



9^e DIMANCHE ORDINAIRE

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 40

**** Première lecture :** P. Buis,
G. Bressan *** Deuxième lecture :**
R. Schnackenburg, M. Bouttier,
S. Zedda *** Évangile :** A. Ornella,
A. Duprez, A. George

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



2007746

2 ASS
As 7

Neuvième dimanche ordinaire

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 40

DISTRIBUYE
PROPAGANDA POPULAR CATOLICA
IMPORTADOR N.º 6
Enrique Jardiel Poncela n.º 4
(Antes Acuña, 54) - MADRID-16

LES ÉDITIONS DU CERF



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

Année A

Première lecture : Dt 11,18.26-28

Deuxième lecture : Rm 3,21-25a.28

Evangile : Mt 7,21-27

Faut-il verser l'évangile de ce dimanche au dossier « foi et politique » ? Une chose est certaine : l'enseignement de Jésus ne se réduit pas à une éthique des bonnes intentions détachée de l'action concrète. Il ne suffit pas d'écouter pieusement les paroles du Maître : il faut les « faire ». Cet engagement dans le monde présent s'avère décisif pour le salut final. Et cette tension vers l'avenir de Dieu où sa volonté sera totalement accomplie, donne son dynamisme à l'agir chrétien. Mais la perspective du jugement doit faire réfléchir à un titre particulier les représentants les plus officiels de l'Eglise qui pourraient bien ne pas se voir reconnus comme authentiques disciples.

Si l'évangéliste songeait à certaines tendances de son temps, ses avertissements restent d'actualité jusque dans leur accent polémique.

La première lecture, pour être bien comprise, demande qu'on la restitue dans son contexte : une fois de plus, on constate qu'un texte isolé de l'A.T. ne peut pas être lu sans explication.

Quant au passage de l'épître aux Romains, il constitue de fait (il s'agit du début d'une lecture suivie), la contrepartie nécessaire de l'exhortation morale. Car le bien faire n'est pas cause du salut, mais expression de la fidélité au Christ Sauveur.



Loi de Dieu et foi adulte

Dt 11,18.26-28

PAR PIERRE BUIS

de la Congrégation du Saint-Esprit

La lecture du Deutéronome proposée pour ce dimanche a de quoi dérouter un chrétien. N'est-on pas aux antipodes de l'idéal évangélique dans cette invitation à soumettre sa vie à une loi toute faite, avec pour seul motif la crainte et l'intérêt ? N'est-ce pas de cet infantilisme religieux que le Christ est venu nous affranchir pour nous ouvrir les chemins de la liberté et de l'amour désintéressé ? Si la liturgie tient à faire une place à des textes comme celui-ci, c'est sans doute pour nous inviter à remettre en question ces jugements hâtifs et à étudier un peu plus sérieusement l'Ancien Testament. C'est toujours difficile quand il s'agit d'un extrait aussi bref : quatre versets qui, de plus, ne se suivent pas dans le texte. Avant d'aborder l'étude de ce passage, il va donc falloir examiner son contexte, littéraire et surtout théologique.

L'alliance, un dialogue avec Dieu

Ses composantes

Le ch. 11 du Deutéronome forme la conclusion de la première partie du livre. Dans celle-ci l'auteur, parlant par la bouche de Moïse, a longuement expliqué l'origine et la signification de la Loi qui va être exposée dans les chapitres suivants (12 à 26). La Loi ne s'explique que si on la replace dans une réalité plus vaste dont elle n'est qu'un élément : l'alliance. Le Deutéronome n'a pas l'intention de la décrire, mais d'inviter ses auditeurs à la vivre. Pour savoir ce qu'est cette alliance, il nous faut donc glaner dans cette catéchèse, assez décousue en apparence, qu'est le Deutéronome. On trouve habituellement les éléments suivants :

LOI DE DIEU ET FOI ADULTE

5

- un rappel de l'histoire récente vécue par le peuple, la libération de l'esclavage d'Égypte et le don de la terre promise (6,21-24).

- un engagement réciproque : « Tu as obtenu de Yahvé cette déclaration : Il sera ton Dieu ; et, en retour, tu suivras la route qu'Il te trace... tu lui obéiras... Yahvé a obtenu de toi cette déclaration : tu seras son peuple particulier... et, en retour, Il te rendra supérieur en prestige, en renom et en splendeur à toutes les nations qu'Il a faites »¹ (26,17.18).

- l'exposé des obligations acceptées par Israël qui se résument en deux exigences : reconnaître Yahvé comme Dieu à l'exclusion de tout autre, suivre la règle de vie qu'Il impose à son peuple et qui englobe une multitude de prescriptions particulières.

- des sanctions : suivant qu'il sera fidèle ou non à ses engagements, Israël sera béni ou maudit (ch. 28).

Un dialogue en actes

Ces différentes composantes sont reliées organiquement : l'alliance a une logique interne qui apparaît nettement dans certains textes² et qu'on peut toujours supposer à l'arrière-plan quand il est question de l'alliance et de la Loi. Au point de départ, il y a l'initiative du Seigneur qui intervient dans l'histoire des hommes pour se former un peuple ; le seul motif qui le pousse à agir c'est un amour totalement gratuit : « C'est parce qu'il vous aime, parce qu'il respecte le serment fait à vos pères que Yahvé vous a libérés » (7,7-8). A cette initiative, Israël répond en s'engageant dans l'alliance, en acceptant les obligations proposées. En retour, le Seigneur réalise ses promesses en protégeant et en bénissant son peuple. A ce nouveau bienfait, le peuple répond en obéissant à la Loi, ce qui lui vaut la continuation de la bénédiction à laquelle il devra encore répondre, et ainsi de suite. L'alliance est donc un dialogue dans lequel s'échangent non des paroles, mais des actes.

Comme tout dialogue, l'alliance unit des partenaires libres et responsables. Sans doute, puisque c'est Dieu qui a toujours l'initiative, Israël était moralement obligé de s'engager dans l'alliance et de s'y maintenir. Mais il a toujours été libre de refuser ou de rompre le dialogue, et c'est bien ce qu'il a fait finalement³.

1. En dehors des quatre versets de la lecture qui sont cités d'après le lectionnaire, toutes les citations du Deutéronome sont faites suivant la traduction de P. Buis, *Le Deutéronome* (Verbum salutis), Paris, 1969.

2. Par exemple Josué 24. La logique de l'alliance se trouve d'une façon encore plus claire dans des textes étrangers à la Bible, tels que les traités des rois hittites avec leurs vassaux. La comparaison avec ces textes a permis une meilleure compréhension de l'alliance. L'étude la plus accessible sur ce sujet est : J. L'HOUE, *La morale de l'alliance*, Paris, 1966.

3. Cette liberté est particulièrement soulignée en Jos 24,14-22 et Ex 19,3-8.

Les sanctions sont moins un procédé extérieur pour soutenir la volonté du peuple, que les conséquences naturelles de la continuation ou de la rupture du dialogue. Si Israël refuse de reconnaître sa dépendance en obéissant à la volonté du Seigneur, ce qui revient à ne plus reconnaître son Dieu en Yahvé, il se retrouve seul, sans appui, au milieu d'un monde hostile qui ne le laissera pas survivre longtemps.

En vertu de cette logique de l'alliance, le peuple de Dieu a sa destinée entre les mains à chaque instant. Son choix, dont il connaît d'avance les conséquences, commande chaque jour la suite de son histoire.

Le sens de la Loi

Tant qu'elle reste dans la logique de l'alliance, l'obéissance à la Loi est pour le peuple de Dieu le moyen normal de vivre et d'approfondir le dialogue d'amour auquel le Seigneur l'a invité. Mais des déviations graves sont à craindre dès qu'on brise cette logique et qu'on isole certains éléments. On sera par exemple tenté de faire de l'obéissance non pas une réponse au Dieu qui a aimé le premier, mais une initiative humaine grâce à laquelle on peut s'assurer la bénédiction. Cette tentation est tellement prévisible que le Deutéronome a pris soin de la prévenir : sans cesse il rappelle les initiatives de Yahvé dans l'histoire d'Israël, il précise que les bénédictions promises dans l'alliance avaient déjà fait l'objet d'une promesse toute gratuite aux patriarches ; et en 9,1-8 il fait une mise au point très ferme sur les prétendus mérites du peuple choisi. Malgré ces précautions, il semble que plus d'une fois la Loi a été comprise de travers, en oubliant l'alliance. C'est probablement ce genre d'attitude que stigmatise saint Paul.

Le peuple de Dieu responsable de son histoire

A partir de ce contexte théologique, il est maintenant possible de comprendre le texte de la première lecture.

Les commandements que je vous donne (v. 18)

Les commandements (littéralement « les paroles »), ce sont ceux du décalogue que le Deutéronome présente comme la liste-type des exigences de l'alliance (5,6-22). Pour que ces exigences animent en permanence la vie du peuple, il faut qu'elles lui soient sans cesse présentes. Mettez-les dans votre cœur et dans votre âme (v. 18), ce qui équivaut à peu près à : « Gardez-les présents à l'esprit, qu'ils

animent tout votre être »⁴. On peut les comparer à ces objets qu'on porte constamment sur soi : *attachez-les à votre poignet comme un signe* qui pourrait être un bracelet, mais plus probablement un tatouage sur la main indiquant de façon permanente à quel clan on appartient ; *fixez-les comme une marque sur votre front*, plus exactement comme le pendentif, accroché au turban et descendant sur le front (en hébreu : « entre les deux yeux »), qui servait d'amulette.

Aujourd'hui je vous donne le choix entre la bénédiction et la malédiction (v. 26)

On a ici une expression particulièrement claire du choix que le peuple doit faire à chaque instant entre la continuation et la rupture du dialogue de l'alliance ; il est responsable de son histoire, puisqu'il connaît les conséquences de son option d'aujourd'hui.

Au lieu de « je vous donne le choix », on pourrait aussi traduire l'hébreu « *je place devant vous* » dans un autre sens : « je vous montre ce qui vous attend, la bénédiction et la malédiction ». Plusieurs textes montrent les bénédictions et malédictions comme des réalités déjà présentes, mises en circulation par la parole qui les proclame (par exemple les formules de 27,15-26). Il y a évidemment dans ces expressions des restes de conceptions animistes, mais le Deutéronome ne les emploie que pour mieux souligner à quel point bénédiction et malédiction seront les conséquences logiques et nécessaires du choix d'Israël pour ou contre l'alliance.

Les versets 27 et 28 développent l'idée du choix à faire en décrivant les deux conduites opposées entre lesquelles Israël doit opter.

Bénédiction si vous écoutez les commandements du Seigneur votre Dieu... malédiction si vous n'écoutez pas les commandements du Seigneur votre Dieu (vv. 27-28)

Le verbe « écouter » correspond exactement à « obéir » ; mais il rappelle aussi le rôle de la parole de Dieu dans le dialogue de l'alliance, et de la parole du peuple dans sa réponse à Yahvé.

En décrivant la deuxième attitude, celle du refus, le v. 28 ajoute deux précisions pour définir plus exactement ce qu'est la désobéissance : « *si vous abandonnez le chemin que je vous prescris aujourd'hui pour suivre d'autres dieux que vous ne connaissez pas* ». On reconnaît là, mais en ordre inverse, les deux obligations essentielles sur la base desquelles l'alliance est conclue.

L'interdiction de suivre, de reconnaître d'autres dieux que Yahvé

4. Cf. F.-M. DU BUIT, *Aimer Dieu seul (Dt 6,2-6)*, dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 62, pp. 43-45.

a de quoi surprendre. De fait, le Deutéronome comme beaucoup de livres de la Bible, admet que les dieux adorés par les païens sont des êtres réels et non des illusions. Cela ne remet pas en cause l'unicité et la transcendance de Yahvé, car ces dieux sont ses créatures⁵ et ils sont aussi loin de Lui que les hommes le sont d'eux ; c'est ce qu'expriment des formules comme « Yahvé votre Dieu, c'est le Dieu des dieux, le Seigneur des seigneurs » (10,17). Si ces « dieux » existent, ils peuvent très bien, provisoirement, être adorés par les peuples qu'ils protègent. Si Israël ne doit pas les honorer, c'est uniquement parce qu'il « ne les connaît pas », c'est-à-dire parce qu'ils n'ont établi aucune relation avec lui en intervenant dans son histoire comme l'a fait Yahvé. Pour le Deutéronome et les livres historiques qui en dépendent (Rois principalement), le péché le plus important d'Israël jusqu'à l'exil a été de refuser de reconnaître le Dieu qui s'était imposé à lui par ses initiatives d'amour, pour en choisir d'autres à qui il ne devait rien et envers lesquels il ne s'engageait que dans la mesure où son intérêt le demandait.

L'autre obligation fondamentale, c'est de suivre le chemin prescrit par le Seigneur. Les sages de l'Ancien Orient employaient volontiers le mot « chemin » ou « route » pour signifier la manière de se conduire, les principes par lesquels l'homme gouverne ses actions. Ce procédé est passé dans la Bible non seulement chez les sages, mais aussi chez les prophètes et dans les psaumes ; le Deutéronome qui doit beaucoup aux sages et aux prophètes ne pouvait manquer d'utiliser cette expression. Elle nous révèle un des aspects importants de la Loi qui, dans les textes, pourrait facilement nous apparaître comme un fatras incohérent de lois civiles, de règles morales, et de coutumes bizarres. En fait, toutes ces prescriptions forment un tout cohérent qui définit le style de vie du peuple. Cette règle n'apparaît pas arbitraire ; venant de Dieu, elle ne peut être que l'expression concrète de sa volonté sur l'homme, de l'idéal qu'il a inscrit en creux dans les aspirations de l'être humain. La règle de vie, la sagesse qui permet à l'homme de réussir sa vie et que les sages d'Israël essayaient laborieusement de déduire des observations accumulées par des générations de penseurs, le Deutéronome la trouve d'emblée dans les exigences de l'alliance (4,6.8).

Il y aurait encore à préciser en quoi consistent la bénédiction et la malédiction qui s'offrent au choix d'Israël⁶. Disons d'un mot que

la bénédiction n'est pas une intervention de Dieu qui se substituerait à l'action humaine. Elle atteint l'activité de l'homme à sa racine même pour la mener à la réussite. De sorte que l'homme reste pleinement responsable d'une action où il peut découvrir en même temps l'action de la grâce divine. Par la bénédiction, Dieu et l'homme coopèrent dans le détail de la vie quotidienne (familiale et professionnelle) pour construire l'histoire du peuple de Dieu ; on retrouve ici la logique de l'alliance.

Conclusion

En quelques phrases très denses, la lecture du Deutéronome résume la théologie de l'alliance qui est au centre de la Bible. Le dialogue inauguré par l'alliance du Sinaï n'a pas été interrompu par la venue de Jésus Christ ; en Lui, au contraire, il atteint une nouvelle profondeur et de nouvelles exigences. Dans l'évolution de ce dialogue, le Deutéronome n'a été qu'une étape, certes ; mais puisque nous avons à refaire, chacun pour notre compte, le cheminement accompli au long des siècles par le peuple de Dieu, il nous concerne toujours.

5. Plus tard on en fera des anges et des démons (Dn 10,5-13 ; Col 1,16 ; 2,15 ; Ep 2,2 ; etc.). Jérémie, à peu près contemporain de la rédaction finale du Deutéronome, déclare au contraire nettement que ces dieux sont des illusions (Jr 2, 10,11).

6. Sur le sens de la bénédiction voir P. Buis, *Ils mettront mon nom sur les fils d'Israël et, moi, je les bénirai* (Nb 6,23-27), dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 11, pp. 54-59.

Notre justification par la foi en Jésus Christ sans les œuvres de la Loi

Rm 3,21-25a.28

PAR RUDOLF SCHNACKENBURG

Professeur à la Faculté de Théologie de l'Université de Würzburg

Du neuvième au vingt-quatrième dimanche du temps ordinaire, la deuxième lecture est tirée de l'épître aux Romains. Ce document extrêmement important pour la pensée théologique de saint Paul ne constitue pas seulement une interprétation profonde de la doctrine chrétienne du salut, mais il oppose aussi un défi constant à cette manière humaine de penser dont nous risquons toujours de demeurer prisonniers. D'où l'actualité permanente de cet écrit qui stimule aujourd'hui encore le dynamisme de notre existence chrétienne.

La péripécie de ce dimanche, texte très dense et qui contient un point capital de la lettre, semble en contradiction avec la lecture de l'Ancien Testament et l'évangile. Dt 11 rappelle les commandements de Dieu et promet à l'homme la bénédiction ou la malédiction selon sa conduite; la finale du Sermon sur la montagne demande l'accomplissement généreux de la volonté de Dieu et annonce aux coupables, même s'ils se réclament du Christ, la condamnation au jour du jugement. Mais l'enseignement de Paul fournit la contrepartie nécessaire à ces exhortations morales. Il renverse toute présomption humaine et ne permet de compter que sur la miséricorde de Dieu: seul le Christ peut transformer la situation désespérée de l'homme en une situation pleine d'espérance. En indiquant à l'effort moral sa vraie direction, Paul lui montre toute l'étendue de la promesse qui lui est faite.

La culpabilité de tous les hommes et notre salut par Dieu

Au début de la lettre (1,18—3,20), Paul montre tous les hommes, les païens comme les Juifs, asservis par le péché et courbés sous le poids de leur dette: situation sans espoir, qui est dès maintenant un jugement.

L'Apôtre voit en effet dans la corruption morale avec ses vices contre nature un châtiment de Dieu. « La colère de Dieu se révèle du haut du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes... » (1,18). A cette phrase, qui reste vraie pour notre époque¹, correspond l'affirmation du salut, l'Evangile de Paul (cf. 1,16s): « Mais maintenant, sans la loi, la justice de Dieu s'est manifestée, attestée par la loi et les prophètes... » (3,21).

Malgré la culpabilité persistante des hommes, la miséricorde de Dieu s'est déjà penchée sur leur situation désespérée et la manifestation de sa bienveillance est devenue pour le genre humain une réalité permanente (le verbe est au parfait). La « justice » de Dieu, c'est-à-dire la bonté et la miséricorde par lesquelles il pardonne la transgression et le péché (cf. Ex 34,6s), « s'est manifestée », de sorte que les hommes peuvent la reconnaître et trouver leur salut, à condition de croire en Jésus Christ. Comment cela s'est fait, Paul le dira par la suite; il se contente de souligner d'abord que c'est Dieu même qui a ouvert cette voie nouvelle, qui remplace et dépasse l'ordre ancien de la Loi (« sans loi »). D'ailleurs, cette voie du salut, nouvelle et définitive, a déjà été annoncée par la Sainte Ecriture de l'ancienne Alliance (« la loi et les prophètes »)².

La nouveauté consiste en ce que les hommes — tous les hommes, Juifs comme païens — ne dépendent plus des « œuvres de la Loi » qu'ils devraient accomplir par leurs propres forces, mais qu'ils peuvent obtenir le salut par la foi en Jésus Christ. « Car il n'y a pas de différence: tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu » (vv. 22b-23). La reconnaissance de cette vérité est fondamentale pour l'intelligence du message chrétien de salut: Jésus lui-même la suppose par toute sa conduite et l'oppose de façon provocante à ceux qui comptent sur leur « propre justice ». L'homme qui se suffit à lui-même, ne voit pas la misère de sa condition humaine, ne s'admet pas pécheur, néant et enfermé dans le néant, coupable et exposé à la sentence de condamnation, cet homme ne peut com-

1. Comme le note justement la *Traduction œcuménique*, l'expression paulinienne décrit « les effets permanents de la colère divine au sein de l'humanité pécheresse » (*Traduction œcuménique de la Bible, Epître de S. Paul aux Romains*, Paris, 1967, p. 36). - Cf. la description de Rm 1,22-32.

2. Le mot « loi » est donc employé en deux sens: a) la loi de contrainte, impossible à accomplir; b) dans la formule « la loi et les prophètes », il désigne la Sainte Ecriture qui s'accomplit en Jésus Christ.

prendre ce que signifie la « privation de la gloire de Dieu ». La « gloire de Dieu », en effet, exprime le but de notre espérance (Rm 5,2) : elle est l'achèvement attendu de notre existence après toutes les tribulations terrestres (8,18), mais elle désigne aussi la vraie liberté que nous acquérons dès maintenant en nous dirigeant vers ce but (cf. 2 Co 3,17s).

S'il est vrai que nous sommes tous pécheurs, la possibilité offerte d'une existence nouvelle, sans contrainte intérieure et pleine d'espérance, se présente à nous comme un don. Aussi Paul souligne-t-il que nous avons obtenu cet état de salut « par faveur, par la grâce de Dieu » (v. 24a). Le fait que Dieu agit par pure grâce n'a rien d'humiliant pour nous — à l'inverse de ce que peut ressentir un condamné à mort qui bénéficie de la grâce d'un homme, — mais nous élève au contraire à notre humanité parfaite. Si nous acceptons dans la foi le don qu'il nous fait, Dieu nous agrée comme « justes » : nous sommes de nouveau en accord avec lui, nous pouvons vivre de la plénitude de sa vie. Tel est le sens du terme « justification » qui nous paraît aujourd'hui si difficile à comprendre³.

La rédemption en Jésus Christ

L'action libératrice de Dieu en faveur du genre humain s'est accomplie en Jésus Christ, concrètement par l'événement de la croix. Paul l'appelle ici « rédemption » (v. 24b), terme qui évoque primitivement l'idée de la libération de prisonniers de guerre au moyen d'une rançon. Le Christ lui-même est devenu pour nous « justice, sanctification, rédemption » (1 Co 1,30). C'est pourquoi notre foi, notre assurance du salut, notre espérance sont indissolublement liées à Jésus Christ. En lui, Dieu nous a accueillis avec miséricorde et nous a rendu possible une existence nouvelle (2 Co 5,17).

L'événement de la Rédemption se concentre dans la mort sanglante

3. Cf. les commentaires de : E. TOBAC, *Le problème de la justification dans S. Paul*, Gembloux, 1941 ; J. DUPONT, *La réconciliation dans la théologie de S. Paul*, Bruges, 1953 ; E. LOHSE, *Martyr und Gottesknecht*, Göttingen, 1963 ; St. LYONNET, *Conception paulinienne de la rédemption*, dans *Lumière et Vie*, 36 (1958), pp. 35-66 ; Id., *Justification, jugement, rédemption, principalement dans l'épître aux Romains*, dans *Littérature et théologie pauliniennes* (Rech. bibl. V), Bruges-Louvain, 1960, pp. 166-184 ; K. ROMANIUK, *L'amour du Père et du Fils dans la soteriologie de S. Paul*, Rome, 1961 ; L. SABOURIN, *Rédemption sacrificielle*, Bruges, 1961 ; L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1962, pp. 377-395 ; P. STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen, 1965 ; K. KERTELGE, « *Rechtfertigung* » bei Paulus, Münster i.w., 1967 ; E. KAESEMANN, *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus*, dans *Paulinische Perspektiven*, Tübingen, 1972, pp. 61-107.

de Jésus sur la croix. Pour illustrer l'idée, Paul emploie différentes images ; en Rm 3,25, il recourt probablement à une formulation déjà usitée avant lui dans les milieux judéo-chrétiens et qui se rattache au thème de l'expiation⁴ : Dieu a « exposé » Jésus « comme instrument de propiation », et cela « par son propre sang » (v. 25a). Le mot grec *hilasterion* peut désigner la table d'or massif, ornée de deux chérubins d'or, placée au-dessus de l'arche d'alliance, sur laquelle se faisait l'aspersion du sang des victimes au jour de l'Expiation. Mais il est douteux que l'auteur ait ici en vue cette comparaison. Le verbe qui y est joint signifie en effet « présenter en public, exposer ». Jésus sur la croix est comme un spectacle par lequel Dieu a révélé sa miséricorde (cf. v. 21). Le sang possède un caractère d'expiation (cf. He 9,22) ; la mort de Jésus est ainsi considérée comme l'expiation subie à la place des hommes pour leurs péchés, et spécialement pour « les péchés commis jadis, au temps de la patience de Dieu » (v. 26a). A l'époque des Maccabées, le judaïsme applique la même idée aux martyrs qui ont donné leur vie en compensation pour le péché du peuple : ils ont offert leur sang, leur mort expiatoire, pour que Dieu se montre de nouveau propice à Israël devenu coupable (4 M 17,21s ; cf. 2 M 7,37s). Dans notre texte, c'est Dieu lui-même qui désigne Jésus sur la croix comme celui qui, par son sang, expie à leur place les fautes des hommes.

