même, pour écarter une conception caricaturale qu'on lui a gratuitement imputée. Ceci fait, il nous sera salutaire d'écouter cette voix qui nous prépare à l'Evangile.



La carrière du Christ, appel à l'union et à la charité

Ph 2,1-11

PAR JOACHIM GNILKA

Professeur à la Faculté Théologique de l'Université de Münster

La partie parénétiq ue de l'épître, qui débute en Ph 1, 27, prend un nouveau départ en 2, 1. Dans les versets précédents, la communauté était exhortée à demeurer extérieurement unie et à présenter une solide milice de croyants ; maintenant, l'attention de l'Apôtre se porte sur sa concorde et son unité intérieures. Il lui demande sur un ton presque suppliant de pratiquer ces vertus (2, 1-4). Une remarque de transition (v. 5) amène la célèbre hymne au Christ (vv. 6-11) qui domine notre péricope. Cette hymne prend dans le contexte de la lettre un accent déterminé. On ne peut pas la regarder isolément comme une tradition rapportée pour elle-même. On y distingue deux thèmes successifs qui décrivent ensemble la carrière du Christ. Le premier concerne l'abaissement du Christ qui descend du monde de Dieu pour assumer le destin humain représenté par la mort sur la croix (vv. 6-8) ; le second se rapporte à son exaltation et à son établissement comme *Kyrios* de l'univers (vv. 9-11)¹.

I. VIVEZ DANS L'UNITÉ (2,1-4)

Une impressionnante figure de rhétorique à quatre termes introduit l'exhortation à la concorde. « S'il y a quelque appel pressant dans le Christ... » Par cette phrase Paul souligne avec insistance l'objet de ses préoccupations. Il semble qu'il en considère l'accomplissement comme la preuve décisive de la valeur de la communauté.

1. Cf. J. GNILKA, *Der Philipperbrief* (Herders theol. Kommentar zum N.T.), Fribourg-Bâle-Vienne, 1968, pp. 102-147.

Le mot qui est ici traduit par « appel pressant » représente le terme essentiel de l'exhortation paulinienne (*paraklèsis*)². Il implique diverses nuances : l'appel qui conjure, la demande qui émeut, la parole qui encourage et console. La paraclèse paulinienne a toujours comme point de départ le salut causé par le Christ ; elle est une exhortation « en Christ ». Elle se distingue ainsi de toute autre forme d'enseignement et de toute philosophie morale peu coûteuse. Les chrétiens doivent vivre selon le salut qu'ils ont reçu dans la foi. La communion dans l'Esprit les unit les uns aux autres ainsi qu'à l'Apôtre prisonnier qui n'a plus la possibilité de venir à eux et de leur parler. L'amour et la compassion caractérisent les chrétiens. Il s'agit de l'amour divin et de la compassion divine qui doivent s'exprimer dans leurs relations fraternelles et déterminer la vie de la communauté.

Bien que la communauté de Philippes soit particulièrement chère au cœur de Paul et qu'il lui accorde un témoignage favorable, il s'y est produit des rivalités de personnes. On y a constaté des manquements à la charité. Comme l'Apôtre ne s'explique pas de façon plus précise, il est difficile de se faire une image concrète de la situation. Les dissensions sont peut-être en rapport avec les deux femmes Evodie et Syntychè, qui sont mentionnées spécialement à la fin de l'épître (4, 2s). L'harmonie et la paix de la communauté sont en danger.

Mais avant d'exprimer avec force sa prière pour la restauration et le maintien de la concorde et de l'unité, Paul mentionne la joie, si caractéristique de l'épître aux Philippiens. « Mettez le comble à ma joie... » Leur pasteur et apôtre, privé de sa liberté, ne pourrait pas éprouver de satisfaction plus grande que de savoir sa communauté fermement établie dans la foi et dans la charité. L'esprit de parti et la vaine gloire, la complaisance en soi-même et l'ambition sont la ruine de la vie commune. Parmi les chrétiens il faut que chacun estime son prochain plus que lui-même. C'est en cela que consiste l'humilité, qui est une vertu spécifiquement chrétienne³. Elle n'a rien de commun avec la bassesse d'âme et la servilité. C'est ainsi que la considéraient les Grecs. En réalité elle s'enracine dans le sentiment que Dieu ne fait pas acception de personne et qu'il choisit justement ceux qui sont bas et méprisés pour confondre les orgueilleux et les superbes. L'humilité qui se traduit par la

2. Cf. H. SCHLIER, *Le caractère propre de l'exhortation chrétienne selon saint Paul*, dans *Essais sur le Nouveau Testament* (Lectio Divina 46), Paris, 1968, pp. 393-412.

3. Cf. W. GRUNDMANN, dans *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, VIII, pp. 1-27.

prévenance mutuelle, par le souci aimant des uns pour les autres, est l'attitude qui signale une communauté chrétienne et y rend possible la vie commune.

II. LA CARRIÈRE DU CHRIST (2,5-11)

Au v. 5 Paul résume l'invitation à la concorde, pour en donner ensuite la raison essentielle dans l'hymne au Christ. Le v. 5 a été longtemps mal compris, parce qu'on y voyait un appel à suivre l'exemple du Christ. On traduisait : « Ayez entre vous les mêmes sentiments qui furent dans le Christ Jésus »⁴. Mais la carrière du Christ, telle que l'hymne la présente, n'admet pas d'imitation. Elle est constituée par l'événement du salut, dans lequel nous avons été introduits. La formule « dans le Christ » est toujours employée chez l'Apôtre pour désigner le chrétien comme déterminé par la croix et la résurrection du Christ et comme uni avec d'autres, par la foi et le baptême, au Christ ressuscité et glorifié⁵. C'est même le souci majeur de la prédication paulinienne de montrer que la communion avec le Christ accordée aux chrétiens est le principe qui commande leur vie. Ce sens est donc le seul qu'on puisse envisager pour le v. 5⁶. Les Philippiens sont invités à avoir les uns pour les autres les sentiments qui conviennent à des chrétiens. Puisqu'ils sont définis par le destin du Christ, l'unité et la charité doivent être la loi qui les gouverne : « Ayez entre vous les sentiments qu'on doit avoir dans le Christ Jésus ».

L'hymne au Christ de 2, 6-11 apparaît à tous égards comme une tradition indépendante, antérieure à l'épître⁷. Son objet déborde le

4. L'interprétation exemplariste est soutenue par E. LOHMEYER, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2, 5-11*, Heidelberg, 1927-28, p. 13 ; U. HOLZMEISTER, « Hoc sentite in vobis, quod et in Christo Jezu », dans *Verbum Domini*, 22 (1942), pp. 225-227 ; H. SCHUMACHER, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil 2, 5-8*, t. II, Rome, 1921, p. 95.

5. Cf. M. BOUTTIER, *En Christ. Etude d'exégèse et de théologie pauliniennes*, Paris, 1962 ; F. NEUGEBAUER, *In Christus*, Göttingen, 1961.

6. Cf. J. KÖGEL, *Christus der Herr*, Gütersloh, 1908, pp. 13s.

7. Parmi les innombrables travaux consacrés à l'hymne au Christ, on peut citer notamment : J. DUPONT, *Jésus Christ dans son abaissement et son exaltation d'après Phil 2, 6-11*, dans *Rech. de Science Rel.*, 37 (1950), pp. 500-514 ; L. CERFAUX, *L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu*, dans *Recueil L. Cerfaux*, t. II, Gembloux, 1954, pp. 425-437 ; E. KAESEMANN, *Kritische Analyse von Phil 2, 5-11*, dans *Exegetische Versuche und Bestimmungen*, t. I, Göttingen, 1960, pp. 51-95. On trouve une étude détaillée de l'interprétation chez R.P. MARTIN, *Carmen Christi. Phil 2, 5-11 in recent interpretation and in the setting of early Christian Worship*, Cambridge, 1967.

contexte de la lettre, elle forme un tout par elle-même, son style et sa théologie sont différents de ceux de Paul. Il l'a trouvée dans ses communautés, qui l'utilisaient dans leur culte, et il l'emploie ici pour son argumentation. En rappelant ainsi à la communauté ce que sans doute elle connaît, il a des chances de se faire mieux entendre. Paul était d'ailleurs un théologien si personnel qu'il ne s'est pas borné à citer l'hymne. L'effort de pensée et de réflexion qu'il lui a appliqué se reconnaît aux additions qu'elle a reçues de sa main.

1. L'abaissement du Christ (vv. 6-8)

a) De condition divine... prenant condition d'esclave (vv. 6-7)

La carrière du Christ débute dans l'éternité de Dieu. L'hymne nous présente un des plus anciens essais de réflexion théologique sur la préexistence du Fils de Dieu. Cette réflexion n'a pas encore trouvé une expression parfaitement claire. Et l'intérêt se porte plus intensément sur l'événement suscité par Dieu que sur la préexistence. Cependant la carrière historique du Christ commence et l'on considère son origine en Dieu. C'était un être qui se trouvait dans la condition de Dieu. Il ne suffit pas de dire qu'il était dans la « forme » de Dieu. Il était en réalité totalement déterminé par la substance de Dieu, il était comme Dieu.

C'est à ce titre qu'il décida en toute liberté de quitter son état divin. La liberté de celui qui agit est ici soulignée. Il échange son état divin contre l'état d'esclave. Cette formule est destinée à montrer la transformation complète de celui qui agit dans la liberté. On ne peut pas concevoir de distance plus grande que celle qui existe entre Dieu et un esclave. Cette distance est incommensurable. Personne n'aurait pu la franchir. Lui seul en était capable. Le dépouillement (*kénôse*) a le même sens que l'Incarnation. Dieu s'est fait homme.

En ce début de la christologie il n'est pas étonnant qu'on n'ait pas encore su expliquer de façon précise comment, dans ce dépouillement total, est sauvegardée la personne de celui qui est égal à Dieu et à l'esclave⁸. La prise de conscience de l'Incarnation de Dieu a tellement frappé le théologien chrétien primitif qu'il met tous ses efforts à faire partager à ses auditeurs le choc qu'il a ressenti lui-même. On reste cependant surpris d'entendre parler de l'état d'esclave pris par celui qui était égal à Dieu. Plusieurs exégètes

8. Cf. D. GEORGI, *Der vorpaulinische Hymnus Phil 2, 6-11*, dans *Zeit und Geschichte* (Festschrift für R. Bultmann), Tübingen, 1964, pp. 263-293.

ont émis l'opinion qu'il y avait là une allusion au Serviteur de Dieu du Deutéro-Isaïe, lequel a incontestablement joué un grand rôle dans la théologie chrétienne primitive⁹. Mais cette typologie n'intervient pas dans l'hymne au Christ. Nulle part il n'est question chez Isaïe d'une préexistence du Serviteur de Dieu ; en Ph 2, 8 la mort est interprétée tout autrement que chez Isaïe par rapport au Serviteur de Dieu et la citation d'Isaïe de Ph 2, 10s ne vient pas des chants de l'*Ebed-Yahvé*.

Il est remarquable que dans notre hymne, la condition de l'homme est comprise comme un esclavage (le mot esclave précède le mot homme)¹⁰. Cette conception de la vie humaine correspond à celle du milieu hellénistique, dont notre hymne a subi l'influence. Le Grec de l'époque hellénistique imaginait sa vie placée dans la main de puissances gouvernant le destin de manière imprévisible. Il parlait d'*anankè*, de *heimarmenè*, ou, en langage mythologique, de puissances spirituelles qui tissent les fils d'un destin fatal. Le Christ, s'étant engagé dans la condition d'esclave, s'est solidarisé totalement avec les hommes. Cette solidarité s'exprime par les mots « semblable aux hommes ». Il faut noter ici la progression de l'idée qui va du pluriel « semblable aux hommes » au singulier « s'étant comporté comme un homme ». La chaîne des générations humaines que rejoint le Dieu incarné, il la rejoint en un point déterminé. Il est réellement homme. Il est un chaînon de l'histoire des hommes. Il est devenu l'un d'eux. On peut vérifier sa réalité d'homme.

b) Il s'humilia plus encore (v. 8)

Le v. 8 mentionne la deuxième étape de la marche du Christ dans l'abaissement. Cette étape n'est que la conséquence logique de la première qui la contient déjà en principe. Ici aussi la liberté de l'action est importante : « Il s'humilia plus encore... ». L'abaissement mène à la mort. La mort est le point ultime de l'abaissement, commencé par le dépouillement. Dans ce contexte la mort ne comporte par elle-même aucun effet de salut. Elle est envisagée comme l'expression la plus complète de l'existence terrestre contingente. Le Christ a vécu sa condition humaine jusque dans ses virtualités ultimes. Il l'a fait dans l'obéissance. Cette obéissance apparaît ici sans point de référence. Il n'est pas dit expressément à qui elle s'adresse. Mais le fait rétroactif de l'Exaltation montre que ce ne peut être que Dieu qui la réclame.

9. Le plus affirmatif est L. KRINETZKI, *Der Einfluss von Is 52, 13—53, 12 auf Phil 2, 6-11*, dans *Theol. Quartalschrift*, 139 (1950), pp. 157-193 et 291-336.

10. Cf. M. MEINERTZ, *Zum Verständnis des Christushymnus Phil 2, 5-11*, dans *Trierer Theol. Zeitschrift*, 61 (1952), pp. 186-192 (189).

Toutefois, comme Dieu n'a pas été mentionné spécialement dans la première partie, cette obéissance comporte un caractère de révélation. La révélation eschatologique est la révélation de l'obéissance. L'événement eschatologique où sont introduits les chrétiens est un événement caractérisé par l'obéissance. C'est en cet endroit que se situe le point d'attache particulier avec le contexte de l'épître. Comme chrétiens, les Philippiens ont été placés dans la sphère de la Seigneurie de celui qui s'est abaissé dans l'obéissance. Comment peuvent-ils donc se déchirer dans la désobéissance et manquer d'amour les uns pour les autres ?

Paul, qui acceptait jusque-là les idées de l'hymne, se voit obligé d'intervenir ici pour apporter sa correction et son interprétation personnelles. Il ne peut pas penser à la mort du Christ sans en envisager en même temps la valeur salvifique. Le mot essentiel de la sotériologie paulinienne en ce qui concerne la mort du Christ est la croix¹¹. Il y a donc lieu de penser que les derniers mots du v. 8 : « jusqu'à la mort sur la croix », ont été introduits par Paul. Cette addition n'a pas pour but de souligner par des traits nouveaux la cruauté et l'humiliation qu'implique la mort du Christ. Dans la marche des idées de l'hymne, il n'y avait pas de point plus bas à envisager que la mort. Mais l'addition dont nous parlons veut faire comprendre que la mort du Christ est une mort pour nous. Un autre indice de l'intervention de Paul en cet endroit, c'est que l'hymne est conçue suivant le schéma abaissement-exaltation, schéma auquel Paul ne fait jamais appel dans sa prédication centrée sur la croix et la résurrection du Christ. Ainsi deux modèles théologiques sont en concurrence au v. 8, l'un pré-paulinien, l'autre paulinien.

2. L'exaltation du Christ (vv. 9-11)

Le tournant de l'hymne se produit au v. 9. Ce qui attire le plus l'attention est le changement de sujet. Jusqu'ici le seul sujet des actions était le Christ qui, en toute liberté, se dépouillait, s'abaissait et se faisait obéissant ; désormais, c'est Dieu qui intervient. Ce que Dieu a fait pour le Christ est comme la réponse à la carrière de renoncement qu'il a librement choisie. Du point de vue formel, la deuxième partie de l'hymne s'inspire de la structure d'un rituel de couronnement de l'Orient ancien. Celui-ci comportait trois

11. Cf. F.-J. ORTKEMPER, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus* (Stuttgarter Bibelstudien, 24), Stuttgart, 1968².

parties, la présentation du nouveau souverain, sa proclamation et l'acclamation du prince par ses vassaux¹².

Ce qui correspond à la présentation, c'est l'exaltation. Le texte parle avec emphase de « surexaltation ». Il y a ici deux idées : d'une part, il n'y a rien ni personne qui puisse dépasser le rang attribué maintenant au Christ par Dieu ; d'autre part, on suppose une conception déterminée du monde dans laquelle le trône royal du Christ occupe la place la plus élevée du ciel.

Dans l'attribution du nom se réalise quelque chose d'analogue à la proclamation qui avait lieu lors de l'intronisation. Le Nom qui est au-dessus de tout autre nom s'inspire de la compréhension biblique du nom¹³. Le nom n'y est pas quelque chose d'insignifiant et d'extérieur, il est l'expression de l'être, ce qui le fait connaître de façon pleinement exacte. Il n'est pas encore dit quel est le nom que Dieu a donné à celui qu'il exaltait. Mais il ne fait aucun doute que seul le nom de *Kyrios* peut être envisagé. Il ne sera cependant prononcé qu'à la fin. Le nom a été accordé au Christ par grâce. C'est ici le seul endroit dans les épîtres de Paul où il est dit que le Christ a reçu une grâce de Dieu.

La place la plus large est attribuée à la scène de l'acclamation. Elle est aussi sans aucun doute l'élément le plus important au point de vue théologique. La description emprunte les termes d'Is 45, 23. Chez Isaïe ce sont les peuples échappés à la catastrophe qui finalement fléchissent le genou devant Yahvé et reconnaissent sa Seigneurie. Dans l'hymne au Christ, le sens de cette parole de l'Écriture est dépassé et modifié à plusieurs égards. L'acclamation se fait au nom de Jésus, c'est-à-dire en faisant appel au nom de Jésus. On est surpris de voir apparaître dans ce contexte le nom historique du Sauveur. Le nom de Jésus s'oppose ici aux fausses interprétations docètes, qui risqueraient de se glisser à propos de cette description extraordinaire. Celui qui est célébré dans ce texte n'est pas un être mythologique, mais un homme historique.

L'acclamation ne vient pas seulement des peuples comme dans le texte d'Isaïe, mais de tous les êtres qui sont au ciel, sur la terre et dans les enfers. Une exégèse ancienne voulait y reconnaître la division classique en Église triomphante, militante et souffrante. Mais l'hymne recourt de nouveau à une image mythologique. Elle envisage les puissances du destin qui dominaient jusqu'alors la vie des

12. Cf. J. JEREMIAS, *Die Briefe an Timotheus und Titus* (N.T. Deutsch, 9), Göttingen, 1954¹, pp. 22s.

13. Cf. H. BIETENHARD, dans *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, V, 242-281.

hommes et en faisaient un esclavage. Comme il s'agit de puissances ennemies de Dieu, l'acclamation qui vient d'elles ne doit pas s'interpréter comme une reconnaissance volontaire du nouveau souverain, mais comme leur assujettissement¹⁴. Dans le *cosmos* s'est produit un changement de règne. Si jusqu'ici des puissances aveuglées par la rage tenaient entre leurs mains le destin du monde et maintenaient les hommes dans la crainte et l'inquiétude, à présent le monde a reçu dans le Christ un centre nouveau et acquis dès lors une nouvelle signification.

Le Christ est le centre dans lequel la réalité et l'histoire du monde trouvent leur sens. La crainte qu'inspiraient l'*anankè* et le destin inconnu n'a plus de raison d'être. Le Christ assure et garantit le destin de l'individu et celui du monde. Les puissances redoutables sont défaites. Le Christ les a vaincues par son obéissance. C'est pourquoi le nom de *Kyrios* lui est maintenant reconnu. *Kyrios* est le mot par lequel la Bible grecque a traduit le nom divin de Yahvé de la Bible hébraïque. La citation d'Isaïe prouve que dans notre hymne le nom de *Kyrios* vient de la Bible grecque ou du moins se rattache à elle¹⁵. Le *Kyrios* Jésus occupe désormais la place de Yahvé par rapport au monde. Il est le médiateur entre Dieu et le monde : c'est par lui que le monde trouve accès auprès de Dieu.

Ce triomphe du Christ sur les puissances cosmiques demeure jusqu'ici caché à l'ensemble des hommes. Mais quand elle chante cette hymne au Christ, la communauté chrétienne sait, dans la foi, qu'il est établi *Kyrios* et elle est tendue dans l'attente du jour où sa royauté salvifique s'imposera aux yeux de tout l'univers. Cette foi lui permet de ne plus craindre le monde qui a été radicalement débarrassé de ses démons et pacifié par le Christ.

Dans la doxologie finale à la gloire du Père, retentit la foi de la communauté. Le Père est le Père de Jésus Christ et donc aussi le Père des chrétiens. Cette doxologie finale est vraisemblablement encore une addition paulinienne, par laquelle l'Apôtre veut affirmer le théocentrisme de sa théologie¹⁶.

14. Cf. E. PETERSON, *EIS THEOS*, Göttingen, 1926, p. 171, note 3.

15. Sur le nom de *Kyrios*, cf. J. GNILKA, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, Munich, 1970, pp. 79-94.

16. Cf. W. THÜSING, *Per Christum in Deum* (Neutest. Abhandlungen NF 1), Münster, 1969², pp. 46-60.



Les deux fils dissemblables

Mt 21,28-32

PAR JACQUES DUPONT

Bénédictin de Saint-André (Ottignies)

« Un homme avait deux enfants » ; il s'adressa d'abord à l'un, puis à l'autre, pour leur demander d'aller travailler à sa vigne. Mais lequel est le premier, lequel le second ? Les manuscrits et les éditeurs ne sont pas d'accord sur ce point ; il importe cependant d'éviter les confusions. Les éditions manuelles de Merk et de Nestle ainsi que la grande synopse grecque de Aland suivent l'ordonnance du *Vaticanus* et de quelques autres témoins en mentionnant d'abord le fils qui accepte l'ordre du père mais ne l'accomplit pas, ensuite celui qui, après avoir refusé, fait néanmoins ce qui lui a été demandé. Mais c'est au texte représenté par le *Sinaïticus* et la grande masse des manuscrits que la préférence est accordée par le *Greek New Testament*, les synopses de Huck-Lietzmann, de Deiss, de Benoit-Boismard et par les traductions françaises courantes : intervient d'abord le fils qui refuse mais va cependant à la vigne, ensuite celui qui accepte mais n'y va pas. Nous adoptons cette ordonnance : elle est beaucoup mieux attestée, et on comprend assez facilement la naissance de l'autre leçon, qui cherche à adapter la parabole au v. 32, sa conclusion apparente¹. Le premier fils est donc celui qui dit non, le second celui qui dit oui. La question n'a guère d'importance au point de vue de l'interprétation ; il suffit de s'entendre.

Une autre variante intéresse davantage le sens. D'après le codex de Bèze, de nombreux manuscrits de la vieille version latine ainsi qu'une version syriaque, les interlocuteurs de Jésus, au v. 31, donneraient raison au second fils : l'obéissant est celui qui a dit oui mais n'a pas fait ce qui lui était demandé. Bien que cette leçon ait

1. Cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu* (Études Bibliques), Paris, 1927², p. 409 ; J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Goettingue, 1962³, p. 125, note 2 (explications omises dans l'édition française) ; H. KAHLEFELD, *Paraboles et leçons dans l'Évangile*, II (Lectio divina, 56), Paris, 1970, pp. 14-17.

rencontré quelques partisans², nous pensons devoir l'écartier : elle est trop étrangère aux conceptions juives, et elle résulte sans doute de la confusion créée par l'ordre dans lequel les fils sont mentionnés.

Après s'être mis d'accord sur le texte à suivre, il nous reste à observer que la parabole proprement dite s'étend jusqu'au v. 31a, qui donne la réponse des interlocuteurs de Jésus : « Le premier » des deux fils a fait la volonté de son père. Avec le v. 31b on passe à l'application sur le plan religieux : « En vérité je vous dis que les publicains et les prostituées vous devancent dans le Royaume de Dieu ». Le v. 32 ajoute une explication complémentaire, qui justifie l'affirmation du v. 31b mais n'a plus de rapport avec la parabole précédente. Les exégètes sont à peu près unanimes pour considérer ce v. 32 comme une pièce rapportée : elle viendrait d'un autre contexte et primitivement n'aurait eu rien à voir avec la parabole³. Pour connaître l'intention première de la parabole, il semble donc sage de faire abstraction du v. 32, qui, en revanche, pourra nous éclairer très utilement sur le point de vue de l'évangéliste.

Notre commentaire se fera dès lors en deux étapes. Dans la première, nous tâcherons de déterminer le sens de la parabole dans l'intention de Jésus : il s'agira de replacer dans le cadre de son ministère le récit parabolique et l'application du v. 31b, que, contrairement à quelques commentateurs⁴, nous ne croyons pas pouvoir

2. Encore, tout récemment : W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus* (Theol. Handkomm. zum N.T., I), Berlin, 1968, pp. 456-458 ; J.R. MICHAELS, *The Parable of the Regretful Son*, dans *Harvard Theol. Rev.*, 61 (1968), pp. 15-26. Dans son ouvrage *Jesus and His Parables* (Londres, 1950, p. 54), J.A. FINDLAY cite la mésaventure du missionnaire qui raconta la parabole à des Arabes de Palestine et qui, s'étant arrêté après les mots : « Lequel des deux a fait la volonté du père ? », eut la surprise de recevoir comme réponse unanime : « Celui qui a dit oui et n'est pas allé ». A leurs yeux, le fait de n'avoir pas accompli le travail demandé n'est qu'une peccadille en comparaison de l'affront infligé au père par le fils qui ose lui dire non en face. Jésus ne risquait pas une réponse de ce genre : en milieu juif, on sait trop bien que l'obéissance consiste à accomplir effectivement ce qui est demandé ; on voit par là comment une tradition, influencée par la prédication des prophètes, peut déterminer une mentalité.

3. Voir les commentaires de l'évangile : D. BUZY, W. Grundmann, E. Haenchen, E. Klostermann, E. Lohmeyer, A. Loisy, A.H. McNeile, C.G. Montefiore, J. Schmid, J. Welhausen ; les commentaires des paraboles : L. Algisi, D. Buzy, J. Jeremias, A. Jülicher, H. Kahlefeld, W. Michaelis, W.O.E. Oesterley ; notons encore les noms de G. Bornkamm, R. Bultmann, A. Harnack, R. Hummel, E. Jünger, E. Neuhäusler, N. Perrin, W. Pesch, H. Schürmann, G. Strecker, W. Trilling, R. Walker, etc. Si l'on trouve des auteurs qui ignorent le problème, bien rares sont ceux qui, le connaissant, prennent parti pour l'appartenance du v. 32 à la parabole : c'est le cas des commentaires de Matthieu par M.-J. Lagrange et par P. Bonnard.

4. C.W.F. SMITH, *The Jesus of the Parables*, Philadelphia, 1948, p. 144 ; W.E. BUNDY, *Jesus and the First Three Gospels*, Cambridge Mass., 1955, p. 435 ; J.C. FENTON, *The Gospel of St Matthew* (The Pelican Gospel Comm.), Harmondsworth, 1963, p. 339 ; J.R. MICHAELS, *art. cit.*, p. 26.

séparer de la parabole. Nous plaçant ensuite dans la perspective de l'évangéliste, nous éclairerons la portée qu'il donne à la parabole en l'insérant dans son contexte actuel et en lui ajoutant l'explication complémentaire du v. 32.

I. LA PARABOLE DANS LE MINISTÈRE DE JÉSUS

1. Le récit parabolique

Il faut souligner d'abord l'extrême sobriété de ce récit (vv. 28-30) : pas de détail inutile, qui disperserait l'attention alors qu'il faut la concentrer sur l'essentiel. Ne nous demandons donc pas où est l'ainé et où le cadet, pour quelle raison le premier s'est ravisé⁵ et ce qui a empêché le second de faire ce qu'il avait promis ; ne cherchons pas à savoir s'il s'agissait d'un travail vraiment urgent, si des serviteurs ne pouvaient pas y suffire... questions futiles. Le narrateur ne songe qu'à donner tout son relief au contraste entre les deux fils. Contraste dans les réponses : grossièreté du premier qui se contente de dire « Je ne veux pas », respect extrême du second avec son « Oui, Seigneur ». Contraste surtout dans les attitudes : le premier va tout de même à la vigne, pas le second. Vient alors la question : « Lequel des deux a fait la volonté du père ? » Sans hésiter, les auditeurs de Jésus répondent : « Le premier » (v. 31 a).

Aucune hésitation n'était possible, en effet : on sait trop bien en Israël que l'obéissance ne consiste pas en de belles paroles, mais dans l'accomplissement effectif de ce que Dieu demande⁶. Lorsque Dieu avait ordonné de vouer à l'anathème le butin pris aux Amalécites, Saül avait cru pouvoir tourner l'ordre en offrant un sacrifice magnifique ; Samuel déclare : « Le Seigneur se plaît-il aux holocaustes et aux sacrifices comme dans l'obéissance à la parole du

5. Dans ce passage (21, 30 et 32) ainsi qu'en parlant de Judas (27, 3), Matthieu emploie le verbe *metamelomai*, qui pourrait peut-être se traduire « être pris de remords », pour le distinguer du verbe qui exprime plus habituellement l'acte de « se repentir », *metanoô*, et qui a une valeur plus directement religieuse. Voir O. MICHEL, dans le *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, IV (1942), pp. 630-633 ; aux indications bibliographiques fournies à cet endroit, ajouter H. WINDISCH, *Der zweite Korintherbrief* (Meyer), Göttingue, 1924, p. 229. Il faut rejeter les explications de J.R. MICHAELS (*art. cit.*), qui ne voit ici qu'un regret futile.

