



21^e DIMANCHE ORDINAIRE

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 52

**** Première lecture :** F.Smyth-
Florentin, A.Barucq, P-E.Bonnard
Deuxième lecture : P-E.Bonnard,
R.Baulès, A.Vanhoye *** Evangile:**
G. Gaide, R. Beauvery, J.Seynaeve

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



2003794

2 ASS

As 7

Vingt et unième dimanche ordinaire

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 52

Il s'agit de la dernière assemblée de l'année liturgique, celle qui précède la Pentecôte. Elle est donc une assemblée de clôture, une assemblée de bilan. Elle est aussi une assemblée de prière, une assemblée de louange. Elle est une assemblée de communion, une assemblée de partage. Elle est une assemblée de mission, une assemblée de témoignage. Elle est une assemblée de joie, une assemblée d'espérance. Elle est une assemblée de paix, une assemblée d'amour. Elle est une assemblée de vie, une assemblée de gloire.

C'est un bilan de l'année qui se termine. C'est un bilan de la vie qui se poursuit. C'est un bilan de la foi qui se renouvelle. C'est un bilan de l'espérance qui se renouvelle. C'est un bilan de l'amour qui se renouvelle. C'est un bilan de la paix qui se renouvelle. C'est un bilan de la joie qui se renouvelle. C'est un bilan de la gloire qui se renouvelle.

Les frères et sœurs, ne nous laissons pas aller à la tristesse. Ne nous laissons pas aller à la désespérance. Ne nous laissons pas aller à la dépression. Ne nous laissons pas aller à la lassitude. Ne nous laissons pas aller à la fatigue. Ne nous laissons pas aller à la tristesse. Ne nous laissons pas aller à la désespérance. Ne nous laissons pas aller à la dépression. Ne nous laissons pas aller à la lassitude. Ne nous laissons pas aller à la fatigue.

C'est la vie qui se poursuit. C'est la foi qui se renouvelle. C'est l'espérance qui se renouvelle. C'est l'amour qui se renouvelle. C'est la paix qui se renouvelle. C'est la joie qui se renouvelle. C'est la gloire qui se renouvelle. C'est la vie qui se poursuit. C'est la foi qui se renouvelle. C'est l'espérance qui se renouvelle. C'est l'amour qui se renouvelle. C'est la paix qui se renouvelle. C'est la joie qui se renouvelle. C'est la gloire qui se renouvelle.

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs

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

Année A

Première lecture : Is 22, 19-23

Deuxième lecture : Rm 11, 33-36

Évangile : Mt 16, 13-20

L'évangile de ce dimanche comporte manifestement deux parties, et il serait tentant de s'arrêter à la première (vv.13-16), en raison de l'évidente actualité de la double question posée par Jésus à ses disciples : « Qui suis-je d'après ce que disent les gens ?... Et vous, que dites-vous ? » Mais il faut aller jusqu'au v.20 pour rejoindre l'intention de Matthieu en rédigeant cette péripécie. Il veut, en effet, nous faire comprendre comment Simon, le fils de Jonas, a pu devenir la pierre sur laquelle le Christ a bâti son Église.

C'est en raison de sa foi que Simon-Pierre devient le roc sur lequel repose la communauté fondée par le Christ. Mais cette foi elle-même est un don du Père qui seul peut révéler son Fils.

Dès lors, l'Apôtre ne peut pas s'enorgueillir de son ministère. Il a tout reçu comme les autres investis avant lui d'une autorité dans le peuple de Dieu (première lecture).

C'est là une de ces manifestations de la sagesse paradoxale de Dieu qui choisit, pour instruments ce qui est faible et pauvre (épître).

«QU'AS-TU DONC A MONTER SUR LES TERRASSES ? »

Is 22,19-23

PAR FRANCOISE SMYTH-FLORENTIN

*Secrétaire Générale du Service biblique
de la Fédération protestante de France*

Les premiers versets du ch.22 interpellent Jérusalem qui fête, en pleine irresponsabilité, une délivrance inespérée. La scène se passe sans doute en 701, après que Sennacherib ait levé le siège de la ville (2 R 18,13-16) ¹.

Déjà, constamment, le prophète a adjuré ses frères au nom de sa foi : Yahwé seul décide du cours de l'histoire, en particulier de celle de son peuple, selon les exigences et les promesses réciproques d'une alliance irrévocable. C'est au fond cette fidélité du Dieu de l'alliance qui gouverne le monde; toute menée politique autonome apparaît donc comme entreprise sacrilège, illégitime, rebelle, fautive contre la foi (Is 30,1-2), rupture d'alliance.

De fait, Jérusalem est jugée : à elle de discerner dans les événements le projet «politique» de Dieu face à ceux des politiciens de l'heure (22,4-11).

«Vous n'avez pas regardé vers celui qui a réalisé la chose, vous n'avez pas vu celui qui l'a conçue depuis longtemps». Les chefs du peuple sont les premiers visés (cf. ch. 28, 1-13). Les versets retenus pour ce dimanche doivent se lire dans ce contexte, moins comme une anecdote qu'en manière d'illustration du message central du prophète.

Un «majordome» étranger

Les vv. 15-18 concernent un gouverneur étranger et présomptueux «qui est sur la maison». Le titre est connu du temps d'Isaïe : Ouziyahou, le roi lépreux, avait vécu reclus alors que son fils exerçait la régence avec ce même titre de «majordome» (2 R 15,5). La fonction devait donc être considérable.

Notons aussi que du point de vue du théologien, le nom même de cette charge est lourd de signification : «la maison» peut être à la fois le Temple et le Palais; surtout, dans le vocabulaire de l'alliance

davidique entre le Dieu suzerain et le roi son vassal, le terme désigne la maison royale, le fait dynastique comme promesse et comme accomplissement. (cf. 2 S 7, 1-15)

L'usurpateur était «le déshonneur de la maison» de son maître (v.18); il se croyait en effet assez fort pour se tailler seul «une demeure» (fut-elle posthume) dans le roc de Jérusalem ² : la maison de David en serait ébranlée.

C'est alors que l'éditeur, peut-être postexilique ³ de ce texte, insère, après la charnière du v.19, un oracle d'un tout autre ton, où l'anecdote s'efface tout à fait. Appelée par le thème de la «maison» royale, apparaît une annonce d'investiture solennelle : sous le règne d'un vrai Davidide, un vrai majordome exercera, sans l'usurper, une charge décisive.

«Et il adviendra en ce jour-là» (v.20)

L'introduction classique des oracles eschatologiques, concernant en particulier l'avènement du justicier, au lendemain de la chute de l'opresseur étranger ⁴ précède un texte apparenté «aux chants du serviteur» (cf. par exemple ch.42, 1s), et un oracle d'investiture bien à sa place dans l'école d'Isaïe : pensons à celui de l'Emmanuel aux ch.8-9. Cette fois il concerne le vizir de la maison de David.

Je le revêtirai... (v.21a)

Yahwé lui-même donne ses insignes à son nouveau et légitime fonctionnaire. La longue tunique et la ceinture évoquent la cérémonie d'investiture d'Aaron et de ses fils (Lv 8,7.13); cf. Ex 28,4) et le vêtement sacerdotal.

Le seigneur serrant lui-même cette ceinture souligne le caractère solide, perpétuel d'un office; son geste précède la remise du pouvoir ou le transfert d'autorité. Le récit sapientiel de l'investiture de Joseph par Pharaon montrait une même structure (cf. Gn 41, 37-44).

Il sera un père pour l'habitant de Jérusalem (v.21b)

Le rôle du vizir est exactement analogue à celui du vrai roi, ou berger, l'enfant «messianique» promis en Is 9,5. Le thème est sans doute traditionnel (cf. toujours Joseph en Gn 45,8) et pourrait provenir de la représentation de Dieu comme souverain et père (Ps 103,13).

«La clé de la maison de David» (v.22)

Voilà évidemment le centre de la déclaration d'investiture; elle nous paraît y jouer le même rôle que le fameux protocole royal au cœur des traditions d'institution royale : «Je serai pour lui un père, et il sera pour moi un fils... Ta maison et ta royauté subsisteront à jamais devant moi, ton trône sera affermi à jamais» (2 S 7,14-16). La fonction du vizir ou maître de palais ressemble à celle d'un portier qui seul a autorité sur l'entrée et la sortie, c'est-à-dire sur la vie du palais et la conduite des autres fonctionnaires⁵.

C'est une image pastorale connue de l'Orient et que nous retrouvons jusqu'en Jn 10,1-6 : le vrai portier est celui qu'a institué le véritable propriétaire des brebis; tout est affaire de légitimité, de pouvoir autorisé qui peut alors s'exercer pour le bien de ceux qui lui sont soumis.

Cette juridiction vraie ou «bonne» est un des termes de l'alliance avec la maison de David, une des garanties de sa solidité, en même temps que sa propre solidité atteste celle de l'Alliance avec la dynastie. Le v.23 le soulignera encore en employant un vocabulaire technique illisible hors du contexte de cette alliance particulière.

Un piquet dans un sol ferme (v.23)

Nous savons les traditions concernant l'élection de David liées à celles qui touchent au choix de Sion. Le récit du transfert de l'Arche à Jérusalem en témoigne, comme aussi la place du projet de David qui veut construire le Temple, et l'avenir littéraire de ces thèmes dans l'hymnologie royale (cf. 2 S 6 et 7; Ps 132 Vg 131).

L'image du «piquet enfoncé» évoque la Sion royale (Is 33,20), «tente que l'on ne démontera pas, dont on n'arrachera jamais les piquets». Quant au «lieu affermi (*ne'emân*)», il est encore plus chargé de connotations théologiques. A peu près tous les textes liés à l'idéologie royale de Sion comportent une référence à la «maison affermie» de David⁶ : d'abord le texte connu de 2 S 7,16; mais aussi la «prophétie» d'Abigayil (1 S 25,28); il faut relire 1 R 11, 38s et compter les usages de la même racine au Ps 89 (Vg 88) ou avec un autre texte tardif, évoquer les «grâces affermies» promises au peuple eschatologique.

«Je conclurai avec vous une alliance éternelle, les grâces affermies de David sur ta fidélité» (Is 55,3). Derrière le *ne'emân* il y a l'*amen* du souverain Dieu investissant un fils de David au nom d'une alliance inconditionnelle qui le légitime. (cf. encore 1 R 1, 32-37, au sujet de Salomon, premier «héritier» de cette promesse).

Ainsi donc, notre vizir promis participe de la légitimité de l'héritier royal authentique que le Seigneur de l'Alliance, à cause de sa fidélité, restituera à Jérusalem et à Juda, reconstituant ainsi la maison de David dans sa vraie gloire. Peu importe alors qu'un éditeur au courant des événements politiques contemporains ait lu dans la disgrâce d'un gouverneur araméen (*Shebnâ*) ou dans l'investiture d'Elyakim — souverain un temps heureux — l'accomplissement inscrit dans l'histoire de cet oracle eschatologique.

Ce que le lecteur d'Isaïe retient, et ce que les rédacteurs de l'Évangile de Matthieu (16,18-19) expriment, c'est cette foi en la solidité, la «fermeté» de la justice du Dieu de l'Alliance. Sur cette base, le judaïsme exilique, se souvenant des grandes promesses déjà énoncées par le premier Isaïe au VIII^e siècle, a pu dire ce qu'il attendait : un gouvernement enfin authentique, inébranlablement juste d'Israël et des hommes, une justice nouvelle. Et lorsque Jésus et ses disciples déclarèrent inauguré le vrai Royaume, celui des Béatitudes et de l'Évangile annoncé aux pauvres (cf. Mt 11, 2-6), on sut qu'une communauté allait naître, aussi inébranlable, et où la norme serait une justice nouvelle, plus «solide» ou «ferme» que la mort, décisive de façon dernière, fondée sur une nouvelle Alliance, «pour plusieurs en vue du pardon des péchés» (Mt 26,28).

NOTES

1. A part le fascicule de la B.J., recommandons, pour le contexte, A. AUVRAY, *Isaïe 7-39*, Sources bibliques, Gabalda, 1972 et pour plus de détails O. KAISER, *Die Prophet Yesaya*, Kapitel 13,39, ATD 18, Göttingen, 1973.
2. Signe de propriété en Terre sainte : cf. Gn 23,45 : objet de promesse et non de conquête dans la théologie traditionnelle.
3. Cf. O. KAISER, *op. cit.*, ad loco.
4. 10,27; 11,11; 24,21; 27, 12-13 : tous textes généralement considérés comme postexiliques.
5. Cf. R. de VAUX : *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. 1, p.1995. Paris, 1958.
6. Pour tous emplois du *nifal* de la racine *mn* qui évoque la solidité, voir W. VISCHER, *La prophétie d'Emmanuel et la fête royale de Sion dans Études Théologiques et religieuses*, 1954, n° 3, pp.55-97.

CELUI QUI DÉTIENT LA CLÉ

C'est moi,
le Premier et le Dernier,
le Vivant;
j'ai été mort et me voici vivant
pour les siècles,
détenant la clé
de la Mort et de l'Hadès (Ap 1,17-18)

A l'Ange de l'Eglise, écris :
Ainsi parle le Saint, le Vrai,
celui qui détient la clé de David :
s'il ouvre, nul ne fermera,
et s'il ferme, nul n'ouvrira (Ap 3,7)

LES TRÉSORS DE LA MISÉRICORDE

Rm 11,33-36

PAR PIERRE-ÉMILE BONNARD

Professeur aux Facultés catholiques de Lyon

Les exclamations de saint Paul, que l'épître de ce jour nous livre hors de leur contexte, constituent dans la lettre aux Romains la conclusion d'un développement très riche, où l'Apôtre met en lumière la générosité de Dieu envers les païens comme envers les Juifs. Si le Père de tous a toléré que tous expérimentent durement la prison du péché, c'est finalement pour leur offrir à tous la libération, le pardon miséricordieux et rénovateur.

Un rappel de ce thème, qui remplit les chapitres précédents, sera donc utile pour faire saillir le relief des quelques phrases où Paul, émerveillé par la libéralité du Dieu sauveur, exprime son admiration devant ses initiatives de salut. C'est la contemplation des prévenances, de la longanimité et de l'indulgence divines qui arrache au grand missionnaire des cris de joie enthousiastes. Or, ce que l'examen du contexte nous révèle ainsi, l'analyse du texte même va maintenant nous le confirmer.

L'abîme divin

*O abîme de la richesse, de la sagesse, et de la science de Dieu !
(v. 33 a)*

Dès le premier mot, Paul se place, et nous place avec lui, devant la transcendance qui devrait nous jeter dans l'adoration et devant le mystère qui déborde nos étroits concepts. Ces deux notions abstraites sont rendues par un terme concret : la profondeur, l'abîme. L'abîme, en effet, suggère bien l'immense et l'inexploré. A tel point que chez certains auteurs, dont Hippolyte, l'*Abîme*, sans autre qualificatif, deviendra l'un des noms de Dieu (*Refutatio omnium haeresium*, VI, 30,7).

Dans les lettres de Paul, l'abîme divin est ce trésor d'amour littéralement inépuisable, que seul l'Esprit peut évaluer, et dont seul l'Esprit peut nous donner quelque idée :

« Nous annonçons, dit-il, ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu... tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. Car c'est à nous que Dieu l'a révélé par l'Esprit; l'Esprit en effet scrute tout, même les abîmes de Dieu... Oui, nous avons reçu l'Esprit qui vient de Dieu, afin de connaître les dons que Dieu nous a faits » (1 Co 2,10-12).

Mais ces dons que Dieu nous a faits se trouvent tous réunis dans la personne de *Jésus Christ*. La profondeur même du cœur de Dieu se révèle dans la profondeur du cœur de Jésus. C'est donc finalement en regardant Jésus, que fortifiés par l'Esprit, nous deviendrons capables « de comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la Largeur, la Longueur, la Hauteur et l'Abîme, de connaître l'amour du Christ, qui surpasse toute connaissance et d'être ainsi totalement remplis de la plénitude de Dieu » (Ep 3,16-19).

La richesse de Dieu

Que l'abîme divin soit pour Paul l'infini d'un amour sans bornes, nous allons nous en convaincre en scrutant de près les trois réalités « abyssales » devant lesquelles il s'extasie : la richesse, la sagesse, et la science de Dieu.

La richesse, appliquée à Dieu, revêt dans les épîtres pauliniennes un sens très particulier. Elle désigne tour à tour la munificence de ses dons naturels et surnaturels (Ph 4,19); ses ressources intarissables de bonté, de patience, de longanimité (Rm 2,4), d'amour et de miséricorde (Ep 2,4); la profusion de sa grâce (Ep 1,7; 2,7); le rayonnement d'une puissante gloire, qu'il désire communiquer dès maintenant à ceux qui partagent la vie terrestre de son Fils, et qu'il leur léguera en plénitude, le jour où ils partageront aussi sa résurrection (Rm 9,23; Ep 1,18; 3,16). En un mot, la richesse de Dieu est celle d'un amour qui donne, pardonne, et se donne.

Or cette plénitude d'amour a été vécue devant nous par *Jésus Christ*. L'effusion de la gloire divine, c'est « de Christ parmi nous » (Col 1,27). Comme son Père, Jésus est le Seigneur riche envers tous ceux qui l'invoquent, quels qu'ils soient, Juifs ou païens (Rm 10,12; 1 Co 1,5). Annoncer à tous les trésors d'amour du cœur de Dieu, revient à proclamer « l'insondable richesse du Christ » (Ep 3,8). Richesse de la vie divine éternellement partagée, richesse de la miséricorde divine visiblement témoignée, richesse de la gloire divine à jamais reconquise (Ap 5,12), tel est l'apanage du Seigneur Jésus.

Pareille richesse, notons-le, ne consiste nullement dans la possession jalousement gardée d'un être et d'un avoir, mais au contraire dans

l'expansion d'un don incessant, qui entraîne un dépouillement total. Paul l'a bien compris et nous l'explique. Pour réveiller notre générosité, il nous met devant les yeux le dévouement du Christ : « Vous connaissez, dit-il, la libéralité de notre Seigneur Jésus Christ, comment, de riche qu'il était, il s'est fait pauvre pour vous, afin de vous enrichir par sa pauvreté » (2 Co 8,9; cf. Ph 2,6-7). La conduite du maître demeure la loi de l'apôtre : dans la mesure où il sera, comme Jésus, pauvre et désintéressé, le disciple pourra « faire beaucoup de riches », beaucoup d'amis du Christ, enrichis par lui de la richesse même de Dieu, qui n'est autre que l'amour (2 Co 6,10; Ap 2,9).

La sagesse de Dieu

Si la richesse de Dieu présente ainsi un aspect paradoxal de pauvreté, il en va de même de sa sagesse, qui prend des allures de folie. Paul ose le dire (1 Co 1,25) et souligne ainsi la transcendance de la Déesse divine par rapport aux calculs humains.

L'Ancien Testament avait souvent parlé de la sagesse incompréhensible de Yahvé (Jb 28; Ba 3; Si 1); il l'avait décrite comme issue de lui depuis toujours, avant les origines du monde (Pr 8, 22-23); mais il l'avait aussi montrée présente à la création (Pr 8,27) et la sachant amie des hommes (Pr 8,31; Sg 7,27), désireuse de converser avec eux déjà par le langage de la Loi (Ba 3,37-38), il avait même souhaité qu'elle vint un jour en personne vivre au milieu des mortels et *peiner* avec eux, pour leur apprendre à connaître et à exaucer la volonté de Dieu (Sg 9,10).

Paul, qui n'ignorait pas ces appels, admire maintenant la réponse donnée par Dieu dans le Christ Jésus. Il évoque lui aussi la Sagesse unique (Rm 16,27), « mystérieuse, demeurée cachée, inconnue de tous les chefs de ce monde, destinée dès avant les siècles à faire notre gloire » (1 Co 2,7); puis il montre comment est enfin devenue manifeste « par le moyen de l'Eglise, la Sagesse, infinie en ressources, déployée par Dieu, en ce dessein éternel qu'il a conçu dans le Christ Jésus notre Seigneur » (Ep 3,10).

Aux yeux de l'Apôtre, en effet, la Sagesse de Dieu n'est autre que *Jésus Christ*, et « Jésus Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens » (1 Co 1,23), mais pour les croyants preuve décisive de la puissance de Dieu, de sa volonté de salut et de sa bonté miséricordieuse. Devant la croix, comment douter que l'amour même de Dieu habite le cœur du Christ ? Oui, répétait Paul « il nous a aimés au point de se livrer pour nous » (Ga 2,20; Ep 5,2,25). Comme la richesse pauvre, la folle sagesse du Christ nous ramène encore à l'abîme de l'amour de Dieu.

Selon les Écritures

Que Dieu soit un abîme, et un abîme de générosité, Paul le trouve annoncé dans les Écritures, qu'il cite maintenant à l'appui de ses dires. Admirant les dispositions providentielles du Tout-Puissant, ses desseins impénétrables, ses cheminements déconcertants (cf. Is 55,8-9; Sg 17,1), il s'écrit :

Qui en effet a jamais connu la pensée du Seigneur ?

Qui en fut jamais le conseiller ? (v. 34)

Nous reconnaissons là Is 40,13, et nous nous rappelons que ce chapitre proclame précisément la bonté du Dieu sauveur qui vient consoler son peuple, lui parler au cœur, lui faire entendre la Bonne Nouvelle (l'évangile !) du salut qu'il lui apporte.