Il est encore parlé du sang de Jésus dans le récit de l'institution de l'Eucharistie, récit que Paul tient de la tradition : c'est « par le sang » du Christ que la « nouvelle Alliance » a été conclue et scellée (1 Co 11,25). La mort expiatoire de Jésus assure pour toujours au genre humain la miséricorde de Dieu et lui mérite cette Alliance nouvelle et éternelle annoncée par les prophètes (cf. Jr 31,31 ; Ez 34,25 ; 37,26). L'Apôtre reprend ici des thèmes familiers à la communauté primitive. Ailleurs, il nous dit que nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils (Rm 5,10). Dieu lui-même nous a réconciliés avec lui par le Christ : « Celui qui n'avait pas connu le péché, il l'a fait péché pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu » (2 Co 5,18,21)⁵.

4. Sur la reprise en 3,24-26 d'une formulation pré-paulinienne que permettent de reconnaître la langue et les idées (regard sur l'alliance de Dieu avec l'Israël ancien), cf. E. KAESEMANN, *Zum Verständnis von Römer 3,24-26* : dans *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft*, 43 (1950/51), pp. 150-154 ; W.G. KUERMEL, *Paresis und eudexis*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 49 (1952), pp. 154-167 ; K. KERTELGE, « *Rechtfertigung* » bei Paulus, Münster i.w., 1967, pp. 48-62.

5. Sur l'idée de réconciliation, cf. J. DUPONT, *La réconciliation dans la théologie de S. Paul*, Bruges, 1953 ; A.N. WILDER, *Reconciliation*, dans *Interpretation*, 19 (1965), pp. 203-216, 312-327. Sur l'explication de 2 Co 5,21, cf. l'aperçu de l'histoire de l'exégèse dans L. SABOURIN, *Rédemption sacrificielle*, Bruges, 1961, pp. 15-160 (lui-même reprend l'interprétation de saint Augustin : « sacrifice pour le péché »).

Ces idées de sacrifice et d'expiation sont bien étrangères à l'homme d'aujourd'hui, et il éprouve de sérieuses difficultés à les admettre. Dieu a-t-il fait de son Fils le bouc émissaire du genre humain ? Quel est donc ce Dieu qui montre de pareilles exigences ? Comment est-il possible à cet homme, Jésus, de rassembler sur lui tous les péchés des hommes ? Il n'est guère possible de voir dans ce texte de Paul une théorie juridique de la satisfaction (saint Anselme)⁶. Ce qui intéresse l'Apôtre, ce n'est pas la justice vindicative de Dieu, mais la justice de grâce qui pardonne avec miséricorde : en la manifestant, Dieu révèle sa vraie nature et « rend juste » celui qui croit en Jésus, c'est-à-dire le délivre de son état de péché. En Jésus, représentant et souche d'une humanité nouvelle (cf. Rm 5,12-21), Dieu accueille le genre humain jusqu'ici pécheur et lui accorde pour toujours son amour miséricordieux. Nous pouvons ainsi comprendre l'amour de Dieu, qui a livré son Fils pour nous, et l'amour du Christ, qui s'est livré lui-même pour nous (Ga 2,20). L'amour exige une manifestation : l'amour qui se donne lui-même trouve dans la mort son expression la plus sublime.

La foi et les œuvres

Il semble donc que rien d'autre ne soit demandé à l'homme que d'accueillir dans la foi l'amour de Dieu et l'offre du salut par Jésus Christ. L'antithèse par laquelle Paul s'oppose aux « œuvres de la loi » juive (v. 28) qui portent l'homme à se glorifier (cf. v. 27), semble même autoriser le « seulement » des protestants. L'homme est justifié et sauvé *seulement* par la grâce de Dieu, *seulement* par Jésus Christ, *seulement* par la foi. Mais ce « seulement » ne doit pas être détaché et isolé de l'antithèse. Si l'homme est placé par Dieu sur le chemin du salut, il doit aussi « travailler avec crainte et tremblement » à son salut (Ph 2,12), renoncer au péché (Rm 6,2.6.12-14), produire les fruits de l'Esprit qui agit en lui (Ga 5,22ss). La loi ancienne, qui portait au péché, est abolie ; mais il y a la nouvelle « loi du Christ », qui s'accomplit dans la charité (Ga 6,2). Les saintes paroles de Dieu, qui obligent l'homme à accomplir la volonté divine (cf. la lecture de l'A.T.), restent donc en vigueur et les avertissements de Jésus à ceux qui se contentent de dire « Seigneur, Seigneur » (cf. l'évangile d'aujourd'hui), acquièrent une importance accrue.

On le voit plus clairement encore si l'on réfléchit à ce que Paul entend par la « foi » en Jésus Christ. Cette foi est le seul moyen d'obtenir le salut (cf. l'insistance des vv. 22.25-28), mais elle consiste à obéir à l'évangile (Rm 1,5 ; 10,16) et au Christ lui-même (2 Co 10,5). Or, l'évangile est à la fois message de salut et appel à une vie sainte, libération de l'esclavage passé et union dans la liberté nouvelle des fils de Dieu. En Rm 6, l'Apôtre rejette avec indignation l'erreur des libertins qui s'imaginent que le chrétien a le droit de persévérer dans le péché. « Affranchis du péché, vous avez été asservis à la justice » (6,18). La foi telle que Paul la comprend doit opérer par la charité (Ga 5,6). Celui qui écoute avec foi l'Évangile qui parle de Jésus Christ doit être aussi constamment à l'écoute du Seigneur Jésus dont la voix nous parvient dans les quatre évangiles, sous une forme toujours nouvelle, bouleversante et provocante.

Il est désormais impossible au chrétien d'échapper à sa nouvelle situation, où la joyeuse assurance du salut va de pair avec une obligation morale rigoureuse. L'amour que Dieu donne à l'homme appelle en retour une réponse d'amour, d'une générosité totale, qui se manifeste surtout par l'amour fraternel. Si Paul refuse le « moi » qui veut se suffire à lui-même, il ne supprime pas l'appel moral de Jésus. En accomplissant la tâche qui lui est proposée, l'homme bâtit sa maison sur le fondement posé par Dieu et lui permet ainsi de résister aux tempêtes de la vie (cf. évangile).

6. Cf. L. SABOURIN, *op. cit.*, pp. 68ss, 445s ; pour une critique approfondie de la théorie de la satisfaction et de toutes les explications de la mort de Jésus par les thèmes d'expiation et de sacrifice, cf. la monographie de H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Düsseldorf, 1970.

Les chrétiens seront jugés

Mt 7,21-27

PAR ANTONIO ORNELLA

Professeur au Grand Séminaire de Pordenone (Italie)

Composition

La finale du Sermon sur la montagne¹ est faite de plusieurs unités littéraires unies entre elles par des mots qui reviennent à plusieurs reprises (« faire » ou « mettre en pratique » : vv. 21.24.26 ; « dire » : vv. 21.22 ; « ces paroles » : vv. 24.26.28 ; « Seigneur, Seigneur » : vv. 21.22 ; « quiconque » : vv. 21.24.26). En outre, une certaine progression dramatique témoigne d'une évidente recherche de l'effet. L'affirmation sur laquelle s'achève le discours (« Et son écroulement a été complet » : v. 27)², donne tout son poids aux menaces précédentes : « Il ne suffit pas... pour entrer dans le Royaume des cieux » (v. 21) ; « Je ne vous ai jamais connus. Ecartez-vous de moi... » (v. 23). Dès lors, on comprend l'étonnement mêlé de crainte manifesté par les foules « vivement frappées » de cet

1. Bibliographie : Commentaires de l'Evangile de Matthieu (cités dans les notes par l'abréviation Mt précédée du nom de l'auteur) : P. BONNARD, *L'évangile selon S. Matthieu*, Neuchâtel, 1963 ; D. BUZY, *Evangile selon S. Matthieu* (Pirot-Clamer), Paris, 1950 ; I.G. CIVIT, *El Evangelio segun S. Mateo*, Madrid, 1966 ; A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, I, Ceffonds (Haute-Marne), 1907 ; H.A.W. MEYER, *Critical and Exegetical Handbook to the Gospel of Matthew*, Edinburgh, 1887 ; A.H.Mc NEILE, *The Gospel according to St. Matthew*, Londres, 1915 ; A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart, 1963³. - Pour le Sermon sur la montagne : W. D. DAVIES, *The Sermon on the Mount*, Cambridge, 1966 ; J. DUPONT, *Les Béatitudes*, I et II, Paris, 1969³ ; G. MIEGGE, *Il sermone sul monte*, Turin, 1970.

2. Cf. déjà Jean Chrysostome : « Jésus concluait son discours par cette exhortation qui laissait, dans le cœur de ses auditeurs, une vive impression de crainte » (*Serm. sup. Evang. Matth.*, 24,3 ; cf. aussi 24,4).

enseignement (v. 28 : *exemplèssonto* peut avoir, dans ce contexte, le sens d'un imparfait progressif).

Ainsi donc, la fin du « discours - programme » de Jésus³ a un ton de menace que les exégètes ont relevé à juste titre. En cela d'ailleurs, il se rattache à une longue tradition biblique dont le prototype se trouve en Lv 26 et Dt 28.30 : la loi de Moïse elle aussi s'achevait sur une série de bénédictions et de mises en garde⁴. En outre, ces menaces se caractérisent par leur portée tout à fait générale : nul ne peut s'y soustraire (vv. 21.24.26).

On retrouve, dans ce texte, une des caractéristiques du style du Sermon sur la montagne : la fréquence des antithèses. La parabole des deux maisons (vv. 24-27), et la formule « Il ne suffit pas de dire... mais il faut faire » (v. 21), s'harmonisent parfaitement avec « Vous avez appris qu'il a été dit... Eh bien ! moi, je vous dis » (5,17-48), comme avec les deux manières de faire l'aumône, de prier, de jeûner (6,1-18) ou avec l'opposition entre le bon et le mauvais arbre (7,15-20). Toutefois, il ne s'agit pas là simplement de style. La forme littéraire correspond à un enseignement de la plus grande importance. Les paroles de Jésus nous placent face à une alternative, sans possibilité d'échappatoire : on les accepte ou on les refuse ; pas de moyen terme possible : elles n'admettent ni indifférence, ni neutralité.

Il n'empêche qu'un examen plus attentif fait apparaître le manque d'homogénéité de ces versets. Un premier indice en est donné par le texte de Luc qui concorde substantiellement avec celui de Matthieu (sauf pour les vv. 22-23. La version de Luc (13,25b-27) et le contexte dans lequel il l'insère (13,24-30 : parabole de la porte étroite), posent une série de problèmes qui n'ont pas encore trouvé de solution satisfaisante. Mais le texte de Matthieu lui-même suggère que les vv. 21-27 rassemblent un matériel disparate formé de trois unités :

3. Voir la justification de cette définition du discours rapporté par Matthieu dans J. DUPONT, *Les Béatitudes*, I, pp. 184-187. - L'exégèse de ce passage insistera spécialement sur la version matthéenne, avec quelques allusions à la tradition précédente, surtout en notes.

4. Cf. P. BONNARD, *Mt*, pp. 105-106 ; KLOSTERMANN, *Das Matthäus Evangelium* (Handbuch z. N.T., 4), Tübingen, 1927³, p. 71. Autres points communs avec Dt 30 : « faire » la parole (Dt 30,14 ; cf. 13,1), parce qu'elle est loi et commandement (30,11 ; 4,44) ; l'accomplir ou non est un choix de mort ou de vie (30,15-20). Mais tandis que dans l'A.T., cet avertissement visait avant tout le succès ou l'insuccès dans les affaires matérielles, il concerne, dans l'Evangile, l'avenir eschatologique.

- le v. 21 repose sur l'antithèse « dire-faire », et a l'allure d'une parole prophétique » ;

- les vv. 22-23 se réduisent pratiquement à l'opposition (impliquée) entre l'action charismatique (prophéties, miracles, exorcismes) et celle qui donne vraiment le salut ; on peut y voir « un discours eschatologique en miniature » » ;

- les vv. 24-27 rapportent une parabole, et s'articulent sur « écouter-faire ».

Dans la rédaction de Matthieu — et là se trouve la différence la plus frappante avec Luc — ces mises en gardes s'adressent à la communauté chrétienne. Tout le passage tourne autour de cette question capitale : *qui est le véritable disciple du Christ* ? La réponse comporte trois négations et une seule affirmation : le véritable disciple n'est pas celui qui se contente de confesser Jésus comme le Seigneur, ni celui qui accomplit des miracles, ni celui qui « écoute » le message (fût-ce en lui donnant son assentiment), mais seulement « celui qui fait la volonté du Père » ou met en pratique « ce que je vous dis là ». La ligne de démarcation passe à l'intérieur même de la communauté de ceux qui confessent le Christ. Toutefois, la séparation n'apparaît avec évidence qu'à la fin, au jour du jugement : cela ressort de l'emploi répété du futur dans les trois paroles. Enfin, derrière ces avertissements se profile l'autorité hors pair de celui qui les prononce : les vv. 28-29 la soulignent.

1. Il ne suffit pas de me dire : « Seigneur, Seigneur ! » (v. 21)

Pour interpréter correctement cette parole, il faut avant tout, préciser le sens de l'invocation : « Seigneur, Seigneur ! ». Dans le contexte de la vie publique de Jésus, elle équivaut habituellement à *Rabbi*⁵, et tel semble le sens dans le parallèle de Luc. Mais chez

5. Certains auteurs (cf. J. DUPONT, *op. cit.*, pp. 167-169) considèrent le v. 21 comme une introduction à la parabole des deux maisons (vv. 24-27), tandis que les vv. 22-23 seraient une incise prise à un autre contexte et introduite à cause de l'invocation « Seigneur, Seigneur ! ». Ceci est le point de vue de Luc : « Pourquoi ne finîtes-vous pas ce que je dis ? » (6,46). Mais chez Matthieu, la parabole se présente comme la conclusion de tout le discours.

6. D. BUZY, *Mt.*, p. 99.

7. Ainsi, par exemple, A. LOISY, *Ev. syn.*, p. 640. D'une manière précise, il s'agit probablement d'une transposition de l'araméen *mry* (cf. W. FOERSTER, art. *Kyrios*, dans *T.W.N.T.*, III, p. 1093).

Matthieu ? Le recours à l'AT. (par exemple Ps 108/109,21 ; 140/141,8 ; surtout Ez *passim*) ou aux sources rabbiniques peut tout au plus servir à démontrer qu'il s'agit d'un sémitisme et que le titre de « Seigneur » a une origine palestinienne, mais ne permet pas d'en déterminer avec précision la signification. Il s'avère plus intéressant de se reporter aux autres passages de Matthieu où on le rencontre, car la répétition de cette appellation semble une caractéristique de son évangile. Au v. 22, on la trouve dans le contexte du jugement final, et, dans la parabole des dix vierges (25,11), elle a de nouveau une résonance qui fait songer à l'invocation prononcée lors des grandes assises de la fin des temps (25,37.44).

Il s'agit donc d'un titre adressé au Christ glorieux — titre qui implique la foi en sa venue, à la fin du monde, pour juger les hommes⁸ — et en même temps, d'une profession de foi au Christ Seigneur. Le lieu le plus adapté pour ce type d'invocation est, sans contredit, la liturgie⁹, la prière communautaire. Matthieu semble préoccupé de donner ici une catéchèse sur la prière pour compléter ce qu'il en dit plus haut (6,5-15 ; 7,7-11). Le discours sur l'efficacité de la prière, et singulièrement de la prière communautaire (7,7ss ; 18,19.20)¹⁰, avait sans doute donné prise à des interprétations peu conformes à l'esprit de l'Evangile. Les chrétiens aussi méritaient les reproches d'Isaïe à l'égard du peuple qui honorait Dieu en paroles seulement, tandis que son cœur restait loin de lui (Is 29,13 ; cf. Am 5,21). Mais au-delà de ce contexte particulier, il y a, ici, un avertissement de portée plus générale : la confession de foi peut être elle-même ambiguë, voire sans valeur, quand on la conçoit comme un privilège personnel, comme un droit ou un avantage dont on pense pouvoir se prévaloir.

Il ne suffit pas de me dire... Mais il faut faire

L'opposition n'est pas seulement entre « dire » et « faire », mais entre deux attitudes religieuses, entre deux types de foi. « Ceux qui font la volonté de mon Père qui est aux cieux »¹¹ se voient privilé-

8. Outre W. FOERSTER (*art. cit.*, p. 1084), cf. A. SCHLATTER, *Mt.*, au v. 21 ; F. HAIN, *The Titles of Jesus in Christology*, Londres, 1969, pp. 90-91.

9. Sur l'origine liturgique de la formule, voir F. HAIN (*op. cit.*, pp. 89-93), qui reprend à son compte la thèse bien connue de Bousset et interprète ce titre à la lumière de *maranatha* de 1 Co 16,22 et de *Didaché* 10,6 : il s'agit d'une invocation qui se réfère avant tout à la mission eschatologique de Jésus.

10. Le *logion* qui, plus qu'un autre, aurait pu donner prise à des interprétations erronées, se trouve toutefois en Jn 14,14 : « Si vous demandez quelque chose en mon nom, je le ferai » (cf. 14,13 ; 15,7 ; 16,23).

11. Excellente présentation de ce thème matthéen dans W. TRILLING, *Das ware Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-evangelium* (Studien zum A. und N.T., 10), Munich, 1964³, pp. 187-192.

giés. C'est une expression typique de Matthieu, mais le plus étonnant est qu'elle se trouve dans la piété juive. On peut en voir un exemple dans le mot de Jehuda bar Tema : « Sois courageux comme un léopard, léger comme un aigle, rapide comme une gazelle et fort comme un lion pour faire la volonté de ton Père qui est aux cieux »¹². Cette volonté n'est pas celle d'un tyran, mais d'un père qui cherche toujours le bien de son enfant. L'accomplir n'est donc pas faire preuve d'esprit servile, mais d'amour, comme un fils heureux de plaire à son père.

En reprenant ce thème juif, Matthieu souligne à deux reprises au moins, qu'il s'agit d'une volonté miséricordieuse (9,13 et 12,7 qui citent Os 6,6 : « C'est l'amour que je veux, non les sacrifices »). Il faut toutefois préciser que notre texte parle de la volonté du Père que nous devons accomplir dans notre vie, et non de celle que Dieu exerce dans le cadre de son plan de salut (comme dans le *Notre Père* : 6,10b). Matthieu insiste sur ce point : l'important n'est pas « que Dieu fasse ce qu'il veut, mais que nous fassions ce que Dieu veut »¹³ : « Car, quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là m'est un frère et une sœur et une mère » (12,50 ; voir aussi la conclusion de la parabole des deux fils : 21,43).

Le v. 21 résume la doctrine fondamentale du discours sur la prière qui avait déjà mis l'accent sur le lien nécessaire entre la prière et la manière de se comporter. Après le *Notre Père*, et reliée à celui-ci par « en effet », venait une exhortation au pardon (6,5-13,14-15) ; le discours sur l'efficacité de la prière (7,7-11) était mis en rapport par « ainsi », à la « règle d'or » : « Tout ce que vous désirez que les autres fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux : voilà la Loi et les Prophètes » (7,12). Mais le v. 21 renforce plus explicitement encore et radicalise ce rapport : la prière, fût-elle la plus typiquement chrétienne, ne peut sauver, si elle ne s'accompagne pas de l'accomplissement concret de la volonté du Père qui veut faire miséricorde. Il ne suffit pas de me dire : « Seigneur, Seigneur ! pour entrer dans le Royaume des cieux »¹⁴.

12. Pirké Abot 5,20 ; cf. 2,4 ; Sifre (Ugol.), 872. Autres exemples dans G. SCHRECK, art. *théma*, dans *T.W.N.T.*, III, p. 54 ; A. SCHLATTER, *Mt.*, pp. 257-258.

13. *Non ut deus faciat quod vult, sed ut nos facere possimus quod deus vult* (Cyprien, cité par Mc NEILE, *Mt.*, p. 78).

14. Cf. H.-L. STRACK-P. BILLERBECK, I, pp. 252-253, et H. WINDISCH, *Die Sprüche vom Eingehen in das Gottesreich*, dans *Zeitschr. f. Nt. Wiss.*, 27 (1928), pp. 163-192. L'expression suppose le jugement eschatologique (cf. également P. BONNARD, *Mt.*, p. 106).

2. Beaucoup me diront en ce jour-là : « Seigneur, Seigneur ! » (vv. 22-23)

Aux vv. 22-23, on passe de la vie terrestre actuelle (v. 21), au jour du jugement : « Ce jour-là » (v. 22 ; cf. 10,15 ; 11,22-24 ; 16,26). La scène renvoie à la grande fresque de 25,31-46 : dans les deux cas, les intéressés soulèvent une objection devant la sentence du Seigneur, le Juge suprême. Les traits du Christ-juge — une autre particularité de Matthieu bien qu'elle ne soit pas son exclusivité — se trouvent ici rappelés par le caractère absolu de la sentence sans appel et par le verbe *homologēsō* qui s'emploie pour une déclaration officielle au sens strict¹⁵.

Je ne vous ai jamais connus

La sentence est exprimée par deux propositions, la seconde — une citation du Ps 6,9 : « Ecartez-vous de moi » — ne faisant que traduire sous forme de commandement ce qu'affirmait la première. La sentence proprement dite se trouve dans la déclaration : « Je ne vous ai jamais connus ». C'est la traduction d'une formule d'excommunication employée par les rabbins et qui impliquait la rupture, pour sept jours, de toute relation avec un disciple¹⁶. Le verbe « connaître » a ici un sens typiquement sémitique : il ne se réfère pas à une connaissance purement extérieure qui laisse indifférent, à la simple perception objective d'une donnée. Maldonat lui-même fait observer que « connaître » signifie ici « reconnaître » comme amis. On pourrait dès lors traduire : « Vous n'avez jamais été vraiment mes amis »¹⁷.

15. O. MICHEL, art. *homologeîn*, dans *T.W.N.T.*, V, pp. 199ss. Le verbe semble avoir été choisi pour rappeler implicitement la profession de foi des charismatiques. Dans 2 *Clem.*, ch. 4 (sorte de commentaire à ces vv. 21-23), l'avertissement est adressé aux lecteurs ; ils ne doivent pas seulement dire « Seigneur, Seigneur ! », mais confesser le Christ par leurs œuvres, et surtout par la charité fraternelle.

16. *Nezipha* est l'équivalent de « Je ne veux rien avoir de commun avec vous » (cf. H.-L. STRACK-P. BILLERBECK, I, p. 469 et IV, p. 293).

