



28^e DIMANCHE ORDINAIRE

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 59

Première lecture: J. de Vaultx
M. Gilbert, G. Bressan * * *

Deuxième lecture: B. Rolland,
A. Vanhoye, L. Deiss * * * *

Évangile: T. Matura, S. Légasse,
E. Charpentier

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF

A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

ANNÉE A

Première lecture : n° 55, pp. 59-62 (M. GALOPIN); n° 96, p. 57 (R. POELMAN)

Deuxième lecture : n° 29, pp. 69-81 : *L'aumône dans l'Eglise ancienne*, par F. QUERE-JAULMES

Evangile : n° 74, pp. 33-49 : *La parabole du festin nuptial*, par R. SWAELES

ANNÉE B

Première lecture : n° 9, pp. 63-64 (L.M. DEWAILLY)

Deuxième lecture : n° 65, pp. 42-67 : « *Vivante et efficace est la Parole de Dieu* », par R. SWAELES

Evangile : n° 29, pp. 82-96 : *Les devoirs des riches*, par R. REGAMEY

ANNÉE C

Première lecture : n° 17, pp. 29-44 : *Le lépreux et le serviteur du centurion*, par M.-E. BONNARD

Deuxième lecture : n° 15, pp. 18-31 : *La vie chrétienne d'après saint Paul*, par M. COUNE

Evangile : n° 67, pp. 36-57 : *L'étranger appelé au salut*, par E. CHARPENTIER

200/104

2 ASS

As 7

Vingt-huitième dimanche ordinaire

ASSEMBLEES DU SEIGNEUR 59

DISTRIBUYE
PROPAGANDA POPULAR CATOLICA
IMPOR. ACC. N.º 6

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

LES EDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs
© LES ÉDITIONS DU CERF, 1974
29, bld Latour-Maubourg - Paris 7e

Année A

Première lecture : Is 25,6-10a

Deuxième lecture: Ph 4,12-14.19-20

Évangile : Mt 22,1-14

«Heureux les invités au repas du Seigneur !». Cette «béatitude» proclamée au moment de la communion eucharistique n'est pas moins une interpellation à laquelle on répond : «Seigneur, je ne suis pas digne, mais ...»

La parabole des invités à la noce royale permet de saisir le sens de ces formules et de l'attitude profonde qu'elles impliquent. C'est une grâce insigne d'avoir été invité et de se trouver réunis dans la salle du festin. Mais il ne faut pas, pour autant, se croire dispensés de revêtir la «robe de fête», et s'estimer une fois pour toutes comptés au nombre des «élus» (évangile).

Notre espérance n'a pas pour fondement nos mérites - elle resterait bien aléatoire ! - mais la fidélité de Dieu à ses promesses, et son action, aujourd'hui comme autrefois, dans le monde et dans l'Eglise (première lecture).

Quant à notre fidélité, elle se manifeste de multiples manières tout au long de notre vie, en particulier par le partage de nos biens avec ceux qui se trouvent dans la gêne. Ainsi, nous agissons comme le Seigneur Jésus par qui Dieu donne à tous selon leurs besoins (épître).



CE JOUR-LA, A JÉRUSALEM !

Is 25,6-9

PAR JULES de VAULX

Professeur au Grand Séminaire de Nancy

«L'Apocalypse d'Isaïe» (ch. 24 à 27).

Parmi les divers recueils qui constituent le Livre d'Isaïe¹, se distingue un ensemble d'oracles et de poèmes, aux perspectives à la fois terrifiantes et enthousiasmantes, au langage rempli de symboles qui semblent viser les derniers temps, et appelé pour cela «l'Apocalypse d'Isaïe»².

Ces chapitres, peut-être rédigés peu après la prise de Babylone par Cyrus en 539, ou après la répression d'une révolte de la ville à l'avènement de Xercès Ier en 485, mettent en parallèle le sort de deux capitales : d'une part Babylone la Grande, symbole de la cité du mal (cf. Jr 50,29-32 ; Ap 17 et 18), la «cité du néant», «citadelle des orgueilleux» ruinée, châtiée par Yahvé, si bien qu'on «se lamente dans les rues», «qu'il n'y a plus de vin», et que toute joie a disparu (Is 24,10-13 ; 25,1-2) ; d'autre part, Jérusalem, dont le Temple a été rebâti en 515 et les murs restaurés vers 445, ville forte aux remparts superbes et élevés, construite sur «La Montagne de Sion» et où pénètre le «Peuple juste». Yahvé Sabaoth y deviendra Roi et inaugurerà son Royaume des derniers temps (Is 24,23 ; 26,1 ; cf. Ap 21 et 22).

Il faut donc lire notre passage dans la perspective du Jugement dernier : les ennemis de Yahvé sont irrémédiablement condamnés dans un fracas de fin du monde (Is 24,18-22), tandis que le Règne des Cieux commence à Jérusalem (25,7-8), et que s'annonce la Résurrection générale (26,19). C'est pourquoi éclatent des chants de joie et de louange à Dieu³.

Le festin messianique (v. 6)

*Le Seigneur, Dieu de l'Univers préparera pour tous les peuples sur sa montagne,
un festin de viandes grasses et de vins capiteux,
un festin de viandes succulentes et de vins décantés.*

Isaïe annonce souvent la venue des nations affluant à Jérusalem (Is 2,2-4 ; 56,6-8 ; 66,20). Parfois cette offrande des peuples est une soumission au peuple d'Israël (Is 60,5-17). Ici, au contraire, aucune discrimination n'est faite, et tout le monde est invité au festin messianique (cf. Is 19,24-25 ; Mt 22,9).

Il s'agit en effet de grandes réjouissances⁴. Le mot «festin» employé ici, suggère les banquets de nocces (Jg 14,10), les repas sacrés du Temple (1 R 3,15), les ripailles des riches (1 S 25,36) ou des rois (1 S 11,15 ; 1 R 1,9-25 ; Est 1,3). On insiste sur la qualité des mets présentés : vins décantés ayant longtemps reposé sur la lie (Ps 75,9 ; Jr 48,11), parties grasses des viandes ordinairement réservées à Dieu dans les repas sacrificiels (Lv 4,35 ; 1 S 2,15 ; Ez 44,15).

Toutefois, il ne s'agit pas d'une «grande bouffe», de plaisirs égoïstes et décevants, mais tout au contraire, de joie et d'épanouissement. Que Yahvé Sabaoth ait préparé lui-même ce festin «sur sa montagne», c'est-à-dire à Jérusalem, le lieu où il réside, voilà ce qui importe le plus. Dès lors, on songe à ce repas que les soixante-dix anciens d'Israël ont pris au sommet du Sinaï, en présence du Seigneur (Ex. 24,11), à cette table préparée par Yahvé, le berger eschatologique (Ps 23,5 ; cf. Ez 34,11), au festin gratuit de la Sagesse (Is 55, 1-5 ; Pr 9,1-6 ; Si 24,19-22) ou encadré aux repas offerts par Jésus, tels la multiplication des pains⁵, la dernière Cène⁶ ou au bord du Lac (Jn 21, 9-14). C'est bien le festin des nocces du Fils de Dieu⁷. Heureux en seront les invités (Lc 14,15 ; Ap 19,9), que le Maître lui-même servira (Lc 12,37) !

Le contexte de jugement indiqué plus haut et renforcé par les traditions juives⁸, conduit nécessairement à penser au retournement de la situation qui se fera alors en faveur des pauvres : «Heureux vous qui avez faim, maintenant, vous serez rassasiés ! Heureux, vous qui pleurez, car vous rirez !» (Lc 6,21-25 ; cf. Is 65,13).



Plus de larmes (vv. 7 et 8b)

*Il enlèvera (sur cette montagne)
le voile de deuil qui enveloppait tous les peuples
Bible de Jérusalem qui couvrait toutes les nations...
Il essuiera les larmes de tous les visages.*

La traduction du lectionnaire donne à ces phrases un sens très simple et une grande puissance émotive. Les peuples sont comparés à des personnes en deuil, qui vont en pleurant, la tête voilée et les pieds nus (2 S 15,30 ; 19,5 ; Est 6,12), voire à des morts recouverts d'un linceuil. Telle une mère consolant son enfant (Is 66,13), Dieu découvre le visage de son fils et voyant ses larmes les essuie avec tendresse. Et quelle tendresse pour l'homme ! Il ne s'agit pas simplement du peuple élu, mais de «toutes les nations» !

Toutefois, ceci ne constitue qu'une interprétation parmi d'autres, car le texte du v. 7 n'est pas sûr, et le sens du mot rendu par «voile de deuil» n'est pas absolument certain. La version grecque des Septante parle d'une onction d'huile délicate, souvent faite aux invités avant les banquets (Ps 23,5 ; Le 7,46 ; Jn 12,3). La Vulgate latine de Saint Jérôme évoque des «chaines brisées». La version de Symmaque et le Targum Jonatan signalent la défaite du «Prince qui domine tous les peuples», c'est-à-dire Satan, le «prince de ce monde»⁹. A la suite de la version d'Aquila des exégètes anciens et modernes¹⁰ traduisent : «un voile de ténèbres qui couvre tous les peuples», au sens étymologique du mot. Aux temps messianiques, toutes les nations viendront chercher «sur cette montagne» à Jérusalem¹¹, la Loi et la Connaissance de Yahvé (Is 2,3 ; 11,9).

Plus de mort ! (v 8a)

Il détruira la mort pour toujours

Quoi qu'il en soit de l'interprétation du difficile v. 7, il reste sûr qu'il n'y aura plus alors ni deuil, ni mort. Non seulement Dieu sauvera son peuple du schéol¹², mais la mort sera détruite. La version grecque, reprise par le N.T., parle de «victoire» (au lieu de «pour toujours»). Quand fut rédigée l'Apocalypse d'Isaïe, les croyances juives ne comportaient pas encore l'idée d'une résurrection des morts (cf. Dn 12,2 ; 2 M 7,9 ; 12,44), mais déjà on imaginait la restauration nationale comme une résurrection (Is 26,19 ; Ez 37). En tout cas, notre texte demeure d'une rare puissance : il annonce le Christ ressuscité qui a «détruit la mort» (1 Co 15,54 ; 2 Tm 1,10). Ainsi l'ancien monde disparaît pour faire place à la Jérusalem nouvelle (Ap 21,4).

Plus de honte ! (v 8c)

*Et sur toute la terre,
Il effacera l'humiliation de son peuple.
C'est lui qui l'a promis !*

Après les étonnantes ouvertures universalistes des vv. 6 et 7, on revient, semble-t-il, au particularisme juif. Les Israélites dispersés parmi les païens gardent précisément l'espoir de voir cesser les moqueries, les persécutions et toutes les formes d'antisémitisme¹³. Qu'il nous suffise de savoir combien il est difficile aujourd'hui de croire, de défendre la justice, de rester honnête et chaste, pour attendre avec une ferme espérance le temps où ces valeurs seront reconnues et où tout complexe d'infériorité pourra disparaître.

Exultons, réjouissons-nous ! (vv. 9. 10a)

*En ce jour-là, on dira : Voici notre Dieu,
en lui nous espérons, et il nous a sauvés ;
c'est lui le Seigneur ! En lui nous espérons ;
exultons, réjouissons-nous, car il nous a sauvés.
(Car la main du Seigneur est sur cette montagne)*

Dans cette Jérusalem nouvelle¹⁴ où il n'y aura plus ni larmes ni mort, ni honte, dans la joie du banquet et dans l'intimité de sa présence, on verra Dieu, on saura avec évidence qui il est : le Sauveur ! Et on comprendra que c'est lui que nous «attendions»¹⁵. L'attente des hommes se trouve comblée ; alors on peut se mettre à danser dans la joie¹⁶.

Cette description exaltante du festin messianique et de la Jérusalem céleste, basée sur la seule promesse de Yahvé (v 8), n'est-elle pas «trop belle pour être vraie» ? Ne s'agirait-il pas d'une projection mythique de nos aspirations humaines ?

A cette «herméneutique de soupçon», sorte de tuberculose de la foi et de l'espérance, on peut répondre en montrant que notre foi au Dieu Sauveur ne repose pas sur un rêve, mais sur les interventions réelles de Dieu dans l'histoire, sur sa fidélité constante à ses promesses, sur la mort et la résurrection de Jésus Christ, et sur son action présente dans l'Église et dans le monde.

Cette espérance rejoint d'autre part les aspirations de tous les hommes, fussent-ils incroyants : désir de justice des militants politiques, syndicaux et sociaux, lutte contre l'analphabétisme, la maladie et la mort menée par des enseignants, des médecins et des chercheurs, amour maternel des mamans, besoin de consolation, de sécurité et de dignité des mal-aimés. Pourquoi ces aspirations, ces efforts s'il n'y a pas un but à notre vie, Quelqu'un à rencontrer : le Dieu Sauveur ? Ne soyons pas de ceux qui refusent l'invitation au banquet messianique adressée à tous les hommes, juifs, chrétiens ou incroyants (Mt 22,4-10).

NOTES

1. Par exemple : les Oracles sur Juda et Samarie (ch. 1-5, le « Livret de l'Emmanuel » (ch. 6-12), les Oracles contre les nations (ch. 13-23), et, bien sûr, le « Livre de la Consolation » (ch. 40-55).
2. Sur l'Apocalypse d'Isaïe, cf. : A. FEUILLET, *Isaïe*, dans *Supplément au dictionnaire de la Bible*, t. 4, Paris, 1947, cc. 679-684 ; J. STEINMANN, *le Prophète Isaïe*, (Lectio divina 5), Paris, 1950, p. 348-365.
A. PENNA, *Isaïe*, dans la *Sacra Bibbia*, Turin, 1958, p. 221-254 ;
P. AUVRAY, *Isaïe 1-39*, (Sources bibliques), Paris, 1972, pp. 220-245.
Ces différents ouvrages donnent de bons états de la question et des bibliographies plus détaillées et en langues étrangères.
3. 25,1-5.9-10a ; 26,1-6 ; cf. Ap 4,8.11 ; 7,10 ; 15,1-4. Notre texte comporte donc deux genres littéraires distincts : l'oracle d'espérance (vv 6-8) et le chant d'action de grâce (vv 9-10a) dont le lectionnaire n'a retenu que le v. 9.
4. La traduction grecque des LXX lit même : « on boira le plaisir, on boira le vin ».
5. Jn 6,1-15 ; on notera le caractère gratuit et surabondant de ce repas au désert tel que le décrit Jean.

6. Mt 26,29 ; la dernière Cène annonce la Pâque du Royaume, c'est pourquoi plusieurs Pères de l'Église, dont Eusèbe de Césarée et Cyrille d'Alexandrie, parlent de l'Eucharistie à propos de notre verset.
7. Mt 22,1-14 évangile de ce dimanche. Noter les points de convergence avec texte d'Isaïe (Mt 22,4.9.10.11.13) et la grande différence : dans la parabole évangélique, il s'agit de remplacer les invités par d'autres ; ici tous les peuples sont conviés dès le début.
8. *Targum Jonatan* : Dieu préparera un festin pour tous les peuples sur sa montagne, ce sera pour la gloire des uns et l'humiliation, le malheur et la ruine des autres (*Polyglotte de Walton*, t.3, p. 62 ; traduction libre) ; *L'apocalypse de Baruch* (29,4) et le *quatrième livre d'Esdras* (6,49-52) affirment qu'à ce banquet seront dépecés et dévorés les monstres du mal : Léviathan et Béhémoth !
9. Voir texte dans la *Polyglotte de Walton*, t.3, p. 62-63 et dans le *Commentaire de Saint Jérôme* (livre VIII sur Isaïe, éd. Vives, t.5, pp. 311-312).
10. Ainsi JÉROME et EUSEBE et plus récemment FISCHER (dans la *Bonner Bibel*) et FEUILLET (D.B.S., t.4, col. 680).
11. Les mots « sur cette montagne » sont omis par le lectionnaire, pour alléger sans doute, mais ils ont leur importance (Is 24,23 ; 25,6.7.10).
12. Os 13,14 ; noter que dans Osée, Dieu refuse de sauver de la mort mais l'appelle avec son aiguillon au service de son châtiement. Saint Paul sollicite donc le texte d'Osée lorsqu'il le cite en 1 Co 15,55.
13. cf. 1 S 17,26 ; Ps 44,14 ; 69,8 ; Jl 2,17 ; So 3,18.
14. Il s'agit bien de la Jérusalem nouvelle : le v. 10 a qui n'a pas été retenu par le lectionnaire le précise : « La main du Seigneur est sur cette montagne ».
15. « Attendions », selon la traduction de la Vulgate, plus littérale que « espérons ».
16. Sens littéral du mot « gils » rendu par « exultons : danser en rond ».

PAR BERNARD ROLLAND
Aumônier de Jeunes



Le texte de ce jour nous présente Paul dans une situation originale : en prison (Ph 1,13), et donc incapable de subvenir à ses besoins, il reçoit de la communauté de Philippiens une offrande assez importante ; il reconnaît au v.18 : «J'ai en mains tout ce qu'il me faut, et même au-delà», et il remercie chaleureusement ses bienfaiteurs, tout en leur donnant un enseignement sur la pauvreté et la richesse.

Une situation originale

Si Paul a tenu à organiser avec soin, dans les communautés qu'il avait fondées, une collecte pour les chrétiens de Palestine (1 Co 16,1 et note de la Bible de Jérusalem), par contre, il met son point d'honneur à ne jamais rien leur demander pour lui-même, mais à travailler de ses mains pour gagner sa vie (cf. 1 Th 2,9 ; 1 Co 4,12 ; Ac 20,33-34). Pourtant il sait très bien qu'il serait normal pour l'apôtre de vivre aux frais de la communauté dans laquelle il réside, et de se faire rétribuer comme les autres pour l'annonce de l'Évangile (1 Co 9,1-15). Étant donnée la mentalité grecque de l'époque, il devrait même exiger une rétribution pour attester la valeur de la doctrine qu'il annonce. Les sophistes grecs disaient : «Ce qu'on donne gratis, c'est qu'on sait bien qu'il ne vaut pas cher»¹.

Mais Paul refuse ce droit et il s'en explique en 1 Co 9,16-18 : il se considère comme un esclave du Christ, pris par force au moment de sa conversion, et contraint désormais d'annoncer l'Évangile. Comme tout esclave, il doit maintenant travailler partout où son maître l'envoie, sans espoir de salaire particulier, et sans autre but que d'éviter des sanctions sévères s'il se montrait négligent. Il n'a donc rien à réclamer à ceux chez qui il travaille. En 1 Co 9,12, il donne un autre argument : il ne veut créer aucun obstacle à l'Évangile ; pour lui, la Bonne Nouvelle s'adresse à tous, riches et pauvres, les plus démunis doivent donc pouvoir l'entendre, même s'ils ne peuvent rétribuer les prédicateurs. Paul n'a donc d'autre solution que d'exercer un métier pour se nourrir. Toutefois, dès qu'il peut se dispenser de travailler manuellement parce que des chrétiens l'ont aidé financièrement, il le fait

«pour se consacrer entièrement à la Parole» (Ac 18,5). Et seuls les Philippiens qu'il remercie maintenant (Ph 4,15) l'ont aidé².

Je sais vivre de peu

Le texte grec de cette péricope présente trois fois le verbe : *perisseuon*, traduit au v.12 par : «J'ai tout ce qu'il me faut» (deux emplois), et au v.18 par : «J'ai tout ce qu'il me faut, et même plus». Ce verbe ne décrit pas simplement une suffisance de biens - «J'ai assez» - mais indique une abondance, une grande quantité, comme dans 5,15-17 où Paul l'emploie pour dire combien la grâce obtenue par Jésus dépasse infiniment la force du péché d'Adam. Paul utilise souvent ce verbe (2 Co 3,9 ; 8,7-14 ; 11,23 ; etc.) pour exprimer autant l'abondance spirituelle que matérielle : «Dieu a le pouvoir de vous combler de toutes sortes de grâces, de sorte qu'ayant toujours et en toute chose tout ce qu'il vous faut, il vous reste du superflu pour toute bonne œuvre» (2 Co 9,8).

En opposition avec cette situation fort agréable, les expressions «vivre de peu» et «manquer de tout» du v. 12 signifient le dénuement le plus complet : le verbe *manquer de tout* se retrouve notamment en Lc 15,14 où l'enfant prodigue commence à être dans la privation, et en Jn 2,3 où le vin des noces est épuisé. L'expression «vivre de peu» traduit le verbe *tapeinoun* qui décrit la situation des petits, des pauvres, de ceux qui, à cause souvent de leur pauvreté matérielle, ne peuvent plus se défendre et sont humiliés, abaissés davantage encore, méprisés par les puissants ou par les gens en place³. La vraie description de celui qui «vit de peu» doit se rechercher en 2 Co 11, 22-33, où Paul fait son apologie en rappelant tout ce qu'il a souffert pour le Christ ; il peut donc dire aux Philippiens qu'il sait ce que représente cette misère : il a appris à la vivre, ou plus précisément s'est initié à elle, par l'expérience, comme on s'initiait concrètement aux rites des religions à mystères. Dans cette initiation, «il s'agit de la rude école pratique de l'apostolat dans ce qu'elle avait de plus terre à terre : prison, faim, solitude, mépris des hommes, etc.. et non point d'élévations intérieures»⁴.

L'exemple du Christ

Paul qui vient d'utiliser le terme technique et païen de l'initiation avait déjà employé en Ph 4, 11, un mot typiquement stoïcien - «J'ai appris à me suffire» - qui désigne la liberté du sage par rapport à toutes les circonstances de sa vie, et la parfaite maîtrise de soi-même. Mais il ne veut pas qu'on puisse

Le croire arrivé à cette maîtrise par ses propres forces, ce qui consisterait à vivre selon la chair (Rm 8,5-13). Aussi s'écrie-t-il au v.13 : «Je peux tout supporter avec celui qui me donne la force». C'est le Christ qui lui donne cette maîtrise (1 Tm 1,12 ; 2,1) : vivre en communion avec le Christ lui permet de se suffire en toute circonstance, et pas seulement dans les moments de gêne matérielle.

Ph 2,6-11 et 1 Co 9,16-23 éclairent cette péripécie ⁵. De même que le Christ s'est abaissé pour venir nous sauver, pour nous faire participer à son exaltation, de même Paul accepte de s'abaisser, de «devenir l'esclave de tous, pour en gagner le plus grand nombre» (1 Co 9,19). L'attitude de l'apôtre n'a donc rien à voir avec une philosophie humaine, mais elle se fonde sur l'imitation du Christ qui, «de riche qu'il était, s'est fait pauvre» pour nous (2 Co 8,9). Ce fait ressort très nettement de Ph 3,4-11, texte qui ressemble beaucoup à une apologie de Paul, et qui peut se mettre en parallèle avec l'hymne de Ph 2,6-11 :

Origine de Paul (v. 4-6)	Origine de Jésus (v. 6)
Paul a tout perdu (v. 7-8)	Jésus se dépouille (v. 7a)
Paul semblable à Jésus dans sa mort (v. 10b)	Jésus semblable aux hommes jusqu'à la mort (v. 7b-8)
Paul attend la résurrection (v. 11)	Jésus exalté (v. 9-11)

Ainsi, Paul peut se présenter aux Philippiens comme un modèle à imiter (3,17) tout comme il leur avait demandé d'imiter le Christ (2,5). Et de même que Jésus, par son abaissement, nous a donné la vraie vie, Paul recherche pour ses disciples «le fruit qui s'augmente à votre actif» (Ph 4,17), le fruit que «Dieu nous appelle à recevoir là-haut, dans le Christ Jésus ... le Sauveur, qui transfigurera notre corps de misère pour le conformer en son corps de gloire, avec cette force qu'il a de pouvoir même se soumettre tout l'univers» (Ph 3,14.21) ⁶.

