



1^{er} DIMANCHE DE CARÊME

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 14

Première lecture: P. Beauchamp,
F. Dumortier * * * * **Deuxième**
lecture : R. Jacob, B. Schwank,
P.-E. Langevin * * * **Évangile :**
F. Smyth-Florentin

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



2008 736

2 ASS
As 7

Premier dimanche de Carême

Assemblées du Seigneur 14

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs
© LES EDITIONS DU CERF, 1973
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7^e

Chaque année, on lit, au premier dimanche de Carême, l'un des récits synoptiques des tentations de Jésus au désert. Le caractère étrange et archaïque de ces textes teintés de merveilleux et de folklore risque de dérouter le lecteur. De son côté, le prédicateur pourrait, sous prétexte d'explications, se laisser aller à de nouveaux discours plus ou moins allégoriques, sinon même moralisants.

Il faut bien plutôt prendre le temps de redécouvrir les trois récits évangéliques dans leur diversité pour saisir l'intention propre de chacun des auteurs, et la manière dont leur rédaction y répond. L'effort en vaut la peine. En effet, cette analyse permettra non seulement de comprendre l'évangile de la tentation, mais encore d'en saisir toute l'actualité.

Du seul fait de sa place au début du ministère de Jésus, on pressent que cet épisode a une importance particulière. Une lecture attentive fait bientôt découvrir qu'il est la clé de la mission de Jésus. Vrai Fils de Dieu, il a triomphé de la tentation là où Israël avait succombé. Son attitude reste dès lors un modèle pour les croyants.

Mais ce que chacun des évangélistes souligne à sa manière, et il s'agit d'un élément constant et fondamental de la tradition chrétienne, c'est que Jésus a été vainqueur de Satan dès le premier affrontement. Cette victoire décisive est donc derrière nous, et même derrière le ministère de Jésus. Tout ce que nous lisons ensuite dans les évangiles s'en trouve éclairé. Du même coup, cette première expérience de Jésus est une promesse pour le peuple des derniers temps appelé à entrer avec lui dans le Royaume.

Telle est la toile de fond du premier dimanche de Carême, sur laquelle il restera à insérer les deux autres lectures de la liturgie dominicale.

ANNÉE A

La Genèse (2,7-9; 3,1-7) nous place d'emblée devant l'énigme du péché et de son entrée dans le monde. Cette réflexion d'ordre sapientiel n'a pas, malgré sa gravité, un ton dramatique. Elle nous oriente plutôt vers l'espérance: de ce premier faux pas, l'homme et la femme vont se tirer.

Et l'épître (Rm 3,12-21) nous rappelle, en termes vigoureux, l'extraordinaire solidarité humaine qui, viciée par la faute de l'homme, va retrouver, en Jésus Christ, sa véritable vocation en vue de la vie, et, cette fois-ci, une vie éternelle. Dès lors l'histoire des hommes apparaît comme une histoire sainte en marche vers Dieu.

ANNÉE B

L'alliance avec Noé, (Gn 9,8-15) restaure le lien qui, depuis Adam, unissait Dieu et l'humanité. Adam apparaît au premier jour de l'histoire, Noé survient pour ainsi dire à son premier lendemain. Il reçoit de Dieu les mêmes bénédictions et les mêmes commandements que l'ancêtre du genre humain. Mais il est bénéficiaire d'une alliance plus explicite et plus large encore. Noé est déjà le juste qui sauve l'avenir. Le récit du déluge devient ainsi, en définitive, un récit d'espérance.

Et l'épître (1 P 3,18-22) nous exhorte à tourner nos regards vers le Christ mort, ressuscité et monté à la droite du Père où il règne sur toutes les puissances. Au passage, l'auteur rappelle le rôle du baptême et de la profession de foi qu'il comporte, en vue de notre justification œuvre du Christ.

ANNÉE C

Le texte du Deutéronome (26,4-10) lu cette année ne se réduit pas à un simple rappel de la délivrance d'Égypte survenue autrefois. Certes ce haut fait constitue une étape importante dans l'histoire du salut. Mais la démarche liturgique a toujours valeur d'actualisation: ce que Dieu a fait autrefois, il le refait sans cesse pour nous aujourd'hui. Le mémorial du Seigneur est donc une confession de foi: Dieu, aujourd'hui, sauve son peuple à travers les échecs et les efforts des hommes de notre temps. Désormais l'accès du salut est ouvert à tout homme par la foi qui accueille l'intervention salvatrice de Dieu et qui fait invoquer le nom du Seigneur ressuscité (épître: Rm 10,5-13).