6. Cf. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Matthäus* (Meyer), Göttingue, 1956, p. 309.

Seigneur ? Oui, l'obéissance est autre chose que le meilleur sacrifice, la docilité autre chose que la graisse des béliers » (1 S 15, 22). Une parabole rabbinique du II^e siècle⁷ commente ainsi Pr 6, 1 (« Mon fils, si tu t'es porté caution pour ton prochain »), en l'appliquant au don de la Loi à Israël :

C'est comme un roi qui avait un champ, qu'il désirait remettre à des métayers. Il appela le premier et lui dit : « Veux-tu recevoir ce champ ? » Il répondit : « Je n'en ai pas la force, c'est trop dur pour moi ». Il interrogea de même le deuxième, le troisième et le quatrième, et ils ne l'acceptèrent pas. Alors il appela le cinquième et lui dit : « Veux-tu recevoir ce champ ? » Il répondit : « Oui ». « A condition que tu le cultives ? » Il répondit : « Oui ». Mais lorsqu'il en eut pris possession, il le laissa en friche. Contre qui le roi sera-t-il irrité : contre ceux qui ont dit « Nous ne pouvons pas l'accepter », ou contre celui qui l'a accepté et, après l'avoir reçu et en avoir pris possession, l'a laissé en friche ? N'est-ce pas contre celui qui l'a accepté ?

Au Sinaï, Israël a dit « Oui » et s'est engagé à observer la Loi ; puisqu'il s'y est engagé, malheur à lui s'il n'accomplit pas son obligation en faisant ce que Dieu lui demande : son acceptation initiale se retournerait contre lui.

Sur ce chapitre, le point de vue chrétien n'est pas différent de celui du judaïsme : « Ce ne sont pas ceux qui me disent Seigneur, Seigneur ! qui entreront dans le Royaume des Cieux, mais celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux » (Mt 7, 21). « Petits enfants, n'aimons pas en parole ni de langue, mais en action et en vérité » (1 Jn 3, 18).

Dans le contraste qui oppose les deux fils, l'accent de la parabole évangélique se porte manifestement sur le second : celui qui dit oui mais ne va pas à la vigne. La conduite du premier doit donner plus de relief à la culpabilité du second. La pointe de la parabole semble donc polémique. On devine déjà que Jésus s'adresse à des gens dont la conduite est représentée par celle du second fils : des gens qui n'obéissent qu'en parole, mais leurs actes ne suivent pas.

7. *Ex Rabba*, 27, 9, parabole attribuée à des rabbins contemporains de R. Néhémie, vers 150 de notre ère. Elle est citée dans H.L. STRACK et P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, I, Munich, 1922, p. 865 ; W.O.E. OESTERLEY, *The Gospel Parables in the Light of their Jewish Background*, Londres, 1936, p. 117 ; N. FERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (The N.T. Library), Londres, 1967, p. 119.

2. Application à la situation présente

Pour caractériser l'obéissance véritable, la religion authentique, la parabole rappelle l'enseignement très traditionnel qui oppose « faire » à « dire ». L'effet de surprise est d'autant plus fort quand après cela, on entend l'application qui, elle, sort tout à fait de l'ordinaire. A ses interlocuteurs qui viennent de lui donner une réponse conforme à la théologie la plus sûre, Jésus déclare : « En vérité, je vous dis que les publicains et les prostituées vous devancent dans le Royaume de Dieu » (v. 31b).

Commençons par identifier les personnages. Les auditeurs auxquels Jésus dit « vous » forment antithèse avec « les publicains et les prostituées », deux catégories qui représentent, si l'on peut dire, les pécheurs professionnels, pécheurs par leur état de vie⁸. En face de ces pécheurs publics, les interlocuteurs de Jésus font sans doute figure de « justes » officiels, de gens qui font profession d'observer fidèlement les commandements de Dieu et toutes les prescriptions qui les complètent dans la tradition juive.

Il est clair que ces « justes » sont convaincus non seulement de dire oui à Dieu, mais aussi d'apporter toute leur sollicitude à observer fidèlement, minutieusement, la volonté de Dieu dont ils trouvent l'expression dans la Loi et les usages traditionnels. Il est clair aussi qu'à leurs yeux les pécheurs dont Jésus parle non seulement refusent les commandements de Dieu, mais ne semblent nullement disposés à changer de conduite. Leur jugement sur la situation est déterminé par le fait qu'ils identifient concrètement la volonté de Dieu avec les prescriptions de la Loi juive.

La déclaration paradoxale que Jésus leur adresse montre précisément qu'il n'accepte pas cette identification. Pour lui, la volonté de Dieu ne se confond pas avec la Loi ; dans le moment présent, elle coïncide avec le message évangélique, avec son appel à la conversion qui donne accès au Royaume de Dieu. Or, Jésus le constate, les « justes » refusent cet appel, alors que les pécheurs y répondent. Certes, les justes étaient bien disposés au départ, et leur attitude était celle d'une docilité respectueuse à l'égard de Dieu. Mais voici qu'au moment où se présente à eux l'exigence décisive dont dépend l'entrée dans le Royaume de Dieu, ils se dérobent ; forts de la sécurité que leur procure leur propre justice, ils récuse l'appel divin. Au même moment, les pécheurs, dont Jésus n'approuve

8. Cf. J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, 1967, p. 409 ; R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (Beiträge zur evang. Theol., 33), Munich, 1963, pp. 22-26.

évidemment pas la conduite antérieure, écoutent cet appel et font effectivement ce que Dieu leur demande.

On voit maintenant où se trouve exactement la pointe de l'application. Jésus définit l'obéissance à Dieu en fonction du message qu'il proclame, message qui représente pour ses auditeurs la volonté de Dieu *hic et nunc*. L'entrée dans le Royaume dépend de l'attitude de chacun à l'égard de ce message évangélique ; on ne saurait se dérober à ses exigences sous prétexte de s'en tenir à l'observance de la Loi. On reconnaît ici un thème que Jésus a développé à différentes occasions et sous différentes formes au cours de son ministère. La parabole des deux fils s'apparente particulièrement à celle des invités au festin (Lc 14, 16-24 ; Mt 22, 1-10)⁹ ; pour avoir part au festin du Royaume, il ne suffit pas d'y avoir été invité, d'y avoir sa place réservée ; il s'agit encore de répondre à l'appel qui retentit au moment décisif : « Venez, tout est prêt ». Les pratiques religieuses perdent leur valeur si elles procurent à l'homme une confiance en soi qui lui fait négliger l'exigence de l'appel actuel que Dieu adresse aux hommes par le ministère de Jésus. Si les pécheurs répondent à cet appel, eux qui ne pouvaient sûrement pas se prévaloir de leur obéissance antérieure, l'obéissance dont ils font preuve en ce moment-ci leur vaudra l'entrée dans le Royaume.

« Les publicains et les prostituées vous devancent », ou « vous précèdent », *proagousin*. Le verbe pourrait s'entendre dans un sens purement temporel : ils passent avant vous. Ce n'est pas le sens que recommande la parabole et auquel invite la parabole du festin. Il faut préférer l'acception exclusive : ils entrent au Royaume, pas seulement plus tôt que vous, mais plutôt que vous ; eux y entrent et pas vous¹⁰. Il s'agit finalement d'une sentence d'exclusion contre des gens qui, sécurisés par leur observance de la Loi, négligent d'accomplir la volonté de Dieu telle qu'elle se présente à eux dans la parole de Jésus.

Par cette parabole, Jésus a donc voulu rendre compte d'une situation de fait et en révéler la signification dramatique. Les bien-pensants se scandalisent de voir quelles gens acceptent la prédication de celui qu'ils appellent « l'ami des publicains et des pécheurs » (Mt 11, 19 ; Lc 7, 34). Jésus leur répond : ces pécheurs ont su

9. Cf. L. ALGISI, *Gesù e le sue parabole*, Turin, 1964, pp. 221 et 224.

10. Ce point ne semble plus devoir faire difficulté aujourd'hui. Voir les commentateurs de Matthieu par E. LOHMEYER (p. 308, n. 2) et par J. SCHMID (p. 303), ainsi que J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, p. 126, n. 2 (dont il ne reste à peu près rien dans l'édition française, p. 128, n. 4) ; H. KAHLEFELD, *Paraboles et leçons dans l'Évangile*, II, p. 10, n. 3 ; E. NEUBAUSLER, *Anspruch und Antwort Gottes*, Düsseldorf, 1962, p. 106, n. 25 ; R. WALKER, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*, Göttingue, 1967, p. 66, n. 90.

reconnaître la volonté de Dieu et lui obéir effectivement, alors que vous, qui faites profession d'obéir à Dieu, vous n'accomplissez pas ce qu'il vous demande.

Cette parabole fait en même temps ressortir la haute conscience que Jésus a de sa mission. Il sait que le salut de ses auditeurs dépend non plus de la question de savoir s'ils ont bien observé les commandements, mais de l'attitude qu'ils auront prise à l'égard de son message. Obéir à Dieu consiste maintenant à accepter le message de Jésus et à s'y conformer.

II. LA PARABOLE DANS LE CONTEXTE DE MATTHIEU

1. Rapport de la parabole avec son contexte

Dans la présentation du ministère public de Jésus à Jérusalem, Matthieu suit le canevas de Marc en se contentant de l'étoffer par l'adjonction de matériaux complémentaires. Après le récit de l'entrée de Jésus à Jérusalem (Mc 11, 1-25), Marc rapporte une série de cinq controverses entre Jésus et les dirigeants juifs (11, 27—12, 37), série qui rappelle les cinq controverses par lesquelles le début du ministère galiléen avait déjà été caractérisé en 2, 1—3, 6. Il faut noter cependant qu'entre la première controverse (11, 27-33) et la deuxième (12, 13-17), Marc a inséré la parabole des vigneronniers homicides (12, 1-12), dont la teneur s'accorde bien avec celle des controverses, mais qui correspond à un autre genre.

Matthieu place également la parabole des vigneronniers homicides (21, 33-46) après la première controverse à Jérusalem (21, 23-27) ; mais il l'encadre par deux autres paraboles, la faisant précéder par les fils dissemblables (21, 28-32) et suivre par les invités au festin (22, 1-14). De toute évidence, il a inséré ces deux paraboles supplémentaires à cet endroit parce que, dans sa pensée, elles ont une portée assez semblable à celle des vigneronniers homicides¹². Mais il est assez facile d'apercevoir que la première parabole, celle qui nous occupe, possède également des liens assez étroits avec la première controverse, celle où les autorités juives interrogent Jésus sur l'origine de son autorité. La parabole des deux fils apparaît ainsi

11. Voir, à propos de la parabole des invités au festin, ce que nous avons écrit dans *Les Béatitudes* (Études Bibliques), II, Paris, 1969, pp. 259-262.

comme une pièce de transition ; elle assure la continuité d'un récit que Marc laissait très décousu. La signification de cette pièce doit donc être envisagée en fonction de son rapport avec l'épisode précédent et de son rapport avec la parabole suivante¹².

a) *Rapport avec l'épisode précédent.* Jésus est entré dans le Temple, les grands prêtres et les anciens du peuple l'interrogent : « Par quelle autorité fais-tu cela ? Et qui t'a donné cette autorité ? » (21, 33). Jésus n'accepte de s'expliquer que si ses interlocuteurs répondent d'abord à sa question : « Le baptême de Jean, d'où était-il, du Ciel ou des hommes ? » (v. 25). Les dignitaires flairent le piège : « Si nous disons : du Ciel, il nous dira : Pourquoi donc n'avez-vous pas cru en lui ? Et si nous disons : des hommes, nous craignons la foule, car tous tiennent Jean pour un prophète » (vv. 25-26). Ils se dérobent donc et, à son tour, Jésus refuse de répondre à leur question.

Les choses en restent là chez Marc. Il n'en va pas de même chez Matthieu, où la conclusion de la parabole des deux fils souligne précisément la culpabilité des dirigeants juifs qui n'ont pas voulu croire en Jean : « Jean est venu à vous dans la voie de la justice, et vous n'avez pas cru en lui ; les publicains et les prostituées ont cru en lui, et vous, en voyant cela, vous n'avez pas davantage eu de remords dans la suite pour croire en lui » (v. 32). Il est clair que ce verset reprend, sous la forme d'une accusation, la réflexion rapportée au v. 25 : « Si nous disons : du Ciel, il nous dira : Pourquoi donc n'avez-vous pas cru en lui ? » Compte tenu de la conclusion du v. 32, la parabole des deux fils prolonge l'épisode précédent : en refusant de croire en Jean, les interlocuteurs de Jésus ressemblent au fils qui a dit non à son père ; mais, contrairement à ce fils, ils n'ont pas voulu se raviser ensuite, lorsqu'ils ont vu les publicains et les prostituées dire oui, c'est-à-dire croire en Jean. Le v. 32 conclut ainsi, non seulement la parabole, mais tout le développement depuis le v. 23.

b) *Rapport avec la parabole suivante.* Matthieu commence le v. 33 en écrivant : « Ecoutez une autre parabole » ; il associe ainsi la parabole des vigneronniers homicides à celle des deux fils. Elles illustrent ensemble un même thème. L'image de la vigne facilitait déjà le rapprochement. Plus profondément, ces paraboles traduisent toutes

12. Cf. W. TRILLING, *Die Täufertradition bei Matthäus*, dans la *Biblische Zeitschrift*, 3 (1959), pp. 271-289 (284) ; H. KAHLEFELD, *Paraboles et leçons dans l'Évangile*, p. 14 ; R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung*, pp. 23-25 ; R. WALKER, *Die Heilsgeschichte*, pp. 65-68. Noter aussi G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, Goettingue, 1962, p. 153.

les deux une même attitude de rébellion contre le propriétaire de la vigne. Dans le premier cas, il s'agit d'un refus de croire à la mission divine de Jean Baptiste ; dans le second, nous trouvons la description d'une rébellion constante contre les envoyés de Dieu, pour aboutir finalement au meurtre du fils. Les deux paraboles, enfin, se terminent par une condamnation et une sentence d'exclusion. On retrouvera d'ailleurs le même enseignement dans la troisième parabole, celle des invités au festin de noces (22, 1-14).

Entre la parabole des deux fils et celle des vigneronniers homicides la ressemblance va de pair avec une progression. Ce que la première dit de l'attitude des dirigeants juifs à l'égard de Jean prépare l'accusation plus grave de la seconde sur leur attitude à l'égard des envoyés de Dieu en général, et plus précisément à l'égard du « fils », le Christ.

2. La réinterprétation de la parabole

A la conclusion de la parabole proprement dite : « En vérité, je vous dis que les publicains et les prostituées vous devancent dans le Royaume de Dieu » (v. 31b), Matthieu ajoute une explication complémentaire : « Car Jean est venu à vous dans la voie de la justice, et vous n'avez pas cru en lui ; les publicains et les prostituées ont cru en lui, et vous, en voyant cela, vous n'avez pas davantage été pris de remords dans la suite pour croire en lui » (v. 32). Cette explication confère à la parabole une signification nouvelle. Avant de la préciser, il n'est peut-être pas inutile de dire pourquoi les exégètes sont à peu près unanimes, comme nous l'avons dit, à regarder ce verset comme un complément adventice, ajouté là par l'évangéliste¹³. Cette opinion se fonde sur deux raisons principales. La première est que la même sentence reparait, dans un autre contexte et sous une forme sensiblement différente, en Lc 7, 29-30¹⁴ :

13. Parmi les auteurs cités plus haut (note 3), il faut signaler que J. JEREMIAS tout en affirmant le caractère adventice du v. 32, se demande si son addition ne remonterait pas à une tradition antérieure à Matthieu plutôt qu'à l'évangéliste lui-même : *Die Gleichnisse Jesu*, p. 78 = *Les Paraboles de Jésus*, Le Puy-Lyon, 1966, p. 86. Cette hypothèse est très improbable : cf. G. BORNKAMM, *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium*, dans G. BORNKAMM, G. BARTH, H.J. HELD, *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen, 1960, p. 25, n. 2.

14. On peut se demander si Luc lui-même a introduit la sentence dans ce contexte ou s'il l'a déjà trouvée à cet endroit dans sa source. La première opinion est défendue par J. DELOBEL, *L'onction de Jésus par la pécheresse*, dans *Ephem. theol. Lov.*, 42 (1966), pp. 415-475 (450), la seconde par H. SCHÜRMMANN, *Das Lukasevangelium*, I, Fribourg-en-Br., 1969, p. 422.

Tout le peuple qui a écouté, et même les publicains, ont justifié Dieu en se faisant baptiser du baptême de Jean ; mais les Pharisiens et les légistes ont annulé à leur égard le dessein de Dieu, en ne se faisant pas baptiser par lui.

On comprend que Matthieu ait dû retoucher le logion pour l'adapter à son nouveau contexte¹⁵ : c'est ainsi qu'il rédige à la deuxième personne du pluriel, qu'en fonction du v. 25 il substitue l'idée de foi à celle de baptême, qu'il parle de remords en rappelant la conduite du premier fils... La critique littéraire permettrait donc de réduire la distance qui sépare les deux formulations d'un grief qui est fondamentalement le même de part et d'autre. Le fait de le retrouver dans un contexte différent chez Luc permet de douter qu'il ait constitué la conclusion primitive de la parabole.

L'autre raison se trouve dans le manque de correspondance entre ce verset et les images de la parabole. D'après le v. 32, les publicains et les prostituées auraient dit oui au message de Jean, mais en faisant ce qui leur était demandé. Les adversaires de Jésus, au contraire, auraient dit non et persévéré dans ce refus malgré l'exemple des publicains et des prostituées. De toute évidence, l'application proposée par le v. 32 est toute différente de ce à quoi conduit le récit¹⁶.

Il s'agit donc d'une addition. Nous avons à montrer qu'elle place la parabole sous un éclairage nouveau.

a) *Jean Baptiste et Jésus*. L'examen de la parabole prise en elle-même et éclairée par la déclaration du v. 31b nous a conduit à penser que Jésus illustre par elle le reproche qu'il veut faire à des « justes » qui ont refusé son message et l'appel que Dieu leur adressait par lui. Il s'agissait donc de l'attitude prise à l'égard de Jésus et de sa mission. Avec le complément ajouté au v. 32, ce n'est plus de Jésus qu'il s'agit, mais de Jean Baptiste : c'est à Jean que les interlocuteurs de Jésus ont opposé un refus, alors que les publicains et les prostituées ont accueilli sa parole. Jean prend maintenant la place que la parabole primitive réservait à Jésus. C'est là, assurément, le changement le plus visible provoqué par l'explication adventice.

Ce changement de perspective s'explique en partie par le désir

15. Cf. G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*, p. 153. Cet auteur attribue aussi à la rédaction de Matthieu les expressions « Jean est venu », « dans la voie de la justice », « dans la suite », et la construction « pour croire » (article et infinitif). Il faut également tenir compte de la part de Luc dans la rédaction de son texte : c'est d'elle que relève déjà l'expression initiale « Tout le peuple qui a écouté ».

16. Cf. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus*, Ratisbonne, 1959⁴, pp. 303s.

d'apporter une réponse à la question qui était restée en suspens dans la péricope précédente. Matthieu n'aime pas de laisser ses lecteurs dans l'incertitude¹⁷. Jésus a posé une question au v. 25 : « Le baptême de Jean, d'où était-il, du Ciel ou des hommes ? » Il convenait que Jésus exprime lui-même sa pensée à ce sujet, et c'est bien ce qu'il a fait au v. 32 quand il déclare : « Jean est venu à vous dans la voie de la justice ». L'expression n'est peut-être pas très claire. On pourrait comprendre que Jean suivait la voie de la justice, que ses contemporains devaient nécessairement reconnaître en lui un homme juste. Le contexte recommande une autre interprétation¹⁸ : il est « venu avec », c'est-à-dire « il vous a apporté », il vous a montré par son enseignement la voie de la justice, il vous a fait connaître la volonté de Dieu à votre égard. Le contenu du message, la justice authentique qu'il proposait, dit assez son origine.

La substitution de Jean à Jésus ne doit pas trop étonner chez Matthieu, compte tenu du rapport étroit qu'il établit entre eux¹⁹. Non seulement il attribue à Jésus un avertissement (7, 19) et une invective (12, 34 ; 23, 33) qui caractérisaient la prédication de Jean (3, 10 et 3, 7), mais il n'hésite pas à prêter au Baptiste une annonce de la venue du Règne de Dieu (3, 2) qui spécifiait le message de Jésus (4, 17). Il doit d'ailleurs retoucher la définition que Marc donnait de ce message : « Les temps sont accomplis, le Règne de Dieu est proche... » (Mc 1, 15) ; Mt 4, 17 omet « les temps sont accomplis », car, chez lui, cet accomplissement ne coïncide plus avec le commencement du ministère de Jésus : il débute déjà avec la prédication de Jean. Avec la venue de Jean, le temps où « les Prophètes et la Loi prophétisaient » est achevé (11, 13) ; de l'économie de la prédication on passe à celle de la réalisation²⁰, on entre dans la période du royaume de Dieu (11, 12). Jean n'appartient plus à l'Ancienne Alliance : il est inclus dans la Nouvelle, et c'est pourquoi l'attitude prise à son égard est décisive pour l'admission dans le Royaume.

Matthieu avait d'autant moins à craindre d'attribuer à Jean une

17. Exemples typiques de sa manière de faire en 12, 45b ; 16, 12 ; 17, 13.

18. Cf. J.H. MOULTON-W.F. HOWARD, *A Grammar of the New Testament Greek*, II/II, Edimbourg, 1929, p. 464 ; K. BEYER, *Semitische Syntax im Neuen Testament*, I/1, Goettingue, 1962, p. 279. C'est aussi l'interprétation de la plupart des commentateurs : cf. P. Billerbeck, D. Buzy, E. Klostermann, E. Lohmeyer, A. Loisy, A.H. McNeile, C.G. Montefiore, J. Schmid, J. Schniewind, W. Trilling, J. Weiss, J. Wellhausen. Voir aussi G. BORNKAMM, dans G. BORNKAMM, G. BARTH, H.J. HELD, *Ueberlieferung und Auslegung im Mt-Ev.*, p. 25 ; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*, p. 187 ; W. TRILLING, *Das wahre Israel*, p. 171.

19. Voir sur ce point W. TRILLING, *Die Täufertradition bei Mt.*, pp. 282-286 ; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*, pp. 186-187 ; R. WALKER, *Die Heilsgeschichte*, pp. 66-67.

20. Cf. W. TRILLING, *Das wahre Israel*, p. 173.

place appartenant à Jésus que l'attention de la parabole se porte directement, non sur le messager de Dieu, mais sur l'attitude prise à son égard. Jean ou Jésus, l'attitude est la même, avec les mêmes résultats en ce qui concerne l'admission dans le Royaume. La place propre de Jésus sera beaucoup mieux marquée dans la parabole suivante, qui décrit la rébellion des vigneronniers homicides et leur conduite d'abord à l'égard des serviteurs envoyés par le maître de la vigne, ensuite à l'égard du fils lui-même. On ne saurait oublier que, dans son contexte actuel, la parabole des deux fils introduit et prépare cette parabole majeure que l'évangéliste cherche à mettre en pleine valeur²¹.

Les envoyés de Dieu se succèdent : il y eut les prophètes, puis le Précurseur et le Fils en personne, ensuite viendront les disciples ; les attitudes des hommes à leur égard restent toujours semblables : incrédulité et rébellion chez les uns, foi et docilité chez les autres. Seuls, ceux-ci entreront dans le Royaume.

b) *Obéissance et foi*. La parabole tend à montrer que l'obéissance ne consiste pas à dire oui, mais à faire ce qui est demandé. L'application du v. 31b précise que cette obéissance est due à la volonté de Dieu telle qu'elle se manifeste en ce moment présent ; on ne saurait s'y soustraire sous prétexte de s'en tenir à un code de prescriptions, dont l'origine divine n'est d'ailleurs pas contestable. La volonté de Dieu ne se confond pas avec une série de règles qu'il suffirait d'observer. L'obéissance est réponse personnelle à un Dieu qui appelle et exige, d'une manière parfois imprévisible.

Avec le v. 32, on passe du thème de l'obéissance à celui de la foi²². Nous avons vu que ce déplacement résulte du lien étroit que l'évangéliste établit entre la parabole et l'épisode précédent. Au v. 25, les dirigeants juifs réfléchissent : « Si nous disons (que le baptême de Jean était) du Ciel, il nous dira : pourquoi donc n'y avez-vous pas cru ? » Cette réflexion est maintenant retournée contre eux : vous n'avez pas cru en Jean, et l'exemple des publicains et des prostituées ne vous a pas fait revenir sur vous-mêmes pour croire en lui. Il ne s'agit plus ici de l'opposition entre se contenter de dire

21. Association analogue entre Jean Baptiste et Jésus en Mt 17, 12. Le verset parallèle de Mc 9, 13 déclare : « Mais je vous dis qu'Elie est venu, et ils lui ont fait tout ce qu'ils voulaient, selon qu'il est écrit sur lui ». Matthieu précise d'abord : « Or je vous dis qu'Elie est déjà venu, et ils ne l'ont pas reconnu, mais ils ont fait à son égard tout ce qu'ils ont voulu » (17, 12a) ; cette addition « et ils ne l'ont pas reconnu » correspond bien au grec de 21, 32 : « et vous n'avez pas cru en lui ». Reprenant un élément que Marc place à un autre endroit, en lui assignant une fonction différente, Matthieu continue : « et c'est ainsi que le Fils de l'homme aura à souffrir de leur part » (v. 12b).

22. Cf. G. BORNKAMM, dans *Ueberlieferung und Auslegung*, p. 25.

oui, et accomplir ce qui est demandé ; il ne reste plus qu'un contraste entre le oui de la foi et le non de l'incrédulité.

Ici encore, le déplacement des perspectives est très sensible. Il n'est pas dépourvu de signification. La parabole parlait d'obéissance ; en parlant de la foi, la déclaration finale ne substitue pas simplement la foi à l'obéissance : elle tend plutôt à dégager le présupposé de l'obéissance. L'obéissance à Dieu n'est possible que grâce à la reconnaissance, par la foi, de sa volonté manifestée dans la parole de ses envoyés. Cette foi est première. Il est bien entendu que cette foi ne serait pas authentique si elle n'était en même temps docilité et fidélité à l'appel que Dieu nous adresse. Mais il est vrai aussi qu'il n'y a pas d'obéissance religieuse authentique sans cette découverte par la foi d'une volonté divine qui nous interpelle. L'obéissance est réponse au Dieu qui parle, acceptation croyante de sa parole qui nous offre la vie, le Royaume.

LA RÉPONSE DU CŒUR

C'est la vraie réponse qui compte. Et la vraie réponse, on ne la connaît pas : il n'y a que Dieu qui puisse la connaître. Ce n'est pas la réponse apparente, hypocrite, pleine de bonne conscience, de celui qui dit : « Oui, Maître », et qui en fin de compte n'y va pas. Je ne sais plus qui disait que les chrétiens font penser au chœur de *Faust*, où l'on chante tout le temps : « Marchons, marchons... » en restant sur place. Ce qui compte, c'est la réponse vraie, la réponse du cœur. Et pourquoi une prostituée ne répondrait-elle pas mieux, dans son cœur, alors qu'apparemment elle ne répond pas ?

JEAN-CLAUDE BARREAU¹

1. Jean-Claude BARREAU, *L'aujourd'hui des évangiles*, Paris, 1970, p. 115.

Un avenir qui se fait

PAR MARIE-ABDON SANTANER

de l'Institut de Formation Permanente du Clergé
à l'Institut Catholique de Paris

Une des questions les plus difficiles à aborder aujourd'hui dans la prédication est celle des « fins dernières ». Que faut-il mettre derrière ces mots que nous employons dans le langage courant : ciel, purgatoire, enfer ?...

Impossible de recourir désormais, en nos pays, aux images primitives qu'évoquent encore les porches de cathédrales ou la littérature du Moyen Age :

« Paradis peint, où sont harpes et luths
et un enfer où damnés sont bouillus... »

Mais y a-t-il même des images qu'on puisse utiliser valablement ? Tout ce que le prédicateur s'évertue à imaginer ne rencontre bien souvent que sourire entendu des uns et protestation indignée des autres.

Cette situation est inconfortable. Elle n'est pas sans intérêt. Elle nous fait retrouver le sens des paroles de saint Paul aux Corinthiens : « Nul œil n'a vu, nulle oreille n'a entendu... » (1 Co 2, 9). La représentation des « fins dernières » par des procédés qui cherchent à frapper l'imagination est une entreprise de plus en plus vouée à l'échec.

Devenir

Pourtant, les textes bibliques abondent en images destinées à introduire l'homme dans une perspective de « fins dernières ».

Ces images (noces, danse, banquet, cité, maison ; ver, rouille, feu...) sont d'un réalisme certain. Mais il est à remarquer que l'Écriture ne les utilise pas pour elles-mêmes — pas de recherche du détail qui fera choc — mais toujours pour leur valeur suggestive

d'autre chose. Elle ne présente pas la danse, la noce, la maison comme le bonheur à obtenir, ni le feu, le ver, la rouille comme le mal à éviter. L'accent porte non sur ces objets mais sur ce qu'ils suggèrent : une condition de vie ou une condition de mort. L'homme est mis en présence de ce qu'il est « en train de devenir ».

La mentalité moderne est très sensible à la notion de *devenir*. Nos contemporains sont marqués par le sens de l'évolution, par l'expérience du changement permanent des situations, des personnes, des choses. Le mot « devenir » (comme verbe et comme substantif) est un des mots-clés de leur langage.