17. Le texte de MALDONAT mérite d'être cité intégralement : *Omnes veteres auctores observaverunt... cognoscendi verbum hoc loco allisque similibus, non cognitionem sed affectum approbationemque significare. Omnes enim deus cognoscit, sed non omnes pro suis approbat* : cité dans L.-C. FILLION, *Evangile selon saint Matthieu* (La Sainte Bible), Paris, 1878, pp. 148-149. On ne peut pourtant pas réduire cette connaissance à l'élection gratuite de la part de Dieu, comme le fait, par exemple, R. BULTMANN (art. *gínōskeîn*, dans *T.W.N.T.*, I, p. 705), en rapprochant notre texte de 2 Tm 2,19 (« Le Seigneur connaît les siens », citation de Nb 16,5) qui serait, selon lui, une reminiscence du *logion* rapporté par les Synoptiques (cf. F.D. MOULE, *Le origini del Nuovo Testamento*, Brescia, 1971, p. 206, n. 28 et p. 301 : « 2 Tm, une reminiscence de Matthieu à l'envers »).

En ton nom

Cette sentence s'adresse à ceux qui ont agi « au nom » de Jésus. La triple répétition de « en ton nom », toujours en position emphatique avant le verbe, correspond à une intention. Il s'agit de personnes qui se sentent particulièrement autorisées à utiliser le nom de Jésus, à l'imitation de Pierre qui accomplit son premier miracle « au nom de Jésus de Nazareth » (Ac 3,6). Les œuvres que ces gens déclarent avoir ainsi accomplies, sont d'authentiques miracles qui font songer aux pouvoirs donnés par Jésus aux Douze (Mt 10,7-8). On pourrait dès lors penser que le Seigneur condamne non des charismatiques quelconques, mais des disciples qui jouissaient, dans l'Eglise, d'une certaine autorité, parce qu'investis de pouvoirs apostoliques¹⁸. La parole rapportée par Luc à la fin de la mission des soixante-dix (ou soixante-douze) disciples, en fournirait une confirmation (Lc 10,20) : chasser les démons et se voir inscrit au livre de vie sont deux choses différentes.

Vous qui commettez l'iniquité

Un autre élément vient éclairer le sens : la manière dont Jésus qualifie ces gens : « Vous qui faites le mal », ou « qui commettez l'iniquité ». « Iniquité » (en grec *anomia*, littéralement : « sans loi ») est un terme propre à Matthieu (cf. 13,41 ; 23,28 ; 24,12)¹⁹. Il s'agit d'un manque de charité, ainsi qu'il ressort de 7,21 où la « règle d'or » résume toute la « loi », et de 24,14 où « l'iniquité » est nettement opposée à la charité. Dès lors, la faute de ces charismatiques a consisté, en définitive, à avoir fait leurs œuvres sans pratiquer la charité. Saint Paul exprime une idée très proche, lorsqu'il affirme que le don des langues, de la prophétie et des miracles peut être exercé sans la charité (1 Co 13,1-2). Et saint Thomas, en se réclamant de saint Jérôme, dit avec sa précision habituelle : *Sola caritas est quae distinguit inter filios Dei et filios diaboli*²⁰.

18. Non sans quelque malice, saint Thomas applique le mot aux prélats : « *Et sic etiam aliquando praelatus male vivens potest et miracula facere* » (*Super Evangelium S. Matthaei Lectura*, Turin, 1951, n. 668). Sur le caractère ambigu des miracles comme signe de la sainteté de vie, cf. Dt 13,2 (un faux prophète, qui, dans les Targums, devient les faux prophètes) ; 2 Th 2,9-10 (à propos de l'Impie : *Ho anomos*) ; Ap 13,13ss (la Bête) ; Mt 24,24. La théologie scolastique a fait la théorie de cette ambiguïté en parlant de *gratia gratis data* et de *gratia gratum faciens*.

19. G. Barth a un peu trop insisté sur ce terme, pour en déduire que Matthieu a composé son évangile en vue de réagir contre une tendance antinomiste (gnostique ?) qui se manifestait dans l'Eglise (*Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, dans *Ueberlieferung und Auslegung in Matthäusevangelium*, Neukirchen, 1961, pp. 70-80).

20. *Op. cit.*, n. 668 ; 2 Clem. 4,1-5 identifie pratiquement la justice nouvelle avec les œuvres de charité.

Voilà certainement une des plus graves menaces à l'égard de l'Eglise. Ses représentants les plus officiels — et Matthieu, avec un accent polémique, assure qu'ils seront « beaucoup » — pourraient ne pas être reconnus comme authentiques disciples.

3. Parabole des deux maisons (vv. 24-27)

Cette parabole est la conclusion de tout le Sermon sur la montagne et pas seulement de la section précédente (qu'on pourrait faire commencer en 7,13). Matthieu, en effet, aime conclure les discours par une comparaison (cf. 11,16-17 ; 18,23-25 ; 13,51 ; 24,45-25,30). En outre l'expression « ces paroles » se trouve reprise immédiatement après le discours, pour désigner tout ce que Jésus a dit²¹. Et, parce qu'il s'agit de la conclusion d'un discours, « faire » ne se trouve plus associé à « dire » (v. 21), mais à « écouter ». Jésus a parlé. Il ne suffit pas de l'avoir écouté, fût-ce avec attention, voire même en devenant son disciple²². Il faut encore mettre en pratique les paroles rapportées aux ch. 5-7.

Ecouter et faire

Pour comprendre le sens de « écouter et faire », il est très éclairant de se reporter à Jc 1,22 considéré dans le contexte immédiat des vv. 21-25²³. Après avoir recommandé de recevoir avec docilité la Parole (v. 21), l'apôtre précise que cela ne suffit pas : il faut encore la mettre en pratique (v. 22). Vient ensuite la comparaison (construite, comme chez Matthieu, sous forme d'antithèse) avec l'homme qui se regarde dans un miroir. Et Jc 1,25 de conclure : celui qui met la Parole en pratique trouve là son bonheur.

Faire une parole est une expression typiquement sémitique. Les rabbins eux-mêmes affirmaient que, malgré l'importance de l'étude de la Torah, son accomplissement était plus important encore : « L'important n'est pas d'étudier mais de faire » (*Pirké Abot* 1,17), et Rabbi Elisée ben Abija (environ 120 après J.C.) disait :

Un homme plein de bonnes œuvres et qui a beaucoup étudié la Torah est semblable à quelqu'un qui construit les fondations de sa maison avec des pierres de taille, et qui, sur ces fondements, monte

21. Il ne semble pas logique d'inclure les œuvres dans le contexte, comme l'a fait J. JEREMIAS dans *Zeitschr. f. Nt. Wiss.* 38 (1939), p. 116.

22. *Akouein* semble avoir, ici comme ailleurs, le sens fort d'« accueillir la parole » (Mt 10,14 ; 11,5,15 ; 13,16,19,20 ; etc.).

23. Voir le commentaire exhaustif de F. MUSSNER, *La lettera di Giacomo*, Brescia, 1970, pp. 149-159.

une maison de briques (séchées au soleil). Quand vient l'inondation, les fondements ne se disloquent pas (*Pirké Abot R.N.* 24)²⁴.

Mais ces parallèles qui reprennent un thème assez familier au judaïsme, font apparaître en même temps la différence de perspective de l'évangile. Celui-ci, en effet, insiste sur « écouter-faire », et non sur l'idée d'étude et d'action. Par là, l'Evangile récupère une des caractéristiques de la tradition vétérotestamentaire : « Toutes les lois qu'a décrétées Yahvé, nous les mettrons en pratique » lit-on en Ex 24,3²⁵. Et saint Paul, se situant dans cette tradition, avertit les Juifs : « Ce ne sont pas les auditeurs de la loi qui seront justes devant Dieu, mais les observateurs de la loi qui seront justifiés » (Rm 2,13).

Dans la tradition synoptique, le verbe « faire » a une signification absolue, « au point d'être presque le seul pour désigner l'attitude de l'homme qui accomplit les commandements de Dieu » (H. Braun).

Perspective eschatologique

La parabole des deux maisons, avec sa structure rigoureusement symétrique, est un modèle dans son genre. Le parallélisme antithétique se développe en une progression quasi dramatique et rythmique qui a son sommet dans la description de la bourrasque, et son aboutissement dans le résultat : le salut ou la catastrophe. L'idée sous-jacente est unique dans les deux cas : pour surmonter l'épreuve et survivre, il faut mettre en pratique les paroles de Jésus²⁶.

24. Cité par divers auteurs, parmi lesquels MIEGGE (*op. cit.*, p. 269), en même temps que la comparaison de l'arbre fleuri qui a beaucoup ou peu de racines (*Pirké Abot*, 3,17 ; cf. également 3,9 ; 5,14 ; 6,4 ; H.-L. STRACK-P. BILLERBECK, I, p. 469 ; III, pp. 84-88). Cette insistance particulière sur l'accomplissement de la loi s'explique à la lumière d'une célèbre controverse rabbinique qui divisait les rabbins en deux partis opposés : qu'est-ce qui est plus important, l'étude ou la pratique de la *Torah* ? K.H. RENGSTORF (art. dans *manthanô*, dans *T.W.N.T.*, IV, pp. 405-406) explique ainsi l'origine historique de cette controverse : « A l'époque de la persécution d'Adrien, les plus éminents docteurs de la Loi, sous l'impulsion de R. Akiba, décidèrent que l'observance de la Loi devait l'emporter sur son étude ». L'opinion contraire s'expliquerait par une réaction contre cette position.

25. Autres textes dans H. BRAUN, art. *poieô*, dans *T.W.N.T.*, VI, pp. 467-468.

26. Certains auteurs (par exemple M. HERMANIUK, *La parabole évangélique*, Bruges-Paris, 1947, pp. 205-206 ; J. DUPONT, *Les Béatitudes*, I, p. 236) soutiennent que nous sommes ici en présence de deux paraboles. P. BUZY (*Mt.*, pp. 97-98) parle de « deux gracieuses paraboles », mais cet adjectif rend bien peu compte du ton de menace qui les caractérise. J. JEREMIAS (*Les paraboles de Jésus*, Le Puy-Lyon, 1964, p. 94) remarque judicieusement qu'on ne peut parler de deux paraboles, parce qu'on n'a pas deux images, comme c'est le cas pour le grain de sénévé et du levain (*Mt* 13,31-33). Autres exemples de paraboles en deux petits tableaux : *Mt* 7,16-18 (les deux arbres), 7,13-14 (les deux portes) ; etc.

L'image s'avère particulièrement bien choisie : une maison, demeure stable par elle-même, et non, par exemple, une tente. La maison palestinienne n'avait pas de fondations : sa solidité dépendait totalement de la qualité du sol sur lequel elle se trouvait construite. Dans la parabole, elle se voit mise à l'épreuve par une rude tempête accompagnée d'un vent impétueux et de pluies qui, sur le sol ondulé de la Palestine, pouvaient subitement former des torrents assez dangereux. Luc, beaucoup moins palestinien, parle d'une maison avec ou sans fondations, qui se trouve envahie par les eaux en crue d'un fleuve près duquel elle est construite. Mais la version de Matthieu évoque divers thèmes bibliques, et acquiert, de ce fait, des résonances plus riches.

L'ouragan, surtout chez les prophètes, est une image pour évoquer l'intervention de Dieu dans l'histoire. On peut citer, comme particulièrement proches de Matthieu : Ez 13,11-15 et Is 28,15-16. Ezéchiel annonce « une pluie torrentielle » et « un vent de tempête » qui abattront le mur de protection élevé par les faux prophètes (cf. aussi Ez 22,28 ; 38,22). Isaïe dit que seule la citadelle construite sur la pierre posée à Sion résistera au « flot destructeur ».

A la lumière de cet arrière fond vétérotestamentaire, la violence de l'ouragan sur lequel insiste la description évangélique, prend une signification précise : il s'agit de l'intervention par laquelle Dieu testera la solidité de notre vie. Et comme on ne trouve ici aucune allusion à un événement historique précis, il faut interpréter cette épreuve comme une allusion au jugement final (cf. vv. 22-23) : ce que confirme le futur (« sera semblable ») au début de la parabole²⁷. Ailleurs, Matthieu (24,37-39 comme Lc 17,26-27) comparera la fin du monde au déluge universel.

Mais absolutiser la seule description de l'ouragan reviendrait à déplacer l'accent de la parabole, jusqu'à voir en elle une image de la soudaineté du jugement, idée qui lui semble étrangère. D'autres éléments précisent encore la perspective eschatologique : la construction de la parabole fait porter toute l'attention non sur la description de la tempête, mais sur ce qui en résulte. « La maison ne s'est pas écroulée parce qu'elle était fondée sur le roc... La maison s'est écroulée, et son écroulement a été total » (vv. 25,27).

Pour bien saisir la force de ce résultat, il convient de noter que

27. Le futur serait plus naturel dans la forme interrogative, comme en *Mt* 11,16 ; *Mc* 4,30 ; *Lc* 7,31 ; etc. Ici, par contre, le futur sert moins à introduire la parabole qu'à faire allusion au jour du jugement, et *homoloô* ne signifie pas seulement « ressembler », mais « rendre effectivement semblable à... » (comme dans l'introduction à la parabole des dix vierges : *Mt* 25,1). L'allusion au jugement final est implicite, comme est implicite et allusif — par définition — le langage parabolique.

la maison populaire des anciens Israélites n'offrait guère de commodités, et qu'elle n'était pas faite pour y passer le temps libre. Plus qu'une demeure, c'était un abri contre le mauvais temps, un refuge pour le repos de la nuit, et, en outre, le lieu où l'on conservait les quelques biens de famille, les ustensiles de ménage et les provisions. Son rôle essentiel était de protéger contre les voleurs et les intempéries. L'image du « roc » (cf. Mt 16,18 ; 27,51) exprime, de manière très biblique, cette sécurité. Aussi Is 28,15-16 (cité ci-dessus) oppose-t-il au « refuge illusoire » construit sur les alliances mensongères, la « pierre » que ne fait pas broncher le flot destructeur. Tout au long de la Bible, le « roc » évoque la sécurité sur laquelle on peut s'appuyer quand on se trouve en péril (cf. Ps 26/27, 5 ; 39/40,3 ; 60/1,3 ; etc.).

Prise dans son ensemble, la parabole veut répondre à la question : qui résistera à l'épreuve finale ? Et la réponse est simple : celui qui a construit sa maison sur le roc, c'est-à-dire celui qui n'a pas seulement écouté l'enseignement de Jésus, mais l'a mis en pratique.

Avisé ou insensé

Matthieu précise que cette attitude est celle de l'homme « avisé » (*phronimos*) ; seul l'« insensé » (*mōros*) bâtit sur le sable²⁸. Comme l'opposition entre ces deux catégories de personnes ne se retrouve que dans la parabole des dix vierges (Mt 25,1-13), il est tout naturel de l'en rapprocher²⁹.

Pour Matthieu, être « sage » ou « insensé » signifie se comporter d'une manière avisée ou erronée dans une circonstance donnée. « Avisés », le serviteur fidèle que son maître trouve au travail (24,45-46), les jeunes filles qui ont encore de l'huile dans leur lampe au moment où survient l'époux (25,10), et même le gérant malhonnête qui sait sortir d'une situation difficile (Lc 16,18). Mais, dans tous ces cas, il ne s'agit pas seulement de se tirer d'un mauvais pas quelconque. La « prévoyance » évangélique s'exerce toujours dans des situations en rapport avec l'avènement du Seigneur. Ainsi, est « avisé » celui qui a « compris la situation eschatologique »³⁰ et agit en conséquence. De même est « insensé » l'homme assez fou pour s'opposer à la loi de Dieu (cf. Pr 10,31-33) qui a son « accomplissement » dans le Christ.

28. Cette préoccupation, typiquement didactique, de bien préciser les termes pour éviter qu'on ne comprenne de travers, se retrouve ailleurs chez Matthieu : par exemple 5,3 (pauvres en esprit), 9,4 (mauvais sentiments), etc. Cf. J. DUPONT, *Les Béatitudes*, I, p. 216.

29. Cf. L. DEISS, *La parabole des dix vierges*, dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 63, pp. 28-30.

30. Sur les traductions modernes des deux termes, cf. H. PREISKER, dans *Th.L.Z.* 74 (1949), p. 89 ; L. DEISS, *art. cit.*, pp. 22-24.

Conclusion

Les versets sur lesquels s'achève le Sermon sur la montagne soulignent avec force la *nécessité de mettre en pratique* tout ce qu'a dit Jésus et le caractère normatif de ses paroles. Mt 7,21-27 met en garde contre le danger de réduire la morale du N.T. à une éthique de l'intention, à un simple idéalisme. La justice nouvelle ne peut se limiter aux bonnes intentions ; un cœur droit doit se manifester par un comportement droit³¹. Matthieu, accentuant cet enseignement du Seigneur qu'on retrouve chez Luc, l'a appliqué à la communauté chrétienne qui invoque le Seigneur et agit en son nom (vv. 21, 22-23), qui « écoute » dévotement ses paroles (vv. 24-27). L'évangéliste visait probablement certains courants qui réduisaient l'Evangile à une doctrine purement intérieure, détachée de l'action concrète.

L'Eglise a toujours connu cette tentation. Face à certains enseignements, on peut facilement se laisser aller à une interprétation qui dissout les exigences de Jésus, en vue d'accommodements moins onéreux.

Ce « faire » tout marqué qu'il soit par l'attente eschatologique, nous incombe comme une nécessité en cette vie terrestre : il s'agit d'une *morale à pratiquer en ce monde*. C'est dans cet *éon* mauvais (cf. Mt 5,13-16), que les disciples du Christ ont mission de refléter la volonté d'amour et de salut de leur Père des cieux. Les verbes « dire », « écouter », et « faire » sont tous employés au présent.

Cette attitude n'implique pas pour autant un pur pragmatisme, car le « faire » se trouve toujours orienté vers un avenir : « *Pour entrer dans le Royaume des cieux...* Ce jour-là, beaucoup me diront... Alors je leur déclarerai... » Il s'agit d'un comportement décisif pour le salut final : le jugement de Dieu est présent à l'esprit du disciple en toutes ses actions. Dans ce sens, on peut parler d'une morale intérimaire : non qu'il s'agisse d'une morale d'émergence qui précède la fin imminente, selon la perspective d'Albert Schweitzer, mais d'une morale toute dominée par la volonté absolue de Dieu qui ne sera totalement accomplie qu'à la fin. Cette tension vers l'avenir de Dieu, donne son dynamisme à l'agir chrétien.

31. Cf. les remarques intéressantes de C. STANGE, *Zur Ethik der Bergpredigt*, dans *Zeitschr. f. Systematische Theol.*, 2 (1924), pp. 41-44.



EXISTEZ D'ABORD, MESSIEURS !

« Je les vois, dit le prophète, qui se rassemblent pour disputer et s'entendre sur la meilleure façon possible de présenter la vérité aux enfants, aux femmes, aux adolescents... Généreux bergers, bergers courageux, ne savez-vous pas que ces assises ne pourraient servir qu'à ceux qui n'en ont pas besoin. Ils ont trouvé quelques idées ou techniques nouvelles qu'ils ajustent et les voici à la pointe du combat, intrépides novateurs, si hargneux contre les rétrogrades qu'ils ne s'aperçoivent même plus que leurs idées neuves ont vieilli d'un seul coup d'être transformées en objets, que le temps qu'ils ont mis de faire dix pas, les hommes vivants se sont éloignés de vingt... Existez d'abord, messieurs, parlez à vous-mêmes en dedans, mesurez-vous avec la vérité et son langage le long des jours et vous atteindrez parfois l'enfant, la femme et l'homme même. Apprenez à croître en dedans, vous ne vous demanderez plus comment "faire passer". Le reste est de surcroît, dit le prophète ».

Jean SULIVAN¹

Année B

Première lecture : Dt 5,12-15

Deuxième lecture : 2 Co 4,6-11

Evangile : Mc 2,23 — 3,6

Dans le récit de Marc, Jésus apparaît comme celui qui apporte le salut, et libère d'une loi qui tue. Ce qu'il dit à propos du sabbat met toute loi à sa vraie place : elle n'a d'autre but que le service de l'homme, même et surtout quand elle vient de Dieu. En parlant ainsi, Jésus nous invite à retrouver tout à la fois, le sens de Dieu et le sens de l'homme. Mais un tel évangile nous interpelle, du même coup, sur la signification de notre culte, et sur la manière dont nous comprenons les lois divines.

Le vieux code deutéronomique vient à point nommé pour aider notre réflexion. Il est symptomatique que l'observance du sabbat soit rattachée au souvenir de la libération de l'esclavage. Le jour du Seigneur devient ainsi une fête hebdomadaire de la libération et de la Pâque du salut. Il s'agit donc de bien autre chose que d'une détermination legaliste et tatillonne de la pratique dominicale.

Ce message de libération et de salut doit pouvoir se lire dans la manière dont vivent l'apôtre, chaque communauté chrétienne, l'Eglise tout entière.

1. Jean SULIVAN, *Dieu au-delà de Dieu*, Paris, 1968, p. 49.

C'est sabbat en l'honneur du Seigneur ton Dieu

Dt 5,12-15

PAR PIERRE BUIS
de la Congrégation du Saint-Esprit

La pratique la plus caractéristique, la plus visible, de la religion israélite est certainement le sabbat. Bien des Français le savent d'expérience : ceux qui ont des voisins israélites. Ils doivent leur rendre le vendredi soir et le samedi, divers services qui ne leur sont pas demandés les autres jours, spécialement allumer le feu et la lumière. C'était encore plus vrai du temps de Jésus où bien rares étaient les Juifs qui ne se conformaient pas scrupuleusement au repos du sabbat. Cette pratique tenait tellement de place dans la vie qu'elle a fourni la matière d'inépuisables discussions entre Jésus et les Pharisiens, alors qu'on ne les voit pas discuter sur la circoncision ou les interdits alimentaires.

Mais les discussions que nous rapporte l'Evangile à propos du sabbat montrent bien que Jésus n'a jamais eu l'intention de remettre en question l'institution elle-même. Et l'Eglise ne l'a pas considérée comme périmée ; elle l'a seulement transférée au jour de la résurrection de son Seigneur, sans en modifier tellement la signification originelle. Nous pourrions donc profiter de la première lecture de ce dimanche pour essayer de mieux saisir le sens profond du jour du Seigneur.

Analyse du texte

On sait que la Bible contient deux versions du Décalogue — Ex 20,1-17 et Dt 5,6-21 — et qu'elles diffèrent essentiellement par leur formulation de la loi du sabbat. La version deutéronomique que nous lisons ce dimanche, est la plus longue et la mieux construite.

Elle se réfère clairement au reste du Deutéronome où il n'est d'ailleurs plus question du sabbat. On voit que l'auteur a voulu situer dans sa synthèse théologique une pratique traditionnelle ; comme elle ne posait pas de problèmes spéciaux à son époque (VII^e siècle), il n'avait pas à y revenir ailleurs.

La partie commune à Ex 20 et Dt 5 se trouve au centre du texte : *Pendant six jours tu travailleras et tu feras tout ton ouvrage, mais le septième jour... tu ne feras aucun ouvrage.* Il ne s'agit pas simplement d'un jour de repos. « *Le septième jour, c'est sabbat en l'honneur du Seigneur* »¹, c'est « *un jour sacré* ». C'est un jour que Dieu se réserve comme il s'est réservé un peuple. Mais il ne se le réserve pas pour en jouir égoïstement. Il s'est choisi un peuple pour l'appeler à vivre dans une intimité plus grande avec Lui. Il se réserve un jour pour que l'homme prenne le temps de vivre avec Lui, dans la joie d'une fête pour laquelle il se rend libre. Car le sabbat est une fête. On le « célèbre » comme les grandes fêtes annuelles : Pâque, Semaines, Huttes (cf. Dt 16). Le rapprochement est d'ailleurs indiqué par la formule : « *C'est sabbat en l'honneur du Seigneur* » qu'on peut comparer à Ex 12,11 : « *C'est Pâque en l'honneur du Seigneur* ». Le chômage est une conséquence de ce caractère festif du sabbat plutôt que sa cause.