Ainsi, chaque année, les lectures du premier dimanche de Carême nous replacent devant le plan du salut poursuivi inlassablement par Dieu dès l'origine. Nous nous y insérons par notre participation au mystère du Christ vécu dans la foi, dans le quotidien de l'existence et dans la célébration liturgique.

Première lecture

Année A : Gn 2,7-9; 3,1-7

Année B : Gn 9,8-15

Année C : Dt 26,4-10



ADAM A L'ÉPREUVE

Au milieu, Dieu planta
L'arbre de la science,
Il y greffa la crainte, l'en remplit,
L'en pétrit, l'entoura d'épouvante,
Délimitant du coup
Le pourtour intérieur.
Une double défense
Fut entendue d'Adam en l'unique parole :
« Ils n'en mangeront pas ! »
Car tandis qu'apeurés ils s'éloignaient de l'Arbre,
Ils comprirent qu'il était interdit
D'entrer à l'intérieur !

Qu'Adam eût triomphé
Lors il eût possédé
En ses membres la gloire,
En pensée la passion,
Pour briller en ses membres,
Croître en discernement.
Le Serpent changea tout,
Et lors lui fit goûter
En fait l'abaissement,
La gloire en souvenir,
Pour qu'il eût confusion de ce qu'il découvrait
Et pleura sur sa perte.

EPHREM DE NISIBE ¹

1. EPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur le Paradis*, III, 3 et 12 (Sources chrétiennes, 137), Paris, 1968, pp. 54s.

Comment le péché entra dans le monde

Gn 2,7-9; 3,1-7

PAR PAUL BEAUCHAMP

Professeur au Scolasticat de Fourvière-Lyon

Un texte sapientiel

Le texte de cette lecture du premier dimanche de Carême est un extrait d'une unité plus longue, l'histoire yahviste du premier couple humain dans l'Eden. Or un extrait pris à un ensemble narratif comme celui-ci, exige du prédicateur qu'il se réfère à cet ensemble. La lecture abrégée que propose le lectionnaire a été obtenue par sélection, ce qui est inévitable, et par ablation des versets 10 à 25 du chapitre 2. L'homélie doit donc être préparée avec la Bible plutôt qu'avec le lectionnaire, car la lecture d'un abrégé n'aide pas à s'habituer au genre littéraire, à en percevoir la note exacte : c'est pourtant essentiel ici plus que partout ailleurs.

Dire que le récit de l'Eden appartient au genre de la « sagesse », ou « sapientiel », c'est dire qu'il faut de la sagesse pour le comprendre. Le sage préfère offrir son enseignement sous forme d'énigmes. D'autant plus que la question à laquelle il répond est difficile : « Quel fut le commencement de l'homme et quel fut, ensuite, le commencement du péché ? » Sur un tel terrain, on ne peut répondre sans mettre le questionneur en question. En effet, une énigme se présente souvent comme une réponse qui oblige le questionneur à montrer s'il a compris : « Que celui qui a des oreilles pour entendre, entende ! »

Une énigme

On a cru longtemps que les connaissances ayant fait des progrès grâce à la science moderne, ces progrès invalidaient les réponses

de la Bible. Il s'agissait alors de choisir entre les réponses d'une époque naïve et les progrès du savoir. Mais il est périlleux de trop croire à la naïveté des anciens : cela devient une manière d'être soi-même naïf, qui n'a même pas pour elle la fraîcheur. On sait maintenant que la catégorie du « primitif » est une projection ethnocentrique de la conscience de culture des Occidentaux. Et l'on admettra qu'aucune époque n'est plus compétente qu'une autre pour déchiffrer l'histoire spirituelle de l'humanité. Si nous lisons les énigmes de la Bible comme les textes d'un manuel scolaire numérotant les descriptions positives du commencement de l'humanité, ce ne serait pas un progrès par rapport aux anciens, mais une régression.

Quels indices autorisent à parler d'énigmes pour ce texte ?

Le principal est la description du péché comme ayant sa cause la plus proche dans la ruse du tentateur, ce que confirme bientôt Eve : « Le serpent m'a trompée ». Dire « le serpent était le plus rusé de tous les animaux des champs », c'est équivalamment inviter à deviner en quoi consiste la ruse, à déceler un fonctionnement qui n'apparaît pas au premier coup d'œil. L'énigme étant au milieu de la littérature sapientielle comme la pupille de l'œil, autour d'elle s'ordonnent les thèmes les plus fréquents de la réflexion des sages. Ce texte les rassemble tous : la connaissance (« du bon et du mauvais »); la vie (l'arbre de vie est un thème sapientiel); la mort; l'explication du monde extérieur, concrètement de l'espace inventorié par les investigations du roi Salomon qui se superpose exactement à celui de notre texte, et qui est celui des plantes et des animaux (1 R 4,13); la condition humaine prise dans ce qu'elle a de quotidien : le labeur (Qohéleth), le vêtement, la survie, l'enfantement. Notre texte rejoint plus particulièrement les livres sapientiaux dans la place importante qu'ils assignent tour à tour à la figure de la femme : mère, fiancée, séductrice. Eve est à la fois ces trois figures.