La libération que Dieu offre sans cesse à son Peuple — l'Israël ancien ou l'Israël nouveau de l'Eglise — atteste en son cœur de Père un amour toujours gratuit, toujours prévenant, toujours débordant. Pour le souligner, Paul transpose hors de leur contexte quelques mots de Jb 41,3, qui, selon l'hébreu, peuvent le signifier, surtout si on les applique à Dieu :

Qui donc lui a donné le premier,

pour devoir être payé de retour ? (v. 35)

Personne en effet n'a jamais pu devancer Dieu, ni le dépasser en générosité. Comme le dit saint Jean d'un mot décisif :

En ceci consiste son amour :

ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu,

mais c'est lui qui nous a aimés,

et qui a envoyé son Fils

en victime de propitiation pour nos péchés...

Quant à nous, aimons,

puisque lui nous a aimés *le premier* (1 Jn 4,10.19).

De lui, par lui, en lui

Ainsi, l'amour de Dieu nous prévient et nous suit. De plus, ajoute Paul, il nous attend. De Dieu nous avons reçu la vie, par lui nous la conservons, à lui nous la remettons :

Car tout est de lui,

et par lui,

et pour lui (v. 36a)

Que ses décrets sont insondables et ses voies incompréhensibles !
 (v. 33b)

De même que richesse et sagesse du Tout-Puissant débordent infiniment nos étroites limites, de même sa science dépasse de très haut nos chétives conceptions. L'Ancien Testament insiste fréquemment sur l'omniscience de Yahvé, qu'il appelle «le Dieu des savoirs» (1 S 2,3). Dieu perce à jour le péché et la faiblesse des humains (Ps 103,14), mais contrairement à ce qu'on pourrait penser, cette constatation ne le pousse pas à retenir sans fin des griefs contre les pécheurs; au contraire, sa hauteur de vues l'incline à une miséricorde stupéfiante :

Que le méchant abandonne sa voie

et l'homme criminel ses pensées:

Qu'il se convertisse à Yahvé, qui aura pitié de lui,

à notre Dieu, qui est large en pardon.

Car vos pensées ne sont pas mes pensées

et mes voies ne sont pas vos voies, oracle de Yahvé.

Haut est le ciel au-dessus de la terre,

aussi hautes sont mes voies au-dessus de vos voies,

et mes pensées au-dessus de vos pensées (Is 55,7-9).

Ces pensées qui confondent les nôtres sont des pensées d'amour indéfectible (Ps 103,11). La science que Dieu possède au suprême degré, c'est de savoir aimer; la science que nous possédons de Dieu, c'est de savoir qu'il nous aime et de l'aimer en retour. Toute autre prétention de «savoir» reste parfaitement vaine (1 Co 8,1; 13,2). Voilà pourquoi Paul situe les raisonnements humains bien au-dessous de la connaissance essentielle : «Nous détruisons les sophismes, écrit-il, et toute puissance altière qui se dresse contre la science de Dieu» (2 Co 10,5).

Cela revient pour l'Apôtre à «faire toute pensée captive pour l'amener à obéir à Jésus Christ». Car c'est sur le visage du Christ, en définitive, que «resplendit l'éclat de la connaissance de la gloire de Dieu» (2 Co 4,6); c'est en lui que se trouve rassemblées pour nous «toutes les richesses de la science» (1 Co 1,5). Or ces trésors de science ne sont autres que le don de la grâce. Chercher la science de Dieu, c'est encore trouver le Christ, et trouver le Christ, c'est rencontrer l'amour divin.

Ainsi, la richesse pauvre de Dieu, sa folle sagesse, et sa science pitoyable bien que lucide ... nous conduisent toujours à Jésus Christ, car en Jésus se manifeste à nous le mystère même de Dieu : «dans le Christ se trouvent, cachés tous les trésors de la sagesse et de la science» (Col 2,3), en d'autres termes toutes les richesses de la miséricordieuse charité de Dieu, penchée sur tous, païens aussi bien que Juifs.

Nous avons là une de ces formules pauliniennes extrêmement denses, où l'Apôtre enferme toute une théologie dans un raccourci saisissant. La littérature extra-biblique n'offre rien de tout à fait semblable. Marc-Aurèle (*Pensées*, IV, 23) dit bien : « tout de toi, tout en toi, tout pour toi », mais il s'adresse seulement à l'impersonnelle nature. Tandis que Paul affirme : « tout vient de Dieu, tout tient par Dieu, tout vit pour Dieu » (cf. He 2,10).

Ailleurs, Paul explique que Dieu — notre Source, notre Fleuve, et notre Océan — nous atteint par *Jésus Christ* (1 Co 8,6), et que dans le Christ notre vie trouve son principe, sa consistance, et son accomplissement.

Car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses...

Tout a été créé par lui et pour lui.

Il est avant toutes choses, et tout subsiste en lui (Col 1,16-17).

Conclusion

La pensée de saint Paul va donc constamment de Dieu le Père à son Fils Jésus Christ. S'il admire les trésors d'amour miséricordieux prodigués par le Père, il ajoute aussitôt que ces trésors ont été mis à notre portée dans et par le Christ Jésus.

Tel est l'arrière-plan de l'hymne qui conclut les onze premiers chapitres de l'épître aux Romains et qui, dans la messe de ce jour, veut nous mettre en adoration devant le mystère des prévenances de Dieu en faveur des hommes. De même que Dieu remet les clefs du palais davidique à un fonctionnaire subalterne qu'il revêt de sa force (*Première Lecture*), de même le fils de Dieu confie les clefs du Royaume des cieux à un fragile Simon auquel il donne une robustesse de pierre (*Évangile*). Mais ni le gouverneur ni l'apôtre ne doivent s'enorgueillir de leur ministère : livrés à eux-mêmes, ils seraient vite inconsistants et renégats; tout le bien qu'ils font vient de Dieu, et c'est pourquoi notre texte conclut, en nous tournant vers le Seigneur :

A lui soit la gloire éternelle ! Amen.

QUI A CONNU LA PENSÉE DU SEIGNEUR ?

Une poupée de sel, après un long pèlerinage à travers les terres arides, arriva à la mer et découvrit quelque chose qu'elle n'avait jamais vu et qu'elle était incapable de comprendre... Elle demanda à la mer : « Mais qui es-tu ? » — « Je suis la mer. » La poupée demanda encore : « Qu'est-ce que la mer ? » et la mer répondit : « C'est moi. » « Je n'arrive pas à comprendre, dit la poupée, mais je le voudrais bien; comment le pourrais-je ? » La mer répondit : « Touche-moi. » Alors la poupée avança timidement un pied et toucha l'eau, et elle éprouva l'étrange impression que cette chose-là commençait à devenir connaissable. Elle retira sa jambe et vit que ses orteils avaient disparu... Progressivement, l'eau grignota des petits fragments du sel de la poupée, et celle-ci avança de plus en plus loin dans la mer, et plus elle avançait plus elle avait l'impression de comprendre mieux, sans pourtant être capable de dire ce qu'était la mer. En s'enfonçant, elle fondait de plus en plus, répétant : « Mais qu'est-ce que la mer ? ».

A la fin une vague fit disparaître ce qui restait d'elle et la poupée dit : « C'est moi ! » Elle avait découvert ce qu'était la mer, mais pas encore ce qu'était l'eau. ¹

1. Fable bouddhiste, citée par A. BLOOM, *Prière vivante*, Paris 1972, pp.122-123.

«TU ES LE CHRIST» ... «TU ES PIERRE»

Mt 16.13-20

PAR GILLES GAIDE

Bénédictin de Mahitsy (Madagascar)

COMPOSITION DU MORCEAU

Un rapide coup d'œil jeté sur une synopse suffit à distinguer les deux parties de la péripécie évangélique de ce dimanche : la première qui relate un dialogue entre Jésus et ses disciples à propos de sa personne, se retrouve quatre fois : Mt 16.13-16; Mc 8.27-30; Lc 9.18-21 et Jn 6.69; par contre, la promesse solennelle de Jésus à Pierre concernant l'Eglise (vv.17-20) est propre à Matthieu. Chez Luc et chez Jean, les paroles de Jésus adressées à Pierre et comparables à celles-ci, se situent dans des contextes tout différents (Lc 22.32 et Jn 21.15-17).

Chez Marc, on saisit immédiatement le déroulement du récit : pendant un premier temps, Jésus s'est efforcé de se faire reconnaître comme le Messie. Seule cette reconnaissance peut donner sa véritable signification à l'annonce de sa passion et de sa mort. Avant de révéler ce grand mystère, il est donc essentiel pour lui de s'assurer que le premier élément de son enseignement est bien reçu. C'est pourquoi il interroge ses disciples¹. La réponse lui paraissant suffisante, il commence à révéler que le Messie doit souffrir, mourir et ressusciter (Mt 16.21).

Très tôt, la tradition dut établir un lien entre la «confession de Pierre» et la première annonce de la Passion. En effet, les trois synoptiques l'attestent. Cela ne prouve pas qu'historiquement les deux épisodes forment une séquence. Au contraire, on conçoit difficilement qu'une lourde erreur suive aussitôt la belle confession de Pierre attribuée par Jésus à une révélation céleste, encore que Pierre ait manifesté d'autres retournements (cf. Mt 26.31 ss.). Difficile aussi de croire que Jésus ait prononcé les terribles paroles de 16.23 peu après celles de 16.17-19.

Une autre question se pose : le passage propre à Matthieu occupe-t-il sa place originelle, ou bien Matthieu l'a-t-il introduit là, entre

la confession de Césarée et l'annonce de la Passion et de la Résurrection ?

Tout porte à croire que nous avons ici une insertion due à l'auteur du premier Évangile. Marc n'aurait pas supprimé les paroles : «le Fils du Dieu vivant», ajoutées à la simple affirmation «Tu es le Christ» si Pierre les avait effectivement prononcées. Il est vrai qu'on peut leur attribuer un sens faible : «Fils de Dieu» serait alors l'équivalent de «Christ». Mais il est beaucoup plus probable que l'évangéliste les ait voulues selon leur sens fort, comme une explicitation de la foi chrétienne sur laquelle se fonde l'Eglise : foi en la divinité du Christ, Fils de Dieu, au sens propre. Dans ces conditions, il est fort peu vraisemblable que Pierre ait pu formuler une telle déclaration avant la résurrection de Jésus.

De plus, si les vv. 17-19 de Matthieu s'enchaînent bien avec les vv.13-16, surtout grâce au complément rédactionnel du v.16b, par contre on remarque certaines incohérences ou discontinuités entre les vv.16-19 et les vv.21-23. D'un groupe à l'autre, le langage se modifie : l'idée exprimée au v.17 en termes typiquement sémitiques «*la chair et le sang*», se trouve reprise au v.23 en un autre langage : tes pensées sont celles «*des hommes*». Corrélativement, au v.17, Jésus nomme Dieu : «*mon Père qui est aux Cieux*», tandis qu'au v.23 il l'appelle : «*Dieu*».

Enfin il est manifeste que le v.16 s'enchaîne beaucoup plus facilement au v.20 qu'aux vv.17-19.

Dans ces conditions, on peut tenir pour certain que c'est Matthieu qui a choisi cette place pour rapporter la promesse de Jésus à Pierre. Dans quelle intention ? Il semble bien qu'il ait voulu montrer comment le «*fils de Jonas*» avait pu devenir la pierre sur laquelle le Christ avait bâti son Église : tout repose sur la foi.

CADRE HISTORIQUE ET GEOGRAPHIQUE

A la suite de Marc, Matthieu situe la confession de Pierre dans la région de Césarée de Philippe, c'est-à-dire hors de la Palestine, en Trachonitide, terre païenne. Il n'y a pas lieu de mettre en doute cette localisation. Nous savons qu'en plusieurs occasions, Jésus a cherché à s'éloigner quelque peu de la Palestine pour donner à ses disciples la possibilité de se reposer, et aussi pour les enseigner plus tranquillement : avant la multiplication des pains (Mc 6.30-31), puis lorsqu'il guérit la fille d'une Syrophénicienne (Mc 7.24). Une circonstance semblable lui aura sans doute donné l'occasion d'interroger ses disciples pour faire le point de son enseignement. Il faut distinguer entre la confession de

Pierre et la promesse de Jésus. La confession a dû avoir lieu vers la fin du ministère en Galilée : Jésus avait déjà donné assez de signes de sa messianité pour que les disciples du moins l'aient compris. Le temps où il devait mourir approchait puisqu'il allait commencer à l'annoncer.

Sur ce point, on s'accorde facilement. Préciser le moment historique où Jésus a prononcé sa promesse à Pierre fait plus de difficultés : certains voudraient le reculer jusqu'après la résurrection. On comprendrait alors que Pierre ait effectivement dit : «Tu es le Fils du Dieu vivant»; et l'épisode matthéen rejoindrait la finale du IV^e Évangile (Jn 21,15-17). Les arguments en faveur de cette hypothèse ne sont pas tout à fait convaincants, et il reste difficile de trancher la question.

Luc ne mentionne pas Césarée de Philippe : selon lui, Jésus n'est pas sorti de Palestine; il n'a pas prêché aux païens, laissant ce rôle à l'Église, après la Pentecôte (cf. Lc 24,47-48; Ac 1,8). Mais Luc ne se contente pas de supprimer la précision géographique de Marc; il la remplace par une indication suggestive : Jésus était en prière, à l'écart, avec ses disciples. Ainsi de toute une série de grands événements : baptême (Lc 3,21), choix des Douze (6,12), transfiguration (9,28-29), enseignement du Pater (11,1), entrée dans la Passion (22,41). Nous comprenons que la confession de Césarée représente un instant décisif dans le ministère de Jésus, et que celui-ci a prié avant d'interroger ses disciples, afin qu'ils reçoivent la lumière divine.

QUE DIT-ON DE JESUS ?

Jésus veut savoir si son enseignement a porté. Il pose à ses disciples deux questions : «Que pensent de sa personne les gens ? Et les disciples eux-mêmes ?»

1. Les gens

La réponse à la première question fait écho aux dires rapportés par Mc 6,14-16 et attribués par lui aux gens, tandis que Mt 14,1-2 les attribue à Hérode. Vu les signes accomplis par Jésus, tout le monde s'interrogeait sur son identité. Les divers noms prononcés désignent tous des prophètes. On s'accordait à reconnaître que pour accomplir de telles œuvres, il fallait être un grand prophète². Toutefois, l'énumération des quelques noms se termine par une conclusion inattendue : «ou l'un des prophètes». Cette expression suppose une liste de prophètes complète et bien connue. Et Luc a jugé bon de préciser cela

à ses lecteurs grecs moins familiers des conceptions juives : «ou un des anciens (prophètes) ressuscités» (Lc 9,19b; cf. 9,8).

Pourquoi les Juifs semblent-ils éliminer la possibilité d'un nouveau prophète ? Au temps de Jésus, le judaïsme officiel de Palestine considérait comme close depuis longtemps la liste des véritables prophètes inspirés. Déjà Zacharie avait semblé situer les prophètes authentiques dans le passé lorsqu'il avait parlé des «prophètes du passé» qu'Israël n'avait pas voulu écouter (Za 7,7.12). Plus tard, l'auteur du livre de Daniel parle des prophètes en termes qui se réfèrent à une réalité du passé (Dn 9,610)³. En effet, l'Écclésiastique, dans son éloge des Pères (ch.44-49), consacre des paragraphes à Isaïe (48,22-25), à Jérémie et à Ézéchiel (49,4-9), puis mentionne les «Douze prophètes» comme un groupe bien déterminé (49,10). En partie pour cette raison, le livre de Daniel lui-même n'avait pu trouver place dans la liste des écrits prophétiques, bien qu'il en soit un, véritablement : trop tardif, on l'avait rangé parmi les hagiographies.

Dans le judaïsme alexandrin et à Qumrân, on ne voyait pas les choses ainsi. On reconnaissait comme inspirés les livres plus tardifs (les Deutérocroniques), et l'on ne craignait pas de joindre Daniel à Isaïe, Jérémie et Ézéchiel (de même Mt 25,15). Bien plus, on restait unanime à attendre encore un nouveau prophète, «le Prophète» (Jn 1,21-25; 6,14; 7,40), personnage eschatologique lié au Messie (à Qumrân, Règle de la Communauté IX,10-11).

Concevoir le retour d'un ancien prophète ne dépassait pas les limites de l'imagination ni de la crédulité populaire : les livres de Samuel ne racontaient-ils pas qu'une nécromancienne avait fait revenir le prophète Samuel après sa mort (1 Sm 28,7-25) ?

Hérode, roi cruel et superstitieux, avait fait décapiter Jean-Baptiste. Le souvenir de son crime le hantait. Nous ne sommes pas étonnés d'apprendre qu'en entendant parler de Jésus et de ses œuvres, il avait pensé que ce nouveau prophète n'était autre que Jean-Baptiste «réveillé», comme jadis Samuel (Mc 6,16).

Le prophète Malachie avait annoncé qu'un jour le prophète Élie reviendrait en précurseur du Messie (Mt 3,24-25). On pouvait se demander si ce Jésus qui accomplissait des merveilles n'était pas Élie.

Il est plus difficile d'expliquer pourquoi Jérémie se trouve mentionné à côté de Jean-Baptiste et d'Élie, du moins selon la tradition attestée par Matthieu (et seulement lui). Peut-être parce que les Juifs des deux derniers siècles avant notre ère aimaient particulièrement le prophète d'Anatot, comme le montre 2 M 2,1-12; 15,14.

La réponse à la question de Jésus ne laisse aucune ambiguïté : les gens n'ont pas encore bien compris son enseignement; ils ne le connaissent pas (comparer à Jn 8,19; 10,14-15). Toutefois, le ministère de Jésus a produit un certain effet puisqu'ils reconnaissent en lui un prophète, donc un envoyé de Dieu qui parle en son Nom.

2. Les disciples : la confession de Pierre

Jusqu'ici, les disciples se sont contentés de rapporter les dires des gens. Même si ces derniers n'ont pas encore compris le message de Jésus, tout n'est pas perdu, pourvu que les disciples l'aient reçu, eux du moins, à qui il a dispensé un enseignement plus complet (Mc 4,10; 7,17) : «*Mais pour vous, qui suis-je ?*» leur demande Jésus. La question les engage plus directement; elle est plus grave. Aussi Pierre prend-il la parole.

Pourquoi lui ? En raison de son caractère personnel ? Il réagit habituellement de manière très rapide. Mais si ce motif a pu intervenir effectivement, Matthieu ne l'a pas retenu. La réponse de Pierre n'a rien d'improvisé, d'irréfléchi (comme en 16, 22; 26,33; etc.). Si Pierre prend la parole en cette circonstance solennelle, c'est comme porte-parole des Douze. D'autres épisodes montrent qu'il a occupé très tôt un rang à part dans la communauté des disciples : non seulement il fait partir du groupe des trois témoins privilégiés (Mc 5,37; Mt 17,1; 26,37), mais la liste des Douze commence toujours par le nommer (surtout Mt 10,2), bien qu'il ne semble pas avoir été appelé le premier (Jn 1,40-42). C'est probablement chez lui que Jésus a élu domicile à Capharnaüm (Mc 1,29; 2,1; Mt 18,25). Lorsqu'il s'agira de payer l'impôt du temple, Pierre sera étroitement associé au Maître par un privilège particulier (Mt 17,24-27). Certes, les disciples ne le considèrent pas comme leur chef — Jésus seul est le chef — mais comme le premier parmi les Douze, jusque là, le «*primus inter pares*».

D'après Marc, Pierre répond très simplement : «*Tu es le Christ*». Cette parole a toutes chances de représenter la phrase exacte prononcée par Pierre. Elle correspond à l'enseignement et aux signes déjà accomplis : Jésus est l'envoyé de Dieu annoncé par les prophètes, le Roi puissant, le nouveau David qui sauvera le peuple élu de l'humiliation et de la dépendance qu'il subit depuis des siècles, en châtiment de ses péchés.

Mais Marc ne fait pas mention d'une foi en la divinité de Jésus, tandis que Matthieu anticipe sur la foi de Pierre et des chrétiens telle qu'elle apparaîtra après la résurrection, comme fondement de l'Eglise : une foi en Jésus Messie, certes, mais aussi en Jésus, Fils de Dieu, égal à son Père (cf. ci-dessus).

LA PROMESSE DE JÉSUS À PIERRE (vv.17-19)

1. Jésus bénit Pierre

En retour de sa belle parole, Pierre reçoit d'abord une bénédiction solennelle en forme de béatitude : la mentalité biblique, et l'étymologie du mot (*makarios*) inclinent à donner ce sens aux paroles de Jésus. Celui-ci énonce le nom complet de Pierre, c'est-à-dire son nom personnel : Simon, et le nom de son père : Jonas. Ainsi, encore aujourd'hui, de nombreux peuples qui ne connaissent pas le nom de famille, précisent le nom d'une personne par celui de son père.

On remarquera aussi l'opposition entre ce Jonas, père de Simon, qui est (ou était) sur la terre, et le Père de Jésus qui est dans les cieux (v.17).

Dans la réponse de Pierre, Jésus voit comme le *signe d'un choix déjà fait par le Père* (comparer à Mt 20,20-23; Jn 10,29). En effet Pierre n'aurait pu reconnaître en Jésus le Christ s'il n'avait reçu une lumière divine spéciale. Sans cela, il n'aurait pas pensé autrement que les gens. Jésus lui-même l'a expliqué un jour : «*Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, comme nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler*» (Mt 11,27; cf. 1 Co 12,3 et surtout Ga 1, 15-16). C'est donc avec raison qu'on a pu souligner le caractère apocalyptique de la péricope.

Avec les seules forces de son intelligence humaine — la «*chair et le sang*» — Pierre n'aurait pu reconnaître en Jésus le Fils de Dieu. Les signes ne suffisaient pas, surtout pour en arriver à croire non seulement que Jésus est le Christ, mais qu'il doit mourir et ressusciter pour nous sauver (cf.16,23).