La loi est adressée au chef de famille et elle précise : « *Tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bœuf, ni ton âne, ni aucune de tes bêtes, ni l'émigré qui réside dans ta ville* ». L'extension du chômage aux animaux et à des personnes qui ne sont pas soumises à la loi d'Israël, et qu'on pourrait donc payer pour travailler ce jour-là, montre bien l'intention de la loi. L'essentiel n'est pas le repos, mais l'absence de profit² ; le sabbat est le jour où on ne gagne rien, où on ne produit rien.

C'est autour de ce noyau commun que les éléments originaux de la rédaction deutéronomique s'organisent. Ils sont articulés par un jeu de parallélismes emboîtés très visibles dans l'hébreu, difficiles à conserver dans une traduction³. L'un d'eux doit être spécialement souligné : c'est celui qui fait se correspondre *tu travailleras* (v. 13) et *tu étais esclave* (v. 15). On a la même racine pour les

1. En traduisant plus littéralement que ne l'a fait le lectionnaire.

2. Le verbe hébreu *shabat* d'où dérive le nom que nous lisons *sabbat*, ne signifie pas « se reposer », mais « interrompre ».

3. En traduisant littéralement le début et la fin de la péripécie, on voit facilement en quoi consiste le procédé :

Garde le jour du sabbat en le consacrant

comme te l'a commandé le Seigneur ton Dieu...

c'est pourquoi l'a commandé le Seigneur ton Dieu de célébrer le jour du sabbat.

deux mots, ce qui indique qu'il s'agit d'un travail pénible dont on n'a pas tout le profit. Tandis que *ouvrage* a un sens plus noble : il peut s'appliquer à l'œuvre du Créateur.

Origine et sens primitif du sabbat

En dehors du Décalogue, l'obligation du sabbat est exposée dans plusieurs textes rattachés à la révélation du Sinaï : Ex 31, 13-17 ; 34,21 ; 35,2-3 ; Lv 19,3 ; 23,3. Mais aucun de ces passages n'indique l'origine de l'institution. Ex 16,23 laisse entendre qu'avant même l'alliance du Sinaï, elle était familière à Israël. On peut donc dire que la pratique du sabbat est au moins aussi ancienne qu'Israël. La seule évolution qu'on puisse observer au cours de l'histoire, réside dans la manière de plus en plus stricte dont le sabbat était respecté (voir par exemple Jr 17,21-22 ; Ne 13,15-21).

Les historiens ont naturellement cherché à en savoir plus long sur les origines de cette pratique ; mais les résultats de leurs recherches sont des plus maigres⁴. On n'a rien trouvé d'analogue dans d'autres religions. Sans doute d'autres peuples avaient bien aussi des jours sacrés où il était interdit de travailler. Mais c'étaient des jours néfastes, maudits en vertu des lois astrologiques, durant lesquels toute activité aurait été vouée à l'échec ; alors que le sabbat est un jour de fête que l'homme consacre volontairement à Dieu. Le seul résultat positif de ces investigations a été de montrer que la périodicité du sabbat — sept jours — est liée aux phases de la lune dont les mouvements étaient à la base des calendriers de la plupart des peuples de l'Antiquité⁵.

Les textes ne fournissent guère plus de renseignements sur la signification du sabbat. L'explication la plus courante : imitation du repos du créateur au terme de son œuvre, ne figure que dans les textes relativement tardifs et paraît tout de même très artificielle. Il semble bien que la signification primitive soit analogue à celle des prémices. On offrait à Dieu les premiers-nés du bétail, les premières gerbes, les premiers fruits pour signifier l'offrande de tout le bétail, de toute la moisson, de toutes les récoltes. De même, on consacrait à Dieu un jour par semaine pour exprimer l'offrande du temps tout entier. En renonçant volontairement à ce temps (le sabbat étant un jour improductif), on reconnaît concrètement qu'on le tient de

Dieu. La mise en jachère de tous les champs tous les sept ans (Lv 25,3-7), l'interdit qui frappait les premières récoltes des arbres fruitiers (Lv 19,23-35) relèvent encore du même principe.

Le sabbat, fête de la libération

Le Deutéronome n'ignorait sans doute pas cette signification du sabbat ; mais c'est dans une tout autre direction qu'il cherche la justification de cette pratique. Il la rattache à l'histoire sainte, à l'événement fondamental de l'histoire d'Israël : *Tu te souviendras que tu as été esclave au pays d'Egypte et que le Seigneur ton Dieu t'en a fait sortir... C'est pourquoi le Seigneur ton Dieu t'a commandé de célébrer le jour du sabbat* (v. 15). Le Deutéronome donne le même motif pour la célébration de la Pâque (16,1-3) suivant en cela une tradition attestée ailleurs. Pâque et sabbat jouent donc le même rôle. Ce sont les célébrations, l'une annuelle, l'autre hebdomadaire, de la libération du peuple.

Mais on pourrait se demander en quoi le sabbat était habilité à commémorer la libération de l'esclavage en Egypte. Le lien entre les deux est assuré par le jeu de mots déjà signalé plus haut : *pendant six jours tu travailleras et tu as été esclave au pays d'Egypte*. Pour affirmer qu'on a été libéré autrefois, on se libère aujourd'hui du travail quotidien. On ne peut éviter de conclure que pour le Deutéronome le travail est un esclavage.

Une telle affirmation, qu'on pourrait retrouver en divers passages de la Bible, paraîtra scandaleuse à plus d'un de nos contemporains. Les civilisations industrielles, aussi bien capitalistes que socialistes, sont bâties sur une idéologie du travail qui fait de celui-ci un des moyens privilégiés dont dispose l'homme pour s'affirmer et se réaliser ; à la limite, ce serait même la seule réalité vraiment humaine⁶. Si les systèmes de Hegel, de Saint-Simon, de Proudhon et d'autres, qui ont développé cette façon de voir, ne sont guère connus dans le public, l'idéologie du travail est profondément enracinée dans le subconscient collectif de toutes les classes de nos sociétés, et s'exprime dans des comportements ou des jugements apparemment instinctifs.

La Bible n'est pas du tout opposée à une valorisation du travail humain. Les premières pages de la Genèse donnent bien comme idéal à l'homme de dominer la nature et de la développer par son

4. On trouvera tous les détails et la bibliographie dans R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. II, pp. 371-382, Paris, 1960.

5. C'est ce qui explique que dans plusieurs textes la néoménie (fête de la nouvelle lune) et le sabbat soient mentionnés ensemble.

6. On trouvera des études sur cette question avec de nombreuses citations dans *Lumière et Vie, Réflexions sur le travail*, 20 (1955). Cf. aussi P. BUIS, *Le Seigneur bénira l'œuvre de tes mains*, dans *Bible et vie chrétienne*, 95 (1970).

activité (Gn 1,27.28 ; 2,5.15). Dans son panorama de la création, le psaume 104 fait entrer l'homme en scène quand il part à son travail (Ps 104,23). Mais cette vision optimiste était liée au système social originel d'Israël : chaque famille se voyait garantir par la loi un lopin de terre qu'elle cultivait amoureusement, car elle était sûre que tous ses produits lui reviendraient.

Le Deutéronome est rédigé à une époque où la situation sociale était devenue tout autre. Avec la royauté étaient apparus les impôts, les corvées, les privilèges, les spoliations ; beaucoup de citoyens israélites devaient vendre leur patrimoine, travailler chez les autres pour payer leurs dettes, parfois même se vendre eux-mêmes comme esclaves. Dans ces conditions d'aliénation, le travail mérite bien le nom d'esclavage et les analyses de Marx montrent que le pessimisme du Deutéronome est simplement du réalisme.

Mais du fait que la loi du sabbat s'adresse plutôt à des chefs de famille, encore assez indépendants, il semble qu'il faille aller plus loin. Même s'il n'est pas aliéné par le système économique et social, le travail peut être un esclavage. Il suffit d'observer la vie de beaucoup de nos contemporains pour constater que c'est souvent le cas : le travail n'est plus pour eux que l'instrument d'une course à l'argent et au confort qui détruit toutes les valeurs spirituelles et même simplement humaines. Saint Paul dénonçait déjà pareille idolâtrie (Col 3,5).

La suspension de l'esclavage du travail n'est d'ailleurs qu'un des aspects du sabbat. On se libère pour pouvoir fêter la libération initiale qui commande, aujourd'hui encore, toute la vie du peuple de Dieu. Et surtout le sabbat permet de fêter le Dieu libérateur, de prendre le temps de vivre avec Lui dans la joie et dans la paix. La jeunesse actuelle, avec son appétit de fête et sa contestation impitoyable de l'idolâtrie de l'argent et du travail, est sans doute plus apte que ses aînés, à comprendre la manière dont Israël a vécu le sabbat pendant de longs siècles.

Le sabbat et la libération des esclaves

La loi du sabbat, nous l'avons vu, interdisait même le travail par personne interposée. Le Deutéronome a su tirer les conclusions de cette exigence sur le plan social : *Ainsi, comme toi-même, ton serviteur et ta servante se reposeront* ⁷ (v. 14).

7. Ce mot, qui n'est pas employé à propos du chef de famille, est celui que Ex 20,11 réserve au repos de Dieu au terme de sa création.

On ne peut pas comparer la situation des serviteurs en Israël et celle des esclaves du monde gréco-romain. Il n'en reste pas moins que ces hommes et ces femmes, même s'ils étaient considérés comme des membres de la famille, travaillaient entièrement au profit d'un autre. Ils ne participaient pas réellement à la bénédiction accordée par le Seigneur à son peuple, car celle-ci porte sur les activités d'hommes libres. Dans un peuple libéré, cette situation est anormale, et le souvenir de la libération initiale doit avoir des conséquences très pratiques : « Si ton frère se vend à toi, il te servira six ans ; la septième année tu le laisseras partir de chez toi, il sera libre... Tu te rappelleras alors que tu as été esclave sur le sol égyptien et que le Seigneur ton Dieu t'a libéré » (Dt 15,12.15) ⁸. C'est au nom du même souvenir que le chef de famille doit donner congé à ses serviteurs le jour du sabbat : c'est en quelque sorte un acompte sur leur libération au bout de six ans de service.

Le Deutéronome invite souvent Israël à se souvenir de ce qu'il a vécu autrefois. On voit ici combien ce souvenir peut avoir prise sur la vie d'aujourd'hui. On ne peut pas maintenir ses frères dans l'esclavage quand on a conscience d'être un ancien esclave affranchi grâce à l'intervention du Seigneur.

Conclusion

A la loi traditionnelle du sabbat, le Deutéronome n'a ajouté que deux choses : l'idée d'un mémorial de la libération d'Egypte et les implications sociales de l'interruption du travail. Mais ces deux éléments suffisent à changer profondément le sens de l'institution en la plaçant sous le signe de la libération. Elle s'insère ainsi beaucoup mieux dans le Décalogue à qui son prologue : « Je suis le Seigneur ton Dieu qui t'ai libéré de ce bagne qu'était l'Egypte » donne la valeur d'une loi de liberté, charte d'un peuple affranchi et garantie de son indépendance.

Sans toujours se référer au Deutéronome, c'est bien dans son optique que les Pères de l'Eglise ont compris le dimanche chrétien. La tradition de l'Eglise y a toujours vu une fête de libération, qui permet de revivre chaque semaine le mystère célébré à Pâques : la libération essentielle et définitive par la résurrection du Christ.

Mais pour le dimanche, comme pour le sabbat, la casuistique a toujours essayé d'étouffer la fête ; la problématique du « permis et

8. Traduction empruntée à P. BUIS, *Le Deutéronome*, Paris, 1969. La loi citée ici est bien plus ancienne que le Deutéronome, plus ancienne même qu'Israël. Mais la motivation par le souvenir de la libération d'Egypte est propre au Deutéronome.

du défendu a remplacé l'accueil de la libération offerte par Dieu. On comprend les réactions de Jésus devant une certaine casuistique pharisienne qui avait transformé la célébration de la libération en un joug inhumain : « Le sabbat est fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat » (Mc 2,27). On comprend de même le rejet par nos contemporains d'une conception legaliste et tatillonne de la pratique du dimanche. Mais on peut se demander si l'on n'a pas parfois évacué en même temps le sens profond du jour du Seigneur, et si les habitudes dominicales de beaucoup d'entre nous ne sont pas en train de devenir un nouvel esclavage. Comme nos prédécesseurs, nous avons encore besoin d'être libérés par la Parole de Dieu, celle du Deutéronome autant que celle de l'Evangile.

Le tesson

2 Co 4,6-11

PAR MICHEL BOUTTIER

Professeur à la Faculté de théologie protestante de Montpellier

L'enjeu (2 Co 1-4)

Dans le dialogue dramatique qui se poursuit entre l'Apôtre et la communauté et dont la correspondance aux Corinthiens donne l'écho, la première lettre a pour thème majeur l'Eglise, corps du Christ, tandis que la seconde se concentre sur l'autre partenaire, l'Apôtre¹. Sensibles à la diversité des accents, aux ruptures de cadences, les critiques considèrent en général cette épître comme composite, mais cela ne l'empêche pas de graviter autour du ministère de la nouvelle alliance, appelé diaconie de l'Esprit (3,8), de la justice (3,9) de la réconciliation (5,18), etc. L'âpre débat concerne les lettres de crédit de l'ambassadeur Paul de Tarse : au cours du plaidoyer en faveur de leur authenticité, émerge de plus en plus l'idée de *révélation*.

Aux prises avec les pires difficultés, celles du dedans et du dehors, Paul aurait pu se réfugier dans « la vie cachée avec le Christ en Dieu », dans les visions et communications secrètes ; il est même poussé à le faire, comme malgré lui (ch. 12). Mais jamais, en fait, il ne laisse la *présence* du Seigneur se dévoiler avec plus de puissance : voici l'heure de la *découverte*. En Christ le voile est ôté : il est enlevé de l'Ecriture (3,14), de la face de Dieu (4,6), arraché de la face des croyants (3,16) ; à cette glorieuse lumière, consciences et visages sont amenés à découvert devant le Seigneur et devant les hommes. Voilà qui plaide en faveur de Paul, le témoin sans

1. *Bibliographie* : J.F. COLLANGE, *Enigmes de la 2^e épître de Paul aux Corinthiens. Etude exégétique de 2 Cor. 2/14-7/4*, Cambridge, 1972 ; E. GUETTEMANN, *Der leidende Apostel und sein Herr, Studien zur paulinischen Christologie*, Göttingen, 1964. Voir aussi M. BOUTTIER, *La condition chrétienne selon saint Paul*, Genève, 1964.

masque, et confond ses adversaires, les « incomparables apôtres » qui, eux, enveloppent de fumée et de manœuvres leurs doctrines, leurs intentions et leurs partenaires, se camouflant et camouflant l'Evangile de Dieu (2,17 ; 4,2).

Ici, au contraire, il n'y a rien d'ésotérique. La présence du Christ se *transcrit* dans la communauté de Corinthe, lettre destinée à être lue et relue (1,13), elle se *sente* dans la personne du ministre de l'Evangile, porteur de l'odeur de vie (2,14-17) ; elle se *manifeste* dans le corps souffrant de l'Apôtre : sa chair mortelle devient l'épiphany de la vie de Jésus (4,10-12) ; elle *resplendit* sur le visage découvert de ceux qui, reflétant la face du Christ, sont transformés à son image de gloire (3,18 ; 4,16-18).

L'illumination (4,6)

Le thème s'est donc précisé au début du ch. 4. Les secrets honteux ont été rejetés (v. 2a), la parole est manifestée dans sa vérité (v. 2b), l'Evangile prêché resplendit de la gloire du Christ, image de Dieu (v. 4) ; la péricope du jour commence avec le verset de *conclusion* : c'est une même parole de Dieu qui est à l'origine de la création (Gn 1,3) et qui est à l'œuvre dans l'Evangile, celle qui fait resplendir la lumière dans les ténèbres. Rien ne peut mieux attester l'extraordinaire puissance de la prédication (4,7). C'est une action analogue à celle de la Genèse qui révèle la connaissance de la gloire de Dieu au point focal de l'univers, le visage du Christ : un seul Dieu est à l'origine de tout ce qui existe et au tréfonds de nos cœurs.

Pas d'illusions (4,7)

Il faut absolument distinguer le Dieu vivant, *inimaginable*², du Dieu projection de l'homme, et donc aussi la parole de lumière d'avec son porteur. Cette puissance n'est pas de celles qui se laissent capter. Le vase de terre (le mot grec a donné ostracisme = le tesson de poterie) est le plus vulgaire de tous. Le terme revient en 2 Tm 2,20 où il est comparé au vase d'argent, d'or ou de bois. Il renvoie évidemment au physique de l'Apôtre, sa condition d'homme, ses tribulations ; Paul parlera de son *corps* (v. 10) puis, dans un même sens, mais en surenchérissant, de sa *chair mortelle* (v. 11).

2. Cf. *Le Dieu inimaginable* (1 Co 1,22-25), dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 16, pp. 20-25.

Quant au mot de trésor, c'est son seul emploi paulinien, mais dans sa relation avec l'éclat scintillant et illuminateur de l'Evangile, il rejoint ici l'emploi parabolique.

Le porte-parole (4,8.9)

Ce qui est affiché, public, c'est bien le dénuement du porteur d'évangile. Ici encore nous retrouvons les thèmes qui agitent toute la fin de l'épître (ch. 10—12) : à quoi reconnaître l'authentique apôtre ? Quels sont ses titres (son *kaukêma*) ?

Le style heurté et rythmé a la marque de la diatribe. On essaiera ainsi d'en rendre la recherche et les assonances :

*partout pressurés mais non angoissés
désespérés mais non désespérés
traqués mais non plaqués
terrassés mais non enterrés.*

On pourrait aussi proposer pour le début :

opprimés mais non déprimés.

« Cette expérience et ce lyrisme s'enracinent dans un contexte spécifiquement biblique. Ce contexte est celui des « tribulations » dont est marqué, soit le peuple des temps eschatologiques, soit le juste (la psalmiste) qui se tient devant Dieu » (J.F. Collange). La première antithèse a des parallèles en Jb 15,24 ; So 1,15 ; Is 8,22 ; Rm 8,35 ; etc. la troisième en Mc 4,17 ; 2 Th 1,4.

Bien que la traduction du *Lectionnaire* soit plus proche du grec, il importe ici de restituer les effets voulus. Ils indiquent la condition extrême de l'apôtre, qui ne le réduit cependant jamais à l'extrémité : plusieurs termes ont une tonalité eschatologique, mais précisément la fin n'est pas la perte (cf. 1 Co 15,56-58). La transition est annoncée avec la suite : le crucifié est ressuscité, l'agonie, signe de la vie.

La vie de Jésus (4,10-11)

On se méprendrait en pensant qu'il s'agit là d'une loi universelle : cela ne va pas de soi et une telle assurance est toujours commandée par la foi en la parole (cf. 4,13) qui fait surgir des ténèbres la lumière (4,6), qui fait vivre les morts, appelle ce qui n'est pas à

être (Rm 4,17), et ressuscite Jésus d'entre les morts (4,14). Telle est la puissance de Dieu, cette puissance à l'égard de laquelle il faut éviter tout contre-sens.

Les expressions les plus étonnantes de ces versets sont celles, tout exceptionnelles chez Paul, de la *vie de Jésus*, associée à cette autre expression remarquable de *manifeste* : il y a là, dans la polémique même, une des paroles les plus décidées que l'Apôtre ait jamais prononcées sur la présence de son Maître. « L'enthousiasme » des Corinthiens tendait à instituer un dualisme opposant deux mondes totalement différents, successifs et exclusifs l'un de l'autre. Le monde nouveau, dans lequel ils sont entrés grâce au don de l'Esprit et à qui appartiennent la puissance, la vie, le pneuma, le *Christ* ; le monde ancien qu'ils ont quitté et de qui relevaient la chair, la faiblesse, la mort, *Jésus* lui-même. La communauté chrétienne essuie les tentations de la gnose, celles de considérer ces deux mondes comme incompatibles, issus de deux dieux différents ; la croix est manifestation des démons, la résurrection celle de la puissance divine. Le croyant ne connaît plus que le Christ vivant : il doit rompre avec un passé, avec un ici-bas dont Jésus faisait partie.

Or la contre-attaque de Paul ne consiste pas à remettre en valeur cette histoire écoulée pour montrer qu'elle fait partie également de l'histoire du salut. Paul atteste au contraire que la « *vie de Jésus* » et sa « *mort* » font partie de sa propre existence apostolique. Le mot de Jésus est utilisé dans ce passage sans aucun titre, par son appellation la plus humaine, rarissime dans les épîtres : « Nous portons partout et toujours en notre corps la *nécrose de Jésus* afin que la *vie de Jésus* soit aussi manifestée dans notre corps » (v. 10). L'attestation de l'humanité de Jésus que nous cherchons dans les évangiles, Paul la découvre dans l'expérience de sa propre humanité : elle se réalise très précisément dans les souffrances apostoliques. Sa faiblesse, ses détresses, ses angoisses apparaissent comme l'authentique manifestation de la vie de Jésus pour les Corinthiens. Ceux qui dissociaient le Christ de la résurrection et le Jésus de l'histoire ne voulaient connaître du ministère apostolique, que le caractère triomphal, et de la vie chrétienne, que le versant dit « spirituel ». Vie de Jésus, souffrance de l'Apôtre apparaissent tellement solidaires que Paul récupère l'une par l'autre. Jésus, qui ne semblait jouer aucun rôle dans une pensée apparemment concentrée sur le Christ mort et ressuscité, surgit à un moment crucial, non par un recours à la tradition synoptique, mais lorsque l'Apôtre désigne sa propre chair comme l'épiphanie de la vie de Jésus : c'est bien dans ce monde que Dieu fait briller sa lumière.

Ces deux versets ont des expressions difficiles à préciser.

Le v. 10 signifie littéralement : Nous transportons partout dans notre corps la *nécrose* de Jésus. On voit que l'expression est liée

au ministère plus qu'à une perspective intérieure ou mystique (même si les choses ne sont jamais exclusives !). Le terme de *nécrose* ne renvoie pas ici d'abord, comme certains commentaires le pensent, à la mortification du vieil Adam. Comme en Col 1,24, il s'agit des souffrances eschatologiques que Jésus subit dans les siens et qui sont liées à la proclamation de l'Evangile jusqu'aux extrémités de la terre et des temps. Il est intéressant de constater que le terme ne revient qu'en Rm 4,19, texte auquel on a déjà renvoyé ; il concerne Abraham et Sara en état de décrépitude et de mort, et de qui, pourtant, Dieu a suscité postérité et vie.

Au v. 11 la pensée s'élargit. Le *nous* est difficile à cerner ; alors qu'au v. 10 et au v. 12, il désigne l'Apôtre (voir l'opposition au *vous* du v. 12), ici il paraît comprendre tous *ceux qui vivent* ; l'expression revient en 5,15 et désigne bien ceux pour lesquels le Christ est mort, appelés à ne plus vivre pour eux-mêmes, mais pour lui. Il ne s'agit donc pas ici simplement de ceux qui respirent (comme en 1 Th 4,15) mais de ceux qui sont animés de la vie du Christ. Les mots *livrés à la mort* renvoient aux expressions courantes de la passion de Jésus lui-même. Il faut noter enfin le caractère construit du verset avec les alternances *vie/mort, vie/mort*.