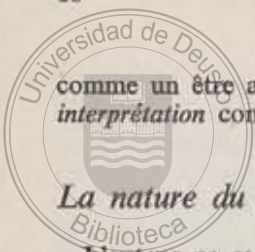
L'angle habituel de cette littérature est le plus large possible : le destin de toute l'humanité et non celui d'Israël en particulier. Adam ne signifie pas autre chose que « Homme » et le texte embrasse aussi bien, dans son image de toute l'humanité, les Egyptiens, les Tyriens, et les Philistins qu'Israël. Qu'on se rappelle la reine de Saba venant voir Salomon et « l'éprouver par des énigmes » (1 R 10,1), lesquelles ne pouvaient concerner que ce qui leur était commun à tous deux, et l'on aura le théâtre idéal, la scène typique la plus adaptée à la production de Gn 2 et 3.

Le ton sapientiel, enfin, assemble aisément plusieurs notes. Le récit du premier péché n'est pas dramatique : grave et incisif, il n'est pas fait pour provoquer l'effroi ni les larmes. L'œil mouillé ne voit pas assez clair, et c'est justement d'apprendre à ouvrir l'œil qu'il s'agit. Si la tentation est ruse, la première faute est donc essentiel-

lement sottise. Il y a de la douceur dans cette manière d'envisager le mal, une douceur délivrée du mal. Le premier pas de *Homme* est bientôt suivi de son premier faux pas ; cela n'étonne guère. Mais c'est la suite qui compte : pourquoi commencer un livre par un malheur, sinon pour dire comment l'homme et la femme vont s'en tirer, pour dire où ils vont ? La pire méprise serait de confondre le commencement et la fin. Quant à l'universalisme de la faute, imputée à « Homme », c'est une manière de l'étaler qui l'égale, et désamorce les accusations (pour qu'Adam s'en prenne à Eve, il faut qu'il ait péché!).

Le commencement

Le commencement, énigme par excellence pour le savoir, est l'objet de nombreux mythes, provenant des aires culturelles qui entourent Israël. On ne peut les énumérer ici. Ils ressemblent parfois à notre texte, et c'est justement ce qui fait ressortir les points où il est original. Par la sobriété de sa description du jardin d'Eden, la Bible diminue le contraste entre un début merveilleux et une suite misérable, qui nourrit de regrets l'imagination. Dès avant la faute, Adam devait travailler et garder le jardin (2,15), donc parer à quelque danger. Il n'est pas ce propriétaire assuré, détenteur de toute la richesse possible, tel qu'on en a construit l'image assez loin de la Bible. En outre, Adam n'est pas *créé* dans le jardin de Dieu : Dieu le *prend* pour l'y *mettre*. La surélévation du premier couple appelé dans le jardin de Dieu, n'est pas un droit ni une qualité de nature, mais un don et un don fragile. Quant à l'immortalité, il est probable que le fruit de l'arbre de vie au milieu du jardin en apportait le privilège. Si c'est bien le cas, Adam n'est pas créé immortel, puisqu'il lui est interdit de prendre ce fruit, sous peine de mort. Mais il n'est pas non plus destiné à la mort, car la menace de mourir s'il mange de l'arbre de vie perdrait beaucoup de sa portée. Son sort est *en suspens*. Une position aussi calculée conviendrait mal au style d'un conte populaire simplement reproduit dans la Bible : l'auteur a soigneusement (un peu laborieusement) ajusté des éléments pris ailleurs pour composer un message qui est bien à lui, en même temps qu'il s'inscrit dans ce que les livres inspirés nous enseignent de l'histoire du salut. Enfin, le thème de la jalousie des dieux est commun à beaucoup de mythes : le dieu voit en l'homme un rival qu'il doit river à son rang. La Genèse reprend ce thème (3,22) : l'homme a gagné la connaissance qui est une prérogative divine, qu'il n'aille pas saisir aussi la vie ! Mais la place de ces mots change tout : Dieu parle ainsi *parce que* la femme a cru le serpent qui décrivait Dieu



comme un être avare de son rang. Le thème est pris ailleurs; son interprétation constitue ce que nos chapitres ont de plus original.