2. Les symboles

Les paroles adressées ensuite par Jésus à Pierre contiennent toute une série de symboles dont il nous faut préciser la signification. Pour cela, nous devons nous garder de les interpréter d'après notre langage actuel, mais bien d'après la symbolique biblique.

La pierre

Le symbolisme de la pierre varie selon les diverses cultures. En malgache, par exemple, la pierre peut symboliser ce qui, une fois brisé, ne peut se réparer, d'où le proverbe bien connu : «*Ne faites pas l'alliance (ou l'amitié) de pierre, car une fois brisée, on ne peut la réparer, mais faites une alliance de soie car une fois cassée, on peut la renouer*».

L'A.T. attribue à Dieu le nom de pierre ou Roc : comme la pierre, Dieu ne change pas malgré les siècles et les siècles; il est le Roc d'Israël (Dt 32,15 etc.). Par conséquent, on peut s'appuyer sur lui, c'est-à-dire croire en lui. La racine du verbe hébreu *aman* (croire) signifie au sens premier «s'appuyer sur»; d'où le jeu de mots d'Is 7,9b qu'on peut essayer de rendre ainsi en français «Si vous ne tenez à moi (= si vous ne vous appuyez sur moi = si vous ne croyez en moi), dit Yahvé, vous ne tiendrez pas (= vous ne resterez pas debout, vous ne résisterez pas à l'ennemi, vous ne subsisterez pas)» (B.J.).

La pierre, le roc, c'est donc ce sur quoi on peut construire : la pierre de fondation, la pierre d'angle. Ainsi, en Isaïe, la métaphore de la pierre de fondation semble désigner le Messie (Is 26,16). Le Ps 118,22 en fait la tête d'angle, dans un sens moins directement messianique; mais Jésus se l'est appliquée à lui-même, et les disciples l'ont suivi (Mt 21,42; Ac 4,11; 1 P 2,4-5). Jésus compare aussi sa parole au roc sur lequel chacun peut construire sa maison, c'est-à-dire fonder sa vie (Mt 7,24-27).

Parfois aussi, la pierre symbolise le scandale; sur elle l'homme trébuche et tombe (Is 8,11-14; Mt 16,23).

Dans ces conditions, Mt 16,18 est assez clair : Jésus donne à Simon un nom nouveau, qui signifie sa mission dans l'Eglise, comme cela se passe ordinairement dans la Bible (cf. Jn 1,42; comparer à Gn 17,5, etc.). Précisément à cause de sa foi au Christ, Pierre pourra jouer le rôle de pierre, ou plutôt de roc, sur lequel repose tout l'édifice, c'est-à-dire la communauté fondée par le Christ. Le fondement essentiel demeure le Christ lui-même (1 P 2,4-5); mais il fait participer Pierre à ce rôle. Il faut bien souligner ici le rapport établi par Matthieu entre la foi de Pierre et son rôle de pierre⁴. Ce point de vue restera celui de Luc (Lc 22,32).

Certains ont même poussé l'interprétation jusqu'à dire que Jésus avait voulu désigner la foi et non pas Simon comme pierre fondamentale. C'est aller trop loin et se mettre en désaccord avec le sens obvie du texte.

Les deux cités et les «portes»

Le mot Eglise, on le sait, se trouve rarement dans les évangiles. On ne le rencontre que deux fois chez Matthieu : ici et en 18,17. L'histoire de ce mot est maintenant trop connue pour qu'il soit nécessaire d'y revenir. Toutefois, il faut remarquer le possessif ajouté par Jésus : sous l'ancienne alliance, il y avait le *gahal*, l'*ecclesia* que formait l'assemblée du peuple élu, mais l'*ecclesia* de Jésus, c'est la communauté qu'il rassemble par sa prédication, son ministère, puis par sa mort et sa résurrection.

Ici, la communauté se présente selon l'image d'une cité construite sur le roc. Cette cité a une rivale : l'Hadès c'est-à-dire le royaume de la mort également fermé par des portes.

Toutefois, la métaphore des portes ne signifie pas tellement ici le point d'entrée ou de sortie. Le contexte suggère plutôt une idée de combat. Selon l'image traditionnelle de la Bible, les combats décisifs se livraient aux portes des cités. Prendre les portes d'une ville équivalait à prendre la ville, en être vainqueur (Gn 22,17; 24,60; Is 45,1-2). Finalement, «porte» joue ici le rôle d'une métonymie qui désigne la puissance de l'Hadès, avec image parallèle sous-entendue pour l'Eglise.

Il faut encore signaler un détail important de traduction. On s'est souvent contenté de traduire, à la suite de la Vulgate : «Les portes de l'Hadès ne prévaudront pas contre elle (l'Eglise du Christ)». Cette traduction suppose l'Eglise en situation défensive. Peut-être les catholiques étaient-ils trop préoccupés d'appuyer sur ce texte leur foi en l'infailibilité de l'Eglise, malgré les attaques du mensonge. En fait, l'expression possède un sens plus large : «elles ne seront pas plus fortes» ou : «n'auront pas de force contre (TOB)». Cela peut s'appliquer soit à une situation défensive, soit à une situation offensive. Il ne faut donc pas oublier l'enseignement de Jésus correspondant à la situation offensive, peut-être encore plus important que l'autre; en tout cas plus positif, plus constructif, plus quotidien : quand l'Eglise attaque les puissances de la mort, celles-ci ne peuvent lui résister. C'est bien ce qui se passe chaque jour lorsque l'Eglise, par l'annonce de l'Evangile, par le baptême et les autres sacrements, ressuscite les «morts», arrache ses sujets au royaume des ténèbres (cf. Rm 6; Col 1,13-14; etc. et aussi Lc 9,60).

Les clés

Ne pensons pas à nos clés modernes, mais à celles des portes des anciennes cités, plutôt semblables à de grandes barres. Elles se portaient sur l'épaule. La métaphore de la clé prend tout son sens lorsqu'on la relit en Is 22,22, première lecture de la messe d'aujourd'hui. Dans cette prophétie, donner les clés d'un royaume à quelqu'un consiste à en faire le premier ministre quasi tout puissant; après le roi certes, et sous sa dépendance. L'auteur de l'Apocalypse applique la prophétie au Christ (Ap. 3,7).

Normalement, les portes de la mort se referment pour toujours : «J'étais descendu dans les pays dont les verrous sont des barres éternelles», s'écrie Jonas (2,7). Mais, par sa résurrection, Jésus a reçu cette clé qui lui permet d'ouvrir les portes de la mort (Ap. 1,18) : il est allé porter aux patriarches la bonne nouvelle du salut (1 P 3,19s; Ep 4,9s; Rm 10,6-10; Ap 20, 13s). Matthieu l'expliquera en forme de midrash en 27,51-54.

Ces clés, Jésus les confiera à Pierre : ainsi, gérant du Christ sur la terre, Pierre aura les pouvoirs d'un premier ministre de l'Eglise : pouvoir d'en ouvrir l'entrée aux hommes par la foi, pouvoir de les sauver de la mort (cf. Jn 3,15; etc.).

Dans l'évangile, le symbole des clés s'emploie aussi pour désigner l'autorité doctrinale. Jésus reproche aux pharisiens d'avoir « enlevé la clé de la science » : « Vous-mêmes n'êtes pas entrés, et ceux qui voulaient entrer, vous les en avez empêchés » (Lc 11,52). Les Pharisiens, par leur attachement à leur doctrine légaliste, se sont fermés à la lumière et ont détourné le peuple qui les écoutait de venir à la lumière.

Appliquée à Pierre, la métaphore signifie donc l'autorité pour définir la doctrine, aussi bien que pour gouverner et établir des règles pratiques ayant force de loi.

Lier - délier (v.19b)

L'hébreu traduit souvent l'idée de totalité en joignant deux contraires : entrée et sortie (= constamment); mon lever et mon coucher (= toute la journée); le bien et le mal (= toutes les actions; tout ce qui a une valeur morale).

Chez les rabbins, l'expression *lier-délier* comporte deux sens corrélatifs : défendre et permettre = établir des règles (Mt 23,4 cf. 11, 27-28); et condamner et absoudre = exclure de la communauté ou accorder d'y rentrer, car les règles établies lient les consciences (cf. aussi Ex 30, 33; 31,14; Nb 9,13; etc.). Ainsi, elle détermine les actes du gouvernement d'une société spirituelle : on rejoint donc le pouvoir des clés. En 18,18, les disciples (au pluriel) se verront adresser la promesse faite à Pierre en 16,19b. Le pouvoir signifié par l'image *lier-délier* ne se trouve donc pas réservé à Pierre : dans l'Eglise, il le partage avec les autres responsables. Mais ce pouvoir comporte ceci de particulier : Dieu ratifie les actes de ceux qui l'exercent : ce qu'ils lient-délient sur terre, l'est aussi dans le ciel. Le Christ a véritablement donné ces pouvoirs à l'Eglise.

AUTHENTICITE

L'étude scientifique du texte de Matthieu nous a conduit à donner un sens fort aux paroles de Jésus. La question d'authenticité ne s'en pose que de manière plus aiguë.

Certains ont attribué ces paroles à l'Eglise, non à Jésus. On les aurait ajoutées dans l'intention d'appuyer sur l'autorité du Christ une situation créée par la vie de l'Eglise.

A cette hypothèse fragile, s'oppose l'argument du langage typiquement biblique du morceau, attesté par toute la symbolique mise en œuvre. Jésus a certainement choisi lui-même le nom de Pierre : en araméen, aucune différence entre le nom de personne Képhas et celui de la pierre : tous deux sont masculins. En grec, au contraire, pierre est féminin.

D'autres textes évangéliques, où se retrouvent des éléments analogues confirment l'authenticité de la péripécie matthéenne. On pense immédiatement à Jn 6,67-69 et 21,15-17 : après la Résurrection, Jésus confie effectivement à Pierre la charge de pasteur. Dans le langage biblique, la métaphore du pasteur désigne habituellement le roi; et Jésus se l'est appliquée à lui-même (Jn 10; cf. He 13,20; 1 P 2,25; 5,4). Nous remarquons que tous les attributs de Pierre se trouvent être ceux du Christ (pasteur, pierre, clés) qui les lui donne en participation.

Luc cite, lui aussi, une parole de Jésus analogue à celle de Mt 16,17-19. On y retrouve les mêmes éléments, mis en évidence par le tableau suivant :

Mt 16,17-19

Promesse de Jésus à Pierre
Simon devient Pierre

Les portes de l'enfer ne
prévaudront pas

Sur cette pierre je bâtirai

Lc 22,32

- Prière de Jésus pour Pierre
- Simon après son péché deviendra celui qui consolide : la pierre
- Satan est éconduit grâce à la prière de Jésus
- Confirme tes frères

AUJOURD'HUI

Mais la promesse de Jésus à Pierre touchait-elle la seule personne de l'apôtre ou visait-elle également ses successeurs ? Question cruciale dont la réponse dépasse le cadre de cet article et demanderait de très longs développements. On ne peut qu'indiquer une direction ou plutôt un point de départ situé dans le N.T.

Les pouvoirs que Jésus confie à ses disciples, et à Pierre en particulier, devaient servir à accomplir une immense mission dans l'espace et dans le temps. Une seule génération ne pouvait y suffire. Et même s'il fallait admettre qu'après la mort de Pierre, la communauté ait assumé certains de ces pouvoirs, il resterait difficile d'y inclure le ministère du gouvernement de l'Eglise comme unité.

On pourrait aussi ajouter, à titre *secondaire*, que si Pierre avait emporté ses privilèges dans la tombe, l'Église aurait ressenti sa mort comme un grand événement : un changement d'économie ou de structure s'y serait produit. Or, rien ne le laisse supposer, et nous sommes fort mal renseignés sur la fin de Pierre. Bien que plusieurs écrits du N.T. aient été rédigés après sa mort, aucun n'en fait mention.

Pas plus aujourd'hui qu'avant la mort de Pierre, les puissances de mort et de ténèbres ne sont plus fortes que l'Église.

NOTES

1. On serait tenté de prendre une comparaison dans le domaine scolaire : l'examen que fait passer un professeur à la fin d'une partie de son enseignement, avant d'entamer la suivante.
2. Cf. Mt 21,46; Jn 4,19. Au contraire, en Mc 6,15, certains disent que Jésus est un prophète comme les autres.
3. L'absence de prophète est un châtement de Yahvé, dû justement au fait qu'on n'a pas écouté les prophètes qu'il avait envoyés (Is 3,1-3; Ez 7,26; Lm 2,9; Ps 74,9).
4. Si bien que Pierre, faiblissant dans sa foi, devient pierre se scandale (Mt 16,23; comparer à Lc 2,34).

TU ES PIERRE

Ce par quoi se manifeste excellemment et s'affirme la personne humaine, c'est la voix, qui exprime la parole, mieux que tout autre organe, les pensées et les libres décisions de l'être rationnel. La voix sensible de l'Église, c'est le pape. La voix de l'Église ne peut être un livre, pas même un livre inspiré. Il en est des livres comme des œuvres d'un peintre, qui paraissent vivantes, mais si vous leur posez une question, elles gardent un solennel silence. La discrétion divine et le mystère du livre inspiré ne l'exposent que plus à l'affroût des interprétations contradictoires.

Quand l'homme est à un âge trop tendre, la voix est indistincte; mais plus l'organisme se développe et s'affermi, plus la voix devient expressive et prend d'accent personnel. C'est toute la raison et toute l'histoire de l'exercice progressif, mais dès le début formel et continu, de l'autorité papale dans l'Église.

H. de CLÉRISSAC ¹

¹ H. de CLÉRISSAC, *Le mystère de l'Église*, Paris, 1952, p. 58.



Année B

Première lecture : Jos 24, 1-2a. 15-17. 18b

Deuxième lecture : Ep 5, 21-32

Evangelie : Jn 6, 60-69

Le 21^e dimanche du temps ordinaire tombe durant la période des vacances d'été. Il ne faudrait pas que cette incidence fasse passer à côté de l'enseignement fondamental donné par le chapitre 6 de saint Jean dont la lecture commence à ce moment-là.

La première lecture nous fait entendre d'emblée l'appel à une option claire, délibérée et libre pour Dieu ou pour les dieux. Mieux qu'un simple rappel historique du passé, l'Eucharistie remémore toute l'histoire du salut qui trouve son accomplissement dans le Christ. A nous d'y acquiescer en pleine connaissance de cause par nos Amen expression de notre foi et de notre fidélité dans l'Alliance toujours nouvelle.

L'Evangelie, à son tour, nous remet devant la question fondamentale qui se pose sans cesse aux disciples du Christ, et qui porte sur son identité personnelle, sur sa mission et celle de l'Eglise. Oui ou non acceptons-nous vraiment ses paroles qui sont «esprit et vie»? Le reconnaissons-nous comme le Seigneur, le Saint, le Saint de Dieu? Sommes-nous vraiment décidés à rester avec lui et à devenir ses témoins dont le monde a besoin?

Que ces questions aient été posées aux Douze à la suite du «Discours sur le Pain de vie» les situe bien à leur place dans le cadre de la célébration eucharistique du dimanche où les communautés chrétiennes se rassemblent.

AU SERVICE DU SEIGNEUR

Jos 24,1-2a. 15-17. 18b

PAR ANDRÉ BARUCQ, S.D.B.

Professeur à la Faculté de théologie de Lyon

Contexte : le ch.24 de Josué :

Du v.1 au v.28, ce dernier chapitre du livre de Josué présente une rétrospective de l'histoire d'Israël menée par Dieu, et une invitation au peuple, maintenant installé sur sa terre, à reconnaître sa dépendance vis-à-vis de ce Dieu. Une adhésion renouvelée à l'esprit et aux exigences de l'Alliance va lui être demandée.

La critique biblique se pose plusieurs questions à propos de ce texte. Ne fait-il pas double emploi avec le ch.23 où l'on trouve aussi un discours de Josué ? Les vv.29-31 ne sont-ils pas la suite naturelle de 23,16 (cf. l'annonce de la mort de Josué en 23,14) ? Et, plus important encore, quel sens donner aux vv.25-28 ? Il s'agit bien d'une alliance, mais de quelle sorte ? Le v.25 parle de celle conclue par Josué «pour» le peuple : avec qui ? Le Seigneur en est-il l'initiateur et le partenaire, ou simplement le «témoin» entre tribus (v.27) ? De toute façon, son inscription dans le livre de la Loi garantira sa teneur et constituera un lien de droit sacré entre les tribus d'Israël ici contractantes. Là se trouve probablement le sens initial de ce texte et, par la suite, on a bien compris que la fidélité de tous au Seigneur était partie constitutive de cette alliance entre tribus (cf.v.27). Il faut enfin remarquer que d'autres « formulations d'alliance » apparaissent bien plus explicitement religieuses (cf. Ex 24,3-8 et les développements catéchétiques de Dt 6-7)¹. En son état actuel ce chapitre peut représenter un texte composé pour une cérémonie de renouvellement d'Alliance. Sa première partie consiste en un «rappel d'histoire» qui fonde les droits de Dieu à être respecté et honoré comme Dieu unique parce qu'unique sauveur².

Une seconde partie prend l'allure d'un dialogue entre Josué et le peuple. Le «meneur de jeu» conduit son auditoire à formuler sans ambiguïté son attachement inconditionné et définitif à l'Alliance et

au respect de ses exigences. Là se marque, le plus nettement, l'engagement «religieux» dans lequel veut nous impliquer la lecture de ce dimanche.

Le texte

a. La convocation (24,1-2)

Comme dans tout le livre, Josué tient ici le premier rôle. La convocation du peuple reste toujours l'apanage du médiateur de l'Alliance, Moïse d'abord (cf. Ex 19,10-15; Nb 10,1-4) puis Josué devenu son *alter ego* (cf. Nb 27,18-23; Jos 3,7). Dans le présent texte, il faut noter un détail : Josué seul prend l'initiative de la convocation; nulle mention de prêtres ou de lévites, ni parmi les invitant, ni parmi les convoqués.

Sans doute faut-il admettre, ce que nous avons déjà insinué, qu'il ne s'agit pas originairement d'une assemblée proprement «cultuelle». Si elle revêt un aspect sacré («en présence de Dieu» : v.1) elle ne concerne pourtant pas les prêtres, bien que, selon Nb 27,18, le prêtre Éléazar ait été associé à Josué pour conduire le peuple. (cf. Jos 22,21-30,32). L'omission, ici, de tout élément, disons «clérical» n'est pas accidentelle. Elle signifie qu'originairement on n'a pas vu, en cette cérémonie, une alliance avec le Seigneur. Dans cette hypothèse, le v.1 peut servir seulement d'introduction à la conclusion du pacte dont il est question aux vv.25-28, avant le renvoi de chacun «dans son héritage».

La présence, dans le texte actuel, du discours de Josué sur lequel nous aurons à revenir, si elle nous situe dans l'ambiance des «discours de renouvellement d'alliance», ne permet cependant pas d'assimiler l'assemblée dont on parle ici à celle que mentionne Jos 8,30-35. Là apparaissent les «prêtres lévites porteurs de l'Arche d'Alliance du Seigneur» alors même que le récit attribue le rôle principal à Josué qui «lit toutes les paroles de la Loi» (8,34).

De toute évidence, Sichem a été considérée très anciennement comme le lieu des célébrations d'alliance ou de leurs renouvellements en Canaan. En Jos 8,33 les flancs de l'Ébal et du Garizim, qui dominent la plaine sichémite comme les gradins d'un amphithéâtre, servent de cadre grandiose à la cérémonie. Ici Sichem est mentionnée explicitement (v.1 et 25). Les mêmes sites entendaient les serments des nouveaux venus (cf. v.27) comme, jadis, ceux des clans cananéens qui y échangeaient leurs engagements devant El-Berith, le «dieu du pacte, de l'alliance» (cf. Jg 9,46).

Ainsi il semble que, d'un très ancien récit d'alliance entre les tribus, conclue à Sichem et dont une «grosse pierre dressée sous le

chène qui est dans le sanctuaire du Seigneur» (donc un haut-lieu comme ceux qu'utilisaient cultuellement les gens du pays) demeure le témoin (un témoin qui «a entendu»... v.27), on soit passé à un récit de cérémonie d'alliance avec le Seigneur. Maintenant, le peuple lui-même est pris «à témoin contre lui-même» (v.22)³. Mais, en définitive, c'est à ce stade qu'il nous intéresse.

b. Le rappel d'histoire (24,2-13 à rapprocher de 23,3-5 9-10)

Le texte lu en cette Eucharistie laisse de côté une composante essentielle du «discours de Josué» : la rétrospective historique qui résume toute la conduite de Dieu envers son peuple depuis l'appel d'Abraham, des «pères qui servaient d'autres dieux» jusqu'à l'heure présente où eux, les Israélites, descendants de ces ancêtres qui ont connu la servitude d'Égypte, la libération, la dure marche dans le désert (vv.5-10), se trouvent maintenant en possession de «villes qu'ils n'ont pas bâties... de vignes et d'olivettes qu'ils n'ont pas plantées» (v.13), et cela sans aucune fatigue et grâce à l'intervention personnelle de Dieu (v.12)⁴.

Où un tel rappel des bontés de la haute partie contractante constitue un élément essentiel de la formulation ou du renouvellement des traités d'alliance orientaux de cette époque⁵.

c. La préparation à l'acquiescement (24,14-15)

Le discours commence par une objurcation – répétée au v.23 – dont le style s'apparente à celui des discours deutéronomiques : «Et maintenant...»⁶. Ainsi s'établit la liaison avec la première partie du discours, Dieu a mis fin à une situation. Situation historique et sociale, certes – celle d'esclaves en un pays étranger – mais aussi situation religieuse : le service des «dieux étrangers», mésopotamiens (sumériens ou akkadiens), égyptiens ensuite.