Il y a là un point d'accrochage de première importance pour la présentation du message évangélique. « Et nous, qu'est-ce qu'on devient là-dedans ?... » « Qu'est-ce qu'on devient dans tout ça ?... » Voilà des questions familières. Elles nous indiquent le point d'impact à chercher. Il ne s'agit plus de parler aux gens de ce qu'ils deviennent après leur mort. Il faut leur parler de ce qu'on devient (ce qu'on est en train de devenir) au creux même des situations à vivre ici-bas, dans la trame quotidienne de l'existence.

De ce point de vue, les textes de ce dimanche sont particulièrement intéressants à méditer et à rapprocher.

Un devenir sans cesse en question

Dès le premier abord, le texte d'Ezéchiel montre bien que l'homme a du mal à se poser le problème en termes exacts. Il y a contestation entre Dieu, s'exprimant par le prophète, et Israël dont l'état d'esprit correspond bien à la mentalité humaine commune : « La manière d'agir du Seigneur n'est pas juste !... »

Cette contestation n'a pas pris fin.

Il suffit d'écouter parler le commun des hommes : « Si j'étais le Bon Dieu, je te foutrais tous ces gens en l'air !... » Ces gens, c'est le pauvre déséquilibré dont les journaux racontent le crime... ce sont parfois des catégories humaines entières (les nazis par exemple, il y a trente ans). L'idée que ces gens-là puissent continuer d'exister dépasse l'entendement... A l'inverse, on se scandalise de voir des gens honorables « tourner mal » : bien des pratiquants n'admettent pas que le prêtre qu'ils estimaient se révèle un jour « pauvre type » ; « ça » ne devrait pas exister !

Ezéchiel nous propose de regarder les choses d'un peu plus haut : du point de vue de Dieu !

Dieu ne voit pas les gens comme on regarde des photos collées sur les pages d'un album ou comme on observe des insectes épinglés sous vitrine. Il les voit dans le développement même de leur devenir. Et sa puissance d'amour les soutient constamment dans l'existence

pour que ces êtres, quelle que soit la phase présente de ce qu'ils vivent, se prêtent à se renouveler, à devenir « l'homme nouveau ». Pour Dieu, il n'y a donc pas des « bons » et des « mauvais » constituant deux catégories : il y a des hommes qui avancent dans leur devenir, avec des possibilités toujours nouvelles de développement et de croissance, mais aussi avec des risques toujours pendants d'arrêt et même de régression. Il s'agit d'un devenir qui ne cesse jamais d'être en question.

Un devenir dont le terme est l'égalité avec Dieu

Notre regard fige les gens dans l'état (en bien ou en mal) où nous les avons vus. Par là, nous nous rendons incapables de saisir le vrai sens de la vocation humaine.

Nous avons appris au catéchisme que Dieu « a fait l'homme à son image et ressemblance ». Nous avons appris par cœur cette formule. Mais nous n'avons pas compris qu'elle évoque moins un bilan qu'un programme. C'est chaque jour et au long de toute l'histoire que chaque homme et l'ensemble des hommes deviennent cette image et ressemblance voulue par Dieu.

Pour approfondir cette compréhension, le texte de saint Paul aux Philippiens s'avère précieux. Ce texte nous montre comment le Christ lui-même a accédé à la gloire. Lui qui est par origine la parfaite image de la gloire de Dieu, en tant que Verbe éternel du Père, nous est présenté ici comme *devenant* Seigneur, égal au Père. Saint Paul nous le montre (cf. aussi He) *devenant* héritier du Nom qui est le sien, dans le déploiement même de son destin humain. Là où l'ensemble des hommes n'a vu qu'un homme humilié et écrasé, se révèle une *exaltation* faisant monter l'homme né de Marie jusqu'à l'égalité avec Celui qui est la gloire : Dieu ! Jésus Christ est Seigneur !

On ne saurait trop le souligner : ce qui démarque la révélation chrétienne par rapport à tous les autres types de relation à Dieu, c'est que la relation de l'homme à Dieu n'y est pas une relation toute faite, mais une relation qui se fait : l'homme se fait en tant qu'homme (image et ressemblance de Dieu) au creux même de ce qu'il vit dans l'univers où Dieu lui donne d'être. Ce qui se joue dans notre existence terrestre, c'est notre égalité avec Dieu : nous *devenons* cela (et c'est la vie !) ou nous ne le *devenons* pas (et c'est la mort !). Nous avons à devenir ce que nous serons éternellement. Dans ce que nous vivons quotidiennement un « nom » se formule et s'acquiert : le « nom » sous lequel Dieu nous connaîtra pour toujours (cf. Ap 2, 17). Ainsi le Christ a-t-il obtenu son Nom en vivant son destin d'homme parmi les hommes.

Mais il faut bien souligner que si notre égalité avec Dieu se joue en

nos vies terrestres, ce « devenir » divin se joue dans ce que notre vie terrestre a de plus terrestre. L'évangile de ce jour va nous aider à percevoir cette réalité.

Un devenir qui se joue dans toute l'épaisseur de l'existence

Le texte évangélique nous présente un parallèle entre deux fils. Le premier des deux dit « oui ! » à son père, mais ne fait pas ; le second dit « non ! », mais il fait. Sur quoi, le Christ interroge ses interlocuteurs : « Lequel a fait la volonté de son père ? » La réponse va de soi, du moins dans le contexte.

Les commentateurs ont raison de nous aider à mettre cette comparaison évangélique en rapport avec le contexte historique de l'annonce du message par Jésus Christ. Devant cette annonce on voit se dégager deux comportements nettement opposés. Le premier consiste à se satisfaire d'un « oui ! » qui est le « oui ! » à l'idée qu'on se fait de soi-même comme observateur fidèle de la loi ; on ne voit pas ce qu'on pourrait bien changer à sa vie puisque, depuis toujours, on fait tout ce qui est prescrit. Le second comportement consiste à se laisser interpeller par la Parole de Dieu dans le réel de ce qu'on vit ; même si on répond « non ! », on ne voit plus les choses de la même façon et le cœur, un jour, se transformera.

Lire ainsi le texte évangélique nous en fait saisir l'actualité.

De tout temps l'homme sera tenté de se satisfaire d'être « copie conforme » par rapport à quelque modèle qu'il s'est lui-même proposé ou que les pressions sociales, la mentalité ambiante, le milieu dans lequel il vit lui impose. Et de tout temps, il y aura dans la vie des hommes intervention de la Parole de Dieu qui dérange, qui projette hors d'eux-mêmes et de leurs habitudes ceux qui acceptent de la recevoir en leur cœur. Seuls ceux qui se laissent ainsi déranger « vont à la vigne ». Même s'ils disent « non ! », ils donnent à Dieu une réponse personnelle positive par le fait qu'ils se compromettent, qu'ils s'engagent au sein des réalités terrestres dans lesquelles Dieu leur donne de vivre. Ils collaborent avec Dieu « faisant l'homme à son image et ressemblance » en se prêtant à être modelés par Dieu dans le réel d'une histoire qui se fait. L'accomplissement de la volonté du Père apparaît ici d'abord comme une disponibilité pour se mettre en accord avec les interventions imprévisibles de Dieu sitôt qu'elles se manifestent.

Cette disponibilité suppose que l'homme n'a pas son propre plan, déjà tracé et fixé d'avance : pas même un plan de « perfection » minutieusement programmé d'après les valeurs en cote. Pour être en état de répondre au Dieu « surprenant », mieux vaut n'être prisonnier de rien, et surtout pas d'un réseau d'idées toutes faites sur Dieu.

Dans le texte évangélique, il est dit que « publicains et prostituées, passent devant... ». Autrement dit, rien ne les empêche d'aller à la vigne : de s'y mettre ! Pour devenir ce que nous sommes appelés à être, il s'agit de s'y mettre.

Engagement dans la vie et devenir humain

Notre réflexion sur les textes bibliques de ce dimanche nous permet de constater une remarquable convergence entre les Ecritures et l'une des revendications les plus fondamentales de l'homme moderne.

De plus en plus, celui-ci ne tient pour valable une existence humaine que si elle est engagée.

Il y a, dans cette revendication, le fruit de deux millénaires de christianisme. Eclairé par le Christ, l'homme prend de plus en plus conscience que les « fins dernières » ne sont pas une question qui se pose après la mort mais bien « *hic et nunc* ». L'homme vaut ce que le fait devenir sa réponse actuelle à Celui qui lui dit : « Va à ma vigne !... ». Le salut s'accomplit en l'homme s'il devient ce qu'il est appelé à être : image et ressemblance. Mais il ne devient cela qu'en acceptant de s'associer au projet de Dieu qui se réalise maintenant au sein du monde, dans sa vigne.

« Aller à la vigne » c'est donc êtreindre la réalité terrestre et surtout humaine sans rien laisser perdre de ce qui en est partie intégrante, dans sa complexité croissante. L'homme accède ainsi au devenir divin : dans le Christ-Total, lui aussi accédera à la gloire.

Si l'Ecriture nous provoque à ne pas nous laisser enfermer dans les images de l'au-delà qu'elle-même nous fournit, elle nous invite aussi à ne pas les mépriser. Ces images gardent leur valeur pour nous inciter à « désirer les biens éternels ». Mais il faut savoir en user : en refusant un monde ici-bas à l'image de « l'enfer » ; en nous efforçant que ce monde soit le plus possible à l'image du « ciel ». Nous contribuons alors à la venue de « l'autre monde » : celui que nous attendons. Les images bibliques des « fins dernières », loin de nous fournir prétexte à évasion, deviennent ainsi une source de dynamisme pour vivre les engagements auxquels la vie nous sollicite.

Progrès dans le « devenir » et volonté de Dieu

« Les publicains et les prostituées vous passent devant... » Dans ce « devenir » qu'est l'existence terrestre, certains vont plus vite que d'autres ; autrement dit, le « taux de croissance » est différent

selon les personnes et il est variable... Tous peuvent grandir. Tous peuvent cesser de croître. Tous peuvent même « avorter ». Tous peuvent recommencer. Mais aucun ne grandit sans répondre à l'invitation de Dieu qui s'exprime à travers les sollicitations des événements, des rencontres, des situations de l'existence. Il n'y a d'avancée dans notre « devenir » que par l'accomplissement et à la mesure de l'accomplissement de la volonté de Dieu.

Ceci a toujours été enseigné et prêché dans l'Eglise. Mais peut-être faut-il particulièrement insister aujourd'hui pour rappeler que la volonté de Dieu n'est pas inscrite dans les nuages : « Va travailler à ma vigne ! » Il faut, au creux même des situations à vivre, discerner quotidiennement cette volonté : là se jouent nos « fins dernières ».

UN DIEU DANS LE BESOIN

Vous désirez la ressemblance avec Dieu ? Alors dirigez vos regards vers moi et marchez à ma suite. Je ne pouvais rien acquérir, pensez-vous, parce que j'étais déjà Dieu ? Est-ce là le Dieu que je vous ai révélé ? Le Dieu dépourvu de besoins, se suffisant à lui-même, des sages de ce monde ? Votre philosophie, mon amour pour vous l'a confondue ; car, être Dieu, ce ne fut pas assez pour moi ; dans ma plénitude elle-même, je crus souffrir de ne pas posséder votre pauvreté, et je ne voulus vous prouver ma Divinité qu'en la quittant pour devenir votre serviteur.

Pourquoi vous efforcez-vous de monter vers le Père sans passer par moi ? Je suis le chemin de Damas, et en dehors de moi il n'y en a aucun ; je suis la porte, et qui passe par-dessus le mur, celui-là n'est qu'un voleur — volerait-il la vie éternelle.

HANS URS VON BALTHASAR ¹

Année B

Première lecture : Nb 11,25-29

Deuxième lecture : Jc 5,1-6

Evangile : Mc 9,38-48

Notes doctrinales

1. HANS URS VON BALTHASAR, *Le Cœur du monde*, Paris, 1956, pp. 193-194.



Un peuple de prophètes

Nb 11, 25-29

PAR PIERRE BUIS
de la Congrégation du Saint-Esprit

Une crise d'institutions et d'autorité

Le ch. 10 des Nombres a clôturé le vaste ensemble de textes consacrés à la révélation du Sinaï. Avec le ch. 11 s'ouvre la marche en direction de la terre promise. L'alliance qui vient d'être conclue entre le Seigneur et les tribus sorties d'Égypte a donné à celles-ci le minimum d'organisation qui permet au peuple de vivre et d'affronter les difficultés du voyage qui commence. En fait, cette organisation restait très sommaire et la cohésion du peuple tenait surtout à la personne de Moïse.

C'est ainsi que les récits élohistes — auxquels appartient le passage que nous étudions — présentent la situation d'Israël à ce moment important de son histoire¹. Ils ne cherchent pas à idéaliser le personnage de Moïse, même s'ils visent à exalter son rôle. Ils ne cachent pas ses défauts ; et ce sont des réactions très humaines qu'ils lui prêtent en face d'une nouvelle crise qui vient d'éclater :

Les fils d'Israël pleurèrent à grands cris : « Qui nous donnera de la viande à manger ?... » Moïse fut excédé : « Pourquoi, dit-il au Seigneur, veux-tu du mal à ton serviteur ? Pourquoi suis-je en disgrâce au point que tu m'imposes le fardeau de tout ce peuple ? Est-ce moi qui l'ai conçu, ce peuple ? moi qui l'ai mis au monde ? pour que tu me dises : porte-le sur ton cœur comme une nourrice porte un enfant... » (Nb 11, 4.10-12)².

1. Les récits sacerdotaux au contraire supposent une organisation totalement achevée avant le départ du Sinaï.

2. Les citations de Nb 11, 5-23 sont faites d'après la traduction œcuménique. Toutes les autres sont empruntées au lectionnaire.

La comparaison utilisée par Moïse n'est pas choisie au hasard. Israël se conduit tout à fait comme un enfant, incapable qu'il est de voir au-delà de ses besoins immédiats et de s'engager résolument dans l'aventure à laquelle le Seigneur l'appelle. Moïse semble être le seul à croire vraiment en la terre promise ; pour faire marcher le peuple, il doit le porter et l'on comprend qu'il se soit vite découragé devant l'ampleur de la tâche. « Je ne puis plus, à moi seul, porter tout ce peuple... Si c'est ainsi que tu veux me traiter, tue-moi plutôt » (11, 14-15).

Comme toujours dans l'A.T., le Seigneur répond à cette prière en maintenant la mission de Moïse, tout en lui indiquant le moyen d'en venir à bout : « Rassemble-moi soixante-dix des anciens d'Israël... je prélèverai une part de l'esprit qui t'inspire pour le mettre en eux ; ils porteront alors avec toi la charge de ce peuple » (11, 16-17).

D'après l'auteur du récit, il s'agit d'un problème d'institutions ; pour assurer la survie d'Israël, il fallait perfectionner celles-ci et ne pas s'en remettre uniquement au charisme d'un chef qui, de toute façon, ne serait pas toujours là pour porter le peuple.

Le conseil des anciens

Moïse est donc invité à constituer un conseil d'anciens. Cette institution est difficile à saisir car on ne lui connaît aucun prolongement au-delà du XII^e siècle ; les dernières mentions qui en sont faites (Jos 24, 31 ; Jg 2, 7) concernent les années qui suivirent immédiatement la mort de Josué. On ne retrouvera cette sorte de sénat qu'à l'époque perse (Esd 5, 5.9 ; 6, 7.14 ; 10, 8) et surtout sous la domination grecque : ce sera le Sanhédrin. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici ; l'auteur s'appuie donc sur un renseignement historique valable conservé par la tradition. Notons d'ailleurs que Ex 3, 16 et 24, 11 supposent l'existence de ce sénat quelques années plus tôt, mais sans s'intéresser à la question de son origine.

Si l'on ne sait rien des fonctions de ce sénat, on peut du moins identifier ses membres : *les anciens*³. Le mot désignait les chefs de famille. Il s'agit de ces grandes familles comme on les trouve encore dans de nombreux pays d'Afrique et d'Asie où cohabitent plusieurs foyers autour de l'ancêtre commun ; l'un des hommes, normalement un des plus âgés, est reconnu par tous comme chef de famille. Les anciens géraient collégialement les affaires des cités

3. Le v. 16 leur adjoint les *scribes* ou commissaires, qui sont habituellement des fonctionnaires royaux ; plusieurs textes les signalent dès le temps de Moïse pour légitimer leur existence.

et des clans ils élisaient l'un d'entre eux comme chef de la tribu ; il semble bien que dans certains cas ils aient même élu le roi.

Pour essayer de préciser les attributions de ce conseil des anciens, on peut faire le rapprochement avec le récit de Ex 18, 13-26 où l'on voit Moïse se choisir des assistants pour exercer la justice. Mais ces assistants sont dotés de grades militaires, ce qui ne correspond pas du tout à la situation et aux activités des anciens. Il s'agit donc ici d'autre chose et il faut sans doute renoncer à savoir quelles étaient les fonctions de ce conseil.

Ce n'est d'ailleurs pas à cela que s'intéresse l'auteur de notre récit ; ce qui importe pour lui c'est la manière dont l'institution a été mise en place. On voit que cela s'est fait en deux temps : Moïse a choisi les soixante-dix conseillers (le v. 26 précise qu'il les a inscrits), puis le Seigneur leur a donné l'investiture en mettant en eux une part de l'esprit qui animait Moïse. Que faut-il entendre par là ?

Le don de l'esprit de Dieu

Selon la conception hébraïque, l'homme est animé d'un *esprit*⁴ qui le fait vivre et surtout agir ; c'est l'esprit qui spécifie l'agir, à tel point qu'un changement de comportement suppose un changement d'esprit. C'est spécialement vrai pour un homme investi d'une fonction qui le met au-dessus des autres, par exemple une fonction de gouvernement ; il ne pourra remplir cette fonction que s'il reçoit un supplément d'esprit qui ne peut venir que d'un don de Dieu.

S'il est donné par Dieu, l'esprit n'est pas pour autant une participation à l'esprit divin qui est comme la personnalité propre du Seigneur. Mais ce n'est pas non plus un simple perfectionnement de l'être humain. C'est une qualité surnaturelle qui reste la propriété de Dieu, qui peut donc être reprise, répartie sur d'autres sujets, transmise (2 R 2), etc.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le conflit qui oppose Josué à Eldad et Médad. Ces deux personnages, dont on ne sait rien par ailleurs, étaient sur la liste établie par Moïse. On ne voit donc pas pourquoi Josué proteste quand il apprend qu'ils ont reçu l'esprit, bien qu'ils ne soient pas venus à la Tente de la rencontre où Moïse avait réuni les autres candidats. On ne peut tout de même pas prêter à Josué l'idée que l'action de Yahvé était limitée à la Tente au point de ne pas pouvoir agir à quelques centaines de mètres de là.

4. Voir D. LYS : « Rûach », *Le souffle dans l'Ancien Testament*, Paris, 1962.

Josué considérait-il le fait d'être resté dans le camp comme un refus de la part d'Eldad et Médad d'accepter la responsabilité à laquelle les appelait Moïse ? L'idée serait intéressante et aurait de nombreux parallèles dans la Bible, surtout dans ces récits de vocation où l'on voit l'appelé essayer en vain de se dérober à une mission qui lui paraît au-dessus de ses forces (cf. Ex 4).

Mais la réponse de Moïse : « *Serais-tu jaloux pour moi ?* » (v. 29) montre bien qu'il s'agit d'autre chose. La réaction de Josué s'explique par le fait qu'il était le « *serviteur de Moïse depuis sa jeunesse* » (v. 28). Il était donc personnellement attaché à son chef et il lui était difficile d'admettre que son autorité pût être communiquée à d'autres. Il ne pouvait accepter le conseil des anciens que dans la mesure où il ne serait que l'ombre de Moïse, ce qu'il voyait réalisé quand les anciens étaient étroitement groupés autour du chef.

Le récit de Nb 11, et particulièrement la réponse de Moïse au v. 29, vise précisément à rejeter cette conception trop étroite de la collégialité. Le cas d'Eldad et Médad montre que les anciens nommés au conseil peuvent être animés par l'esprit, même s'ils ne sont pas sur les talons de Moïse ; c'est dire que leur autorité est relativement autonome et existe en dehors de la présence du chef.

Moïse souhaite même que ce don soit étendu à tout le peuple : « *Ah ! Si le Seigneur pouvait mettre son esprit sur eux, pour faire de tout son peuple un peuple de prophètes !* » (v. 29). Ce qu'il souhaite au fond, c'est que tous possèdent les dons de sagesse et de discernement qui sont accordés à ses conseillers, que tous puissent se conduire non plus comme des enfants, mais comme des hommes libres, capables de comprendre les projets de Dieu et de s'engager à sa suite.

Le meilleur commentaire serait sans doute l'oracle d'Ezéchiel : « *Je mettrai en vous un esprit nouveau... alors vous suivrez mes lois, vous observerez mes commandements et vous serez fidèles* » (Ez 36, 27). Mais il faudrait y ajouter la perspective qui est la première dans le contexte : le don de l'esprit a pour but de rendre apte à gouverner les autres, ou soi-même. On peut se rappeler qu'il existe dans la Bible un courant de pensée qui tend à réserver cette qualité au roi, le seul à posséder pleinement l'esprit (Is 11, 1-3) ; en étendant le don de l'esprit à tout le peuple, notre récit reflète une tradition résolument démocratique qui est un des éléments essentiels de la pensée d'Israël.

Une approbation du mouvement prophétique

Mais sur ce problème d'autorité se greffe une autre question : celle du prophétisme. A trois reprises (vv. 25.26.29) le don de l'esprit

est associé au mot *prophétiser* (ou *prophète*) qui n'a pourtant rien à faire dans ce contexte. Car le mot est à prendre dans son sens original : *entrer en transes, tomber en extase*, les paroles qu'on prononce dans cet état n'étant qu'un aspect dérivé. Le récit suppose en effet qu'il s'agit d'une manifestation spectaculaire, extraordinaire, qui *trappe* tout le monde.

Le v. 25 signale bien que « *cela ne dura pas* »⁵, que ce n'était qu'un phénomène passager destiné à signaler la venue de l'esprit en ceux qui devaient le recevoir ; on sait bien que Moïse, qui possédait la plénitude de l'esprit, ne prophétisait pas de cette façon. Il n'en reste pas moins que le récit a l'air de s'intéresser au fait prophétique pour lui-même. Et l'on peut très naturellement se demander si, en souhaitant que tout le peuple soit un peuple de prophètes, Moïse ne pense pas à un état permanent.

A l'arrière-plan de notre récit, on peut deviner les problèmes que souleva en Israël l'apparition du prophétisme (sans doute vers la fin du XI^e siècle). Ce mouvement, qui avait ses racines dans d'autres pays, semblait difficile à intégrer à la religion traditionnelle d'Israël, surtout sous sa forme primitive dont les excentricités ont dû déconcerter, sinon choquer. On trouve encore l'écho de ces réactions dans un texte comme 1 S 10, 10-12.

L'auteur de Nb 11, 25-30 légitime le mouvement prophétique, en associant les deux aspects les plus diamétralement opposés du don de l'esprit : la sagesse politique et les transes prophétiques. Moïse apporte sa caution au mouvement prophétique en approuvant Eldad et Médad (peut-être s'agit-il de deux prophètes ou bandes de prophètes particulièrement contestés) et, plus encore, en souhaitant que tout le peuple soit prophète⁶.

Mais on peut se demander à quoi pouvait servir le charisme de prophétie pour l'Israélite moyen qui ne serait pas pour autant appelé à une fonction spéciale. En réalité, l'extase prophétique avait une double signification : pour celui qui la recevait, elle témoignait d'un contact plus spécial avec Dieu ; pour les autres, elle était un moyen par lequel Dieu faisait connaître sa volonté aux hommes, si rudimentaire que fût la parole du prophète. C'est rapidement ce deuxième aspect qui sera privilégié en Israël et déjà le ch. 12 des Nombres assimile la prophétie aux autres modes de révélation (12, 6).

Un peuple de prophètes, ce serait donc un peuple dont tous les membres connaîtraient immédiatement le Seigneur et pourraient

5. Le texte massorétique et les Septante sont d'accord pour ce sens. Les targoums et la Vulgate ont lu *yāsoufou* au lieu de *yāsafou* et traduit : *ils ne s'arrêtaient pas*.

6. Mais les textes élohistes ne font pas explicitement de Moïse un prophète, comme le fera le Deutéronome : Dt 18, 15 et 34, 10.

aider les autres à mieux discerner ses exigences⁷. La mission remplie par Moïse, en tant que médiateur de la révélation, deviendrait alors inutile ; là encore il se trouverait déchargé d'un fardeau porté avec joie mais non sans peine. Comme pour le premier aspect du don de l'esprit, l'étape suivante viendra de même avec la nouvelle alliance, sous la forme prédite par Jérémie : « Ils n'auront plus besoin de s'instruire l'un l'autre... car tous me connaîtront, des plus petits jusqu'aux plus grands » (Jr 31, 31-34).

Conclusion

Cette péripécie a l'intérêt de nous montrer comment Israël — à une époque qui doit se situer aux environs du IX^e siècle — a réfléchi sur les problèmes d'institutions et d'autorité qui se posaient en présence d'une monarchie toujours encline à intensifier la centralisation du pouvoir. Elle nous montre en même temps comment la foi d'Israël a su assimiler des mouvements nés en dehors des cadres traditionnels, mais qui devaient lui apporter son plus grand enrichissement. Il n'est pas besoin de souligner que ces problèmes se poseront toujours dans le peuple de Dieu.

7. Il est difficile de préciser quel était le contenu du charisme de prophétie dans l'église apostolique. En tout cas il y était très apprécié et saint Paul souhaite le voir attribué à tous les chrétiens (1 Co 14, 1.5), faisant ainsi écho au souhait de Moïse.



Le sort des riches à l'avènement du Juste

Jc 5,1-6

PAR JEAN CORBON

Professeur d'Écriture Sainte au Liban

En quelques lignes vigoureuses, Jacques¹ s'adresse aux riches. La brièveté et le vocabulaire imagé de cette homélie en raccourci risquent de laisser le lecteur moderne sur une impression vague : malheur aux riches ! Pourtant, dans ce message, rien qui soit banal² ni superficiel. Nos prédications qui se veulent « dans l'événement » peuvent toujours s'en inspirer.

De qui s'agit-il ? Alors que nous en sommes réduits aux conjectures sur la communauté où Jacques exerce le ministère de la Parole³, par contre certaines allusions suggèrent de voir dans les destinataires de l'épître, des Judéo-chrétiens émigrés dans le monde connu d'alors. On peut imaginer des commerçants (4, 13) ou des propriétaires (5, 1-6), Juifs devenus chrétiens mais restés en relation d'intérêts et de dissensions⁴ avec la communauté juive locale et le milieu païen environnant. Leur mentalité et leurs habitudes religieuses sont celles du judaïsme mais ils s'expriment dans la langue culturelle de l'empire, le grec.

L'auteur participe à ces deux mondes. Il est juif et chrétien, pétri de sémitismes mais s'exprimant dans un grec excellent, l'un des plus purs des écrits du N.T. Il s'adresse aux frères de la

1. « Serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus Christ » (1, 1), Jacques ne prétend pas au titre d'apôtre. Est-il docteur, « didascale », à en croire le « nous » de 3, 1 ? En tout cas, il lui fallait une certaine autorité charismatique pour pouvoir s'adresser à ses frères avec la fermeté dont il fait preuve.

2. Ces six versets comptent huit *hapax* (mots employés une seule fois dans le N.T.).

3. Il serait vraisemblable mais non certain que ce fût l'Église de Jérusalem.

4. Cf. 2, 6 ; 4, 1-3 et 5, 1-6.

Dispersion, mais à travers le terme « les douze tribus » (1, 1) on passe à la nouveauté de l'Église ; des communautés juives de l'empire, on accède à l'Église en état de dispersion à travers le monde. Nous ne sommes pas loin de notre contexte actuel.

Cette homélie, pour être spontanée, n'en est pas moins logique. Sans schématiser, nous pourrions en souligner le *crescendo*. D'abord un choc, l'éveil de conscience : la richesse est démystifiée (vv. 1-3) ; puis une nouvelle vision des autres, la prise de conscience : l'homme est opprimé par l'injustice (vv. 4-5) ; enfin, un jugement incisif, la révélation abrupte du mystère de justice : l'avènement du Seigneur apparaît dans un éclair (v. 6).

1. La richesse démystifiée

« Eh bien, maintenant les riches ! » (v. 1). L'apostrophe reprend celle des marchands (4, 13). On les imagine propriétaires fonciers (5, 4) mais ils pourraient être aussi les commerçants des versets précédents. De toute façon, ce n'est plus la présomption de l'homme d'affaires qui est stigmatisée mais l'injustice de la richesse capitalisée.

« Pleurez. » La malédiction de Lc 6, 25 voit les larmes au futur. Ici, l'impératif (aoriste) est pour le moment présent : « mettez-vous à pleurer », comme en Lc 23, 28 dans le même contexte eschatologique. Pas de simples larmes mais « en hurlant ». Jacques, Qoheleth chrétien démystificateur de la richesse, est aussi de la lignée des prophètes (Am 8, 3).

« Sur les malheurs », littéralement « une chose dure qui affecte, une dureté qui pèse ». L. Simon paraphrase ce mot intraduisible « l'état de celui qui supporte la callosité » en renvoyant à Is 6, 10 et Jn 12, 40.