Ma mort, ta vie (4,12)

Il semble difficile d'arrêter la lecture au v. 11, ou, en tout cas d'ignorer le v. 12 dans l'homélie. Il apporte une conclusion ecclésiale à ce qui précède (de sorte que...), conclusion qu'il est impossible d'oublier. Ce que l'Apôtre a pu dire de la présence de Jésus ne s'enferme pas dans l'expérience individuelle, cela se répercute dans le corps entier de l'Eglise. Tullio Vinay a résumé l'évangile en ce contraste : l'existence naturelle, la loi universelle des plantes, des poissons, des races, des hommes, c'est : *ma vie, ta mort* ! Le message de la croix renverse les termes : *ma mort, ta vie* ! La relation étonnante qui s'établit entre Paul et les Corinthiens trouve ici son aboutissement. En lui, la faiblesse, en eux, la puissance ; en lui, la pauvreté, en eux, la richesse ; en lui, le service, en eux, le règne³. Maintenant voici l'expression ultime : en lui, la mort, en eux, la vie. L'échange même des relations au sein de la communauté établit la mystérieuse *impression* et *expression* de la croix et de la résurrection, de la résurrection et de la croix de Jésus dans le tissu de ces vies d'hommes liées les unes aux autres.

3. Cf. *Le Dieu Inimaginable*, art. cit.



Il faut se garder d'individualiser ou de spiritualiser dans le mauvais sens ce passage qui traite fondamentalement de la puissance de la parole, de la faiblesse du prédicateur, et de la manière dont Jésus lui-même apparaît en son existence. L'enjeu est théologique au sens le plus fort, car les tentations de Corinthe sont toujours les nôtres.

Il n'est du reste pas erroné de reprendre ce que le texte dit de l'Apôtre, porte-parole, par rapport à l'Eglise de Corinthe, pour le transposer à la communauté chrétienne par rapport à la société tout entière,

- afin que la vie de Jésus apparaisse dans notre corps — ce corps qui est la paroisse.

- afin que la mort agisse en nous, communauté du Christ, et la vie en vous — ce vous qui désigne les prochains, quels qu'ils soient.

Deux affrontements un jour de sabbat

Mc 2,23 — 3,6

PAR ANTOINE DUPREZ
du Séminaire de Lille

L'épisode des épis arrachés (Mc 2,23-28) et celui de la guérison de l'homme à la main desséchée (3,1-6) se déroulent tous deux un jour de sabbat. Quel est le sens de chacun de ces récits ? Répondent-ils à des questions précises de la communauté de Marc ? Pour découvrir la perspective de l'évangéliste, il faut d'abord replacer ces deux textes dans leur contexte, tenter de suivre l'histoire de chacun de ces récits et dégager ainsi quelques thèmes majeurs de la présentation de Marc ¹.

I. CONTEXTE

En reprenant des traditions anciennes, Marc fait œuvre d'auteur, surtout dans le début de son évangile.

Dans une sorte de titre, il donne l'essentiel de son évangile : « Bonne nouvelle touchant Jésus Christ, Fils de Dieu (1,1). Puis

1. *Eléments de bibliographie* : G. MINETTE DE TILLESSE, *Le Secret messianique dans l'Evangile de Marc*, Paris, 1968, pp. 128-143 ; F. GILS, *Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat* (Mc 2,27), dans *Revue Biblique*, 69 (1962), pp. 506-523 ; P. BENOIT, *Les Epis arrachés* (Mt 12,1-8 et par.) dans *Exégèse et Théologie*, t. III, Paris, 1968, pp. 228-242 ; P. GEOLTRAIN, *La violation du sabbat, dans Foi et Vie* (Cahiers Bibliques, 9), 1970, pp. 70-90 ; P. BENOIT-M.E. BOISMARD, *Synopse des Quatre Evangiles*, t. II, 1972.

vient une triple présentation de Jésus faite par le prophète Isaïe (vv. 2-3), par Jean-Baptiste (vv. 6-8)², et par l'Esprit Saint (vv. 8-12). Un sommaire résume la Bonne Nouvelle du Royaume annoncée par Jésus-Christ (vv. 14-15). La vocation des quatre disciples illustre la puissance et l'efficacité de cette annonce (vv. 14-20).

Avec la même concision, Marc groupe dans le cadre d'une journée à Carphanaüm (1,21-39) une série « d'enseignements », au sens marcien du mot, c'est-à-dire des paroles et des actes montrant à l'œuvre la puissance et l'autorité de Jésus. A part les cris des démons vaincus, Jésus suscite jusqu'alors l'admiration de l'auditoire (1,22.28.32.37.45).

Cela ne va pas durer : une série de cinq controverses (2,1—3,6) révèle les premières oppositions. Notre péripécie raconte les deux dernières scènes de cette série. Les trois séquences centrales (le repas avec les pécheurs : 2,15 ; la discussion sur le jeûne : 2,18 ; les épis arrachés : 2,23) forment une unité ancienne : bâties sur le même schéma³, elles portent sur des questions de nourriture et sur le comportement social de Jésus ou des disciples. Au début et à la fin de cette série, ont été ajoutées, très probablement avant Marc, la guérison du paralytique (2,1-12) et celle de l'homme à la main desséchée (3,1-6), toutes deux développées sous forme de controverse.

Marc donne cependant à cette série ancienne son empreinte personnelle. C'est probablement lui qui a inséré la vocation de Lévi pour illustrer l'attitude de Jésus venu appeler non les justes, mais les pécheurs : il pense à sa communauté d'origine païenne. Plus que les autres évangélistes⁴, il garde et renforce même, selon certains commentateurs, l'unité de cette section par une « structure à enveloppement »⁵ dont le centre est constitué par les paroles de Jésus sur l'époux enlevé (2,18-22).

Cette série prend une importance spéciale dans l'évangile de Marc du fait qu'elle occupe les tout débuts du ministère public de

Jésus⁶. Très vite, la rupture sera consommée, entre Jésus et les autorités juives (3,6). Juste avant la Passion, le ministère public s'achèvera également par une autre série de cinq conflits (11,27—12,37). Tout le ministère de Jésus est ainsi encadré par des scènes d'affrontement.

C'est vraiment une atmosphère de « lutte » qui caractérise « cette section de combat ». Nulle part ailleurs, sauf dans les récits de la Passion, les adversaires ne sont aussi actifs, se relayant dans une sorte d'espionnage permanent⁷.

Personnage central de cette section, Jésus fait face et balaie en quelques phrases bien frappées les questions insidieuses de ses adversaires : « Le Fils de l'Homme a le pouvoir de remettre les péchés (2,10)... Je ne suis pas venu appeler les justes... Personne ne met du vin nouveau... Le sabbat a été fait pour l'homme... Est-il permis le jour du sabbat de faire du bien plutôt que du mal ? » Ces réponses, révélatrices de sa personne et de sa mission, constituent le noyau de chaque controverse.

Deux groupes moins tranchés, foule et disciples, forment le public qui arbitre ces conflits. La foule « en admiration » (2,12) prend pour le moment le parti de Jésus. Les disciples, avec une liberté et une insouciance frappantes, posent des gestes sans en percevoir, semble-t-il, le caractère provocant : ils n'interviennent pas lors des discussions et disparaissent dans la dernière scène.

Le contexte général est donc celui d'un face à face violent entre Jésus et ses ennemis. Jésus a provisoirement le dernier mot.

II. HISTOIRE DES RÉCITS

1. Les épis arrachés

a) Divergences dans la présentation des Synoptiques

Des divergences dans les présentations synoptiques permettent de suivre l'histoire du récit.

Le verset 27 ne se trouve que dans Marc : « Le sabbat a été fait

6. Chez Matthieu elle intervient plus tard, après le Sermon sur la montagne et après une série de miracles (ch. 8—9). Même si Luc suit de près dans cette section l'ordre de Marc, du fait qu'il a développé des traditions qui lui sont propres (4,16ss ; 5,1ss), cette section vient plus tard dans son évangile.

7. Scribes (2,6), scribes du parti des Pharisiens (2,16), Pharisiens (2,23), Pharisiens et Hérodiens (3,6).

2. Contrairement à Mt et à Lc, Jean-Baptiste chez Marc n'annonce pas la Bonne Nouvelle du Royaume. Il est seulement le « messager devant la face du Seigneur ».

3. Cf. les trois « pourquoi » posés par les adversaires de Jésus (2,16.18.24).

4. Matthieu fera éclater l'unité de cette section en la répartissant en deux endroits : 9,1-13 et 12,1-14. Luc la respectera davantage sans garder la trilogie des « pourquoi ».

5. a) Guérison du paralytique (2,1-9) ; b) affirmation sur le pouvoir du Fils de l'Homme (2,10-12) ; c) action de Jésus (2,13-17) ; d) logion de Jésus sur l'époux enlevé (2,18-22) ; e) action des disciples et réactions auprès de Jésus (2,23-26) ; b') affirmation sur la maîtrise du Fils de l'Homme (2,27-28) ; a') guérison de l'homme à la main desséchée (3,1-6) ; schéma de P. MOURLON BEERNAERT, *l'Evangile de Marc* (non publié).

pour l'homme et non l'homme pour le sabbat ». La plupart des critiques le considèrent comme une addition de Marc⁸ : on ne le conçoit guère tel quel dans la bouche de Jésus qui, de son vivant, a respecté la loi juive (Mt 5,17) ; le lien de ce verset avec le v. 28 est difficile : enfin on s'explique mal, dans ce cas, le silence de Matthieu et de Luc.

Le reproche fait aux disciples diffère chez Matthieu et Luc, d'une part, chez Marc, de l'autre.

Chez Matthieu et Luc, les disciples arrachent des épis pour les manger : ils ont faim. Certes Dt 23,26 tolérât qu'on arrache les épis à la main, à condition de ne pas utiliser de faucille ; mais cette tolérance avait, semble-t-il, été progressivement supprimée.

Chez Marc, les disciples arrachent les épis, non pour manger, mais pour se frayer un chemin ; c'est un geste de « vandalisme » pur et simple.

Sur ce point, Matthieu et Luc représentent une tradition sans doute plus ancienne car la réponse de Jésus porte sur le fait que David et ses compagnons mangent ce qui ne leur était pas permis.

Circonstance aggravante qui justifie le reproche : c'est un jour de sabbat. Dans l'état actuel du texte, ce motif est déterminant : il assure d'ailleurs le lien entre cette scène et la suivante. Mais il n'est pas certain que cette mention de sabbat soit primitive ; c'est d'ailleurs souvent le cas pour des récits de ce genre (Jn 5). Comment expliquer la présence des Pharisiens un jour de sabbat alors que les distances permises étaient très courtes ? Étaient-ce des Pharisiens agriculteurs ? Mais surtout la réponse de Jésus qui cite l'Écriture, ne fait aucune mention du sabbat à propos de la transgression de David.

b) Les étapes du récit

A partir de ces trois remarques, on peut tenter de retracer les différentes étapes du récit.

Au stade le plus ancien, les disciples arrachent du blé parce qu'ils ont faim ; ce faisant, ils soulèvent l'indignation des Pharisiens. Jésus leur répond par l'exemple de David : aucune loi ne tient devant une nécessité vitale. Face au rigorisme étroit où le primat est donné à la loi, Jésus fait preuve d'une largeur d'esprit étonnante en donnant la priorité aux besoins essentiels de l'homme. Très vite, la communauté primitive a établi un parallèle implicite entre David et Jésus : si David a pu outrepasser la Loi et le permettre à ses

compagnons, pourquoi les disciples de Jésus ne seraient-ils pas couverts par la présence de leur maître, plus grand que David ?

A une étape suivante, antérieure aux évangiles actuels, cet épisode a été situé un jour de sabbat. Le délit devient beaucoup plus grave car, pour un Juif, le sabbat marque, dans le temps des hommes, l'irruption même du temps de Dieu. Célébrer le sabbat, c'est communier à l'action créatrice de Dieu ; le mépriser, c'est la mépriser ; toute infraction constitue nécessairement un délit grave.

Dans ce cadre, la réponse du v. 28 : « Le Fils de l'Homme est maître du sabbat », se charge d'un sens très lourd : la communauté primitive reconnaît dans Jésus le Fils de l'Homme au sens fort du terme, comme elle lui reconnaissait le pouvoir de remettre les péchés dans la première controverse (2,10). La portée de la scène change : il ne s'agit plus seulement d'admirer et d'imiter la largeur d'esprit de Jésus. Jésus est identifié ici au Fils de l'Homme, ce personnage céleste mystérieux, qui d'après Dn 7 et la tradition juive devait inaugurer le jugement de la fin des temps. Comme Dieu seul est maître du sabbat, c'est reconnaître en Jésus une « sorte de dignité quasi divine ».

Le récit matthéen développe le thème du Fils de l'Homme, maître du sabbat (12,5-7) : si les prêtres dans le Temple peuvent violer la loi du sabbat, car le service du Seigneur au Temple est plus important que la loi du sabbat, à plus forte raison, Jésus peut-il l'enfreindre, car il est « plus grand que le Temple ». C'est une des façons par lesquelles Matthieu suggère la messianité unique de Jésus.

En ajoutant l'oracle d'Os 6,6, Matthieu situe Jésus dans la grande tradition prophétique du culte en esprit : le vrai service de Yahvé ne consiste pas d'abord dans l'observance formaliste de règles, mais dans l'offrande du cœur et l'amour des autres. Ce dernier niveau reflète une communauté judéo-chrétienne en conflit avec les Pharisiens sur la pratique de la loi juive et notamment sur l'observance du sabbat. C'est d'autant plus net si les arguments invoqués concernant David et la pratique des prêtres sont l'écho de « conflits d'interprétation »⁹ entre Sadducéens et Pharisiens : les premiers, très rigoristes pour les autres, se permettent d'enfreindre eux-mêmes la loi du sabbat dans le temple (Mt 12,5) ; les seconds, se basant sur l'exemple de David, affirment qu'on peut a fortiori sauver une vie le jour du sabbat. Matthieu répondrait ici avec grande habileté aux Pharisiens en utilisant leurs arguments contre les Sadducéens.

8. Cf. les différentes positions dans F. GILS, *op. cit.*, pp. 506ss.

9. Cf. B. MURMELSTEIN, *Jesus Gang durch die Saatfelder*, dans *Aggelos*, 3 (1928), pp. 111-120.

La communauté judéo-chrétienne à laquelle s'adresse Matthieu est d'abord restée fidèle aux pratiques religieuses juives : circoncision, sabbat. En découvrant progressivement la vraie nouveauté introduite par Jésus Christ, elle a pris conscience de son originalité et de la nouveauté de son culte. Jamais elle n'aurait pu faire ce pas si elle n'avait trouvé dans la vie même de Jésus un point d'ancrage solide qui soit à l'origine de cette découverte.

Parallèlement à la présentation matthéenne, Marc, qui reçoit également le récit au deuxième stade de la tradition, l'infléchit en deux sens.

S'adressant à un public païen, pour qui les prescriptions sabbatiques sont difficilement compréhensibles, il choisit un délit plus parlant : saccager un champ en le traversant ; mais du coup, la logique du récit s'en ressent : l'exemple de David, d'ailleurs situé à tort au temps du grand prêtre Abiathar, porte à faux.

Par l'addition du v. 27 : « Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat », Marc donne à la scène une dimension nouvelle, très éloignée des positions rabbiniques, même les plus évoluées. Certes quelques rabbins énonçaient des principes très larges¹⁰ : « A vous le sabbat est livré et vous n'êtes pas livré au sabbat » ; de même, un autre maître conseillait de « profaner un seul sabbat afin de pouvoir en garder beaucoup »¹¹. Mais de telles positions étaient très rares, notamment à l'époque de Jésus où la tendance générale était de durcir les réglementations concernant le sabbat¹² ; de plus, elles ne mettaient pas en cause le caractère privilégié de l'élection d'Israël. Bien que marquée par le sabbat, l'élection reste première, antérieure à lui : c'est au nom de ce privilège racial qu'on tolère parfois certaines libertés dans la règle du sabbat.

Or le Jésus de Marc énonce un principe d'ouverture d'un universalisme scandaleux : il ne s'agit plus d'exceptions particulières justifiées par des exemples bibliques, ni de privilèges pour un peuple donné ; il s'agit de l'homme, de tout homme : désormais le sabbat, — et derrière lui il faut lire toute loi venant de Dieu ou des hommes — est au service de l'homme et non l'inverse. Pour le monde religieux d'alors, ceci constitue une vraie révolution copernicienne.

S'il est difficile d'attribuer pareil logion à Jésus lui-même : on le comprend mieux dans une communauté dégagée des questions d'observance juive, accueillante envers tout homme quelle que soit sa

10. Cf. Rabbi Siméon ben Menaya vers 180, dans la Mekilta, Ex 31,14.

11. Cf. D. FLUSSER, *Jésus*, Paris, 1970, pp. 49ss.

12. Cf. *Ecrits de Damas* X,14-XI,18 dans A. DUPONT-SOMMER, *Les Ecrits Esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, 1960, pp. 167ss.

race, ce qui semble bien correspondre à la communauté chrétienne de Rome à laquelle s'adresse Marc¹³.

2. Guérison de l'homme à la main desséchée (3,1-6)

Etapes du récit

Le deuxième récit a suivi une évolution assez semblable.

A l'origine, un récit de guérison : certains indices laissent supposer que la mention du sabbat n'appartenait pas à la couche la plus ancienne. Il n'en est pas question au tout début ; les parties où Matthieu et Marc sont rigoureusement parallèles ne le mentionnent pas et forment un récit très cohérent : « Et il entra dans une synagogue et il y avait là un homme ayant la main desséchée et il dit à l'homme : "Etends la main" et il l'étendit et sa main fut guérie »¹⁴.

Antérieurement à Marc, ce récit de guérison fut lui aussi développé en récit de controverse dans le cadre d'un sabbat. Dans le texte actuel, la guérison proprement dite est réduite à de brèves notations. Par contre, tout est centré sur le face à face de Jésus avec ses adversaires¹⁵ : la guérison a lieu en pleine synagogue (les Pharisiens sont ici chez eux, dans une maison de la Loi), et se passe un jour de sabbat, peut-être lors d'une réunion liturgique. Le cadre de cet affrontement ne pouvait être plus « sacré » en Galilée ; il prélude aux derniers affrontements à Jérusalem dans le Temple, juste avant la Passion.

La présentation de Marc met en relief la violence de cet affrontement. Tout son récit est bâti sur une série d'oppositions qui se répondent par « enveloppement »¹⁶.

Les personnages secondaires (foule et disciples) éliminés, Jésus reste seul face à ses adversaires. Ceux-ci identifiés seulement à la fin du récit, l'espionnent en silence, espérant une guérison pour pouvoir l'accuser, sans nul souci du malade. Ils se tairont durant

13. Un logion dont l'authenticité est discutée car il n'est rapporté que par le manuscrit D, ajoute en Lc 6,5 : « Le même jour, il vit un homme qui exécutait un travail le jour du sabbat. Il lui dit : « Homme si tu sais ce que tu fais, tu es heureux, mais si tu ne le sais pas, tu es maudit et transgresseur de la Loi » (cf. J. JEREMIAS, *Les paroles inconnues de Jésus*, Paris, 1970, pp. 62ss).

14. P. BENOIT-M.-E. BOISMARD, *op. cit.*, t. II, p. 46.

15. Cf. P. GEOLTRAIN, *op. cit.*, p. 82 : a) Jésus entre dans la synagogue ; b) main desséchée ; c) observer Jésus ; d) question ; e) faire du bien ; e') faire du mal ; f) sauver ; f') tuer ; d') silence ; c') regard à la ronde ; b') main guérie ; a') les Pharisiens sortent de la synagogue.

16. Cf. P. GEOLTRAIN, *ibid.*

toute l'entrevue. Jésus, au contraire, agit et parle au grand jour, voulant éviter toute ambiguïté. C'est lui qui prend l'initiative, à la différence de la scène précédente où il n'était pas directement mis en cause, mais bien ses disciples, et son attitude constitue une sorte de provocation. Jésus revendique la pleine responsabilité de ce qui va suivre. Il fait venir le malade « au milieu » de la pièce, puis il pose à ses adversaires « une colle théologique » sous une forme classique dans les disputes d'écoles : « Est-il permis... ? » La question est aussi finement posée qu'équivoque : certes, il était permis de violer le sabbat pour sauver une vie (en ce sens la question appelle une réponse positive), mais d'après les rabbins, cette dérogation ne valait que pour un danger de mort imminente, ce qui n'est pas le cas ici.

Jésus ne se laisse pas enfermer par ces arguties de casuiste. Pour lui, le sabbat, c'est l'heure de sauver, le temps du salut : ne pas guérir le malade, ce serait tuer. Il change complètement la perspective habituelle des discussions sur ce sujet : une comparaison avec les autres épisodes se déroulant un jour de sabbat met en lumière l'originalité de notre passage¹⁷. La réponse de Jésus forme une sorte de transition entre les autres récits synoptiques et les récits johanniques. Dans les premiers, y compris la version matthéenne qui fusionne le récit de Mc et de Lc 14,5, la question de Jésus, moins générale, est illustrée par un exemple concret : « Qui ne délie son bœuf ou son âne... (Lc 13,12) ? Qui de vous si l'une de ses brebis (Mt 12,9) ou un fils ou un bœuf (Lc 14,5) tombe dans un trou... ? » Dans cette première série, les arguments invoqués restent de type rabbinique ; la réponse de Jésus n'est pas en elle-même révolutionnaire ; elle pourrait même rejoindre des interprétations d'écoles plus libérales et cependant orthodoxes. Tel ne semble pas être le cas de notre récit : Marc évite de donner tout exemple concret ; il ne s'agit pas d'un choix entre diverses opinions théologiques possibles, mais d'options radicales — « faire le bien ou faire le mal, sauver une âme ou la tuer » — qui relèvent du commandement fondamental : « Tu ne tueras pas ».

Marc est aussi le seul à souligner l'attitude des adversaires : ils se taisent alors que la question de Jésus appelle une réponse évidente. « Jésus les regarde avec colère, navré de l'endurcissement de leur cœur ». Sans doute Marc aime-t-il noter les réactions de Jésus (1,41.43 ; 7,34 ; 8,12 ; etc.), mais celle-ci est particulièrement violente, faite de colère et de chagrin parce que les adversaires ont le « cœur dur ». Ce terme rare dans le N.T. sauf chez Paul¹⁸, a tou-

jours le sens fort ; il désigne l'aveuglement aussi bien des disciples (Mc 6,25 ; 8,17) que des Juifs (Jn 12,40 ; 2 Co 3,14 ; Rm 11,7.25) et des païens (Ep 4,18) ; c'est l'incapacité radicale de percevoir la réalité de Dieu : l'homme laissé à lui-même ou celui qui opte pour les ténèbres, ne peut plus reconnaître ce que Dieu fait pour son peuple. Depuis Pharaon, cet endurcissement du cœur est à la racine même d'un certain refus de la foi.

Le chœur final, qui d'habitude clôt les récits de miracles en notant l'admiration de la foule, se change ici en « conseil de mort » qui décide la suppression de Jésus. Marc est seul à préciser qu'il s'agit des Pharisiens et des Hérodiens, association très étrange quand on sait la haine que se portaient les deux groupes : les premiers opposés aux Romains, les seconds, leurs collaborateurs ; c'est l'union aussi bien des forces religieuses que politiques. Matthieu, lui, distingue soigneusement les deux partis.

Les Pharisiens quittent la synagogue. Ce mouvement opposé à l'entrée de Jésus dans la synagogue, au début de la scène, a peut-être un sens symbolique. Jésus reste dans la synagogue après avoir démasqué ceux qui paraissent les fidèles défenseurs de la Loi, mais qui en fait la violent.

La décision de tuer Jésus paraît quelque peu prématurée au tout début de l'évangile, à la première apparition des Pharisiens : elle heurte la vraisemblance historique. Pareille décision s'avère beaucoup plus justifiée en 11,18 après l'entrée messianique à Jérusalem. Marc rassemble, une fois encore, le même « conseil » qui décide la mort de Jésus en 15,1.