La nature du péché

L'auteur ne reproduit pas de vieux récits : il les interprète. Son interprétation, très raffinée, est contenue dans le dialogue entre le serpent et Eve. Si la pointe des deux chapitres est dans la vision d'avenir qui les conclut, ce dialogue est la clé de voûte, l'ogive du récit : il suffit de faire crédit à la sagesse du récit pour le comprendre. La mention d'une ruse y joue, nous l'avons déjà fait entendre, le même rôle qu'un titre : « Ruse du serpent ».

Dans les versets omis par le lectionnaire, il est mentionné que Dieu impose à l'homme une loi négative : ne pas manger du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin (2,16s). En face de ce précepte, n'importe quel lecteur peut prévoir, dès ce moment du récit, que tout va se jouer sur l'obéissance d'Adam, et tout lecteur comprend que le péché est qualifié dès ce moment comme désobéissance. Mais ce qui soutient l'intérêt du récit, c'est, derrière la question « Désobéira-t-il? », cette autre question qui va plus loin : « Comment sera-t-il amené à désobéir? ». Au point de vue narratif, c'est elle qui suscite la construction d'un nouvel épisode. Au point de vue pratique, c'est elle qui importe au lecteur : il sait bien qu'Adam a péché et il le savait avant l'auteur de Gn 3, mais cela ne le prémunit pas contre le danger d'en faire autant. Dire qu'« il ne faut pas » désobéir, c'est dire vrai mais c'est dire bien peu, puisque la désobéissance se définit comme ce qu'« il ne faut pas » faire. Le texte va plus loin.

Définir le péché comme désobéissance, c'est aussi le voir comme action. Mais derrière et avant les actions, il y a le cœur qui se met en mouvement. Le dialogue d'Eve et du serpent décrit la naissance de la convoitise. Or le péché a son terme dans le geste : la main est mue par le cœur, mais, pour la Bible, c'est par l'oreille que le cœur est touché. Le péché n'est pas seulement un élan mauvais, on l'entend qui parle. Il constitue un message. L'origine du péché est donc ce message, qui est une interprétation ou une lecture du monde. Le récit nous dit ce qu'il ne faut pas croire. Mais il faut d'abord que le messager frappe à la porte.

« Alors, Dieu a dit : vous ne mangerez le fruit d'aucun arbre du jardin. » Cette entrée en matière est à comparer à ce que Dieu a réellement dit : au lieu d'« aucun arbre », « tous les arbres » sauf un seul. Ce déplacement a une fonction dans le dialogue : il ne peut passer inaperçu, mais c'est justement ce qu'il faut de pression, ni trop ni trop peu, pour qu'Eve réponde. Adam était encore seul

quand Dieu lui édicta son précepte; Eve pourtant le répète fidèlement au serpent. A « Vous ne mangerez pas », elle ajoute seulement « Et vous n'y toucherez pas », surcharge édifiante qui trahit déjà quelque agitation. Dieu lui a été présenté non comme celui qui donne, mais comme celui qui empêche, et sous peine de mort. C'est sur ce mot que le serpent enchaîne : « Pas du tout, vous ne mourrez pas ». Et il avance son explication du commandement. C'est son message, après lequel il ne dira plus mot, et disparaîtra comme il était apparu. Le message concerne ce qu'il y a derrière la loi, et ce qu'il y a derrière la transgression. « Dieu sait que le jour où vous mangerez de ce fruit, vous serez comme lui », ce sont les mots qui font entendre *ce qui n'est pas dit* et qui est l'essentiel : « Dieu ne veut pas que l'homme soit comme lui ». Eve doit accueillir en elle l'image d'un Dieu avare pour qui l'homme est un danger à contenir. La divinité est vue sous forme d'un objet que Dieu garde pour lui comme on se garde une richesse.

Le chemin qui conduit Eve à s'emparer du fruit est le plus vrai, mais non pas le plus attendu. On se l'imaginerait comme désir de l'objet, puis objection ou obstacle écartés, enfin saisie de l'objet. Il est autre : désir et saisie se touchent ; la convoitise n'est pas séparée de l'acte qui s'enchaîne immédiatement à elle. Mais, pour qu'elle convoite, il faut d'abord qu'Eve ajoute foi aux paroles du serpent ; elle laisse se former en elle une image de Dieu, mais c'est elle qui s'y conforme aussitôt : vouloir pour soi la « forme de Dieu » (Ph 2,6) en se refermant sur elle comme elle imagine que Dieu fait. L'attrait du fruit défendu n'a rien à faire ici, car on dirait qu'Eve n'a vu nul attrait à ce fruit avant que le serpent ait parlé, alors que la prohibition était déjà connue.