Si toute la terre appartient au Seigneur, s'il a disposé du pays de Canaan pour le donner à son peuple, c'est bien pour qu'Israël qui peu à peu se constitue, soit son peuple comme il est lui-même son Dieu. Cette formulation, la plus existentielle, de l'Alliance en fonde toutes les implications (cf. Jr 7,23 et 11,4). Ici encore la monition de Josué rejoint les exigences considérées comme fondamentales et toujours rappelées dans les formulaires d'alliance. En Orient, il s'agit d'une situation de dépendance suzerain-vassal, en Israël, d'une certaine possession : être l'un à l'autre (cf. Ex 34,10.14.27-28; 20,1-2; Dt 5,6-7; 6,4-25). Plus tard, les prophètes transposeront la formulation du «décalogue moral» en termes d'alliance matrimoniale, d'alliance d'amour.

Josué va donc exiger du peuple qu'il purifie son alliance avec son Seigneur en écartant de lui les dieux étrangers (v.23).

d. La provocation à une réponse (24,15.19-23)

Seul Dieu, le supérieur, le Transcendant, pouvait prendre l'initiative de conclure une alliance avec les hommes. Et la Bible le souligne en maints passages⁷. Encore fallait-il que le peuple intéressé signifiât son acquiescement. Aucun des récits patriarcaux dans lesquels Dieu «établit», «fonde» l'Alliance ne le mentionne. En ce temps là, Dieu agit de sa seule autorité et avec un seul partenaire : Abraham, ou les autres patriarches en considération du premier. Quand le peuple, dont ils portaient d'ailleurs le germe, devint une réalité constituée, on signifia toujours son acquiescement (cf. Ex 19,8; 24,3-8). Josué s'emploie ici à provoquer cette réponse de la communauté, en affirmant sa détermination personnelle de «servir le Seigneur» (v.15). A son engagement, il oppose la liberté laissée au peuple de revenir à la situation première qu'ont vécue les pères : le service d'autres dieux, ceux des ancêtres païens, ou ceux des «amorites» au milieu desquels ils vivent actuellement. Avec un sens averti du maniement des foules, Josué insiste ensuite sur la difficulté de servir le Seigneur : c'est un Dieu saint, transcendant, un «dieu jaloux» qui ne tolère aucun partage... Attention !

Poussant plus loin sa monition, il évoque les châtiments qu'en-courrait le peuple en cas de désobéissance : «Il vous maltraitera, vous anéantira» (v.20). Ici encore la formulation du discours d'alliance se réfère aux clauses générales que comportait tout pacte de cette espèce. Les peines encourues en cas de rupture d'engagement étaient toujours explicitées et, chaque fois avec une insistance telle que la peur devait évincer toute velléité d'infraction (cf. l'alliance yahviste en Dt 27,9-26 et Dt 28,15-68)⁸.

e. La réponse du peuple (24,16-18.21-24)

Notre lecture liturgique en donne l'essentiel : «Loin de nous de délaisser le Seigneur». L'assemblée justifie sa détermination en reprenant à son compte les interventions bénéfiques de Dieu rappelées par Josué (cf. v.17). Puis elle prononce l'engagement : «Nous voulons nous aussi (sous-entendu : comme toi...) servir le Seigneur, car c'est lui notre Dieu». Dans l'enthousiasme, elle le redira encore par deux fois (vv.21.24).

Cette présentation originale d'une cérémonie de renouvellement d'alliance qui ne ressemble pas à ce qu'avait prévu Dt 27,4-26 et que réalise Jos 8,30-35 se termine par de solennelles protestations (vv.22-23). L'engagement se donne pour sacré puisque conclu «devant le Seigneur». Mais le narrateur a surtout voulu mettre en particulière évidence la fougue d'un peuple excité par son leader. Josué le veut et le rend conscient, décidé, capable de surmonter toute pusillanimité... Hélas ! la bonne vie en Canaan aura tôt fait de reléguer ces protestations, alors sincères, parmi les déchets de velléités vite évanouies⁹.

Convoqués «aujourd'hui» devant le Seigneur, nous aussi devons prendre «maintenant» une part active à un renouvellement d'alliance. Josué rappelait à Israël les bienfaits divins qui l'avaient accompagné de sa naissance à sa situation présente de nation choisie, «royaume de prêtres, nation consacrée» (relisons Ex 19,4-8). La liturgie eucharistique nous remémore les grandes lignes de cette histoire du salut à laquelle le Christ est venu conférer sa plénitude de sens et d'efficacité. Il nous faut aussi par nos acquiescements, nos *amen*, réaffirmer notre foi à la réalité historique et spirituelle de cette geste de Dieu. Il nous faut répondre de tout cœur et de toutes nos forces à l'invitation que le Christ, nouveau Josué (Josué = Jésus), nous adresse encore à nous resituer dans son Alliance, ce qui signifie, bien plus qu'une intégration dans un système de lois, une entrée en communion d'amitié, en une participation de vie avec lui.

Josué rappelait les exigences d'une telle situation, ses difficultés, les tentations possibles, les retours en arrière parfois tentants, la coûteuse fidélité sans cesse à rénover. L'Eglise le fait aussi en se présentant à nous non point comme une abstraction, mais comme un peuple de croyants dont la vie peut être singulièrement mouvementée et agitée de soubresauts qui rappellent ceux que connut jadis le peuple de Dieu. Et pourtant, comme Josué, alors médiateur de l'Alliance, elle nous propose un réengagement dans la fidélité.

Nul ne peut maintenant confondre fidélité et immobilisme, attachement au Seigneur et à son Alliance et sécurité pour l'avenir, comme si notre exode, notre «marche en tous terrains» pouvait devenir quelque jour comparable à une navigation en mer d'huile ! Finalement, le sens actuel de cette lecture de l'A.T. se saisit aisément. Comme les membres de l'assemblée de Sichem, réveillons notre foi et redisons notre enthousiaste volonté de vivre, d'un cœur nouveau, l'Alliance nouvelle.

NOTES

1. De nombreuses études ont été récemment consacrées aux formulaires d'alliances, tant orientaux que bibliques. Nous ne citons que les plus accessibles nous permettant de renvoyer pour plus de détails à notre article : *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament et les débuts du judaïsme*, (Communio, 10), Rome 1969. Voir encore G. HUNERMANN, *L'Alliance du Sinai*, Mulhouse, 1963; L. KRINETZKI, *L'Alliance de Dieu avec les hommes*, (Lire la Bible, 23), Paris 1970. Plus spécialement à notre propos : J. L'HOUE, *L'Alliance de Sichem : Jos 24 dans Rev. Bibl.*, 69 (1962), p.161-184.
2. Sur les rappels d'histoire dans les formulaires d'alliance voir : Dt 6, 21-25 et dans les livres prophétiques de même thème utilisé dans les «procès» de Yahweh à son peuple : Os 2,4; 4,1-3; Mi 1,2-7; 6,1-8; Is 2,1-20; 3,13-15; etc. et l'article de J. HARVEY, *Le Rit-pattern, réquisitoire prophétique sur la rupture d'alliance dans Biblia*, 43 (1962) p.172-196.
 Pour les formulaires orientaux cf. la bibliographie de la note précédente et P. BUIS, *Les formulaires d'alliance dans Vet. Test.*, 16 (1966), p.386-411; D.J. MC CARTHY, *Treaty and Covenant: A Study in form in the oriental documents and in the Old Testament*, Rome, 1963.
3. A noter qu'en ce v.27 la pierre est dite «témoin des paroles que le Seigneur a adressées». Mais Dieu ne parle jamais en ces textes ! Josué ne lit pas non plus les paroles de Dieu, la Loi, comme en 8,34. Ce détail pose donc la question de l'unité de rédaction du chapitre à laquelle nous faisons allusion au début de l'article.
4. Comparer ceci avec Jos 10,10,14; 23,1 où se fait jour le thème essentiel du livre : Dieu a tenu ses promesses, il a donné toute la terre de Canaan à Israël.
5. On en trouvera les textes les plus significatifs en J. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton, 1950, 1962², pp.199-204 et 503-504. Les textes de SFIRE ont été publiés en français par A. DUPONT-SOMMER dans *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 15 (1960), p.258-325.
6. Voir le début du discours de Dt 4,1 et encore 10,12; pour l'importance donnée à la réactualisation de l'histoire et des attitudes passées du peuple dans l'aujourd'hui culturel cf. Dt 4,39; 11,26.
7. Ceci est mis en valeur en Gn 17,2 7,9 à rapprocher de Gn 15,18; puis, avec Moïse, en Ex 34,10 ou, en termes un peu différents, en Ex 19,5-6.
8. Tout ceci serait à illustrer par les discours prophétiques où les reproches, les rappels de la bienfaisance divine sont suivis de menaces, celle de l'exil le plus souvent : cf. Is 5,1-30; Jr 2,1-37; 7,1-8,3.
9. Voir le tableau peu flatté de Jg 2,1-2,11-13 avec référence claire à une situation de rupture d'alliance et ce que disent souvent les prophètes p. ex Os 4,1-3,19; etc. et les textes cités note 2.

LES MYSTERES DE JOSUE

Dieu a donné un nom qui est au-dessus de tout nom à Notre Seigneur Jésus Christ. Jésus est ce nom qui est au-dessus de tout nom. Et c'est pourquoi, au nom de Jésus, tout genou fléchit, sur la terre et dans les enfers ...

Nous rencontrons pour la première fois ce nom de Jésus, là où nous le voyons chef d'armée. Donc là où je rencontre pour la première fois le nom de Jésus, j'apprends en même temps aussi le mystère de son symbolisme : Jésus en effet conduit l'armée. A quoi tout cela mène-t-il ? Au fait que ce livre ne nous rapporte pas tant les actions de Jésus, fils de Navé, qu'il ne nous décrit les mystères de Jésus, mon Seigneur. C'est lui qui, après la mort de Moïse, a reçu l'autorité, c'est lui qui conduit l'armée et triomphe d'Amalec, et qui, comme il était préfiguré par les mains étendues sur la montagne, triomphe des principautés et des puissances en les clouant sur la Croix dans sa personne.

ORIGENE ¹

1. ORIGENE, *Oeuvres*, I,1: 825 A et I,3: 828 A.B., cité par J. DANIELOU, *Sacramentum Futuri, Les figures du Christ dans l'Ancien Testament*, Paris, 1954, p.57.

L'EPOUX ET L'EPOUSE DANS LE CHRIST

Ep 5, 21-32

PAR ROBERT BAULES

Professeur au Séminaire de Castres

Après avoir exposé le principe fondamental de la conduite chrétienne (4,17-24) et étudié les relations générales avec autrui (4,25-5,20), saint Paul examine les rapports de soumission et d'autorité à l'intérieur de la famille et en traite successivement trois cas : les relations entre femme et mari, entre enfants et parents, entre esclaves et maîtres.

Dans la crainte du Christ

Il énonce d'abord une règle générale qui concerne ces trois situations : «Soyez soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ». En réclamant la soumission il n'innove certes pas. Il considère la famille telle qu'elle fonctionne sous ses yeux et ne juge pas un statut en faveur duquel il ne cherche d'ailleurs pas à prendre position. Il l'accepte comme un fait sans se préoccuper de savoir s'il est réformable ou non ni s'il constitue la meilleure solution pour l'existence de la famille. Il ne s'interroge pas sur la possibilité de concevoir d'autres manières licites et peut-être même préférables de réaliser l'institution familiale. Partant de l'hypothèse de fait de l'existence de structures d'autorité avec ce qu'elles impliquent nécessairement — à savoir : le commandement et l'obéissance — il va indiquer la manière chrétienne de vivre dans ces structures.

La pointe de l'affirmation se trouve à la fin de la phrase : «dans la crainte du Christ». Il s'agit là, pourrait-on dire d'un axiome général de la conduite chrétienne. La crainte ne signifie pas ici la peur servile qui envahit celui qui préférerait désobéir ou n'en faire qu'à sa tête mais qui redoute le châtiment et, à cause de lui, n'extériorise pas sa révolte et se conforme extérieurement à l'autorité. Il s'agit de la vénération pleine d'amour qui remplit le cœur de ceux qui se savent aimés

et sauvés par celui qui est mort et ressuscité pour eux. Car la Seigneurie du Christ est la Seigneurie de l'Amour qui se donne pour multiplier sur terre les cœurs aimants et susciter partout les échanges d'amour dans le dynamisme de l'Amour divin. La crainte du Christ veut dire la prise au sérieux de cette souveraineté spirituelle qui appartient au Seigneur en vertu de la puissance de son Amour sanctifiant. Cette crainte jaillit en nous sous l'effet de l'Esprit que le Christ nous communique, l'Esprit même de son amour et de sa puissance sanctifiante. Fruit de l'Esprit, elle est nécessairement compatible avec la spontanéité, l'empressement, la paix et la joie.

Analyse

La suite du texte aborde les rapports entre le mari et sa femme. Saint Paul envisage d'abord les devoirs des femmes, puis ceux des maris, et, chaque fois, il allègue comme type exemplaire de l'accomplissement de ces devoirs l'attitude de l'Eglise et du Christ l'un envers l'autre. Nous proposons de ce passage l'analyse suivante.

1) Les femmes doivent être soumises à leurs maris comme au Seigneur. On s'attendrait ici à lire plutôt, étant donné la suite du texte : comme l'Eglise est soumise au Seigneur. En effet, saint Paul explicitant sa pensée, continue par une argumentation analogue à un syllogisme : car le mari est le chef de la femme, comme le Christ est le chef de l'Eglise, lui le *Sauveur* du Corps; or l'Eglise se soumet au Christ; donc les femmes doivent pareillement se soumettre en tout à leurs maris. L'idée de *chef* émerge ici : le mari est chef comme le Christ est chef. Saint Paul ajoute au sujet du Christ une autre expression : sauveur du corps. Il n'en utilise pas ici le sens mais le réserve, si l'on peut dire, pour l'argumentation concernant les devoirs des maris qu'il produira en deux temps : il mettra d'abord en évidence l'idée que le Christ est *Sauveur*, puis celle, plus précise qu'il est le Sauveur de son Corps, l'Eglise.

2) Les maris doivent

a) aimer leurs femmes comme le Christ a aimé l'Eglise. Cette fois la formule paraît tout à fait complète. Cependant, l'argumentation l'est moins. Saint Paul se contente de rappeler tout ce que le Christ a fait pour l'Eglise, quelle preuve d'amour il lui a donnée : il s'est livré à la mort pour la sauver du péché et la sanctifier.

b) Et ils doivent les aimer en tant que leur propre corps, à l'exemple du Christ qui prend soin de l'Eglise son corps (vv. 28-30). Saint Paul cite alors le verset de la Genèse sur le couple humain primitif et en fait l'application au Christ et à l'Eglise.

Le Christ et l'Eglise

Tout au long de ce texte saint Paul pense le Christ et l'Eglise comme ayant l'un à l'égard de l'autre le statut d'époux et d'épouse. En fait, il transpose là un thème bien connu de l'A.T. déjà implicite dans l'idée de l'alliance de Yahvé avec Israël et explicite pour la première fois chez Osée qui l'interprète comme une alliance matrimoniale (2,18-22) tandis que le même prophète trouve dans l'amour de Yahvé pour Israël le modèle à imiter dans sa propre vie conjugale (Os 3,1).

Bien qu'il utilise ce thème, saint Paul ne dit pas expressément ici – comme il le fait dans 2 Co 11,2 – que le Christ est époux et l'Eglise épouse. Par contre il qualifie le Christ de Tête et l'Eglise de Corps. Ce faisant, il applique un schéma qui ne se rencontre pas dans l'A.T. et qui, dans le N.T., n'apparaît qu'en Ep et Col. L'idée que l'Eglise est un corps et même le corps du Christ se trouve dans les épîtres antérieures (Rm 12,5; 1 Co 13,27) où saint Paul applique à l'Eglise une manière de parler déjà banale dans l'Antiquité et toujours demeurée telle, à savoir qu'un groupe humain est un «corps»; le groupe «Eglise» se caractérise par l'influence du Christ et l'appartenance au Christ : en ce sens elle mérite bien déjà son nom de Corps du Christ. Par le fait même il devient naturel, puisque le Christ est Seigneur ou chef de l'Eglise, de le considérer comme sa tête. On aboutit ainsi au schéma d'Ep, parfaitement cohérent avec le schéma de l'époux et de l'épouse, car, dans la mentalité biblique, l'épouse est le corps de l'époux, comme en témoigne le récit de la Genèse (3,23-24). Que l'Eglise soit l'épouse ajoute alors une raison encore plus profonde de la considérer comme le Corps du Christ.

Pour appuyer ses considérations saint Paul cite précisément un verset de la Genèse, et il ajoute : «ce mystère est de grande portée; je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Eglise» (v.32). Il semble qu'il voit dans le couple primitif, type de tout mariage humain, la préfiguration prophétique de l'union du Christ et de l'Eglise. Le mot «mystère» signifie, chez saint Paul, une réalité cachée, un secret que seule une révélation peut dévoiler; en fait il s'agit presque toujours d'une réalité qui appartient au dessein éternel de Dieu et que Dieu seul a pu faire connaître. Ici, «le mystère» recouvre le sens figuratif de l'union d'Adam et Eve. Dans le dessein de Dieu le couple primitif

symbolise et prépare historiquement l'union du Christ et de l'Église qui réalise dans la pleine vérité divine celle du premier homme et de la première femme. Lorsque Dieu a créé le premier couple il a commencé à réaliser son dessein dont le sens dernier était déjà inclu dans ce couple; mais qui ne se réaliserait définitivement et ne manifesterait son sens plénier que dans le Christ et l'Église.

Saint Paul explicite le statut du Christ et de l'Église à l'aide du double schéma : Époux-Épouse et Tête-Corps, et expose, dans ce cadre, l'attitude respective de l'un et de l'autre. En ce qui concerne le Christ, il s'attache à décrire son amour et son dévouement envers l'Église, guidé en cela par la formule : *Sauveur du Corps*. Il rappelle les aspects fondamentaux de son activité en faveur de l'Église : la purification et la sollicitude constante. D'une part le Christ a voulu pour lui une épouse (un corps) sainte et immaculée. A cet effet, il a dû la purifier dans un bain efficace et pour cela mourir pour elle. A travers ce langage symbolique nous reconnaissons la doctrine de la rédemption et de la sanctification. Saint Paul reprend ici ce qu'il avait énoncé au début de l'épître, à savoir que Dieu nous a élus dans le Christ «pour être saints et immaculés en sa présence dans l'amour» (1,4) et que c'est le Christ lui-même qui nous a sanctifiés en nous délivrant de nos fautes, par son sang (1,7). Le bain d'eau qu'une parole accompagne représente évidemment le baptême. Le texte n'explique pas son rapport à la mort de Jésus ni la modalité de son action. Il faut se référer pour cela à d'autres épîtres. Rm 6,3-4 nous indique que par le baptême nous communions à la mort de Jésus pour ressusciter avec lui : nous mourons au péché et nous entrons dans la vie nouvelle de la sainteté. Tt 3,5 nous fait comprendre que cette rénovation produite dans le baptême est l'œuvre de l'Esprit Saint. 1 Co 12,13 précise enfin clairement qu'il s'agit d'un baptême dans l'Esprit. Et cet Esprit nous fait communier à Jésus mourant et ressuscitant, car il est l'Esprit même de Jésus, l'Esprit de sainteté selon lequel Jésus fait le don de sa vie mortelle et entre dans la vie éternelle de la résurrection, l'Esprit divin par lequel Jésus règne sur les hommes et les sanctifie en les intégrant à son Corps et en les identifiant à Lui.

L'activité d'amour du Christ envers l'Église ne s'achève pas au baptême qui n'en constitue que le début et le fondement. Car il continue à l'entourer d'une sollicitude que détaille l'épître aux Éphésiens; nous y lisons que le Christ fait de l'Église sa plénitude (1,23), c'est-à-dire qu'il la remplit de sa vie spirituelle et de la richesse des biens divins. Nous y lisons encore qu'il veille à la croissance de son Corps en suscitant les divers ministres, en assurant la concorde et la cohésion de la multitude des membres, en le nourrissant dans la charité et en le menant jusqu'à la stature parfaite qui convient à sa plénitude (4,11-16).

Quant à l'Église elle-même, elle se soumet à sa tête (son chef). Étant donné l'attitude du Christ envers elle, nous comprenons que sa soumission n'a rien de servile, car l'Église se sait aimée par son chef plus qu'elle ne s'aime elle-même : sa soumission est l'abandon confiant de la bien-aimée et aussi la fidélité de son propre amour envers le bien-aimé. Le rapport d'autorité n'a ici rien de dur et d'avilissant. Car l'Église vit sa dépendance à l'égard de son Époux dans la spontanéité et la liberté caractéristiques de l'amour.

Le mari et la femme

Saint Paul n'allègue pas le texte de la Genèse dans une perspective strictement historique, mais plutôt intemporelle. Ce texte énonce l'essence du mariage comme rapport de l'homme et de la femme dans l'univers humain. Et pour saint Paul la vérité profonde de ce rapport se trouve dans l'union du Christ et de l'Église qui constitue le modèle à imiter. Cette idée a inspiré ici toutes les exhortations de l'Apôtre puisqu'il demande au mari d'aimer sa femme comme le Christ a aimé l'Église, et à la femme d'être soumise à son mari comme l'Église l'est au Christ. Nous ne voulons pas insister sur ces devoirs; tout ce que nous avons déjà dit sur le «modèle» les éclaire suffisamment. Nous voulons plutôt chercher à comprendre davantage la perspective de saint Paul.