Le parallèle déjà noté entre les deux séries de controverses, situées l'une au début, et l'autre à la fin du ministère de Jésus, signifie clairement que Marc n'entend pas d'abord présenter une réaction historiquement datée, mais montrer davantage le premier acte de l'affrontement radical qui, dès le début, oppose Jésus aux chefs de la nation : le dernier acte sera la mort et la résurrection de Jésus. L'enjeu pour Marc se situe bien au-delà d'une simple dispute d'école.

III. THÈMES MAJEURS

Quelques lignes de force se dégagent de la présentation marcienne de ces deux textes. Marc n'entend pas rapporter des querelles entre rabbins ni un simple récit de miracle : l'intérêt de ces deux scènes est d'abord *christologique*.

17. Cf. Lc 13,10-17 ; 14,1-6 ; Jn 5,1-19 ; 9,1-41.

18. C'est un des points de contact entre le vocabulaire marcien et paulinien, cf. P. BENOÎT-M.-E. BOISMARD, *op. cit.*, p. 118.

1. La personne et l'œuvre de Jésus

Jésus apparaît comme un homme d'une *liberté* et d'une maîtrise totales. Il est libre devant les poursuites de ses adversaires : leur surveillance ne le fait pas dévier de sa route ; libre aussi par rapport aux institutions les plus saintes telles que le sabbat.

C'est un homme dont la puissance *apporte le salut et libère*. Il libère de la *maladie*. A cette époque, le malade était une sorte de mort en sursis : la parole de Dieu recrée l'homme dans toute sa dimension. C'est pour cette œuvre de guérison que Jésus est « sorti » (Mc 1,38).

Il libère surtout *du joug d'une loi qui tue*, notamment celle du sabbat ; il remet toute loi à sa vraie place, c'est-à-dire au service de l'homme.

2. La Loi signe de vie et non de mort

Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat. Jamais on ne dira phrase plus libératrice par rapport à toute loi ; radicale dans sa simplicité, elle peut être entendue de tout homme, du Juif comme du païen. Ce faisant Jésus n'entend pas détruire la Loi, mais lui restitue sa pleine signification : le vrai culte ne consiste pas d'abord à s'interdire certaines activités, mais à faire du bien plutôt que du mal, à sauver une âme plutôt qu'à la tuer. Le sabbat, signe de l'amour de Dieu pour son peuple, est nécessairement service de l'homme et non l'inverse. Venant de Dieu, ce « Dieu des vivants et non des morts » (Mc 12,27), il ne peut être que pour la vie.

Par la bouche d'un scribe, Marc précisera plus loin qu'aimer Dieu « de tout son cœur, de toute son intelligence et de toute sa force et aimer le prochain comme soi-même, cela vaut mieux que tous les holocaustes et tous les sacrifices » (12,33). Jésus réintroduit le vrai culte, valable pour tout homme. C'est en cela qu'il est le Fils de l'Homme (supérieur à David), le maître du sabbat auquel il rend son vrai sens : être le signe de l'amour créateur de Dieu pour les hommes.

3. Le jugement anticipé

Si elle sauve l'homme, la liberté de Jésus démasque aussi le durcissement de cœur de ses ennemis. Sa « liberté libératrice »

déclenche la haine (cf. le deuxième récit). Les Pharisiens et les Hérodiens optent pour la mort. Le jour même du sabbat, ils enfreignent un des commandements fondamentaux : « Tu ne tueras pas », puisqu'ils préfèrent laisser le malade sans guérison, puisqu'ils décident de tuer Jésus.

Ils jugent le Fils de l'Homme, mais la suite de l'évangile de Marc montre que, de fait, ils sont déjà jugés. Cette scène dévoile le premier acte du jugement eschatologique opéré par le Fils de l'Homme, c'est une anticipation du drame de la mort de Jésus et de son triomphe par la résurrection ; alors le secret messianique sera levé et Jésus ouvrira aux païens la possibilité d'un culte qui donne la vie.

Conclusion

A l'arrière-plan de ces deux récits se situent probablement des discussions entre la communauté primitive et les Juifs à propos du sabbat : cela ressort surtout de la présentation matthéenne. Mais ce serait une erreur de réduire ces textes à de simples conflits de législation, à des tentatives pour justifier le remplacement du sabbat par le dimanche. En particulier, la communauté de Marc, d'origine païenne, devait peu se soucier des conflits avec l'orthodoxie juive. Marc annonce la Bonne Nouvelle de Jésus Christ, Fils de Dieu, qui vient introduire dans l'histoire des hommes l'éternelle actualité et nouveauté de Dieu, qui vient réaliser la visée du sabbat : « Le Fils de l'Homme n'est pas venu pour condamner, mais pour sauver ce qui était perdu ».

Entendre cet évangile, c'est pour toute communauté chrétienne, ressourcer sa foi en Jésus Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme, le seul sauveur des hommes. C'est retrouver le sens de l'homme en même temps que celui de Dieu. C'est aussi nous interroger sur la qualité de notre culte : sanctifier « le jour du Seigneur », n'est-ce pas entrer de façon concrète dans cette liberté amoureuse de Jésus qui sauve les hommes ses frères, et rendre ainsi gloire au Dieu Père ?



POUR QUE L'ÂME VIBRE

Voici comment Rabbi Yaakov-Yosseph de Polnoye fut conquis au Hassidisme.

Un matin il arriva à la synagogue de Sharigrod et la trouva vide.

— Où sont les fidèles ? s'enquit-il auprès du bedeau.

— Sur la place du marché.

— Tous ? A cette heure-ci qui est celle de la prière ?

— Eh bien, voilà : il y a cet étranger qui est là-bas ; il raconte des histoires. Et quand il parle, on n'a pas envie de le quitter.

— Ah, l'insolent ! Va et amène-le-moi !

Le bedeau ne put qu'obéir : c'était son métier. Il courut au marché, s'approcha du conteur et lui transmit l'ordre.

— Soit, dit l'étranger d'un air calme. Je viens.

Il y avait quelque chose dans le ton de l'étranger qui bouleversa le rabbin au point de le rendre muet ; il ne pouvait pas ne pas écouter ; il n'avait jamais ressenti un tel besoin d'écouter.

— C'est une histoire qui m'est arrivée, dit l'autre. Je voyageais dans un carrosse tiré par trois chevaux de couleurs différentes, et aucun ne hennissait. Et je ne comprenais pas pourquoi. Jusqu'au jour où je rencontrai un paysan qui me cria de desserrer les rênes. Du coup, les trois chevaux se mirent à hennir.

Dans un éblouissement, le rabbin comprit la signification de la parabole : pour que l'âme vibre, il faut la libérer ; trop de contraintes risquent de l'étouffer.

Elie WIESEL¹

Année C

Première lecture : 1 R 8,41-43

Deuxième lecture : Ga 1,1-2.6-10

Évangile : Lc 7,1-10

Matthieu, Luc et Jean présentent trois lectures différentes de l'épisode du centurion de Capharnaüm. Chacun, en effet, écrit en songeant aux questions de son temps. Luc connaît d'expérience combien il est difficile pour un païen de se faire accueillir par un Juif. Mais il sait aussi que de bons rapports peuvent exister entre eux, et que les païens ont fait à l'Évangile un accueil admirable.

Ne pouvons-nous, à notre tour, lire cet épisode en référence à la situation actuelle du dialogue entre l'Eglise et le monde, entre chrétiens et incroyants ? Comment nos contemporains seront-ils amenés à rencontrer Jésus dans la foi qui seule donne le salut ?

Cette conversion des « étrangers » doit être sans cesse au cœur de notre prière ouverte à un universalisme sans restriction, animé du seul désir de la gloire de Dieu.

Mais si la foi est un don de Dieu, il faut la vivre dans la fidélité à l'appel entendu et à la tradition transmise par le ministère apostolique.

1. Elie WIESEL, *Célébration hassidique. Portraits et légendes*, Paris, 1972, pp. 51-52.

La prière de Salomon pour les «étrangers»

1 R 8,41-43

PAR GINO BRESSAN

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

Contexte et critique littéraire

La brève péripécie qui constitue la première lecture de ce dimanche, est un extrait de la prière de Salomon le jour de la Dédicace du nouveau Temple qu'il venait de faire construire (1 R 8,22-61)¹.

Après un discours au peuple pour lui exposer les circonstances dans lesquelles il avait été amené à entreprendre cette œuvre (8,14-21), Salomon adresse à Dieu une longue prière. Il commence par prier pour lui-même : que Yahvé se souvienne de sa promesse à David, et que le trône d'Israël ne soit jamais dépourvu d'un descendant du grand roi (8,22-29). Il prie ensuite pour le peuple : que Dieu l'exauce en toutes circonstances (vv. 30-40) ; puis pour les étrangers (vv. 41-43 : la péripécie de ce jour). Après cela il intercède à nouveau pour Israël : que Yahvé l'assiste dans le cas d'une guerre et lui pardonne lorsque, déporté pour ses péchés, il se repentira de ses fautes (vv. 46-51). La prière s'achève enfin par une dernière supplication et par la bénédiction du peuple (vv. 52-61).

1. Bibliographie : Commentaires des livres des Rois (nous nous en tenons au plus récents et aux plus complets) : J.-A. MONTGOMERY-H.S. GEHAM, *The book of Kings* (International Critical Commentary), Edinburgh, 1951 ; J. GRAY, *Kings* (Old Testament Library), Londres-Philadelphie, 1964 ; M. NOTH, *Könige I, 1-16* (Biblicher Kommentar A.T.), Neukirchen-Vluyn, 1968. — *Sur le Temple, le culte, les prosélytes* (en plus des encyclopédies bibliques) : R. DE VAUX, *Les Institutions de l'A.T.*, t. II, Paris, 1969, pp. 147-194 (bibliographie ultérieure, pp. 442-446). — *Sur le « nom » de Yahvé dans notre contexte* : W. EICHRÖDT, *Theologie des A.T.*, Göttingen, t. II-III, 1961*, pp. 19-23.

Ainsi donc, les vv. 41-43 se trouvent insérés entre deux blocs : d'une part la prière pour Israël dont ils constituent une sorte de complément, d'autre part, la reprise et la conclusion de l'intercession pour le peuple. De l'avis général des exégètes, cette dernière partie a été ajoutée après l'exil, tandis que la première porte l'empreinte du Deutéronomiste².

Par contre, aucun indice ne permet d'assigner avec certitude une origine post-exilienne aux vv. 41-43. On peut fort bien les considérer comme la finale naturelle de la prière qui intercède successivement pour Salomon, pour Israël, pour les «étrangers». Certains, toutefois, estiment, peut-être sans raisons suffisantes, que l'universalisme de cette troisième partie invite à la considérer comme composée après l'exil.

Au point de vue du style, les vv. 41-43 forment une seule péripécie, avec, tout au début (v. 41), le complément d'objet direct («Même l'étranger») à bonne distance du verbe principal dont il dépend («Ecoute-le» : v. 43). Entre les deux, une suite de propositions relatives et conditionnelles («qui n'est pas de ton peuple, s'il vient..., s'il vient et s'il prie...»), dans laquelle s'insère en outre une explicative (v. 42a : «car on entendra parler de ton grand Nom...»). En finale, le motif de la prière : «afin que tous les peuples de la terre reconnaissent ton nom...» (v. 43b).

Ce sont là autant de caractéristiques bien connues du Deutéronomiste et de son école³ : longues périodes faites de propositions subordonnées, multiplicité des synonymes et répétitions qui donnent au texte une redondance oratoire. Toute la prière de Salomon est de cette veine.

1. L'«étranger»

Il convient tout d'abord de déterminer le sens du mot «étranger». On constate d'emblée que la Bible hébraïque utilise simultanément deux termes, avec des significations bien distinctes : *gêr* et *nokrî* (cf. Dt 14,21). Le premier (*gêr* : «celui qui vient d'ailleurs», «immigré») désigne l'homme qui, sans appartenir à la descendance d'Abraham, est venu s'installer en Israël ou y chercher asile (pour fuir une vendetta), soit temporairement (comme autrefois Israël en Egypte : Ex 22,20 ; etc.), soit définitivement (cf. 1 Ch 22,2 ; Is 14,1 ;

2. Tous considèrent comme pré-exilienne, au moins les deux sections 8,22-26 et 8,31-40.

3. W.-F. ALBRIGHT ne veut pas entendre parler d'«école» deutéronomiste. A son avis, tout le «corpus» deutéronomiste — du Deutéronome aux livres des Rois — peut être l'œuvre d'un seul auteur.

etc.). Des lois précises d'ordre liturgique (Nb 15,14-16) ou social (Ex 22,20 ; Lv 19,33-34 ; Ez 47,22), étaient prévues pour ce genre d'immigrés.

Ce n'est pas d'eux que traite la péripécopie, mais bien du *nokri*, « l'étranger » proprement dit, celui qui n'est pas « frère de race », Israélite de sang (Dt 17,15 ; 1 R 11,1 : les nombreuses femmes « étrangères » de Salomon !). Du *nokri*, l'Israélite peut exiger des intérêts, alors qu'il ne peut en réclamer au « frère » (Dt 23,40). Un animal frappé de mort ne peut être consommé par un Israélite, mais on a le droit de le donner au *gêr* ou de le vendre au *nokri* (Dt 14,21). En somme, le *nokri* est celui qui vient occasionnellement d'une terre étrangère (Dt 29,21), ou qui, même s'il demeure en Israël, ne songe pas à s'installer définitivement : c'est le cas par exemple des soldats mercenaires pendant la durée de leur prestation, tels les Kérétiens et les Pélétiens, qui, sous le commandement d'Ittaï le Gittite, formaient la garde personnelle de David (2 S 15,18-19).

Divers motifs pouvaient mettre un *nokri* en contact avec Israël : ainsi le renom de la sagesse de Salomon amena la Reine de Saba à venir le trouver (1 R 5,14 ; 10,1-3). Mais les relations commerciales⁴ ou diplomatiques (2 R 20,12 etc.) et les guerres (2 R 5,2 ; etc.) étaient des occasions plus communes d'entrer en contact avec des « étrangers ». Les diverses déportations, à leur tour, allèrent dans le même sens : Tobie, homme pieux et droit était parmi les déportés amenés par Teglat-Phalasar en Assyrie (734 av. J.C.)⁵ ; Ezéchiel, Daniel⁶ et d'autres bons Israélites connurent l'exil de Babylone.

2. Le grand « nom » de Yahvé

Il pouvait donc advenir, pour ces raisons, que quelque *nokri* entendît parler de Yahvé, et avant tout de son « grand nom », c'est-à-dire, dans ce contexte, de son « renom » (cf. 2 S 7,9). Mais l'expression sert aussi, habituellement, à désigner Yahvé tel qu'il est en lui-même. L'étranger pouvait donc avoir entendu parler de la « main forte » et du « bras étendu » de Yahvé, comme dit le Deutéronome pour évoquer l'intervention du Dieu d'Israël lorsqu'il délivra

4. Ainsi par exemple avec Hiram de Tyr pour la fourniture de matériaux destinés à la construction du palais royal, puis du Temple. Pour ce travail, on fit en outre appel à des ouvriers étrangers. On sait également que Salomon « arma une flotte à Ezyon-Géber, qui est près d'Elat, sur le bord de la mer Rouge, au pays d'Edom » (cf. 1 R 9,10-14 ; 9,26-28).

5. Ce témoignage garde toute sa valeur même si Tobie est un personnage de légende.

6. Quoi qu'il en soit du genre littéraire du livre de Daniel.

son peuple de l'esclavage égyptien (Dt 4,34 ; 5,15 ; 7,19 ; 11,2 ; 26,8). Les Philistins avaient eu connaissance, au moins confusément, de cet événement (1 S 4,8), et, avant eux, les Cananéens de Jéricho (Jos 2,10). Ces derniers, dans leur ensemble, tentèrent de s'opposer à Yahvé, tandis que Rahab la prostituée rejoignit son peuple (Jos 6, 25 ; Mt 1,5 ?).

Salomon a la certitude que, dans l'avenir aussi, les « étrangers » entendront parler de Yahvé. Isaïe annonce que les Ethiopiens (*Kush*) seront du nombre : « En ce temps-là, des offrandes seront apportées à Yahvé Sabaot de la part du peuple élané et bronzé, vers le lieu où réside le nom de Yahvé Sabaot, sur le mont Sion » (Is 18,7 ; cf. aussi Ps 68,30-32). Et il entreverra, dans l'avenir, un plus vaste mouvement de peuples étrangers (Is 2,2-3 ; cf. Mi 4,1-2). De fait, après l'exil de Babylone, des « fils d'étrangers (*b'nê hannekār*) se sont attachés à Yahvé pour le servir et pour aimer le nom de Yahvé ». Et Dieu leur fait cette promesse : « Je les conduirai dans ma maison de prière, car ma maison s'appellera maison de prière pour tous les peuples » (Is 56,6-7). Un cas typique, sur l'authenticité duquel on peut garder quelque doute, est celui d'Alexandre le Grand rendant hommage au temple de Jérusalem⁷. Par contre, on sait que la période gréco-romaine vit un vaste mouvement de « prosélytes », tandis qu'il ne manqua pas d'Israélites pour écrire des ouvrages en vue de répandre ou de défendre le judaïsme (Philon d'Alexandrie, Flavius Josèphe, etc.).

3. La prière du « nokri »

Il pourra donc advenir que quelque « étranger » se rende à Jérusalem pour prier dans le Temple de Yahvé.

Les païens agissaient d'une manière toute différente de celle des Israélites observants. Jamais ceux-ci n'auraient mis le pied dans le temple d'un autre Dieu ; pour les premiers, par contre, mieux valait se concilier le plus de divinités possible.

4. Le nom attaché à cette maison

La dernière expression de la péripécopie⁸ évoque, matériellement, la fête de la Dédicace. Nous avons tous lu, sur le fronton de nom-

7. FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquités*, XI,8-5.

8. La Bible de Jérusalem traduit « Ton nom est attaché à ce Temple que j'ai bâti » ; le *Lectionnaire* « Le Temple que j'ai bâti est le lieu où ton nom est invoqué ».

breuses églises, les lettres *D.O.M.*, abréviation de *Deo Optimo Maximo*, c'est-à-dire : « Eglise dédiée à Dieu très Bon, très grand ». Le nom de Dieu se trouve donc souvent gravé sur la pierre des édifices sacrés. Mais l'expression hébraïque employée ici a un sens beaucoup plus riche.

Dans la Bible, imposer le nom, c'est faire acte de domination (déjà en Gn 2,19-20). Lorsque Rabba, ville des Ammonites, fut sur le point de capituler, Joab qui dirigeait l'assaut, envoya dire à David : « Maintenant, rassemble le reste de l'armée, dresse ton camp devant la ville et prends-la, pour que ce ne soit pas moi qui conquière la ville et lui donne mon nom » (2 S 12,28 ; cf. 5,9).

On a l'impression d'une sorte de rite au cours duquel on prononcerait à haute voix son propre nom sur une ville, une personne ou une chose pour en prendre possession. C'est ainsi que l'arche (2 S 6,2), Jérusalem et Israël (Jr 25,29 ; 14,9 ; Dn 9,18-19), le Temple (Jr 7,10), portent le nom de Yahvé. De ce fait, Yahvé exerce sur toutes ces choses un pouvoir particulier, unique, incommunicable. Il en résulte une présence véritable quoique mystérieuse. On sait que, par exemple, l'arche était presque identifiée à Yahvé (cf. Nb 10,35-36 ; pour le Temple, cf. 1 Co 3,17). A Jérusalem, au milieu du peuple, Dieu « réside », « habite » dans le Temple, ou, comme le dit Ez 48,35 de la nouvelle Jérusalem, du nouveau Temple et du nouveau Peuple : « Yahvé est là ».

Or, justement, « tous les peuples de la terre » doivent reconnaître que le nom de Yahvé est « attaché à ce Temple » construit par Salomon. Ce lieu appartient à Yahvé qui y demeure. Et si tous les peuples doivent le reconnaître, c'est parce que sur eux aussi son nom a été « prononcé » (Am 9,12). Jacques, au « concile de Jérusalem » invoquera cette prophétie pour justifier l'admission des païens dans la jeune communauté chrétienne, « ce qui concorde, dira-t-il, avec les paroles des Prophètes » (Ac 15,15-18).

5. La conversion des païens, objet de la prière

Salomon, dans sa prière pour l'« étranger », demande à Dieu : « Ecoute-le, au ciel, où tu résides » (v. 43). Israël a toujours cru que la prière peut monter jusqu'au trône de Yahvé : « Il entendit, de son palais (céleste) ma voix ; mon cri parvint à ses oreilles » disait déjà David (2 S 22,7). Et le Dieu Assur, invoqué par Assurbanipal, répondait : « J'ai entendu ta voix — du haut de la grande porte des cieux — et je me suis montré aussitôt ».

Mais il faut surtout s'arrêter au motif qui, selon Salomon, doit amener Dieu à exaucer la prière de l'étranger : « Afin que tous les

peuples de la terre reconnaissent ton nom et te craignent comme fait ton peuple Israël » (v. 43) ⁹.

On ne pouvait donner un motif plus élevé, car il est d'ordre strictement spirituel. Il ne s'agit de rien moins que de la conversion des « étrangers » à la religion de Yahvé. Reconnaître le « nom » de Yahvé signifie confesser qui il est, c'est-à-dire le Dieu unique, le seul qui puisse donner le salut. La « crainte », on le sait, est dans la Bible, le terme qui désigne équivalement notre « vertu de religion » : il revient souvent, avec ce sens, dans le Deutéronome (4,10 ; 5,29 ; 6,24 ; etc.).

Certes, cet universalisme reste encore ici « centripète », en ce sens qu'il a Jérusalem et le Temple comme centre. Il faudra qu'il s'ouvre à de plus larges perspectives, où la Ville et son sanctuaire n'aient plus cette place centrale (cf. par exemple : Mt 1,11 ; Is 45,21-24). Mais on se trouve déjà ici à un niveau très élevé : pas la moindre allusion à une domination d'Israël sur les « étrangers », à des tributs, dons ou offrandes faites par eux, comme c'est le cas dans d'autres textes célèbres pour leur universalisme (cf. par exemple Is 60,5-7). La prière de Salomon pour les « étrangers » témoigne de l'idéal qui sera celui d'Is 56,1-8 d'Is 2 et de Mt 4 déjà cités, mais surtout du magnifique Ps 87 qui contemple Sion comme la mère de tous les peuples :

Je compte Rahab et Babylone
parmi ceux qui me connaissent.
Tyr, la Philistie ou l'Ethiopie,
un tel y est né.
Mais Sion chacun lui dit : Mère !
car en elle, chacun est né (Ps 87,4-5).

9. « Tous les peuples de la terre » est une expression typiquement deutéronomiste. Dt 28,10 en fournit un parallèle intéressant.

Le courage de la fidélité au Christ

Ga 1,1-2.6-10

PAR SILVERIO ZEDDA

Professeur à la Faculté de théologie de Cagliari (Italie)

Dans l'épître aux Galates — une de ses lettres les plus personnelles — saint Paul révèle le fond de son cœur. Dès l'exorde, auquel est empruntée la lecture de ce dimanche, l'Apôtre fait connaître les sentiments divers qui l'habitent : pleine assurance sur l'origine de sa vocation apostolique (v. 1), mécontentement ou peine causés par la situation actuelle de la communauté (v. 6), indignation devant la conduite de ceux qui troublent l'Eglise de Galatie (vv. 7-9), attachement inébranlable au Christ (v. 10).

Mais il ne se contente pas d'exprimer ses sentiments personnels, il en donne les motivations doctrinales. Chez lui, en effet, le cœur et l'esprit vont de pair ; sa théologie est source de sentiments dont elle garde le contrôle. Dès lors, aux diverses manifestations du cœur de Paul, correspondent autant d'expressions de sa pensée.