La loi

L'alternative entre la vie et la mort est située : une option sur ce que Dieu est, option par laquelle on se juge soi-même. On comprend à partir de là que le texte est une réflexion sur la loi, laquelle interfère dans les relations de l'homme avec Dieu dès le paradis originel ! De la loi, l'ancien Israël sait dire autre chose que sa force contraignante : elle n'est pas seule et vient après le don, mais la tentation vient par elle. A cet égard, on peut considérer l'épître aux Romains comme un commentaire adéquat de Gn 3 : « Saisissant l'occasion, le péché par le moyen du précepte produisit en moi toute espèce de convoitise : car sans la Loi le péché n'est qu'un mort » (Rm 7,8) ; et : « Utilisant le précepte (le péché) me séduisit et par son moyen me tua » (Rm 7,11).

Dieu est celui qui donne, Dieu est celui qui empêche. Cette contradiction habite toutes nos consciences, où si vite l'empêchement parle plus fort que le don : c'est par là que s'introduit le message du serpent. Si Dieu aime l'homme, son don n'est pas un droit pour nous, et la loi n'est pas autre chose que la nécessité de le découvrir, et ceci par notre bon vouloir. La loi ne nous oblige qu'à prendre parti, en interprétant le monde dans un sens ou dans l'autre. Il faut notre choix, car il ne peut être imposé de reconnaître l'amour de Dieu.

La honte

Il n'est pas possible de lire la faute du premier couple comme une transgression contre la morale sexuelle, même si c'était le cas dans telle ou telle source du texte. Il serait tout aussi erroné de ne pas voir que la relation de l'homme et de la femme est à l'intérieur du problème, puisque c'est par cette faute d'Adam et d'Eve que la nudité s'accompagne de honte. Le premier don, le premier signe de l'amour de Dieu est pour l'homme comme pour la femme son propre corps et celui de l'autre : la honte vient de la transformation en objet de ce qui est un signe.

Le contexte et le moment

Le récit de l'Eden introduit le document yahviste, qui raconte l'histoire des peuples par leurs ancêtres : comme les Moabites par exemple, ou les Cananéens sont marqués par la faute de leur ancêtre, ainsi le péché d'Adam, si l'on peut dire, lance une série. C'est l'expérience du péché, en extension et en profondeur, qui permet de remonter aussi haut dans ses causes, jusqu'au premier homme. Cette attribution est miséricordieuse : elle exprime la solidarité de l'humanité dans la faute et la nécessité d'un salut (annoncé par la fin du récit) pour tous, bien au-delà d'Israël. Elle se refuse à voir le péché dans la nature de l'homme, dont le péché ne serait qu'une caractéristique générale, et veut le mettre dans son *histoire* : c'est par là que ce texte sapientiel est en harmonie avec le message des prophètes. Ajoutons que le rôle de la jalousie reste important dans l'histoire yahviste du péché, depuis Caïn et Abel jusqu'aux patriarches. Enfin, la place de celles qui succèdent à Eve dans la faute mais plus encore dans l'histoire du salut est considérable chez le Yahviste. L'harmonie de nos chapitres avec l'ensemble de son œuvre permet de leur assigner la même époque qu'à celle-ci : assez tôt dans la période de la monarchie.

LE SOUFFLEUR

Dieu est l'auteur, mais Lucifer s'il n'est pas le souffle, il est le souffleur. Il a possession de la brochure. Il souffle... non, je dirais plutôt qu'il siffle à l'intérieur de toutes les créatures l'esprit qu'il a puisé à la bouche même de Dieu. Il les invite à exister leur propre existence. Il les tente d'une tentation irrésistible par l'émulation de sa propre réussite. Innocent encore, il est malin comme un singe.

PAUL CLAUDEL¹

1. P. CLAUDEL, *Je crois en Dieu*, Paris, 1961, p. 186.

NOÉ ET L'ARCHE

Dans les cales de l'Arche,
Noé mit le bétail.
En son mitan
Il logea les oiseaux,
Et, à l'instar de Dieu,
Noé se tint au haut.
Au mont du Sinaï
Le Peuple siégeait en bas,
Les prêtres au pourtour,
Aaron mi-hauteur,
Moïse près de la cime,
Au sommet Dieu de gloire.

De ce Jardin de vie,
En symboles il figura les parts.
Dans l'Arche,
Ainsi que sur le mont Sinaï.
Son art nous figura
Les types du Paradis,
Bien ordonné, splendide,
Entièrement désirable,
En hauteur, en beautés,
Parfums et variétés :
Le port de tous trésors,
L'Eglise représentée.

EPHREM DE NISIBE ¹

1. EPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur le Paradis*, II, 12-13 (Sources chrétiennes, 137), Paris, 1968, p. 50.