Il nous paraît évident que l'Apôtre possède une théorie morale du mariage fondée hors de la théorie des rapports du Christ et de l'Église. Il sait déjà, indépendamment de sa connaissance du Christ, que le mari est le chef de la femme, que celle-ci doit être soumise à son mari qui, lui, doit l'aimer en tant que son propre corps. Les raisons pour lesquelles il doit en être ainsi ne sont pas explicitées. On sent bien que saint Paul ne cherche pas à créer une morale du mariage ni à montrer comment se constitue fondamentalement les règles de cet état. Il se préoccupe plutôt d'énoncer les motifs qui doivent stimuler l'observation de ces règles et la pratique de ces devoirs. Le rapprochement avec le mystère du Christ et de l'Église fournit seulement une motivation religieuse susceptible d'animer chrétiennement l'accomplissement des devoirs propres au mariage. Autrement dit, saint Paul ne fait pas un traité de morale, il développe une spiritualité chrétienne de la vie conjugale.

Cette spiritualité se fonde sur le principe d'un rapport normatif entre le Christ et l'Église. Pourquoi normatif ? Nous voyons bien que saint Paul ne cherche pas à légitimer son allégation du «modèle». Car pour lui et pour tout chrétien la question est déjà résolue radicalement. L'existence chrétienne se définit, en effet, comme une «vie dans le

Christ» comme une vie dont le Christ constitue précisément la norme. Le mariage doit lui aussi se vivre dans le Christ. Mais comme le Christ se trouve lui-même dans l'état de mariage avec l'Eglise, il va de soi que c'est le Christ uni à l'Eglise qui fonde la norme chrétienne de la vie conjugale.

Saint Paul enseigne-t-il que le mariage est un sacrement au sens théologique strict ? Le mot «sacrement» (mystère) se trouve dans le texte. Cela a suffi pour la fortune du mot. Mais les exégètes estiment qu'il n'y a pas affirmation littérale de la sacramentalité au sens strict. On comprend cependant que ce texte a éclairé la pensée chrétienne sur la nature sacramentelle du mariage (le concile de Trente dit seulement que ce texte insinue que le mariage est un sacrement). Car saint Paul nous incline à considérer le mariage humain comme le symbole de l'union du Christ et de l'Eglise, et comme le lieu où l'homme peut vivre le contenu spirituel de cette union.

CE MYSTÈRE EST GRAND

L'Eglise comme Epouse est à Jésus Christ par son choix; l'Eglise comme Corps est à Jésus Christ par une opération très intime de l'Esprit de Dieu. Le mystère de l'élection par l'engagement des promesses paraît dans le nom d'Epouse; et le mystère de l'unité consommée par l'infusion de l'Esprit se voit dans le nom de Corps. Le nom de Corps nous fait voir combien l'Eglise est à Jésus Christ; le titre d'Epouse nous fait voir qu'elle lui a été étrangère et que c'est volontairement qu'il l'a recherchée. Ainsi, le nom d'Epouse nous fait voir unité par amour et par volonté, et le nom de Corps nous porte à entendre unité comme naturelle : de sorte que dans l'unité du Corps, il paraît quelque chose de plus intime, et dans l'unité de l'Epouse quelque chose de plus sensible et de plus tendre.

Au fond, ce n'est que la même chose : Jésus Christ a aimé l'Eglise et il l'a faite son Epouse; Jésus Christ a accompli son mariage avec l'Eglise, et il l'a faite son Corps. Voilà la vérité : «Deux en une chair, os de mes os, et chair de ma chair» (Gn 2,23), c'est ce qui a été dit d'Adam et d'Eve, et c'est, dit l'Apôtre, «un grand mystère en Jésus Christ et en son Eglise» (Ep 5,32).

BOSSUET¹

1. BOSSUET, *Lettre IV «A une demoiselle de Metz»*, dans *Oeuvres complètes*, éditées par F. LACHAT, vol. XXVII, Paris, 1875, p.310.

«VOULEZ-VOUS PARTIR, VOUS AUSSI ?»

Jn 6,60-69

PAR ROBERT BEAUVÉRY

Professeur aux Facultés catholiques de Lyon

La péricope évangélique de ce jour présente les plus graves conséquences de la crise galiléenne : murmures, incrédulité et sécession de certains disciples; première allusion à la trahison de Judas et à sa collusion satanique; mise en demeure des Douze de choisir entre l'émancipation ou la fidélité.

Dans ce climat ténébreux brille toutefois l'annonce de la glorification du Fils de l'homme que les Douze commencent à reconnaître comme le Saint de Dieu, le Messie; ce premier acte de foi laisse bien augurer de leur acte de foi pascale en la divinité de Jésus.

I. LE CONTEXTE

Si la péricope se situe, dans l'état actuel du texte, après la conclusion formelle (v.59) du *Discours sur le Pain de Vie*, elle suppose assurément que les disciples l'ont entendu aussi bien que les foules galiléennes (v.66).

Par leur récrimination : « Cette parole est trop forte ! Qui peut l'écouter ! » (v.60), les disciples ne renvoient pas à « une » parole mais probablement à l'ensemble « de l'enseignement donné à Capharnaüm, dans la synagogue » (v.59).

Le v.62 permet toutefois de penser que le nœud de leurs murmures — qui amène à discréditer le Discours entier — vise la prétention de Jésus à une origine céleste (« là où il était auparavant »), et c'est précisément à cette difficulté que se sont heurtées les foules galiléennes, au moment même où elles prennent le nom péjoratif de « Juifs » (vv.41-42), le nom de l'incrédulité.

Jésus renvoie explicitement à son Discours : « Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie » (v.63). Et Simon-Pierre, parlant en son nom personnel et au nom des Douze — ou des onze (v.71) —

approuve le même ensemble par sa déclaration : « Tu as les paroles de la vie éternelle » (v.68).

Aussi bien cette péricope, quoiqu'elle suive la conclusion formelle du « Discours du Pain de Vie » (v.59), se réfère constamment et fondamentalement à lui, d'un point de vue spécial et nouveau.

Si les disciples sont censés, sans aucun doute, avoir tout entendu, en revanche, il est remarquable que leur présence à côté des foules ne soit jamais mentionnée dans le corps du Discours.

Présents et actifs dans le récit de la multiplication des pains dont ils voient le double résultat : l'empressement enthousiaste des foules et la fuite solitaire de Jésus; d'abord seuls sur le chemin maritime du retour à Capharnaüm, puis rejoints par leur Maître marchant sur les eaux, ils constituent un groupe homogène, distinct des Galiléens et rassemblé autour du Christ. Si celui-ci les a vus pendant toute une période de la nuit, il leur adresse en guise de message à son retour : « C'est moi, n'ayez pas peur » (Jn 6,20).

Ensuite, les foules occupent l'avant-scène du Discours dont il est communément admis que le récit de la multiplication des pains tisse la toile de fond. Le récit de la traversée de la mer (6,16-21) ne serait-il pas, lui, la toile de fond spéciale de Jn 6,60-69 ?

Ces deux péripécies ne concernent que les seuls disciples et leur Maître, et toutes deux sont mises explicitement en relation avec la ville de Capharnaüm où demeure habituellement le groupe.

Dans le récit, le vent souffle avec force et la mer se soulève; dans les derniers versets du ch. 6, les paroles sont qualifiées de « trop fortes et inadmissibles », elles suscitent les murmures. Ici, la peur, née de la marche de Jésus sur les eaux, là le choc produit par son enseignement. Ici, Jésus se sépare des disciples — participant peut-être à l'enthousiasme nationaliste des foules — là, des disciples font sécession.

Dans le récit, Jésus rejoint la barque des disciples, apaise leur peur et leur donne d'atteindre immédiatement la plage; dans la péricope, les Douze s'attachent à leur Maître, ils croient que les paroles, trop fortes, inadmissibles et source de murmures pour les uns, sont les paroles qui conduisent à la plage de l'éternité, et reconnaissent, enfin, en celui qui leur a dit : « C'est moi », le Saint de Dieu (comparer Jn 6,20 à 6,69).

Si donc la péricope renvoie constamment et fondamentalement au *Discours sur le Pain de Vie*, elle le fait d'un point de vue particulier : celui des disciples, séparés à nouveau de la foule après lui avoir cédé la première place. Le récit de la traversée de la mer où l'on voit également les disciples séparés des Galiléens (vv. 16-21) n'est sans doute pas sans relations littéraires avec l'ultime péricope. Dans ce récit, toutefois, le groupe des disciples paraît unanime. Or, il n'en va pas de

même dans l'ultime passage : désormais, une ligne de démarcation le divise en deux fractions, irréductibles l'une à l'autre : d'une part les disciples qui murmurent et de l'autre les disciples-croyants qui, pour la première fois dans le IV^e évangile, portent le nom de « Douze ».

Ce partage, le plus grand événement intervenu dans l'ensemble des disciples depuis le soir des noces de Cana (Jn 2,11-12) sous-tend la structure du texte à tel point qu'on peut facilement y discerner deux volets : A. les paroles aux disciples, en général (vv.61-66) et B. les paroles aux Douze, en particulier. (vv.67-70)

II. ÉTUDE DU TEXTE

1) La structure

A	B
Aux disciples, en général vv. 61-66	Aux Douze, en particulier vv. 67-70
Les murmures	La foi
Jésus sait les murmures (v.61a)	Jésus sollicite la foi (v.67)
1 - Les occasions des murmures :	
a) actuelles : les paroles trop fortes (vv.61b-60)	
b) future : la « vision » du Fils de l'homme remonté dans sa gloire (v.62)	
2 - Les causes des murmures :	
a) la chair ne sert à rien	Tu as les paroles de la vie éternelle.
b) les paroles de Jésus sont esprit et vie, (v.63)	
3 - Jésus dénonce l'incrédulité des « murmurants » conduits par la chair et non par le don de Dieu (vv.64a-65)	Profession de foi de Simon-Pierre (vv.68-69)
(réflexion de l'auteur sur la science de Jésus (v.64b)	Le choix des Douze par Jésus (v.70a)
4 - Conséquence de l'incrédulité : départs de disciples (v.66)	Un démon parmi les Douze, (v.70b)

L'antithèse entre le volet A et le volet B, entre les murmures des uns et la foi des autres, est soulignée à chaque ligne, pourrait-on dire :

- dans le premier cas, le dialogue étant rompu, Jésus sait et dénonce les murmures; dans le second, Jésus sollicite la foi des Douze, en respectant entièrement leur liberté et en provoquant l'échange;
 - dans le premier cas, les paroles du *Discours du Pain de vie*, trop fortes et impossibles à entendre, font tomber les disciples, déjà conduits par la « chair », dans la sécession; dans le second, ces paroles, d'abord qualifiées solennellement « d'esprit et vie » par celui qui sait ce qu'il dit, puis admises comme source de vie éternelle, ouvrent les Douze à la profession de foi et à la vie;
 - dans le premier cas, les hommes, ayant versé dans les ténèbres de l'incrédulité, disparaissent complètement de la suite de l'Évangile; dans le second, les hommes, ayant opté librement pour la dynamique de l'acte de foi, avancent avec Jésus, et il sera encore et de plus en plus question d'eux dans les chapitres suivants;
 - toutefois, le texte nous oblige à prendre acte d'une grave ambiguïté qui pèse sur l'un des Douze, Judas, dont la liaison avec le démon est dévoilée; l'hypothèque ne sera levée qu'avec le départ de celui-ci dans la nuit, au moment du Dernier Repas (Jn 13, 2.26s.30);
 - libérés du traître – et de quelqu'autre faiblesse (Jn 13,38) – les Douze recouvreront toute leur cohésion et leur foi dont l'objet ne sera plus seulement la messianité de Jésus : « Tu es le Saint de Dieu » (v.69) descendu du ciel, mais bel et bien sa divinité : « Mon Seigneur et mon Dieu » (Jn 20, 24-28), « remonté dans sa gloire » (cf. Jn 6,62).
- Dans ce passage *post-pascal*, le terme les « Douze » apparaît pour la deuxième et dernière fois. Cette unique répétition ne constituerait-elle pas une invitation discrète de l'auteur à rapprocher les deux actes de foi : celui de Simon-Pierre en la messianité de Jésus au moment de ce qu'on a appelé la crise galiléenne (Jn 6,69), et celui de Thomas en la divinité de Jésus lors de la deuxième apparition pascalle ?

2) étude des principaux thèmes

a) Confrontation avec les synoptiques

Pour la première fois, le IV^e évangile pose la distinction :

1. entre les disciples et les Douze – distinction qui a d'excellents points d'appui dans la tradition synoptique (cf. Mt 10, 1ss et par.);
2. entre les disciples incroyants et ceux qui croient – séparation pratiquement omise par les synoptiques.

Cependant, les autres évangiles n'ignorent pas les imperfections de ceux qui suivent Jésus et dont le cœur peut connaître l'endurcissement, (cf. Mc 6,52; 8,17); l'esprit, l'inintelligence (cf. Mc 7,18; 8,21; 9,32; et l'esprit de Pierre ne fait pas exception : Mc 8,33);

la volonté, l'orgueil (cf. Mc 9,36). Leur conception du Royaume instauré par Jésus se dégage mal de visées nationalistes - jusqu'au matin de l'Ascension ! (Ac 1,6ss) - et de promotions personnelles (cf. Mc 10,38ss).

Mais pour les Synoptiques, la somme de toutes ces imperfections ne parvient pas jusqu'au seuil de la rupture entre les disciples et Jésus; bien mieux, elles sont toutes guérissables : l'inintelligence sera « traitée » le soir, à la maison, au cours d'un enseignement du second degré (cf. Mc 7,17ss); l'orgueil, par l'appel à l'exemple de l'enfant (cf. Mc 9,36ss); l'aspiration à la promotion personnelle, par une invitation à boire la même coupe que Jésus (cf. Mc 10,38); la conception nationaliste du Royaume, par l'attente du Saint Esprit (Ac 1,6ss).

Bref, les Synoptiques nous offrent des matériaux dont la résistance à l'acide de la critique historique a fait ses preuves, des matériaux bruts, variés et nombreux à partir desquels il est possible d'entrevoir l'évolution des disciples et leur éducation progressive par Jésus. Rien de tel chez Jean. Sauf rares exceptions, il nous livre une réflexion élaborée : en l'occurrence, le nombre et la variété des situations sont réduits quasi à l'unité, à savoir l'attitude devant la foi. A toutes les exhortations des Synoptiques - veiller, prier, jeûner, faire l'aumône, renoncer, porter sa croix, ne pas juger, ne pas condamner, etc. - se substitue le seul impératif catégorique : croire qui constitue ici le critère de séparation entre les disciples. Dans cette page, il s'agit bien plus d'une réflexion théologique que d'un compte-rendu rigoureux de l'événement historique de la sécession.

b) L'incrédulité de certains disciples

Le caractère d'entière liberté de choix pour adhérer au Christ - ou s'en séparer - étant par trop évident (vv.66.67) pour que nous nous y attardions et que nous rappelions la même disposition chez les Synoptiques : « Si tu veux, suis-moi », il convient que nous portions notre attention ailleurs.

Apparemment, rien ne permet de penser que les disciples mis en cause n'étaient jusqu'ici que de « prétendus » disciples; l'auteur leur décerne le titre et reconnaît leur appartenance à Jésus (« ses » disciples) par deux fois, sans ambiguïté aucune, exactement comme si nous avions affaire à des disciples à part entière, insérés habituellement dans le groupe spécial de ceux qui marchent avec Jésus (vv.66; cf. 3,22ss; 4,1ss.27ss; 6,3ss).

Or, les mêmes font maintenant sécession d'une manière irrévocable : il ne sera plus jamais question d'eux dans la suite du IV^e évangile (v.66). Radical et subit revirement ou dénouement brutal d'une crise latente ? Jean, le théologien, apporte une réponse unique : Jésus sait, et depuis le commencement, que certains ne croient pas

en lui bien qu'ils aient choisi de le suivre et de marcher avec lui (v.64). Si leurs apparences extérieures peuvent tromper le regard des foules, elles ne peuvent parvenir à prendre en défaut la connaissance de Jésus.

Le Discours sur le Pain de Vie fournit l'ultime occasion du dénouement de la crise en mettant tout le monde - foules galiléennes, disciples et Douze - au pied du mur, pourrait-on dire, en sollicitant le choix entre un prophète-donneur-de-pain (vv.14.26), un roi-dont-on-veut-se-servir (v.15) d'une part, et, d'autre part, celui-qui-vient-de-Dieu (vv.29.46, etc.), vrai Pain descendu du ciel (vv.33.35.38.42.48, etc.). Entre les deux alternatives il ne saurait y avoir de solution d'équilibre (cf. les impasses des « croyants » de Jérusalem : Jn 2,23-25; de Nicodème : 3,1ss; de certains notables : 12, 42-43).

La chute des Galiléens dans l'incrédulité et celle de certains disciples dans la sécession, ne proviennent pas d'un manque de préparation de la part de Jésus; en effet, hier encore, il donnait à tous une magistrale leçon de choses en fuyant seul sur la montagne (v.15), marquant par là son refus catégorique d'un prophétisme domestique et d'une royauté politique que veut lui reconnaître et imposer l'acclamation populaire. Comment les uns et les autres ont-ils accueilli ce geste ?

La nuit dernière (vv.16-21) il donnait une deuxième leçon, mais celle-ci particulière aux disciples, dans des circonstances dont nous aurions certainement tort de négliger les détails : les éléments de la nature y sont intimement associés; d'abord redoutables - le vent souffle avec force et la mer se soulève durant l'absence de Jésus - puis mystérieusement dominés dès que le Christ rejoint les disciples et leur donne de toucher aussitôt la terre ferme où les périls du vent et de la mer ne peuvent les atteindre. Cette expérience n'a-t-elle donc rien appris ?

Non identifiée, la silhouette de Jésus marchant sur la mer a suscité la peur (v.19); non reconnue, l'origine divine (céleste) du Christ provoquera le départ, la fuite (vv.60.66). Régissant sur les forces de la nature, Jésus décline son identité : « C'est moi » (v.20), néglige de monter en barque dont il n'a nul besoin (v.21), et emmène immédiatement les disciples là où ils devaient se rendre. Pourquoi tant de signes n'ont-ils pas conduit tous les disciples à partager la profession de Simon-Pierre : « Tu es le Saint de Dieu » ?

La réponse de Jean est claire et nette. Aussi nombreux que puissent être les signes de Jésus (cf. Jn 20, 30; 21,25), ils ne suffisent pas, seuls, à susciter la foi (cf. Jn 12,37ss), sinon une foi larvaire (cf. Jn 2,23), dont on ne peut se contenter (2,24.25). La vraie foi, elle, repose sur la parole d'un témoin (cf. Jn 5,24.8.51); or précisément, c'est elle que récusent certains disciples (vv. 60ss), privés de la disposition intérieure d'accueil, « don de Dieu », certes (v.65; cf. 44.45.37; 3,27; 17,6), mais aussi fruit personnel de qui a remporté la victoire

de l'esprit sur la chair (v.63), de la docilité aux lumières divines sur l'orgueil de l'homme à tout expliquer selon son entendement restreint.

c) Les Douze

Déjà, dès l'origine de l'humanité, la «chair», dans la mesure où elle est soumise au Prince de ce monde, jette le discrédit sur la parole de Dieu en la déclarant exorbitante (cf. Gn 3,1-6 ; Jn 8,43ss). En revanche, pour qui n'est plus tributaire de la «chair» mais de «l'esprit», les paroles de Jésus perdent ce caractère excessif imposé de l'extérieur par certains (v.60), et apparaissent dans toute leur pureté originelle, jaillissement d'esprit (v.63) et dynamisme de vie (vv.63.68); et c'est le cas pour les Douze : ils croient et ils savent (v.69).

Le IV^e évangile associe souvent ces deux verbes, et les cite dans cet ordre. Sans être absolument synonymes, ils peuvent, à l'occasion, être employés l'un pour l'autre (1,10-12); le second, toutefois, exprime habituellement un épanouissement du premier : croire devient connaître.

Ce «connaître» ne procédant pas de la «chair», sans être en dehors du rationnel, se situe au-delà. Né de «l'esprit», sur l'information fondamentale de la Parole (vv. 63-68), il grandit dans l'intelligence du disciple qui consent à écouter ce que dit Jésus (v.60), à l'identifier (v.68). D'ordre théologal, ce «connaître» entraîne le disciple, qui accomplit et garde la Parole (Jn 8,31-32), vers une *expérience concrète du Dessein de Dieu*, incarné en l'Envoyé (Jn 17,7) libérant l'homme (Jn 8,32) et lui donnant même la jouissance — dès maintenant — de la vie éternelle (Jn 17,3).

Un tel «connaître», aussi théologal qu'expérimental, explique, sans doute, l'impossibilité de sécession exprimée par la réflexion de Simon-Pierre : «A qui irions-nous ?»

Animé d'un dynamisme interne, ce «connaître» est appelé à progresser dans l'intelligence du Dessein de Dieu et de son Envoyé; un seuil capital sera franchi quand le Fils de l'homme aura été élevé de terre (Jn 8,28), et l'Esprit de Vérité donné aux disciples (2,22; 14,16; 16,25). Si pour l'instant les Douze «connaissent» un élément essentiel de l'identité de Jésus — sa messianité : «Tu es le Saint de Dieu» (v.69; cf. Mt 16, 16-23) — ils n'en «connaîtront» le second — sa divinité : «Mon Seigneur et mon Dieu» (Jn 20,28) — qu'après la Résurrection.

Sans doute, l'auteur n'ignore pas les pouvoirs spéciaux des Douze (Jn 20,22-23; cf. Mt 18,18), mais plus que les autres évangélistes, il insiste sur leur foi et leur connaissance, fondements de leur activité essentielle : le témoignage (Jn 15, 27.20).