La communion avec les Philippiens

En se présentant comme l'imitateur du Christ, Paul a élevé le ton du discours bien au-dessus du simple merci pour un cadeau. Aussi, dans les vv. 14-18, revient-il à des réalités beaucoup plus concrètes, et remercie-t-il les Philippiens de leur geste, et cela d'autant plus chaleureusement qu'ils sont les seuls à l'avoir aidé (vv. 15-16). Toutefois, le v. 14 se trouve encore à

mi-chemin entre l'élévation des vv. 12-13 et le caractère concret de la suite : il donne lui aussi un message important, spirituel, mais déjà appliqué à une communauté précise.

Comparée au texte grec, la traduction du lectionnaire semble particulièrement réductrice de la pensée de Paul : en aidant l'apôtre, les Philippiens ont *communié* intimement avec lui. Le même verbe se trouve en Ep 5,11 et Ap 18,4 qui invitent le chrétien à ne pas *communier* à l'œuvre du démon, et le substantif qui en dérive revient trois fois sous la plume de Paul (Rm 11,17 ; 1 Co 9,23 ; Ph 1,7) pour exprimer une union très intime : l'exemple le plus net apparaît en Rm 11,17 où Paul compare le païen au greffon qui participe à la sève de l'olivier. En s'associant à Paul, les Philippiens prennent part à toute sa vie apostolique, à toutes ses souffrances et tribulations ⁷. En même temps, par les termes employés, «Paul laisse entendre à ses correspondants qu'ils ont l'insigne honneur de participer, par leur don, aux combats apostoliques qui précèdent et annoncent la Fin» ⁸.

La récompense promise

On donne souvent à la récompense des Philippiens (v. 19) un sens purement spirituel, eschatologique : Dieu transformera en grâce les dons matériels des bienfaiteurs. Paul ne nie pas cette grâce : le mot «magnifiquement» traduit «en gloire» expression qu'on ne sait à quoi rattacher ⁹, mais qui peut très bien se traduire «(lorsque vous serez) dans la gloire, dans le Christ Jésus». Paul annoncerait ainsi que les Philippiens posséderont l'union intime avec le Christ, et donc la gloire céleste.

Mais l'apôtre semble songer tout autant aux besoins matériels de ses lecteurs : il emploie le mot qui en 4,16 désignait ses propres difficultés à Thessalonique, difficultés avant tout d'ordre financier. En fait, Paul ne fait guère de différence entre les deux acceptions : car tout vient de Dieu, «tout est de lui, par lui, et pour lui» (Rm 9,36). Paul garde en mémoire toute l'histoire d'Israël et toute la sollicitude immédiate et future de Dieu pour son peuple, tant au plan matériel que spirituel. La communauté de Philippiens en donne précisément une preuve éclatante : malgré sa pauvreté extrême, elle a pu «déborder en trésors de libéralité» à la fois pour l'église de Jérusalem (2 Co 8,1-3) et vis-à-vis de Paul à qui elle vient de faire au moins la troisième offrande (Ph 4,16 et peut-être en plus 2 Co 11,8-9 et Ac 18,5), sans parler du voyage et de l'entretien d'Epaphrodite durant son séjour avec Paul (Ph 2,25s) : Dieu a dû «subvenir aux besoins» de cette communauté en lui permettant de ne pas tomber dans la misère malgré les persécutions dont, en

outre, elle était l'objet (Ph 1,27-30 ; 2 Co 8,2).

Tout vient du Père

Le v. 20 termine à la fois les remerciements de Paul et l'ensemble de l'épître par une doxologie au Père pratiquement identique à Ga 1,4-5 et amenée par le v. 19. Paul y avait parlé de «mon Dieu», et il tient à s'assimiler à ses correspondants (v. 20 : «notre Dieu»), car il sait très bien qu'il n'a aucun droit particulier par rapport à eux (Ph 3). Il veut aussi rappeler que la gloire qu'il vient de promettre à ses donateurs dérive de celle de Dieu qui seul en est digne et la possède vraiment¹⁰. Finalement, les Philippiens sont invités à rendre gloire à Dieu pour la gloire qu'il leur donne en échange de leur offrande.

Un dernier point mérite attention : alors qu'habituellement Paul parle dans ses écrits de «Dieu notre Père», nous avons ici «notre Dieu et Père». La différence paraît minime, mais le fait que la seconde formule ne se trouve que dans 1 Th 1,3 ; 3,11-13 ; Ga 1,4 et ici, c'est-à-dire dans les trois écrits les plus intimes de Paul¹¹, lui confère une intensité plus grande : l'apôtre ne parle pas d'un Dieu lointain, créateur de tout et semblant se désintéresser de son œuvre, un peu comme le faisaient les grecs, mais d'un père - notre Père - proche de nous pour nous soutenir, nous aider, nous faire participer à sa gloire.

Conclusion

Alors que souvent nous feignons de ne pas vouloir parler d'argent parce que cela nous semble indigne du véritable apôtre, Paul nous montre dans ce texte toute la signification théologique et pastorale que peut prendre une offrande : grâce qui fait rendre grâce à Dieu (4,10) ; imitation du Christ qui s'est appauvri pour nous enrichir (vv. 12-13) ; manifestation concrète de la volonté de propagation de l'Évangile (v. 14). Il nous en indique aussi les conséquences : matériellement, le Seigneur ne laissera pas les donateurs dans le besoin (v. 19a), et spirituellement, ils renforcent ainsi leur communion avec l'apôtre et avec le Christ (v. 14) et se préparent à participer plus pleinement à la gloire divine (v. 19b).

NOTES

1. E. B. ALLO, *Seconde épître aux Corinthiens*, (Études Bibliques), Paris, 1937, p. 282.
2. Certes, 2 Co 11,8 et Ac 18,5 (où Timothée revient de Thessalonique peuvent faire penser le contraire, mais 2 Co 11,8 peut très bien être une amplification oratoire, et il semble que Timothée apporte de Thessalonique des offrandes faites à Paul par les Philippiens : si les offrandes venaient des Thessaloniciens, Paul en aurait parlé dans la première lettre qu'il leur a écrite.
3. J. DUPONT, *Les Béatitudes*, t.2. (Études Bibliques), Paris, 1969², pp. 19-52.
4. P. BONNARD, *l'Épître de Saint Paul aux Philippiens*, (Commentaire du Nouveau Testament, 10) Neuchâtel, 1950, p. 79.
5. J. DUPONT, B. RIGAUX..... *La pauvreté évangélique*, (Lire la Bible, 27), Paris, 1971, pp. 125-131.
6. En Ph 3,21, il faut noter deux mots grecs qui reviennent en Ph 4,12-13 et qui définissent à la fois l'homme (*tapeinosis* : misère, vivre de peu) et le Christ Seigneur (*dunamis* : pouvoir, donner la force) : nous trouvons bien la même pensée dans les deux textes.
7. «Tribulations» transformées dans le Lectionnaire en une simple «gêne».
8. P. BONNARD, *op. cit.*, p. 80.
9. On peut la rattacher au verbe (Dieu subviendra magnifiquement), à la richesse (qui sera magnifique, très grande), ou à Jésus (richesse manifestée dans la gloire par Jésus). Cf P. BONNARD, *op. cit.*, p. 81.
10. *Vocabulaire de Théologie biblique* : article *Gloire*.
11. Pour Ph et 1 Th, ce caractère est reconnu de tous. Pour Ga : Paul n'est jamais aussi prolixe en confidences personnelles que dans cette lettre (1,11-2,14 ; 4,12-20), cf. l'expression unique : «Mes petits enfants» (4,19), et même le fameux «O Galates sans intelligence» (3,1) qui serait inconcevable dans Rm ou Co.



PAR THADDEE MATURA

Chargé de recherches à l'Institut œcuménique de Fantur (Jérusalem).

La parabole des invités à la noce royale ¹ dont nous trouvons le parallèle, semblable et divergent, dans Lc 14,16-24 ², présente des traits particulièrement intéressants. Dans ce texte, nous pouvons lire comme en résumé, bien que toujours d'une manière hypothétique, le processus de transmission et d'adaptation qu'ont subi les enseignements du Seigneur, conservés et utilisés par la communauté chrétienne, jusqu'à leur rédaction définitive par les évangélistes.

Aussi, avant d'en faire un commentaire suivi, il nous faut, dans une première partie, nous arrêter aux problèmes d'interprétation du texte : sa structure, sa genèse, sa comparaison avec le texte de Luc, ses différentes significations. L'explication textuelle (deuxième partie), sera alors plus aisée et les applications pastorales (troisième partie) mieux fondées.

I. PROBLEMES D'INTERPRÉTATION

1. Structure du récit de Matthieu

Matthieu place la parabole des invités dans le contexte des discours et des controverses qui occupent les derniers jours de Jésus à Jérusalem (21,1-25,46) et précèdent immédiatement la narration de la Passion (26,1-28,10). Cette parabole est la dernière d'un petit groupe de trois qui se suivent et ont toutes une pointe polémique : elles reprochent aux dirigeants juifs le refus du message de Jésus (les deux fils : 21,28-32 ; les vigneronniers homicides : 21,33-46 ; les invités qui refusent : 22,1-14).

La parabole a des articulations relativement claires :

- v. 1 : introduction rédactionnelle : lien avec ce qui précède.
- v. 2-7 : invitations infructueuses : leur refus et ses conséquences
- vv. 8-10 : invitation aux passants : ses résultats.
- vv. 11-13 : l'invité sans vêtement de noce : son exclusion.
- v. 14 : conclusion générale.

2. Matthieu comparé avec Luc et l'Évangile de Thomas ³

Matthieu présente un roi qui prépare un repas de noce pour son fils. Chez Luc, en revanche, ainsi que dans l'Évangile de Thomas (Th), il n'est question que d'un homme, sans doute riche, qui organise un grand repas. Mt parle de deux invitations infructueuses confiées à plusieurs serviteurs, alors que Luc n'en mentionne qu'une, à l'heure du repas, et dont un seul serviteur est chargé. Sur ce point, l'Évangile de Thomas est identique à Luc. La seconde invitation de Mt détaille les préparatifs du repas : «bœufs et bêtes grasses égorgées» ; Luc se contente de dire : «tout est prêt».

Aux deux invitations de Mt correspondent deux refus : un premier, général («Ils ne voulaient pas venir») ; un second qui indique, sommairement, deux raisons («Ils s'en allèrent, l'un à son champ, l'autre à son commerce»). Luc, ainsi que Th amplifient le thème du refus à l'unique invitation. Dans chaque cas trois motifs sont invoqués comme excuse : achat d'un champ, acquisition de cinq paires de bœufs, mariage récent (Luc) ; réception d'une somme d'argent, achat d'une maison, perception des redevances d'un village (Th).

Ce qui suit chez Mt (vv. 6-7) — serviteurs maltraités par les invités, colère du roi et représailles (massacre des homicides et destruction de leur ville) — ne rencontre pas de parallèle dans les deux autres textes.

Quant à la deuxième invitation qui atteint son but, elle est unique chez Mt et s'adresse à tous ceux qui seront rencontrés aux croisées des chemins, les mauvais comme les bons. Th suit ici la présentation de Mt. Luc, par contre, dédouble l'invitation finale : elle s'adresse d'abord aux pauvres, estropiés, aveugles et boiteux. La place restée encore vacante sera remplie par ceux qui passent «par les chemins et le long des clôtures», et que vise la dernière invitation.

Les vv. 11-14 (la visite du roi aux convives ; l'invité mal habillé ; son exclusion du festin) sont, eux aussi, propres à Matthieu.

Cette analyse montre les ressemblances entre les trois récits. Tous ont en commun quatre points : un homme prépare un repas et y convie des invités ; ceux-ci refusent ; l'invitation alors est adressée à tous ceux que les serviteurs rencontrent au dehors sur les chemins.

Mais les différences sont importantes : festin de noces royales (Mt), simple repas de fête (Lc ; Th) ; deux invitations sans résultat chez Mt, une seule chez Lc et dans Th : l'histoire des serviteurs maltraités et la réaction royale (Mt seul) ; une seule invitation finale chez Mt, deux chez Lc, enfin, l'invité sans vêtement de noce, rapporté par Mt seul.

3. Hypothèses de travail

Devant ces faits littéraires, des questions se posent. Et tout d'abord celle du rapport entre les deux (ou trois) versions de la parabole. Celles-ci sont-elles indépendantes ou ont-elles un fond commun et lequel ?

a. Le fond commun : son origine, sa signification

La comparaison entre les trois versions de la parabole fait voir, malgré de grandes différences de détail, une identité substantielle : il s'agit toujours d'une invitation au repas refusée et remplacée par une autre s'adressant indistinctement à des passants sur les chemins. Il faut en conclure que Mt, Lc et Th utilisent et adaptent, selon leur perspective propre, un fond commun dont la teneur devait correspondre à peu près à ce qui vient d'être indiqué.

Ce fond commun (parabole primitive) doit remonter, dans ses lignes essentielles, à l'origine de la tradition évangélique, à savoir l'enseignement de Jésus lui-même. Un parallèle rabbinique -parabole du publicain Bar Majan qui invite à un grand festin les conseillers municipaux et, devant leurs refus, fait venir les pauvres pour qu'ils mangent le repas préparé- a pu être connu dans les milieux juifs du temps de Jésus, donnant ainsi à ses paroles un air familier, encore que Jésus en ait transformé et la teneur et la signification.

En effet, dans le contexte concret de l'enseignement de Jésus, la parabole représentait sans doute « une défense et une justification de l'Évangile », selon l'expression de J. Jeremias.

Les gens pieux (pharisiens), les théologiens (scribes), les chefs religieux du peuple (prêtres) n'accueillirent pas la bonne nouvelle du royaume que Jésus annonçait, alors qu'en principe, elle leur était d'abord destinée. Par contre, le petit peuple et beaucoup de marginaux (publicains, « pécheurs ») rejetés par les dirigeants se montraient plus ouverts aux appels de Jésus et le suivaient volontiers (Lc 15,1-2), ce qui soulevait le scandale et les critiques des milieux bien-pensants. La parabole des invités répond à cette attitude

hypocrite. « Il en est de vous comme de ces invités qui refusent. Vous êtes choqués parce que je suis entouré de gens méprisables à vos yeux : mais c'est vous qui avez refusé de venir et maintenant vous oubliez que ce ne sont pas les justes mais les pécheurs qui ont besoin du salut ! » (Mt 9,12.13 ; Mc 2,17 ; Lc 5,31-32).

La pointe de la parabole telle que Jésus l'a prononcée, était donc polémique : il s'agissait de justifier sa conduite vis-à-vis des pécheurs, et de condamner le scandale pharisaïque des dirigeants. Jésus révélait l'amour de Dieu pour les petits, en même temps qu'il dénonçait ceux qui refusaient l'appel évangélique et s'excluaient ainsi de la fête du royaume que sa venue inaugurerait.

Ce qu'on vient de lire au sujet du fond commun ne représente qu'une utile hypothèse de travail, même si pour l'essentiel elle doit rejoindre la réalité des choses. Il reste que nous avons deux versions rapportées par Mt et Lc, et que c'est leur état présent et leur signification actuelle qu'il nous faut expliquer et comprendre. Partant de notre hypothèse d'un fond commun, voyons quelles transformations celui-ci a subies de la part de Lc et de Mt.

b. Elaboration lucanienne

Si Lc reste plus proche que Mt de la teneur primitive, son activité rédactionnelle n'en est pas moins importante. Il place la parabole dans un contexte de repas (14,1-14) où il est question, entre autres, d'inviter « les pauvres, les estropiés, les boiteux et les aveugles » (v. 13).

Certains traits de la parabole primitive sont amplifiés : l'invitation se fait « à l'heure du repas » ; les excuses des invités sont détaillées (vv. 18-20). Les deux premières coïncident, en gros, avec la remarque de Mt (v. 5) : il s'agit d'un champ et des affaires. Celle qui concerne le mariage nouvellement contracté est propre à Lc. L'invitation adressée aux passants après le refus des premiers invités est dédoublée. Comme le deuxième envoi des serviteurs (v. 23) correspond d'assez près à l'envoi unique de Mt (v. 9), il faut en conclure que Lc ajoute le premier envoi (v. 21b) où il manifeste des préoccupations qui lui sont chères et qu'on retrouve dans le v. 13 déjà cité.

Il se peut, par contre, que Lc ait résumé et simplifié (v. 17) l'ample invitation au repas qui se trouve chez Mt au v. 4.

Étant donné les changements introduits par Lc, quel sens revêt la para-

bole ainsi présentée dans son évangile ?

Pour le fond, elle conserve son sens primitif : la justification du comportement de Jésus vis-à-vis des pauvres et des pécheurs, ainsi que la dénonciation de la mauvaise foi de ses adversaires. Mais les thèmes préférés de Luc y apparaissent, qui ajoutent des nuances. Le refus d'entrer dans le Royaume tient à l'attachement aux richesses et aux soucis des affaires mondaines. Les pauvres, les laissés pour compte sont privilégiés : une invitation spéciale leur est adressée. Dès lors que l'invitation se trouve dédoublée, le v. 23 paraît s'adresser à une autre catégorie : le monde païen. Et la parabole prend des traits allégoriques.

c. *Elaboration de Matthieu*

Pour faire entrer la parabole primitive dans le contexte bien structuré de son évangile, Mt déploie une activité rédactionnelle beaucoup plus considérable que Lc. Il amplifie et transforme profondément le fond commun. La parabole qui en ressort possède des traits allégoriques et deux centres d'intérêts : les invités au festin (1-10) ; l'invité sans vêtement de noce (11-13).

Ce qui frappe d'abord chez Mt ce sont les amplifications qui, par touches successives, modifient le sens de la parabole et l'orientent vers une signification allégorique. Ainsi, «l'homme» de Lc devient «un roi» qui prépare un repas de noces pour son fils (v. 2). Le serviteur unique se démultiplie en plusieurs catégories (vv. 3.4.8.13). L'invitation aux noces est sans doute dédoublée (v. 3), en tout cas développée et pressante (v. 4) ; les invités ramassés dans la rue sont qualifiés («les mauvais et les bons» : v. 10).

De plus, Mt ajoute des éléments entièrement nouveaux qui élargissent la parabole et la dédoublent : les vv. 6 à 7 et 11 à 13. En effet, avec les vv. 6 et 7, le récit rebondit : non seulement les serviteurs essuyent un refus, mais ils sont maltraités et tués. Aussi, le roi, furieux, envoie son armée, fait massacrer les homicides et détruire leur ville. Après quoi le récit reprend normalement et raconte la deuxième invitation. Mais, la salle de festin remplie, une autre histoire intervient : la visite du roi aux convives et le sort fait à l'invité sans habit de noce.

Là où Mt paraît simplifier par rapport à Lc (les excuses des invités : v. 5), il s'en tient probablement à la teneur de la parabole primitive.

Ces importantes modifications, apportées par Mt transforment bien

entendu le sens de la parabole. Déjà, son contexte immédiat -controverses avec les pharisiens- montre combien Mt insiste sur l'aspect polémique. D'après ce contexte, Jésus reproche aux chefs religieux le refus qu'ils opposent à sa mission (cf. 21,31-32 ; 43-46). L'insertion dans la parabole des vv. 6 et 7, accentue encore cet aspect : il est clair que pour Mt les invités qui se dérobent sont les juifs incroyants. Leur attitude à l'égard des envoyés (les prophètes assassinés : 23,32-36) attire sur eux le châtiment : allusion on ne peut plus claire à la ruine de Jérusalem. Il y a d'ailleurs une affinité entre la parabole des vigneronniers homicides qui précède (21,33-46) et celle-ci : deux envois successifs ; les serviteurs (vv. 34.36) ; refus et représailles (v. 41).

Mais le changement le plus notable réside dans l'introduction d'une autre histoire à orientation morale : l'épisode de l'invité sans robe nuptiale (vv. 11-13). Le v. 10 le prépare déjà : les gens ramassés sur les chemins sont divisés en deux catégories : «les méchants et les bons». Ici affleure la préoccupation de la pureté et de la sainteté dans la communauté chrétienne. Si après le refus des premiers invités on invite gracieusement le tout venant, il reste que, de leur côté, un effort s'impose : ils doivent revêtir le vêtement de justice, leur vie doit correspondre à l'appel qu'ils ont reçu, autrement ils seront exclus du Royaume où ils ont été conviés.

L'analyse attentive du texte de Mt ⁴ conduit à penser que la transformation de la parabole -allégorisation dans la première partie et adjonction des vv. 11 à 13 - sont l'œuvre du rédacteur de l'évangile. Mais, pour cette dernière partie, rien n'empêche qu'il ait utilisé, sinon une parabole préexistante (ici aussi il y a des parallèles rabbiniques contemporains), du moins des éléments épars de la prédication de Jésus.

La préoccupation à laquelle répond l'histoire de l'invité sans vêtement de noce rejoint, sans doute, celle de la communauté chrétienne élargie, où beaucoup sont entrés, où l'on trouve un mélange de bons et de mauvais. Mais ce même souci apparaît aussi dans l'enseignement de Jésus. Les paraboles de l'ivraie (Mt 13,24-30), du filet (Mt 13,47-50), ainsi que certaines de ses paroles (Mt 7,21), montrent que Jésus lui-même donnait une réponse et affirmait des exigences vis-à-vis de ceux qui n'étaient pas dignes d'appartenir au groupe de ses disciples.

II. COMMENTAIRE

Bien que la parabole ait une double pointe (deux significations différentes), pour rester fidèles à l'intention de l'évangéliste, nous la considérons



comme un tout, et nous refusons de la couper en deux paraboles distinctes.

Introduction (vv. 1-2a)

« Jésus se remit à leur parler en paraboles. Il en va du Royaume des cieux comme ... ». Ces versets (traduction de la *Bible de Jérusalem*) rattachent la parabole au contexte qui la précède : elle constitue la troisième illustration de la façon dont les dirigeants juifs se comportent à l'égard du message de Jésus. « Le Royaume des cieux », expression bien matthéenne, signifie l'irruption, en Jésus, d'une nouvelle situation pour l'homme et pour le monde.

2. Premières invitations : leur refus et ses suites (vv. 2b-7).

Un roi prépare un repas de noce pour son fils. Mt compare Dieu à un roi (18,23) qui inaugure l'ère messianique. Cette inauguration est exprimée par l'image de la noce : le fils est Jésus, appelé « époux » en Mt 9,15 ; la venue du Royaume est comparée à un festin (cf. Mt 26,29 ; Ap. 19,7-9 ; et Is 25,6-8 : première lecture du 28e dimanche A). Ainsi, ce que Jésus proclame et introduit dans l'histoire des hommes, c'est la joie et la fête ; son message est une bonne nouvelle, un Évangile.