Aux jours de Noé, la nouvelle alliance

Gn 9,8-15

PAR PAUL BEAUCHAMP

Professeur au Scolasticat de Fourvière-Lyon

L'alliance de Dieu avec Noé est le contenu principal du texte de Gn 9,8-15, œuvre de l'écrivain dit « sacerdotal », le plus récent des auteurs du Pentateuque. Si Adam est venu au premier jour de l'histoire, Noé survient pour ainsi dire à son premier lendemain. Bien que l'alliance avec Adam n'ait pas été explicitement formulée comme telle, l'alliance avec Noé est une nouvelle alliance parce qu'elle restaure le lien qui unissait Dieu et l'humanité depuis Adam.

La deuxième alliance

Cette alliance est nouvelle parce qu'elle remplace la première dont elle reprend les éléments. Avant le passage que nous lisons, mais dans la même unité littéraire ¹, Noé reçoit de Dieu les mêmes bénédictions et les mêmes commandements qu'Adam : être fécond, se multiplier, remplir la terre et dominer les autres vivants, les animaux. Ce sont de nouvelles paroles fondatrices de l'humanité. Comme tout homme était dit fils d'Adam, tout homme est dit fils de Noé. Ainsi se réitère le grand enseignement de l'A.T. : les Hébreux ont le même père que toutes les nations et que leurs ennemis, et ce n'est pas dans un Hébreu que le dessein de salut et de rédemption s'est manifesté d'abord.

1. En ce qui concerne l'alliance : Gn 8,14-19; 9,1-17, S.E. Mc EVENUE, *The Narrative style of the Priestly Writer*, Rome, 1971, a démontré de manière convaincante qu'il fallait écarter la solution des doublets dans l'histoire sacerdotale de l'alliance noachique, solution encore retenue par von Rad dans son commentaire.

Les paroles divines expriment en faveur de Noé la donation d'une nourriture, jadis formulée au profit d'Adam, à cela près que le régime alimentaire s'est élargi : depuis les plantes, il s'étend jusqu'à la chair de « tout ce qui se meut et possède la vie ». S'inspirant peut-être du Yahviste, plus ancien que lui, l'auteur sacerdotal fait accompagner ce don d'un interdit : tout cela sera votre nourriture, mais « vous ne mangerez pas la chair avec son âme, c'est-à-dire avec le sang » (Gn 9,4). La formule « tout... mais » fait penser à Gn 2,16s.

Enfin cette prohibition justifiée par le respect de la vie se fonde sur l'enseignement qui déclare l'homme image de Dieu (Gn 9,6). Ce qui revient à faire une exégèse de cette doctrine de l'image : c'est en la vie que consiste l'image et, par manière de corollaire, les idoles apparaissent comme des images qui mentent, puisqu'elles n'ont pas la vie, qui est l'essentiel de la ressemblance.

Donation et loi étant des articulations essentielles de l'alliance, il fallait rappeler ce qui précède notre lecture dans le texte biblique, afin de la rendre intelligible.

Les animaux : l'homme et la vie

Un des traits les plus frappants de l'alliance avec Noé prend ainsi tout son relief : Dieu fait alliance avec toute chair, avec l'homme et avec les animaux (9,9s). Si bonnes que soient nos dispositions envers ces derniers, leur inclusion comme partenaires dans notre alliance avec Dieu risque d'être reléguée par le lecteur au rang des dispositions les moins actuelles de la loi de l'A.T. En de pareils cas, la difficulté même doit nous alerter : ce qui nous étonne ne doit pas être mis à l'écart. Laissons parler les images : elles parlent fort. Adam commandait aux animaux, mais Noé en est devenu le commandant par excellence en les prenant tous à son bord. Dans l'image, Noé est inséparable des animaux. C'est toute la vie du monde que, semblable au héros babylonien Utnapishtim, Noé tient dans ce coffre appelé arche. Il est maître de la vie, seul maître après Dieu, plus radicalement que ne le fut Adam. Les grands archétypes universels traduisent notre destin et nous reconnaissons, dans ces pleins pouvoirs sur la vie, ceux-là mêmes dont nous savons aujourd'hui que l'homme porte la charge. Les animaux comptent dans la psyché humaine, parce qu'ils sont la vie qui nous déborde et que nous ne pouvons réduire à nous-mêmes, la vie inférieure qui n'échange pas avec nous de parole mais nous oblige à ne pas l'écraser. Cette vie-là sera mise en dure servitude par les descendants de Noé (9,2), mais elle reste en alliance avec l'homme comme il existe une alliance entre un conducteur et les êtres qu'il véhicule. Si pour la Bible le seuil

de la vie commence aux animaux, que dire du seuil silencieux de la vie humaine, de son déclin, de ses échecs ! Dans une perspective qui n'est pas scientifique — mais dans ce domaine la science elle-même est modeste — l'A.T. a élargi le périmètre de la vie plutôt qu'il ne l'a restreint. Sa représentation est commune avec celle de tous les primitifs, mais les primitifs n'en savent-ils pas plus que nous sur ce qui dépasse l'homme ?