« Qui sont en train de vous arriver » et non pas « qui vont vous arriver ». Présent prophétique de certitude ou simple constatation, il s'agit d'un présent continu et non d'un futur⁵. Le verbe, nettement eschatologique (venir sur, survenir) est d'ailleurs employé pour le Royaume qui vient, soit globalement (le siècle qui vient, Ep 2, 7) soit personnellement (l'Esprit Saint, Lc 1, 35, Ac 1, 8). La richesse n'est démystifiée et jugée qu'à la lumière du Royaume qui vient. Cette vision oriente toute la péricope (vv. 3.5.6.).

« Votre richesse est pourrie » (v. 2). L'aspect du parfait grec est très fort : « votre richesse ? mais elle est pourrie ! » depuis longtemps déjà et cela continue. De même, pour la phrase parallèle, « Vos vêtements sont rongés par les vers ». Jacques reprend les signes

5. Comparer avec Lc 21, 26 où le futur est aussi un contresens.

classiques de la richesse dans l'ancien Orient (et le moderne Occident ?) — les vêtements, l'or et l'argent⁶ — et les images de sa vanité cachée : les vers, les mites⁷... et paradoxalement la rouille (l'or et l'argent ternissent mais ne rouillent pas) : « *votre or et votre argent sont rouillés et leur rouille témoignera contre vous* » (v. 3). On notera l'aspect verbal différent dans les deux phrases parallèles : l'or et l'argent sont rouillés, c'est accompli (cf. v. 2 la richesse et les vêtements), mais le témoignage que cette rouille porte contre les riches n'a pas fini d'éclater (inaccompli et non pas futur absolu). L'inanité de la richesse est la preuve qu'elle a été thésaurisée au lieu d'être partagée. On pense à la manne accumulée par avarice et qui pourrit (Ex 16, 20).

« *Elle dévorera vos chairs comme un feu* ». Il ne s'agit pas ici des corps mais de la condition faible, pécheresse et mortelle de l'homme⁸. La richesse accumulée égoïstement, donc injustement, au lieu de construire l'homme, le détruit. Beau thème pour la théologie du développement ! L'image du feu est classique comme expression du châtement et du jugement eschatologiques⁹. Ici, c'est la richesse qui dévore.

« *Vous avez thésaurisé dans les derniers jours* ». La Bible de Jérusalem traduit : « C'est un feu que vous avez thésaurisé... ». On ne voit pas sur quelle variante s'appuie cette lecture. Le parallélisme suggéré avec Pr 16, 27 est faible et ne convainc pas. Par contre, la progression du parallélisme en trois phrases est évidente. A son terme, comme en finale du v. 6, tombe l'incise, explicative et antithétique, pointée comme une accusation : « *Vous avez thésaurisé dans les derniers jours* ». Toute la force théologique des vv. 1-3 est centrée dans ces mots. La richesse est démystifiée comme accumulation injuste et, qui plus est, « dans les derniers temps ». Avant les derniers temps, la richesse thésaurisée pouvait à la rigueur faire illusion et passer même pour un bien ou une bénédiction (pensons aux amis de Job et à certains pays chrétiens « développés » où la misère est encore sentie comme un vice ou une malédiction) ; mais quand le Seigneur est venu, quand il est proche, quand son retour vient chaque jour davantage, la rouille de l'or et la vermine de la richesse sont dévoilées. Dans cette lumière eschatologique, l'argent accumulé pour lui-même se révèle comme un blasphème envers le Serviteur humilié et sa puissance se dresse directement contre le

6. Cf. Jc 2, 2 et Ac 20, 33.

7. Cf. Mt 6, 19-20.

8. Le même mot « *sarx* » est employé par saint Jean pour l'Incarnation : le Verbe est devenu « *chair* » (Jn 1, 14). S'adressant à un groupe, le pluriel est encore plus concret.

9. Am 1, 12-14 et 7, 4 ; Si 7, 17 ; Jdt 16, 17 ; Mt 18, 8 et 25, 41.

Seigneur de Gloire. C'est parce que « le Juge se tient aux portes » (v. 9) que la richesse est contrainte de jeter son masque et apparaît comme l'une des formes de l'Antichrist¹⁰.

2. L'homme opprimé par l'injustice

Après avoir lancé son accusation, Jacques met le doigt sur la plaie : « *Voici* »¹¹ et il la débride : le luxe des riches (v. 5) repose sur l'oppression de leurs ouvriers (v. 4). De l'éveil de conscience encore limité à l'univers misérable des riches (vv. 1-3), on passe à une prise de conscience ouverte sur autrui. Comme en Mt 25, 31-46, c'est l'avènement du Seigneur Juge qui révèle la terrible exigence de la charité. La dénonciation de l'injustice est théologique parce que eschatologique.

« *Le salaire dont vous avez frustré les ouvriers qui ont fauché vos champs crie* » (v. 4). Il ne s'agit pas de l'injustice insolente dont parle Jérémie (22, 13) et par laquelle on faisait travailler les ouvriers sans les payer, mais d'une autre forme d'oppression moins flagrante et non moins frauduleuse¹² qui consiste à ajourner la paie quotidienne. A diverses reprises, la Loi juive avait rappelé que le salaire de l'ouvrier ne devait pas rester chez l'employeur jusqu'au lendemain matin¹³. Exploiter l'homme, c'est lui prendre son travail et lui refuser ce qu'il est en droit d'en retirer pour vivre.

Cette identification entre la vie de l'homme et son travail est encore plus accentuée dans la deuxième partie du verset, en parallélisme progressif : « *Et les clameurs des moissonneurs sont parvenues aux oreilles du Seigneur des Armées* ». Le cri du salaire détourné

10. « *Dans la fin des jours* » est une expression typiquement messianique (cf. Os 3, 5 ; Is 2, 2 ; Ez 38, 16). Ces temps-ci sont les derniers parce que le Seigneur est là et qu'il vient (cf. plus loin 5, 7-9). Comparer aussi avec 1 P 1, 5-7 et 1 Jn 2, 18.

11. Ou « *voyez* », interjection employée 6 fois dans l'épître soit pour soutenir l'attention (3, 4 ; 3, 5 ; 5, 7) soit pour faire prendre conscience et forcer l'étonnement (5, 4 ; 5, 9 ; 5, 11).

12. Ce même verbe frustrer, frauder (*hapax* dans le N.T.) est aussi employé en Ne 9, 20 : Yahvé respecte son engagement de donner la manne chaque jour. Pastorale, l'opposition pourrait être prolongée entre le pain et l'argent. Si celui-ci assure celui-là, il n'est pourtant pas signe de partage et de communion entre les hommes mais bien d'avarice et de division. Nous ne demandons pas à Notre Père de l'argent mais « le pain de ce jour » et « aujourd'hui » (Mt 6, 11). Sur le prix d'une journée de travail cf. Mt 20, 2 et R. de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris, 1958, t. I, pp. 118-119.

13. Première allusion en Ex 22, 25-26. Après l'enrichissement et les injustices sociales des IX^e et VIII^e siècles, voir Dt 24, 14-15 ; Lv 19, 13 ; Tb 4, 14 ; Si 34, 21-22 et allusion en Mt 3, 5.

et la clameur des moissonneurs font penser au sang répandu. Dans la Bible, la misère de l'opprimé monte vers Yahvé¹⁴ et son sang-crie vers le ciel¹⁵, car « la vie de la chair est dans le sang » (Lv 17, 11). Or « le salaire est en un sens le sang de l'ouvrier »¹⁶.

Si Jacques stigmatise les mêmes injustices que dénonçaient déjà Job et le Siracide¹⁷, sa conscience prophétique voit bien plus loin. On passe de la désapprobation descriptive des méfaits de l'homme (Si) et de la contestation indignée du silence de Dieu (Jb) au verdict sauveur. Le *Juge* est entré dans l'histoire, celui-là même qui apparaîtra sous les traits du *Juste* au v. 6. Le Jugement est désormais à l'œuvre et c'est dans ce sens très effectif qu'il faut entendre l'expression « les clameurs des moissonneurs sont parvenues aux oreilles du Seigneur des Armées ». Le parfait grec « sont parvenues » veut exprimer une action passée — dans le Christ, justice est faite — dont l'effet demeure — le Jugement agit, irréversible¹⁸. L'attribut divin qui éclate ici le confirme : Yahvé Sabaoth, le Seigneur des Armées¹⁹, n'est pas un simple réemploi de l'A.T. (Is 5, 9 ; Ps 17, 7). Les Septante l'ont traduit par « *Kyrios Pantocrator* », le Seigneur Maître de tout, et on peut penser que Jacques l'applique au Christ, Seigneur de l'histoire, comme le fait si souvent l'Apocalypse²⁰. Celui qui écoute le cri des opprimés est désormais le Serviteur devenu Seigneur, le Juste souffrant dont la puissance devient l'unique espérance des pauvres. Le meilleur commentaire de ce verset serait, avec Mt 25, 31-46, le message de l'Apocalypse sur le combat eschatologique.

« *Vous avez vécu sur terre dans la mollesse et le luxe* » (v. 5). Le contraste est frappant, non seulement entre le cri des opprimés et le luxe des oppresseurs²¹ (point de vue sapientiel) mais surtout entre cette terre et le Seigneur des Armées (vision eschatologique).

« *Vous vous êtes repus au jour du carnage* ». L'ironie est cinglante : « Vous avez nourri, engraisé votre cœur »²² et cela « au jour du carnage ». Jacques cite ici Jr 12, 3 mais avec une nuance

14. Ex 2, 23 ; 1 S 9, 16.

15. Gn 4, 10 (Abel) et He 12, 24 (le Christ), cf. Mt 27, 46-50.

16. L. SIMON, *Une éthique de la sagesse*, Genève 1961, p. 89.

17. Jb 24, 1-12 ; Si 31, 4.

18. Même résonance dans Lc 16, 19-35 (Lazare et le riche) et 12, 16-21 : « Ainsi en est-il de celui qui thésaurise pour lui-même au lieu de s'enrichir en vue de Dieu ».

19. *Hapax* dans le N.T. sauf en Rm 9, 29 en citation.

20. Ap 1, 8 ; 4, 8 ; 11, 7 ; 19, 6 ; etc.

21. Il s'agit de deux verbes à l'aoriste : l'action est prise globalement. Pour le second cf. 1 Tm 5, 6 et Ez 16, 49.

22. Cf. le visage couvert de graisse en Jb 15, 27 et le cœur repu dans Lc 21, 34 et Mt 13, 15 reprenant Is 6, 10.

importante. Jérémie demandait au Seigneur de tenir les méchants en réserve « pour le jour du carnage » (*eis*, préposition de mouvement). Jacques dénonce leur insolence *dans* le jour même du carnage (*en*, préposition statique). La vision est toujours la même : le jugement est là, en train de se réaliser, les derniers jours ont commencé et nous y sommes. Le jour dont il s'agit ici n'est pas un jour de massacre comme notre histoire en connaît quotidiennement, mais bien le Jour du jugement, de la colère de Dieu et de son salut. Le carnage fait allusion à l'extermination des oppresseurs²³ : « Vous vous engraissez au moment même où vous êtes massacrés ». On passe de l'événement apparent à l'avènement du mystère. Le Jour du jugement a commencé « sur terre ».

3. L'avènement du Juste

« *Vous avez condamné, vous avez tué le juste : il ne vous résiste pas* » (v. 6). Jusqu'ici, les phrases s'enchaînaient sans particule de liaison, sinon le « et » sémitique, utile aux parallélismes. Au terme de ce *crescendo* prophétique, trois coups sont assésés, qu'il faudrait écouter, séparés l'un de l'autre comme par un silence digne de l'Apocalypse.

« *Vous avez condamné* », littéralement « vous avez jugé à l'encontre de la justice ». La justice est vendue aux riches²⁴. C'est, en raccourci, la vision de Sg 2, 10-20, si dramatiquement vécue par Jésus²⁵.

« *Vous avez tué le juste* ». Le pain est la vie du pauvre. Le lui retirer en le frustrant de son salaire, c'est le tuer. C'est la forme radicale de la haine homicide dont parle Jean (1 Jn 3, 15).

Quel est ce juste ? La réponse est donnée dans la dernière incise : « *Il ne vous résiste pas* ». On notera le changement d'aspect verbal. Les deux verbes précédents étaient à l'aoriste (un fait global dans le passé) alors que celui-ci est au présent (un état actuel et qui dure). Quatre interprétations sont possibles :

a) Il s'agit d'une simple constatation : devant votre injustice, votre victime est faible. Une telle finale tombe à plat et, dans le contexte, détonne par sa banalité.

23. Les textes des prophètes où il est question de ce carnage le laissent entendre déjà : Jr 25, 34 ; 50, 27 ; Is 34, 26 ; Ez 21, 15 ; So 1, 14-17.

24. Cf. Am 5, 12 ; 6, 12 ; Mi 3, 1-3 ; 9, 10.

25. On pourra se reporter aux références évangéliques notées en marge de Sg 2, 10-20 dans la *Bible de Jérusalem*.

b) Ou bien une antithèse, *a fortiori*, le juste étant encore un collectif pour les victimes de la richesse : « Alors qu'il n'est pas votre adversaire, bien qu'il ne vous ait rien fait » et vous êtes d'autant plus coupables. L'accent serait mis sur l'innocence et la non-violence des opprimés.

c) Le Juste serait le Christ²⁶. D'autres textes du N.T. le désignent ainsi dans un contexte analogue : Ac 3, 14-15 ; 7, 52 ; Mt 27, 19 ; 1 P 3, 18 ; 1 Jn 2, 1. Le sang de tous les justes qui crie vers le ciel (Mt 23, 35) devient celui du Juste qui, par sa faiblesse et son innocence, libère tous les pauvres de la terre. Cette finale apocalyptique serait tout à fait dans la ligne de notre homélie et expliquerait la continuité avec le passage suivant : « Soyez donc patients, frères, jusqu'à l'avènement du Seigneur » (v. 7).

d) Enfin, selon le vocabulaire sapientiel, il s'agirait du juste en général par opposition au méchant, thème fondamental du psautier²⁷. On pourrait alors récupérer les interprétations précédentes dans une lecture proprement chrétienne des prophètes et des psaumes : Jésus, le Juste par excellence, est identifié à tous ceux qui souffrent l'injustice. Nous serions alors dans la vraie vision de foi, théologique et eschatologique, qui a inspiré à la première communauté et à Matthieu la saisissante apocalypse du Juge qui vient (Mt 25, 31-46)²⁸.

26. Si peu nommé dans cette épître, selon le regret de Luther, et pourtant si présent.

27. Cf. Is 57, 1 ; 1 P 3, 12 et 4, 18.

28. Le lecteur pourra consulter : J. CHAINÉ, *L'épître de saint Jacques* (Etudes bibliques), Paris, 1927 ; J. BONSERVEN, *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, IV, cc. 783-795 ; J. CANTINAT dans *Introduction à la Bible*, Tournai, II, pp. 559-576. Plus abordable mais non moins suggestif, l'excellent cahier « *Évangile* », n. 65, 1967, sur l'épître de saint Jacques. Le Pasteur L. SIMON nous offre un vigoureux commentaire dans *Une éthique de la sagesse*, Genève, 1961.

Jésus enseigne ses disciples

Mc 9,38-48

PAR JEAN DELORME

Professeur au Grand Séminaire d'Annecy
et à la Faculté de Théologie de Lyon

Diversité des paroles de Jésus et unité du texte

L'enseignement de Jésus en Mc 9, 38-48 traite de questions apparemment très diverses. La question de Jean et la réponse de Jésus sur l'exorciste étranger au groupe des disciples, forment un tout (vv. 38-40). Mais avec la parole sur le verre d'eau donné au disciple (v. 41), nous changeons de sujet sans avertissement (malgré le *gar* grec qui relie cette parole à la précédente). Et le passage au v. 42 sur le scandale de « l'un de ces (lesquels ?) petits qui croient » est aussi malaisé. A partir du v. 43, il s'agit encore de scandale ou d'occasion de péché, mais dans une perspective de morale personnelle.

L'impression de désordre s'accroît si l'on replace ces vv. 38-48 dans leur contexte. Ils font partie d'un entretien de Jésus avec les Douze (Mc 9, 33-50) qui s'ouvre par un débat sur le plus grand (vv. 33-35), suivi d'un enseignement sur l'accueil d'un de ces enfants » (vv. 36-37). Le rapport entre ces deux thèmes n'apparaît guère : le v. 35 conclut la discussion qui agitait les disciples, mais la manière dont Jésus prend un enfant, le place au milieu des Douze et le serre dans ses bras (v. 36), loin de renforcer la leçon sur l'humilité dans le sens du v. 35 (cf. Mt 18, 3-4), met en valeur l'accueil fait à un enfant (v. 36). On ne voit pas comment cette scène peut amener la déclaration de Jean (v. 38), à partir de laquelle les paroles de Jésus s'enchaînent jusqu'au v. 50. La péripécie liturgique néglige la fin de l'entretien (vv. 49-50), où l'unité est plus difficile encore à saisir.

Un texte pareil met ainsi notre besoin de cohérence à rude

épreuve. Mais sa composition et sa place dans l'évangile de Mc lui assurent une certaine unité.

a) Composition

Des « mots-crochets » relient entre elles, de manière purement verbale, des pensées à première vue disparates. C'est particulièrement net dans les vv. 48-50 : « leur feu » du v. 48 appelle « le feu » du v. 49, où « saler » appelle « le sel » du v. 50. Mais déjà le verbe « scandaliser » assure la cohésion des vv. 42-48. Et l'expression « au nom de » opère le rapprochement des vv. 37 (« en mon nom »), 38-39 (« en ton nom », « en mon nom ») et 41 (« pour la raison que vous êtes au Christ » se dit en grec *en onomati hoti*, « au nom du fait que », formule qui recouvre un sémitisme). On peut relever encore la correspondance entre « l'un de ces enfants » du v. 37 et « l'un de ces petits qui croient » au v. 41, quoique les mots traduits par « enfant » et « petit » soient différents et désignent des personnes différentes¹.

Ce procédé de composition nous interdit de chercher en ce texte la cohérence d'un discours ou d'un développement logique, encore moins le compte rendu d'un entretien qui se serait déroulé comme il est rapporté. On a groupé, selon un procédé mnémotechnique, des paroles prononcées par Jésus en diverses circonstances, transmises par la tradition et reliées tant bien que mal les unes aux autres pour les besoins de la catéchèse dans l'Eglise primitive. Que cet assemblage soit le fait de Mc ou d'une source antérieure², ne change rien au problème de sa signification. Celle-ci doit être élucidée à partir de chacun des éléments, compte tenu de l'usage pour lequel la tradition les a conservés. De par son existence même, un texte ainsi assemblé atteste que les chrétiens se sentaient concernés par les entretiens de Jésus avec ses disciples et par la situation de ceux qui l'avaient suivi au temps de sa vie terrestre.

b) Contexte

Dans le livre de Mc, cet ensemble se présente comme une unité littéraire dont la place n'a pas été choisie au hasard. Il s'agit d'un

1. On a voulu voir un accrochage verbal entre le « serviteur » du v. 35 et « l'enfant » du v. 36 : dans une formulation araméenne sous-jacente au texte grec, le même mot *talya'* pourrait désigner l'un et l'autre (L. VAGANAY, *Le problème synoptique*, Tournai, 1954, pp. 374-375). Mais l'hypothèse demeure invérifiable et le problème de la (des) source(s) éventuelle(s) de Mc 9, 33-50 reste insoluble dans l'état actuel de nos connaissances.

2. La cohérence plus parfaite de Mt 18, 1-9 et Lc 9, 46-50 résulte d'une amélioration du texte de Mc qui offre la plus ancienne version dont nous disposons.

entretien de Jésus avec les Douze ; Jésus s'assied (attitude du Maître qui enseigne, cf. v. 35 ; 4, 1 ; Mt 5, 1 ; Lc 4, 20 ; 5, 3 ; etc.) et les appelle. Il ne se lèvera qu'à la fin (10, 1 *anastas*). L'entretien se déroule « à la maison » (v. 33), cette maison dont on ne connaît ni le propriétaire ni l'endroit. Localisée ici à Capharnaüm, on peut aussi bien la retrouver ailleurs, chaque fois que Mc en a besoin pour évoquer l'intimité d'enseignements strictement réservés aux disciples, à l'écart de la foule (7, 17 ; 9, 28 ; 10, 10). Cette « composition de lieu » est significative de l'importance que Mc attache aux paroles de Jésus pour les chrétiens de la primitive Eglise.

L'entretien, d'autre part, commence et se termine d'une façon qui trahit une préoccupation majeure. Le v. 50, « Soyez en paix les uns avec les autres », revient sur la dispute entre les disciples (vv. 33-34), à laquelle le v. 35 mettait pourtant fin. Cette conclusion caractérise l'interprétation marcienne de la parole sur le sel (cf. Mt 5, 13 ; Lc 14, 34-35). Même si Mc utilise une source, on reconnaît sa plume en plusieurs notations des vv. 33-34³. Il insiste visiblement sur le péril que font courir à la communauté les questions de présence entre disciples. Ce n'est pas le thème unique de l'entretien, mais sa place n'est pas sans conséquence pour la compréhension de l'ensemble.

Enfin Mc 9, 33-50 vient après la deuxième annonce de la Passion. On sait que trois annonces de la Passion rythment toute une section du second évangile (8, 31—10, 45) ; chacune d'elles, suivie d'épisodes illustrant l'incompréhension des disciples, provoque un enseignement de Jésus sur la communauté de destin qu'il veut établir entre eux et lui. A la première annonce, Pierre s'est récrié, mais il s'est entendu traiter de Satan (8, 32-33), et les disciples avec la foule ont été avertis qu'on ne peut suivre Jésus sans se renoncer et prendre sa croix (8, 34ss). La deuxième annonce les trouve sans intelligence (9, 32) et leur souci de présence montre bien leur incapacité d'entrer dans les vues de Dieu en même temps qu'il provoque, selon Mc, l'entretien qui fait l'objet de notre étude (vv. 33-34). Plus loin, après la troisième annonce de la Passion, la peur des disciples qui restent à distance de Jésus montant vers Jérusalem (10, 32) et la requête ambitieuse des fils de Zébédée (10, 35ss), traduisent la même incapacité à comprendre la voie de Jésus, qu'ils doivent pourtant emprunter. Il faut, dès lors, lire 9, 38-48 à la lumière que Mc projette sur ce texte.

3. Cf. S. LEGASSE, *Jésus et l'enfant*, Paris, 1970, pp. 23-25. Il faut remarquer notamment la difficulté d'accorder 35a avec 33-34.

L'exorciste étranger au groupe des Douze (vv. 38-40)

On peut aussi bien comprendre cet épisode dans le contexte de la vie de Jésus que dans celui de l'Eglise primitive. Jésus et ses disciples pratiquaient l'exorcisme, de même que d'autres Juifs (Mt 12, 27 ; Lc 11, 19). La puissance des exorcismes de Jésus peut expliquer que des Juifs aient eu recours à son nom pour chasser les démons. La déclaration de Jean (v. 28) reflète donc un problème qui a pu se poser du temps de Jésus. Le fait qu'elle soit attribuée à Jean plaide d'ailleurs en faveur d'une donnée ancienne de la tradition ; on ne peut expliquer autrement la mention du nom de ce disciple dans le récit.

Mais la manière dont sa déclaration est formulée est symptomatique de la tradition de l'Eglise primitive : elle suppose que le groupe des disciples est bien délimité et elle caractérise l'exorciste étranger comme quelqu'un qui ne « nous » suit pas (deux fois dans le v. 38). Cet usage du verbe « suivre » est unique dans les évangiles où l'on suit Jésus, non ses disciples⁴. Cette façon de s'exprimer se comprend mieux au moment où l'Eglise postpascale se constitue autour du groupe des disciples.

D'ailleurs la forme du morceau porte la marque de son utilisation dans l'Eglise. Ce type de texte, où l'exposé d'un fait (ou une question) provoque une réponse décisive de Jésus, revient souvent dans les évangiles. Il s'explique par un processus de schématisation : pour trouver la solution pratique des problèmes concrets des Eglises, on rappelle les paroles de Jésus, et leur valeur normative détermine progressivement leur forme littéraire.

Ac 19, 13-16 cite le cas d'exorcistes juifs qui tentent, à Ephèse, d'utiliser le nom de Jésus contre les démons, comme ils le voient faire avec succès, par saint Paul⁵. Leur échec tourne à la gloire du Seigneur Jésus dont le nom ne saurait servir de formule magique.

Le cas cité par Jean doit concerner des exorcistes étrangers à la communauté des disciples, mais leur référence à Jésus exprime une certaine foi. La réponse de Jésus le suppose aussi : s'ils chassent réellement les démons en son nom, ils ne peuvent, aussitôt après, parler mal de lui. Une telle réponse s'accorde bien avec l'attitude de Jésus qui n'a pas obligé ses auditeurs à s'agréger au groupe de ceux qu'il appelait à le suivre (cf. 5, 19). Ce souvenir est resté dans l'Eglise comme une mise en garde contre l'intolérance ou contre la tentation de monopoliser la foi en Jésus et d'accaparer sa puissance. « Qui

4. Lc 9, 49 élimine cette particularité en écrivant « Il ne suit pas avec nous ».

5. L'historien juif Josèphe atteste l'utilisation du nom de Salomon dans des formules employées contre les mauvais esprits ou pour la guérison des malades (Ant. 8, 45ss).

n'est pas contre nous est pour nous ». Il y a donc plusieurs manières d'être relié à Jésus et à la communauté de ses disciples, et tant qu'un homme ne s'en sépare pas expressément, la relation demeure.

Certes, la question de savoir qui fait ou non partie de cette communauté n'est pas résolue par cette seule tradition. Et la précision « aussitôt après » peut indiquer que le succès des exorcismes pratiqués au nom de Jésus ne garantit pas définitivement tout ce que ces exorcistes pourraient dire de Jésus. En omettant le v. 39b de Mc, Lc a-t-il senti les limites de ce critère de discernement, ou la difficulté d'y recourir en dehors du contexte où Jésus a pu prononcer cette parole ? En tout cas, les multiples phénomènes extraordinaires connus des Eglises primitives n'étaient pas tous des signes de l'Esprit et de la communion à Jésus. Paul rappelle aux Corinthiens que les païens connaissent de telles expériences et que la confession de Jésus comme Seigneur est le critère de l'action de l'Esprit (1 Co 12, 1-3). D'après Mt 7, 15-22, il ne suffit pas d'avoir, au nom de Jésus, prophétisé, chassé les démons, fait des miracles, pour être reconnu par lui au jour du jugement, mais il faut avoir fait la volonté du Père céleste (dans le même sens, Didachè 11, 8-12). Et c'est la confession de Jésus Christ qui constitue pour 1 Jn 4, 1-3, le critère du discernement entre les vrais et les faux prophètes.

Une seule parole de Jésus ne suffit donc pas pour résoudre un problème qui peut se poser dans des situations différentes. Les paroles de Jésus elles-mêmes portent la marque de son temps et de son premier auditoire.

Il ne faut pas l'oublier quand on compare ces deux affirmations : « Qui n'est pas contre nous, est pour nous » (Mc 9, 40) et « Qui n'est pas avec moi, est contre moi et qui n'amasse pas avec moi, dissipe » (Mt 12, 30 = Lc 11, 23). Comme nous ignorons les circonstances précises dans lesquelles ces sentences ont été prononcées, nous devons les entendre dans leur contexte évangélique actuel. Dans les deux cas, il s'agit d'exorcisme. Mais la première sentence justifie des exorcistes qui, en recourant au nom de Jésus, reconnaissent que sa puissance vient de Dieu. Au contraire, la seconde réfute l'argument de ceux qui attribuent à Satan la puissance de Jésus sur les démons. De plus, il y a une nuance entre le « nous » de la première sentence et le « moi » de la seconde. On peut dire que l'exorciste étranger amasse avec Jésus : seul fait problème le fait qu'il n'appartienne pas au groupe des disciples. Mais selon la parole du Seigneur, il n'est pas indispensable d'appartenir à ce groupe (ou, au niveau de la rédaction de Mc, à la communauté des chrétiens) pour recourir en toute vérité au nom de Jésus et pour agir avec sa puissance.

Dans le contexte de Mc, la réponse de Jésus dénonce l'étroitesse d'esprit des disciples, incapables de comprendre leur Maître. Alors

qu'il vient d'annoncer sa Passion pour la deuxième fois (9, 30-32), ils se demandent lequel parmi eux est le plus grand (9, 33-34). Leur tendance à accaparer Jésus, leur prétention d'empêcher quelqu'un de recourir à lui s'il ne s'agrége pas à leur groupe, manifestent une volonté de puissance directement opposée à l'attitude du Maître qui marche vers sa Passion, et à sa parole qui ne souffre ni discussion ni compromis : « Si quelqu'un veut être le premier, il devra être le dernier de tous et le serviteur de tous » (9, 35). Quand il s'identifie à l'enfant accueilli en son nom (v. 37), Jésus poursuit dans le même sens : contestation radicale des idées humaines sur la grandeur. Mc reviendra encore sur le sujet au ch. 10 : la requête des fils de Zébédée (vv. 35-40) s'oppose à la troisième annonce de la Passion (10, 32-34) et les dissensions que cette requête entraîne parmi les disciples sont l'occasion d'affirmer l'exigence d'un service qui va jusqu'au sacrifice, et de désavouer des conceptions trop humaines de l'autorité (vv. 41-45).

Il est bien évident qu'aujourd'hui la question de Jean sur les exorcismes et les miracles se poserait en d'autres termes. Mais elle demeure actuelle : qui est ou n'est pas disciple de Jésus, et comment sa puissance agit-elle parmi les hommes ? Moyennant les transpositions qui s'imposent, la réponse de Jésus garde toute sa jeunesse. Qui, dans l'Eglise, peut se targuer d'échapper aux mises en garde de Marc ?