Deux invitations sont transmises par de nombreux serviteurs, comme il convient à un roi (3, 4), à ceux qui ont déjà été prévenus. Il y a là, peut-être, une allusion à une coutume de Jérusalem et la marque d'une politesse raffinée. Le premier refus des invités est ferme : « Ils ne voulaient pas venir ». Il s'agit d'une décision bien volontaire.

Loin d'en être décontenancés, le roi renouvelle son invitation d'une façon insistante. Les préparatifs culinaires du repas sont détaillés et les derniers mots - « Venez au repas de noce » - se font pressants. Il y a là comme un cri de joie. On pense à la Sagesse invitant à son festin (Pr 9,2-3), et davantage encore à l'appel direct de Jésus au repentir (Mt 4,17).

Une fin de non recevoir répond à la seconde invitation. Les invités, pris par d'autres soucis, ne tiennent aucun compte de l'invitation : ils ont des choses plus importantes à faire (v. 5). D'autres (soudure rédactionnelle) réagissent plus brutalement encore : ils empoignent les messagers, les maltraitent et les tuent (v. 6). De qui s'agit-il dans ces lignes ? Si l'on veut éviter une interprétation allégorique rigoureuse (le premier groupe serait les pro-

phètes de l'A.T. ; le second, les apôtres) on verra dans les serviteurs les messagers de tous les temps envoyés par Dieu vers son peuple : leur message n'est pas accueilli ; de plus, on les persécute et on les rejette (Mt 23,36-39). Ceux qui les rejettent sont, dans la perspective de Jésus et de l'évangéliste, les dirigeants juifs.

Devant de tels procédés, la réaction du roi ne tarde pas. Il se met en colère (v. 7 ; Lc 14,21 emploie la même expression pour le simple refus, assorti pourtant d'excuses polies), envoie ses troupes, fait périr les meurtriers et brûle leur ville. Des repréailles sans proportion avec l'injure, mais qui évoquent la colère de Dieu contre son peuple (Dt 8,19 ; Is 5,25) et la destruction de la ville de Ai par Josué (Jos 8,28). Pour Mt, il y a là une menace suspendue sur le peuple qui, de fait, s'est réalisée historiquement lors de la ruine de Jérusalem en 70. Le refus de l'Évangile expose à des conséquences terribles.

3. Invitation aux passants

Aux vv. 8 à 10, le récit, interrompu par l'intermède de l'expédition punitive, reprend le thème du banquet de la noce. Le repas attend toujours (on voit ce que la parabole dans sa composition actuelle a d'in vraisemblable) : les premiers invités n'en ont pas été dignes (expression fréquente chez Mt ; voir 10, 11, 13, 37, 38), aussi le roi, pour remplir la salle du festin, ordonne à ses serviteurs de se rendre aux croisées des chemins (ou mieux, « au départ des chemins » avec la *Bible de Jérusalem*), d'inviter et de rassembler ceux qui s'y trouvent. Les serviteurs s'exécutent et ramènent à la noce ceux qu'ils ont pu rencontrer, « les mauvais comme les bons ». Cette dernière expression décrit le choix gratuit et miséricordieux de Dieu qui aime tous les hommes (Mt 5, 45). Elle dépeint aussi, comme les paraboles de l'ivraie et du filet (Mt 13, 24-30 ; 47-50), la condition réelle de la communauté chrétienne au temps de Matthieu où tous n'étaient pas des saints. Enfin, elle prépare le récit sur l'exclusion de l'intrus (vv. 11-13). La salle est pleine, la noce peut commencer (v. 10).

4. L'invité sans vêtement de noce

Selon la coutume orientale ancienne, le repas ne se prend pas en présence de l'hôte qui invite. Mais celui-ci, pour honorer les convives, vient leur rendre visite et passe parmi eux. Dans la foule, quelqu'un détonne : il ne porte pas le vêtement qui convient à la fête (v. 11). Nouvel exemple du peu

de eux fait ici à la vraisemblance : en effet, comment s'imaginer que les invités ramassés le long des chemins et ramenés au repas aient pu avoir le temps de changer d'habit ? L'important, dans le récit, est le fait : le reste ne compte pas.

Le roi appelle l'intrus « mon ami », terme qui chez Mt comporte un reproche à l'égard d'un coupable (20,13 ; 26,50). Celui-ci s'est glissé dans la salle sans y avoir droit (ce qui, évidemment, n'est pas cohérent avec l'histoire qui précède) et, ne sachant que répondre, il se tient muet de confusion (v. 12).

Autant est grande la générosité du roi, autant sa réaction ici, comme d'ailleurs au v. 7, est brutale. Il donne ordre à ses serviteurs (appelés auparavant *douloi* en grec, ils portent ici le nom de *diakonoi*) de ligoter les pieds et les poings du coupable et de le jeter hors de la salle illuminée, dans les ténèbres de la nuit (v. 13).

Les images utilisées ici -ténèbres du dehors, pleurs et grincements de dents- se retrouvent ailleurs dans l'évangile de Matthieu (ténèbres : 8,12 ; 25,30 ; pleurs et grincements : 8,12 ; 13,42 ; 24,51 ; 25,30) et désignent toujours le châtement ultime, la géhenne, l'enfer, les cris de désespoir. Aussi l'attention du lecteur est-elle orientée immédiatement vers un sens figuré ; l'invité est rejeté, exclu du festin, livré au désespoir, parce qu'il a cru pouvoir entrer dans le Royaume à bon compte, sans porter le vêtement de noce. Dans un tel contexte, le vêtement de noce lui aussi a une signification figurée ; c'est la justice (une certaine façon d'être et de se comporter) exigée de ceux qui veulent appartenir à la communauté des sauvés (cf. Is 61, 10 ; Ap 3, 4 ; 5,18 ; le vêtement éclatant se sont « les bonnes actions des fidèles » : Ap 19,8).

5. Conclusion de la parabole

Le dernier verset de la parabole paraît en être la conclusion. Or, il a peu de rapports avec les pointes de la parabole. Car dans le premier cas, il y a des appelés mais pas d'élus ; dans le second beaucoup d'appelés et beaucoup d'élus, sauf un. Plutôt qu'une conclusion rigoureuse, il faut donc voir dans cette parole dont il est d'ailleurs difficile de saisir la portée exacte hors de tout contexte, une sorte d'avertissement général. L'appel au salut, absolument universel, ne garantit pas automatiquement la réponse de l'homme qui doit s'avérer totale et permanente. Il y en a, comme le montre la parabole, qui même une fois engagés, passent à côté.

6. Signification générale de la parabole

Nous sommes maintenant en mesure d'indiquer la signification globale que l'évangile de Matthieu entend donner à la parabole.

Tel qu'il apparaît dans sa composition actuelle, le texte comporte deux enseignements. Il décrit, d'une part, le comportement de Dieu et de Jésus, au regard de la nouvelle situation instaurée dans le monde par la venue du Règne. Le peuple juif est convié, dans les personnes de ses représentants officiels, à la fête joyeuse du salut ; le refus entraîne pour lui une catastrophe. Alors, l'invitation s'étend aux passants que rien ne préparait à un tel privilège. Ces passants représentent sans doute les petits du peuple juif, mais avant tout les païens, appelés en masse à entrer dans le Royaume. Il y a dans cette partie du texte (comme dans la parabole des ouvriers de la vigne : Mt 20, 1-6) une glorification, en face des adversaires, de la générosité et de la justice de Dieu, une affirmation absolue de la gratuité de son don.

Le deuxième enseignement vise non plus les opposants à l'Évangile, mais le groupe de ceux qui disent y adhérer : la communauté des disciples de Jésus. Ils sont mis en garde contre l'idée qu'il suffit d'être appelés et de dire oui à la bonne nouvelle, pour avoir la garantie du salut. Il ne suffit pas de confesser le nom du Christ de faire partie de sa communauté (entrer, par le baptême, dans la salle du banquet) ; il faut encore porter le vêtement de noce, accomplir les œuvres exigées par la nouvelle justice (Mt 7,21). Autrement, bien que déjà admis à l'intérieur, on risque d'être jeté dehors, exclu à jamais du Royaume.

III. APPLICATIONS PASTORALES

Aujourd'hui le message de la parabole est proposé à des croyants chrétiens rassemblés pour la célébration de la liturgie dominicale. Le texte se veut une interpellation actuelle : non pas un thème à discussion mais un appel à la foi et à l'action. Quelles sont alors ses demandes et ses incidences pastorales ?

Il ne faut pas oublier que l'eucharistie, au cours de laquelle on proclame le texte, est considérée comme un banquet de fête, une noce du Royaume : réalité eschatologique déjà présente et toute tendue vers son achèvement. La première lecture (Is 25, 6-9), ainsi que l'invitation rituelle à la communion : « Heureux les invités au repas du Seigneur », orientent dans cette direction l'attention de l'assemblée.



La première pointe de la parabole -refus des invités officiels, appel à tout venant- paraît n'avoir de prime abord que peu de rapport avec la situation des chrétiens d'aujourd'hui. Pourtant, à y regarder de près, cette leçon est toute actuelle. Elle élargit le regard du chrétien vers le plan général du salut. Si le peuple juif dans sa majorité n'a pas accueilli le Règne venu en Jésus, l'invitation de Jésus n'a pas été vaine : par pure bonté de Dieu, les pauvres, les petits, les païens méprisés, ont été conviés et sont venus à la fête messianique. Aussi, comme le demande Paul dans sa lettre aux Romains (11,17-24), les chrétiens venus du monde païen sont invités à contempler, avec émerveillement et action de grâce, le dessein de Dieu ; à ne pas se glorifier de leur élection, mais à vivre selon les exigences qu'elle comporte.

Tel est du reste l'enseignement explicite de la deuxième partie de la parabole (vv. 11-13) qui vise directement les croyants assemblés pour l'eucharistie, figure et anticipation du repas messianique. Le vêtement de noce exigé de chacun c'est la justice dont parle l'évangile de Matthieu (5,20) et dont le « Sermon sur la montagne » est la charte (5,1-7,29). Il ne suffit pas d'être baptisé, de faire partie de l'assemblée dominicale : il faut faire la volonté du Père pour avoir part à la fête définitive du salut.

La parabole, si elle fait d'abord tourner le regard vers l'œuvre merveilleuse de Dieu, suscitant la joie et l'action de grâce, invite aussi à l'examen, et met en question une sécurité facile. On pourrait même aller plus loin et se demander si, malgré les apparences, nous les chrétiens avons vraiment accueilli l'invitation. Formellement sans doute oui, puisque nous sommes dans la salle de noces. Mais en vérité, ne sommes-nous pas plutôt parmi ceux qui, par désintéressement, parce que leur cœur est ailleurs, ont, en définitive, refusé l'appel ? Et d'autres, pour nous des étrangers, des gens du dehors, des incroyants, n'ont-ils pas été invités à notre place pour occuper la salle du festin dans le monde à venir ?

En ce sens, l'étrange conclusion de la parabole, une parole sans contexte apparent, reste comme une question inquiétante, un soupçon introduit au cœur des assurances trop confortables. Ni l'appel entendu, ni l'insertion dans les structures du salut, ne peuvent garantir son accomplissement ultime. Le croyant est renvoyé à sa responsabilité et à l'inépuisable miséricorde de Dieu.

NOTES

1. Pour un exposé plus technique et plus développé de certaines positions adoptées dans cet article, on pourra consulter : P. BENOIT et M.E. BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles en français*, Paris, 1972, t. II, pp. 341-345 ; J. JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, Le Puy, 1962, pp. 54-57 ; 74-76 ; 131-134 ; 176-178.
2. Ce texte est proposé comme évangile par le lectionnaire ferial, au mardi de la 31^e semaine ordinaire.
3. Recueil de paroles du Seigneur, d'origine égyptienne gnostique, datant du 2^e siècle. J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 131, donne le texte complet de la parabole selon cet évangile.
4. Elle est très bien faite dans P. BENOIT et M.E. BOISMARD, *op. cit.*, p. 342.



L'HABIT DE NOCE

Ma vie est une préparation au banquet de noce final. Ce sera le banquet de tous ceux qui auront su ne pas fermer leur cœur : les pauvres de la terre, les aveugles, les boiteux seront de la fête. Tous ceux qui auront été assez pauvres pour accueillir l'autre, cet autre qui est Jésus Christ, seront là.

L'habit de noce que je prépare tout au long de ma vie est d'une seule couture ; mais il est fait de deux tissus entremêlés. En termes techniques, c'est un «double face». D'une part, il y a tout ce que je tisse dans ma vie, par ma conscience et mon action ... ; d'autre part, chaque fil est relié à Jésus Christ. Que manque un seul de ces éléments, et la tenue est incomplète. Le temps m'est donné pour que je me prépare, que j'aide aussi les autres à se préparer. Il n'y a pas de recette pour cette fabrication, cette préparation. Le Christ qui voit, qui agit au-dedans de tout être, peut seul dire comment se fabrique, dès maintenant, à longueur d'année, d'espérance, de joie comme de souffrance, dans le cœur des pauvres de la terre, l'habit de noce de ceux dont il est dit : «Comme un jeune homme épouse une jeune fille, ton Dieu t'épousera : Il se réjouira de toi» (Is 62,5).

P. CAZAUX¹

1. P. CAZAUX, *L'Absolu de Dieu*, Paris, 1974, p. 49.

Année B

Première lecture : Sg 7, 7-11

Deuxième lecture : He 4, 12-13

Évangile : Mc 10, 17-30

Parmi tous les biens que l'homme peut légitimement désirer, la Sagesse occupe une place à part, à vrai dire incomparable. Dieu, qui seul peut la donner, l'accorde à celui qui la demande. Et, paradoxalement, cet «unique nécessaire» apporte «par surcroît» ce qu'on lui a préféré (première lecture).

Mais tout quitter, renoncer en particulier à ses richesses, demeure difficile, même quand, sincèrement, on veut suivre le Christ et avoir aussi la vie éternelle. Et pourtant, il faut consentir à ce renoncement chaque fois que la richesse - même relative - constitue un obstacle sur le chemin du salut. Sans oublier que l'obstacle des richesses écarté, d'autres convoitises continuent à harceler le disciple. C'est au point qu'on en viendrait à désespérer de son salut, sans la certitude que Dieu peut, lui, faire aller bien au-delà des possibilités de l'homme laissé à ses propres forces (évangile).

Nous avons là une parole de Dieu à laquelle nul ne peut échapper, car elle est vivante. Mais cette Parole a aussi le pouvoir de réaliser en nous le salut dont elle énonce les exigences. C'est, du reste, pour cela qu'elle nous a été adressée (épître).



LA SAGESSE AVANT TOUT

Sg 7,7-11

PAR MAURICE GILBERT

Chargé de cours à l'Université Catholique de Louvain.

Contexte

Les chapitres 6-9 du *Livre de la Sagesse* présentent une réflexion de type sapientiel sur la Sagesse elle-même. L'auteur se propose (Sg 6,22) d'en décrire la nature et l'origine. Pour ce faire, il s'identifie au roi Salomon, la figure même du sage ; pourtant son origine ne diffère en rien de celle de ses frères humains : sa royale sagesse, il ne la doit pas à sa naissance (Sg 7,1-6). Si la tradition a reconnu en Salomon le sage par excellence (cf. *Proverbes* de Salomon, *Cantique* de Salomon, *Qohélet*), c'est parce que ce don lui fut accordé par Dieu en réponse à sa prière. L'épisode de Gabaon, raconté en 1 R 3, 4-15 et repris en 2 Ch 1, 1-13¹, sert de canevas à l'élaboration de Sg 6-9. Venu offrir un sacrifice en l'honneur de Yahvé dès son avènement, le jeune roi entendit Dieu lui demander : « Que veux-tu que je te donne ? ». Et il répondit : un cœur sage et intelligent pour bien régner sur le peuple élu. Yahvé reprit alors : « Puisque tel est ton désir, puisque tu n'as demandé ni richesse, ni trésors, ni gloire, ni la vie de tes ennemis, puisque tu n'as pas même demandé de longs jours, mais *sagesse* et savoir pour gouverner mon peuple dont je t'ai établi roi, la *sagesse* et le savoir te sont donnés. Je te donne aussi *richesse*, trésors et gloire comme n'en a eu aucun des rois qui t'ont précédé et comme n'en auront point ceux qui viendront après toi » (2 Ch 1,11-12). Ainsi Salomon a demandé la Sagesse : elle lui fut accordée et tous les dons royaux lui furent octroyés par surcroît. Tel est l'épisode que médite l'auteur de notre péricope.

Ce faisant, il ne s'adonne pas au pur jeu du rappel d'un passé émouvant et grandiose ; pas question ici d'un simple exercice littéraire. Salomon, c'est le sage, et de même que le fils de David fut roi et grand roi par la sagesse reçue de Dieu, tout homme vraiment sage peut être considéré comme un roi : il revêtra le diadème et la couronne, il régnera sur les peuples (cf. Pr 4,9 ; Si 4,15 ;

6,29-31 ; Sg 1,1 ; 3,8 ; 5,16). Le message de notre auteur s'adresse donc à chacun d'entre nous.

Structure littéraire

La liturgie fait lire aujourd'hui Sg 7,7-11, mais la structure littéraire de la péricope exigerait d'y joindre le v.12 : « De tous ces biens je me suis réjoui, puisque c'est la Sagesse qui les amène ; j'ignorai pourtant qu'elle en fût la mère ».

En effet, comme dans la réponse de Yahvé à Salomon, deux mots encadrent notre péricope : *sagesse* (7,7.12) et *richesse* (7,8.11). L'antithèse thématique est claire. D'autre part, l'expression « *me vint* » a tout d'abord *sagesse* comme sujet (7,7), puis l'ensemble des biens amenés par elle (7,11). Enfin les dix stiques de 7,8-11 désignent la sagesse par un pronom, ainsi qu'on peut le constater même dans la traduction française de l'original grec : ces versets intermédiaires (8-10) comparent la Sagesse à divers biens caractéristiques de la royauté.

Prière et don de Dieu

Pas plus que Salomon, l'homme n'est sage par sa naissance. La sagesse n'étant pas un don congénital, il importe que l'homme en fasse la demande à Dieu. « C'est pourquoi j'ai prié et l'intelligence me fut donnée » : l'auteur a insisté, dans les versets précédents, sur le fait que Salomon n'était qu'un homme comme chacun de nous : sa naissance ne le distinguait en rien des autres et, comme pour tous, des pleurs furent son premier cri (cf. 7,3). En rapportant l'épisode de Gabaon, 1 R 3,7 insistait en outre, plus que 2 Ch 1, sur le jeune âge et l'inexpérience de Salomon ; les charges qui incombaient désormais au nouveau roi requéraient des qualités que seul Dieu pouvait lui octroyer. C'est merveille dans la tradition biblique d'avoir retenu et médité la prière de Salomon dont on relira une paraphrase en Sg 9. A l'imitation de Salomon, les sages à leur tour supplieront le Seigneur de leur accorder la Sagesse (Si 51,13-22).

Ce thème de la prière pour obtenir la Sagesse court à travers toute cette partie du livre (Sg 7-9 ; cf. surtout 8,21). A l'homme de demander à Dieu d'accorder. La part de l'homme consiste à se tourner vers Dieu en reconnaissant sa propre indigence ; ainsi avait fait Salomon en se rendant au sanctuaire de Gabaon. « Si l'un de vous manque de sagesse, qu'il la demande



à Dieu, il donne à tous généreusement, sans récriminer, et elle lui sera donnée»

(Je 1,5).

Souvent dans l'écriture une forme verbale au passif remplace par respect du verbe actif dont le sujet serait Dieu. «L'intelligence m'a été donnée» signifie «Dieu m'a donné l'intelligence». L'homme ne peut se donner la Sagesse, il doit la recevoir de Dieu.

Esprit de Sagesse

Pour indiquer ce qu'il demande à Dieu, l'auteur met en parallèle l'*intelligence* et l'*esprit de sagesse*. Que signifient ces termes ?

Dans sa prière à Gabaon, le jeune successeur de David avait demandé le don fondamental nécessaire à un roi, à savoir : le sens du gouvernement. En effet, sa demande porte sur ce qui doit lui permettre de mieux remplir sa fonction à la tête du peuple, il demande donc «un cœur plein de jugement pour discerner entre le bien et le mal» (1 R 3,9), ou encore «sagesse et savoir pour agir en chef» (2 Ch 1,10). Et il reçoit «un cœur sage et intelligent» (1 R 3,12), «la sagesse et le savoir» (2 Ch 1,12).

En faisant intervenir l'*esprit*, Sg 7,7 se réfère en outre à d'autres textes. Quelques passages de l'Exode (28,3 ; 31,3 ; 35,31) utilisent l'expression «*esprit de sagesse*» pour signifier sans doute l'habileté artisanale accordée par Dieu à tel ou tel, tailleur, architecte ou orfèvre. Un autre texte, Dt 34,9 (P), signale que «Josué était rempli de l'esprit de sagesse, car Moïse lui avait imposé les mains» ; ici encore, il s'agit du don nécessaire à un chef.

D'autre part, quand Is 11,2 annonce que sur le rejeton de Jessé reposera l'Esprit de Yahvé, esprit de sagesse et de savoir, etc., le prophète se situe lui aussi dans le cadre des dons nécessaires au bon gouvernement, dons accordés par Yahvé (cf. Is 11,3-5), mais qui semblent considérés comme des effets de l'Esprit divin, ou les divers aspects de son action sur le prince à venir. Contrairement aux prophètes antérieurs au VIII^e siècle qui ne recevaient l'Esprit de Yahvé que de façon passagère, sur le fils de Jessé l'Esprit «reposera» de façon permanente.

Enfin, en Pr 1,23 la Sagesse personnifiée promet de faire bouillonner son esprit pour ceux qui prêtent l'oreille à son discours (cf. Is 44,3). Avec ce texte, se manifeste un changement de perspective, puisque c'est la Sagesse qui possède l'Esprit, et se déclare prête à le faire déborder hors d'elle-même.

A. Robert² a bien noté que, selon ce verset, la Sagesse se place au-dessus du sage dans la sphère du divin. L'Esprit, propre à Dieu (Ez 36,27), donné aux prophètes, apparaît ici comme possédé par la Sagesse qui, tel un dynamisme, fera connaître ses paroles (Pr 1,23b) à ses auditeurs.

A ce renversement de perspective, le *Livre de la Sagesse* en ajoute un autre. Si l'on tient compte de l'enseignement de tout ce livre, on peut considérer que l'auteur a tenté d'expliquer le rôle de la Sagesse en recourant non seulement à la notion biblique de l'Esprit, mais aussi à ce que la philosophie stoïcienne disait du *pneuma*, raison du monde, principe de cohésion et âme du cosmos³.

Dépassant le panthéisme du Portique par le rapprochement du *pneuma* et de la Sagesse — elle aussi raison du monde, mais trouvant sa source en Dieu dont la transcendance ne saurait être mise en cause à ses yeux (cf. Sg 13,1-9) — l'auteur ne ferait que souligner par son expression *esprit de sagesse*, parallèle à *intelligence*, l'aspect dynamique du don qu'il demande, et sa parfaite identité de vues avec l'intention de son Dieu, maître du monde et des hommes (cf. par exemple Sg 7,27 — 8,1). Quand l'auteur *paraphrasera* la prière proprement dite de Salomon, il mettra en parallèle Sagesse et Esprit saint de Dieu (Sg 9,17), soulignant encore que le don qu'il espère doit faire de lui un bon roi (Sg 9,7-12).