CONCLUSION

Née du malentendu sur l'identité et la mission de Jésus, la crise galiléenne s'avéra fatale pour beaucoup de disciples; elle permit aux autres la purification nécessaire pour reconnaître enfin le Saint de Dieu, le Messie, l'unique qui mérite d'être suivi, lui qui possède les paroles de la vie éternelle.

Les crises actuelles que traverse l'Eglise ont, sans aucun doute, des causes historiques, sociologiques, théologiques complexes et multiples. Toutefois, les chrétiens d'aujourd'hui ne se trouvent-ils pas devant la même question fondamentale posée jadis aux disciples et qui porte sur l'identité personnelle et la mission du Christ et de son Eglise ?

Parmi les nombreux besoins de notre temps, celui de témoins de la foi demeure l'essentiel auquel nous ayons à répondre.

NOUS CROYONS ET NOUS SAVONS

A la révélation neuve, quel accueil font les hommes ? Ils se divisent. D'un côté « beaucoup de ses disciples » ; de l'autre, « les Douze ». Scandalisés, beaucoup retournent en arrière. Ils le font d'eux-mêmes, car Jésus ne jette personne dehors. Ses paroles sont une épreuve, mince pourtant au regard du scandale que sera le Croix. Même les Douze alors seront dispersés.

Ici, ils sont ceux qui demeurent. Tout ce que Jésus annonce est cru par ces quelques hommes qu'il s'est choisis ... Alors que, pour beaucoup, les paroles de Jésus sont devenues leur jugement, Pierre, au nom des autres, les reconnaît : ce sont « les paroles de la vie éternelle ». Par son acte de foi, il fait d'elles la source de la vie pour lui. « Nous croyons » et « nous savons » : il peut le dire, alors que Jésus disait à Nicodème : « tu ne sais pas », et à la Samaritaine : « si tu savais... » Cette connaissance est la vie. Pierre fait écho à ce qu'a dit Jésus : ses paroles sont « vie », car en elles agit l'Esprit qui vivifie, alors que l'interprétation charnelle qui voit en Jésus un homme qui se fait Dieu ne sert de rien.

A. LION¹

Année C

Première lecture : Is 66, 18-21

Deuxième lecture : He 12, 5-7.11-13

Évangile : Lc 13, 22-30

L'universalisme du salut est évoqué par le livre d'Isaïe en des termes et avec une insistance remarquables. Lu au cours de la célébration eucharistique, ce texte prend toute sa valeur (première lecture).

En effet, ce « projet » divin a eu sa réalisation en Jésus Christ mort à Jérusalem pour rassembler tous les enfants de Dieu dispersés. Mais il faut que chacun veuille se laisser réconcilier en acceptant de passer, à la suite du Maître, de la mort à la vie, ce qui ne peut se faire qu'aux prix de souffrances et d'épreuves parfois crucifiantes, mais toujours libératrices (épître).

Est-ce à dire qu'il y a une sorte de contradiction entre l'affirmation du salut ouvert à tous et le rappel d'exigences qui, de fait, en limiteraient l'accès ? Nous ne connaissons que trop ce décalage entre ce qui est accordé à tous en principe et ce dont chacun peut jouir : par exemple l'accession aux études supérieures réservée en fait à une minorité seulement parce que la porte reste étroite.

Mais on aurait tort de poser dans les mêmes termes le problème de l'entrée dans le Royaume. Au lieu de s'interroger sur le nombre des élus, il faut faire tout son possible pour entrer par la porte ouverte à tous. Il ne s'agit pas de spéculer mais d'agir, de traduire dans la vie, l'appel que le Christ adresse à tous. Le temps presse : demain il sera trop tard.

JE VIENS REGROUPER TOUTES LES NATIONS

Is 66, 18-21

PAR PIERRE-EMILE BONNARD

Professeur aux Facultés catholiques de Lyon

Isaïe 66, 18-24 est assez généralement considéré comme un appendice à la Troisième Partie du Livre d'Isaïe (ch. 56-66) : au point de vue de la forme, il tranche sur les précédentes strophes poétiques par son allure de prose mal rythmée, dont nous nous bornerons à faire ressortir quelques parallélismes : au point de vue du fond, en revanche, il s'adapte assez bien au contexte en présentant les conséquences de la venue de Dieu, rassurante pour les fidèles (vv.18-23), inquiétante pour les impies (v.24). Les vv.18-21, auxquels nous nous limiterons aujourd'hui, affirment fortement que cette venue de Dieu s'opère au profit de *toutes les nations*, c'est même le refrain de ce texte puisque les nations y sont quatre fois nommées et apparaissent ainsi comme le beau souci de Dieu !

Le signe de la gloire de Dieu

*Ce sera moi - dit Dieu - (qui polariserai) leurs actes
et leurs pensées :
je viens pour regrouper toutes les nations
et toutes les langues ;
elles viendront et verront ma gloire :
oui, je mettrai au milieu d'elles un signe !*

Le Seigneur, dont a dit plus haut qu'il venait (v.15), le réaffirme ici. D'une part il désire devenir lui-même l'objet des pensées et des agissements de ceux qui croient en lui ; d'autre part il veut non seulement châtier, mais surtout regrouper, et regrouper non point le seul Israël, mais l'humanité entière : *«toutes les nations et toutes les langues»*. Confirmant les promesses du Second Isaïe (Is 45,23) et les vœux très larges des rédacteurs sacerdotaux de la Genèse (Gn 10, 5.20), notre prophète anonyme déploie une formule qui veut englober sans excep-

tion aucune, tous les peuples et tous les dialectes de l'univers et qui, après lui, deviendra courante pour désigner l'enjeu universel du monothéisme véritable : le vrai Dieu ne peut être que le Dieu de tous. Ridicules seraient les prétentions d'un chef humain, si prestigieux soit-il, à l'hégémonie mondiale : Dieu seul est capable de rassembler le troupeau humain dispersé et de réconcilier le troupeau humain divisé². Lorsqu'ils auront découvert, grâce au Peuple *uni* de ses témoins, la force unificatrice et réconciliatrice du Dieu véritable, «dix hommes de toutes les langues des nations saisiront un juif (= saisiront un croyant) par le pan de son manteau, en disant : Nous voulons aller avec vous, car nous avons appris que Dieu est avec vous» (Za 8,23), préluant ainsi à la grandiose assemblée générale des nations unies par et avec le Seigneur qui s'est fait connaître à Jérusalem³.

Toutes les nations viendront donc à Jérusalem et y verront la «gloire» du Seigneur - son «poids» selon le texte hébreu, sa «réputation» selon le texte grec - autrement dit, la puissance qu'il déploie pour surmonter le mal et instaurer le bien, pour persévérer malgré ceux qui le renient et pour rassembler ceux qui le reconnaissent comme leur sauveur. Cette «gloire», que Moïse lui-même n'avait pu qu'entrevoir (Ex 33,18-23), le monde entier la verra donc (Is 40,5; 60,1-3) ; elle sera une manifestation de l'énergie divine, au détriment des impies qui lui auront résisté en vain, et à l'avantage des croyants qui se seront laissés porter par elle ; de plus, on pourra la découvrir à travers des «signes» non équivoques (Ex 10,2; Ps 78,43).

Oui, afin de rendre sa gloire perceptible à toutes les nations du monde, le Seigneur mettra au milieu d'elles, sur la colline de Sion (Ez 5,5), un «signe» ou, d'une manière plus concrète, un «étendard»⁴. Le signe n'est pas exactement précisé, mais le contexte laisse entendre qu'il s'agira de quelque chose de stable et de permanent, caractérisant sans doute la confusion des impies, indéfiniment prolongée comme leur obstination (v.24), caractérisant aussi et surtout la Communauté des croyants, ferme et inébranlable comme une nouvelle création (v.22). De même qu'à la fin du Second Isaïe, la réussite de l'Exode décisif, grâce auquel s'établissait une Communauté libérée, devenait un signe perpétuel (Is 55,13), de même, à la fin du Troisième Isaïe, l'aboutissement du Jugement définitif, grâce auquel s'établira une Communauté unifiée, deviendra un signe impérissable.

L'envoi en mission

*En outre j'enverrai de chez eux des rescapés
vers les nations :*



Tarsis, Pout et Loud, qui bandent l'arc,
Tubal, Javan et les îles lointaines,
qui n'ont jamais entendu
ce qu'on peut entendre (dire) de moi,
qui n'ont jamais vu
ma gloire;
ils annonceront ma gloire parmi les nations.

Le rameau judéen, érigé en étendard des peuples (Is 11,10), n'est cependant pas immédiatement visible de partout. Les nations les plus lointaines, laissées à elles-mêmes, risqueraient d'ignorer longtemps les hauts faits accomplis par Dieu au milieu des fils d'Israël. C'est pourquoi, vers ces peuples éloignés, le Seigneur va envoyer, depuis Jérusalem, des missionnaires très probablement israélites. Appelés «rescapés», ces messagers de Dieu ne sont plus en effet les rescapés des nations invités à se tourner vers le vrai Dieu (Is 45,20), mais les rescapés d'Israël encouragés à se tourner vers les nations pour leur annoncer l'unique Sauveur. Ils font partie de ces serviteurs fidèles qui doivent précisément échapper au châtiment réservé à leurs frères idolâtres (vv.14-17) et leur ministère auprès des étrangers correspond bien au rôle du Serviteur Israël, lumière des nations (Is 49,6).

Le domaine de leur mission s'étend au monde entier; mais, pour donner un schéma concret des différentes directions qu'ils devront prendre, le texte fournit ici un échantillon des peuples étrangers qui les attendent. Entre mille autres contrées, ils auront à visiter Tarsis, soit probablement le sud-ouest de l'Espagne; Pout et Loud, tribus de tireurs à l'arc, sans doute populations de la côte africaine de la Mer Rouge, depuis le Soudan jusqu'à la Somalie; Tubal, au sud de la Mer Noire, dans les frontières de l'actuelle Turquie; enfin Javan, c'est-à-dire le monde grec et ses colonies maritimes, ainsi que la foule des îles. Ces nations n'ont jamais vu ni entendu ce qui était précisément resté inobservé et inouï (Is 66,8) : l'action du Dieu vivant, qui est plus fort que toutes les forces du mal et qui, malgré elles, se suscite un Peuple de croyants enfin réunifié ! Les missionnaires venus de Jérusalem leur annonceront le «poids» de ce Dieu, autrement dit : sa «gloire».

La montée vers Jérusalem

Les gens amèneront tous vos frères
de toutes les nations
en offrande au Seigneur,
sur des chevaux et sur des chars et sur des litières
et sur des mulets et sur des palanquins,

jusqu'à ma Sainte Montagne, Jérusalem,
dit le Seigneur,
tout comme les fils d'Israël amènent
l'offrande sur des plats purifiés
à la Maison du Seigneur.

Atteints par un pareil message, les gens de partout ne pourront que se mettre en route vers la Ville qui aura bénéficié à ce point des faveurs divines. Ils amèneront, dit le Seigneur aux habitants de Jérusalem, tous vos frères, non pas ces frères proches qui ne pouvaient plus vous voir (Is 66,5), mais ces frères lointains qui désiraient tant vous revoir. Les moyens de transport les plus divers seront réquisitionnés pour organiser des convois spectaculaires, qui tous convergeront vers la Sainte Montagne de Sion. Les étrangers qui transporteront ainsi les Israélites les porteront avec respect et les présenteront en offrande au Seigneur, tout comme les Israélites présentent sur des plats purs l'offrande liturgique dans la Maison de Dieu, «Maison de prière pour tous les peuples» (Is 56,7; Mc 11,17).

Des prêtres venus d'ailleurs

Et même parmi eux j'en prendrai comme prêtres,
comme lévites, dit le Seigneur.

Porteurs d'êtres consacrés à Dieu, les étrangers seront pour ainsi dire purifiés par le contact de leur fardeau sacré; un peu comme les plats du Temple doivent être purs pour supporter l'oblation; présents d'une offrande sainte, ces mêmes étrangers accompliront un geste déjà sacerdotal (Lv 2, 2,8). Cela suggérerait-il que Dieu veut se choisir des prêtres parmi eux ? Le v.21 est trop peu explicite pour pouvoir en décider facilement. Ou bien le Seigneur appellera au sacerdoce quelques Juifs revenus de la Diaspora, sans exiger d'eux une ascendance sadocide ou lévitique, et ce serait déjà un progrès considérable à en juger par des textes comme Esd 2,62 ou Néh 7,64; dans ce cas, les étrangers resteraient les simples serviteurs du Peuple prêtre (Is 61, 5-6). Ou bien le Seigneur appellera au sacerdoce quelques-uns de ces étrangers convertis qui auront tout fait pour faciliter le retour des caravanes juives, sans exiger d'eux une ascendance israélienne et ce serait un progrès plus considérable encore : dans ce cas, une tribu ou un peuple ne monopoliserait plus la prêtrise, mais, toutes les nations du monde y auraient accès. Le contexte historique favoriserait plutôt la première hypothèse, car, de fait, après l'exil, seuls les descendants des familles sacerdotales purent exercer le ministère sacré. Le contexte littéraire n'exclut pas la seconde, au contraire,

car le mouvement de la phrase, l'insistance de l'oracle : «*Même parmi eux...*» et l'ouverture de textes comme Is 56, 3-7 laissent entendre que, en droit, le prophète a fort bien pu souhaiter l'accès au sacerdoce d'étrangers convertis au Seigneur Yahvé.

Lecture chrétienne du texte

En tout cas, la lecture chrétienne de notre texte, ne laisse place à aucune hésitation. En effet le Père de notre Seigneur Jésus Christ mort en croix à Jérusalem pour rassembler les enfants de Dieu dispersés, veut sans cesse orienter et ré-orienter les agissements et les pensées des hommes en les invitant à reconnaître son amour qui va jusqu'au pardon et à se maintenir dans sa mouvance. Il veut et il peut seul regrouper «toutes les nations et toutes les langues», mais cette œuvre de réconciliation coûte la vie à son Fils bien-aimé : l'Agneau qui supporte-et-empporte les péchés du monde pour ramener à l'unité les enfants de Dieu désunis, c'est l'Agneau égorgé, dont les cicatrices attestent à jamais la permanence de son amour (Ap 5,9; 7,9).

Accepter de nous laisser réconcilier comme des fils du même Père et comme des frères du même Aîné mort en croix pour cela, consiste du même coup, à accepter de souffrir en crucifiant notre égoïsme, comme nous le dit l'*Épître* d'aujourd'hui (He 12). Mais cette fraternité, suscitée par l'amour du Père, scellée par la passion de son Fils Jésus, et mortifiante pour nos instincts vindicatifs, reste la condition *sine qua non* pour entrer dans le Royaume de Dieu, par la porte étroite, et pour partager la joie du rassemblement oecuménique, comme nous le rappelle l'*Évangile*, de ce jour (Lc 13,22-30), où le v.29 évoque le regroupement de l'humanité depuis les quatre points cardinaux, comme Is 43, 5-6.

C'est à ce prix, qu'au milieu des nations, l'*Église*, en marche vers le Royaume de Dieu, deviendra, par la force du Seigneur, le «*signe*» spectaculaire, le ferment d'unité, la communauté attirante, la famille ouverte, et le tremplin de missionnaires dont la joie fait envie, de telle sorte que les plus lointains étrangers viennent à Dieu en venant à Elle et qu'à leur tour, ils deviennent prêtres, c'est-à-dire médiateurs, tisseurs de liens, passionnés d'unir les hommes à Dieu pour les unir entre eux, de susciter des fils à notre unique Père, pour les rendre capables de vivre enfin en frères, à la suite de notre Aîné, le Christ, et sous l'impulsion incessante de son Esprit, autrement dit de l'Amour même, à la fois filial et fraternel.

NOTES

1. La traduction utilisée ici est celle de notre ouvrage : *Le second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs*, Paris, 1972.
2. On trouvera, face à face, les prétentions outrecuidantes des leaders humains à la maîtrise du monde (Dn 3,4-7; Jdt 3,8; Ap 10,11; 11,9; 13,7 et 17,15) et la force unificatrice du seul Dieu souverain (Dn 3,29; 6,26; Ap 14,6).
3. Montée des nations vers Jérusalem : Is 2,1-4 = Mi 4,1-3; Is 56,6-8; 60,11-14; Za 14,16-19; Is 25,6-10.
4. Le mot «signe» ne vient, dans Is 40-66, qu'en 44,25; 55,13 et 66,19. Il équivaut parfois à «étendard» : Nb 2,2 et Ps 74,4. De fait c'est le mot «étendard» que nous trouvons le plus souvent, lorsqu'il s'agit de convoquer les peuples à Jérusalem : Is 5,26; 11,10-16; 13,2; 18,3; 31,9 et aussi : 49,22 et 62,10.

DE TOUTE NATION ET LANGUE

Dans les trop rares occasions qui me sont données de rencontrer un véritable Israélite, un Musulman mystique, je songe à toutes les demeures qu'il y a dans la Maison du Père. Et ce que je ressens à l'égard d'un fils d'Israël ou d'un fils du Prophète, je le ressens plus encore, il va dans dire, avec les chrétiens de confessions différentes mais qui vivent du Christ, avec ceux de mes frères séparés qui ont une foi vivante, ou avec certaines âmes qui n'appartiennent à aucune confession déterminée, qui vivent ... sur les confins de l'Eglise, et la lumière qui les traverse, qu'elles réfractent, peut-être parce qu'elle ne s'exprime pas dans les formules traditionnelles, m'illumine d'autant mieux. La grâce apparaît ici à l'état brut, hors de tous les moyens qui en sont pour nous les véhicules habituels. C'est un peu comme lorsque nous découvrons que des étrangers connaissent et aiment comme nous un endroit secret de la forêt qui était le but de nos promenades solitaires. Nous admirons qu'ils y soient parvenus par d'autres chemins dont nous-mêmes n'avions aucune idée.

F. MAURIAC¹

1. F. MAURIAC, dans *Le Chrétien Mauriac*, Paris, 1971, pp.118-119.

LA SOUFFRANCE EDUCATRICE

He 12,5-7.11-13

PAR ALBERT VANHOYE

Professeur à l'Institut biblique de Rome

Les contrariétés et les souffrances exercent sur le cœur de l'homme une action dissolvante. Elles remettent en question ses rapports avec le monde, avec les autres et avec Dieu. Ne se trouvant plus en harmonie spontanée avec les êtres qui l'entourent, l'homme qui souffre est porté à se replier sur lui-même et à se fermer aux autres. Il s'interroge plus encore sur sa relation avec Dieu : angoisse, doute, révolte, toutes sortes de tentations l'assaillent qui menacent d'anéantir cette relation. Mais ce sont précisément des tentations. Y céder ne serait pas un remède. Elles doivent, au contraire, être l'occasion d'un approfondissement. Telle est la leçon qu'apporte la deuxième lecture d'aujourd'hui, tirée de l'épître aux Hébreux.

L'auteur s'adresse à des chrétiens qui ont déjà beaucoup souffert (10,32-34) et qui se trouvent de nouveau durement éprouvés. Pour les reconforter, il ne recourt pas à des consolations faciles. Il ne les engage nullement à s'évader du réel. Mais il les aide bien plutôt à pénétrer jusqu'au cœur de la réalité et à valoriser ainsi tous les aspects de l'existence, y compris les plus meurtrissants. Dans ce but, il les invite d'abord à réfléchir sur les souffrances de Jésus et sur leur issue glorieuse (12,1-3). Il continue par le texte que nous devons commenter. Ce texte comprend deux parties. Dans la première (12,4-8), l'auteur, citant et commentant deux versets du Livre des Proverbes (Pr 3,11-12), montre le rôle de l'épreuve dans la relation avec Dieu. Dans la seconde (12,9-13), il souligne la fécondité de l'épreuve et conclut par des paroles d'exhortation. Le lectionnaire a raccourci le texte en omettant les versets 8 à 10.

1. Souffrance et amour du Père

1. Accueillir la consolation

L'homme éprouvé a besoin de consolation. Il est tenté, cependant, de détourner son attention de tout ce qui pourrait le reconforter.

Il préfère s'enfermer dans sa peine (Jr 31,15) et en proclamer amèrement l'absurdité. L'apôtre démasque cette tentation : « Vous oubliez, dit-il, la consolation qui s'adresse à vous comme à des fils » (He 12,5). Une consolation existe; on n'a pas le droit de l'oublier; ce serait manquer de loyauté. (Pour rendre plus explicite l'intention du texte, le lectionnaire a remplacé l'indicatif « vous oubliez » par un impératif : « n'oubliez pas ».) Cette consolation n'est pas un raisonnement abstrait. Telle une personne vivante, elle se met à parler; elle « s'adresse à vous comme à des fils ». C'est la parole de Dieu, qui parle au cœur. En même temps que « consolation », elle est aussi « exhortation »; le mot grec exprime à la fois ces deux aspects. Si elle adoucit la peine, elle se garde bien d'endormir le patient ! Au contraire, elle l'incite à réagir et à marcher généreusement vers la victoire. Sans doute devons-nous, pour être sincères, reconnaître là le motif inconscient qui nous porte à refuser la « consolation des Écritures » (Rm 15,4) : nous redoutons l'exigence qui l'accompagne, car la lutte, pensons-nous, risque d'aviver nos souffrances. Mais nous avons tort : en donnant un sens à la peine, la parole de Dieu la rend moins lourde à porter.