Le verre d'eau donné au disciple (v. 41)

On ne cherchera pas un lien strict entre cette parole et les précédentes sinon qu'il est encore question des disciples et des diverses situations où ils peuvent se trouver. Aux vv. 39-40 on précisait leur attitude à l'égard des personnes étrangères à leur groupe. Il s'agit maintenant de la manière dont « quiconque » les recevra. Le plus petit geste accompli en leur faveur, parce qu'ils sont des disciples, a valeur devant Dieu (la « récompense »).

Il faut rapprocher cette affirmation de celle du v. 37 où l'accueil d'un enfant au nom de Jésus est identifié à l'accueil de Jésus lui-même et de son Père. Ces deux paroles, selon Mc, s'éclairent d'autant plus que Jésus parle de l'enfant en des termes qui conviendraient plutôt à un envoyé, un missionnaire. Il est significatif que la tradition évangélique ait étendu aux disciples les paroles et les gestes de Jésus concernant les enfants : on passe facilement de l'enfant au disciple invité à se faire petit (Mt 18, 2-5 ; Mc 9, 33-37 opère le passage inverse), ou au « petit qui croit », c'est-à-dire au disciple apparemment le plus faible ou le plus insignifiant (Mc 9, 42 ; Mt 18, 6). Le v. 37, qui concerne l'accueil de l'enfant au nom de Jésus,

c'est-à-dire conformément à son esprit et à son commandement, unit, semble-t-il, deux paroles prononcées en des circonstances différentes, l'une (v. 37a) à propos des enfants, l'autre (v. 37b), qui se retrouve en Mt 10, 40 (cf. Lc 10, 16 ; Jn 13, 20), concernant les envoyés de Jésus. Tel qu'il est formulé en Mc, ce v. 37 s'adapte tout naturellement au disciple accueilli en tant que disciple. Si le verre d'eau qui lui est donné a tant de valeur, c'est que Jésus s'identifie à son disciple, comme il s'identifie au plus petit de ses frères en Mt 25, 35-45.

De telles paroles ont enraciné chez les premiers chrétiens la conscience de leur appartenance au Christ et des responsabilités attachées à cette solidarité : par ses disciples Jésus restait présent en ce monde. On ne s'étonnera donc pas d'entendre sa parole formulée en langage de catéchèse ; en rigueur des termes, Jésus n'a pu dire : « Quiconque vous donnera un verre d'eau pour la raison que vous appartenez au Christ ». Paul s'exprime ainsi (Rm 8, 9 ; 1 Co 1, 12 ; 3, 23 ; 2 Co 10, 7) pour insister, après le départ de Jésus, sur le lien exceptionnel que le Christ a établi entre lui et l'homme qui lui donne sa foi et le rend présent sur terre⁶.

Le scandale des petits qui croient (v. 42)

Au niveau de la rédaction évangélique, il ne s'agit pas des enfants comme tels, mais de « croyants », de chrétiens qui sont « petits » parce que probablement plus faibles, moins éclairés ou plus exposés. Paul nous renseigne sur la diversité des chrétiens dans les Eglises et sur l'influence qu'ils peuvent avoir les uns sur les autres : ceux qui ont « la science » peuvent devenir occasion de chute pour les faibles qui les imitent sans avoir leur science (1 Co 8, 7-13 ; 9, 22 ; 10, 24-29 ; Rm 14, 1-23). « En péchant contre vos frères, en blessant leur conscience qui est faible, c'est contre le Christ que vous péchez » (1 Co 8, 12). Cette affirmation de Paul souligne, d'une autre manière, la solidarité qui unit Jésus et le moindre des croyants d'après Mc 9, 42. Mt 18, 6 précise : « Ces petits qui croient en moi » mais le contexte de Mc suffit à le suggérer. Au v. 37 déjà, l'enfant dont Jésus se rendait solidaire, était choisi comme type du disciple. La gravité du scandale ici dénoncé s'explique donc par la dignité du croyant le plus effacé. Et la sévérité de Jésus dit assez le respect et la sollicitude qui lui sont dus. Le plus grand malheur qui puisse arriver à un homme, c'est d'entraîner au péché un seul de ces petits : un malheur bien plus grand que d'être précipité au fond de la mer avec une grosse meule autour du cou.

6. Il est difficile de restituer les mots prononcés par Jésus. Cette parole est privée de son contexte originel. Et sa formulation en Mt 10, 42 est, elle aussi, adaptée au contexte (« en tant qu'il est disciple », cf. v. 41).

Les termes employés par Mc et Mt montrent que la communauté chrétienne a appliqué cette parole de Jésus aux croyants apparemment les plus simples. La forme originelle ne précisait pas, semble-t-il, que les petits étaient des croyants⁷. Cette précision est absente de Lc 17, 2. Mais l'expression « l'un de ces petits », qu'on ne trouve jamais en dehors des évangiles, paraît bien l'écho direct de la parole personnelle de Jésus. « Ces petits » sont sans doute les humbles des classes inférieures, peu instruits, négligés, qui n'appartenaient à aucune élite, même pas religieuse, et que celle-ci dans le judaïsme, avait tendance à mépriser. La mise en garde contre le scandale de ces petits pourrait viser spécialement les chefs religieux que Jésus accuse ailleurs d'avoir accaparé « la clef de la science », l'interprétation des Ecritures, et d'avoir fermé la porte à ceux qui voulaient entrer (Lc 11, 52). Au niveau de l'enseignement de Jésus, les paraboles des deux aveugles (Lc 6, 39 ; Mt 15, 14) et de la brebis perdue (Lc 15, 3-7 ; Mt 18, 12-14) peuvent être lues dans le même sens.

L'adaptation de cet enseignement à la catéchèse des chrétiens du xx^e siècle dans l'Eglise ne saurait en limiter la portée. Aujourd'hui plus que jamais, les « petits » que l'on néglige et qui courent le danger de se perdre ne sont pas tous à l'intérieur de nos communautés chrétiennes.

Contre les occasions de péché (vv. 43-48)

La gravité du scandale est maintenant affirmée en fonction du danger qu'il fait courir à chacun. Tout homme peut trouver en lui-même une occasion de scandale et risque ainsi de perdre la Vie (éternelle). L'enjeu est si grave qu'il justifie, s'il le faut, le sacrifice d'une partie de soi-même. Pour comprendre ces paroles de Jésus, il faut tenir compte du tour concret et souvent paradoxal de sa conversation. Inutile de chercher à savoir de quels péchés la main, le pied ou l'œil peuvent être l'occasion. Leur suppression physique ne supprimerait d'ailleurs pas le danger. Ils représentent toutes les occasions de péchés qu'un chrétien peut trouver en lui-même ou dans ses relations avec l'extérieur. Et ils expriment bien ce que peut avoir de coûteux le retranchement demandé. Jésus veut seulement souligner la valeur absolue de « la vie », du « Royaume de Dieu », critère décisif de toute option humaine (voir aussi Mc 8, 35-37 par ; 10, 23-27 par ; Mt 13, 44-45 ; etc.).

« La vie » est opposée à « la géhenne », clairement désignée comme le lieu des tourments réservés aux pécheurs qui s'excluent

7. S. LEGASSE, *op. cit.*, pp. 104ss.

de « la vie ». La citation du v. 48 nous renvoie au texte-clef d'Is 66, 22-24, évoquant la gloire de Jérusalem, capitale religieuse du monde, tandis qu'au-dehors de la ville les cadavres de ceux qui se sont révoltés contre Dieu, sont rongés par les vers et consumés par le feu. C'est la vallée (en hébreu *gê*) d'Hinnom (nom grecisé en *Géhenne*), près des portes de la ville vers le Sud, qui sert ici de cadre à l'imagination du poète. Jérémie l'avait déjà choisie comme l'endroit où le châtiment de Juda devait apparaître dans toute sa rigueur, car son péché (les sacrifices d'enfants) y avait atteint le comble de l'horreur (Jr 7, 30—8, 3 ; 19, 7 ; 32, 35). L'espérance eschatologique s'est ensuite emparée de la Géhenne pour désigner le châtiment non plus de cadavres inertes, mais des pécheurs ressuscités (Hénoch 22, 10-11 ; 90, 26-27 ; cf. Dn 12, 2). Le feu et les vers, qui désignaient d'abord deux traitements différents infligés aux cadavres, deviennent, pris ensemble (Jdt 16, 17 ; Si 7, 17) ou isolément⁸, les symboles du sort terrible réservé à ceux qui repoussent l'appel à la conversion et les avertissements de Dieu. Comme en Mt 5, 29-30, qui mentionne explicitement le corps, la perspective ouverte en Mc 9, 43-48 est celle du jugement dernier. Faut-il ajouter que ces textes ne sont pas destinés à nourrir des spéculations sur l'au-delà, mais à éclairer et fortifier le choix de la route qui mène à la vie (cf. Mt 7, 13-14 à comparer à 24-27) ?

Conclusion

Si disparates qu'elles apparaissent, ces paroles de Jésus sont toujours aptes à nourrir la catéchèse des chrétiens. Marc les présente comme des instructions aux disciples, engagés sur la voie qui doit mener le Fils de l'homme des souffrances à la gloire. Cette lumière permet de comprendre et d'adapter aux nouvelles générations ce qui est dit en fonction du temps de Jésus ou de la vie des premiers chrétiens. Ouverts aux manifestations de la puissance de Jésus même hors des frontières de nos communautés, conscients de le représenter sur terre, nous sommes, comme tels, en contact avec « quiconque », particulièrement responsables des plus petits, et « la vie » à laquelle nous sommes appelés, vaut tous les sacrifices.

Il est frappant de constater que, dans l'ensemble des vv. 33-50, nulle distinction n'est faite entre les chefs des communautés et les autres. Seuls les petits sont désignés comme une catégorie distincte, mais c'est pour être confiés à la responsabilité de tous. La manière dont les Douze sont identifiés aux disciples (vv. 31.33.35) et celle

8. Le ver : Jb 25, 5 ; Si (héb.) 7, 17 ; Hénoch 46, 3 ; le feu : Hénoch 90, 26-27 ; Mt 13, 42.50 ; 18, 8 ; 25, 41 ; Jude 7 ; Ap 19, 20.

dont les destinataires (« vous », v. 41) sont définis par leur appartenance au Christ, indiquent que tout chrétien doit profiter de cette catéchèse. Si les vv. 35 et 38 visent particulièrement les chefs, c'est pour contester leur prétention de se mettre au-dessus des autres (v. 35) ou d'accaparer la puissance de Jésus (v. 38). L'entretien est visiblement orienté vers l'idéal d'une communauté où tous vivent en paix les uns avec les autres (v. 50b) parce qu'ils sont au service les uns des autres (vv. 33-35). La condition en est le renoncement, désigné par le sel (v. 50), sans lequel un disciple n'est pas un vrai disciple. S'il fallait donner un titre à l'ensemble des vv. 33-50 on pourrait proposer : « Quelques instructions sur la manière authentique d'être disciple ».

L'ESPRIT SOUFFLE OU IL VEUT

Dieu, multiple et admirable
est ton activité.
Tu es le Seigneur du monde.
Des hommes qui ne te connaissent pas,
tu les prends par la main
et ils accomplissent ta volonté.
Donne-nous de reconnaître
dans tout le bien qui se fait
l'œuvre de ton esprit.
Précède-nous
sur les chemins de notre temps
et conduis-nous, avec tous les hommes,
vers la parfaite liberté
en Jésus-Christ, ton Fils.

F. CROMPHOUT¹

1. F. CROMPHOUT, *Un temps pour parler*, Bruxelles, 1970, p. 15.

De quel esprit sommes-nous ?

PAR RENÉ SALAÛN
de la Mission de France

Quel Esprit nous habite ? De quel esprit sommes-nous ? Ces questions nous sont posées par les textes bibliques de ce dimanche. Elles nous renvoient également au récent concile qui a demandé aux chrétiens un double effort :

- aller plus profond dans leur conversion, c'est-à-dire dans l'intelligence de leur foi et les exigences de la charité ;
- voir plus large qu'eux-mêmes, que leur groupe, que leur Eglise même, pour comprendre les hommes avec un cœur aussi vaste que celui de Dieu.

Nous sommes d'Eglise, nous sommes l'Eglise

Le peuple de Dieu n'était pas Moïse, mais bien cette masse de pauvres gens, infirmes dans la foi, faibles de courage et d'intelligence, dont Dieu avait pensé faire une race de rois et une nation sainte (Ex 19, 6). L'Eglise n'est pas le pape, mais toute cette masse de croyants, forts et faibles, beaucoup de petits, de mal croyants, de pécheurs...

Un pape, des évêques, des prêtres, il en faut, tels des états provisoires, comme dit saint Augustin, pour faire tenir et grandir la construction d'ici le retour du Christ. Mais ils n'existent pas pour eux-mêmes. Encore moins pour l'honneur, pour capter toute responsabilité et tout pouvoir.

Ils ont une charge, c'est-à-dire un fardeau. Aujourd'hui leur rôle devient difficile, contesté. Ce n'est pas une carrière enviable. Ainsi en fut-il de Moïse et de Jérémie, de tous les prophètes, au point que beaucoup demandèrent à être déchargés. Jésus lui-même trouva dure la fidélité. Eh bien, c'est un retour à la normale que le sacerdoce redevienne un service, un rôle de serviteur, pour le peuple.

Et si les chefs dans l'Eglise reçoivent l'Esprit de Dieu pour remplir leur tâche spirituelle, cela ne veut pas dire qu'eux seuls le reçoivent.

C'est toute l'Eglise qui reçoit l'Esprit (Ep 4,4 ; 1 Co 3,16-17). Le vœu de Moïse, que tous les membres du peuple deviennent prophètes, se réalise dans l'Eglise (Vat. II, *Presb. ord.*, 2 ; *L.G.*, 35).

Encore faut-il que nous jouions le jeu. Que nous ne soyons pas de purs clients ou consommateurs dans l'Eglise, mais des constructeurs prenant notre part de la responsabilité, du témoignage, de l'Evangile à vivre et à dire. Entendons-nous bien. Non pas des revendicateurs qui réclament la parole pour mieux mettre l'Eglise au service de leurs préférences humaines, ou de leurs « besoins » spirituels personnels. Plutôt des membres actifs du corps, agis par l'Esprit non à leur bénéfice mais à celui des autres.

Pas d'Esprit sans qu'on y mette le prix

« Si ton œil te scandalise, jette-le... » Derrière la formule paradoxale se profile tout l'exemple du Christ mort en croix, et toute la prédication évangélique sur l'incalculable valeur du Royaume. Le Royaume est semblable à un marchand qui a trouvé une perle et qui vend tout. « Ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. Si vous vivez selon la chair vous mourrez. Mais si par l'Esprit vous faites mourir les œuvres du corps vous vivrez » (Rm 8,13-14).

Or, dès le temps du Christ, et plus encore dans la société moderne de consommation, un des ennemis de l'Esprit, et donc du témoignage des chrétiens, c'est l'Argent. Le cri de saint Jacques, dans l'épître¹, n'est pas l'excès démagogique d'un vicaire inquiet, mais l'écho d'une longue tradition qui remonte au plus ancien fond de la Loi et des Prophètes : « Riches, pleurez. Votre richesse est pourrie... Le salaire dont vous avez frustré vos ouvriers crie... Vous avez condamné, vous avez tué le juste » (Jc 5,2 ; cf. Si 29,10-12 ; Lv 19,13 ; Dt 24,14-15). Que chacun calcule le prix pour lui-même. Payons dès maintenant : cela vaut mieux que la meule autour du cou et la noyade, ou le tourment sans fin d'être passé à côté de l'Amour.

Le test infailible: l'amour de l'autre

« Si quelqu'un doit scandaliser l'un de ces petits qui croient... » Gare à nous qui pensons être affranchis des tabous, désaliénés par rapport à la religion, démythifiés, et qui regardons de haut le pauvre prisonnier des « objectivations religieuses ». L'Eglise n'est pas un club de purs, ni d'intellectuels hypercritiques. « Où est-il le raison-

1. Cf. l'article de M. HOFFENOT, *Les riches interpellés*, pp. 94-100, et celui de M.-A. SANTANER, *Le ministère auprès des riches*, pp. 101-104.

neur d'ici-bas ?... Il n'y a pas beaucoup de sages selon la chair parmi vous, Corinthiens... Ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre la force » (1 Co 1,20-28). « Prenez garde que votre liberté ne devienne pour les faibles occasion de chute... Ta science alors va faire périr le faible, ce frère pour lequel le Christ est mort. En péchant ainsi contre vos frères, en blessant leur conscience, qui est faible, c'est contre le Christ que vous péchez » (1 Co 8,9-12). Admirable respect de Dieu, et de son Apôtre pour la conscience de l'homme, du plus petit, du moins « intellectuel »... Et nous qui jugeons, toisons, scandalisons par nos richesses, d'argent, de science, de liberté d'esprit, par tout notre avoir supérieur.

Il n'y a qu'une richesse vraie, celle d'un amour qui reflète un peu celui de Dieu pour l'homme. Donc d'abord un regard sur l'autre qui soit aussi compréhensif que celui du Père.

Compréhensif c'est le contraire d'exclusif.

Israël a connu la tentation d'exclure. Il a fallu admettre l'étranger, ouvrir les esprits à l'universel. Josué ne voulait pas qu'on dévalorise en la vulgarisant la prérogative prophétique. Les disciples, en vrais fils d'Israël, ne comprenaient pas qu'on puisse chasser les démons, fût-ce au nom du Christ, sans être du groupe, sans être confondu avec un clan. Mais précisément Jésus Christ est plus grand que tous les groupes, même ecclésiaux, que toutes les « familles religieuses », les « mouvements chrétiens », voire les Eglises. Et Vatican II nous a réappris à comprendre que l'action de l'Esprit déborde les frontières du Corps qu'il anime :

Qu'au sein même de l'Eglise nous fassions progresser l'estime, le respect et la concorde mutuels, dans la reconnaissance de toutes les diversités légitimes...

Notre pensée embrasse nos frères et leurs communautés, qui ne vivent pas encore en totale communion avec nous, mais auxquels nous sommes cependant unis par la confession du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint et par le lien de la charité...

Nous tournons aussi notre pensée vers tous ceux qui reconnaissent Dieu et dont les traditions recèlent de précieux éléments religieux et humains, en souhaitant qu'un dialogue confiant puisse nous conduire tous ensemble à accepter franchement les appels de l'Esprit... (*G.S.*, 92).

Donc le principal n'est pas que celui qui lutte contre le mal démoniaque « soit de notre bord » : c'est qu'il soit du côté de Jésus Christ.



Seigneur, donne-nous un Esprit grand, large, intelligent, à la mesure de celui qui souffle d'un bout du monde à l'autre. Fais craquer notre esprit de chapelle, et rends-nous authentiquement « catholiques ».

C'est notre cœur qu'il faut changer

L'Esprit qui fut donné à Moïse, et à ses compagnons, l'Esprit qu'il rêvait de voir communiqué à tout le peuple, c'est lui seul qui peut en nous vaincre la chair, l'amour de l'argent, le mépris du faible, la petitesse des vues, et nous communiquer les attitudes mêmes du Christ, celle d'un fils de Dieu et d'un frère des hommes.

Cet Esprit nous est promis depuis longtemps : « Je répandrai sur vous une eau pure... je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau, j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair... » (Ez 36, 25-29). « Je mettrai ma loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur... Ils n'auront plus à s'instruire mutuellement, se disant l'un à l'autre : "Ayez la connaissance de Dieu". Mais ils me connaîtront tous, des plus petits jusqu'aux plus grands » (Jr 31, 33-34).

Telle est l'utopie chrétienne.

Plus besoin de loi. Plus besoin même de chefs, ni de prophètes. A la limite, aucun état humain n'est plus nécessaire. L'Esprit de Dieu, la charité divine en nous, fait tout découvrir et tout réaliser. Ce ne sera vrai qu'au retour du Christ. Mais c'est vers là qu'il faut tendre. C'est l'idéal, qui nous permet de relativiser ce qui n'a jamais le droit de devenir un absolu : les moyens que nous instituons, les œuvres que nous réalisons, les supériorités que nous nous attribuons.

Et parce que nous sommes bien incapables de nous donner à nous-mêmes cet essentiel divin qui seul peut faire réussir notre humanité, demandons-le à Celui qui ne veut que le donner, et apprêtons-nous à le recevoir du Christ en qui habite la plénitude de l'Esprit, pour qu'il nous soit communiqué.

Année C

Première lecture : Am 6,1.4-7

Deuxième lecture : 1 Tm 6,11-16

Evangile : Lc 16,19-31

Notes doctrinales



La civilisation de Samarie contestée par Amos

Am 6,1.4-7

PAR PIERRE BUIS
de la Congrégation du Saint-Esprit

Amos est l'un des prophètes les plus étudiés. Les recherches récentes ont surtout essayé de saisir de quelles traditions il dépend. Car malgré son originalité, il reste dans la ligne des prophètes précédents tout en s'alimentant à d'autres sources, telles que la sagesse ou la liturgie d'alliance. De la tradition prophétique il retient la conception fondamentale de son message, dans lequel il parle au nom du Dieu qui juge son peuple. Sa mission, c'est de rapporter à ses auditeurs le jugement auquel ils sont assignés, d'exposer les accusations et de notifier la sentence prononcée contre eux¹.

Mais, alors que ses prédécesseurs étaient envoyés le plus souvent à des individus, notamment des rois, et qu'à ce titre ils parlaient dans une certaine mesure au nom du peuple (souvent en effet la faute dénoncée par le prophète était une violation de l'ordre social), Amos prononce ses oracles contre le royaume d'Israël qui représentait près des quatre cinquièmes du peuple de l'alliance. La nature du destinataire — une collectivité — modifie sensiblement le message. Les accusations ne vont plus porter sur un délit unique, mais sur un ensemble d'attitudes. Et la sentence ne pourra plus être une punition immédiate ; elle suppose la mise en branle de tout un processus historique qui laisse théoriquement au peuple le temps de se repentir pour faire annuler le châtement prévu.

Amos a encore un point commun avec ses prédécesseurs (par exemple, Nathan condamnant David : 2 S 12) ; il s'adresse à des gens totalement inconscients de leurs péchés. Aussi sa première

1. Voir l'étude fondamentale de C. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede*, Munich, 1960.

prédication à Béthel (ch. 1 et 2) fait-elle l'effet d'une bombe². On devine facilement les réactions des auditeurs : étonnement, scandale, demande d'explications. Amos est donc obligé d'entrer dans les détails et de faire appel à toutes les ressources de sa riche personnalité pour développer une analyse critique d'une situation qui semblait des plus satisfaisantes.

1. Les dessous d'une civilisation brillante

En effet, pour les historiens, le règne de Jéroboam II (788-753) apparaît comme l'une des périodes les plus brillantes du royaume d'Israël. Le pays jouissait enfin d'une paix et d'une indépendance totales. Alors que cinquante ans plus tôt, en 803, Joas payait encore tribut au roi de Ninive, Adad-Nirari III³, l'Assyrie passait alors par une période de décadence tout comme l'Égypte. Les grands empires n'étaient plus en mesure d'intervenir en Syrie-Palestine.

Après des décades de guerres malheureuses contre les Araméens de Damas et des autres principautés syriennes, Israël avait enfin repris le dessus et pouvait même se vanter de quelques victoires remportées en Transjordanie. Il s'agissait, en réalité, d'opérations insignifiantes sur lesquelles Amos n'aura pas de mal à ironiser (6, 13).

Libéré des dominations étrangères et des invasions, Israël connaissait une période d'expansion économique comme il n'en avait jamais vu ; Samarie se couvrait de palais luxueux (3, 15 ; 5, 11) qui témoignaient assez de la richesse du pays.

Mais derrière cette façade brillante qu'y avait-il ? Amos nous révèle que c'était une société en pleine décomposition. Israël, peuple d'affranchis, avait fait de l'égalité entre tous les citoyens la charte de la société, sanctionnée par l'alliance. Pour mieux la garantir, on assurait à chaque famille un lopin de terre qui était une propriété sacrée, inviolable et inaliénable. Or au VIII^e siècle, les spoliations par le roi (1 R 21), ses fonctionnaires ou les grands propriétaires, ne se comptaient plus. On voyait se développer un prolétariat de petits propriétaires dépossédés et souvent réduits en esclavage. La classe des commerçants et des artisans se développait rapidement. On se trouvait donc en présence de quatre ou cinq classes sociales dans un peuple qui se voulait sans classes. La législation n'était pas adaptée à cette nouvelle situation et les rapports sociaux, régis par

2. On a noté qu'Amos affectionne les effets de surprise. Cette caractéristique a été spécialement soulignée par A. Weiser dans son commentaire (*ATD*, 1956).

3. On le sait par la stèle découverte en 1967 par D. Oates à Tell Rimah, à 65 km à l'ouest de Mossoul.

le libéralisme le plus anarchique, ne pouvaient plus être autre chose qu'une exploitation systématique des faibles par les forts.

Mais il fallait être Amos pour s'en apercevoir. Venant d'une région où l'on conservait encore le style de vie des origines d'Israël, il aborde la civilisation urbaine avec un regard neuf et sans sympathie. Et surtout, il a reçu mission de dénoncer les péchés d'Israël. Il lui suffit de comparer ce qu'il voit aux exigences de l'alliance, telles qu'elles étaient transmises par la tradition liturgique⁴, pour constater qu'Israël a complètement rompu ses engagements.

2. Amos accuse les grands de Samarie

Dans ses accusations, Amos passe en revue toute la société israélite. Avec le ch. 6, il en vient à ceux qui se proclament « *les chefs de la première des nations* » (6, 1). Il s'agit des officiers supérieurs qui conseillaient le roi, menaient les opérations militaires de moindre importance avec l'armée d'active et effectuaient les missions diplomatiques. Peu à peu ils étaient devenus une véritable classe qu'on comparerait assez bien à la noblesse du Premier Empire. Cette classe n'avait aucune racine dans la structure traditionnelle de la société israélite ; c'était une création de la royauté qu'on ressentait toujours comme un corps étranger.

« *Malheureux*... ceux qui trouvent leur sécurité dans la montagne de Samarie ! » (6, 1). Cette formule, qui relève plus du langage des sages que du vocabulaire judiciaire qu'on attendrait dans ce contexte, n'est pas à comprendre comme une malédiction, c'est-à-dire une parole qui provoque le malheur de ceux qu'elle vise. C'est une simple constatation anticipée des effets de la condamnation. On l'emploie habituellement pour plaindre quelqu'un, mais il est bien évident qu'Amos ne lui donne pas cette nuance.

Le premier grief formulé contre ces chefs, c'est l'orgueil. Ils étaient très fiers de leurs succès militaires et diplomatiques, de la puissance qu'ils étaient conscients d'avoir assurée au royaume par leur habileté et leur énergie. Mais ils oubliaient que le peuple de Dieu ne peut avoir qu'un défenseur : Yahvé son Dieu, et qu'à ce titre les alliances étaient condamnées ainsi qu'une armée trop

4. Les traditions familiales ont joué un rôle sans doute encore plus important, mais on n'en a que très peu de témoins pour cette époque.

5. Le v. 1a : « *Malheureux ceux qui ont fondé leur tranquillité sur Sion* », appartient à une deuxième étape de la formation du livre, quand Amos a adapté à Juda les oracles prononcés contre Israël ; ceci a pu être fait très tôt, car la situation de Jérusalem ressemblait beaucoup à celle de Samarie.

perfectionnée. Utiliser ces moyens de sécurité et de prestige, révélait une volonté profonde de se passer de Dieu pour ne se fier qu'à ses propres moyens.

En même temps que ces motifs douteux de se sentir en sécurité, Amos dénonce ce sentiment lui-même, qui révèle une inconscience grave. Plus que quiconque, les chefs auraient dû être capables de juger la situation internationale, de prévoir le prochain réveil de l'Assyrie en face de laquelle les forces israélites ne tiendraient pas trois mois. Et surtout ils auraient dû s'apercevoir qu'en laissant se dégrader la situation religieuse et sociale du royaume, qu'en vivant en dehors de l'alliance, ils provoquaient la condamnation d'Israël par son Dieu. Ce que leur reproche Amos, c'est de refuser de regarder en face la situation et de reconnaître leur responsabilité : « *Ils ne s'attribuent pas l'écroulement de Joseph* » (6, 6).

La punition de ces chefs indignes sera dans la ligne de leur faute, selon le principe du talion : « *Ils vont partir en exil à la tête des déportés ; l'orgie des avachis prendra fin* » (6, 7).

Ces derniers mots résument ce qui fait l'essentiel de notre péricope : la condamnation du luxe des grands de Samarie (6, 4-6). En quelques phrases, Amos sait brosser un tableau impitoyable des banquets qui se donnaient dans les palais de Samarie : « *Couchés sur des lits d'ivoire, vautrés sur leurs divans, ils mangent...* » (v. 4). Ce n'était pas l'usage en Israël de manger couché et, même à l'étranger, cette attitude était réservée aux repas d'apparat ; en l'adoptant les grands de Samarie agissaient par snobisme.