De préférence à la richesse

Les vv. 8-10 sont délimités par le substantif *richesse* (7,8.11) et par l'idée d'une *préférence* (7,8.10) pour l'esprit de sagesse. En sept stiques, l'auteur compare le don demandé aux biens et qualités propres à un grand roi. Plus loin (Sg 7,17-20), il ajoutera ceux d'un savoir encyclopédique que la tradition d'ailleurs attribuait à Salomon (1 R 5,9-14). Ici l'auteur s'inspire manifestement de la réponse de Yahvé à la prière du jeune roi à Gabaon (1 R 3,11 et 2 Ch 1,11). De plus, c'était un thème sapientiel que de marquer la supériorité de la sagesse sur les richesses et autres biens de la fortune (cf. Pr 3,14-15 ; Jb 28,15-19).

Salomon n'avait demandé ni la vie de ses ennemis ni les richesses. Le sage ne demande ni les sceptres ni les trônes, car il sait que la vraie royauté est celle que donne la Sagesse (Sg 6,20) ; il ne demande pas davantage la richesse, car en comparaison de la Sagesse, les perles, l'or et l'argent ne sont que viles choses (cf. Pr 3,14-15 ; 8,11.19 ; 16,16).

Le peuple apprécie un roi en bonne santé et de belle allure. Or, à Gabaôn, Salomon n'avait même pas demandé une longue vie. L'auteur de Sg s'est probablement inspiré de cette note de 1 R 3,11 et 2 Ch 1,11, mais il développe le thème de la supériorité de la sagesse selon un modèle vraisemblablement très ancien et universel. On trouve dans Si 30,15 l'affirmation que « la santé et une bonne constitution sont meilleures que tout l'or » ; bien avant lui, Platon cite une scolie répandue de son temps (*Gorgias*, 451 E) selon laquelle la santé est le premier des biens, la beauté le second, la richesse honnêtement acquise le troisième. Mais l'auteur de Sg 7 renchérit : ces biens ne supportent pas la comparaison avec la Sagesse !

Continuant probablement à paraphraser cette même donnée traditionnelle selon laquelle Salomon préféra la sagesse à une longue vie, l'auteur écrit : « Je l'ai préférée à la lumière, car son éclat ne prend point de repos ». La formule finale, étrange à première vue, s'explique quand on lit Sg 7,29-30, où l'auteur compare la Sagesse au soleil. Voir la lumière, c'est vivre (cf. par exemple Jb 3,20 ; 33,28.30) ; et Qohelet avouait que « la lumière est douce et il plaît aux yeux de voir le soleil » (Qo 11,7). Mais vient l'heure où le jour s'estompe, où le soleil s'en va vers son couchant. La sagesse l'emporte sur la lumière parce que la lumière fait place à la nuit (Sg 7,30), alors que la Sagesse est un reflet de la lumière éternelle (Sg 7,26). Le trito-Isaïe ne disait-il pas : « Ton soleil ne se couchera plus et ta lune ne disparaîtra plus, car Yahvé sera ta lumière éternelle » (Is 60,19-20) ?

Bref, le sage, à l'exemple du jeune roi Salomon, met la Sagesse au dessus de tous les biens de ce monde.

Avec elle, tous ces biens

1 R 3,13-15 et 2 Ch 1,12 nous apprennent que Yahvé promet à Salomon tous les biens qu'il n'avait pas demandés, en récompense pour la qualité de sa prière. Les mêmes traditions fournissent également quelques indications sur les richesses fabuleuses du successeur de David (1 R 10,14 ss.). C'est en Pr 3,16 ; 8,18-21 qu'on a commencé à affirmer non seulement que tous ces biens sont accordés par Dieu, mais qu'ils accompagnent le don de la Sagesse qui en est comme la source. Sg 7,12 va plus loin en disant que la Sagesse en est la mère, lui reconnaissant ainsi un rôle actif dans la création ; mais ce verset si important pour la théologie du *Livre de la Sagesse* n'appartient plus à la péripécie que la liturgie fait lire ce dimanche.

Conclusion

La phrase de Jésus au discours sur la montagne revient en mémoire : après avoir rappelé la splendeur de Salomon, surpassée par celle du lys des champs, après avoir évoqué le souci du boire et du manger, pourtant si nécessaire, le Christ ajoute : « Cherchez d'abord le Royaume et sa justice et tout cela vous sera donné par surcroît » (Mt 6,33). L'exemple de Salomon, la pureté de sa prière et le conseil de Jésus ne devraient pas nous échapper.

La lecture de Sg 7,7-11 rappelle à chacun le primat des dons intérieurs. Mieux encore, elle annonce, sous une autre forme, l'unique nécessaire proclamé par Jésus. L'évangile de ce dimanche (Mc 10,17-30) révèle la portée chrétienne du message de Sg 7,7-11 : en prononçant son appel « Viens et suis-moi », Jésus propose au disciple de bâtir sa vie sur le renoncement à toutes les attaches de la terre (cf. Ph 3,8) pour entreprendre avec lui une action, pour un *faire* ; de même la Sagesse. D'autre part, la Sagesse apporte avec elle tous les biens auxquels l'homme l'a préférée ; le Christ promet « en ce temps le centuple, ... avec des persécutions et, dans le monde à venir, la vie éternelle » (Mc 10,30). Enfin si la Sagesse s'offre elle-même à l'homme (Sg 6,16), il importe souverainement, aux yeux de l'auteur de Sg, de la demander à Dieu dans la prière. Si l'homme n'a point le désir du don de Dieu, sera-t-il différent de ce jeune riche auquel Jésus adresse son appel, mais que la richesse a déjà lié ?

NOTES

1. Cf. Ph. REYMOND, *Le rêve de Salomon (1 Rois 3,4-15)*, dans *La Branche d'Amandier: Hommage à Wilhelm Wischer*, Montpellier, 1960, pp. 210-216. Pour une comparaison entre les deux recensions, cf. notre article *La structure de la prière de Salomon (Sg 9)*, dans *Biblica*, 51 (1970), pp. 321-326.
2. *Les attaches littéraires de Prov. I-IX*, dans *Revue Biblique* 43 (1934), pp. 174-177.
3. Cf. C. LARCHER, *Etudes sur le Livre de la Sagesse*, (Etude Bibliques), Paris, Gabalda, 1969, pp. 363-369.



LA PAROLE QUI JUGE

He 4,12-13

PAR ALBERT VANHOYE

Professeur à l'Institut Biblique de Rome.

Inflation et dévaluation sont devenues, à notre époque, des maladies endémiques. Elles n'affectent pas seulement le cours de nos monnaies, mais toutes les réalités de la vie sociale et en particulier le langage. La multiplication des moyens de communication nous pousse dans ce domaine à une consommation effrénée, qui aboutit à une perte de valeur de plus en plus rapide. Quelle attention accorder à tant de discours publicitaires ou d'affirmations de propagande, à tant de prouesses verbales qui ne sont que divertissement ? Trop de gens se servent du langage pour masquer la réalité ou pour dissimuler leur propre impuissance. Et pourtant la parole mérite le respect. Elle est une composante fondamentale de l'existence humaine. Aucun secteur de la vie des hommes ne peut trouver sa pleine consistance sans l'apport de la parole. La vie spirituelle n'échappe pas à cette loi : elle dépend tout entière de l'accueil donné à la parole de Dieu et elle trouve sa sanction finale dans une confrontation inéluctable avec cette Parole. C'est ce dernier aspect qu'exprime avec force la lecture d'aujourd'hui : la parole de Dieu y est présentée dans l'exercice de ses pouvoirs de juge, et non seulement de juge, mais d'exécuteur.

1. Une sévère mise en garde

Pour prémunir ses auditeurs contre la tentation de ne pas prendre au sérieux la parole de Dieu, l'auteur souligne d'emblée que cette Parole n'est pas une chose inerte. « Elle est vivante, la parole de Dieu... ». D'une chose inerte, on peut se désintéresser sans grand risque. Elle ne courra pas après vous pour se rappeler à votre attention. Mais un être vivant est plus redoutable. On ne s'en débarrasse pas à si bon compte. Si on ne l'a pas traité comme il convient, il est capable de réagir avec une vigueur imprévisible. Il importe de lui donner son dû.

À l'instant où on la prononce, toute parole est vivante, car elle jaillit de la vie de celui qui parle. Elle exprime le mouvement de sa pensée ; elle communique la chaleur de ses sentiments ; elle transmet l'énergie de sa volonté. Mais les paroles humaines n'ont qu'une vie limitée. Beaucoup s'éva-

nouissent à peine dites. D'autres, conservées par écrit, se maintiennent plus ou moins bien dans l'existence, mais en se figeant et en devenant inertes. Leurs auteurs ne sont plus là pour les vivifier. La parole de Dieu, au contraire, est toujours vivante (cf. Is 40,9 ; 1 P 1,23-25), car Dieu ne meurt pas et il ne cesse jamais de communiquer à sa Parole une vie toujours nouvelle.

La vie se manifeste normalement par l'activité. Vivante, la parole de Dieu est également active, « énergique » même. Isaïe notait déjà qu'elle ne reste pas sans efficacité, mais réalise les projets de Dieu (Is 55,11). Dans son activité, on peut distinguer diverses formes. L'Évangile compare la Parole à une semence capable de produire beaucoup de fruit (Lc 8,11), et saint Pierre y voit une puissance de vie qui nous a ré-engendrés (1 P 1,23). Dans le même sens positif, saint Paul définit l'Évangile comme « une force pour le salut » (Rm 1,17). Notre auteur ne s'oriente pas de ce côté. Son intention, nous l'avons dit, est de mettre en garde contre une possible négligence. C'est pourquoi il évoque l'autre aspect des choses : le côté terrible des interventions de la Parole. Il la compare successivement à une épée qui tranche, à un juge qui se prononce, à un enquêteur à qui rien n'échappe. Cette série de notations a déconcerté les commentateurs, qui, les comprenant mal, en ont affaibli la portée. Une étude récente¹ a bien montré que l'auteur adopte un ordre psychologique, inverse de l'ordre normal des opérations judiciaires.

Au lieu de commencer par l'enquête, de continuer par le jugement et de terminer par l'exécution, il évoque tout de suite le glaive de l'exécuteur et il le montre à l'œuvre : la Parole est « plus coupante qu'une épée à deux tranchants, elle pénètre... ». Le spectacle de l'exécution s'impose ainsi dès le début à l'attention des auditeurs, et constitue pour eux une menace impressionnante. La rigueur du jugement est affirmée ensuite : le juge ne considère pas seulement les actes extérieurs, mais se prononce même sur les « intentions et pensées du cœur ». Pareille rigueur renforce la menace. Qui peut se présenter sans crainte devant un juge aussi exigeant ? Le seul moyen d'échapper à la condamnation et à l'exécution semble être de se soustraire à l'enquête qui précède le jugement. Mais c'est là un rêve irréalisable : l'enquêteur pénètre partout, « pas une créature n'échappe à ses yeux, tout est nu devant lui, dominé par son regard ». La description est terminée : elle a montré avec une clarté inexorable que l'homme n'a aucun recours possible devant l'action justicière de la parole de Dieu. Aux auditeurs cependant, il reste une dernière possibilité de neutraliser, au moins partiellement, la menace : la description a gardé un ton impersonnel ; elle vaut en général, c'est entendu, mais est-il bien nécessaire d'estimer qu'elle vaut « pour moi » en particulier ? Impitoyable, l'auteur ajoute une notation finale qui détruit cet ultime refuge. Un pronom « nous », mis bien en évidence par sa position dans la phrase, y applique inopinément aux audi-

teurs tout ce qui vient d'être dit. De la situation générale de l'homme en face de la parole de Dieu, ceux-ci se voient contraints de passer à leur situation personnelle : «*Nous aurons, nous, à lui rendre des comptes.*»

La description de la Parole, on le voit, ne reste pas au niveau des théories abstraites. Elle fait partie intégrante d'un acte de prédication, et constitue ainsi un exemple vivant de ce qu'elle affirme : «*Elle est vivante, la parole de Dieu, et énergique ...!*»

2. *Évocations bibliques*

La perspective générale du texte nous étonne, car notre éducation nous a rendus plus attentifs à l'aspect spéculatif de la parole qu'à sa valeur d'intervention. Nous pensons d'instinct à la parole du professeur qui fait un exposé, parole qui éclaire, mais ne change rien. La Bible, au contraire, pense aux paroles qui changent le cours des choses : la parole du chef qui décide et ordonne, celle du juge qui tranche un litige, celle du vainqueur qui règle le sort de ses ennemis. De telles paroles sont dotées de pouvoirs redoutables. Elles font vivre (1 R 1,51-53) ou elles font mourir (1 R 2,24-25), si bien que l'on peut dire que «*la parole d'un roi est plus aiguisée et plus coupante qu'un glaive à deux tranchants*»². Si pareil pouvoir est reconnu à une parole humaine, que ne faut-il pas dire de l'efficacité de la parole de Dieu ! La Bible en montre bien la puissance créatrice : «*Par sa parole les cieux ont été faits ...*» (Ps 33,6 ; cf. Gn 1,3 etc.). Mais elle en révèle aussi la force exterminatrice, qu'elle compare à celle du feu (Jr 23,29). Dans un oracle du prophète Osée, Dieu déclare : «*Je les ai mis à mort par les paroles de ma bouche*» (Os 6,5). Et une page du Livre de la Sagesse décrit la parole de Dieu comme un «*guerrier impitoyable*» qui s'élance du haut des cieux pour exterminer les adversaires (Sg 18,15-16). Dans le N.T., l'Apocalypse évoque le glaive de la Parole d'une manière plus audacieuse encore ; elle le montre qui sort de la bouche du Christ glorifié (Ap 1,16 ; 2,12,16) ou de celle du Verbe de Dieu : «*De sa bouche sort une épée acérée pour en frapper les païens*» (19,15 ; cf. Is 11,4 ; 49,2). On le voit, il ne s'agit pas simplement de perspicacité!

La traduction du lectionnaire affaiblit le sens du texte, lorsqu'elle dit que la Parole «*pénètre au plus profond de l'âme*». En réalité, la phrase grecque ne parle pas seulement de pénétration, mais aussi de «*division*». Elle dit littéralement que la Parole de Dieu «*pénètre jusqu'à division d'âme et d'esprit, de jointures et de moelles*». Il est vrai que le mot «*division*» peut se comprendre de diverses manières et permet donc d'opter pour un sens atténué : la Parole ne divise rien, mais se contente d'arriver «*à l'endroit même où se séparent et*

se répartissent l'esprit et l'âme ...»³. Mais le contexte suggère bien plutôt un sens fort : «*plus coupante qu'une épée*», la Parole «*pénètre jusqu'à diviser âme et esprit, jointures et moelles*»⁴.

En termes à peine voilés, l'expression évoque l'exécution d'une sentence capitale. Pour bien la comprendre, il faut se rappeler les idées anciennes sur l'être humain. Platon distinguait plusieurs parties dans l'âme humaine et les localisait en divers endroits du corps. La partie supérieure, âme rationnelle, se situe dans la tête : les parties inférieures, sources des sentiments et des appétits, se situent dans la poitrine et l'abdomen. Lorsque le glaive coupe la tête d'un malfaiteur, «*il pénètre jusqu'à diviser*» l'âme rationnelle de l'âme sensitive et produit ainsi la mort. Notre auteur évoque le même processus, mais de manière approximative, car il n'emploie pas le vocabulaire platonicien. Il distingue «*l'âme*», principe de la vie physique, et «*l'esprit*», principe de la vie spirituelle ; la même distinction apparaît sous la plume de saint Paul (1 Th 5,23). Étant donné que l'esprit, selon la Bible, se loge dans le «*cœur*», l'expression de l'auteur ne peut guère s'appliquer à une décapitation ; elle laisse dans le vague le mode de l'exécution. Mais c'est bien à une mise à mort qu'elle veut faire penser, comme l'atteste la précision concrète qui suit : la Parole ne divise pas seulement «*l'âme et l'esprit*», mais aussi «*les jointures et les moelles*». Ici encore, le lecteur moderne est dérouter, s'il ne sait pas l'importance que les anciens donnaient à la moelle. Platon la considérait comme le support des différentes parties de l'âme. Il s'agit surtout, évidemment, de la moelle épinière et du cerveau, c'est-à-dire de tout le système nerveux. Porter atteinte à la moelle, c'est porter atteinte à la vie. Mais la moelle étant protégée par une cuirasse osseuse, l'épée, pour l'atteindre, doit frapper au défaut de la cuirasse, c'est-à-dire aux «*jointures*»⁵. C'est là que pénètre la parole de Dieu. La description que donne l'auteur ne manque donc pas de réalisme. Elle pourrait même paraître cruelle, si elle s'appliquait à une exécution effective. Mais le présent «*elle pénètre*» n'a pas cette valeur. Présent de définition, il reste intemporel et n'exprime pas une action réelle. Il n'en constitue pas moins une menace redoutable, qui produit un puissant effet de dissuasion.

L'intervention terrible de la parole de Dieu n'est pas arbitraire. Elle se fonde sur un jugement, prononcé par la Parole elle-même : «*Elle juge des intentions et des pensées du cœur*». L'aspect judiciaire de la parole de Dieu est amplement attesté par tant de textes bibliques qui se présentent comme des énoncés de jugement (par exemple Am 1-2 ; Os 2 ; 4). La justice de ce jugement ne fait aucun doute (Ps 51,6). Sa pénétration n'a pas de pareil, car Dieu «*sonde les reins et les cœurs*» (Jr 17,10). Il ne suffit donc pas, pour se disculper devant lui, d'avoir évité les fautes extérieures ; il faut avoir rejeté jusqu'aux pensées mauvaises (cf. Mt 5,28 ; Mc 7,20-23). S'exprimant à la manière biblique, notre auteur parle

des «pensées du cœur». Dans la Bible, en effet, le «cœur» est conçu comme le «dedans» de l'homme en un sens très large. On ne lui attribue pas seulement la vie affective, mais toute la vie consciente : souvenir et réflexion, projet et décision. Tout cela tombe sous le jugement de la parole de Dieu.

L'auteur en vient alors à parler de l'enquête. A cet endroit, sa phrase marque un changement de perspective. Jusque-là, il s'intéressait directement à la parole de Dieu, pour la décrire et la montrer à l'œuvre. Maintenant, de manière significative, il prend le point de vue de la «créature» soumise à l'enquête et constate avec un secret effroi qu'elle ne peut pas échapper, littéralement : qu'elle ne peut pas disparaître (*a-phanès*), se rendre «invisible». L'affirmation est générale et s'applique à tous les êtres, comme l'indique le pronom neutre qui suit (*panta* : toutes choses, tout), mais, évidemment, elle vise avant tout les hommes. On songe à l'exclamation du psalmiste : «Où fuirais-je loin de ta face ? » (Ps 139,7) Le mot «créature» évoque plus encore l'histoire malheureuse de l'homme dans le récit de la création. Adam après son péché chercha à se cacher, il se sentait nu. Mais il ne put échapper à la parole de Dieu. Dieu l'appela et il lui fallut bien répondre (Gn 3,8-10).

En plus de la nudité, notre auteur ajoute une notation dont le sens est incertain ; il y emploie un verbe formé à partir du mot «cou» (*trachelos*). Le contexte invite à comprendre : «tout est exposé à ses yeux», mais ailleurs le verbe signifie plutôt «maîtriser, dominer», de sorte qu'on peut préférer la traduction du lectionnaire : «Tout est ... dominé par son regard».

La mention du «regard» (et même, littéralement, des «yeux») pousse à l'extrême la personnification de la parole de Dieu, au point qu'on se demande si c'est encore d'elle qu'il s'agit et non pas plutôt de Dieu lui-même. Le grec facilite le passage d'un sens à l'autre, car le mot qui correspond à «parole» y a le genre masculin (*logos*). Pour mieux se rendre compte de l'effet produit, il faudrait, en français, mettre «verbe» au lieu de «parole» et tout modifier en conséquence : «Il est vivant le verbe de Dieu... il pénètre ... il juge ... tout est nu devant lui, dominé par son regard.» L'ambiguïté du texte présente plus d'avantages que d'inconvénients : elle empêche de mettre une séparation entre Dieu et sa Parole.

L'auteur conclut, nous l'avons dit, par une vigoureuse application personnelle : «Nous aurons à lui rendre des comptes.» Perspective redoutable et que nous préférerions ignorer ! Mais la Bible nous rappelle avec insistance que notre existence n'est pas un jeu irresponsable. En mettant le verbe au futur «nous aurons», la traduction du lectionnaire fait songer au jugement dernier : «Tous, écrit saint Paul, nous comparaitrons au tribunal de Dieu»

(Rm 14,10 ; cf. Mt 25, 31-32). Le texte grec s'adapte bien à une interprétation de ce genre. Il faut remarquer cependant qu'il est susceptible, en même temps, d'autres applications, car, privé de verbe, il ne se limite pas à un sens futur. Il affirme notre responsabilité, sans la restreindre à un temps donné.

L'expression grecque suggère de plus une confrontation entre la parole de Dieu et notre parole, car le même mot *logos* est utilisé pour désigner la «parole» de Dieu et le «compte» que nous avons à lui rendre. Etre responsable, c'est effectivement devoir répondre, devoir affronter, par la parole, la parole d'un autre. Pour qui n'a pas pris au sérieux la parole de Dieu, l'issue de la confrontation ne peut être qu'effroyable.

Tout cela constitue un bien sombre tableau ! Mais il convient de remarquer, en terminant, que l'auteur n'entend pas ici donner une définition complète de la parole de Dieu. Comprendre son texte en ce sens fausserait gravement la perspective. Il ne faut pas oublier, en effet, que nos deux versets font partie d'un développement plus ample qui évoque d'autres aspects de la parole de Dieu. L'auteur y exhorte d'abord les chrétiens à ouvrir leurs oreilles et leur cœur à la voix du Seigneur qui veut les faire «entrer dans son repos» (3,7-4,11). Lorsque Dieu s'adresse à nous, son intention première n'est aucunement de nous juger et de nous condamner, mais au contraire de nous venir en aide et de nous sauver. Sa Parole révèle assurément nos noirceurs, car elle met partout la lumière ; cependant, elle ne le fait pas pour nous accabler, mais en vue de travailler à notre libération. Elle nous apporte une invitation et une promesse (cf. 4,1.6-7). Si nous l'accueillons avec la docilité de la foi, elle nous donne ce qu'elle promet (4,3). C'est seulement dans le cas opposé, celui de la mauvaise volonté et du refus, que la parole de Dieu en vient à signifier un jugement de condamnation. La même perspective se retrouve dans l'évangile : bien que Jésus ne soit pas venu pour juger le monde, mais pour le sauver (Jn 3,17 ; 12,47), sa Parole, lorsqu'elle est refusée, se transforme en verdict de condamnation : «Qui me rejette, dit-il, et n'accepte pas ce que je dis, a son juge : la Parole que j'ai prononcée, voilà qui le jugera...» (Jn 12,48 ; cf. 15,22).