2. Souffrance et éducation divine

Nombreux sont les penseurs qui ont reconnu l'utilité de la souffrance pour l'éducation de l'homme. En souffrant, on apprend, disaient les grecs. Et de fait, pour mater les impulsions désordonnées ou corriger les illusions, rien ne vaut une expérience douloureuse. Par la souffrance, l'homme acquiert sa maturité. La Bible exprime la même constatation; elle parle de la souffrance comme d'une « éducation », d'une « leçon ». Mais elle ajoute un élément important, qui transforme la perspective. Au lieu d'en rester au simple point de vue de la perfection humaine, elle dirige nos regards vers l'action de Dieu et nous invite à reconnaître que la souffrance nous met en relation avec Dieu. A travers les contrariétés de l'existence, Dieu agit sur nous. C'est lui qui nous éduque. Trop pressés de nous débarrasser de la souffrance, nous ne pensons pas assez à nous ouvrir à cette action divine. L'Écriture nous y rend attentifs : « Mon fils, ne néglige pas les leçons du Seigneur » (Pr 3,11; He 12,5).

Mais n'est-il pas contre-indiqué de considérer la souffrance comme un châtiment infligé par Dieu ? Cette idée ne va-t-elle pas provoquer un accablement plus profond ? On s'imaginera être séparé de Dieu : « Dieu me punit; il me rejette; je suis sous le coup de sa colère ! » Une tristesse déprimante envahira l'âme et paralysera en elle tout élan.

Ce danger guette en effet les gens éprouvés, mais précisément l'Écriture a soin d'y parer : « Ne te décourage pas, dit-elle, lorsque Dieu te fait des reproches ». L'épreuve n'est jamais une raison de se

décourager, ni de se défier de Dieu, car elle atteste la vérité de son amour pour nous : « En effet, c'est celui qu'il aime que le Seigneur corrige et il châtie tout fils qu'il accueille » (Pr 3,12; He 12,6).

Affirmation inattendue ! La forme littéraire souligne ici le paradoxe : deux antithèses, aimer-corriger et châtier-accueillir, se suivent en disposition inversée. Le thème négatif de la peine se trouve ainsi comme enrobé dans l'évocation positive de l'amour et de la filiation.

Le verbe grec qui exprime l'idée de châtier a un sens très fort; il signifie fouetter, flageller; les évangiles l'emploient dans ce sens concret (Mt 10,17; 20,19 et parallèles). Comment admettre l'alliance paradoxale de la peine infligée et de l'amour ? Il nous est certes difficile de nous ouvrir à cette façon de voir. De qui nous aime, nous n'attendons rien de désagréable; d'instinct, nous prenons en mauvaise part tout ce qui contrarie notre tendance au bonheur. Cependant l'expérience humaine de l'éducation nous permet de dépasser cette réaction spontanée. Le véritable amour ne s'y confond nullement avec l'indulgence débonnaire et la faiblesse, mais il s'exprime par la fermeté qui aide l'enfant à grandir (cf. Pr 13,24; Si 30,1-13). Nous sommes ainsi préparés à reconnaître à travers les souffrances qui nous atteignent une intervention de l'amour de Dieu. Tel un père qui a de grandes ambitions pour ses enfants, Dieu ne se résigne pas à nous laisser végéter dans la médiocrité. Il veut nous purifier de tout mal, nous faire avancer dans la voie de l'amour généreux et nous introduire ainsi dans une relation plus profonde avec les autres et avec lui-même. Tout cela n'est possible que par l'épreuve.

Il faut assurément du courage pour entrer dans cette perspective, car la peine n'y est pas supprimée. Mais quel réconfort de savoir que tout vient de l'amour du Père et doit servir au progrès de l'amour ! Au lieu de se présenter avec la face insensible du destin qui frappe et qui détruit, l'épreuve est alors transfigurée (cf. Dt 8,2-5; Sg 3,5-9).

3. L'éducation des fils de Dieu

Après avoir cité le texte des Proverbes, l'auteur de l'épître en fait l'application aux chrétiens à qui il s'adresse. Il marque d'abord un lien entre les souffrances qu'ils endurent et le progrès de leur vie chrétienne : « C'est une épreuve éducative que vous endurez » (12,7). Cette première observation donne déjà un éclairage positif à leur situation : leur souffrance n'est pas absurde, elle a un sens, elle doit servir à leur formation.

De l'idée d'éducation, l'auteur passe aussitôt à celle de relation entre père et fils. Le passage se fait aisément, car c'est bien aux parents que revient en premier lieu la responsabilité de l'éducation. Du même coup, l'aspect positif de l'épreuve se confirme : y a-t-il quoi que ce soit

de déprimant à être traité comme des fils ? N'est-ce pas bien plutôt un motif de fierté ? Et la dernière précision que contient la phrase donne à cette fierté une résonance extraordinaire, car elle souligne qu'il s'agit d'un rapport de filiation avec Dieu lui-même : «C'est en fils que Dieu vous traite» (12,7). Au lieu de provoquer l'inquiétude et l'accablement, l'épreuve doit raviver en nous la conscience de notre relation filiale avec Dieu.

L'auteur insiste : entre correction et filiation, il existe un lien nécessaire. L'expérience courante le montre : «Quel est le fils auquel son père ne donne pas des leçons ?» (12,7). Et ce qui est vrai au plan de la famille humaine, l'est plus encore lorsqu'il s'agit de nos rapports avec Dieu. Notre adoption filiale a besoin, pour se parfaire, de l'action éducative de la souffrance. La venue de l'épreuve ne doit donc pas nous troubler.

II. Le fruit de l'épreuve

Il ne faudrait pourtant pas tomber dans un autre excès et en venir à une sorte de culte de la souffrance. L'auteur se garde bien de semblable exagération. Il ne fait pas de l'épreuve le but de l'existence. Réaliste, il n'oublie pas qu'elle est pénible et qu'il serait malsain de s'y complaire. Ce n'est pas pour elle-même qu'elle doit être accueillie, mais pour le résultat qu'elle permet d'atteindre.

1. Le double effet des réprimandes

Ici encore, l'auteur part de l'expérience humaine la plus ordinaire, celle des effets produits par «tout genre de correction» (12,11), observations, réprimandes ou punitions cuisantes. Il y distingue deux phases successives, «sur le moment» et «plus tard», entre lesquelles il fait ressortir un contraste. «Sur le moment», la leçon qu'on reçoit produit une impression négative : «elle ne semble pas motif de joie mais de tristesse» (12,11). Il n'est jamais agréable de recevoir des reproches et encore moins de purger une peine ! Cependant, la réaction défavorable de la sensibilité et de l'amour-propre ne correspond qu'à un aspect de la réalité. En employant le verbe «sembler», l'auteur laisse entendre que cette première impression est superficielle.

En un deuxième temps — «plus tard» — se manifeste l'effet profond de la leçon reçue. Il ne s'agit plus ici d'une simple impression, mais d'un résultat substantiel : «elle produit du fruit» (12,11). L'auteur ne considère pas le cas de ceux qui rejettent toute correction. Ceux-là, évidemment, ne font que s'enfoncer dans le mal. Mais pour les autres, la leçon se révèle très bienfaisante.

Pour en définir le résultat, l'auteur emploie une expression très dense, mais qui ne correspond guère à nos habitudes de langage. Il dit littéralement que la correction «produit un fruit pacifique de justice». Au lieu de parler de «fruit», nous parlerions de «maturité», ce qui relève du même genre de métaphore. Une éducation bien donnée et bien reçue permet en effet à la personne de se développer et de mûrir. L'éducation produit un «fruit de paix» : un équilibre humain est atteint dans lequel les diverses tendances et capacités physiques et psychiques trouvent leur place; la personne trouve la paix intérieure et sait aussi vivre en paix avec les autres, étant devenue capable d'entretenir avec eux des relations constructives. Cette paix ne se sépare pas de la «justice». Par l'éducation, on est devenu plus «juste», car les leçons reçues et les peines subies ont réprimé les tendances mauvaises, enseigné la maîtrise de soi et le respect des autres, donné le sens de la justice et de la fidélité.

2. Le chemin de la paix divine

Tel est donc le résultat d'une bonne éducation humaine. L'auteur, évidemment, veut évoquer en même temps autre chose. Ce qu'il a en vue, c'est l'éducation que Dieu nous donne en se servant des peines de l'existence. Les termes choisis ne prennent tout leur sens qu'à ce niveau (cf. Ph 1,1; Je 3,18). En effet, la paix et la justice véritables sont des dons de Dieu et, plus précisément, des biens messianiques. C'est le Christ qui les apporte, car il est le vrai «roi de justice» et «de paix» (cf. He 7,2). Mais pour y avoir part, nous devons consentir à le suivre sur le chemin qu'il a tracé pour nous dans sa passion glorifiante (12,1-2). Pour lui-même, remarquons-le, le Christ n'avait pas besoin de souffrir, car sa relation filiale avec Dieu, bien différente de la nôtre (cf. 1,2), n'exigeait aucune «correction». C'est seulement pour nous ouvrir une voie que lui, le Fils de Dieu, il a pris «sang et chair» (2,14) et s'est soumis à un apprentissage douloureux : «tout Fils qu'il était, il apprit par ses souffrances l'obéissance» (5,8). Grâce à son sacrifice, nous recevons désormais pleine assurance que nos épreuves ont une issue positive.

3. De l'épreuve à l'action

Cette heureuse certitude commande l'attitude qu'il nous faut prendre : une attitude de courage résolu. L'auteur nous y engage et conclut ainsi son développement. Mais il a soin, en concluant, d'élargir la perspective. Il ne se contente plus d'encourager les chrétiens à tenir bon sous l'épreuve; il ne les laisse pas dans une attitude simplement défensive; il les pousse à l'action généreuse. Il s'accorde en cela avec saint Jacques qui recommande que «l'endurance s'accompagne d'une

œuvre parfaite» pour que la vie chrétienne soit parfaite, complète, ne laissant rien à désirer (Jc 1,4).

Deux textes bibliques inspirent ici notre auteur (Is 35,3 et Pr 4,26). Le premier est tiré d'un oracle d'Isaïe (35,3) qui annonce l'intervention décisive de Dieu. Il s'adapte parfaitement à la situation des chrétiens éprouvés et d'autant mieux qu'il a été appliqué aux temps messianiques (cf. Mt 11,5). Notre auteur, cependant, y introduit un léger changement: il y remplace l'idée de force et de fermeté par celle de rectitude et dit: «Redressez les mains qui ont défailli et les genoux qui ont chancelé» (He 12,12). Cette modification lui permet de passer plus facilement au second texte, qui parle précisément de rectitude: «Faites des pistes droites pour vos pieds» (He 12,13; cf. Pr 4,26). Le sens de ce dernier conseil ressort clairement de son contexte dans le Livre des Proverbes: «Ne dévie ni à droite, ni à gauche, détourne ton pied du mal» (Pr 4,27). Il s'agit, on le voit, de la juste orientation de l'activité. Au thème de la purification passive, l'auteur unit donc celui de la marche en avant. Les deux thèmes s'accordent sans difficulté, car l'activité bien orientée contribue au même résultat que la «correction» bien supportée: empêcher la prolifération du mal et obtenir son élimination. L'auteur le dit en termes imagés: «Ainsi la partie boiteuse ne se démettra pas; bien mieux, elle sera guérie» (He 12,13). C'est sur cette perspective positive qu'il termine cette partie de son épître.

Il a donné à ses chrétiens un enseignement substantiel, où apparaissent bien toute la profondeur et toute la vigueur de l'espérance chrétienne. Celle-ci ne se laisse pas déconcerter par les épreuves de l'existence. Elle y trouve, au contraire, l'occasion d'une confiance et d'un dynamisme renouvelés, car elle sait y reconnaître une manifestation de l'amour du Père.

COMME ENVERS DES FILS

C'est une grande consolation que de sentir autour de soi l'affection dans la souffrance, même quand cette affection est impuissante, quand elle vient de quelqu'un qui n'a aucune prise sur les événements. A fortiori est-ce une source de grande paix que de croire à l'amour de Celui-là même qui permet à la souffrance de nous atteindre. Cette foi nous inspire l'abandon.

Alors nous nous adapterons à la conduite de Dieu sur nous. Nous supprimerons de notre souffrance tout ce qui s'y glisse si facilement de révolte et de rancœur, nous ne la prendrons pas non plus avec cette résignation stoïcienne qui n'est pas du tout la résignation chrétienne. Or, ce qui nous établit dans ces sentiments, ce qui fonde notre abandon en nous assurant que nous sommes enveloppés de l'amour de Dieu au milieu de notre souffrance, c'est le fait que le Fils de Dieu a souffert. Ce qui est maintenant le symbole de la souffrance, la Croix, est en même temps le symbole de l'amour. Elle fut le lot de celui que le Père aime plus que tout.

Y. de MONTCHEUIL¹

1. Y. de MONTCHEUIL, *Leçons sur le Christ*, Paris, 1949, p.140.

LA PARABOLE DE LA PORTE ÉTROITE : L'ACCEPTATION «PRATIQUE» DU CHRIST

Lc 13,22-30

PAR JAAK SEYNAEVE

Professeur d'Écriture sainte à l'Université nationale du Zaïre

En ce dimanche de l'année liturgique, l'Église propose à notre méditation la parabole de la porte étroite. Traiter celle-ci comme une unité organique bien distincte, consiste à prendre position, d'emblée, dans un débat d'ordre critico-littéraire. Aussi, avant d'en aborder le commentaire, nous faut-il considérer brièvement les multiples problèmes littéraires que pose cette péricope ¹.

I: Point de vue critico-littéraire

Le contexte

La parabole de la portée fermée se situe dans la section centrale de l'évangile de Luc où se trouve décrit le grand voyage de Jésus vers Jérusalem (9,51-18,14). L'auteur y a groupé d'une manière assez artificielle une masse de renseignements qui lui sont propres (*das Sondergut*) et pour lesquels il ne semble pas posséder un cadre précis : ceux-ci constituent «l'évangile des disciples» ².

Le récit du grand voyage qui mène Jésus de la Galilée à Jérusalem est construit selon un schéma rédactionnel, dû en partie à la plume de Luc. Tout comme 9,51.57; 10,1.38; 14,25; 17,11, le v.22 du ch.13 ne remonte pas plus haut que la composition de l'évangile. Tous ces versets, placés sans exception au début d'une péricope, constituent la charpente rédactionnelle du récit de voyage.

L'apostrophe au sujet de Jérusalem (12,34-35) avec l'anachronisme : «Jérusalem... que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants» constitue, à notre avis, le pivot, la charnière de tout le récit de voyage. Elle se trouve flanquée par deux groupes de paraboles (13,18-30 et 14,7-24) et deux guérisons le jour du sabbat (13,10-17 et 14,1-6) où l'on retrouve à peu près la même argumentation (13,15 et 14,5). Or, notre péricope appartient précisément au premier groupe des paraboles³.

Il suffit de regarder les passages parallèles en Matthieu pour se rendre compte du caractère composite du passage étudié ici. Une vraie mosaïque de textes s'y dessine :

- v.24 : Mt 7,13-14, dans le Sermon sur la montagne
- v.25 : Mt 25,10-12, c'est-à-dire la conclusion de la parabole des dix vierges
- vv.26-27 : Mt 7,22-23, de nouveau dans le Sermon sur la montagne
- vv.28-29 : Mt 8,11-12, où nos versets font partie du récit de la guérison du serviteur du centurion à Capharnaüm
- v.30 : la conclusion de notre passage, une sorte de proverbe, une parole dont on ne connaît plus les attaches primitives, dont l'application peut changer selon les circonstances (voir Mt 19,30; 20,16; Mc 10,30).

La parabole de la porte étroite

Rien d'étonnant que, dans le passé, on ait souvent considéré ce passage comme une compilation rédactionnelle de Luc. En d'autres mots, on attribuait l'unité de cette péricope au travail rédactionnel de l'auteur du troisième évangile ⁴. Toutefois, avec la plupart des auteurs récents, nous croyons peu vraisemblable d'imputer à Luc cette fusion de plusieurs morceaux si disparates. Il nous semble plus probable que l'évangéliste ait trouvé cette péricope déjà constituée en un seul bloc dans sa documentation et qu'il l'ait reproduite, en gros, telle qu'il l'y avait découverte ⁵.

Sous l'influence de la méthode de l'histoire des formes littéraires, on admet communément de nos jours que les premiers chrétiens aient adapté et interprété, voire harmonisé les paraboles originales de Jésus selon les besoins concrets de leurs communautés. Or, notre péricope constitue pour ainsi dire un cas extrême, où la fusion de plusieurs *logia* de Jésus — harmonisation de plusieurs images disparates — ait amené la formation d'une nouvelle parabole, celle de la porte étroite. Comme résultat de la prédication et de la prière, de la catéchèse et du culte dans les premières communautés chrétiennes, naît une nouvelle parabole qui, même entièrement composée de paroles de Jésus, n'est pas réellement son œuvre.

Que Luc en ait trouvé les différents éléments déjà solidement amalgamés en un bloc organique, ne l'a pas empêché d'introduire quelques retouches. Le génie littéraire de Luc va de pair avec une fidélité rigoureuse aux sources. Ainsi au v.25, l'expression «Je ne sais d'où vous êtes» — comme également au v.27 (voir Mt 7,23) — dénote probablement la plume de l'auteur. En effet, le verbe *connaître* ne possède

plus pour Luc, la richesse de sens qu'il présentait dans le milieu sémitique. De même, au v.26, Luc a vraisemblablement abrégé le texte en omettant les mots «Seigneur, Seigneur» par lesquels les protestations commencent chez Mt 7,12⁶.

Toutefois, ces retouches rédactionnelles de la part de Luc restent accessoires dans notre passage. Elles nous paraissent beaucoup moins importantes qu'on ne l'avait cru autrefois. Comme l'écrit fort à propos Lagrange : «On suppose toujours que Luc combine de petits bouts de papier mal alignés»⁷. On a avancé, par exemple, que Luc avait composé l'interrogation du v.23 d'après Mt 7,14. Tout porte à croire, au contraire, que la tradition antérieure lui a fourni cette question — et précisément comme introduction au v.25 — tout comme la phrase d'un autre inconnu demandant à Jésus d'intervenir dans une querelle d'héritage (12,13). Bultmann, d'ailleurs, considère ce v.25 comme une formule rédactionnelle de transition⁸. Toutefois on peut difficilement attribuer à Luc le procédé archaïque du mot-agrafe (ici le substantif *thura* — porte, liant les vv.24 et 25). Aussi il semble plus vraisemblable, croyons-nous, que l'évangéliste ait trouvé ce *logion* à la place où il le transmet. Loisy, de son côté, considère les vv.28-29 (le rejet des juifs infidèles et l'appel des païens) comme mieux conservés en Mt 8,11-12, c'est-à-dire dans le récit de la guérison du serviteur du centurion à Capharnaüm. Selon lui, l'auteur du troisième évangile aurait modifié et transposé ces versets avec «sa fidélité un peu gênée»⁹. Nous croyons, toutefois, que Luc leur conserve la place qu'ils avaient déjà dans la tradition antérieure. Comme il connaît et raconte d'autre part l'épisode du centurion de Capharnaüm (7,1-10), il n'y a probablement pas puisé le *logion* qui nous concerne ici. L'omission de sa part serait vraiment incompréhensible, d'autant plus que le texte parle explicitement de l'appel des païens et de leur substitution aux juifs dans l'économie du salut, thème particulièrement cher à l'auteur du troisième évangile. Enfin, le rattachement du v.30, la conclusion de la parabole de la porte étroite, aux vv.28-29 est incontestablement heureux et relève, à notre avis, de la documentation lucanienne. La sentence fournit la conclusion que réclame cette péripécie, dont tous les éléments se trouvent étroitement soudés¹⁰.

Conclusion

La parabole de la porte étroite (Lc 13,22-30) constitue un des cas les plus curieux de transmission des matériaux évangéliques dans les premières communautés chrétiennes¹¹. Nous avons affaire à une parabole nouvelle, bâtie sur divers *logia* prononcés par le Christ dans des circonstances variées, et qu'on peut trouver isolés chez Matthieu. Nous croyons que Luc a puisé cette nouvelle parabole comme telle

dans sa documentation tout en y introduisant quelques retouches accessoires.

Dès lors, notre commentaire ne visera pas à expliquer une série de fragments détachés. Cette parabole, une nouvelle unité issue du groupement d'éléments originellement disparates, demande une interprétation globale.

II. Le Commentaire

Une question familière (vv.22-23)

«Et il s'en allait par villes et villages, enseignant et faisant route vers Jérusalem». Dans ce verset de transition dû à sa plume, Luc nous rappelle le récit de voyage (voir dans ce qui précède 9,51.57; 10,1.38) qui domine la section centrale de son évangile, rappel d'autant plus motivé que Jérusalem se trouvera bientôt à l'horizon (13,33). Il ne s'agit donc pas d'un voyage spécial que Jésus aurait effectué vers le centre de la religion juive, quelques mois avant la dernière pâque, à l'occasion de la fête de la dédicace (Jn 10,22ss)¹². «Enseignant et faisant route...» : démarches que chaque évangéliste a exprimées à sa façon suivant l'occasion¹³.

«Quelqu'un lui dit : Seigneur, est-ce le petit nombre qui sera sauvé ?» (v.23). L'interlocuteur, tout comme ses intentions, nous reste inconnu, mais ses paroles témoignent du respect à l'égard du maître qu'il voit en Jésus. La question devait se poser souvent à cette époque, étant donné les préoccupations théologiques du moment : «Y aura-t-il beaucoup d'élus ?», question débattue dans les cercles des rabbins et des docteurs de la loi¹⁴. Normalement l'interlocuteur inconnu a dû penser à ses compatriotes juifs, car il pouvait difficilement supposer que les païens eux aussi pourraient avoir part à la vie éternelle.