Les quelques détails que donne Amos sur le menu de ces festins ne sont pas sans intérêt, car on peut relever dans la liste plusieurs termes liturgiques : les *coupes* mentionnées au v. 6 sont celles qu'on utilisait pour les libations ; les *jeunes béliers*, l'*huile de luxe* étaient habituellement réservés au culte du Seigneur. Et le mot *marzéakh* par lequel Amos désigne ces orgies, s'appliquait primitivement à un repas sacré⁶. Si le prophète n'a voulu décrire que des banquets ordinaires, ces allusions aux gestes liturgiques leur donnent une nuance sacrilège. Mais il est bien possible qu'il vise précisément les repas sacrés qui étaient un élément essentiel de la vie liturgique d'un peuple de l'Orient ancien. Tels qu'il les dépeint, ce ne sont plus que d'odieuses caricatures de gestes religieux.

Une condamnation radicale des repas sacrés n'aurait rien de

6. Dans la Bible, le mot ne figure plus qu'en Jr 15, 5 ; mais il est bien attesté dans d'autres langues sémitiques avec les sens de : confrérie, réunion religieuse, banquet sacré. Cf. O. EISSPELDY, *Etymologische und archäologische Erklärung alttestamentlicher Wörter*, dans *Oriens Antiquus*, 5 (1966), p. 165.

surprenant de la part d'Amos dont on sait qu'il condamne en bloc tout le culte officiel d'Israël :

Je hais, je méprise vos fêtes
et je ne goûte pas vos assemblées.
Car lorsque vous m'offrez des holocaustes,
vos offrandes je ne les agrée pas ;
vos sacrifices de bêtes grasses, je ne les regarde pas !
Eloigne de moi le bruit de tes cantiques :
je n'écoute pas les accords de tes harpes.
Mais que le droit coule comme l'eau
et la justice comme un torrent intarissable (5, 21-24).

Les motifs d'un jugement aussi négatif sont multiples. On peut au moins en signaler deux dont la portée est très générale :

— Amos voit dans les rites une manœuvre inavouée pour acheter Dieu, pour s'assurer sa protection en se dispensant d'observer les exigences de l'alliance et spécialement la justice.

— Ce culte luxueux et spectaculaire est beaucoup plus une expression de l'orgueil de la nation que de la foi au Dieu de l'alliance. Sous des dehors très religieux, ce n'est guère autre chose qu'un culte de la nation dont le but est de renforcer la confiance en soi-même et le sentiment de sécurité.

La contestation d'Amos ne se limite donc pas à des détails. Elle porte sur les réalités les plus sacrées, celles qui constituaient les fondements mêmes de la civilisation israélite au VIII^e siècle. C'est à ce niveau qu'il faut placer sa critique du luxe des grands de Samarie. Il ne suffirait pas d'y voir la réaction spontanée du berger de Téqoa en face d'une civilisation compliquée et artificielle. Ni même d'y voir le cri de révolte du défenseur des pauvres qui sait au prix de quelles injustices se sont édifiées les fortunes qui permettent un tel train de vie (2, 6.7 ; 3, 9-10 ; 4, 1 ; 5, 11.12 ; 8, 4-6).

Même si le luxe raffiné des nouveaux riches n'était pas le fruit de l'exploitation des petits, Amos le condamnerait tout autant que la suffisance des responsables de la nation. Pourquoi ? Parce que la civilisation brillante de Samarie est contraire à l'idéal du peuple de Dieu tel qu'on l'a vécu avant la monarchie et tel qu'il était codifié par l'alliance. Seul le cadre social traditionnel permettait à chacun d'épanouir sa personnalité grâce à la liberté très grande qui lui était assurée. Seul ce cadre garantissait la fidélité d'Israël à son Dieu ; car c'est en conservant ce style de vie simple et fraternel qu'on pouvait être à l'abri des deux grandes tentations qui menaçaient le peuple de Dieu : chercher à construire son destin

par ses propres forces en échappant à la conduite de son Seigneur, chercher des appuis autres que Lui pour réaliser ses ambitions.

3. Actualité du message d'Amos

C'est dans cette vision théologique que la contestation d'Amos, comme celle de la plupart des prophètes, a ses racines. Et c'est ce qui rend très délicate l'actualisation de son message.

Par certains traits — qu'on serait facilement tenté de privilégier de façon exclusive — il peut paraître très moderne. La condamnation d'une société dont la complexité et la richesse engendrent l'exploitation, l'idéal d'une société sans classes, pourraient facilement être rapprochés de certaines thèses fondamentales du marxisme.

D'un autre côté, l'apparition d'une société plus structurée, l'expansion économique, le développement des arts, ne peuvent être considérés par l'historien que comme des progrès. Dans la mesure où il rejette en bloc la civilisation de Samarie, Amos fait figure de retardataire, d'ennemi du progrès ; on le classerait facilement parmi ces réactionnaires pour qui le peuple de Dieu devrait toujours rester en dehors de l'évolution normale des civilisations, être perpétuellement à contre-courant de l'histoire.

En fait, il est difficile de savoir si Amos rejette vraiment les aspects positifs de la civilisation qu'il critique, puisque nous ne connaissons guère que l'aspect négatif de son message. Pour juger équitablement sa position, il faudrait savoir comment il envisageait l'Israël futur dont il nous laisse deviner l'existence au-delà de la catastrophe (9, 11-15). Le livre d'Amos ne nous a rien conservé à ce sujet ; la seule contrepartie aux critiques, ce sont les attitudes religieuses qui devraient remplacer les erreurs actuelles : « Cherchez-moi et vous vivrez ; ne cherchez pas Béthel... Haissez le mal, aimez le bien, établissez le droit au tribunal » (5, 4.15).

Quoi qu'il en soit, ce texte nous fait mieux sentir combien les prophètes ont eu de la difficulté à intégrer l'évolution historique des sociétés dans la foi d'Israël. La plupart n'y sont pas parvenus. Le seul essai loyal pour accepter cette évolution est le Deutéronome, mais il bute vite sur ses propres limites.

Le ch. 6 d'Amos est un de ces textes qui obligent à réfléchir, à mieux saisir les problèmes qui se posent. Il ne donne pas la solution de cette question délicate qui se pose à toute société humaine : comment trouver l'équilibre entre le progrès social et technique et le respect de l'autonomie de chaque homme ? Mais il nous invite à la chercher avec d'autant plus de sérieux qu'il s'agit d'une exigence immédiate de l'alliance.



Jusqu'à l'épiphanie de notre Seigneur Jésus Christ

1 Tm 6,11-16

PAR LUCIEN DEISS
de la Congrégation du Saint-Esprit

La foi, la charité et la constance (v. 11)

A première vue, l'énumération des vertus semble être le fait d'une pieuse improvisation, analogue à celle d'un prédicateur arrivant à la fin de son sermon et entassant pêle-mêle toutes sortes de recommandations à l'intention d'un auditoire qu'il a « travaillé » en profondeur. Certaines fins d'épître donnent cette impression. Mais ici, une lecture plus attentive permet de voir que les vertus sont groupées autour du centre constitué par la triade, *foi*, *constance* (dans le sens d'espérance) et *charité*. Cette triade est le cœur de l'agir chrétien. Peut-être même la formule « foi-espérance-charité » — toutes les trois (1 Co 13, 13) — a-t-elle été frappée par le Seigneur lui-même. Elle dut être familière à l'Apôtre. En Tt 2, 2, il parle, sans doute avec un certain sourire, de la santé (*hygiainontas* : hygiène !) de la *foi*, de la *charité* et de la *constance*. En 2 Tm 3, 10, il rappelle sa *foi*, sa *charité* et sa *constance* dans les persécutions et les souffrances qui lui sont survenues à Antioche, à Iconium et à Lystres.

Autour de cette sainte triade s'organisent, comme autour d'un centre de vie et de joie, les autres vertus. Paul énumère d'abord la *justice* (à l'égard des autres) et la *piété* (à l'égard de Dieu). Il conclut par la *douceur*. Sans doute, l'impétuosité de la jeunesse de Timothée (« Fuis les passions de la jeunesse », 2 Tm 2, 22) rendait-elle la recommandation de la douceur particulièrement opportune. Cette douceur fut d'abord la vertu propre de Jésus (Mt 11, 29). C'est aussi la vertu des chefs : « le serviteur du Seigneur », qui

préside la communauté chrétienne, doit reprendre « avec douceur » (2 Tm 2, 24-25). C'est enfin la vertu des frères dans leurs rapports entre eux :

Frères, dans le cas où quelqu'un serait pris en faute, rétablissez-le *en esprit de douceur*, te surveillant toi-même, car tu pourrais bien toi aussi être tenté. Portez les fardeaux les uns des autres et accomplissez ainsi la loi du Christ (Ga 6, 1-2).

Revenons un instant sur la vertu de *constance*¹. Le verbe *hypomenein*, d'où vient le substantif *hypomonè*, que nous rendons par *constance*, signifie littéralement *demeurer dessous*, d'où *supporter*, *endurer*, c'est-à-dire *tenir sous* l'adversité, *sous* les souffrances, *sous* les épreuves. C'est, dans ce sens, que Jc 5, 11 parle de la *constance* (*hypomonè*) de Job. Cette endurance chrétienne n'a rien à voir avec la résignation acceptée passivement dans la lassitude du découragement. C'est au contraire la force et la puissance du chrétien qui reste debout sous les coups des adversités crucifiantes, des assauts des persécutions et des afflictions. Car c'est Dieu lui-même qui lui donne la force de l'endurance : « Armés d'une puissante énergie par la vigueur de sa gloire (de Dieu) écrit Paul aux Colossiens (1, 11), vous acquerrez une parfaite constance et endurance ». La Première Epître de Pierre, de son côté, explique : « Supporter (*hypomenein*) la souffrance est une grâce auprès de Dieu » (2, 20). Dieu est appelé « le Dieu de la constance », *ho Theos tès hypomonès* (Rm 15,5), c'est-à-dire celui qui donne la force nécessaire pour tenir dans toutes les adversités.

Ce thème de la constance est proche de celui de l'espérance. En effet, l'espérance chrétienne se situe toujours dans un contexte de difficultés, de souffrances, de tension : on espère « malgré » tous les obstacles qui s'opposent à la possession par l'amour. Paul explique : « Ce qu'on voit, pourrait-on encore l'espérer ? Mais espérer ce que l'on ne voit pas, c'est l'attendre avec *constance* » (Rm 8, 25). La constance se situe ainsi aux frontières de l'espérance. Comme cette dernière (He 6, 19), elle est une ancre jetée en Dieu lorsque les flots hostiles risquent de nous emporter.

On note que dans les Pastorales, la triade foi, charité et constance (1 Tm 6, 11 ; 2 Tm 3, 10 ; Tt 2, 2 ; cf. Ac 2, 19) est venue remplacer la sainte triade foi, espérance et charité, selon 1 Co 13, 13. Entre la Première aux Corinthiens (vers 57) et les Pastorales (vers 65), il y a quelque huit années de travail apostolique, de souffrances, de labeur, de fatigues, de persécutions, bref de *hypomonè*. L'expérience

1. Voir HAUCK, art. *menò* dans T.W.N.T., t. IV, pp. 578-593.

chrétienne avait appris à l'Apôtre — elle nous l'apprend aujourd'hui — que l'espérance chrétienne est toute pétrie de constance dans l'adversité.

Le combat de la foi (v. 12)

En 4, 7, Paul avait dit à Timothée : « Exerce-toi à la piété ». Après l'exercice, la lutte. Paul parle en sportif.

Il s'agit du *beau* combat. Quelques mots plus loin, Paul parle à deux reprises de la *belle* profession de foi. Dans la langue grecque, l'adjectif beau signifie et connote en même temps l'idée de *bon*. L'esprit grec aime unir ces deux concepts dans le terme de *kalokagathia*, « beauté-bonté », c'est-à-dire perfection totale. L'immense aventure spirituelle qu'est la sainteté, le combat de la foi, la marche vers la vie éternelle, n'est pas simplement une chose bonne : c'est en même temps une entrée dans le monde de la splendeur et de la beauté, dans l'univers de la perfection transcendante de Dieu.

Empare-toi de la vie éternelle : on ne veut pas dire que la vie éternelle soit à portée de main, de sorte qu'il suffise de la saisir. Elle est un don (un charisme, selon Rm 6, 23). Elle est une récolte après la semence des bonnes œuvres que Dieu a produites en nous. Personne ne saurait moissonner ainsi, si Dieu n'était lui-même le semeur ; personne ne saurait escalader le ciel, si Dieu ne le prenait par la main.

Cette vie éternelle, Timothée l'a confessée en une *belle profession de foi*. Dans le christianisme primitif, la profession de foi est liée essentiellement au baptême. Le néophyte confessait : « Jésus est Seigneur » (2 Co 12, 3), tandis qu'on invoquait sur lui, en le baptisant, le nom de Jésus². Cette belle profession de foi fut faite par Timothée en présence de nombreux témoins, c'est-à-dire en présence de la communauté ecclésiale.

La préparation à la Parousie (vv. 13-15)

La formule du v. 13 est très solennelle. Sans doute fait-elle partie des professions de foi baptismale³. Timothée avait fait profession non seulement devant la communauté chrétienne, mais aussi en

2. Cf. Ac 22, 16. D'autres formules ont été utilisées. Voir *Professions de foi et hymnes baptismales*, dans L. DEISS, *Hymnes et prières des premiers siècles* (Vivante Tradition, 2), pp. 47-53.

3. Cf. W. LOCK, *The pastoral Epistles* (The international Critical Commentary), p. 71.

présence du Père et de Jésus. La communauté ecclésiale s'ouvre sur Dieu. C'est en lui que se scelle l'unité de la famille des enfants de Dieu.

En parlant de *Dieu le Père qui donne la vie à toutes choses*, et de *Jésus*, Paul mentionne à la fois le mystère de la création et celui de la rédemption. Pour la communauté primitive, la foi en la création se conclut par la foi en la rédemption. Le Dieu qui donne la vie à toutes choses est aussi celui qui ressuscite ceux qui sont morts spirituellement. La tradition biblique aimait lier le thème de la création à celui du rachat d'Israël. La Bible passe de plain-pied de la louange du Dieu qui compte les étoiles et nourrit les petits corbeaux à celle du Dieu qui rebâtit Jérusalem et rassemble ses déportés (Ps 147). Celui qui suspend les grands luminaires à la voûte du ciel et affermit la terre sur les eaux, est aussi celui qui donne la Terre en héritage (Ps 136). Celui qui crée la lumière du jour est aussi celui qui allume dans les cœurs la lumière de la Loi (Ps 19). La rédemption couronne la création. La croix que Ponce Pilate place sur les épaules du Seigneur domine le monde.

Paul insiste sur l'insertion de la passion de Jésus dans l'histoire du monde : *Jésus a témoigné devant Ponce Pilate*. « L'histoire du salut, écrit R. Bultmann⁴, dont parlent les formules chrétiennes, est en vérité liée aux événements de l'histoire du monde. Elle ne s'est pas déroulée dans un temps mythique, elle n'est pas non plus un événement intemporel situé dans une sphère transcendantale. Elle s'est déroulée ici, sur terre, tout récemment. » Lorsque cette histoire du salut s'insère dans le temps de notre propre vie, elle ne fait que prolonger et continuer son insertion dans le temps.

Les deux adjectifs traduisant « sans tache » (*aspilon*) et « sans reproche » (*anepilèpton*) peuvent se rapporter soit au substantif « commandement » (v. 14), soit à Timothée lui-même. Dans le premier cas, Paul affirme « qu'il incombe à Timothée, de par sa grâce baptismale, et de par sa fonction dans l'Église enseignante, de maintenir tel quel, de conserver intact le commandement, c'est-à-dire à la fois la doctrine et l'esprit de Jésus Christ, sans corruption d'aucune sorte ni superfétation. C'est un appel à l'orthodoxie dont la vigueur n'a pas de parallèle dans le Nouveau Testament, et dont la portée dépasse de loin la conduite personnelle de Timothée »⁵. Dans le second cas, c'est Timothée lui-même qui doit demeurer sans tache et sans reproche en gardant le commandement. Sans doute ce sens convient-il mieux à cette section, qui commence par des exhortations parénétiques (vv. 11-12) et qui s'ouvre sur la perspective de la venue du Christ. La parousie en effet surplombe la vie

4. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1965⁴, p. 474.

5. C. SPICQ, *Les Épîtres Pastorales* (Études Bibliques), 1947⁵, p. 199.

présente. Il faut donc se garder sans tache et sans reproche pour pouvoir prendre part aux cortèges des saints qui accompagnent le Seigneur. La sainteté est le vêtement de ceux qui accueillent le Christ⁶ :

Que le Seigneur affermis vos cœurs dans une sainteté sans reproche devant Dieu notre Père, lors de l'Avènement de notre Seigneur Jésus avec tous ses saints (1 Th 3, 13).

Que le Dieu de la paix lui-même vous sanctifie totalement et que votre être entier, l'esprit, l'âme et le corps, soit gardé sans reproche à l'Avènement de notre Seigneur Jésus Christ (1 Th 5, 23).

Rendez-vous purs et sans reproche pour le Jour du Christ (Ph 1, 10).

L'épiphanie (v. 14), c'est-à-dire la manifestation. Paul parle ainsi de l'« épiphanie de notre Seigneur Jésus Christ » (1 Tm 6, 14) ; ou encore de l'« épiphanie et de son règne » (2 Tm 4, 8) ; plus simplement, de l'« épiphanie de sa parousie » (2 Th 2, 8) ; plus solennellement, de l'« épiphanie de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur Jésus Christ » (Tt 2, 13). Toutes ces expressions désignent la manifestation, dans la joie et la lumière, de la venue du Seigneur de gloire. Si cette parousie garde encore son caractère de jugement vis-à-vis des méchants qui refusent de reconnaître la seigneurie de Jésus en n'observant pas sa loi, elle est contraire, pour les fidèles, une immense aurore de joie ; lorsque le Seigneur reviendra, « nous serons comme emportés sur les nuées (!) pour aller à sa rencontre et nous serons toujours avec le Seigneur ! » (1 Th 4, 17).

« Aux temps marqués », *kairois idiois* (v. 15), c'est-à-dire aux temps que le Père a fixés dans sa sagesse, selon le plan de salut⁷. L'homme, à proprement parler, n'a pas de *temps*, dans ce sens-là : « Pour vous, dit Jésus aux Juifs, le temps est toujours favorable ». C'est affirmer que les temps de l'homme se valent tous dans leur futilité et leur caducité. Le *temps* de l'homme est un temps instable, aussi mouvant et éphémère que le songe de sa propre vie :

Toute chair est comme l'herbe,
et sa beauté est celle de la fleur des champs.
L'herbe sèche, la fleur se fané... (Is 40, 7-8).

6. Voir L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (Lectio divina, 6), pp. 29-55.

7. Cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps* (Bibliothèque Théologique), Neuchâtel, 2^e éd., pp. 27-31.

Pour Dieu, le temps se situe toujours à une « plénitude des temps » telle qu'il l'a fixée, et celle-ci est d'abord la plénitude de son amour. Aussi Paul peut-il écrire :

Le Christ Jésus, médiateur entre Dieu et les hommes, homme lui-même, s'est livré en rançon pour nous : tel est le témoignage qu'il a rendu *en son temps* (1 Tm 2, 5-6).

A ce temps du témoignage, qui fut celui de la Passion et de la Résurrection, correspond un autre temps, celui de la Parousie, dont parle notre texte. La ligne qui relie l'ensemble de ces temps de Dieu forme l'histoire du salut.

La doxologie (v. 16)

La solennelle et puissante doxologie, qui clôture ce passage, est empruntée aux formules de louange en usage dans les synagogues du monde grec. Elle affirme d'une part la transcendante seigneurie du Père, Roi des rois et Seigneur des seigneurs⁸, et, d'autre part, sa transcendante inaccessibilité⁹. Dans le présent contexte, la pensée se porte vers la contemplation des extrêmes, du Dieu invisible et du Christ qui l'a manifesté dans la chair, des temps éternels où le Père règne dans la lumière et du temps de Ponce Pilate devant qui Jésus a témoigné. Le mystère qu'acclame la doxologie, c'est le lien tissé par le Christ entre le temps et l'éternité, entre ce monde-ci et le royaume de Dieu. Lorsqu'il reviendra « *aux temps opportuns* », alors il fera entrer notre temps créé dans l'éternité de Dieu, il entraînera toute l'humanité rachetée vers les rivages de la divinité.

8. Dans l'Ancien Testament, le titre est appliqué à Yahvé (Dt 10, 17 ; Ps 136, 3 ; 2 M 13, 4), dans le Nouveau, au Christ (Ap 17, 14 ; 19, 16).

9. Cf. Jn 1, 18 ; 6, 46 ; 1 Jn 4, 12.



La parabole du riche et de Lazare

Lc 16,19-31

PAR AUGUSTIN GEORGE

Professeur à la Faculté de Théologie de Lyon

Cette parabole est propre à Luc, comme une quinzaine d'autres. Elle provient sûrement d'une tradition ancienne, comme on va le voir.

Pour lui donner tout son sens, il est commode d'examiner d'abord les récits anciens qui lui ressemblent. On cherchera ensuite le sens que Luc a pu lui donner. On tentera enfin, pour conclure, de remonter vers les origines de la tradition évangélique.

I. LES RÉCITS ANCIENS ANALOGUES

A. von Harnack signalait déjà en 1895 que cette parabole trouvait des parallèles dans les littératures anciennes¹. Mais c'est en 1918 que H. Gressmann a rassemblé et étudié un ensemble de textes d'Égypte et de Palestine fort précieux pour notre étude². On présente ici le conte égyptien et la parabole rabbinique, sous la forme qui en semble la plus ancienne.

1. *Texte und Untersuchungen*, XIII, 1, Leipzig, 1895, p. 75.

2. *Vom reichen Mann und armen Lazarus. Eine literargeschichtliche Studie*, dans les *Abh. d. Kön. Pr. Akad. d. Wiss., Phil. Hist. Klasse*, N° VII, Berlin, 1918, pp. 3-88.

I. L'histoire véridique de Satni-Khamoïs et de son fils Sénosiris

Ce conte³ est écrit sur un papyrus (British Museum, Pap. DCIV), au dos de deux documents grecs de l'an VII de Claude (46-47 de notre ère). Il semble appartenir à un cycle narratif dont la première partie est attestée par un papyrus de 332 avant J.-C., et F. Dauterive fait remonter sa rédaction « sans doute au VI^e siècle avant J.-C. »⁴; mais il est possible que ce conte ait été contaminé par des influences étrangères⁵. Nous en reproduisons la partie qui nous intéresse :

Un jour Satmi vit un riche qu'on menait ensevelir dans la montagne avec force honneurs et lamentations. Il regarda une seconde fois à ses pieds, et voici, il aperçut un pauvre qu'on menait hors de Memphis, roulé dans une natte, seul et sans homme au monde qui marchât derrière lui. Satmi dit : « Par la vie d'Osiris, le Seigneur de l'Amentit, puisse m'être fait dans l'Amentit comme à ces riches qui ont grande lamentation, et non comme à ces pauvres qu'on porte à la montagne sans pompe ni honneurs ! » Sénosiris, son petit enfant, lui dit : « Te soit fait dans l'Amentit ce qu'on fait à ce pauvre homme dans l'Amentit, et ne te soit pas fait dans l'Amentit ce qu'on fait à ce riche dans l'Amentit ».

(Sénosiris fait descendre son père dans l'Amentit.)

Lors, Satmi aperçut un personnage de distinction, revêtu d'étoffes de fin lin, et qui était proche de l'endroit où Osiris se tenait, dans un rang très relevé... Sénosiris lui dit : « Mon père Satmi, vois-tu pas ce haut personnage revêtu de vêtements de fin lin et qui est près de l'endroit où Osiris se tient ? Ce pauvre homme que tu vis qu'on emmenait hors de Memphis, sans que personne l'accompagnât, et qui était roulé dans une natte, c'est lui ! On le conduisit à l'Hadès, on pesa ses méfaits contre ses mérites qu'il eut étant sur terre, on trouva ses mérites plus nombreux que ses méfaits. Donnés qu'au temps de vie que Thot inscrivit à son compte ne correspondent pas une somme de bonheur suffisante tandis qu'il était sur terre, on ordonna par-devant Osiris de transférer le trousseau funèbre de ce riche que tu vis emmener hors de Memphis avec force honneurs, à ce pauvre homme que voici, puis de le remettre parmi les mânes vénérables, féaux de Sokarosiris, proche de l'endroit où Osiris se

3. Nous empruntons le titre et la traduction de G. MASPÉRO, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, Paris, 1911⁴, pp. 158-162.

4. Dans *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, 1967, pp. 420-421.

5. Cf. S. DONADONI, *Storia della Letteratura egizia antica*, Milan, 1957, pp. 319-320.

tient. Ce riche que tu vis, on le conduisit à l'Hadès, on pesa ses méfaits contre ses mérites, on lui trouva ses méfaits nombreux plus que ses mérites qu'il eut sur terre, on ordonna de le rétribuer dans l'Amentî, et c'est lui que tu as vu, le pivot de la porte d'Amentî planté sur son œil droit et roulant sur cet œil, soit qu'on ferme ou qu'on ouvre, tandis que sa bouche pousse de grands cris... Celui qui fait le bien sur terre on lui fait le bien dans l'Amentî, mais celui qui fait le mal, on lui fait le mal ».

Sous les représentations égyptiennes de l'autre monde, on trouve dans ce récit deux leçons fondamentales : d'une part l'opposition entre la condition des hommes sur terre puis dans l'au-delà, d'autre part l'affirmation de la rétribution d'outre-tombe.

2. Le conte rabbinique du dévot et du fils du publicain Ma'yan

La tradition juive présente diverses formes d'un récit analogue⁶. La recension la plus ancienne semble celle du *Talmud palestinien* (*Hagiga*, II, 77d, 38 et *Sanhedrin*, VI, 23c, 27)⁷ :

Il y avait à Ascalon deux dévots : ils mangeaient ensemble, ils buvaient ensemble, ils s'adonnaient ensemble à la Tora. L'un d'eux mourut, et on ne lui rendit pas le moindre honneur (= personne ne suivit son enterrement). Le fils du publicain Ma'yan mourut et toute la ville chôma pour lui rendre honneur. Alors le dévot qui restait se mit à se lamenter ; il disait : « Malheur ! Aux ennemis d'Israël (= les mauvais Israélites), il n'arrive rien (de mauvais) ». Il eut une vision en songe, et il lui fut dit : « Ne méprise pas les enfants de ton Seigneur (= les Israélites) ! Le premier (= le dévot) a commis un péché, et c'est ainsi qu'il y a échappé (= sa faute a été expiée par son enterrement solitaire) ; le second a fait une bonne œuvre, et c'est ainsi qu'il y a échappé (= il a eu sa récompense dans son enterrement magnifique) ». Quel péché avait fait ce dévot ? Ce n'était pas une faute grave, mais il avait mis une fois les Tephillin de la tête avant ceux des mains. Et quelle bonne œuvre avait faite le fils du publicain Ma'yan ? Ce n'était certes pas une vraie bonne œuvre, mais il avait préparé une fois un déjeuner pour les conseillers (de sa ville), et ils ne vinrent pas le manger. Alors, il dit : « Les pauvres

6. H. GRESSMANN, *op. cit.*, pp. 8-29, 62-88 en signale sept recensions.

7. Présentée par H.L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum N.T.*, II, München, 1924, pp. 231-232 que nous traduisons (dans la recension de *Sanh.*, le riche est nommé : « le publicain Bar Ma'yan »).

peuvent le manger pour qu'il ne soit pas perdu... » Quelques jours après, ce dévot (le survivant) vit (en songe dans une vision) le dévot son compagnon dans un jardin, sous les ombrages, auprès d'une source. Il vit aussi le fils du publicain Ma'yan qui tirait la langue au bord d'une rivière : il voulait atteindre l'eau et ne pouvait y arriver.

Ce récit présente plusieurs différences avec le conte égyptien. Sans parler de celles qui tiennent aux représentations égyptiennes de l'au-delà, il n'oppose plus directement un riche et un pauvre, mais un dévot et un publicain ; il veut montrer la justice de Dieu dans tous les détails, jusque dans la différence des deux enterrements. Ce sont des traits typiquement juifs qu'il faut attribuer à l'adaptation rabbinique du récit. Mais les deux récits présentent le même schéma fondamental : de part et d'autre, on commence par opposer la sépulture des deux personnages ; on montre ensuite leur condition terrestre inversée outre-tombe par le jugement divin sur leurs mérites en cette vie. Et si l'image de l'eau accordée au dévot et refusée au fils du publicain ne se trouve pas dans le conte de Satmi-Khamois, c'est encore un trait égyptien, car les textes égyptiens placent souvent auprès d'Osiris la source du rafraîchissement⁸.

On ne peut douter que les rabbins aient adapté ici un conte égyptien : les rapports entre la Palestine et l'Égypte ont toujours été si étroits depuis Moïse et Salomon jusqu'à la période hellénistique (cf. les Psaumes et les Sages) que cet emprunt est particulièrement vraisemblable. Le fait que l'on retrouve ce thème dans une parabole de l'évangile indique que le récit avait passé dans l'enseignement rabbinique avant Jésus⁹.

II. LE SENS DE LA PARABOLE CHEZ LUC

Il est plusieurs indices qui permettent de discerner le sens que Luc attache à cette parabole : le contexte où il la présente, sa rédaction du texte, les thèmes familiers à sa pensée.

8. Cf. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1909², pp. 152, 347-349 ; R. MEYER, *T.W.N.T.*, III, 1938, p. 826 ; K. GROBEL, « *Whose Name was Neves* », dans *N.T.S.*, 10 (1964), pp. 379-380.