Nos sous-titres évoquent les thèmes doctrinaux ainsi abordés par la péricope liturgique de ce dimanche.

Apostolat et christologie

Les judaïsants avaient mis en doute l'autorité apostolique de Paul, afin de répandre plus facilement leur doctrine sur la nécessité de la circoncision et des observances de la Loi pour le salut. Paul leur rétorque dès le début de sa lettre, qu'il a reçu la mission apostolique non des hommes ou par leur intermédiaire, mais directement du Christ et de Dieu (v. 1). Il a conscience d'être l'égal des autres apôtres, les Douze : comme eux, il a été directement investi de la

charge apostolique par le Seigneur Ressuscité (cf. 1 Co 9,1). L'événement survenu sur la route de Damas, fut pour Saül, tout à la fois conversion et vocation.

Si Paul mentionne dès ce moment la résurrection du Christ (v. 1), ce n'est pas seulement parce qu'il a reçu sa mission du Ressuscité tout comme les autres apôtres (cf. Mt 28,18-20), mais c'est encore et surtout parce que les apôtres reçoivent du Ressuscité la force du salut. Dans sa passion, Jésus s'est fait victime pour les péchés du monde (cf. 2 Co 5,21 ; Ga 1,4 ; Rm 3,24-26) ; dans sa résurrection il est devenu « esprit qui donne la vie » (1 Co 15,45), il a reçu le pouvoir de transmettre les dons de l'Esprit (cf. Rm 1,4 ; 4,25). Le courage, l'audace et l'ardeur de Paul dans son apostolat (sentiments qu'il appelle *parrhèsia*), s'appuient sur le fait qu'il se sait appelé par le Ressuscité, et qu'il se sent continuellement sous l'influence des forces de la résurrection — l'Esprit communiqué par Jésus le Vivant — qui auréolent de gloire son apostolat, et en assurent la puissance (cf. 2 Co 3,12 à la lumière de 3,4-6.7-11 ; 1 Th 2,2 à la lumière de 1,5 ; Ep 6,19-20).

Paul a l'assurance que, malgré toutes les difficultés et toutes les tribulations, son apostolat sera efficace : le Christ ressuscité fera jailir la vie malgré les souffrances de l'Apôtre, ou plutôt à travers elles ; après la participation aux faiblesses et à la mort de Jésus, viendra la participation à sa vie (2 Co 4,7-12 ; 12,7-10). Cette conscience de tenir son autorité du Ressuscité qui agit en lui, donne à Paul le courage d'intervenir vigoureusement dans les affaires de ses chrétiens (2 Co 13,2-4).

La vocation chrétienne, exigence de fidélité

Conscient de son autorité, saint Paul s'en prend vivement aux graves désordres doctrinaux introduits dans les communautés de Galatie. Passant outre à l'action de grâce ou à la prière à Dieu par lesquelles commencent habituellement ses lettres, il en vient aussitôt aux reproches. Il s'étonne que si vite après avoir accueilli dans la foi le message évangélique qu'il leur a annoncé, les Galates se soient laissés aller à embrasser un autre évangile (v. 6). Saint Paul voit là un abandon de Dieu qui les avait « appelés par la grâce du Christ », et cette trahison l'attriste profondément. Les Galates ont été infidèles à Dieu ; ils ont commis un acte d'apostasie non seulement à l'égard d'une doctrine, mais à l'égard d'une Personne, à l'égard de Dieu lui-même qui les avait appelés dans toute la gratuité de son amour.

Rien ne tient tant au cœur de Paul que la fidélité à la vocation reçue de Dieu. Aux chrétiens de Thessalonique, il écrivait : « Vous le savez ; nous vous avons, chacun de vous, exhortés, encouragés,

adjurés de mener une vie digne du Dieu qui vous appelle à son Royaume et à sa gloire » (1 Th 2,12). De lui-même, il pouvait dire : « Je n'ai pas été rebelle à la vision céleste », pour évoquer sa fidélité à l'appel de Dieu, le conviant à l'apostolat, lors de sa conversion (cf. Ac 26,19). L'épître aux Hébreux, de son côté, avertira les chrétiens : « Prenez garde, frères, qu'il n'y ait peut-être en quelqu'un d'entre vous un cœur mauvais, assez incrédule pour se détacher du Dieu vivant » (He 3,12). Le danger de corruption dans la foi qui menace ses communautés, suscite chez Paul un amour jaloux, comme celui que Dieu porte à son peuple : « J'éprouve à votre égard, en effet, une jalousie divine ; car je vous ai fiancés à un époux unique, comme une vierge pure à présenter au Christ » (2 Co 11,2).

Evangile et tradition

La fidélité à Dieu et au Christ se concrétise dans la fidélité à la Tradition représentée par l'Evangile. Paul est conscient que l'Evangile prêché dans la communauté chrétienne a pour objet le Christ, qu'il remonte finalement au Jésus de l'histoire.

Aussi quiconque embrasse et prêche un autre Evangile se sépare du Christ, et qui se sépare du Christ rompt avec Dieu : ce qui justement étonne Paul, c'est que les Galates aient abandonné Dieu pour un autre Evangile (v. 6). L'Evangile est l'annonce de Jésus comme Fils de Dieu, Messie, Seigneur et Sauveur (cf. Ac 8,35 ; 9,20.22 ; 2 Co 4,5). Ce que certains veulent « bouleverser », c'est « l'Evangile du Christ » (v. 7), le joyeux message qui parle de Jésus, et que lui-même a commencé à prêcher. Or il n'y a qu'un seul Evangile : celui-là, précisément, que les chrétiens ont reçu (v. 9).

Saint Paul revient souvent sur cette idée de l'Evangile en tant que « reçu » (*paralambanô*) et corrélativement « transmis » (*paradidômi*), toujours pour rappeler aux chrétiens qu'ils doivent rester fidèles à ce qui leur a été « transmis » et qu'ils ont « reçu ». Paul introduit à l'aide de ces deux verbes le récit de l'institution de l'eucharistie : il l'a reçu de la tradition qui remonte à Jésus lui-même au moment où il vivait sur cette terre (cf. 1 Co 11,23). Ces mêmes termes introduisent la formule kérygmatisque de 1 Co 15,3-5 sur la mort-sépulture-résurrection-apparitions du Christ : c'est l'Evangile que les chrétiens de Corinthe ont « reçu » et dans lequel ils ont persévéré jusqu'alors : ils seront sauvés par ce même Evangile, si du moins ils le gardent tel que Paul le leur a annoncé. Dans le cas contraire, ils courent le risque d'avoir cru en vain (cf. 1 Co 15,1-2).

Il y a accord entre Paul et les autres apôtres sur ce qu'ils ont prêché, ou plutôt accord entre ce que tous — Paul et les autres — ont prêché et ce que les chrétiens ont cru (1 Co 15,11). Qu'on ne brise

donc pas cette unanimité dans la foi. Et de même que Paul est fidèle à ce qu'il a reçu de la tradition, de même les frères doivent se montrer fidèles à ce qu'il leur a transmis : « Dès lors, frères, tenez bon, gardez fermement les traditions que vous avez apprises de nous, de vive voix ou par lettre » (2 Th 2,15 ; cf. 3,6).

Ceux qui ne restent pas fermement attachés à la foi reçue et répandent des erreurs qui s'y opposent, agissent contre la communion ecclésiale : ils jettent « le trouble » parmi les fidèles (v. 7) ; mais, en même temps, ils se rendent indignes de participer à l'assemblée sainte qu'est l'Eglise de Dieu ; ils s'en excluent eux-mêmes et s'exposent aussi à la malédiction. Saint Paul, en prononçant contre eux l'anathème (vv. 8-9), ne fait qu'exprimer la condamnation qu'a attirée sur lui-même celui qui annonce un autre Evangile.

La fidélité au Christ

Si Paul intervient aussi énergiquement pour défendre la foi et la paix de ses communautés, c'est pour servir le Christ. Se montrer conciliant lui vaudrait certes la faveur des hommes et la popularité. Mais c'est à Dieu et au Christ qu'il veut plaire. Il met le premier en pratique ce qu'il recommande souvent aux chrétiens : s'efforcer de plaire au Seigneur en toutes choses (cf. 1 Th 4,1 ; Col 1,10 ; 3,20 ; Rm 12,1-2 ; 14,18 ; 2 Co 5,9 ; Ep 5,10).

L'Apôtre a toujours eu pour règle de proposer un enseignement sans erreur ni tromperie, de ne pas se laisser guider par des intérêts humains, de parler comme il en avait reçu la mission : Dieu l'a mis à l'épreuve, et il a été trouvé digne de se voir confier l'Evangile. Il trahirait la confiance de Dieu s'il cherchait à plaire aux hommes (cf. 1 Th 2,3-6 ; 1 Tm 1,12). La fidélité est la première qualité qu'on attend d'un serviteur à qui son maître a confié l'administration de ses biens. Et Paul se considère, à l'égard de ses communautés, comme un serviteur du Christ, et comme un administrateur des mystères du salut (cf. 1 Co 4,1-2).

Pour saint Paul l'apostolat est ministère du Christ (cf. Rm 1,1), mission confiée par le Seigneur, qui attache à sa Personne ; il applique ainsi aux serviteurs de l'Alliance Nouvelle ce que disait l'A.T. des serviteurs de Dieu (cf. Dt 34,5 ; Ps 131/132,10). De fait, Paul s'applique à lui-même certains traits que l'on retrouve dans « les chants du Serviteur » (cf. Ac 13,47 ; Rm 1,1 ; Tt 1,1). Sa résistance énergique à l'erreur a pour modèle la fermeté qui caractérise le Serviteur de Yahvé dans l'accomplissement de sa mission : « Fidèlement, il apporte le droit, il ne vacille ni n'est broyé » (Is 42,3-4). L'épître aux Galates et toutes ses autres lettres montrent, en saint Paul, un modèle du courage dans la fidélité au Christ.

Guérison de l'esclave d'un centurion

Lc 7,1-10

PAR AUGUSTIN GEORGE
Professeur à la Faculté de théologie de Lyon

Le miracle que Luc rapporte dans cet évangile présente plusieurs traits originaux : Jésus l'opère à distance à la demande d'un officier païen dont il reconnaît la foi exceptionnelle.

Ces traits se retrouvent, avec quelques différences, dans deux autres récits évangéliques (Mt 8,5-13 ; Jn 4,46-54). Il est probable que, dans les trois cas, il s'agit du même fait dont la tradition s'est peu à peu différenciée dans la prédication de l'Eglise.

On étudiera d'abord ici le récit de Luc, puis on le comparera à ses deux parallèles. Cela nous permettra enfin de constater comment la tradition a interprété le miracle de Jésus¹.

I. LE RÉCIT DE LUC (7,1-10)

L'épisode suit immédiatement le discours des Béatitudes (6,20-49), comme l'indique son introduction (v. 1). Jésus a fini de parler à ses disciples en présence de la foule (cf. 6,17-20). Il entre à Capharnaüm dont il a fait le point de départ de sa mission (4,31-44).

Aussitôt Luc présente l'interlocuteur principal de Jésus dans ce récit (v. 2). C'est un centurion, un officier important pour la petite bourgade où il semble avoir sa maison (cf. vv. 6.10). Il dépend normalement du tétrarque Hérode Antipas qui gouverne la région. Sans doute commande-t-il un poste en ce village qui est proche de la

1. On citera ici les commentaires de Luc par le seul nom de leurs auteurs.

frontière entre les tétrarchies d'Antipas et de son frère Philippe. Dans cette situation il est peu probable qu'il soit romain ; en tout cas, il n'est pas juif (cf. vv. 5.9). Cet officier a un esclave² pour lequel il a beaucoup d'estime ; et cet esclave, malade, est sur le point de mourir.

Dans son inquiétude mortelle, le centurion pense aux miracles que Jésus a déjà opérés à Carphanum (4,37-41) et dans toute la contrée (4,14 ; 5,12-16 ; 6,6-11,17-19) (v. 3). Il veut demander au Maître de venir arracher son esclave à la mort, car il pense que Jésus doit venir jusqu'au malade pour le guérir, comme il a toujours fait jusqu'ici. Mais il sent combien cette demande est risquée, car un Juif n'entre pas chez un païen (cf. Ac 10,28 ; 11,3). Il n'ose même pas se présenter en personne à Jésus (cf. v. 7). Il estime donc plus sûr de lui faire porter une requête aussi difficile par des notables de la bourgade : des « anciens des Juifs ». La comparaison ultérieure du récit de Luc avec ses parallèles montrera que Luc est seul à marquer ainsi la difficulté des rapports entre Juifs et païens qui tient tant de place dans son livre des Actes.

Les anciens acceptent la mission dont les charge le centurion (v. 4), car ils estiment celui-ci, comme on va le voir. Ils se rendent auprès de Jésus et lui exposent la demande du païen qu'ils soutiennent avec zèle : l'officier mérite d'être exaucé ; c'est un ami des Juifs (v. 55) ; il leur a bâti une synagogue, comme ont fait d'autres païens à cette époque, par exemple en Phrygie et en Egypte. Peut-être est-il un « craignant Dieu » comme le centurion Cornélius dont Luc tracera le portrait en Ac 10,1-2.

Jésus ne fait aucune difficulté pour accueillir la demande présentée par les anciens : il part aussitôt avec eux (v. 6). Mais, au moment où il approche de la maison du centurion, celui-ci a changé d'avis. Il veut dispenser Jésus d'une démarche si contraire aux usages des Juifs. Il envoie maintenant des amis pour le tenir à l'écart de sa maison impure. Ceux-ci formulent son message : il salue Jésus comme « Seigneur » (sur les lèvres d'un païen, ce vocatif ne doit pas comporter de résonance divine) ; il l'invite à s'épargner la peine d'aller plus loin. Il se déclare indigne de recevoir Jésus sous son toit, alors qu'il a commencé par lui demander d'y venir (cf. v. 3). Il explique par cette indignité le fait qu'il n'a pas osé aller jusqu'à Jésus (v. 7 ; le trait est propre à Luc, le seul évangéliste à montrer le païen traitant avec Jésus par des intermédiaires). Enfin l'officier presse Jésus d'agir par sa seule parole³ : elle sera efficace pour son

2. C'est le sens normal du mot *doulos* que Luc emploie ici et au v. 10, et ce sens convient pour le serviteur d'un officier païen.

3. La construction de *logôl* au datif, que l'on retrouve aussi en Mt 8,8, exprime l'instrumentalité.

serviteur⁴. Il explique sa certitude par une comparaison avec son autorité d'officier (v. 8) : il n'est qu'un subalterne, « placé sous l'autorité », et pourtant sa parole est efficace quand il commande à ses subordonnés ; il suggère que Jésus possède l'autorité suprême (cf. 4,32.36) : sa parole peut produire son effet même hors de sa présence.

Les paroles du centurion sont si personnelles qu'on a souvent senti la difficulté de les faire prononcer par des intermédiaires⁵. Il est sûr que le récit de Matthieu qui les place sur les lèvres de l'officier est plus naturel que celui de Luc.

Devant ce message, Jésus est rempli d'admiration (v. 9). Ce trait ne se trouve que chez Luc, et aucun autre passage des évangiles ne rapporte explicitement une telle réaction du Maître (on peut toutefois comparer son exclamation : « Oh femme ! ta foi est grande ! » devant la confiance de la Cananéenne en Mt 15,28). Dans l'attitude du centurion, sûr de la puissance de sa parole, il reconnaît la foi véritable. Il se tourne vers la foule de Juifs qui le suit (ce trait est propre à Luc). Il compare la foi du païen à celle qu'il a rencontrée jusqu'ici : pas même en Israël il n'en a trouvé une aussi profonde. La phrase est moins dure pour Israël que son parallèle en Mt 8,10 puisqu'elle place Israël au-dessus des autres peuples ; elle semble aussi indiquer que l'Evangile a été prêché ailleurs qu'en Israël et que Luc pense à la situation de son temps où le message de Jésus est prêché et aux Juifs et aux Gentils.

On attendrait ici une réponse de Jésus à la demande qui lui a été adressée, car les récits de miracles comportent normalement une « parole de guérison » (Lc 4,35 ; 5,13.24 ; 6,10 ; 7,14 ; 8,54 ; 13,12 ; 17,14 ; 18,42), et on en trouve une dans le parallèle de Mt 8,13. Mais chez Luc, ni le malade, ni son maître ne sont là pour recevoir la réponse du Maître. Luc rédige à sa manière⁶ le retour des « envoyés » (v. 10), qui sont sans doute les amis du centurion (« envoyés » au v. 6), plutôt que les anciens. L'essentiel pour lui est de dire que l'esclave a retrouvé la santé.

Le trait caractéristique de ce récit est qu'il consacre beaucoup moins d'attention à la guérison, indiquée d'un seul mot au v. 10, qu'à l'attitude du païen : ses dispositions favorables à l'égard des Juifs (vv. 3-5), le sentiment d'indignité qui lui interdit de rencontrer Jésus (vv. 6-7a), sa reconnaissance de l'autorité du Maître (vv. 7b-8),

4. Ici seulement Luc emploie *pais* au lieu de *doulos*, et s'accorde ainsi avec Mt 8,8.

5. J. WELLHAUSEN, A. LOISY, E. KLOSTERMANN, J.M. CREED.

6. Les caractéristiques lucaniennes s'accumulent dans le v. 10 : *hypostrephein* (Mt : 0 - Mc : 21 - Lc : 21 - Jn : 0 - Ac : 11), *oikos* (respectivement : 10 - 12 - 33 - 4 - 25), *pempein* (4 - 1 - 10 - 32 - 11), *hygiainein* (0 - 0 - 3 - 0 - 0).

sa foi authentique au jugement de Jésus (v. 9). Luc a manifestement voulu donner ici l'exemple de la foi d'un païen plutôt qu'un récit de miracle.

II. COMPARAISON DU RÉCIT DE LUC AVEC CEUX DE MATTHIEU ET JEAN

Il est intéressant de comparer le récit de Luc avec ses parallèles. Cela peut permettre de saisir et la constance de la tradition et l'originalité de chacun des évangélistes.

1. Comparaison avec Mt 8,5-13

a) La narration de Matthieu⁷ présente avec celle de Luc des contacts importants

Leur contexte est à peu près le même : chez Luc l'épisode suit immédiatement le discours des Béatitudes chez Matthieu il n'en est séparé que par la guérison du lépreux (Mt 8,2-4) que Luc a déjà rapportée en 5,12-16. Comme Matthieu procède souvent à des regroupements, et comme il rassemble en 8-9 tout un ensemble de miracles, on s'accorde souvent à penser qu'il a lui-même introduit ici la guérison du lépreux, et que la source commune à Luc et Matthieu plaçait l'épisode du centurion aussitôt après le discours⁸.

Les deux évangélistes se rencontrent sur les mêmes données essentielles : chez l'un et l'autre, à l'entrée de Jésus à Capharnaüm, un centurion païen lui demande de guérir un membre de sa maison. Il se reconnaît indigne de recevoir le Maître sous son toit, mais lui demande d'agir par une seule parole (*logôf*), parce qu'il a tout pou-

7. Dans cette étude de Mt, on cite les commentaires de Mt (par le nom de leur auteur) ainsi que : S.H. HOOKS, *Jesus and the Centurion*, dans *Exp. Times*, 69 (1957), pp. 79-80 ; H.J. HELD, *Mt als Interpret des Wundergeschichten*, dans *Überlieferung und Auslegung*, Neukirchen, 1960, pp. 182-186 ; M.-E. BOISMARD, *Guérison du serviteur du centurion*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 17, pp. 32-44 ; D. CONNOLLY, *Ad miracula sanationum apud Mt*, dans *Verbum Domini*, 45 (1967), pp. 320-323. En dehors de ces travaux, on trouvera des comparaisons entre Mt et Lc en : R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1957, p. 39 ; T.W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, Londres, 1949, pp. 62-66.

8. Cf. E. HIRSCH, *Frühgeschichte des Evangeliums*, II, Tübingen, 1941, p. 88 ; W.L. KNOX, *The sources of the synoptic Gospels*, II, Cambridge, 1957, pp. 7-8 ; H. SCHÜRMMANN (*Lk I*, p. 387).

voir. Jésus s'étonne ou s'émerveille (*éthausmasén*) de l'attitude du païen ; il déclare qu'il n'a pas trouvé une telle foi en Israël. Le malade est aussitôt guéri à distance. Aussi bien chez Matthieu que chez Luc, le récit est tout centré sur l'attitude du païen et non sur la guérison.

Les contacts littéraires sont très nets entre Mt 8,5-10 et Lc 7,1b. 6b. 7b.8-9.

b) Les deux récits offrent aussi des différences considérables

S'ils rapportent l'un et l'autre cet épisode dans le contexte du discours des Béatitudes, ils ne donnent pas exactement le même sens à ce discours : chez Luc, Jésus n'y parle pas de la Loi ; chez Matthieu, il se présente comme celui qui vient accomplir la Loi (5,17-19), puis développe longuement l'antithèse entre la justice ancienne et la justice nouvelle qu'il définit (5,20-48). L'épisode du centurion en prend chez Matthieu une nuance nouvelle, car il pose la question des relations entre Juifs et païens, strictement limitées par la Loi telle que l'entend le judaïsme d'alors. Devant l'officier païen, Jésus fait d'abord valoir la Loi (Mt 8,7, dans l'interprétation qu'on va présenter), puis il la dépasse en exauçant la prière qui lui est adressée (dans l'épisode précédent du lépreux, Mt 8,3 et 4 montrent de même le dépassement et l'accomplissement de la Loi) ⁹.

Chez Matthieu, le malade est le *pais* du centurion (8,6.8.13), ce qui peut signifier soit son serviteur, soit son enfant ; Luc le présente comme un esclave (*doulos* : 7,2.3.10), mais dans les paroles de Jésus en 7,7 il le qualifie de *pais*, comme son parallèle de Mt 8,8 ; ce doit être là le terme de la source grecque des deux évangélistes.

Pour Luc 7,2, l'esclave est malade, sur le point de mourir ; chez Mt 8,6, il est cruellement torturé par la paralysie.

D'après Matthieu, le centurion vient en personne trouver Jésus. Pour Luc, il ne le rencontre pas, mais lui envoie successivement des « anciens des Juifs » (7,3) puis des amis (7,6). Comme on l'a déjà senti dans le commentaire, l'intervention de ces intermédiaires entraîne plusieurs difficultés dans le récit de Luc : la demande du v.6 s'accorde mal avec celle du v.3 ; le message des vv. 6-8 serait mieux placé sur les lèvres du centurion, comme chez Mt 8,8-9, que sur celles de ses envoyés ; et, comme on va le voir, c'est sans doute l'absence du centurion qui amène Luc à ne pas rapporter la « parole de guérison » de Mt 8,13. Ces divers traits suggèrent que les deux envois d'intermédiaires n'appartiennent pas à la forme originelle du récit.

9. Cf. les commentaires de Mt par A.H. MAC NEILE, M.J. LAGRANGE, E. LOHMEYER-W. SCHMAUCH, P. BONNARD.

En Mt 8,7, de nombreux auteurs jugent que Jésus commence par s'étonner de la demande du centurion, ou même par la rejeter (comme en Mt 15,26 et Mc 7,27). Ils traduisent : « Moi ! J'irais le guérir ? » ¹⁰. Matthieu fait ainsi ressortir la difficulté que Jésus éprouve à entrer chez le centurion et il prépare par là la réponse de l'officier au v. 8. Chez Luc, par contre, Jésus accepte aussitôt de se rendre chez le païen. Cela répond bien à l'idéal missionnaire du troisième évangile.

Mt 8,8-9 ne diffère guère de Lc 7,6b-8 que par les traits propres à ce dernier (l'envoi des amis en 7,6b, l'explication de l'absence du centurion en 7,7a) et par quelques différences de rédaction qui semblent dues à Luc ¹¹.