NOTES

1. Il s'agit de l'excellent article de P. PROULX et L. ALONSO-SCHOKEL, *Hb 4,12-13 : componentes y estructura*, dans *Biblica*, 54, (1973), pp. 331-339. Ces pages lui doivent énormément.
 2. Proverbes d'Ahiqar VII, 100 : cité par C. SPICQ dans son grand commentaire sur l'épître aux Hébreux, coll. Études Bibliques, Paris, 1953, tome II, p. 89.
 3. C. SPICQ, *Le...*
 4. C'est ce que reconnaît un autre commentateur, O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen, 1966, p. 201.
 5. Voici quelques phrases de Platon, qui expriment clairement ces conceptions : Dieu « a fabriqué la moelle. Puis il a implanté dans ce support les différentes sortes d'âmes... Et la sorte de moelle qui devait, comme une glèbe, recevoir en elle-même la semence divine, il l'a façonnée en forme sphérique et l'a nommée encéphale... La portion qui devait recevoir le reste de l'âme, sa partie mortelle, il l'a divisée en longues formes cylindriques et à toutes ces portions il a donné le nom de moelle. En parlant d'elles comme d'ancre, il a lancé les liens de l'âme tout entière et formé l'ensemble du corps... Autour de la moelle du cou et du dos, il a fait les vertèbres. Ainsi pour protéger la semence dans sa totalité, il l'a enveloppée d'une armure pierreuse, où il a pratiqué des articulations » (*Timée*, 73-74).
- Si la bile, lors d'une maladie « pénètre jusqu'à la substance de la moelle, elle la brûle, elle détache les liens qui, pareils aux amarres d'un vaisseau, y retiennent l'âme et elle met cette dernière en liberté... » (*Timée*, 85). Cf. trad. A. RIVAUD, Ed. Les belles Lettres, Paris, 1925.

TOUT QUITTER POUR SUIVRE LE CHRIST

Mc 10,17-30

PAR SIMON LÉGASSE

Professeur à l'Institut catholique de Toulouse

La désolante aventure du riche propriétaire (Mc 10,17-22) fait partie d'une composition qui inclut en outre un entretien de Jésus avec ses disciples¹. Marc l'a voulue cohérente et instructive. Une série d'énoncés du Maître suivent l'exemple et en éclairent la portée à l'intention des lecteurs de l'Évangile. La perspective de la « vie éternelle », mentionnée au début (v. 17) et à la fin (v. 30), domine et scelle l'unité de l'ensemble.

1. Un mauvais exemple (vv. 17-22)

Dans l'introduction de l'épisode, à l'empressement de l'homme, au geste de tomber à genoux, on reconnaît le goût de Marc pour les récits bien campés (cf. 5,6 ; 9,15 ; 1,40). Tandis que Jésus se met en route, un inconnu se présente : ne va-t-il pas recevoir bientôt l'ordre de suivre Jésus (v. 21) ? Mais la courte introduction cède rapidement la place au dialogue qui touche à l'essentiel.

Dieu seul est le bon

« Bon Maître... » Si le titre de « maître » (*didaskalos*), équivalent de « rabbi », n'a rien qui surprenne, l'adjectif n'est guère attesté par ailleurs dans cet emploi. Excellente raison pour admettre qu'il figure ici uniquement en vue d'introduire ce qui apparaît dans la réponse de Jésus comme une mise au point, mais représente en réalité un premier enseignement : « Personne n'est bon sinon Dieu seul ». Très tôt, dans l'Église, on s'est ému de voir Jésus refuser le titre de « bon ». Matthieu a corrigé cette tradition : chez lui, l'adjectif est passé de l'adresse à l'objet de la question : « Que dois-je faire de bon... ? » (19,16) Pourtant, l'amendement de Matthieu puis les exégèses laborieuses des Pères et des commentateurs paraissent inutiles dès qu'on perçoit le caractère abrupt et hyperbolique de la réponse : Jésus profite d'une occasion pour faire ressortir la bonté de Dieu et lui rendre gloire ; par là, il agit en vrai « bon » et en vrai juste.

Mais pourquoi ce motif dans le cadre du dialogue avec le riche² ?

Sans nier la possibilité d'une fusion entre deux traditions d'abord indépendantes, on peut toutefois accorder à Marc de vouloir unir la bonté de Dieu et l'énoncé des commandements. Car «bon» veut dire ici plus que «bienveillant» : le terme inclut l'octroi de bienfaits dont la valeur est en rapport direct avec l'excellence divine. «Bon sois-tu, toi qui es bon et qui fais le bien» : cette «bénédition» de la *Mischna* (*Berakhot* 9,2) correspond à l'idée traditionnelle qui situe le «bon» non dans l'ordre des idéaux abstraits, mais en une personne, celle de Dieu se communiquant dans l'histoire³. Don suprême et révélation⁴ suréminente, la Loi mosaïque ne peut être que bonne, comme il ressort des Sentences des Pères (*Pirquei Avot* 6,3) : «Il n'y a rien de bon hormis la Loi. Il est dit en effet (Pr 4,2) : Car c'est une bonne doctrine que je vous ai donnée, ma Loi, ne l'abandonnez pas.»

La vie éternelle et les commandements

Tels sont les commandements, don gracieux du souverain bienfaiteur et guide de son peuple. D'après la question posée, leur accomplissement vise l'«héritage de la vie éternelle», formule classique dans l'ancien judaïsme⁵ et attestée par le N.T.⁶ L'«héritage» évoque l'entrée en possession de la Terre Promise⁷, mais ici entièrement spiritualisée dans l'expression «vie éternelle». Plus loin (v. 21a), il sera question d'un «trésor dans le ciel», ou encore d'«entrer dans le Royaume de Dieu» (vv. 23.24.25). Prises en elles-mêmes et indépendamment du contexte, ces appellations ne sont pas tout à fait synonymes. Alors que les deux premières se situent dans l'axe de la rétribution individuelle des justes, la dernière évoque l'intervention finale de Dieu établissant son empire sur le monde. Mais ces différences, qui signalent présentement une dualité dans les traditions, n'ont en fait rien de contradictoire. Pour Marc, comme pour Jésus, le «Règne de Dieu» est une notion complexe. Amorcé dans l'ère actuelle du monde (les actes et les déclarations de Jésus en font foi), il se réalisera de façon plénière et définitive dans l'avenir, là où les chrétiens situent la Parousie glorieuse du Fils de l'homme (Mc 8,38-39 ; 13,26). Alors auront lieu les événements de la fin : jugement des pécheurs, bénédiction des justes, renouvellement de l'univers selon l'ordre de Dieu établi dans le Christ. Inaugurant le «monde à venir» (v. 30), ces faits ouvrent aux disciples de Jésus conséquents avec leur vocation, les portes de la «vie» (Mc 9,43.45) ou de la «vie éternelle».

Quoiqu'il s'adresse aux lecteurs chrétiens de l'Évangile, l'épisode du riche se déroule dans le cadre du judaïsme. C'est un Juif qui interroge Jésus, comme le feront un peu plus tard les disciples de R. Eliézer ben Hyrcanos : «Rabbi, enseigne-nous les chemins de la vie, pour que nous entrions par eux en possession de la vie du monde à venir»⁸. Par là, on sollicite du maître ce qu'il tient

pour l'essentiel, le plus important de la Loi, ou encore pour ses applications les plus adéquates. La réponse de Jésus : «Tu connais les commandements» ne doit pas donner le change : en réalité, il ne renvoie pas aux commandements en général, mais allègue un extrait de la Loi qui n'a rien d'arbitraire. Empruntés à la seconde table du Décalogue⁹, tous les devoirs énumérés concernent le prochain. On n'en est pas surpris, si l'on sait que le même Évangile rapporte une autre réponse de Jésus attestant un point de vue identique : Jésus y met au même rang les préceptes de l'amour de Dieu et du prochain, et certifie au scribe consentant qu'il n'est «pas loin du Royaume de Dieu» (12,28-34).

Selon toute apparence, notre personnage se situe en meilleure position, puisqu'il déclare : «Maître, j'ai observé tous ces commandements depuis ma jeunesse». Comme on n'a aucune raison de soupçonner sa sincérité (Jésus ne contestera pas la vérité de sa réponse), on s'attend à ce que l'histoire s'achève ici. Or, le dialogue rebondit. Le narrateur a manifestement autre chose à nous dire.

Les obligations d'un riche

Un trait dont Marc pourrait bien être l'auteur souligne l'importance de la suite : «Posant alors son regard sur lui, Jésus le prit en affection». Certains exégètes ont deviné ici plus qu'un épanchement de tendresse : un geste analogue à celui d'Élie jetant son manteau sur les épaules d'Élisée (1 R 19,19), geste qui illustrerait un appel à une fonction particulière. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse peu contrôlable, la notation dépasse le détail destiné à émouvoir le lecteur, pour indiquer un tournant solennel du récit. Voici en effet la surprenante déclaration : «Une seule chose te manque : «Va, vends tout ce que tu as, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans le ciel ; puis viens et suis-moi». En dépit de toute prévision, l'homme est mis en cause. On l'estimait fidèle, irréprochable, et voici qu'une nouvelle exigence va le révéler sous un autre jour. Marc ne nous laisse aucune illusion : il est impossible de ramener cette exigence aux limites de l'individuel ; le cas est typique et sa portée ressort à la fois de la suite du texte (v. 28) et de l'ensemble de l'Évangile¹⁰, où «suivre Jésus», écho de l'expérience des premiers disciples, étend son champ d'application : cette formule évoque désormais la vocation chrétienne, ses impératifs et les sacrifices qu'elle comporte. Or, du personnage que notre récit met en scène, on apprend en finale qu'il «avait de grands biens». Maintenu en haleine jusqu'au bout, le lecteur ne reçoit la clé du dialogue que dans les derniers mots. Ainsi que la leçon : richesse et salut sont incompatibles, puisque le mieux intentionné des riches s'écarte du salut par attachement à ses biens. En d'autres termes, il faut choisir entre les deux «trésors», celui de la terre et celui du ciel¹¹.

S'il en est ainsi, Marc n'adresse pas à ses lecteurs un message de morale sociale, et les pauvres ne figurent à cette occasion qu'en tant qu'aboutissement naturel des biens abandonnés. De même, inutile de chercher ici l'indice d'une vie chrétienne à deux degrés : l'épisode vise la richesse et ses détenteurs ; il ne fonde pas l'existence d'une pauvreté volontaire que seuls les plus généreux seraient appelés à pratiquer. Sans doute, ces fortes paroles peuvent suggérer une interprétation restrictive : faut-il admettre que toute personne fortunée, en demeurant telle, est une damnée en puissance ? Et où fixer la frontière par où l'on pénètre dans la catégorie des riches et, ainsi, dans l'obligation de vendre tous ses biens au profit des pauvres ? Il est clair qu'en adoptant ce mode d'interprétation littérale et matérielle, on tombe inévitablement dans l'obscur ou l'irréalisable. Pourtant, le message existe et se perçoit, pourvu qu'à l'instar de bien d'autres enseignements évangéliques, on prenne acte de l'hyperbole qui revêt celui-ci¹² : face à la vie éternelle, au Royaume de Dieu, la richesse constitue un redoutable danger, et l'on doit même s'en défaire chaque fois et pour autant qu'elle forme un obstacle sur le chemin du salut, qu'entrée dans le cœur de l'homme, devenue le centre de ses préoccupations, elle étouffe la Parole et l'empêche de porter du fruit (Mc 4,19).

Tel est le cas de notre riche ; et c'est pourquoi, ayant refusé l'opération qui s'impose et prenant congé de Jésus, il est envahi par la tristesse : non pas en raison de sa grande fortune, mais parce qu'il perd la vie éternelle à cause de cette fortune dont les attaches l'enserrent au point de ne pouvoir s'en séparer. Le mordant de la catéchèse s'en trouve renforcé : « Préféreras-tu, toi qui t'accroches à tes biens, endurer la tristesse du remord, alors que s'offre à toi la joyeuse perspective du trésor dans les cieux, moyennant le sacrifice des réalités éphémères ? ». Ainsi, l'Évangéliste vient secouer la torpeur de son entourage et lui rappeler la gravité de l'enjeu.

II. Entretien sur le danger des richesses (vv. 23-27)

Une conversation entre Jésus et ses disciples succède au départ du riche. Il nous faut d'abord examiner son premier stade, formé par les vv. 23-27.

Une composition laborieuse

Sans vouloir entrer dans les détails techniques, il est utile de remarquer que ces cinq versets exposent en fait deux thèmes distincts. L'un concerne la difficulté pour les riches d'entrer dans le Royaume de Dieu (vv. 23b,25) ; l'autre envisage cette difficulté en général, sans référence à la richesse (v. 24b). On n'a pas grand-peine à voir ici le résultat d'une combinaison entre deux éléments

reçus de la tradition chrétienne primitive. Tous deux rejoignent d'autres énoncés évangéliques de même teneur et, dans l'ensemble, on a là l'écho de la prédication de Jésus. La sentence sur le chameau et le trou d'aiguille (v. 25) s'apparente aux enseignements contre la richesse, incorporés aux collections dont Luc et Matthieu ont fait usage¹³. Quant à l'idée qu'il est difficile d'entrer dans le Royaume de Dieu (v. 24b), elle correspond au *logion* sur la porte étroite (Lc 13,24 ; Mt 7,13-14), et le tout pourrait bien témoigner d'une adaptation : d'abord adressées aux Juifs contemporains de Jésus, ces sentences se seront agrégées par la suite à la parénèse chrétienne. C'est à ce dernier stade, par contre, qu'il convient de situer l'effroi des disciples, avec la mise au point reconfortante qui l'accompagne (vv. 26-27) : dépourvu lui aussi de connexion avec le problème de la richesse, ce complément apparaît comme le produit d'un rédacteur chrétien soucieux de tempérer la sévérité de l'exclamation du v. 24b, à laquelle les vv. 26-27 devaient succéder dans les sources évangéliques.

Ces matériaux de base ont été associés dans une composition qui peut bien remonter au-delà de Marc, mais qui a reçu de lui sa forme définitive. Des aménagements ont été effectués, en vue d'attribuer au tout un maximum de cohérence. C'est ainsi qu'on aura fabriqué le v. 23b, anticipation du v. 24b augmentée d'une précision : la difficulté d'entrer dans le Royaume de Dieu se limite à « ceux qui possèdent des richesses ». Pareillement, le trouble des disciples, au v. 24a, s'inspire du v. 26a, dans le but de combler le hiatus entre deux énoncés similaires. Le résultat de l'opération n'est pas des meilleurs, et l'on comprend que Matthieu et Luc¹⁴, puis certains copistes¹⁵ aient entrepris de l'amender. Toutefois, à prendre ce passage en bloc, l'intention qui a présidé à son élaboration ne fait guère de doute.

L'obstacle majeur des richesses

En fait, et dans la ligne du récit précédent, le texte se trouve centré sur le problème de la richesse plutôt que sur l'idée, pourtant bien évangélique, de la difficulté d'entrer dans le Royaume de Dieu en général. En effet, les riches apparaissent dès le début, et la finale ne concerne apparemment qu'eux seuls, puisque, dissociée de la sentence universelle (v. 24b), elle succède à la comparaison du chameau. On ne saurait néanmoins faire abstraction du thème énoncé au v. 24b : après tout, il était facile de l'exclure ! Or, ce thème, qui élargit la perspective, réduit par le fait même l'importance de la richesse en tant que suprême menace pour le salut. L'obstacle qu'elle dresse devant le croyant n'est pas le seul à franchir. En le rappelant, l'évangéliste prépare les considérations qui vont suivre (v. 29). Peut-être a-t-il encore voulu prévenir

ses lecteurs contre une vue simpliste des conditions du salut : celui-ci n'est pas assuré du fait qu'on a renoncé à ses biens, comme nous l'apprennent les instructions qui parsèment les chapitres 8 à 10 de cet évangile.

Pour le moment toutefois, on ne niera pas que l'accent soit spécialement mis sur les richesses au sein des difficultés qui s'opposent à l'entrée dans le Royaume. C'est à elles que s'applique la parole imagée de v. 25 : « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu ». Le Talmud connaît une comparaison analogue, où l'éléphant remplace le chameau¹⁶. Cette supposition fantastique exprime l'impossibilité. Que celle-ci, dans le cas présent, relève de l'hyperbole, on n'en saurait douter : la suite nous le prouvera. Ce langage vise moins à définir qu'à stimuler, en recourant aux formules tranchantes du prédicateur. Mais le ton reste sévère, et l'on trahirait l'Évangile en estimant que le chrétien s'oriente vers sa destinée lorsqu'il s'entoure de toutes les commodités qu'accorde une grande fortune. Pour se préserver d'un pareil danger, il faut plus qu'un esprit de pauvreté¹⁷, il faut faire en sorte de ne pas être riche.

La puissance de Dieu

Mais tout n'est pas dit, et le texte continue en rapportant l'extrême désarroi des disciples, avec leur question angoissée : « Mais alors, qui peut être sauvé ? » Ce complément devait, à l'origine, faire suite à la sentence universelle du v. 24b. On comprend mal en effet que la comparaison du chameau, laquelle se borne au cas des richesses, ait provoqué l'adjonction de cette parole. Tous les chrétiens étaient-ils riches ? Et les disciples qui ont obéi à l'ordre de Jésus de quitter biens et famille pour le suivre (v. 28) eux du moins pourraient espérer être sauvés ! L'évangéliste aurait-il manqué à la logique en rédigeant ce dialogue ?

En réalité, cet effroi et la parole qui le traduit se comprennent aisément, si l'on se place dans la perspective catéchétique de l'auteur. Il vise ici toutes les difficultés d'entrer dans le Royaume de Dieu, celle qui naît de l'opulence d'abord (la principale), mais aussi tous les empêchements qui surgissent sur la route du Royaume et qu'énumère le commentaire de la parabole du semeur (Mc 4,14-19). Ainsi on perçoit la raison de cette question dramatique : « Qui peut-être sauvé ? » Vaut-il la peine d'être chrétien, si par là on s'engage sur un chemin parsemé d'embuscades quasi invincibles ?

La réponse ne se fait pas attendre : « Pour les hommes cela est impossible ; mais pas pour Dieu ; car tout est possible à Dieu ». C'est là une réminiscence de la parole divine à Abraham (Gn 18,14), réemployée par Luc dans son prologue

(1,37). De même en effet qu'il échappe aux capacités humaines de faire qu'une vieille femme mette au monde un enfant, de même l'homme laissé à ses propres forces, en proie aux sollicitations du monde, trébuche et se perd.

L'homme, c'est-à-dire le riche et tous les autres, le premier plus particulièrement exposé. Ces paroles visent une situation historique concrète : elles laissent entendre que des gens fortunés se trouvaient dans l'Église, tourmentés ou au moins inquiets au sujet de leur sort éternel. L'évangéliste ne cherche pas à leur donner bonne conscience : la richesse les met en péril et ils n'ont rien de mieux à faire que de s'en débarrasser. Mais est-ce toujours réalisable ? Par ailleurs, ayant paré à ce danger, les pauvres volontaires ne se trouvent pas pour autant délivrés des « soucis de ce monde » : d'autres convoitises les harcellent (Mc 4,19). Faut-il donc désespérer ? De l'homme et de ses possibilités, assurément. Mais non point de Dieu, dont la grâce souveraine peut accomplir des merveilles. Ainsi résonne une note réconfortante qui atténue ce que ce message pourrait avoir d'inhumain et d'impraticable.

III. La récompense de ceux qui ont tout quitté pour le Christ (vv. 28-30).

L'encouragement exprimé au v. 27 ne se veut pas une leçon de laxisme. L'évangéliste n'a d'autre ambition que d'entraîner ses lecteurs vers les sommets, quels que soient les sacrifices à consentir pour y arriver. Mais il sait aussi qu'avertir et menacer ne suffit pas : l'attrait de la récompense que le Christ promet à ses fidèles fait, lui aussi, partie des leviers utilisés par les premiers catéchètes chrétiens.

Formation du texte

Comme la partie précédente, celle-ci résulte d'un travail littéraire mené à partir d'anciennes données d'abord autonomes, puis cimentées dans le cadre d'un entretien de Jésus avec le groupe de ses intimes. L'élément principal est ici la parole sur le renoncement aux biens et aux autres attaches terrestres. Son origine traditionnelle se déduit du fait qu'on en rencontre ailleurs l'équivalent : rupture des liens familiaux (Mt 10,37 ; Lc 14,26), renoncement aux possessions (Lc 14,33). Nul doute qu'à l'origine ces propos n'aient visé ceux qui, au temps de l'activité historique de Jésus, reçurent l'ordre d'y collaborer en se rendant disponibles dans ce but.

La forme du message ici et en Lc 14,26, ne peut être attribuée directement à Jésus avec autant de certitude : la combinaison des divers types de renoncement¹⁸, l'aspect quelque peu casuistique de la liste, permettent d'y voir plutôt une manière de «catéchisme» rédigé au sein de la communauté chrétienne. De même au sujet de la contrepartie temporelle : bien que Marc, comme nous le verrons, l'ait interprétée à sa façon, il s'agit là du vestige d'une conception selon laquelle la fin du monde devait être précédée d'un règne terrestre du Christ rétablissant la félicité parmi les hommes, dans la ligne d'une exégèse matérielle des prophéties bibliques. On a peine à harmoniser cette conception – d'ailleurs assez marginale dans le N.T. – avec celle du Règne de Dieu prêché par Jésus : on peut donc douter qu'il en soit l'auteur¹⁹.

La double récompense

Une intervention de Pierre, porte-parole du groupe des Douze, ouvre le dernier volet de la péripécie²⁰ : «Voilà que nous avons tout quitté pour te suivre». Conforme à la tradition historique consignée dans les évangiles, cette déclaration a néanmoins pour but d'introduire une réponse de Jésus qui vise les chrétiens : elle suppose que de grands sacrifices s'étaient imposés à eux lors de leur entrée dans l'Église, et que beaucoup ne se reconnaissent pas dans le riche propriétaire. Et ces sacrifices continuent de jalonner leur vie, les exposant à la tentation de capituler. D'où cette parole, qui cache en réalité une question et un appel. Un vide est créé ; à Jésus maintenant de le combler.²¹

Le caractère de son intervention s'affirme dès le début. Comme l'indique l'exorde solennel «Vraiment (*Amen*), je vous le dis»²², il ne s'agit pas ici d'une simple annonce, mais d'un engagement. Jésus, muni de pleins pouvoirs, décide du sort de ses fidèles, sort bienheureux, dont il énumère certains pré-alables : «Personne n'aura quitté, à cause de moi et de l'Évangile, une maison, des frères, des sœurs, une mère, un père, des enfants ou une terre...» Nul prophète, nul homme de Dieu de l'A.T. n'a fait dépendre le salut d'une adhésion à sa propre personne. En disant «à cause de moi», Jésus nous révèle la conscience qu'il possède de son être et de sa mission²³. En ajoutant «et de l'Évangile» (cf. 8,35), Marc ne porte aucun préjudice à ce qui découle de la formule précédente. Pour lui en effet l'Évangile est l'«Évangile de Jésus Christ, Fils de Dieu» (1,1). Qu'elle s'accomplisse par la prédication proprement dite ou en empruntant la forme d'un récit des origines, d'un «évangile», l'annonce de la Bonne Nouvelle demeure toujours un «discours du Seigneur»²⁴ : c'est Jésus Christ vivant et actif qui s'adresse aux hommes.