9. Les textes rabbiniques qui rapportent ce récit sont tous postérieurs à Jésus, mais la tradition rabbinique des paraboles est antérieure à Jésus : les rabbins n'ont sûrement pas emprunté leurs thèmes à l'évangile (cf. *D.B.S.*, VI, « *Parabole* », 1960, c. 1154).

I. Le contexte

Luc rapporte la parabole de Lazare et du riche dans la seconde section du voyage de Jésus vers Jérusalem (13, 22—17, 10), à la suite d'un enseignement aux disciples sur l'argent (16, 1-13), dans un groupe de paroles adressées aux Pharisiens (16, 14-31) comme ceux de 13, 31—14, 24 et 15, 1-32¹⁰.

Cette adresse est importante, car Luc porte un intérêt particulier aux Pharisiens. Il les présente parfois comme sympathiques à Jésus¹¹; il semble surtout voir en eux les représentants authentiques de la pensée du Judaïsme (Ac 5, 34-39; 26, 5; cf. Ph 3, 5), sans doute à cause de leur croyance à la résurrection qui les oppose aux Sadducéens (Ac 23, 6-9) et les rapproche des chrétiens (Ac 26, 5-8). Dans son évangile, c'est souvent aux Pharisiens que Jésus adresse ses appels à Israël (13, 34-35; 14, 16-24) et ses invitations à dépasser les étroitesse du Judaïsme dans l'intelligence évangélique de la Loi (11, 39-44; 14, 1-14; 15).

Ce semble tout particulièrement la visée du passage 16, 14-31. Les critiques voient parfois dans cette section un conglomérat sans grande unité, et dans les vv. 16-18 une parenthèse qui interrompt la continuité du texte¹². Mais, au niveau de Luc, le passage est fort cohérent: après les vv. 14-15, où Jésus dénonce l'assurance des Pharisiens, représentants d'Israël (cf. 14, 11 et 18, 14)¹³, les vv. 16-18 sont le seul passage de Luc où Jésus se prononce explicitement sur la durée et la fin de la Loi¹⁴. De plus les vv. 16-17 annoncent la fin de la parabole suivante par la valeur qu'ils reconnaissent à la Loi (cf. vv. 29, 31); et la formule juive « la Loi et les prophètes » au v. 16 correspond nettement à l'expression lucanienne « Moïse et les prophètes » des vv. 29 et 31 (on trouve une correspondance semblable entre 14, 13 et 21).

10. T.W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, Londres, 1949, pp. 295-297 suppose que les vv. 14-15 et 19-31 étaient primitivement adressés aux Sadducéens. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, la pensée de Luc est claire.

11. Cf. notre article: *Israël dans l'œuvre de Luc*, dans *R.B.*, 75 (1968), pp. 493, 495-496, 502.

12. Notamment W.L. KNOX, *The Sources of the synoptic Gospels*, II, Cambridge, 1957, pp. 96-99.

13. L'accusation d'aimer l'argent a souvent été regardée comme peu appropriée aux Pharisiens, généralement peu fortunés (T.W. MANSON, *op. cit.*, p. 295 en conclut que les vv. 14-15 visaient primitivement les Sadducéens). Mais cette accusation se retrouve dans les textes juifs (cf. J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, 1967, pp. 165-166) et tout spécialement chez Luc (11, 39; cf. 20, 47). Dans le passage présent, elle sert de transition entre 16, 1-13 sur l'argent et 16, 16-31 sur la Loi.

14. Chez Luc, en dehors de ce passage, Jésus ne nomme la Loi qu'en 10, 26 (pour indiquer la voie de la vie) et en 24, 44 (comme une prophétie du mystère de Jésus). Cf. les mentions de Moïse en 20, 37 et 24, 27.

Ce contexte fournit donc une donnée importante sur la signification que Luc attache à cette parabole: il l'adresse aux représentants de la pensée juive, et il veut leur parler de la Loi.

2. Commentaire du texte

La parabole met en scène deux personnages typiques dont l'exemple illustre le jugement de Dieu sur les hommes¹⁵. Elle est construite en deux parties (vv. 19-26 et 27-31), comme celle de la joie du père qui retrouve son fils (15, 11-24 et 25-32); chacune des deux parties a son thème et sa conclusion, sa « pointe »; celle-ci est formulée par le personnage principal, comme en 15, 24 et 32; la seconde est la plus importante, la leçon essentielle de la parabole¹⁶.

a) Le changement des situations à la mort (vv. 19-26)

La première scène présente d'abord les deux personnages dans leur condition terrestre: le riche fait la fête dans le luxe (v. 19)¹⁷, le pauvre Lazare souffre tout seul sa misère (vv. 20-21). Le fait que ce dernier porte un nom propre est un cas unique dans les paraboles de Jésus; avec les vv. 27-31, il a conduit plusieurs auteurs à supposer quelque contact entre ce récit et celui de la résurrection de Lazare en Jn 11¹⁸; mais Luc qui paraît utiliser en 10, 38-42 une tradition sur les sœurs de Lazare¹⁹ ne nomme jamais ce dernier; il

15. Ce genre d'exemple, que l'on retrouve en Lc 10, 29-37; 12, 16-21; 18, 9-14, a été caractérisé par A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, I, Tübingen, 1910², pp. 112-115; cf. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1957³, pp. 192-193.

16. Cf. J. JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, Le Puy-Lyon, 1964, pp. 44, 175; H.J. DEGENHARDT, *Lukas-Evangelist der Armen*, Stuttgart, 1965, p. 135.

17. Quelques témoins égyptiens (P 75, sa) lui donnent le nom de *Névès*, qui signifie « Personne » en vieux copte. Ce nom, qui semble avoir été absent du texte originel de Luc, a pu être ici introduit par un scribe chrétien égyptien qui connaissait une forme du conte de Satmi (cf. K. GROBEL, *art. cit.*, pp. 373-382).

18. Les uns ont supposé que Jésus lui-même aurait fait allusion à ce miracle dans sa parabole (J.N. SANDERS, *Those whom Jesus loved*, dans *N.T.S.*, 1 (1954), pp. 34-35; E. STAUFFER, *Jesus, Gestalt und Geschichte*, Bern, 1957, p. 79; R. DUNKERLEY, *Lazarus*, dans *N.T.S.*, 5 (1959), pp. 321-327); d'autres que l'allusion est due à la rédaction de Luc. (Ainsi les commentaires de Luc par J. Weiss, A. Plummer, E. Klostermann, A. Loisy, A.R.C. Leaney; le commentaire de Jean par R.E. Brown; C.H. DODD, *Historical Tradition*, Cambridge, 1963, p. 229.) Quelques-uns ont envisagé l'hypothèse que le récit de Jean serait un développement de la parabole (E. RENAN, *La vie de Jésus*, Paris, 1863, pp. 373-374; A. LOISY, *Le quatrième évangile*, Paris, 1903, pp. 657-659; A. RICHARDSON, *The miracle stories*, Londres, 1941, p. 120; W.E. BUNDY, *Jesus*, Cambridge, 1955, p. 384). Cette dernière hypothèse est fort aventurée (cf. C.H. DODD, *op. cit.*, p. 229).

19. Cf. notre article dans les *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 47, pp. 84-85.

ne dit donc rien de sa résurrection ; et aurait-il pu le représenter comme un pauvre ? Il est donc plus probable que la parabole présente ne visait pas à l'origine le frère de Marthe et Marie. Si elle donne un nom au pauvre, ce peut être simplement parce que la suite du récit l'exige (cf. vv. 24, 25, 27)²⁰ ; de fait, le nom de Lazare (El azar = « Dieu a secouru ») convient particulièrement bien à la narration.

Le trait le plus remarquable de la présentation des personnages est qu'elle ne dit rien des mérites du pauvre ou des péchés du riche (l'usage qui nomme couramment ce dernier « le mauvais riche » est déjà une exégèse ; il ne trouve aucun appui dans le texte de la parabole). Sans doute le riche ne fait rien pour le pauvre, mais la sentence d'Abraham ne lui en fera aucun reproche (v. 25). Ce manque d'intérêt pour la rétribution, jusque dans la conclusion de la parabole, est une différence importante entre le récit de Luc et les textes égyptien et juifs. Il faudra en tenir compte dans l'interprétation d'ensemble de la parabole.

Soudain la mort transforme la situation du riche et du pauvre (vv. 22-23 ; cf. Lc 12, 20). Ils se retrouvent tous les deux dans le séjour des morts en un temps que Luc semble concevoir antérieur au jugement final (cf. vv. 27-31). Maintenant c'est le riche qui souffre dans les tortures, tandis que Lazare est à la place d'honneur du festin, aux côtés d'Abraham (litt. « dans le sein d'Abraham » ; cf. Jn 13, 23). Le tableau de l'autre monde n'est qu'esquissé. La distinction entre justes et pécheurs trouve quelques analogies dans des textes juifs antérieurs à Jésus, notamment en Hénoch 22 ; quant au « sein d'Abraham », il n'est jamais le nom du séjour des justes dans les textes juifs²¹ ; il est probable que cette image mêle les représentations du conte égyptien et celle du festin messianique (Is 25, 6), que Jésus a utilisée plusieurs fois (Mt 8, 11 et Lc 13, 28-29 ; Mt 22, 1-10 et Lc 14, 16-24 ; Mt 26, 29 et Mc 14, 25 ; Mt 22, 11-13 ; Lc 22, 30).

La parabole ne s'arrête pas à décrire l'au-delà ; elle ne veut que montrer le changement de condition de ses deux personnages. Le

20. Cf. les commentaires d'A. Plummer, T. Zahn, A. Loisy, J.M. Creed. Les Pères de l'Eglise ont souvent pensé que la parabole était une histoire vraie et que Lazare était un pauvre réel (TERTULLIEN, *de anima*, VII, dans *P.L.* II, 657 ; C.C. II, 790 ; AMBROISE, *in Luc.* VII, dans *P.L.* XV, 1768, ou *Sources chrétiennes*, 52, Paris, 1958, pp. 105-106 ; CYRILLE ALEX., *in Luc.* dans *P.G.* LXII, 822 ; THÉOPHYLACTE, *in Luc.* dans *P.G.* CXXIII, 974). K. GROBEL, *art. cit.*, p. 381 a supposé que la tradition égyptienne nommait le pauvre (« Osiris a secouru ») comme le riche. J.D.M. DERRETT, *Dives and Lazarus*, dans *N.T.S.* 7 (1961), p. 371 (= *Law in the N.T.*, Londres, 1970, pp. 87-88) admet que le nom de Lazare provient de celui d'Éliézer, le serviteur d'Abraham.

21. H.L. STRACK-P. BILLERBECK, *op. cit.*, II, 225-227.

riche, brûlé par les flammes, supplie Abraham de lui envoyer par Lazare un peu de rafraîchissement. L'eau qu'il désire est celle que les textes égyptiens placent toujours auprès d'Osiris, et qui a passé dans le conte rabbinique.

Abraham tire la leçon de la situation. Il présente d'une part la vie d'outre-tombe comme l'inversion des conditions terrestres (v. 25) : les heureux de maintenant seront les malheureux du siècle futur, les malheureux de ce monde seront les privilégiés du monde à venir. Cette affirmation ne pose pas la question de la rétribution, elle se borne à proclamer le privilège des pauvres, comme font déjà chez Luc le Magnificat (1,52-53), les béatitudes (6,20-21) et les malheurs qui leur répondent (6,24-25). D'autre part, Abraham ajoute une autre leçon : la mort fixe à jamais le destin de tout homme (v. 26) : Lazare ne peut plus venir vers l'ancien riche, ni celui-ci rejoindre Lazare. Leur sort est fixé d'une manière irrévocable. C'est ce que signifie l'image du « grand abîme » qui les sépare²².

b) La prière du riche pour la conversion de ses frères (vv. 27-31)

Le malheureux supplicié n'insiste pas. Il lui faut bien accepter sa condition. Mais il pense à ceux qui risquent d'avoir à la partager, à ses frères qui prolongent sans doute la vie de plaisir qu'il menait naguère (vv. 27-28) : il propose de les faire avertir par Lazare, probablement dans une de ces apparitions que racontent l'Ancien Testament (1 S 28, 12-19 ; 2 M 15, 11-16) ou les textes rabbiniques²³. Si la parabole avait pour but de nous renseigner sur la vie de l'au-delà, on pourrait s'étonner de ce bon sentiment chez un damné²⁴. Mais la question de l'ancien riche n'a pour but que d'introduire la réponse d'Abraham qui constitue la leçon du récit.

Abraham répond qu'ils ont Moïse et les prophètes (v. 29). C'est la transcription lucanienne de la formule juive « la Loi et les prophètes » qui désigne les Ecritures (Lc 24, 27.44 ; Ac 26, 22 ; 28, 23). Plusieurs ont pensé qu'Abraham renvoie ici aux enseignements

22. On n'a trouvé aucun parallèle exact à cette image dans les textes égyptiens et juifs (cf. H.L. STRACK-P. BILLERBECK, *op. cit.*, p. 233, et les commentaires de A. Plummer et J.M. Creed). Elle semble commandée par le sens plutôt que par des représentations de l'au-delà.

23. Cf. H.L. STRACK-P. BILLERBECK, *op. cit.*, p. 233.

24. Le commentaire de M.J. Lagrange attribue cet étonnement globalement à « plusieurs anciens ». W. MICHAELIS, *Die Gleichnisse Jesu*, Hamburg, 1956, p. 219, voit ici un signe de la purification du condamné, et il conclut du fait qu'Abraham l'appelle « mon fils » (v. 25) que son châtement n'est pas définitif. Mais, quoi qu'il en soit de la pensée de W. Michaelis sur le salut universel excluant l'enfer éternel (*Versöhnung des Alls*, Berne, 1950) la sévérité du texte n'est pas favorable à cette interprétation.

bibliques sur les pauvres et sur la richesse²⁵ ; mais l'expression désigne plutôt tout le message révélé : c'est lui qui est la voie de la vie (Lc 10, 25-28 ; 18, 18-20 ; Ac 7, 38).

Le condamné insiste (v. 30) : il affirme que la venue d'un mort suffirait pour obtenir la conversion de ses frères, pour leur éviter le sort qu'il subit. C'est la même demande d'un signe sensationnel que les Juifs exigeaient de Jésus (Lc 11, 16,29).

Abraham conclut (v. 31) et sa sentence qui constitue la seconde pointe de la parabole, en formule la leçon essentielle : parmi tous les signes qui sont offerts à Israël pour se convertir, le message révélé des Ecritures est plus convaincant que la résurrection d'un mort (il ne s'agit plus ici d'une simple apparition comme aux vv. 27 et 29). C'est la pensée de Jésus quand il refusait les signes (Mc 8, 11-12 par), quand il mettait tant de réserve et de modestie dans ses miracles²⁶. Luc peut penser ici, beaucoup plus qu'à la résurrection de Lazare, à celle de Jésus lui-même qui a eu si peu d'effet sur Israël.

3. Des thèmes familiers à Luc

Si nous cherchons à discerner la pensée de Luc dans cette parabole, il est utile de remarquer qu'elle met en œuvre des thèmes qui lui sont particulièrement chers : la conversion, le privilège des pauvres, les représentations du sort de l'homme entre la mort et le jugement.

a) La conversion

Luc fait large place à la conversion dans son œuvre²⁷ : dans le livre des Actes, *métanoëin* apparaît cinq fois, *métanoïa* six, *épistréphein* onze ; dans son évangile, ce vocabulaire est plus fréquent que chez Matthieu et Marc (*métanoëin* : Mt/5 ; Mc/2 ; Lc/9 — *métanoïa* : 2/1/5 — *épistréphein* au sens religieux : 1/1/3), sans parler des scènes de conversion où ce vocabulaire n'est pas employé (7, 36-50 ; 19, 1-10 ; 23, 40-43). Il faut parfois attribuer à sa rédaction une insistance sur l'aspect individuel, moral et quotidien de la conver-

25. Les commentaires de M.J. Lagrange et W. Grundmann ; D. Buzy, *Les paraboles*, Paris, 1932, p. 386.

26. Cf. notre article : *Les miracles de Jésus dans les évangiles synoptiques*, dans *L.V.*, 33 (1957), pp. 16-18.

27. Cf. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen, 1954, 1964², pp. 90-92, 210-216 ; J. DUPONT, *Repentir et conversion d'après les Actes des apôtres*, dans *Etudes sur les Actes des Apôtres* (Lectio divina 45), Paris, 1967, pp. 421-457 (= *Sc. Eccl.*, 12 (1960), pp. 137-173) ; *La conversion dans les Actes des apôtres*, *ibid.*, pp. 459-476 (= *Lumière et Vie*, 47 (1960), pp. 48-70) ; R. MICHELS, *La conception lucanienne de la conversion*, dans les *E.T.L.*, 41 (1965), pp. 42-78.

sion (3, 8.10-14 ; 5, 32 ; 15, 7.10 ; 17, 3-4) ; mais il conserve souvent dans l'appel à la conversion le sens d'une annonce eschatologique adressée au peuple devant le Jugement qui vient, comme chez Matthieu ou Marc et dans le kérygme apostolique (Lc 3, 3 ; 10, 13 ; 11, 32 ; 13, 3.5 ; 24, 47 ; Ac 2, 38 ; 3, 19 ; 5, 31 ; 11, 18 ; 14, 15 ; 17, 30 ; 26, 18). C'est le cas en 16, 30 où le contexte indique qu'il s'agit de la conversion d'Israël.

b) Le privilège des pauvres

Le bonheur des pauvres et le malheur des riches n'est pas un enseignement propre à Luc²⁸. Les trois synoptiques s'accordent à rapporter la dure parole de Jésus sur la difficulté pour les riches à entrer dans le Royaume (Mt 19, 24 ; Mc 10, 25 ; Lc 18, 25). Matthieu et Luc présentent parallèlement la béatitude des pauvres en tête de toutes les autres (Mt 5, 3 ; Lc 6, 20) ; ils font de l'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres le signe caractéristique de la mission de Jésus (Mt 11, 5 ; Lc 7, 22 = Is 61, 1) ; ils dénoncent l'un et l'autre l'Argent comme un faux dieu qu'on ne peut servir en même temps que l'Unique (Mt 6, 24 ; Lc 16, 13).

Il reste que Luc insiste particulièrement sur le privilège des pauvres : il l'annonce dans le Magnificat (1, 52-53), il place en tête du message de Jésus l'annonce de la bonne nouvelle pour les pauvres (4, 18 anticipe la citation d'Is 61, 1 qu'il reprendra en 7, 22). Il est seul à proclamer le malheur des riches en antithèse à la première béatitude (6, 24) ; il marque le caractère passager et décevant de l'argent (12, 15-21 ; 16, 9-11) ; il revient souvent sur la nécessité d'y renoncer (5, 11.28 ; 14, 33 ; 18, 22), sur le devoir de l'aumône (11, 41 ; 12, 33 ; 19, 8 ; cf. 6, 30 ; 14, 12-14). Dom J. Dupont a justement présenté l'incompatibilité entre la richesse et l'accès au Royaume comme « un enseignement cher à Luc »²⁹.

Aussi la parabole qui montre l'inversion des conditions du riche et du pauvre dans l'au-delà, répond profondément à la pensée de l'évangéliste dans le Magnificat, dans les béatitudes et les malédictions.

c) Le sort de l'homme entre la mort et le jugement

Les représentations sur le destin de l'homme après la mort sont fort diverses dans le Judaïsme contemporain de Jésus. La révélation de la résurrection est encore trop récente pour avoir été universellement admise et pour que les idées sur l'au-delà soient parfaitement

28. Cf. l'étude exhaustive de J. DUPONT, *Les Béatitudes*, II, Paris, 1969², pp. 13-278.

29. *Les Béatitudes*, Bruges-Louvain, 1954¹, pp. 193-210.

unifiées. L'antique conception du Shéol demeure dans les textes bibliques. Les grands prêtres sadducéens n'ont pas admis la résurrection (Lc 20, 27 ; Ac 23, 8). Le Judaïsme hellénistique est touché par l'idée grecque de l'immortalité. Plusieurs textes juifs de l'époque commencent à admettre un premier tri des morts dans un état antérieur à la résurrection générale³⁰.

Il est remarquable que Luc soit le seul des évangélistes qui fasse écho à cette conception : dans la parabole présente où les vv. 27-31 suggèrent que le jugement final n'a pas encore eu lieu, et dans la parole où Jésus promet au larron qu'il sera avec lui « dans le paradis » le jour même de sa mort (Lc 23, 43). Certes, ce dernier texte est difficile à interpréter, et plusieurs l'ont entendu du salut définitif inauguré par la résurrection de Jésus³¹. Mais le « paradis », le *Gan Eden* des Juifs, est dans plusieurs textes d'alors le lieu où les justes attendent la résurrection³². Cette représentation semble avoir été adoptée sous l'influence de l'hellénisme³³. Luc, particulièrement sensible à l'hellénisme, a pu subir sur ce point l'influence de Paul (2 Co 5, 6-8 ; Ph 1, 23)³⁴. Et comme il s'intéresse volontiers à l'aspect individuel du salut, on peut admettre qu'il a porté son attention sur le sort de l'homme entre la mort et le jugement. On dira plus loin qu'il a pu préciser sur cette question les formules de Jésus.

4. Le sens de la parabole pour Luc

En rassemblant les diverses données que nous venons de recueillir, nous pouvons essayer de définir le sens que Luc donne à cette parabole.

30. Le texte le plus net est *Hén.* 22 ; cf. *Test. Aser* VI, 5-6 ; *Apoc. Esdr.* VII, 78-101 ; *Apoc. Bar.* XXX, 2-5. Sur l'interprétation de ces textes, cf. H.L. STRACK-P. BILLERBECK, *op. cit.*, IV, 1928, pp. 1016-1020 ; P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Tübingen, 1934, pp. 256-266 ; J. BONSRIVEN, *Le Judaïsme palestinien*, I, Paris, 1934, pp. 322-340 ; D.S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Londres, 1964, pp. 361-366.

31. H. CONZELMANN, *op. cit.*, pp. 108, 110-111 ; G. VOSS, *Die Christologie der lukanischen Schriften*, Paris-Bruges, 1965, pp. 122-123 ; P. GRELOT, « Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le Paradis » dans *R.B.*, 74 (1967), pp. 194-214 (qui juge que le « avec moi » de Jésus démythologise la notion juive du Paradis).

32. H.L. STRACK-P. BILLERBECK, *op. cit.*, IV, 1928, pp. 1130-1144 ; J. BONSRIVEN, *op. cit.*, pp. 333, 335, 336, 339 ; J. JEREMIAS, *T.W.N.T.*, V, *Paradeisos*, 1953, pp. 765, 768-769 ; E. COTHENET, *D.B.S.*, VI, *Paradis*, 1960, cc. 1208-1211, 1213-1214 ; cf. P. GRELOT, *art. cit.*, pp. 197-203.

33. Cf. T.F. GLASSON, *Greek Influence in Jewish Eschatology*, Londres, 1961, pp. 14-19, 39-40 ; S. AALEN, *Saint Luke's Gospel and Enoch*, dans *N.T.S.* 13 (1967), pp. 8-10.

34. Cf. J. DUPONT, *Syn Christôl*, Bruges-Louvain-Paris, 1952, pp. 153-171, 181-187.

En l'adressant aux Pharisiens (v. 14), il marque qu'il s'agit d'un enseignement qui concerne Israël. Et la seconde pointe de la parabole montre qu'il s'agit avant tout de la conversion de ce peuple : il a dans la Loi et les prophètes toute la lumière nécessaire pour trouver la voie du salut. Les miracles ne sont que des signes secondaires, inefficaces pour ceux qui refusent le message des Ecritures.

La première partie de la parabole indique que, pour chacun, cette conversion est urgente : la mort vient, qui va soudain fixer son sort ; il sera trop tard après pour changer son destin. Luc est trop sensible au privilège des pauvres et aux dangers de la richesse (il vient encore de marquer ceux-ci en 16, 1-13), pour ne pas porter une attention particulière, dans cette première partie au sort du riche et du pauvre. Mais, tandis que le conte égyptien et ses adaptations rabbiniques expliquent ce sort par la rétribution des mérites terrestres, Luc n'a pas un mot pour présenter leur bonheur ou leur malheur d'outre-tombe comme une sanction (v. 25). Ce n'est pas qu'il méconnaisse que le jugement de Dieu se fonde sur les actions des hommes (cf. 3, 9 ; 12, 35-48 ; 13, 1-5.23-27 ; 14, 14 ; 16, 10-12 ; 19, 12-26 ; 21, 34-36). Mais il tient à souligner avant tout la grâce du salut, le privilège des pauvres, et accessoirement les dangers de la richesse.

III. VERS LA PARABOLE DE JÉSUS

La parabole du riche et de Lazare ne se trouve que chez Luc. Elle est si fortement marquée de son style et de ses thèmes favoris que l'on peut se demander s'il est possible d'atteindre par-delà son texte la pensée de Jésus lui-même.

Plusieurs critiques, par ailleurs, ont jugé qu'on ne pouvait attribuer à Jésus les deux parties de cette parabole, si différentes par leur thème comme par leur préhistoire dans la tradition. La plupart font remonter jusqu'à Jésus la première partie parce qu'elle décrit le sort des riches et des pauvres à la manière des béatitudes en utilisant un vieux récit traditionnel³⁵. Mais la seconde partie ne trouve guère d'appui dans la tradition juive ancienne ; elle traite des sujets bien différents : la conversion, les signes qui peuvent y

35. Cette première partie est refusée à Jésus et attribuée à une légende juive par R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 221, ainsi que par les commentaires de Luc par A. LOISY et J.M. CREED ; E. HIRSCH, *Frühgeschichte des Evangeliums*, II, Tübingen, 1941, pp. 224-227, voit dans cette première partie une rédaction ecclésiastique.

conduire, l'inefficacité d'une résurrection pour l'obtenir. Ne serait-ce pas une composition de l'Eglise, peut-être de Luc, réfléchissant sur le refus d'Israël de croire à la résurrection de Jésus³⁶ ?

De nombreux critiques actuels se prononcent pourtant pour l'unité primitive de la parabole et pour son attribution à Jésus³⁷. Ils se fondent principalement sur la complémentarité des deux parties de la parabole, sur l'originalité de leur pensée, sur l'appui qu'elles trouvent l'une et l'autre dans le message de Jésus. De fait, la première partie est fort différente du conte égyptien et de ses adaptations rabbiniques par son refus de poser la question de la rétribution, et cela correspond fort bien à l'annonce kérygmatique du salut pour les pauvres, si caractéristique du message de Jésus³⁸. La seconde partie illustre tour à tour le souci de la conversion d'Israël (cf. Mc 1, 15 par ; 6, 12 par ; Mt 23, 37 par ; 11, 21-24 par ; Lc 13, 1-5), le refus des signes exceptionnels exigés par les Juifs (Mt 12, 38 ; 16, 1 ; Mc 8, 11-12), l'insistance sur la valeur des Ecritures (il faudrait indiquer ici toutes les références bibliques des *logia* du Maître). C'est bien là la pensée de Jésus. Enfin, la seconde partie complète heureusement la première en suggérant que, si le riche est perdu, ce n'est pas simplement parce qu'il est riche, mais parce qu'il ne s'est pas converti conformément au message traditionnel des Ecritures : c'est là encore une pensée de Jésus (Mt 11, 21-24 par ; Lc 13, 1-5).

La différence la plus notable que l'on puisse percevoir entre la pensée de Jésus et sa présentation par Luc réside dans leur imagerie eschatologique. On a vu plus haut que Luc est un grec, préoccupé du destin individuel de l'homme, soucieux de sa situation entre la mort et le jugement. Jésus, comme toute la tradition biblique, est attentif avant tout au salut de son peuple, et il le décrit le plus souvent avec des images communautaires : le Royaume, la Terre, le festin, les noces, la reconstitution des douze tribus, le rassemblement des élus...³⁹. Il est probable qu'en reprenant le vieux conte du riche et du pauvre dans l'au-delà, il a voulu dire simplement le jugement de Dieu, sans s'arrêter à distinguer un jugement particulier à la mort des individus et un jugement général au terme de l'histoire. De même la parole au bon larron a-t-elle pu être de sa part une annonce de salut qui ne distinguait pas d'étapes dans la

36. C'est l'opinion de A. JÜLICHER, *op. cit.*, II, p. 638 ; des commentaires de Luc par A. Loisy et J.M. Creed ; de E. HIRSCH, *op. cit.*, *ibid.*

37. Les commentaires de A. Plummer, T. Zahn, M.J. Lagrange, K.H. Rengstorf, W. Grundmann ; les études sur les paraboles de D. Buzy, J. Jeremias, W. Michaelis, H. Kahlefeld.

38. Cf. J. DUPONT, *Les Béatitudes*, II, Paris, 1969², pp. 92-142.

39. Cf. notre étude : *Le bonheur promis par Jésus*, dans *L.V.*, 52 (1961), pp. 53-58.

réalisation de ce salut⁴⁰. Ce serait alors Luc qui aurait interprété ces textes dans la perspective d'une eschatologie individuelle, en songeant à l'« état intermédiaire » de l'homme entre la mort et le jugement final.

Cette différence entre Luc et Jésus est secondaire et elle est un cas d'interprétation traditionnelle. Pour Jésus comme pour Luc, l'essentiel est l'urgence de la conversion à laquelle Israël est invité. Le peuple de Dieu a dans sa tradition tout ce qui lui est nécessaire pour reconnaître la voie du salut ; il n'a pas à demander de signes exceptionnels. Car, de tous les signes que Dieu accorde aux siens, le plus grand est sa Parole.