Mt 8,10 semble plus primitif que Lc 7,9. Luc paraît avoir introduit quelques retouches littéraires ¹² et surtout deux modifications significatives : en donnant un complément (*auton*) au verbe *éthausmasén*, il lui donne le sens « (Jésus) l'admira », tandis que chez Matthieu ce verbe sans complément signifie « (Jésus) s'étonna » (Luc semble avoir voulu éviter l'étonnement de Jésus et marquer la beauté de la foi du païen) ; le jugement sur la foi d'Israël semble adouci par Luc, qui suggère en même temps que l'évangile a déjà été prêché à d'autres (cf. le commentaire).

Par contre le logion de Mt 8,11-12 sur la venue des païens et le rejet d'Israël, héritier du Royaume, n'est pas rapporté par Luc dans l'épisode du centurion, mais en 13,28-29, sous forme assez différente. Si ce logion avait appartenu à l'origine à cet épisode, on ne voit pas pourquoi Luc l'en aurait détaché, car il exprime bien sa pensée sur le sens de la démarche du centurion, préfiguration de la venue des païens à l'évangile. D'autre part, le début de Mt 8,13 (où Jésus reprend la parole, alors qu'il parlait déjà : cf. 8,10 et 13) semble une suture rédactionnelle. Aussi la plupart des auteurs attri-

10. Ainsi les commentaires de J. WELLHAUSEN, A. LOISY, T. ZAHN, A.H. MAC NEILE, E. KLOSTERMANN, E. LOHMEYER-W. SCHMAUCH, et les études de R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 39 ; E. HIRSCH, *op. cit.*, p. 89 ; J. JEREMIAS, *Jésus et les païens*, Neuchâtel, 1956, p. 25 ; H.J. HELD, *op. cit.*, p. 184 ; D. CONNOLLY, *art. cit.*, p. 320. Cette interprétation est contestée par les commentaires de M.J. LAGRANGE, A. SCHLATTER, J. SCHNIEWIND, P. BONNARD, et les études de S.H. HOOKE, *art. cit.*, p. 79 ; M.E. BOISMARD, *art. cit.*, pp. 41-42 ; W. GRUNDMANN hésite à choisir.

11. En Lc 7,6 : *mè skylloù* et l'inversion d'*hikanos* et de *mou* ; en Lc 7,7, l'impératif *iathèro* semble une retouche du futur *iathèstai* de Mt 8,8 pour uniformiser avec l'impératif précédent *eipé* ; en Lc 7,8 le complément *hyp'exousian* est commandé par le participe *tassoménos*, absent de Mt 8,9.

12. Addition de *tauta*, de *strapheis iôl...* *ochlôl* (ce participe se trouve 2 fois chez Mt, 0 chez Mc, 7 chez Luc, 2 chez Jn), omission d'*Amen* qui se trouve 31 fois chez Mt, 13 chez Mc, 6 chez Lc, 50 chez Jn, 0 en Ac).

buent-ils à Matthieu l'insertion de ces versets dans le récit du centurion¹³.

Mt 8,13 présente une réponse de Jésus à la demande du centurion. On a déjà noté que l'absence de ce trait chez Luc est étonnante. Elle s'explique si l'on pense que Luc ne peut reproduire la phrase de Matthieu (ou plus exactement de leur source commune) parce qu'il a exclu la présence de l'officier¹⁴. D'autre part, Luc doit conclure son récit. Il le fait en rédigeant son v. 10 qui rapporte le retour des envoyés (cf. note 6).

c) *Les contacts et les différences entre Matthieu et Luc ont été interprétés diversement par les critiques*

Quelques auteurs pensent que les deux évangélistes n'avaient de source commune que pour le dialogue où leurs textes sont si proches (Mt 8,8-10; Lc 7,6b-9)¹⁵. Mais il est difficile d'admettre que la tradition ait conservé ce dialogue sans cadre narratif et sans « point ».

D'autres jugent que Matthieu et Luc dépendent de sources (ou de recensions) différentes¹⁶. Cette hypothèse fait droit à la différence de leurs récits (mais nous pensons qu'on peut le faire autrement); elle explique mal la ressemblance étonnante des deux évangélistes dans le dialogue du centurion avec Jésus.

D'autres admettent que Matthieu et Luc dépendent d'une même source, que Luc aurait mieux conservée¹⁷. Ce dernier point semble vrai pour l'addition de Mt 8,11-12; mais le récit de Matthieu est, dans l'ensemble, plus cohérent que celui de Luc.

D'autres enfin se prononcent aussi pour une source commune à Matthieu et Luc, mais ils jugent que Luc a largement retravaillé celle-ci¹⁸. Deux sortes d'indices nous semblent favorables à cette hypothèse: d'une part le récit de Luc est moins cohérent que celui de Matthieu (cf. le commentaire); d'autre part, les traits propres

13. Ils sont cités par J. DUPONT, *Les Béatitudes*, I, Bruges-Louvain, 1958², p. 96 (2), qui complète sa liste dans son article: « *Beaucoup viendront...* » en *Sciences Ecclésiastiques*, 19 (1967), p. 154 (2). On peut y ajouter le commentaire de Luc par H. SCHÜRMMANN, I, p. 394.

14. Cf. A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, I, Ceffonds, 1907, p. 652.

15. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 1959⁴, pp. 32-245; T.W. MANSON, *op. cit.*, pp. 63-65.

16. Les commentaires de Luc par K.H. RENGSTORF et W. GRUNDMANN, les études de E. HIRSCH, *op. cit.*, II, pp. 88-90; E. HAENCHEN, *Faith and Miracle*, dans *Studia Evangelica* (T.U.U., 73), Berlin, 1959, p. 496.

17. Les commentaires de Luc par T. ZAHN, E.E. ELLIS, H. SCHÜRMMANN.

18. Les commentaires de Luc par A. LOISY, E. KLOSTERMANN, M.J. LAGRANGE, J.M. CREED, A.R.C. LEANEY; les études de R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 39; W.E. BUNDY, *Jesus...*, Cambridge, 1955, pp. 196-198, W.L. KNOX, *op. cit.*, II, p. 68; M.E. BOISMARD, *art. cit.*, pp. 32-33.

au récit de Luc correspondent bien à l'expérience et aux soucis de l'évangéliste: il sait les difficultés que soulève la rencontre des Juifs avec les païens (cf. Ac 10,1-11,18); il connaît des païens généreux pour les Juifs (Cornélius en Ac 10,2) et des Juifs capables de plaider la cause des païens auprès de leurs compatriotes (Paul et Barnabé en Ac 15,2-4,12). Est-il étonnant qu'il ait représenté un épisode de la vie de Jésus à partir de ce qui se passait au temps de l'Eglise? Ce n'est pas la manière moderne d'écrire l'Histoire. Mais l'étude de Luc montre qu'il n'a pas toujours craint de prendre quelques libertés avec ses sources (cf. Lc 4,16-30; 5,1-11; 9,28-36; 19,11-26. 28-49; Ac 2; 10,1-11,18; 15,1-35; etc.).

2. Comparaison avec Jn 4,46-54

Jean tire sans doute son récit¹⁹ de la même source que le récit du miracle de Cana (comparer Jn 2,11 et 4,54)²⁰ et il a manifestement retravaillé cette source²¹.

a) *Jean rencontre le récit de Matthieu et Luc sur plusieurs points*

Les trois récits s'accordent sur plusieurs données caractéristiques: un « officier »²² demande à Jésus (Jn 4,49: *Kyrie* = Mt 8,8 =

19. On citera sur ce texte les commentaires (par le seul nom de leur auteur), ainsi que les travaux de E. SCHWEIZER, *Jn 4,46-54*, dans *Ev. Theologie*, 11 (1951), pp. 64-71 (= *Neotestamentica*, Zürich-Stuttgart, 1964, pp. 407-415); A. FEUILLET, *La signification théologique du second miracle de Cana*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 48 (1960), pp. 62-75 (= *Etudes johanniques*, Bruges, 1962, pp. 34-46); M.E. BOISMARD, *Saint Luc et la rédaction du quatrième évangile*, dans *Revue Biblique*, 69, (1962), pp. 185-211; C.H. DODD, *Historical Tradition...*, Cambridge, 1963, pp. 188-195; M.E. BOISMARD, *Guérison du fils d'un fonctionnaire royal*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 75, pp. 26-37; E.F. SIEGMAN, *St. John's Use of synoptic Material*, dans *Catholic biblical Quarterly*, 30 (1968), pp. 182-198; R.T. FORTNA, *The Gospel of Signs*, Cambridge, 1970, pp. 38-48.

20. Cf. R. BULTMANN (*Jn*); E. SCHWEIZER, *art. cit.* (*Neotestamentica*), p. 407; R. SCHNACKENBURG.

21. On a attribué à Jean l'addition du v. 48 (E. SCHWEIZER, *art. cit.*, p. 411; E. HAENCHEN, *art. cit.*, p. 497), ou des vv. 48-49 (R. BULTMANN, *Jn*; R. SCHNACKENBURG); M.-E. BOISMARD (*R.B.*, 1962, pp. 203-206) distingue un récit primitif johannique (vv. 46b-47 et 50) et des retouches par Luc (vv. 48-49 et 51-53); R.T. FORTNA, *op. cit.*, distingue un récit préjohannique et des additions opérées par Jean (vv. 46a, 47b, 48, 50b, 53a). R.E. BROWN, dans son commentaire, est fort réservé sur ces hypothèses. On doit pourtant noter un accord très large des auteurs pour attribuer le v. 48 à une autre main que le reste du récit.

22. Chez Mt et Lc, le centurion est un militaire; chez Jean il s'agit d'un « royal » (*basilikos*). Le mot est utilisé dans le grec d'alors pour les parents du roi, mais aussi pour ses fonctionnaires civils ou militaires. Flavius Josèphe l'applique aux soldats du roi (*A.J.*, XV,8,4; XVII,10,3,4,7; *B.J.*, I,1,5) plutôt qu'à ses fonctionnaires civils (*A.J.*, X,7,5). Il s'agit donc chez Jean d'un fonctionnaire

Lc 7,6) la guérison d'un membre de sa maison (Jn 4,51 le nomme *pais*, comme Mt 8,6.8.13 et Lc 7,7), malade à Capharnaüm. Il croit à l'efficacité de la parole de Jésus et le malade est guéri à distance. Les trois évangélistes s'intéressent pareillement à la foi du demandeur plutôt qu'à la description du miracle.

Jean et Matthieu rapportent de même la rencontre personnelle de l'officier avec Jésus, le renvoi final de celui-ci par le Maître, qui lui annonce la guérison du malade (Jn 4,50; Mt 8,13), la formule (*en*) *ékeinèi tèi ôrai* pour indiquer le moment de la guérison (Jn 4,53; Mt 8,13). On peut aussi rapprocher la protestation initiale de Jésus en Jn 4,48 et son exclamation en Mt 8,7 (selon l'interprétation présentée plus haut); et le *pais* peut être pour Matthieu le fils du demandeur comme il l'est pour Jean (*hyios*: 4,46.47.50.53; cf. *paidion* en 4,49).

Les points de rencontre entre Jean et Luc sont moins nombreux et plus minces. On ne relève que le fait que le malade est sur le point de mourir (*emellèn*: Jn 4,47 et Lc 7,2) et quelques termes que les deux évangélistes n'appliquent pas toujours aux mêmes personnages (*akousas* et *êrôta*: Jn 4,47 et Lc 7,3; *êporeuêto... êdè dê autou* avec un participe: Jn 4,50-51 et Lc 7,6).

b) Jean s'écarte notablement des Synoptiques sur divers traits

Son récit est assez différent du fond commun à Matthieu et Luc. Pour lui le demandeur est un fonctionnaire, peut-être pas militaire (cf. note 22). Rien n'indique qu'il soit païen. Il rencontre Jésus à Cana, non à Capharnaüm (4,46) et le supplie pour son « fils ». Jésus lui reproche cruellement d'exiger un signe avant de croire (v. 48). Sans marquer son indignité, l'officier insiste pour que Jésus vienne. Il n'invite pas le Maître à guérir son fils par une seule parole. Jésus ne fait pas l'éloge de sa foi, mais il l'exige en le renvoyant chez lui. C'est en obéissant que le malheureux commence à croire (v. 50). Il repart et apprend en route la guérison de son fils (v. 51). Alors il parvient avec tous les siens à la foi définitive (v. 53)²³.

Entre Jean et Matthieu, la différence la plus caractéristique est

royal, peut-être d'un soldat (M.J. LAGRANGE, R. BULTMANN, A. WIKENHAUSER, H. STRATHMANN, R. SCHNACKENBURG, R.E. BROWN). On peut le dire officier, au moins au sens large.

23. Sur cette progression dans la foi entre les vv. 50 et 53, cf. R. BULTMANN, C.K. BARRETT, R. SCHNACKENBURG, R.E. BROWN et les études de E. SCHWEIZER, *op. cit.*, pp. 411-412, C.H. DODD, *op. cit.*, p. 193. Pour M.-E. BOISMARD (*R.B.*, 1962, pp. 186-188.196-198), le v. 50 appartient au récit johannique primitif (foi sur la simple parole de Jésus) et le v. 53 à la rédaction lucanienne (foi à la vue du miracle, « avec toute sa maison » comme en Ac 18,8; cf. 10,2; 11,14; 16, 15.31); pour R.T. FORTNA, *op. cit.*, pp. 42-43, le v. 53b appartient au récit primitif (missionnaire) et le v. 50b est une addition de Jean.

que Jean ne présente aucun équivalent à Mt 8,11-12. Il faut aussi noter que le *pais* est paralytique en Mt 8,6, tandis que Jean ne précise pas plus sa maladie que Lc 7,2.

Entre Jean et Luc, les différences sont plus nombreuses: pour Jean, le malade est le fils de l'officier, pour Luc son esclave (7,2, 3.10); Jean n'a aucun équivalent à l'envoi des anciens ni à celui des amis. Chez Luc enfin, Jésus n'annonce pas la guérison du malade en renvoyant l'officier, comme il fait chez Matthieu et Jean.

c) L'interprétation de ces données a varié au cours de l'histoire de l'exégèse

L'exégèse ancienne a surtout été sensible aux différences entre le récit de Jean et ceux des Synoptiques. Elle en a conclu que Jean rapportait un autre fait que Matthieu et Luc. Cette opinion n'a plus guère cours aujourd'hui²⁴.

Les critiques actuels s'accordent en général à penser que Matthieu, Luc et Jean présentent le même fait suivant une tradition qui s'est différenciée entre les Synoptiques et Jean et que le texte de Jean n'offre pas de contacts littéraires avec ses parallèles²⁵. Les quelques rencontres verbales entre leurs textes ne seraient pas à attribuer à une source commune, mais à leur rédaction.

III. TROIS LECTURES ÉVANGÉLIQUES DE L'ÉVÉNEMENT

Les évangiles offrent donc trois lectures différentes de l'épisode de l'officier de Capharnaüm. Il est intéressant de chercher à définir le sens que chacun donne à cet événement dans le cadre de son œuvre et de sa pensée.

24. On la trouve dans les commentaires de M.J. LAGRANGE, F.M. BRAUN, H. VAN DEN BUSSCHE.

25. Cf. les commentaires de J.H. BERNARD, R. BULTMANN, H. STRATHMANN, C.K. BARRETT, R.H. LIGHTFOOT, R. SCHNACKENBURG, R.E. BROWN; les études de J. SCHNIEWIND, *Die Parallelerikopen bei Lukas und Johannes*, Leipzig, 1914 (= Hildesheim, 1958), pp. 16-21; P. GARDNER SMITH, *St. John and the synoptic Gospels*, Cambridge, 1938, pp. 22-24; E. HAENCHEN, *Johanneische Probleme*, Z.T.K., 56 (1959), pp. 23-31; M.-E. BOISMARD, *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 17, p. 33; C.H. DODD, *op. cit.*, pp. 193-195; E.F. SIEGMAN, *art. cit.*; R.T. FORTNA, *op. cit.*, p. 47.

Matthieu vient de présenter dans le Sermon sur la montagne la fidélité de Jésus à la loi (5,17-19) en même temps que son autorité nouvelle devant elle (5,20-48). Il a ouvert ensuite une série de miracles qui vont manifester la puissance du Maître. Les deux premiers miracles le situent face à la Loi : Jésus ne craint pas de toucher le lépreux (8,3) malgré son impureté définie par la Loi (Lv 13, 45-46), puis il l'envoie faire constater sa guérison par le prêtre suivant la Loi (Lv 14,2-3) ; de même Jésus s'étonne que le centurion lui demande d'entrer dans sa maison impure (Mt 8,7), puis il reconnaît la foi de ce païen, la proclame supérieure à celle qu'il a trouvée en Israël ; il annonce l'entrée des païens dans le Royaume de Dieu et le rejet d'Israël (8,11-12). Le centurion apparaît ainsi comme le précurseur et le représentant de tous les païens. Matthieu pense évidemment à la situation de son temps, où l'Israël officiel a refusé l'Evangile qui se répand dans le monde païen. Il conclut son récit en fondant la guérison du malade sur la foi du centurion.

Ce qui intéresse Luc dans ce récit, ce n'est pas la Loi, dont il n'a pas parlé dans le discours précédent, mais la rencontre du païen avec Jésus. Il sait combien il est difficile pour un païen d'être accueilli par un Juif. Il montre aussi dans les Actes que l'Evangile est parvenu aux païens par l'intermédiaire d'Israël : tous les premiers prédicateurs ont été des Juifs, et dans toute ville païenne ils ont toujours commencé leur prédication dans la synagogue. Luc y pense sans doute quand il montre les « anciens des Juifs » intervenant auprès de Jésus en faveur du païen. S'il insiste sur la bienveillance du centurion pour les païens (7,5), c'est probablement moins pour montrer ses mérites que pour évoquer les bons rapports entre Juifs et païens, qu'il est soucieux de montrer dans l'Eglise naissante (Ac 11,22-24.27-30 ; 15,1-35 ; 21,17-26, si différents de l'image que nous donne Paul). Chez lui, comme chez Matthieu, le centre du récit reste le dialogue où éclate la foi du Centurion, car pour lui, comme pour Paul, c'est par la foi qu'on parvient au salut (Lc 8, 12.50 ; Ac 14,9 ; 16,31). Enfin, quand Jésus proclame la foi du païen supérieure à celle qu'il a trouvée en Israël, Luc pense comme Matthieu à l'accueil de l'Evangile dans le monde païen ; mais il est moins dur que Matthieu pour Israël parce qu'il est moins engagé que le premier évangéliste dans la lutte contre la synagogue ; et il a souvent montré dans les Actes des Juifs croyant à l'Evangile.

Jean, qui conserve dans son récit plusieurs traits de la narration des Synoptiques, lui donne une orientation bien différente. S'il le centre toujours sur la foi de l'officier (Jn 4,48.50.53), il n'oppose plus la foi des païens à celle d'Israël. Chez lui, l'officier royal semble un Juif ; et c'est en fait à Israël, beaucoup plus qu'au père anglois, que

Jésus adresse le reproche d'exiger, pour croire, des signes et des prodiges (v. 48)²⁶. Plus encore : Matthieu et Luc présentent longuement la foi du centurion avant la réponse de Jésus et la guérison du *païen* : Jean ne parle de sa foi qu'après la parole de Jésus (v. 50) ; il montre, suivant un thème johannique constant, que c'est le signe de Jésus qui conduit le père à la foi définitive. Enfin Jean note trois fois qu'il s'agit d'obtenir que l'enfant « vive » (vv. 50.51.53) : c'est le seul passage chez lui où ce verbe ne désigne pas la vie éternelle ; il est donc probable qu'il veut présenter ici son thème central de la foi en Jésus, source de la vie éternelle. Pour lui, le problème des rapports entre Juifs et Gentils, si important pour Matthieu et surtout pour Luc, est secondaire. Peut-être est-ce en son temps un problème du passé. La question première est maintenant celle de la foi.

Ainsi les trois évangélistes sont attentifs aux questions de leur temps. Mais, pour y répondre, ils reviennent toujours à la tradition de Jésus.

26. On a indiqué à la note 21 l'opinion, aujourd'hui courante, des critiques qui voient dans le v. 48 une addition rédactionnelle. Ce verset dépasse le cas de l'officier pour conclure toute la première section de l'évangile (cf. R. SCHNACKENBURG, *Johannes*, pp. 506-508).

L'ÉTRANGER

Dans le privilège que les chrétiens ont toujours accordé au prisonnier, au réfugié, au pauvre ou à l'étranger — même si, en fait, ils se pliaient docilement à la loi de tout groupe, ou si cette volonté s'exprimait (nécessairement) dans les termes d'une situation historique et socio-culturelle —, je vois le signe concret et aussi le test pratique d'une structure essentielle à la foi et à la charité dans le christianisme.

La foi ne cesse d'avoir à reconnaître Dieu comme différent, c'est-à-dire présent dans les régions (culturelles, sociales, intellectuelles) où on le croyait absent. Par le visiteur — indiscret et méconnaissable — de nos édifices, par la question venue du « dehors » ou de loin, se trouve critiquée et démythifiée l'intimité qui fait du Seigneur une idole, objet possédé et ramené à soi sous prétexte qu'on ne peut le dissocier d'une vérité imprenable.

La charité opère le même mouvement dans le réseau de toutes les relations humaines. Elle se résume, d'après l'Evangile, dans « l'amour des ennemis ». Tension révélatrice. Car sous couleur d'amour, on est porté à faire comme si les ennemis n'existaient pas (alors que toute expérience humaine implique des conflits), à les prendre à la glu des bons sentiments ou à jeter sur eux le voile faussement généreux d'une « compréhension » récupératrice. Ou bien parce que les divergences sont irréductibles, le dialogue paraît impossible, et il ne restera qu'à se tuer ou à s'ignorer. La charité articule ces deux pôles de l'expérience ; elle établit la communauté sur la base de différences respectées, mais reconnues indispensables les unes aux autres ; elle fait de l'amour ce qui ne cesse de découvrir et de manquer l'originalité de l'autre ou des autres, de sorte que l'union et la différenciation croissent ensemble.

MICHEL DE CERTEAU¹

A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

ANNEE A

Première lecture : N° 50, p. 47 (J. CORBON) ; N° 42, pp. 66-67 (R. SWAELES).

Deuxième lecture : N° 32, pp. 18s (A. VANHOYE) ; N° 59, pp. 57s (P.M. GALOPIN).

Troisième lecture : N° 48, pp. 24-32 (C. SPICQ).

ANNEE B

Première lecture : N° 1, pp. 15-27 : *Les normes ecclésiastiques de la sanctification du dimanche*, par G. FRANSEN ; N° 1, pp. 83s (N. CLARISSE).

Deuxième lecture : N° 37, pp. 100s (A.-M. BESNARD).

Troisième lecture : N° 72, pp. 49s (P. TERNANT) ; N° 70, pp. 31s (P. SIMSON).

ANNEE C

Première lecture : N° 13, pp. 45-62 : *Universalisme et esprit missionnaire*, par A. RÉTIF ; N° 17, pp. 45-58 : *Israël et les nations*, par P. GRELOT.

Deuxième lecture : N° 11, pp. 19-20 (A. GEORGE).

Evangile : N° 17, pp. 29-44 : *Le lépreux et le serviteur du centurion* (Mt 8,1-13), par M.E. BOISMARD.

Imprimé en France

Imprimerie Saint-Paul, 55001 Bar-le-Duc. Dépôt légal, 4^e trimestre 1972
 N° d'édition 6269 N° IX-72-551

1. Michel de CERTEAU, *L'Etranger*, Etudes, mars 1969, pp. 404-405.

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 |