De toute évidence, la liste des renoncements se veut exhaustive : à la

maison succèdent ceux qui l'habitent, la famille, dont les divers membres sont détaillés, puis les propriétés extérieures, les «champs», dont la famille tire sa subsistance. Il serait hasardeux d'isoler ces abandons comme si, à défaut des autres, chacun d'eux suffisait à garantir la récompense. Pourtant, on remarquera que dans la première liste, les éléments sont unis par un «ou», tandis que dans la seconde figure une série de «et»²⁵. Est-ce là seulement négligence de la part du rédacteur, et faut-il voir dans la première conjonction un équivalent de la seconde²⁶ ? Il semble plutôt qu'on ait visé à produire l'effet suivant : quoi que vous ayez abandonné, *tout cela* vous sera rendu. Le texte précise en outre qu'il ne s'agit pas d'une pure restitution, mais d'un «centuple» : les récompenses divines sont toujours sans commune mesure avec les actes qu'elles rétribuent (cf. Lc 6,38). Même «en ce temps déjà», donc ici-bas. On doutera cependant que Marc ait attaché une importance excessive à ce premier stade. Alors que rien, chez lui, ne permet de lui attribuer une eschatologie à deux degrés (seule la Parousie figure à son horizon), ce tableau idyllique est ici singulièrement relativisé. Le milieu ecclésial est certes capable de fournir une compensation à bien des renoncements économiques ou familiaux. Mais on ne peut songer qu'à une contrepartie spiritualisée : l'omission de l'épouse en est déjà peut-être l'indice²⁷ ; surtout Marc ajoute ici la mention des «persécutions», où d'aucuns ont perçu une note ironique, mais qui, à tout le moins, constitue un trait réaliste, soulignant l'imperfection de ces avantages terrestres en regard de la suprême récompense «dans le monde à venir».

Ce but n'est autre que celui qu'envisageait le riche aux premières lignes de notre texte : lui aussi parlait de «vie éternelle». Mais il l'a perdue à cause de son amour des richesses. En finale, les vrais disciples de Jésus offrent le modèle contraire. L'enseignement est donc complet, et la correspondance entre les deux extrémités de ce passage souligne sa cohésion²⁸. Aux chrétiens, il rappelle la contingence et la relativité de tout ce qui appartient à la condition terrestre : sûrs de vivre déjà dans l'ère du salut, ils ne sauraient oublier l'ultime destinée que leur fixe la grâce de Dieu. «Suivre Jésus», c'est aussi dépasser, par la pensée et le désir, les frontières de ce monde transitoire ; c'est encore agir en conséquence, même si l'on doit en pâtir. Nulle raison ne vient justifier le sacrifice, sinon la foi, l'espérance et la charité de ceux qui les ont reçues en aumône.

NOTES

1. Dans les commentaires, signalons quelques études se rapportant à cette péripécopie : J. BLINZLER, *Jesu Stellungnahme zur Anrede des Reichen (Mk 10,17)*, dans *Theologie und Glaube*, 34 (1942), pp. 346-349 ; P.S. MINEAR, *The Needle's Eye. A Study in Form Criticism*, dans *Journal of Biblical Literature*, 61, (1942), pp. 157-169 ; N. WALTER, *Zur Analyse von Mk 10,17-31*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 53, (1962), pp. 206-218 ; S. LÉGASSE, *L'Appel du riche (Marc 10,17-31 et parallèles). Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Paris, 1966. Résumé dans *La pauvreté évangélique*, Paris, 1971, pp. 65-91 ; A.F.J. KLIJN, *The Question of the Rich Young Man in a Jewish-Christian Gospel*, dans *Novum Testamentum*, 8, (1966), pp. 149-155 ; M. LEHMANN, *Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus*, Berlin, 1970, pp. 90-102.

2. Matthieu a ressenti le hiatus, ce qui l'a amené à renouer avec le sujet de la demande en écrivant : « Si donc tu veux entrer dans la vie... » (19,17c).
3. Dans les Psaumes, « Louez le Seigneur, car il est bon » a pour parallèle « Car éternel est son amour », et le tout exprime l'expérience des dons de Dieu à son peuple dès ses plus lointaines origines.
4. On sait que « Lois », comme le grec *nomos*, rend maladroitement l'hébreu *Torah*, qui se traduit au mieux par « révélation ».
5. Voir, p. ex. *Ps. de Salomon* 14,10 ; 1 *Hénoch* 40,9 ; *Oracles sibyllins*, fragm. 3,47 ; *Testament de Job* 18.
6. Mt 5,5 ; 25,34 ; Lc 10,25 ; 1 *Co* 6,9,10 ; 15,50 ; *Ga* 5,21 etc.
7. Gn 15,7-8 ; 28,4 ; Ex 23,30 ; Lv 20,24 etc.
8. Talmud babylonien, *Berakhot* 28b.
9. Une exception : « Ne fais de tort à personne » (*mè apostérésés*), qui évoque, d'après la Bible, l'acte par lequel on prive le pauvre du nécessaire (Dt 24,14a ; Mt 3,5 ; Si 4,1 ; 34,21,22 ; Jc 5,4 var.). Ce complément, que le dernier rédacteur de l'évangile aura jugé opportun d'ajouter, ne doit pas être privilégié, comme si l'intérêt de la péripécopie se concentrait sur la charité envers les pauvres : ainsi qu'on va le voir, l'enseignement a un autre objet.
10. Mc 1,18 ; 2,14-15 ; 6,1 ; 8,34.
11. Cf. Mt 6,19-21. L'image du trésor ne fait qu'évoquer la rétribution eschatologique des justes, et ne possède aucune valeur comparative, comme s'il s'agissait d'un degré supérieur de récompense : voir le détail dans S. LÉGASSE, *L'appel du riche*, pp. 58-59.

12. La nécessité d'une « traduction » s'imposerait encore plus si l'on admettait qu'il s'agit ici d'un apologue. Dans ce cas, l'injonction « Va, vends tout ce que tu as » ne figurerait qu'en tant qu'élément de ce tableau suggestif. Certes, le chrétien trahirait la leçon qui en découle s'il croyait pouvoir se sauver en continuant à vivre dans l'opulence. Mais le genre littéraire adopté ne permettrait pas de voir ici un ordre formel adressé à tous ceux qui, dans l'Église ou à ses portes, possèdent « de grands biens ». Comme tel et directement, cet ordre viserait le personnage du récit, non le lecteur, même riche.
13. Lc 12,33-34 par. Mt 6,19-21 ; Lc 16,13 par. Mt 6,24.
14. Bien qu'il ne soit pas sûr que Matthieu et Luc aient travaillé sur notre Mc actuel, on a peine à croire que leur version soit plus ancienne que celle de Marc, car elles portent toutes deux les traces d'une refonte dans le sens de l'unité thématique en fonction du contexte.
15. Le *Codex Bezae Cantabrigiae* ajoute le mot « riche » au v. 24b. Une série de témoins inverse les vv. 24 et 25, permettant ainsi de passer du cas limité des riches à des considérations universelles. Voir encore infra, n. 17.
16. *Talmud babylonien*, *Berakhot* 55b ; *Bava metzia* 38b.
17. On l'a parfois méconnu à la lecture de ce texte. Ainsi, Bède le Vénéérable (*In Mt* : Migne, P.L., XCII, 232), constatant que Jésus avait des amis riches, tels Zachée ou Joseph d'Arimathe, se réfugiait dans une interprétation spirituelle de l'abandon des richesses. La même tendance s'exprime dans la leçon du manuscrit D (*Codex Bezae*), qui ajoute au v. 24 « ceux qui mettent leur confiance dans les richesses ».
18. A ceux qui concernent la famille s'ajoute, en Lc 14,26, le sacrifice de la vie (cf. Mc 8,34-35 par. ; Lc 17,33 ; Mt 10,38-39) et, ici, l'abandon de la maison et des champs.
19. Sur les traces de millénarisme dans le N.T. (ici et en Mc 10,35-40 par. ; Ap 20, 1-6) et leurs correspondances juives et patristiques, voir S. LÉGASSE, *Approche de l'épisode préévangélique des fils de Zébédée (Marc X, 35-40 par.)*, dans *N.T. Studies*, 20, (1973-1974), pp. 161-177.
20. Le v. 28 est d'origine purement littéraire et pourrait bien relever du seul Marc : on y trouve son expression favorite « commencer à (dire) » et le rôle attribué à Pierre se rencontre ailleurs dans son évangile (8,29 ; 9,5 ; 11,21).
21. Matthieu (19,27) l'explicite en écrivant : « Qu'aurons-nous donc (en retour) ? »
22. L'origine de cette formule est discutée. Comme elle n'apparaît dans l'Évangile que sur les lèvres de Jésus, il n'est pas arbitraire d'y reconnaître une des caractéristiques de son langage. Encore qu'il ne faille pas en déduire que toutes les paroles ainsi introduites portent la garantie de l'authenticité : il fait peu de doute que la tradition chrétienne et les évangélistes eux-mêmes ont eu tendance à multiplier l'amens.

23. Voir encore et surtout Mc 8,38 par. Lc 9,26 ; Mt 10,32-33 par. Lc 12,8. Ou, comme on le lit ailleurs, «à cause de mon nom» (ainsi en Mt par.), formule qui est un sémisme et équivaut à la première.

24. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus*, 2^e éd., Berlin, 1959, p. 3.

25. Cette différence ne ressort pas de la traduction liturgique.

26. Du point de vue philologique, la chose est possible, surtout dans des phrases négatives (comme ici) ou interrogatives : cf. Mt 5,17 ; Jn 8, 14 ; Ac 1,7 ; 1 Th 2,19 (comp. v. 20).

27. L'épouse est assez mal attestée dans le texte de Mc, à l'inverse des parallèles de Lc et de Mt, sur lesquels aura pu réagir la sentence de Lc 14,26.

28. La sentence proverbiale sur les premiers et les derniers (v. 31), omise dans l'extrait liturgique, fait également partie de cet ensemble. Matthieu la conserve ici (19,30) et la reproduit plus loin (20,16) comme cadre de la parabole des ouvriers de la vigne. Luc l'omet au passage parallèle, mais la cite en 13,30. Chez Marc, cet appendice succède sans trop de peine à l'enseignement sur la rétribution : bien des chrétiens savent ce qu'il en coûte de donner sa vie au Christ : privés d'avoir, de sécurité et d'affection, ils sont en quelque sorte mis au dernier rang. Qu'ils se rassurent toutefois, car en échange ils recevront les dons incomparables de la vie éternelle.

Année C

Première lecture : 2 R 5,15-17

Deuxième lecture : 2 Tm 2,8-13

Évangile : Lc 17,11-19

Nous sommes sauvés par la foi, sans distinction d'origine, et sauvés par la mort et la résurrection du Christ. Cette formule peut résumer l'enseignement des lectures de ce dimanche. Elle énonce des vérités que nous connaissons bien et que nous professons. Mais ces «évidences» inspirent-elles toujours notre comportement concret ?

Ce que Dieu attend de nous, ce ne sont pas «des choses», mais une seule : la foi dont une des composantes les plus apparentes s'appelle obéissance à sa Parole. Ce qu'il apprécie le plus, c'est la droiture, où qu'elle se trouve : il accueille toujours la confiance à son égard, même quand elle reste encore imparfaite (première lecture).

L'obéissance à la Parole implique bien plus qu'une observance matérielle. Elle consiste, en définitive, à reconnaître en Jésus le Maître qu'on suit jusqu'au bout, parce qu'il est la Voie et que par lui seulement on peut rendre gloire à Dieu. Il faut donc sans cesse se mettre en route à la suite du Seigneur venu parmi nous et qui nous entraîne vers Jérusalem (évangile).

Nos hymnes liturgiques au Christ ressuscité et la grande Action de grâce eucharistique prennent alors tout leur sens : profession de foi et d'espérance, joie du salut qui se réalise parmi nous (épître).

Ces trois lectures pourraient alors aider à raviver la conscience du contenu de la doxologie qui termine la Prière eucharistique.



NAAMAN GUÉRI DE LA LEPRE

2 R 5, 14-17

PAR GINO BRESSAN

Professeur à l'Institut théologique «Don Orione» (Rome)

Contexte prochain

Le récit qui concerne Naamán ou plutôt Naamán et Géhazi (2R 5, 1-27), est nettement plus long que la péricope liturgique de ce dimanche : il rapporte comment Naamán, un païen de Syrie, fut guéri de sa lèpre (5, 1-19), tandis que Géhazi, israélite et serviteur d'Élisée, contracta cette maladie en châtiment de sa cupidité (5,20-27).

«Naamán, chef de l'armée du roi d'Aram, était un homme en grande considération et faveur auprès de son maître, car c'était par lui que Yahvé avait accordé la victoire aux Araméens, mais cet homme était lépreux» (5,1). Sur les conseils d'une jeune israélite entrée au service de sa femme, Naamán vint en Israël trouver le prophète Élisée pour lui demander de le guérir. Sans même le recevoir, Élisée lui fait dire d'aller se baigner sept fois dans le Jourdain. D'abord déçu et même irrité, Naamán, sur l'insistance de ses serviteurs, finit par se plier à l'injonction du prophète.

Après avoir dit qu'il fit ainsi et comment il fut guéri (v. 15), la péricope liturgique rapporte les paroles du général syrien au prophète. Elles expriment en particulier :

- a) un acte de foi (monothéiste ? monolâtrique ?) en Yahvé, Dieu d'Israël ;
- b) le désir de donner à Élisée une récompense en argent, et le refus dédaigneux du prophète ;
- c) la requête de Naamán qui demande de pouvoir emporter immédiatement en Syrie un peu de terre d'Israël pour construire un autel car, désormais, c'est à Yahvé seul qu'il désire offrir des sacrifices.

Dans les versets suivants, qui n'appartiennent pas à la péricope liturgique, Naamán s'excuse par avance de devoir, en raison de sa position sociale, continuer à participer aux rites païens. Élisée se contente de lui répondre paternellement : «Va en paix» (5, 18-19).

En contraste avec cette première scène, la Bible rapporte ensuite la mésaventure de Géhazi qui se lance à la poursuite de Naamán sur la route du retour, et se fait remettre la récompense refusée par Élisée. Cette cupidité et deux mensonges effrontés, lui valent de devenir lépreux lui et sa postérité «pour toujours» (5, 20-27).

Contexte éloigné

Dans le livre des Rois, le récit qui concerne Naamán et Géhazi fait partie du «cycle d'Élisée» (1 R 19, 16-19 ; 2 R 2-13 *passim*).

Nous avons déjà eu l'occasion de parler de ce «cycle», de son «genre littéraire», de sa valeur historique : il n'y a pas lieu d'y revenir ici (cf. *Assemblées du Seigneur* N° 48, pp. 30-32).

Par contre, il peut être intéressant de noter que notre épisode est un de ceux qui ont une base historique bien solide, malgré certaines imprécisions. On n'y trouve pas, il est vrai, comme dans les «récits populaires», le nom du roi de Damas (peut-être Ben-Hadad I ou Hadadézer), ni celui du roi d'Israël (peut-être Joram : 852-841 a.C.). On ne dit pas non plus explicitement où se situe l'épisode, bien qu'il s'agisse probablement de Samarie, la capitale du Royaume d'Israël (à ne pas confondre avec la résidence des «fils de prophètes» dont il est question, par exemple, en 2 R 4, 42-44). Mais on peut affirmer avec certitude que Naamán est un nom propre : il se rencontre dans des textes administratifs d'Ugarit. En tout cas, on désigne ainsi un personnage de premier plan (5,1) mêlé à une série d'événements -alternatives de guerre et de paix- qui appartiennent à l'«histoire» des royaumes de Damas et de Samarie aux alentours de la moitié du IXe siècle avant J.C. En outre, le texte de la lettre envoyée par le roi de Damas à celui d'Israël est rédigé selon un formulaire connu par d'autres exemples d'épîtres diplomatiques de l'époque.

Le récit a très certainement pour «source» Géhazi impliqué lui-même dans l'épisode, et notoirement au courant de «toutes les grandes choses qu'Élisée a faites» (8,4).

On peut s'interroger sur la nature exacte de la «lèpre» dont Naamán était affecté et qui par la suite frappa Géhazi. S'il s'agissait de la lèpre proprement dite (médicalement parlant), on comprend mal comment Naamán d'abord puis Géhazi, ont pu, malgré cette maladie, occuper une place normale dans la vie sociale (cf. 5,1;8,4). Peut-être s'agissait-il de quelque maladie maligne de la peau, cliniquement mal diagnostiquée. Il faudrait analyser tous les

textes bibliques qui parlent de «lèpre», ce qui reste ici hors de propos. La «lèpre» de Géhazi est décrite (5,27d) de la même manière que celle de Moïse (Es 4,6) ; mais on sait par le Lévitique (Lv 13-14) qu'on peut distinguer de très nombreuses sortes de «lèpres».

Sens de l'épisode

Il est par contre important de bien saisir la richesse doctrinale de ce récit. Mais pour cela, il faut, bien entendu, le prendre tout entier, car la péripécie liturgique en constitue seulement le point culminant.

Ici, comme dans presque tous les récits du «cycle d'Élisée», on met fortement en relief le pouvoir qui permettait au prophète d'accomplir des miracles ; il suffit d'une de ses paroles pour que Naamán soit guéri et que Géhazi voit la «lèpre» fondre sur lui. Le «merveilleux» ne manque pas non plus quoiqu'il reste assez discret surtout en ce qui concerne Naamán, qui se trouve guéri pour s'être seulement lavé «sept fois» dans le Jourdain. La guérison, évidemment, ne vient pas de l'eau elle-même mais de la parole prophétique ; l'eau joue un rôle «ministériel» et, en quelque sorte, «sacramental». Mais on décèle, à côté du «miraculeux-merveilleux», tout un ensemble de notations qui n'ont rien de marginal : ce petit récit «populaire» présente comme une synthèse de toute une «théologie» biblique.

Voici, tout d'abord, et très naturellement, Yahvé, Dieu d'Israël, certes, mais aussi de tous les hommes. C'est lui qui, en se servant de Naamán, un païen, a donné «le salut», c'est-à-dire la victoire aux Araméens, des païens eux-aussi. Or, plusieurs notations donnent à penser qu'Israël fut le vaincu ! Ce Dieu miséricordieux à l'égard de tous, apprécie la droiture où qu'elle se trouve. Il accueille immédiatement tout sentiment de confiance à son égard, même quand il reste encore assez imparfait ; il accompagne quiconque fait un pas, même encore très hésitant, pour se tourner vers lui. Il se sert des «causes secondes» les plus inattendues, les plus banales, pour obtenir des effets stupéfiants, s'y prenant parfois de très loin : une razzia araméenne en Israël, une petite fille israélite devenue esclave.

De l'homme, il exige seulement une chose (non pas des «choses» comme par exemple ses richesses) : la foi pleine et totale dont une des composantes les plus apparentes s'appelle obéissance. Il répand des bienfaits d'ordre matériel (la santé physique) en vue d'un bien notablement plus grand : sa connaissance (cf. 1 R 8,43 : *Assemblées du Seigneur* N° 40, pp. 56-61).

Vient ensuite Élisée, thaumaturge, certes, mais ce qui est beaucoup plus important, exceptionnel «maître spirituel» avant la lettre. Pour Élisée aussi -il n'est pas en vain «prophète» et «homme de Dieu»- rien de plus important que de faire «connaître» Yahvé et d'amener l'homme à accepter ses exigences. Voilà pourquoi Élisée intervient auprès du roi d'Israël pour qu'il lui envoie Naamán (5,8). C'est pour cela qu'il reçoit celui-ci avec une brusquerie du reste plus apparente que réelle : par là, en effet, il veut, en réalité, le faire accéder à une mentalité surnaturelle que ce païen ignore encore. Dès lors, rien de plus naturel que le total désintéressement d'Élisée, son refus, on ne peut plus radical, d'une récompense en argent. Mais ce qui étonne par dessus tout, c'est la largesse de vue d'Élisée, sa sagesse religieuse et humaine. Il accueille avec la plus grande bienveillance la résolution de Naamán guéri, qui décide de n'adorer désormais que Yahvé, mais qui croit indispensable, pour cela, d'offrir des sacrifices sur un autel fait avec de la terre d'Israël, tant il est persuadé que la divinité a des liens imprescriptibles avec sa propre nation. Même compréhension bienveillante lorsque Naamán dit qu'il devra pourtant participer -dans son pays- à des rites qu'il sait désormais vides de sens et inutiles, ce dont il s'excuse par avance comme s'il s'agissait d'une faute. On imagine sans difficulté quelles auraient pu être les réponses de quelque «maître spirituel» d'une autre époque ou même de notre temps. Réponses péchant par excès de «spiritualisme» : «Pour adorer Yahvé, pas besoin d'un autel fait de terre israélite, ni même de sacrifices ; il suffit de le servir «en esprit et en vérité» ; etc. Ou encore, en faisant preuve d'un manque total de réalisme : «Il ne t'est plus licite de participer aux rites de ton pays ; tu dois rompre totalement avec ce paganisme» ; etc. Élisée, lui, se contente de répondre : «Va en paix» c'est-à-dire : «D'accord avec ce que tu dis et ce que tu proposes ; avec la manière dont tu comptes agir, Yahvé sera avec toi, et il appréciera tout ce que tu proposes de faire».

Si l'on n'avait pas la certitude que cette page n'a pas pu être écrite après le VI^e siècle avant J.C., on serait tenté de la trouver d'un niveau «trop élevé», trop «évolué». Mais elle ne se trouve pas isolée, loin de là, dans la Bible. De nombreux autres textes d'allure «populaire» -ce qui ne signifie pas sans valeur esthétique- atteignent à la même hauteur doctrinale : qu'on pense par exemple à *Ruth* et à *Jonas*.

Il ne faut pas, en effet, négliger de remarquer l'art -au sens fort du terme- avec lequel l'auteur raconte l'histoire de Naamán et de Géhazi. Partout, en particulier, se manifeste son «ironie». Il se moque très finement de la diplomatie officielle et de l'efficacité des moyens humains : la suite nombreuse dont s'entoure Naamán, son or, son argent et ses «dix habits de fête», les rites magiques. Il leur oppose le caractère «dérisoire» d'un bain dans un fleuve que rien ne

distingue des autres : « Est-ce que les fleuves de Damas, l'Abana et le Parpar, ne valent pas mieux que toutes les eaux d'Israël ? » dit Naamán. Il se divertit à accumuler les difficultés l'une après l'autre avant de donner la solution : le malentendu entre les deux rois, le fait qu'Élisée ne reçoit même pas Naamán, la prescription d'une cure « stupide ». Enfin, on perçoit l'amertume du narrateur : il doit convenir qu'un païen a su s'élever à un haut niveau de foi, tandis qu'un Israélite - et qui plus est un serviteur d'Élisée - tombe bien bas.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Aux indications déjà données dans *Assemblées du Seigneur* N° 48 p. 29 il convient d'ajouter les excellentes pages de G. von RAD, *Théologie de l'Ancien Testament* (trad. A. GUY), Genève, Labor et fidés, 1967, vol. 2, pp. 25-30.