La nouvelle alliance

La nouvelle alliance, c'est aussi une alliance autre que la première, parce qu'elle contient des éléments et un sens que la première ne contenait pas. Le simple fait qu'il a fallu recommencer, et les circonstances de ce recommencement, impliquent un changement qualitatif. La nouvelle alliance survient après la plus large extension du péché et après le déluge universel. En cela, c'est une alliance de pardon et de miséricorde. Toutefois, Noé était « un homme juste, intègre parmi ses contemporains, et il marchait avec Dieu » (Gn 6,9). Noé n'apparaît donc pas comme pécheur pardonné, ni même comme le juste qui sauve ses contemporains, si ce n'est sa famille et les espèces animales. Sa fonction est autre : *Noé est le juste qui sauve l'avenir*. Tout recommence à partir d'un mal universel au milieu duquel le bien tenait une place infime. Israël a connu le désespoir à l'échelle de toute l'humanité et s'est interrogé.

La réponse porte en elle la substance de l'alliance nouvelle, car celle-ci est éternelle. Ce trait essentiel n'avait pas été manifesté dans la première alliance. C'est donc après que le mal s'est déployé en surabondance, que la bonté de Dieu se déclare avec le plus d'ampleur. Après ce que l'homme a montré de lui-même, l'alliance vient garantir que la bonté de Dieu gardera le dessus. Alors que le Yahviste voyait l'éternité nouvelle de l'alliance dans le maintien du cycle des saisons qui assurent la production agricole, l'auteur sacerdotal la voit directement dans la continuité de la vie sur la terre : l'alliance donne à l'espérance de vie la garantie divine.

Tout contrat s'accompagne d'un document. L'arc-en-ciel remplit cette fonction de « memento » : « Je le verrai et me souviendrai de l'alliance éternelle... » (9,16). Nous voyons dans ce phénomène météorologique surtout les couleurs. Les Hébreux y voyaient surtout l'arc, qu'ils associaient à tout un réseau de symboles du Dieu des armées. Tout ce qui passe dans le ciel — éclairs, tonnerre, ondées, lumière et vent — se rattachait aux armes et aux combats du Dieu guerrier : le déluge est une de ces manifestations. Mais l'arc-en-ciel n'est pas seulement une arme, c'est (peut-être en raison de sa position,

qui n'est pas celle du tir) une arme replacée au mur, un signe de repos. Retenons que le symbole choisi pour la paix est une arme, un peu comme l'épée devenue soc de charrue, et la lance devenue faucille (Is 2,4). La paix de Dieu, c'est l'union des contraires. Selon l'histoire de Noé, le péché de l'homme est la violence, qui est aussi son châtiment : « Qui verse le sang de l'homme, par l'homme aura son sang versé » (Gn 9,6). Le châtiment du déluge est pourtant venu de Dieu lui-même. La paix nouvelle n'est pas l'oubli, puisque c'est l'arme suspendue qui porte Dieu à « se souvenir » de l'alliance éternelle. La paix n'est pas débonnairerie insignifiante.

Le cataclysme et la nouvelle alliance elle-même ont leur place normale à l'extrémité finale de l'histoire, à la fin des temps. Nous assistons ici à un déplacement de l'image de la fin des temps, que nous voyons transportée aussi près que possible de l'autre extrémité, du commencement. Inversement, pour décrire les derniers jours, Jésus évoquera « les jours de Noé » (Lc 17,26). Les images du commencement et de la fin voyagent ainsi : selon le même principe, la rupture de l'alliance du Sinaï est portée au lendemain de son institution, quand le peuple apostasie et que Moïse brise les tables ; la rupture de l'alliance, c'est sa fin, et c'est aussi son premier lendemain. Ces récits s'expliquent par l'expérience, qui fait mesurer l'enracinement du mal dans l'homme. Mais ils apportent surtout une incroyable charge d'espérance, en faisant commencer si tôt notre salut. Entre le péché du début et la corruption finale, entre le cataclysme des origines et celui de la fin, entre les gestes de Dieu qui à chaque extrémité sauve l'homme, il y a toutes les chances pour que notre maintenant à nous soit marqué, quel qu'il soit, par cette origine et par ce terme, et que l'alliance soit pour nous une nouvelle alliance, un « après-déluge » permanent.