La porte étroite devient la porte fermée (vv.24-25)

«Jésus répondit : "Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite, car beaucoup chercheront à y entrer et n'y parviendront pas"». L'interlocuteur ne reçoit pas de réponse directe. En somme, la question toute théorique du petit ou du grand nombre des élus concerne peu la conduite pratique de la vie. Jésus se refuse à donner une réponse d'ordre spéculatif. Il ne consent pas, comme les rabbis ordinaires, à faire des conjectures sur les mystères de la préséance divine. A une question qui trahit une curiosité plutôt malsaine en matière de religion, Jésus substitue l'énoncé du devoir pratique. Car il importe davantage de savoir ce qu'il faut faire pour se trouver au nombre des élus, et

et d'agir en conséquence. «*Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite...*» : l'essentiel consiste à faire effort. Le verbe grec *agoonidzesthe*, qui évoque le vocabulaire paulinien ¹⁵, comporte même l'idée de la lutte et du combat. Pour reprendre une parole chère au Cardinal Newman *«to be at ease is to live unsafe»* — «être à l'aise, c'est mener une vie dangereuse du point de vue religieux» ¹⁶.

Suivant une analogie familière aux Juifs du temps de Jésus, le bonheur éternel, la région mystérieuse de l'au-delà où les justes vivront après la mort sont comparés à une salle de festin. Or, la porte d'accès en est étroite. Sans doute peut-on rapprocher de cette image celle du chas d'aiguille (Mt 19, 24; Mc 10, 24; Lc 18, 25). Toutes deux soulignent l'effort, la lutte pour entrer. Aucun retard, aucune hésitation même n'est permise, car, non seulement il y a encombrement, mais la porte étroite du v. 24 devient, au v. 25, une porte fermée.

«*Dès que le maître de maison se sera levé et aura fermé la porte, et que, restés dehors, vous vous serez mis à frapper à la porte en disant : "Seigneur, ouvre-nous"...*». On ne peut pas se défaire de l'impression d'un imperceptible glissement d'idées du v. 24 au v. 25. En effet, une comparaison avec Mt 25, 10-12 indique que le maître de maison représente ici le Christ lui-même et qu'il s'agit d'un banquet messianique ¹⁷. Dès ce moment, «*Ceux restés dehors*», les retardataires, figurent déjà les Juifs des versets suivants, qui n'avaient pas accepté le Christ, qui n'avaient pas saisi la chance offerte d'entrer dans le Royaume, dans la salle du festin. Ils auront beau frapper à la porte, interpellé d'une manière pressante le maître de maison pour qu'il leur donne accès : «*Seigneur, ouvre-nous*». En vain. «*Le maître de maison... répondra : "Je ne sais d'où vous êtes"*». Ignorer l'origine même de quelqu'un, c'est ne pas le connaître.

Détresse des retardataires (vv. 26-27)

«*Alors vous vous prendrez à dire...*» Ceux qui sont restés dehors invoquent les titres qui pourraient, croient-ils, leur donner accès à la salle du festin. Les réclamants, c'est-à-dire les Juifs, ont été les concitoiyens et les familiers du maître de la maison : «*nous avons bu et mangé sous tes yeux*», avec toute la familiarité, voire l'intimité, qu'un repas en commun implique. Sans doute pensaient-ils comme R. Meir : «*Peut être tenu pour un fils du monde à venir celui qui habite dans le pays d'Israël, parle la langue sainte, et lit matin et soir la prière du Chema*» ¹⁸. De plus, le maître de maison, Jésus, n'a-t-il pas «*enseigné sur (leurs) places*» ? Alors qu'en Mt 7, 23, le maître s'adresse à des chrétiens indignes, membres de la même société spirituelle que lui — aussi tout s'y passe dans le domaine moral — chez Luc, les contestataires représentent des Juifs et leurs relations avec le maître de la maison relèvent du domaine de la chair (voir 2 Co 5, 16).

Mais ce fait précis aggrave la responsabilité des Juifs et de leurs chefs. En effet, il ne sert à rien d'avoir connu Jésus d'une manière intime, d'avoir entendu l'exposé de sa doctrine, si l'on n'a pas mis son enseignement en pratique. Pour rester son disciple, il ne suffit pas d'avoir entendu le maître, il faut conformer sa vie à son enseignement, consentir à l'acceptation pratique du Christ. Aussi, dans la parabole que nous lisons, le maître de maison devient-il le juge qui prononce la sentence de réprobation définitive, semblable au Ps 6, 9 : «*Je ne sais d'où vous êtes; loin de moi, tous les malfaisants*» (cf. 12, 8.9).

Rejet des Juifs infidèles et appel des païens (vv. 28-29)

Devant la porte du palais, «*là seront les pleurs et les grincements de dents*». Le désespoir des retardataires, dont la sentence d'exclusion a fait des réprouvés, se trouve décrit en une phrase stéréotypée (voir Hénoch 108, 5ss), d'ordinaire liée à l'eschatologie finale ¹⁹, et que Luc n'emploie pas ailleurs. Dans cette mise en scène solennelle, le substantif grec *brugmos* retient toute sa valeur descriptive : grincer des dents de colère ou claquer des dents de frayeur. Or, l'état des réprouvés est d'autant plus lamentable qu'ils comparent leur situation de détresse au sort heureux réservé à leurs ancêtres, les saints de leur nation, «*quand vous verrez Abraham, Isaac, Jacob et tous les prophètes dans le Royaume de Dieu et que vous vous verrez jetés dehors*».

Autre constatation humiliante et pénible de ceux qui se trouvent devant la porte et ne peuvent prendre part au festin : ils aperçoivent à l'intérieur du palais et «*prenant place au festin du Royaume de Dieu*», des hommes venus des quatre points cardinaux, «*du levant et du couchant, du nord et du midi*». Tout naturellement la question se pose : qui sont ces gens ? Dans notre passage il ne s'agit pas nécessairement ni seulement des Juifs de la dispersion qui auront part au Royaume de Dieu (cf. Is 43). Comme dans la péripécie parallèle (Mt 8, 11-12), lors de la guérison du serviteur du centurion à Capharnaüm, on y vise, en tout premier lieu, les païens.

Ainsi se trouve renversé ce que les Juifs avaient espéré et entrevu. Israël précédait le monde de la gentilité dans la connaissance et le service de Dieu, puisque «*le salut vient des Juifs*» (Jn 4, 22). Israël avait été appelé, de préférence aux autres peuples, à la connaissance du vrai Dieu : «*tu as enseigné sur nos places*» (v. 26). Israël avait été l'objet non seulement des promesses messianiques, mais aussi de leur accomplissement dans la personne du Christ. Toute la vie du Christ messie demeure un témoignage éclatant d'une prédilection toute particulière de la part de Dieu à l'égard de ce peuple : «*nous avons mangé et bu sous tes yeux*» (v. 26). Et pourtant, malgré cette série ininterrompue de prévenances divines, malgré la présence tangible du Messie en son

sein, tout Israël ne sera pas sauvé²⁰; des païens, au contraire, seront admis dans le Royaume de Dieu.

Des derniers seront premiers, des premiers seront derniers (v.30)

Cette sentence familière, ce proverbe dont on ne connaît plus les attaches primitives dans la tradition²¹, mais dont l'emplacement chez Luc est incontestablement heureux, fournit la conclusion que réclame la parabole de la porte étroite.

Nous assistons à un véritable renversement des préséances. Jésus compare l'ensemble des Juifs, surtout depuis sa venue, à l'ensemble des païens. A considérer ces deux groupes, il annonce qu'il y aura des gentils (*des derniers*) qui seront sauvés avant des Juifs (*des premiers*). Dans les Actes des Apôtres (13,46-48; 28,25-28), saint Paul accentuera la même doctrine : l'ensemble de la gentilité précèdera dans le Royaume de Dieu l'ensemble du peuple d'Israël.

Toutefois, dans notre sentence de conclusion, les catégories ne sont pas exprimées d'une manière absolue. On ne peut prendre l'énoncé au pied de la lettre et l'appliquer indistinctement à tous les individus, comme si tous ceux qui furent les premiers par l'appel de Dieu devaient occuper le dernier rang dans le Royaume. De fait, l'absence de l'article saute aux yeux : *«des derniers... seront premiers; ... des premiers seront derniers»*. D'ailleurs, *«vous - il s'agit des Juifs retardataires restés devant la porte fermée - verrez Abraham, Isaac, Jacob et tous les prophètes - l'élite de la nation juive - dans le Royaume de Dieu»* (v.28).

De toute évidence, la note eschatologique touche cette parabole : au jugement dernier les impénitents seront rejetés et, quelle que soit leur origine, les hommes dignes des patriarches et des prophètes se verront admis au Royaume de Dieu²². Toutefois, la note eschatologique admise, il faut replacer la parabole de la porte étroite dans sa véritable perspective, celle des temps messianiques, du Royaume de Dieu apporté et prêché par le Christ Jésus aux Juifs qui, à cause de leur infidélité s'en trouveront exclus tandis que les païens y entreront de toutes parts. La venue du Christ opère un renversement spectaculaire des préséances dans l'économie du salut. Sans qu'on puisse parler en termes ou en catégories absolues, *«il y a des derniers (des païens) qui seront premiers, et des premiers (des Juifs) qui seront derniers»*.

III. Conclusion

Telle que nous la lisons dans l'évangile de Luc, la parabole de la porte étroite présente un intérêt tout particulier. Tandis que de nombreux indices démontrent que l'Eglise primitive chrétienne tendait à élargir l'interprétation de paraboles spécifiquement juives, la lecture de

celle-ci laisse plutôt percevoir le contraire. En tout cas, cette parabole montre qu'une tension réelle entre juifs et païens persistait dans les Eglises chrétiennes primitives; et par là, elle nous révèle un aspect particulier de la vie chrétienne au premier siècle²³.

Au lieu de s'inquiéter d'une question purement spéculative sans résonnance sur la vie pratique, au lieu de s'interroger sur le petit ou le grand nombre des élus, les juifs doivent s'efforcer d'en faire partie. La lutte, l'effort — un effort d'autant plus ardent qu'il n'admet aucun retard — s'imposent de toute urgence. Le salut des enfants d'Abraham, contrairement à l'opinion courante de cercles rabbiniques du temps de Jésus, ne se trouve nullement assuré d'avance. L'acceptation «pratique» du Christ, une fidélité rigoureuse à son message, une foi qui se traduit dans le concret de la vie tracent la route sûre mais dure qui mène tous les hommes au salut.

De plus, le sort tragique des Juifs exclus de la salle du festin constitue un avertissement des plus sérieux pour tous les hommes de tous les temps. Craignons que la porte étroite ne devienne pour nous aussi une porte fermée. Encore de nos jours, le Christ ne cesse de nous inviter, de nous interpeller. Parmi nous aussi, il y aura *«des derniers qui seront premiers et des premiers qui seront derniers»*. Pour nous tous, chrétiens, familiers du Christ — *nous avons mangé et bu sous tes yeux; tu as enseigné sur nos places»* (v.26) — la parabole de la porte étroite reste un appel pathétique à opter pour le Christ, à traduire son message dans notre vie, à conformer notre conduite à son enseignement. Pour nous aussi le temps presse et toute tergiversation demeure fatale. *«Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite, car beaucoup, je vous le dis, chercheront à y entrer et n'y parviendront pas»* (v.24).

NOTES

- Nous renvoyons le lecteur aux grands commentaires, plus spécialement à M.J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc* (Études bibliques), Paris, 1941, pp.386-394. En outre, dans une bibliographie riche et variée, épinglons les ouvrages suivants : W. HARRINGTON, *Il parlait en paraboles* (Lire la Bible, 10), Paris, 1967, surtout les pp.109-112; J. JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, Paris, 1964, surtout les pp.88-99; H. KAHLEFELD, *Paraboles et leçons dans l'Évangile* (Lectio divina, 55-56), Paris, 1969-1970. — En intitulant notre péricope «la parabole de la porte étroite», nous suivons l'exemple de HARRINGTON, *loco cit.* et JEREMIAS, *loco cit.*
2. Voir par exemple, H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit* (Beiträge zur historischen Theologie, 17), Tübingue, 1964, pp.21-86.
 3. G. BOUWMAN, *De derde nachtwake. De wording en geschiedenis van het evangelie van Lucas*, Tiel, 1968, p.86; H. CONZELMANN, *op. cit.*, pp.57-60, 83, 125-130.
 4. Citons parmi les auteurs les plus représentatifs de cette tendance : R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 29), Göttingue, 1931, pp.137s; A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, t.II, Ceffonds, 1908, pp.120-124; J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Lucae*, Berlin, 1904, p.74.
 5. Qu'il suffise de renvoyer à J. DUPONT, *Les Béatitudes. Le problème littéraire. Les deux versions du Sermon sur la montagne et des Béatitudes*, Louvain, 1958, pp.98-98; W. HARRINGTON, *op. cit.*, 110-112; J. JÉRÉMIAS, *op. cit.*, p.99.
 6. Cf. J. DUPONT, *op. cit.*, p.95, note 4.
 7. M.J. LAGRANGE, *op. cit.*, p.388.
 8. Voir R. BULTMANN, *op. cit.*, pp.137s; dans le même sens E. KLOSTERMANN, *Das Matthäus Evangelium* (Handbuch zum Neuen Testament, 5), Tübingue, 1927, p.146 : «... eine Übergangsbildung...».
 8. Voir A. LOISY, *op. cit.*, t.II, p.124. D'une manière générale, les exégètes de toutes tendances s'accordent à considérer Mt 8,11-12 comme une interpolation de l'évangéliste dans la péricope du centurion. Pour plus de détails, surtout du point de vue bibliographique, nous renvoyons le lecteur à J. DUPONT, *op. cit.*, 96-98.
 10. J. DUPONT, *op. cit.*, p.97; J. JEREMIAS, *op. cit.*, p.99. «C'est une sorte de proverbe dont l'application peut changer selon les circonstances. Dans Mc 10,31 et Mt 19,30, il s'agit de l'ordre du rang, dans Mt 20,16, de l'ordre du temps» (M.J. LAGRANGE, *op. cit.*, p.391).
 11. Nous recommandons vivement la lecture de W. HARRINGTON, *Les paraboles : études récentes*, dans *Bull. Théol. Bibl.*, 2 (1972), pp.212-242, surtout les pp.225-226. La problématique moderne concernant les paraboles s'y trouve exposée d'une manière à la fois concise et claire. Les lecteurs s'y rendront compte des changements et progrès de l'étude exégétique des paraboles depuis l'ouvrage classique de M. HERMANIUK, *La Parabole Évangélique. Enquête exégétique et littéraire* (Un. Cath. Lov. Dissertationes ad gradum Magistri Theol., series II, t.38), Louvain, 1947.

12. A notre sujet : H. CONZELMANN, *op. cit.*, p.55; M.J. LAGRANGE, *op. cit.*, p.387.
13. Sur l'enseignement de Jésus dans les bourgades, lire Mt 9,35; Mc 6,6.
14. Esd 7,47-51 sv; 8,1-3,41; 9,16; Bar. Syr. 14,2; 18,1-2; 21,11; 44,15; 48,23,45. Voir à notre propos : H. STRACK — P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, t. I, Munich, 1929, pp. 873 sv.
15. Cfr. 1 Co 9,25; Col 1,29; 4,12; 1 Tm 4,10; 6,12; 2 Tm 4,7. A ce propos, J.M. BARTON, *Bonum certamen certavi...*, dans *Biblica*, 40 (1959), pp.878-884.
16. Citation du sermon *The State of Grace*, prêché par Newman à l'église universitaire *St. Mary's the Virgin* à Oxford, le 6 novembre 1836. Voir *Parochial and Plain Sermons*, t. 4, Londres 1891, pp.137-138 : «Strictness is the condition of rejoicing. The Christian is a soldier...».
17. Sur ce point nous rejoignons l'interprétation de W. HARRINGTON, *op. cit.*, p.111.
18. Cité par M.J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs — 150 avant J.C. à 200 après J.C.* (Études bibliques), Paris, 1909, p.169.
19. La phrase revient souvent chez Mt : 8,12; 13,42-50; 22,13; 24,51; 25,30. En s'appuyant sur cette phrase, LAGRANGE, *op. cit.*, pp.390 sv., nous semble nettement exagérer la note eschatologique de notre parabole, tout en ne valorisant pas suffisamment sa valeur messianique. L'impression prévaut qu'il veut trop expliquer la péricope de Luc à partir de Matthieu.
20. Lire les commentaires de L. MARSHAL, dans L. PIROT, *La Sainte Bible*, t.10, Paris, 1935, pp.177-178, et A. VALENSIN — J. HUBY, *Évangile selon Saint Luc* (Verbum Salutis, 3), Paris, 1941, pp.279-280.
21. Voir J. DUPONT, *Les ouvriers de la vigne* (Mt 20,1-16) dans *Assemblées du Seigneur*, 1ère série, N°22, Bruges, 1965, pp.42-45.
22. Comme nous l'avons écrit à la note 19, LAGRANGE nous semble exagérer la portée eschatologique de la parabole de la porte étroite. Ainsi il écrit à la page 392 (*op. cit.*) : «La véritable perspective est celle du jugement dernier...».
23. Nous nous bornons à renvoyer à W. HARRINGTON, *op. cit.*, pp.111-112, de même pp. 25-38; W. HARRINGTON, *art. cit.*, pp.222-226; A. KAHLEFELD, *op. cit.*, t. 2, pp.124-130.

LE TAS DE GRAIN DES SAINTS

Vous vous rappelez la question posée à l'instant dans la lecture de l'évangile : « Seigneur, n'y aura-t-il que peu de gens à être sauvés ? » (Lc 13,23). A cela, que répond le Seigneur ? Il ne dit pas qu'ils sont nombreux, mais : « Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite » (Lc 13,24). Ces mots qu'il venait d'entendre : « Peu nombreux sont les sauvés ? », le Seigneur les a confirmés. Par la porte étroite, il entre peu de monde. Il dit lui-même ailleurs ceci : « Étroite et resserrée est la route qui mène à la vie, et ils sont peu nombreux à s'y engager. Large et spacieuse est celle qui mène à la perdition, et ils sont nombreux à y cheminer » (Mt 7,13-14)...

Écoutez-moi, vous, le petit nombre. Je le sais bien, vous êtes nombreux à entendre, peu nombreux à obéir. Je vois l'aire, je cherche les grains. Et c'est à peine si l'on aperçoit les grans quand on triture l'aire, mais par la suite elle sera vannée. Si les sauvés sont peu nombreux, c'est donc relativement au grand nombre de ceux qui se perdent; car leur petit nombre va faire par lui-même un grand tas... Soyez donc nombreux au milieu d'un grand nombre, mais peu nombreux relativement à certaines multitudes. De cette aire va provenir un tas de grain assez grand pour remplir le grenier du ciel... Écoutez, mes bien chers, écoutez ce que dit l'Écriture : « Je vis ensuite venir des hommes de toute langue, de tout peuple, de toute tribu, vêtus de blanc et des palmes à la main, une multitude que nul ne pouvait dénombrer » (Ap 7,9) : C'est là le tas de grain des saints.

SAINT AUGUSTIN ¹

1. S. AUGUSTIN, *Homélie sur la porte étroite*, traduction « Bible et Vie Chrétienne » n° 51 (1963), pp.13-17.

A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

ANNÉE A

- Première lecture : n° 73, p.43 (J. DUPONT); n° 50, p.24 (C. SPICQ)
 Deuxième lecture : n° 53, pp.13-19 : *Les trésors de la miséricorde*, par P.E. BONNARD
 Évangile : n° 84, pp.27-46 : *Permanence des promesses faites à Pierre*, par J.J. WEBER

ANNÉE B

- Première lecture : n° 8, p.64 (R. SWAELES); n° 74, pp.53-55 (P.M. GALOPIN)
 Deuxième lecture : n° 97, pp.16-30 : *Comme le Christ a aimé l'Église*, par J. PIERRON
 Évangile : n° 38, p.39 (G. PEREZ RODRIGUEZ); n° 84, p.41 (J.J. WEBER)

ANNÉE C

- Première lecture : n° 28, pp.57 s (J. DE FRAINE); n° 13, pp.45-46 (A. RETIF)
 Deuxième lecture : n° 26, p.60 s (L. DEROSSE); n° 34, 107s (P. FORESI)
 Évangile : n° 22, pp.42-51 (J. DUPONT); n° 95, p.54 (L. DEISS)



TITRES DE LA DEUXIÈME SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

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

* numéros parus

en gras : numéros à paraître en 1974

Imprimé en France

Imprimerie Saint-Paul, 55001 Bar le Duc, Dép. lég. 2^e trim. 1974
N^o d'édition 6446 N^o III-74-534

DISTRIBUÉE
PROPAGANDA POPULAR CATOLICA
IMPORTADORA N.º 6

Enrique Jordani Poncela n.º 4
(Antes Acebo, 54) - MADRID-16

Année A

« Qu'as-tu donc à monter sur les terrasses ? » (Is 22)	
F. Smyth-Florentin	4
Les trésors de la miséricorde (Rm 11) P.E. Bonnard .	9
« Tu es le Christ »... « Tu es Pierre » (Mt 16) G. Gaide .	16

Année B

Au service du Seigneur (Jos 24) A. Barucq	30
L'époux et l'épouse dans le Christ (Ep 5) R. Baulès .	37
« Voulez-vous partir, vous aussi ? » (Jn 6) R. Beauvery .	44

Année C

Je viens regrouper toutes les nations (Is 66)	
P.-E. Bonnard	54
La souffrance éducatrice (He 12) A. Vanhoye . . .	61
La parabole de la porte étroite: l'acceptation « pratique » du Christ (Lc 13) J. Seynaeve	68