SOUVIENS-TOI DE JÉSUS CHRIST

2 Tm 2, 8-12

PAR LUCIEN DEISS

de la Congrégation du Saint-Esprit

Il est toujours émouvant de recueillir et d'analyser les derniers écrits d'un homme qui se sait condamné à mort. La deuxième épître à Timothée nous présente les *ultima verba* de Paul. Il la rédigea à Rome durant sa seconde captivité, au soir de sa vie : « Le moment de mon départ est proche, j'ai combattu le bon combat, j'ai achevé ma course » (4,6-7). Il écrit à Timothée, son « fils bien-aimé » (1,2) ; il brûle de désir de le revoir (1,4) ; il lui rappelle le souvenir de sa mère Eunice et de sa grand-mère Loïs (1,5). Il s'agit presque d'une lettre de famille, mais aussi d'un testament.

Jésus Christ vit

Il convient de situer les paroles du « testament » dans leur contexte immédiat. Après avoir invité Timothée à se fortifier dans la grâce du Christ, (2,1), Paul ajoute : « Prends ta part de souffrances en bon soldat du Christ Jésus » (2,3). La communion aux souffrances du Seigneur caractérise le chrétien, et plus particulièrement celui qui s'engage plus profondément dans le grand combat de l'Évangile. Paul n'entend pas prouver cette affirmation. Il la rappelle simplement comme une vérité évidente en elle-même selon son « Évangile ». Il ajoute, non sans une certaine familiarité : « Comprends ce que je veux dire. D'ailleurs, le Seigneur te le fera comprendre » (v. 7).

Au v. 8, Paul reprend une antique formule de profession de foi, issue des milieux judéo-chrétiens¹, qui aimaient tant souligner l'ascendance davidique du Messie. L'adresse de l'épître aux Romains (1,3-4) comporte une formule semblable qui provient sans doute des mêmes milieux. Et dans le Ps 132, le psalmiste suppliait : « Souviens-toi, Seigneur, de David, et de toute sa douceur (*prayatetos*) ».

En Jésus, Dieu se souvient des antiques promesses faites à David. Nouveau David, il se révèle doux (*prays*) et humble de cœur (Mt 11,29) ; les pauvres de l'Évangile le poursuivent de leur imploration, comme d'une litanie de misère : « Jésus, Fils de David, prends pitié de nous ! » En se recommandant de David, en plaçant leur prière sous ce titre vétéro-testamentaire, les fidèles de l'Alliance Nouvelle implorent, au nom des antiques promesses, la douceur

et la tendresse de Dieu. En Jésus, le Père se souvient de son peuple ; en Jésus, le peuple se souvient du Père.

Timothée doit se rappeler que ce Jésus Christ «est ressuscité des morts». Le point de l'affirmation ne porte pas directement sur Jésus Christ lui-même, mais sur le fait qu'il est ressuscité des morts, donc qu'il a triomphé de sa passion et de sa mort : c'est cela essentiellement que Timothée doit garder en mémoire ! Au moment où Paul écrit, il se sait condamné : le bourreau se tient à la porte de sa prison. Peu importe. Jésus Christ vit ! Cette certitude-là fonde toutes ses espérances ; elle fait le poids avec toutes ses souffrances et sa mort : «Je sais en qui j'ai mis ma foi !» (1,12).

Souffrir pour l'Évangile (vv. 9-10)

Paul parle de «son Évangile»². Non qu'il revendique la propriété d'un Évangile particulier -pour lui, il n'en reconnaît qu'un seul, «l'Évangile du Christ» (Ga 1,7) - mais la proclamation de cet Évangile lui a été confiée d'une manière plus particulière. C'est cela sa vocation, ce pour quoi il a été créé et appelé (*klētos*, cf. Rm 1,1). Il en est «le héraut, l'apôtre et le docteur», comme il vient de l'affirmer (1,10). On pourrait dire que ce n'est pas l'Évangile qui appartient à Paul, mais Paul qui appartient tout entier à l'Évangile.

L'apôtre se dit enchaîné comme un malfaiteur (*kakourgos*). Lc 23,39 emploie le même mot pour désigner les brigands pendus à la croix avec le Seigneur. Ce ne sont pas les chaînes romaines qui le lient, mais l'amour du Christ et le destin de sa vocation. En Ep 3,1, il affirmera avec superbe qu'il est le «prisonnier du Christ Jésus». Il le fera avec une telle flamme qu'il en oubliera -ce qui lui arrive quand il est très excité- de dicter à son secrétaire la fin de la phrase : l'affirmation reste suspendue en l'air, sans le complément d'un verbe : «C'est pourquoi, moi, Paul, prisonnier du Christ Jésus, à cause de vous, les païens...» Cette souffrance, inséparable de la proclamation de l'Évangile, fait partie de sa vocation, et constitue, elle aussi, la porte par laquelle les élus accèdent au «salut qui est dans le Christ Jésus, avec la gloire éternelle». Il y a une vive opposition entre ces deux conditions, l'une de malfaiteur et de brigand, celle de Paul, l'autre de participants à la gloire des élus, où se rangent ceux que Paul évangélise. N'était-ce pas déjà la condition du Serviteur de Yahvé (Is 53, 11-12) compté au rang des scélérats alors que, dans son humiliation, il justifiait des multitudes ?

Visiblement, l'Apôtre a longuement médité ces thèmes pendant sa captivité. Il en avait déjà parlé dans sa lettre aux Colossiens, écrite durant la première captivité vers les années 61-63 : «En ce moment, je trouve ma joie dans

les souffrances que j'endure pour vous, et je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ, pour son Corps qui est l'Église. Car je suis ministre de l'Église, en vertu de la charge que Dieu m'a confiée, de réaliser chez vous l'avènement de sa Parole» (1,24s).

Servir l'Église, selon l'Apôtre, consiste à servir la Parole, de manière à promouvoir son avènement ; et aussi à fréquenter la souffrance.

Hymne Pascale (vv. 11-12a)

«Elle est sûre cette parole» : expression propre aux épîtres pastorales, simple tic littéraire que Paul -ou son secrétaire- avait à cette époque-là (cf. 1 Tm 1,15 ; 3,1 ; 4,9 ; Tt 3,8). Preuve, s'il en fallait, que l'assistance de l'Esprit ne garantit pas à l'auteur inspiré la perfection littéraire !

Suit un fragment d'hymne provenant sans doute de la liturgie baptismale en usage dans la communauté primitive. La première phrase se lit en Rm 6,8 : «Si nous sommes morts avec lui - nous le croyons - avec lui nous vivrons !»

Paul parle du baptême. Le fidèle est baptisé, c'est-à-dire plongé dans la mort du Christ, de manière à prendre part aussi à sa résurrection : «Baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés. Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts pour la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle» (Rm 6,3-4).

Désormais, toute la vie du chrétien porte la cicatrice glorieuse de la mort du Seigneur, en même temps que l'espérance de la résurrection : «Nous portons partout et toujours en notre corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre corps» (2 Co 4,10).

Certes, souffrance et mort n'ont pas de valeur chrétienne en elles-mêmes. Il ne suffit pas d'avoir le cœur brisé pour entrer au Royaume. Il y a des larmes de désespoir plus lourdes que les dalles du tombeau et qui empêchent toute résurrection. L'essentiel n'est pas de souffrir et de mourir, mais d'être avec le Christ. La passion du chrétien n'est valable que si elle est une compassion, c'est-à-dire une passion avec le Christ³.

Lorsque Paul écrit la 2ème lettre à Timothée, les chrétiens sont persécutés, non seulement par des païens qui les traitent de brigands, mais aussi par les Juifs qui les accusent de traîtrise à la loi de Moïse. L'affirmation «Si

nous mourons avec lui, nous vivrons» est un chant d'espérance pour tous les chrétiens. Pour Paul toutefois, elle contient davantage. Il est à la veille d'être égorgé. Cette communion à la mort du Christ, inaugurée dans chaque chrétien à l'heure de son baptême, est «accomplie» c'est-à-dire portée à sa perfection dans la mort corporelle. C'est là, en toute vérité, que l'homme vieilli par le péché sera crucifié avec le Christ, là que, dans un total réalisme, «s'ra détruit ce corps de péché» (Rm 6,6). Telle est la condition de Paul. Cette hymne pascale et baptismale, ce chant d'espérance, affirmant le passage de la mort à la vie, est pour Paul, à la lettre, l'hymne de son martyr.

Fidélité au Christ (vv. 12b-13)

On peut supposer que l'hymne primitive se terminait avec le v. 12a ; ce qui suit provient de la main de Paul. Le v. 12b sonne comme une menace. Il s'appuie directement sur la tradition synoptique : «Quiconque me reniera devant les hommes, moi aussi je le renierai devant mon Père qui est dans les cieux» (Mt 10,33) ⁴.

En fait, même les «menaces» de Dieu demeurent d'ardentes sollicitations de sa tendresse. Le texte de Mt 10,33 ne veut pas tant nous enseigner ce qu'il advient de celui qui renie, mais plutôt inviter tous les chrétiens à la fidélité : «Quiconque me confessera devant les hommes, je le confesserai, moi aussi, devant mon Père qui est dans les cieux» (Mt 10,32).

Le v. 13 est absolument remarquable. On s'attendrait plutôt – et on le regrettait déjà par avance – à une finale quelque peu triste à l'évocation du parjure de l'homme : «Si nous sommes infidèles ...». Qu'advient-il de celui qui manque à la foi donnée au Christ ? C'est alors que la pensée connaît un rebondissement inattendu et formidable : Si tu deviens infidèle, Dieu, malgré tout, «demeure fidèle !» Sa fidélité n'est pas à la mesure de la tienne, sa force est plus grande que ta faiblesse. Dieu est plus grand que ton cœur ! (cf. 1 Jn 3,20) L'amour divin brise ce qui semblait devoir être la logique humaine. Il t'a aimé le premier ; sa grâce précède tes pas ; elle te suit jusqu'à ton retour.

Conclusion : mort et résurrection

Depuis que Paul a commencé d'écrire la première ligne du N.T. (1 Th) jusqu'à cette dernière lettre (2 Tm), il a exposé bien souvent le mystère de Jésus. Mais ce texte, qui parle de la mort et de la résurrection du Christ et du chrétien, présente comme le résumé de toutes ses affirmations christologiques

et de l'annonce de la foi.

Il y a dans ces pages un accent de triomphe et de gloire : Souviens-toi de Jésus Christ ressuscité ! La parole de Dieu n'est pas enchaînée, le salut est en Jésus Christ, avec la gloire éternelle, avec lui nous vivrons, avec lui nous régnerons ! Mais il y a aussi comme un voile de tristesse qui lentement tombe sur ces *ultima verba*. La finale de la lettre est pleine de mélancolie et de tendresse suppliante (4,9-18). Il y a longtemps que l'Apôtre a oublié les rugissements de lion qu'il poussait dans sa lettre aux Galates («O Galates insensés !») et les cris d'indignation contre les Corinthiens querelleurs. En présence de la mort-la Parousie triomphante du Seigneur qui jaillira sur lui dans l'éclat du martyr !- Paul se fait tout humble. Il se sent terriblement seul. Il gémit : «Tous m'ont abandonné !» Luc seul est resté avec lui. Démas, sur qui il comptait beaucoup, l'a abandonné «par amour du monde présent». Crescens est parti pour la Galatie, Tite l'a quitté pour la Dalmatie, Tychique est parti pour Ephèse. Alexandre, dit le fondeur, l'a entouré comme d'un linceul de méchancetés. Et puis toutes ces petites choses qui sans doute n'ajoutent rien à sa grandeur d'apôtre, mais nous montrent l'homme si proche de nous : son gros manteau qu'il a laissé à Troas : si Tite pouvait le lui rapporter «avant l'hiver», cela lui rendrait bien service (4,13 et 21). Il y a aussi «les livres, surtout les parchemins», laissés chez Carpos, également à Troas : il faudrait qu'on les lui apporte aussi, ce seront ses compagnons de captivité. Oui, tout ceci forme la trame de cette affirmation : «Si nous souffrons avec lui» et s'ouvre sur la réalité : «Avec lui nous vivrons». C'est encore ce qu'affirme la dernière phrase de l'épître (avant les salutations) : «Le Seigneur me sauvera en me prenant dans son Royaume céleste. A lui la gloire dans tous les siècles ! Amen» (4,18).



NOTES

1. J. JEREMIAS *Das neue Testament Deutsch*, 9, p. 47) note l'absence de l'article devant *race de David* ; cela dénote une source sémitique.
2. Comme en Rm 2,16 et 16,25. Paul parle aussi de «notre Évangile» (2 Co 4,3 ; 1 Th 1,5 ; 2 Th 2,14), de «l'Évangile qu'il a annoncé» (1 Co 15,1 ; cf. Ga 1,11 ; 2,2).
3. Les quatre premiers stiques de l'hymne chantent ce mystère avec intensité. Paul parle de :

mourir-avec	:	2 Tm 2,11 ; cf. 2 Co 7,3
vivre-avec	:	2 Tm 2,11 ; cf. Rm 6,8
régner-avec	:	2 Tm 2,12 ; cf. 1 Co 4,8

Paul aime fabriquer et inventer des verbes avec la préposition *avec*, pour leur faire exprimer cette plénitude de la communion avec le Christ ; il fouette les mots pour qu'ils obéissent à sa pensée : la vie chrétienne c'est d'être avec le Christ, c'est :

souffrir-avec	:	Rm 8,17 ; 1 Co 12,26
être-crucifié-avec	:	Rm 6,8 ; Ga 2,20
être-enseveli-avec	:	Rm 6,4 ; Col 2,12
ressusciter-avec	:	Ep 2,6 ; Col 2,12 ; 3,1
revivre-avec	:	Ep 2,5 ; Col 2,13
être-conformé-avec	:	Ph 3,10
être-glorifié-avec	:	Rm 8,17
siéger-avec	:	Ep 2,6

Tous ces verbes sont une hymne à la présence du Christ au cœur de la souffrance humaine, comme aussi au cœur de la glorification.

4. Cf. le parallèle de Lc 12,9. Une autre tradition est présentée par Mc 8,38 et Lc 9,26 : «Celui qui rougira de moi et de mes paroles, dans cette génération adule et pécheresse, le Fils de l'homme aussi rougira de lui lorsqu'il viendra dans la gloire de son Père avec les anges saints» (Mc 8,38).

MORTS AVEC LUI, AVEC LUI NOUS VIVONS

IL SUFFIT

qu'un visage inconnu s'entrouvre dans la rue
 qu'un regard inconnu se jette dans mes yeux
 qu'une bouche inconnue s'aiguise d'un sourire
 qu'une voix inconnue se vête d'amitié
 qu'une main inconnue serre ma main très fort
 qu'un soleil inconnu darde sur moi ses dents
 qu'une vague inconnue se risque sur mes plages
 qu'une chair inconnue me prenne dans ses rêts
 j'oublie ma solitude et ses portes murées
 j'oublie que mon destin n'a pas d'identité
 je ne suis qu'un bourgeon sur la langue des sèves
 gonflé d'azur et futur de sa fleur
 qu'un cocon déchiré par un battement d'ailes
 les cloisons de mon cœur s'abattent en chantant
 mon cœur fait le plongeon de la mort à la vie

J.M. SOURGENS¹

1. J.M. SOURGENS, cité par : G. BESSIERE, *Jésus insaisissable*, Paris, 1974, p. 132.



L'ÉTRANGER APPELÉ AU SALUT

Lc 17, 11-19

PAR ETIENNE CHARPENTIER

Directeur du «Service biblique Évangile et Vie».

I. CADRE GÉNÉRAL : LA THÉOLOGIE DE LUC

Selon un procédé littéraire qui lui est familier, Luc a scandé l'ensemble délimité par les vv. 9,51 et 18,14 d'un certain nombre de refrains qui sans cesse ramènent notre attention sur ce qui lui paraît essentiel. Deux notamment semblent l'avoir retenu et il est curieux de constater que le premier verset de la péripécie lue ce dimanche les contient l'un et l'autre.

Le premier de ces refrains saute tellement aux yeux qu'il sert souvent de titre à cette section : la «montée vers Jérusalem» (cf. 9,51.53.57 ; 10,1 ; 13,22.33 ; 17,11). S'agit-il, comme on pourrait le croire à première vue, d'une simple notation géographique ? Sa répétition pourrait déjà en faire douter. Et quand on aura constaté qu'en 18,31, au moment où Luc reprend le fil interrompu du récit de Marc, on n'est géographiquement pas plus avancé («Voici que nous montons vers Jérusalem») y déclare Jésus), on se voit amené à penser qu'il s'agit bien plutôt d'une notation théologique.

Tout cet ensemble de la «grande insertion» se trouve placé sous le signe de la marche de Jésus vers sa mort et son exaltation (et probablement aussi sous le signe du salut pour ceux qui le suivent).

Au second refrain -la mention de la Samarie- on semble prêter moins attention. Toutefois on la trouve, en plus de ce texte, en 9,52 en 10,1 et le ch. 10 se termine par la parabole du bon Samaritain. De plus, seuls dans le N.T., Jean et Luc parlent avec bienveillance des Samaritains. Comme pour la notation de la «montée vers Jérusalem», il semble bien qu'il s'agisse d'une indication plus théologique que topographique. Luc épouse les préoccupations universalistes des Hellénistes dont il est souvent question dans les Actes. L'attitude de Jésus envers les Samaritains permet aux Hellénistes de légitimer leur prédication directe aux païens.

En tout cas, il est clair que, dans le livre des Actes, la prédication en Samarie se présente comme une première étape de la sortie hors du Judaïsme. Elle joue un rôle de transition : les Samaritains certes, ne sont pas encore

païens, mais ce ne sont déjà plus des Juifs, au moins des «Juifs» au sens religieux du mot, des Juifs orthodoxes. Dans la perspective de Luc, leur admission au salut par Jésus porte en elle l'espoir et l'annonce de l'invitation au salut de tous les non-juifs, de tous les païens. Il n'est donc pas impossible que pour les Hellénistes, les Samaritains symbolisent en quelque manière les païens. Et on verra que précisément dans notre texte Luc le déclare en termes explicites.

II. LE CONTEXTE IMMÉDIAT

Luc a situé le récit de la guérison des dix lépreux entre une question des apôtres sur la foi, et une demande des pharisiens sur la venue du Royaume de Dieu. D'une part, Jésus souligne la toute puissance de la *foi* qui obtient ce qu'elle veut de Dieu et la nécessité de servir avec humilité : ce que la foi nous obtient est toujours une *grâce*, jamais un titre de gloire. Tandis qu'en réponse aux pharisiens, Jésus dira : «Le Royaume de Dieu est parmi vous». Là où se trouve la personne de Jésus, spécialement là où il peut accorder le salut grâce à la foi, là se trouve déjà le Royaume de Dieu.

III. LA GUÉRISON DES DIX LÉPREUX

A l'entrée d'un village -peu importe lequel pour Luc- des lépreux s'arrêtent : leur attitude est parfaitement conforme à la législation alors en vigueur et à laquelle Jésus se conformera aussi en les envoyant aux prêtres.

1. La foi des lépreux (v. 13b)

Admirable foi de ces pauvres hommes ! Les quatre mots de leur prière (très lucanienne) ont tous une plénitude que le commentaire ne pourra qu'appauvrir.

a) Jésus

Si la foi consiste en la rencontre de deux personnes dans le dialogue du «je» au «tu», la leur s'exprime parfaitement : Jésus, nous. Le «je» est même ici devenu le «nous» de la communion dans la même souffrance et le même péché.

Cette façon d'interpeller le Christ par le simple vocatif de son nom - Jésus - est très rare dans le N.T. On ne la trouve que trois fois chez Marc et cinq fois chez Luc. Les trois cas de Marc (deux fois dans la bouche du démon et une fois sur les lèvres de l'aveugle de Jéricho) se retrouvent chez Luc. Deux emplois sont donc propres à ce dernier : les lépreux de cette péripécie et le bon larron (Lc 23,42). Il peut être éclairant de s'attarder à ce dernier cas, car il semble bien que Luc ait vu une certaine analogie entre ces deux situations.

Le mauvais larron se moque de Jésus : « Si tu es le Christ, sauve-toi toi-même et nous aussi ». En disant « sauve-nous », il pense évidemment à un salut tout matériel : sa descente de la croix, la délivrance de ses souffrances. La réponse, c'est à la foi du bon larron (« Jésus, souviens-toi de moi... » : la première conversion provoquée par la croix de Jésus) que le Christ va la donner en lui accordant le vrai salut : « Dès aujourd'hui tu seras avec moi... ». Le véritable salut ne consiste pas à descendre de la croix, mais à l'accepter avec Jésus. Au lieu de chercher l'évasion d'un mal terrestre, il importe, par le chemin de la souffrance, de rejoindre Jésus. C'est ainsi que l'évangéliste met en relief la fécondité salvifique du sacrifice du Christ : dès le moment de sa mort, le larron se voit associé au sort de l'âme de Jésus.

Il semble bien que Luc ait vu une analogie entre ce cas et celui de l'unique lépreux sur les dix, qui ira jusqu'au bout de sa foi : le Samaritain. L'emploi du vocatif « Jésus » de part et d'autre, attire notre attention sur une situation identique. Dans le même contexte de la mort de Jésus (en croix ou en marche vers elle), il s'agit de pécheurs (dans la mentalité sémitique, la maladie symbolise le péché, et la lèpre plus que toute autre) qui interpellent Jésus pour obtenir la délivrance (de leurs maux terrestres) mais obtiendront mieux : le salut par l'entrée dans le « paradis » ou dans le Royaume de Dieu qui déjà « est parmi vous » (17,21).

Ce salut est obtenu grâce à l'invocation du nom de Jésus. On sait l'importance du nom dans la conception antique. Plutôt rare dans les évangiles, l'invocation du nom de Jésus revient très fréquemment dans les Actes. L'Église d'Orient en a même fait une prière : la « prière de Jésus ». Ce terme technique de la spiritualité byzantine désigne l'invocation du nom de Jésus, soit employé seul, soit inséré dans une formule plus ou moins développée comme : « Seigneur Jésus Christ, fils de Dieu, aie pitié de moi, pécheur ! » Prière toute simple, que le moine ou le fidèle répète tout au long de sa journée et de sa vie, en suivant le rythme de sa respiration.

b) Maître

Luc est le seul dans le N.T. à faire adresser ce titre à Jésus pour proclamer sa toute-puissance. Pierre l'appelle ainsi avant la pêche miraculeuse (5,5), et les apôtres le jettent comme un appel au secours au milieu de la tempête (8,24). Pierre encore se sert de ce titre pour parler au Seigneur transfiguré (9,33). Jean l'utilise, à son tour, quand il exprime à Jésus son étonnement d'avoir vu des démons expulsés en son Nom par un homme étranger au groupe des apôtres (9,49).

Ce vocatif, « Maître », sur les lèvres des lépreux prend donc un sens très fort : ils en appellent à celui qui est le maître des éléments, à celui dont le Nom commande aux puissances infernales.

c) Aie pitié de nous

C'est le cri de la misère vers celui qui peut la soulager. C'est, dans l'Évangile, le cri des lépreux, des aveugles : « Jésus, fils de David, aie pitié de nous » (Mt 9,27 ; cf. Lc 18,38 s). C'est le cri qui revient sans cesse dans les psaumes de supplications (Ps 31,10 ; 51,3).