CE N'EST PAS INTÉRESSANT

Etre pauvre, ce n'est pas intéressant : tous les pauvres
sont bien de cet avis.
Ce qui est intéressant, c'est de posséder le Royaume des
Cieux, mais seuls les pauvres le possèdent.
Aussi ne pensez pas que notre joie soit de passer nos jours
à vider nos mains, nos têtes, nos cœurs.
Notre joie est de passer nos jours à creuser la place
dans nos mains, nos têtes, nos cœurs,
pour le Royaume des Cieux qui passe.
Car il est inouï de le savoir si proche,
de savoir Dieu si près de nous,
il est prodigieux de savoir son amour possible
tellement en nous et sur nous.
Et de ne pas lui ouvrir cette porte,
unique et simple,
de la pauvreté d'esprit.

MADELEINE DELBRËL⁴¹

40. A ce niveau, nous sommes d'accord avec les auteurs cités à la note 31.
41. Madeleine DELBRËL, *La joie de croire*, Paris, 1968, p. 41.



Les riches interpellés

PAR MARGUERITE HOPPENOT

Fondatrice du Mouvement « Sève » (ex G.D.A.C.F.)

L'épître de l'année B (Jc 5, 1-6) et l'évangile de ce dimanche (Lc 16, 19-31) peuvent, à première vue, prêter à confusion. Alors que la parabole de Luc met en scène un homme qui est manifestement un « mauvais riche » — ce qui laisse supposer qu'il peut y en avoir de bons — Jacques semble faire de tous les riches des oppresseurs, des condamnés, voués au malheur. Ce qui laisserait supposer qu'il les considère tous comme de mauvais riches. Cependant n'oublions pas que Jacques s'adressait à des hommes que n'avait pas encore imprégné le message évangélique. Or seul l'amour peut arracher les êtres à leur égoïsme et le riche aux sollicitations naturelles de la richesse. Certes, après deux mille ans de christianisme, on ne peut pas nier qu'il y ait encore de mauvais riches — et ils sont nombreux ! — mais on ne peut nier non plus qu'il y en ait aussi de bons (tels ceux de l'évangile : Nicodème, Joseph d'Arimate, etc.).

L'interprétation des textes de Jacques et de Luc n'est peut-être pas étrangère à une certaine confusion qui, à travers la prédication d'aujourd'hui, se perpétue au sein de l'Eglise sur le problème de la richesse et de la pauvreté. C'est pourquoi, dès qu'on aborde ces questions, il apparaît nécessaire de clarifier d'abord les notions précises que recouvreront, selon les cas, les termes aux multiples faces de « richesse » et de « pauvreté ».

S'agit-il de la richesse ou des riches ? Uniquement de la richesse matérielle ou de toute forme de richesse, dons multiples dont le Seigneur dote l'être humain ? De même, est-il question de la pauvreté ou des pauvres ? Et si l'on parle de pauvreté, s'agit-il seulement de l'absence de biens matériels ou d'un manque sur un autre plan ? Qu'entend-on par manque ? dénuement d'un bien vital ou de ce que possèdent les autres ? Dans une optique d'égalité, n'est-on pas toujours pauvre et toujours riche en regard de quelqu'un ? Et ne s'estime-t-on pas riche ou pauvre selon le regard que l'on porte au-dessus ou au-dessous de soi ?

Dans la prédication il s'agit très rarement de la pauvreté en

esprit, cette pauvreté essentielle que si souvent on interprète en souriant comme une pauvreté en imagination, refuge des riches, sécurité de leur bonne conscience. Cependant cette pauvreté en esprit, pauvreté du cœur, pauvreté de son « moi égoïstique », est la seule attitude intérieure capable de transformer un cœur de riche en cœur de pauvre et — paradoxe évangélique — de transformer toute pauvreté en voie d'accès à l'unique richesse.

Nous voudrions envisager ici les quelques questions qui nous ont été posées.

Les riches maudits ?

Comment pourrait-on répondre affirmativement à la question : « les riches sont-ils maudits ? » Comment pourrait-on être voué au malheur à cause d'une condition de vie dans laquelle, le plus souvent, on naît ? Il est important de noter en effet que, concrètement, la richesse peut constituer une situation dont, pour des raisons familiales, professionnelles, etc., on n'est pas libéré de s'échapper quand bien même on le voudrait. Et d'ailleurs, maudit par qui ? Par Dieu ? Comment Dieu qui est Amour pourrait-il retrancher de son amour toute une catégorie d'êtres humains ? Par le Christ ? Tout dans l'Evangile prouve qu'il était ouvert à tous les hommes, de toutes les conditions et qu'il a donné sa chance à chacun, tel le jeune homme riche qu'il regarda et aima.

La richesse pourrie ?

On ne peut pas dire que la richesse soit pourrie en elle-même. Les biens matériels ne sont rien en soi puisqu'ils ne sont que des choses, créées par Dieu pour le bien de l'homme. Ce qui est important, c'est la relation de l'homme à ces choses et la finalité positive de ces richesses.

Toutefois si la richesse n'est pas pourrie en soi, elle pourrit le plus souvent le cœur de l'homme parce que la surabondance, non seulement de biens matériels mais de toute forme de biens, est source permanente de tentation et donc de perversion du cœur de l'homme. Cela est surtout vrai de celui qui les possède, mais aussi de celui qui en manque.

Certes les tentations de la richesse sont innombrables : — l'esprit de possession, l'avarice, l'avidité (l'argent appelle l'argent) ; — le durcissement du cœur, la volonté de puissance, l'utilisation des autres à son profit, l'esprit de supériorité (on se grandit de ses avoirs) ; — la priorité donnée à l'argent, parfois sur les affections les plus sacrées (division créée par un litige financier, brouille familiale suscitée par un héritage).

Si la richesse pourrit souvent le cœur de celui qui les possède, par contre le manque de biens matériels ou leur insuffisance peut induire en tentation ceux qui sont moins favorisés : esprit de comparaison, envie, jalousie, agressivité, cupidité qui, à leur manière, sapent l'amour et désagrègent les relations humaines et donc le Royaume de Dieu.

Mais l'une des tentations les plus graves est celle de se laisser progressivement asservir : être possédé par ce que l'on possède. Atteinte à la liberté. L'homme est-il maître de ses biens, ou ses biens sont-ils maîtres de lui ?

Quel est pour le riche le bien le plus précieux ? Son avoir ? Son « paraître » dont cet avoir est le serviteur ? Ou sa liberté d'être, d'aimer et de servir à travers tous ses biens : privilège de l'être humain.

Par ailleurs, la surabondance de biens entraîne une surabondance d'occupations et de préoccupations centrées sur ces biens à gérer, sauvegarder, faire fructifier, protéger, dissimuler, etc. La fable du savetier et du financier de La Fontaine reste toujours d'actualité.

L'argent peut envahir totalement la pensée d'un être jusqu'à polariser toutes ses énergies, inspirer toutes ses motivations profondes, éliminer tout autre centre d'intérêt de sa vie, altérer toutes ses affections, réduire ses horizons à ce cycle infernal de la possession matérielle qui conduit l'homme à la pire des captivités : celle des avoirs.

D'autre part, la possession de biens matériels procure la sécurité. Grand privilège que cette sécurité si elle est libératrice, mais redoutable piège si elle endort dans un confort égoïste.

Le second plan qui interroge le riche est sa relation aux autres. Car l'abondance peut le conduire à se suffire à lui-même et donc favoriser en lui un sentiment d'« indépendance ». Cette tentation, naturelle au cœur de l'homme, de ne dépendre de rien ni de personne, devient une pente fatale pour le riche que ses biens font échapper à la « solidarité de besoins » — fondement de la condition humaine — à l'échange mutuel et au partage — principe de toute communauté fraternelle en recherche de la justice.

Ainsi, la richesse en « esprit » du riche de biens sape toute vie de relation fraternelle, donc toute vie chrétienne. Elle engendre aussi la suffisance, cette attitude insupportable de fausse supériorité.

Ce qui heurte les riches dans la prédication...

Souvent l'accent teinté d'agressivité ou de mépris avec lequel tant de prêtres aujourd'hui parlent aux riches ou des riches, choque de la part d'un homme de Dieu, parce que le Dieu qu'il représente étant Amour, personne ne devrait être retranché de son Amour.

La manière globale dont ils parlent des riches laisse entendre qu'ils généralisent en eux le « mauvais riche », comme si tous les détenteurs de biens les avaient mal acquis et en faisaient mauvais usage.

Richesse et pauvreté semblent circonscrites aux seuls biens matériels. Bien des prêtres semblent oublier que d'une part la richesse a de multiples formes auxquelles ils n'échappent pas toujours — richesse en argent, en savoir, en pouvoir temporel et spirituel, en culture, en influence, en relations humaines — et que d'autre part la pauvreté qui nous interpelle a, elle aussi, de multiples visages — la santé, l'hérédité, la solitude, — pauvres d'amour, de dons intellectuels, de lumière, pauvres de Dieu quand bien même on passe pour un riche... N'y a-t-il pas pour l'homme en tous ces domaines un minimum vital qui constitue une pauvreté ? Cependant, reconnaissons que les facilités de l'argent peuvent atténuer la souffrance engendrée par ces pauvretés. Certes, il y a l'état d'extrême misère matérielle qui enferme l'homme dans l'impasse inacceptable de sous-développement humain et donc spirituel. Cette plaie honteuse, inégale au cœur des peuples, doit mobiliser et faire converger tous les efforts.

Enfin, est-il permis de dire qu'il est parfois choquant d'être dénoncé comme mauvais riche par des prêtres qui, généralement soumis à une certaine pauvreté matérielle, ne se sentent plus concernés eux-mêmes par les tentations inhérentes aux autres richesses qui peuvent être les leurs.

Les riches, parias de la pastorale ?

A cette question comment ne pas répondre que s'ils ne le sont pas dans l'intention consciente de ceux qui la promeuvent, ils le paraissent souvent.

Voici, à gros traits et en quelques mots, ce qui résume l'impression d'hommes dits riches en entendant parler aujourd'hui bien des prêtres : qui dit bourgeois sous-entend actuellement « riche », mauvais riche, d'où inapte au Royaume, donc inintéressant parce que objet pour les prêtres de perte de temps, irrécupérable pour le Royaume de Dieu à édifier ici-bas, donc perdu !

L'accent mis dans la pastorale sur les catégories sociales — comme si les êtres avaient cessé d'être « des personnes » aux yeux de l'Eglise, comme ils le sont aux yeux de Dieu, pour n'être plus qu'élément d'une masse — dresse entre ces catégories de secrètes cloisons qui nuisent à l'unité fraternelle du peuple de Dieu et à la recherche commune de la justice, à commencer par cette première

justice qui consiste, au sein de l'Eglise à dissiper les préjugés mutuels et à se reconnaître dans sa vérité.

Le prêtre n'a-t-il pas été nommé « l'homme des liens » à Vatican II et présenté par saint Paul comme l'intendant du mystère du Christ qui est précisément celui de l'amour, porteur d'unité ? Il est appelé à être trait d'union et non cloison.

Ce que les riches attendent de la prédication

Que la prédication de l'Eglise soit vraiment, pour ceux qui la reçoivent, l'expression du Dieu de Jésus Christ, c'est-à-dire de Dieu amour. Qu'elle leur fasse comprendre que si Dieu est amour, l'exigence de fidélité à Dieu implique de leur part la soumission aux exigences de l'amour fraternel, exigences de partage auxquelles ils doivent donner la priorité par rapport à la sauvegarde ou au développement de leurs biens.

Que cette prédication les forme à cette attitude « d'ouverture » à l'autre, qui comporte cette fameuse « pauvreté du cœur », soupçonnée par tant de prêtres d'être un alibi. Or cette pauvreté du cœur est une attitude fondamentale de l'être. Elle n'est autre que la pauvreté du « moi » égocentrique, source permanente de tous les maux de l'humanité, personnels et collectifs ; ce « moi » obstacle implacable en tout homme, à l'habitation de l'amour. Qui, s'il se connaît lui-même, peut qualifier de voie de facilité le difficile chemin de mort à soi-même, cette unique voie d'accès à l'amour, c'est-à-dire à Dieu et à ses frères ? « Si le grain ne meurt, il reste seul ».

Que la prédication de l'Eglise soit pour le riche dynamisante et non infériorisante et culpabilisante. Il y a parmi les riches, comme dans toutes les catégories humaines, tant d'êtres de bonne volonté ! Priver ceux que l'on dit riches d'un minimum d'amour et de confiance n'est-ce pas tuer en eux l'espérance, toute possibilité de progrès et de participation à la construction du Royaume ?

En résumé, que la prédication soit vraiment positive. Ceci veut dire que l'on accepte les êtres à qui l'on parle dans leur situation réelle. Cela suppose que l'on porte sur eux le regard positif de Dieu c'est-à-dire un regard créateur. Or seul l'amour qui consiste à être « avec » est créateur.

Que l'on croie à leur progrès possible : « Ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu ». Au lieu de culpabiliser les êtres, qu'on les passionne pour un monde fraternel à édifier dans la justice et dans l'amour. Car les biens, s'ils sont aux mains d'un amour, peuvent devenir biens non de division mais de communion, c'est-à-dire ordonnés au développement et au bonheur d'un ensemble :

« être les bons gérants des dons de Dieu ». L'amour doit habiter le cœur du riche à la mesure de sa richesse !

Comment les riches peuvent-ils vivre l'Evangile ?

Certes « il est difficile à un riche » à cause des tentations de la richesse, quelle qu'elle soit, de ne pas s'en prévaloir, de ne pas s'y enfermer, de ne pas la faire servir à soi-même, de ne pas se confondre avec elle, et de ne pas bâtir sa vie sur l'avoir, sur le savoir et sur le paraître, au lieu de la fonder sur la valeur essentielle de l'être et sur le développement en soi de l'être amour, seul édificateur de Royaume.

Ce sont ces tentations qui font apparaître étroite la porte du Royaume ! S'y affrontent tous les riches, quelle que soit la nature de leur richesse. Cependant l'expérience de la vie spirituelle prouve que nos obstacles peuvent être nos chemins. Ces tentations de la richesse peuvent donc être pour le riche la voie ouverte à sa permanente conversion.

Dieu n'interroge pas les choses mais le cœur de l'homme devant les choses. Sa loi « tu aimeras » le place constamment à cette croisée des chemins : moi ou l'autre.

L'affirmation qui doit d'abord interpeller le riche est donc celle-ci : là où tu as mis ton trésor, tu as mis ton cœur. Si tu as mis ton trésor dans tes avoirs, c'est-à-dire dans la possession égoïste de tes biens alors tu es « perdu » puisque tes biens t'ont détourné du chemin de l'amour qui est l'unique voie d'accès au Royaume de Dieu. Mais si tu as mis ton trésor dans la victoire de l'Amour, c'est-à-dire dans la relation d'amour à l'autre, ton frère, qui achemine vers l'Autre, Dieu, alors tu es sauvé.

La seconde exigence qui doit interpeller en regard de toute richesse est de ne pas se considérer possesseur mais gérant au nom de Dieu et donc responsable d'un bien commun.

C'est une erreur de vouloir faire donner au riche en s'adressant uniquement à son porte-monnaie. Le vrai chemin de la bourse du riche passe par son cœur. Il faut faire se retourner son cœur. Il s'agit, comme pour tous les hommes, de sa conversion à l'amour, plus difficile pour le riche parce qu'il risque toujours d'être « tenu » par ses biens.

D'autre part seul ce qui est donné dans l'amour peut également être « reçu » dans l'amour ; accepté comme un geste fraternel et non comme celui d'un « bienfaiteur » qui humilie. Partage de « pauvre » qui fasse aimer et non secrètement haïr.

L'exigence que l'Evangile impose aux riches est d'avoir un cœur de pauvre, orienté vers « l'autre », pleinement disponible et fidèle aux

interrogations de la justice et aux inspirations de l'amour. Qui dira jusqu'où peut conduire cette conversion du cœur ? Car l'amour sait ouvrir le regard, avoir l'intelligence de la vie et inventer les moyens imprévisibles de la justice.

Beaucoup de chrétiens sont préoccupés à juste titre d'aborder le problème de la richesse à un autre plan : n'y aurait-il pas une meilleure façon d'organiser la répartition ou de réglementer l'acquisition des biens matériels ? En raison de leur expérience et de leur engagement, c'est aux laïcs qu'il revient particulièrement de rechercher les transformations nécessaires dans le domaine économique, politique ou social.

De telles recherches sont importantes, mais elles ne peuvent conduire à une meilleure organisation du monde, à son unité et à sa paix, que dans la mesure où elles sont inspirées et animées par des hommes pénétrés de l'esprit de l'Évangile, par des chrétiens devenus sel de la terre, levain dans la pâte.

C'est pourquoi à l'heure où s'opère une mutation vertigineuse du monde, je crois essentiel de souligner le rôle éminent du prêtre de Jésus Christ : révéler aux hommes le contenu de l'unique message qui est secret de vie personnelle et commune pour le monde.

Aux prêtres d'œuvrer à temps et à contretemps à la conversion et à la convergence des cœurs. A eux d'aider les laïcs à devenir ce qu'ils doivent être : parole vivante, présence de Jésus Christ, levain dans la pâte.

A ces laïcs d'être alors, au sein de la réalité temporelle quelle qu'elle soit, les collaborateurs actifs de Dieu, tendus vers l'accomplissement de son dessein d'amour fraternel, de justice, d'unité et de paix dans le monde, créateurs avec le Créateur, d'un Royaume fraternel.

Le ministère auprès des riches

PAR MARIE-ABDON SANTANER

*de l'Institut de Formation Permanente du Clergé
à l'Institut Catholique de Paris*

Un problème d'actualité

L'attitude pastorale vis-à-vis de ceux qu'on appelle « les riches » est une question rarement abordée avec la justesse voulue.

Très souvent cette attitude est marquée d'excès regrettables. Il semble que les clercs fassent passer dans la prédication contre les riches le sentiment collectif de culpabilité qu'engendre en eux une histoire toute cousue de rapports trop cordiaux avec la richesse. On tonne alors contre les riches !

Le contexte actuel nous vaut un regain de cette agressivité de clercs contre les riches. Bien des gens riches, assidus à la pratique dominicale, souffrent de se sentir condamnés ou tout au moins rejetés. Le thème du « mauvais riche » dont parle Luc peut nous aider à voir plus clair dans ce problème.

Pour entrer dans la vie il faut que le riche « voie »

Notons d'abord que l'expression « mauvais riche » n'est pas de Luc. Elle se trouve insérée, dans la plupart des éditions, en forme de sous-titre. Mais ce sous-titre ne fait pas partie du texte.

Faut-il voir là un signe du « glissement » qui, dans les communautés chrétiennes, portait les clercs à se montrer « durs » pour les détenteurs de richesses ? Le fait est pourtant que ce « mauvais riche » n'a rien fait de positivement répréhensible. Il n'a pas empêché Lazare d'encombrer son portail et ne lui a pas refusé un pain que, dans la parabole, Lazare ne demandait pas. Pourtant, ce riche après

son décès, se retrouve « hors du sein d'Abraham »... Il n'est pas né à la vie. Son existence terrestre se solde finalement en une sorte d'avortement...

L'explication du sort de ce riche doit être cherchée dans une lecture globale de la parabole. Le riche avait vu Lazare — puisqu'il le « reconnaît » — mais il l'avait vu comme un objet, un élément de son décor familial, un « signe extérieur de richesse » (dans la mentalité orientale où le nombre de miséreux sous un portail atteste l'importance du maître de céans !...) Ce riche n'est pas rejeté « hors de la vie » parce qu'il a été mauvais, méchant ou cruel. Il se retrouve « hors de la vie » parce qu'il n'y est pas entré. Le spectacle de l'inégalité entre son existence et celle de Lazare n'a pas fait en son cœur le « choc » à partir duquel aurait pu s'effectuer la prise de conscience, l'éveil et la conversion du cœur.

Trop souvent la prédication sur la richesse consiste seulement à mettre les riches en garde contre le danger d'être durs, impitoyables et même méchants ou cruels. On trouve peu de prédicateurs pour dire que le problème est un problème de regard : ouvrir les yeux du riche pour qu'il voie... et qu'il vive.

Voir la dimension collective du problème

Bien des efforts se font pour que des riches voient des pauvres, en soient touchés et s'acheminent ainsi vers la conversion du cœur. La Conférence de saint Vincent de Paul et des centaines d'œuvres charitables éveillent les riches à un regard nouveau.

Mais ces initiatives restent en définitive insuffisantes parce qu'elles ne ménagent pas à l'ensemble des riches la possibilité de prendre conscience de l'inégalité entre leur existence en tant que riches et l'existence des pauvres en tant que pauvres. Dans la parabole, Lazare et le riche ne sont pas seulement des personnages. Ils représentent aussi chacun une réalité humaine collective¹. C'est le monde humain tout entier qui est décrit ici par la Parole de Dieu. De ce monde humain, une part se retrouvera dans le sein d'Abraham, l'autre se retrouvera dehors. Se retrouveront dehors tous ceux qui, n'ayant pas pris conscience d'une inégalité contraire à la volonté de Dieu, auront pris leur parti de cette inégalité, quitte à la rendre simplement moins criante autour d'eux « en acceptant quand même des

1. Cette lecture est la plus proche du texte de Luc si on admet l'interprétation des Pères pour qui le « mauvais riche » représente la Synagogue, et Lazare le monde païen.

pauvres sous leur portail » (« Que tous les riches en fassent autant et ça fera déjà beaucoup moins de malheureux !... »).

Il suffit de voir comment est conçue l'aide aux pays sous-développés pour constater qu'il en est le plus souvent ainsi. On pratique « l'assistance ». Même désintéressée, cette « assistance » ne change rien à l'inégalité. Elle la rend (apparemment !) moins insupportable. Or c'est dans ces mêmes termes que sont vécues les relations d'homme riche à homme pauvre, de classe riche à classe pauvre. Quand on donne à ces relations la dimension du monde humain avec le problème du développement, l'insuffisance éclate : non ! l'assistance n'exprime pas une solidarité véritable ; elle ne constitue pas un vrai partage ; elle n'instaure pas un ordre de justice évacuant le péché ; elle ne conduit pas le riche à voir... Et le riche est exposé à ne pas se retrouver « dans le sein d'Abraham ».

Une pastorale qui aborde les riches ensemble

A cet égard, l'effort poursuivi par l'Eglise depuis quelques dizaines d'années dans les milieux indépendants est particulièrement significatif des possibilités que le cœur des riches offre à l'appel de Dieu. Mais il faut que le prêtre, attentif à ce que vivent les riches, y réfléchisse avec eux dans la foi ; cela vaut mieux que de foudroyer de malédictions un auditoire dont on sollicitera ensuite la générosité pour les œuvres en faveur des pauvres.

Ce ministère met l'accent sur les catégories sociales. Par là, il n'est pas toujours bien compris. Des gens de bonne volonté déplorent que l'attention aux personnes ne s'y exprime pas sous la forme d'une relation de tel riche à tels pauvres. Il est bien vrai que l'attention aux personnes est une valeur qui ne doit pas être méconnue. Mais les personnes doivent être rejointes d'abord dans le tissu humain qui est le leur, au sein des groupes dont elles partagent les préoccupations et la mentalité. Cette approche par catégories sociales demande qu'on accepte les riches tels qu'ils sont, tout en les pressant d'ouvrir leurs yeux et de s'éveiller *ensemble* à ce qu'ignore leur cœur. Faire ce travail est moins facile que de confier à chaque riche quelques pauvres ; c'est moins rapide que de stigmatiser la richesse du haut de la chaire. Mais c'est collaborer à l'action de la Parole de Dieu dans les cœurs ; c'est contribuer à l'instauration de nouveaux rapports entre hommes, entre groupes d'hommes, entre peuples d'hommes. C'est aider les riches à pratiquer autre chose que du « dépannage » en matière d'efforts pour un monde plus juste, plus proche de ce que Dieu veut faire avec leurs mains, comme avec les mains des pauvres.

L'évangile, par la parabole du gérant malhonnête, nous invite à reconnaître que nous sommes gérants de biens qui ne nous appartiennent pas. Ce qu'on demande à un gérant, c'est de bien exercer sa gérance. Dans le monde organisé qui est le nôtre, les riches ne se sauveront qu'en organisant la gérance de ce qu'ils ont en main de telle manière que, s'exerçant au profit de tous, elle ne soit pas seulement un pourcentage accordé aux pauvres admis « sous le portail ».

ÊTRE RICHE, C'EST POUVOIR

La richesse n'est pas toujours question de biens matériels possédés, ou même de culture, d'instruction, etc.

Etre riche, c'est pouvoir.

Même les dons de Dieu sont des richesses.

Oui, « vends tout ce que tu as ».

Mais si tu n'as rien à vendre, regarde bien ce que tu as.

Nous ne pouvons nous faire pauvres.

Nous avons, je crois, à donner plus que nous ne pensions.

Mais nous avons, encore plus, à patienter, donner, vendre, élaguer, supprimer... recommencer en sachant encore notre impuissance à cesser d'avoir le pouvoir.

MADELEINE DELBRËL ¹

1. Madeleine DELBRËL, *La joie de croire*, Paris, 1968, p. 87.

CELUI QUE PERSONNE N'ÉCOUTE

Le pauvre, c'est celui qui écoute toujours et que personne n'écoute. Le pauvre a toujours écouté. Il a écouté le maître ou la maîtresse d'école : il était assis, il écoutait. Il a entendu le vicaire au catéchisme, il écoutait. Il a écouté le contre-maître à l'usine, quand il est entré comme apprenti. Quand il est venu à la caserne, il a écouté le sergent, et quand il écoute la radio, il entend le député ou le journaliste ; s'il ouvre la télévision, il écoute le président, le ministre ou le général : bref, il écoute toujours et quand, le soir, il rentre chez lui à la maison, il écoute encore sa femme ! Et lui, le pauvre, personne ne l'a jamais écouté de la journée. Or, c'est cela, la racine de la pauvreté : n'être jamais écouté durant une existence entière.

JACQUES LOEW ¹

LETTRE AUX PRÊTRES

Si votre foi reprenait feu chaque jour quand vous tenez dans votre main le corps même de la Victime divine, vous ne seriez pas si souvent distraits, indifférents, éteints, absents. Soyez du feu, et tous viendront se chauffer le cœur près de vous. Soyez enivrés, et tous chanteront avec vous le chant de la liberté même dans les flammes de la fournaise. Mais vos mains ne brûlent pas, vos paroles n'enflamment pas, vos yeux n'étincellent pas, vos visages sont souvent gris et blêmes, comme si vous logiez dans des souterrains.

GIOVANNI PAPINI ²

1. Jacques LOEW, *Ce Jésus qu'on appelle Christ*, Paris, 1970, pp. 33-34.

2. Giovanni PAPINI, *Lettres aux hommes du pape Célestin V*, Paris, 1948, p. 43.



A consulter _____

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

ANNEE A

Première lecture : N° 22, pp. 52-67 : *Mérite et rétribution*, par C. WIÉNER.

Deuxième lecture : N° 37, pp. 37-45, *Le Serviteur de Dieu*, par L. KRINETZKI ; N° 71, pp. 14-19 (P. BENOIT) ; pp. 86-91 (L. FÈVRE).

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

ANNEE B

Première lecture : N° 52, pp. 19-21 (P. BUIS) ; N° 93, pp. 80-83 (J. LÉCUYER).

Deuxième lecture : N° 29, pp. 82-96 : *Les devoirs des riches*, par P.-R. RÉGAMEY.

Evangile : N° 4, p. 42 (J. DUPONT).

ANNEE C

Première lecture : N° 29, pp. 75-78 (F. QUÉRÉ-JAULMES) ; N° 68, pp. 73-82 : *Dieu ou Mammon*, par M.I. GOBRY.

Deuxième lecture : N° 4, p. 26 (J. DUPONT) ; N° 71, pp. 56-58 (P.-E. JACQUEMIN) ; N° 78, pp. 8-9, 12-14 (H. JENNY).

Evangile : N° 29, pp. 82-96 : *Les devoirs des riches*, par P.-R. RÉGAMEY ; N° 68, pp. 83-90 : *Chrétien, où est ton trésor ?*, par J. MARTY.

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

cette première édition de

Assemblées du Seigneur

Vingt-sixième dimanche ordinaire

a été achevée d'imprimer
le 15 juin 1971

Dép. lég. : 2° trim. 1971
N° éd. 6084 N° III-71-544

Imprimé en France



TITRES DE LA DEUXIÈME SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

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

* numéros parus

en gras : numéros à paraître en 1971



Année A

L'option libre, toujours ouverte à l'homme (Ez 18)	
A.-M. Dubarle	6
La carrière du Christ, appel à l'union et à la charité (Ph 2) J. Gnilka	12
Les deux fils dissemblables (Mt 21) J. Dupont	20
Un avenir qui se fait M.-A. Santaner	33

Année B

Un peuple de prophètes (Nb 11) P. Buis	40
Le sort des riches à l'avènement du Juste (Jc 5) J. Corbon	46
Jésus enseigne ses disciples (Mc 9) J. Delorme	53
De quel esprit sommes-nous ? R. Salaün	63

Année C

La civilisation de Samarie contestée par Amos (Am 6) P. Buis	68
Jusqu'à l'épiphanie de notre Seigneur Jésus Christ (1 Tm 6) L. Deiss	74
La parabole du riche et de Lazare (Lc 16) A. George	80
Les riches interpellés M. Hoppenot	94
Le ministère auprès des riches M.-A. Santaner	101