Par ce cri, on fait appel en Dieu à ce qui ne peut nous décevoir : sa tendresse, sa grâce. Le mot grec, en effet, correspond dans la traduction de la Septante à deux mots hébreux intraduisibles *HaNaN* et *HeSéd* - qui nous renvoient à la « définition » que Dieu avait donnée de lui-même à Moïse : « Dieu maternel et gracieux, riche en tendresse et fidélité » (Ex 34,6). Des images expriment peut-être mieux que des mots le contenu de ces termes. *HaNaN*, c'est le geste de celui qui se penche avec amour vers un pauvre ou un enfant : le geste de la « grâce » (en maintenant le double sens du mot français : grâce et gracieux) ; Dieu est celui qui fait grâce. *HeSéd*, le mot-clé du prophète Osée en lequel il avait enfermé toute son expérience de l'amour de Dieu ; c'est la tendresse entre deux fiancés ; cette tendresse que Luc célèbre à plusieurs reprises dans le *Benedictus* et le *Magnificat*.

Si l'on fait appel en Dieu à ce sentiment dont participe une mère se penchant vers son enfant pour lui pardonner, ou des fiancés se témoignant leur tendresse, comment pourrait-il nous repousser ?

Aussi Jésus va-t-il trouver la foi de ces malheureux assez parfaite pour opérer un miracle en leur faveur.

2. La guérison (v. 14)

D'après la législation, il revenait au prêtre de constater et de diagnostiquer la maladie comme de reconnaître la guérison. De toute évidence, ici, ces lépreux sont déjà allés voir le prêtre, leur maladie a déjà été dûment constatée. Une nouvelle démarche de leur part auprès du prêtre, n'aurait de sens que s'il s'agissait de faire constater la guérison de leur lèpre. L'ordre de Jésus : « Allez vous montrer aux prêtres » équivaut donc à une promesse de guérison.

Au lieu de les guérir d'abord, puis de les envoyer faire constater cette guérison (cf. Lc 5,14), il semble en effet que Jésus veuille mettre leur foi à l'épreuve. Et cette épreuve n'est pas sans analogie avec celle qu'Élisée avait autrefois imposée à Naâman le Syrien (2 R 5). Le prophète, sans même se déranger, avait fait dire à Naâman : « Va te baigner sept fois dans le Jourdain... » (v. 10). Et Naâman avait bien failli manquer de foi et passer ainsi à côté de la guérison.

Les lépreux font immédiatement confiance à la parole de Jésus. Il se peut que Luc laisse percer ici un souci parénétique : c'est en accomplissant les paroles de Jésus qu'on obtient ce que l'on demande : « Heureux ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique » (11,28). Ici comme ailleurs, Luc se révèle l'évangéliste de « l'engagement personnel » (Vanhoye).

Quant au miracle lui-même, on ne pouvait le raconter de manière plus sobre : « Pendant qu'ils y allaient, ils furent guéris ». Admirez la discrétion de Jésus thaumaturge. A l'encontre des faiseurs de miracles du monde grec ou plus tard des milieux rabbiniques, qui soignent leur mise en scène et accumulent toujours des détails curieux sinon grotesques, Jésus n'opère jamais qu'avec une extrême discrétion les miracles qu'on a pu lui arracher. Et cela doit nous rassurer sur l'historicité des faits : rien qui sente le désir de flatter le thaumaturge !

Du point de vue littéraire, il vaut la peine de noter que Luc se contente de signaler le miracle, comme en passant. N'est-ce pas nous engager à chercher ailleurs la pointe de son récit ? Nous allons la trouver de fait dans la réaction provoquée par cette guérison.

IV. LE SALUT POUR L'ÉTRANGER (vv. 15-19)

Habilité de Luc à ménager l'intérêt ! Avant de nous dire qui est ce

lépreux, il nous fait admirer sa foi. Impossible dès lors, même si on n'aime pas les Samaritains, de ne pas se montrer objectif.

A partir de l'attitude de cet homme décrite ici, et des paroles de Jésus à son sujet, il nous sera facile de préciser d'abord qui était Jésus pour le Samaritain. Mais Luc nous dit aussi qui était ce Samaritain pour Jésus, ou plutôt de qui il était le symbole. Et cela aura son importance pour comprendre la « pointe » vers laquelle converge tout le récit : « Ta foi t'a sauvé ».

1. Qui est Jésus pour le Samaritain, ou la foi du Samaritain

Avant de détailler le contenu de la foi du Samaritain, il convient de faire une remarque importante. Il nous arrive de poser des actes dont nous ne comprenons que plus tard toute la portée. Pour prendre un exemple, les fiancés qui se disent « oui » le jour de leur mariage ne soupçonnent pas encore toute la richesse qu'il comporte. Ce n'est qu'après avoir vécu une longue vie au travers des joies et des souffrances communes, qu'ils comprendront de quelles merveilles il était gros. Mais alors, si à la fin de leur vie, ils veulent évoquer leur « oui » du début, se contenteront-ils d'exprimer ce qu'ils avaient pu pressentir ce jour-là ? Ne seront-ils pas aussi vrais s'ils y incluent tout ce qu'une existence humaine a pu leur révéler ?

Devant les données dont ils disposaient, un choix analogue s'offrait aux rédacteurs de l'Évangile. Ce Samaritain est venu remercier Jésus, et ce geste en lui-même ne manquait pas de noblesse. Qui est-il venu remercier ? Un prophète pour le moins. Peut-être « le » Prophète, c'est-à-dire le Messie attendu. En tout cas, il donne sa foi à cet homme. Quand, après la résurrection de Jésus et la prédication des apôtres, il saura que cet homme est le « Fils de Dieu », il comprendra que son acte de foi de ce jour-là était bien plus riche qu'il ne l'avait alors soupçonné. Il faut donc ici s'attacher à comprendre ce que Luc nous dit de la foi du Samaritain, même s'il lui prête des sentiments que celui-ci n'a pu éprouver consciemment que plus tard.

a) Jésus appartient à la sphère du divin

On n'ose pas écrire : Jésus est Dieu. Mais il faudrait peut-être le faire. Deux expressions en effet nous y invitent :

- Il se jeta le visage contre terre aux pieds de Jésus.

« La prostration jusqu'à toucher la terre avec son visage est la marque

d'un profond respect. Sauf 5,12 (encore un lépreux), cela ne se fait dans le N.T. que devant Dieu (Mt 26,39 ; 1 Co 14, 25 ; Ap 7,11 ; 11,16) (M.J. La-grange).

On lui rendant grâce.

Ce verbe, qui apparaît une quarantaine de fois dans le N.T., a toujours (sauf deux emplois profanes en Rm et 1 Co) Dieu pour complément, le plus souvent exprimé, parfois sous-entendu comme à la Cène ou à la multiplication des pains. Il s'agit bien là d'un acte liturgique, l'eucharistie, qui ne peut avoir que Dieu pour terme. Or ici, c'est à Jésus que le lépreux adresse cet acte liturgique !

Tous les commentateurs reconnaissent également la résonance liturgique de cette autre expression : rendre gloire à Dieu. Mais il semble bien que Luc ait voulu insinuer par là quelque chose de plus.

b) Jésus est le vrai temple où l'on peut rendre gloire à Dieu

On raisonne souvent comme si les neuf autres lépreux s'en étaient retournés chez eux sans rendre gloire à Dieu. Luc ne dit rien de tel et l'on peut avec beaucoup plus de vraisemblance penser qu'ils ont continué leur chemin vers le temple de Jérusalem pour se montrer au prêtre et y rendre gloire à Dieu.

Le Samaritain, lui, a senti qu'obéir à l'ordre de Jésus impliquait autre chose qu'une observance matérielle de ses paroles : pour rendre gloire à Dieu, il ne fallait pas poursuivre sa route jusqu'à Jérusalem, mais il valait mieux faire demi-tour et retourner près de Jésus. Et celui-ci l'approuvera : « Il ne s'est trouvé que lui pour revenir rendre gloire à Dieu ». Luc veut certainement insister sur cette idée que désormais le seul lieu où l'on peut rendre gloire à Dieu de façon valable, c'est auprès de Jésus.

Bien qu'aucun rapprochement littéraire ne nous y invite, on évoquerait volontiers ici cette autre scène, qui se passe en Samarie, au puits de Jacob, où Jésus dialogue avec la Samaritaine (Jn 4,20-26).

c) Jésus « prêtre » ?

« Allez vous montrer aux prêtres... ». Or Jésus déclarera que seul l'a compris qui a fait demi-tour et n'y est pas allé ! Luc voudrait-il insinuer que

le seul vrai prêtre à qui on puisse venir désormais, c'est Jésus ?

On a pensé que Luc avait voulu terminer son évangile sur la vision de Jésus, grand prêtre, bénissant ses apôtres : « Jésus emmena ses apôtres jusque vers Béthanie et levant les mains, les bénit. Or tandis qu'il les bénissait, il se sépara d'eux et fut enlevé au ciel » (Lc 24,50-51).

Cette expression « bénir » quelqu'un (devenue tellement familière à nous chrétiens que nous n'y prêtons plus attention) est en fait unique dans le N.T. Partout ailleurs, on bénit Dieu. Or les deux seuls textes de l'A.T. qui utilisent le mot « bénir » dans le même sens, ont trait au sacerdoce : Lv 9,22-24 (la consécration du grand prêtre) et surtout Si 50,20 (qui décrit le grand prêtre Simon bénissant la foule au grand jour de l'expiation).

Par cette bénédiction du jour de l'Ascension, Luc semble donc insinuer le sacerdoce du Christ. « Avec les matériaux de l'A.T. et les formes de l'ancienne tradition biblique, il nous dépeint la dernière christophanie sous la forme d'une splendide vision du Christ comme prêtre bénissant » (Van Stempvoort).

Dans une telle hypothèse, nous aurions ici une autre allusion à ce thème chez Luc.

Grâce à l'apport de la réflexion théologique de sa communauté et à sa propre découverte du mystère de Jésus, Luc a su relever, dans la foi du lépreux guéri, toutes les virtualités qu'elle contenait. Mais nous n'avons pas encore atteint son vrai centre d'intérêt : la pointe de son récit dépend finalement de la pensée de Jésus sur ce Samaritain.

... Qui est le Samaritain pour Jésus, ou de qui est-il le symbole ?

Là encore il est très difficile de distinguer l'authentique pensée de Jésus lui-même lors de cet épisode, et l'explicitation qu'en ont faite les apôtres et saint Luc en particulier.

C'était un « Samaritain ». Et Jésus en le voyant revenir déclare : « Ne s'est-il trouvé pour rendre gloire à Dieu que cet étranger ? » Jésus affecte de considérer ce Samaritain, non sous son aspect le plus normal de « frère séparé », mais sous celui de « Gentil », de « païen ». Au départ, il y avait en réalité un seul groupe de dix lépreux, juifs et samaritain. Pour Jésus (ou pour Luc ?) il y a en fait deux groupes : neuf juifs et un païen ! Et seul l'étranger, le païen, reconnaît en Jésus l'envoyé de Dieu ! On discerne ici la préoccupation univer-



saliste de Luc. Cet homme devient pour lui le symbole des Gentils qui entrent avant les Juifs dans le Royaume de Dieu parce qu'ils ont su le reconnaître. « Sachez-le donc, déclare Paul aux Juifs de Rome, c'est aux païens qu'a été envoyé ce salut de Dieu. Eux, ils écouteront » (Ac 28,28).

L'aspect apologétique et polémique (que Matthieu développera dans plusieurs paraboles) n'est donc pas absent de ce texte. Mais peut-être Luc veut-il insister davantage sur un aspect positif : la mission aux païens (telle qu'il l'a vu pratiquer par les Hellénistes et par son maître Paul) fait partie intégrante de la mission de Jésus. Mais lui-même n'a fait que l'annoncer et l'inaugurer. Il revient à l'Eglise de l'accomplir. Après sa résurrection, résumant sa mission telle qu'il la lit dans l'Écriture, Jésus dira : « Ainsi était-il écrit que le Christ souffrirait et ressusciterait d'entre les morts le troisième jour, et qu'en son Nom le repentir en vue de la rémission des péchés serait proclamé à toutes les nations, à commencer par Jérusalem » (Lc 24,46-47). La première partie de sa mission, Jésus l'a accomplie par lui-même. Il remplira la seconde par son Eglise, comme Luc nous le montre dans le livre des Actes.

Cette mission, Jésus l'avait annoncée. J. Dupont a bien montré l'importance que revêt chez Luc le discours de Jésus dans la synagogue de Nazareth, discours inaugural dont la portée correspond à celle du Sermon sur la montagne chez Matthieu (Lc 4,18-27). Or, ce discours se termine par cette phrase qui soulèvera la fureur des auditeurs : « Il y avait beaucoup de lépreux en Israël lors du prophète Élisée : pourtant aucun d'eux ne fut guéri, mais bien Naâman, le Syrien » (4,27).

Cette mission que Jésus avait ainsi annoncée, Luc nous décrit ici de quelle manière il l'inaugure. On a noté les ressemblances qu'offre notre récit avec celui de la guérison de Naâman. Même si, comme l'écrit le P. Lagrange, « aucun détail ne décèle une influence littéraire », il semble difficile de ne pas admettre que le rapport symbolique existait dans la pensée de Luc. Le rapprochement avec le discours de Nazareth le rend quasi certain.

Si, par ce geste symbolique, Luc nous montre l'accès des païens au salut annoncé par Jésus, il lui restait à nous dire comment il se réaliserait. Nous arrivons ainsi à la « pointe » de son récit.

3. Le salut par la foi (v. 19)

« Relève-toi, pars ; ta foi t'a sauvé » (v. 19). C'est ici manifestement que voulait en venir Luc. Examinons donc les mots avant d'en dégager l'enseignement.

a) Relève-toi, pars..

Ce sont là deux mots que Luc affectionne particulièrement. Cette fréquence même nous invite à la fois à ne pas trop en presser le sens, et à rechercher la coloration qu'ils donnent à l'ensemble de son œuvre.

« Relève-toi. » Le verbe *anistēmi* est susceptible de plusieurs sens qui vont du plus banal (qu'on pourrait presque négliger dans une traduction) : « va faire cela » ou « fais cela », au sens très fort de : « se relever (d'entre les morts) », « ressusciter ». Le contexte lui donne quelques fois un sens parénétiq ue très marqué. Lors de son agonie, par exemple, Jésus dira aux apôtres endormis et qui risquent ainsi d'entrer « en tentation » : « Levez-vous, priez... » En effet, la vie chrétienne est une lutte (dans la Passion, Luc nous présente Jésus comme le « lutteur » qui triomphe du mal par sa « patience »), et pour lutter il faut être debout.

« Pars ». La même remarque vaut pour le verbe *poruomai* : il a souvent une signification banale, mais il sert aussi à désigner la « montée » vers Jérusalem. On ne pourrait pas l'interpréter partout dans ce sens fort. Mais il est certain aussi que sa répétition même confère à l'œuvre de Luc un caractère dynamique : nous sommes en marche. Luc définit d'ailleurs le christianisme comme une route : « la Voie » (Ac 9,2), faisant écho de la sorte à Jésus lui-même qui se présente comme « La Route » (Jn 14,6). Le christianisme est une route, et sans cesse Luc nous engage à le suivre. Ici, Jésus, qui marche vers Jérusalem, déclare à cet homme : « Debout, mets-toi en route ». Et puisque dans tout cet ensemble de la « montée vers Jérusalem » on traduit ce verbe par « monter », ne serait-ce pas rendre compte de la pensée de Luc que de faire dire à Jésus : « Relève-toi, monte (avec moi à Jérusalem vers ma croix et mon exaltation) ; la foi t'a sauvé ».

b) Ta foi t'a sauvé

Mais les dix lépreux n'avaient-ils pas tous la foi ? Certainement, - on l'a vu plus haut - et Jésus l'a jugée suffisante pour leur accorder le miracle qu'ils demandaient. Le miracle en effet suppose la foi ; Jésus refuse d'en faire lorsqu'il ne la trouve pas : à Nazareth « il n'opéra pas beaucoup de miracles (il ne pouvait y opérer aucun miracle, écrit Marc) à cause de leur incrédulité » (Mt 13,58). Mais, s'il la suppose toujours, le miracle doit aussi augmenter la foi. Et c'est le cas ici. On ne peut en effet, comme on l'a fait parfois, réduire cette foi du Samaritain à celle qui a précédé la guérison :

Jésus alors constaterait simplement que cet homme a eu la foi comme ses neuf compagnons. Le miracle lui a donné à lui, l'occasion d'accéder à une foi plus profonde, qui va lui obtenir un résultat tout autre. Aux dix lépreux la foi a obtenu la guérison, mais au Samaritain une foi accrue lui obtient maintenant le salut. N'est-ce pas la réponse en acte à la demande formulée plus haut par les apôtres : « Seigneur, augmente en nous la foi » (Lc 17,5) ?

CONCLUSION : SAUVÉS PAR LA FOI

Voilà l'enseignement principal que Luc veut nous voir retenir de ce récit. Nous sommes sauvés par la foi, et sans distinction d'origine, que l'on soit Juif ou païen.

Nous avons de la peine, nous chrétiens, à concevoir toute la nouveauté pratique qu'apportait une telle affirmation. Certes, Dieu, depuis Abraham, ne cessait de le redire. Mais si quelques « pauvres » le vivaient, les théologiens juifs, les Pharisiens l'avaient oublié. Soucieux de pratiquer à la lettre cette loi que Dieu leur avait donnée, ils en étaient venus à penser que cette observance minutieuse et souvent douloureuse leur assurait le salut. La « justice » se trouvait pour eux au terme de l'effort humain. Rien de plus opposé à la pensée du Christ : « tout est grâce », on n'est pas sauvé parce qu'on fait quelque chose, mais parce qu'on laisse Dieu faire quelque chose en nous. Non pas « faire », mais « croire », s'abandonner totalement à Dieu qui nous sauve.

Ce qui nous paraît aujourd'hui si évident (mais est-ce bien sûr ? Il suffirait d'examiner notre comportement pratique et notre notion du « mérite » - il faut « gagner, mériter le ciel » - pour voir combien encore nous sommes « pharisiens ») ne l'était devenu qu'après une longue réflexion et bien des luttes doctrinales. Les quinze premiers chapitres des Actes des Apôtres en témoignent. Le concile de Jérusalem (une vingtaine d'années après la mort du Christ) marquera le point final de cet effort de réflexion : « C'est par la grâce du Seigneur Jésus, y déclare Pierre, que nous croyons être sauvés (nous les chrétiens venant du Judaïsme) exactement comme eux (chrétiens venant du paganisme et qui ne pratiquent pas la Loi juive) ... Car Dieu a purifié leurs cœurs par la foi » (Ac 15,11.9).

A côté de cet enseignement doctrinal - qui se double d'une pointe polémique contre les Juifs qui n'ont pas su accueillir le salut et qui voient ainsi les païens passer avant eux dans le Royaume - Luc manifeste dans notre texte un double souci de parénèse.

Il nous presse d'abord de nous mettre « en route » nous aussi, avec Jésus, vers la croix et l'exaltation. « Voici que nous montons... » dira Jésus en Lc 18, 31, englobant cette fois explicitement ses disciples dans sa marche vers la Passion. Car finalement, c'est de Jésus crucifié que, comme le bon larron, nous recevons le salut, si dans la foi nous avons porté notre croix avec lui.

Luc enfin nous enseigne ici (leçon secondaire, même si elle est plus courante) qu'il ne suffit pas de recevoir le salut : il faut en remercier Dieu ; ou mieux, il faut en rendre gloire à Dieu. Jésus se plaint ici de ce qu'un seul sur les dix miraculés ait eu la délicatesse de le faire. Et pourtant, ne faut-il pas considérer la louange de Dieu comme le but dernier de l'existence chrétienne ? Cette activité qui sera nôtre éternellement, nous avons à nous y engager dès à présent, car le salut en voie d'accomplissement parmi nous appelle notre action de grâce. Du reste, l'évangile de Luc presse tous ceux qui ont été sauvés par la foi de glorifier le Seigneur en s'associant dans la joie à ces hymnes magnifiques qui célèbrent la venue du Christ parmi nous :

Béni soit le Seigneur de ce qu'il a visité son peuple
et nous a suscité une puissance de salut ...
afin que nous le « servions » en sainteté et justice
sous son regard, tout au long de nos jours. (*Benedictus* : Lc 1, 67.76).

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

On trouvera une étude plus détaillée du cadre général et du contexte de cette péripécie dans *Assemblées du Seigneur*, 1^e série, n° 67, pp. 36-57. Voir aussi : M.E. BOISMARD, *Le lépreux et le serviteur du centurion*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^e série, n° 17, pp. 29-44 ; M.J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1927 ; A. VAN NIEPVOORT, *The interpretation of the Ascension in Luke and Acts*, dans *N.T.S.*, 5 (1958), pp. 30-42 ; J. DUPONT, *Le salut des Gentils et la signification théologique du livre des Actes*, dans *N.T.S.*, (1960), pp. 132-156. En ce qui concerne le thème du « Salut », notion très riche dans toute la Bible, auquel Luc a été particulièrement sensible, on pourra consulter R. DEVILLE, *Jésus, unique Sauveur du monde* dans *Assemblées du Seigneur*, 1^e série, n° 12, pp. 28-43 et A. GEORGE, *Jésus sauveur. Les miracles selon saint Luc* dans le *Cahier Évangile* n° 8, Les miracles de l'Évangile.

IL REVINT EN RENDANT GRACE

Heureux le Samaritain ! Ayant reconnu qu'il ne possédait rien qui ne fût un don de Dieu, il sut conserver le dépôt qui lui avait été confié, et il revint vers le Seigneur pour lui rendre grâce. Heureux celui qui sait, à chaque don de la grâce, revenir vers son Bienfaiteur en qui se trouve la plénitude de toutes les grâces ... Car si nous nous montrons reconnaissants à son égard pour tout ce que nous avons reçu de lui, nous préparons à la grâce une plus large place dans notre âme, et nous nous rendons dignes de la recevoir plus abondamment. En effet, la seule chose absolument qui arrête nos progrès après notre conversion, c'est notre ingratitude ; le donateur, regardant comme perdu tout ce qu'il a donné à des ingrats, se tient désormais sur ses gardes, de peur de perdre d'autant plus qu'il leur donnerait davantage ... Heureux donc celui qui remercie du fond du cœur, même pour les moindres bienfaits, dans la pensée que tout ce qu'il reçoit est un don purement gratuit.

SAINT BERNARD¹

1. S. BERNARD. *Sermon 27 de diversis* ; trad. Lectionnaire d'Encaicat, Dougnes, 1952, pp. 475 s.

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. 4^e trim. 1974
 N° d'édition 6484 N° VII-74-549



Année A

Ce jour-là à Jérusalem ! (Is 25) J. de Vault	4
Saint-Paul et la pauvreté (Ph 4) B. Rolland	10
Les invités à la noce royale (Mt 22) T. Matura	16

Année B

La sagesse avant tout (Sg 7) M Gilbert	30
La parole qui juge (He 4) A. Vanhoye	36
Tout quitter pour suivre le Christ (Mc 10) S. Légasse	43

Année C

Naamân guéri de la lèpre (2 R 5) G. Bressan	56
Souviens-toi de Jésus Christ (2 Tm 2) L. Deiss	61
L'étranger appelé au salut (Lc 17) E. Charpentier	68