Expérience et perspective de l'auteur

Que fut l'alliance pour l'auteur du texte ? Un texte est toujours écrit pour un destinataire, dans une situation donnée, en vue d'un effet. L'auteur visait bien au-delà de sa propre génération, mais il part de l'expérience qu'il subit avec elle, et son but n'est pas d'informer sur un certain Noé, dont l'histoire était connue mille ans plus tôt par l'épopée babylonienne de Gilgamesh, où le héros Utnapishtim sauve du déluge lui-même et les germes de toute vie pour devenir ensuite un dieu. Son but est d'interpréter l'histoire. Ainsi, l'exégèse est l'histoire d'une histoire.

Les caractéristiques de l'auteur sacerdotal sont reconnaissables, mais fort complexes. Son centre d'intérêt est la Loi : il est donc

schématique, mais précis et parfois copieux. Il voit toute chose sous l'angle de ce qui se perpétue en elle — sa signification, son effet — et c'est par ce biais qu'il voit dans l'homme avant tout son avenir, les garanties d'espoir qu'il lui faut pour se perpétuer. L'édifice des alliances (notons que le Yahviste ne connaît pas d'alliance avec Noé) est construit par lui sur la promesse. L'horizon d'une nouvelle alliance est celui de son temps, avec plusieurs chapitres de Jérémie (31—35), avec Ezéchiel et le deuxième Isaïe (Is 40—55). En commun avec tous ces auteurs, il s'adosse à l'expérience de la fin d'un monde : quand il évoque la fin de toute chair, il a vu assez de destructions pour savoir de quoi il parle et il n'est pas loin d'Ezéchiel ni de sa vision d'une vallée pleine d'ossements. On peut même se demander si, pour l'auteur sacerdotal qui recommence l'histoire avec le sentiment d'en avoir vécu la fin, il y a vraiment une autre alliance que la « nouvelle alliance » : la première qu'il mentionne est celle de Noé, il la lit selon les découvertes de son propre temps et, pour lui, c'est probablement la seule.

Impossible de souligner plus fortement l'initiative divine. L'arc-en-ciel, par exemple, n'est pas là pour les yeux de l'homme, mais pour que Dieu voie ce document de l'alliance ! Son effet sur l'homme n'est pas mentionné et doit être déduit par le lecteur. C'est ainsi que dans le récit de la création, Dieu évalue seul son œuvre et l'homme ne dit rien.

Cette alliance éternelle est bien accompagnée d'une loi qui porte, nous l'avons vu, sur le respect de la vie. Elle entre dans les termes de l'alliance (Gn 9,4-6) mais nullement au titre de condition. On ne voit pas quelle condition comporterait une alliance éternelle. La loi est donc sanctionnée, mais non par la rupture de l'alliance. La fonction de la loi (comme celle du document) est déplacée. La loi n'est plus une obligation dont l'accomplissement assure une récompense. Elle devient, dans le document sacerdotal, un signe, le langage qui déclare l'appartenance. L'alliance du Sinaï a pour signe le sabbat, l'alliance avec Abraham la circoncision, et l'alliance avec Noé comporte un double signe : l'arc-en-ciel, l'interdit alimentaire de « manger la chair avec le sang » (9,4). Deux traits sont à remarquer. Premièrement, l'interdit est interprété, car il n'a pas de valeur par lui-même, mais par sa signification : le sang est la vie des animaux, de même il faut respecter la vie de l'homme, car elle est image de Dieu. Un interdit alimentaire signifie une attitude envers l'homme. On sent quelle distance est prise vis-à-vis du légalisme. Deuxièmement, l'auteur sacerdotal omet le sacrifice offert par Noé quand il touche terre, alors qu'il est raconté par le Yahviste (Gn 8,20).

Pour l'auteur sacerdotal, le caractère universel de l'alliance est encore plus explicite que chez les prophètes de l'exil. On ne connaît pas sa version du péché d'Adam, mais il est possible qu'il n'en ait

jamais eu, s'étant contenté de transmettre que la violence et la perversion s'étendirent à « toute chair » (Gn 6,2) aux jours de Noé. Il fallait donc une régénération pour toute chair, en même temps qu'une nouvelle création : comme dans la première création, la terre apparaît (Gn 8,5; cf. Gn 1,9) au sortir des eaux inférieures du déluge, qui sont de nouveau séparées de celles d'en haut. Cette nouvelle alliance, associée à une nouvelle création, prend valeur d'annonce :

Il en est de moi comme au temps de Noé, lorsque j'ai juré que les eaux de Noé ne submergeraient plus la terre. J'en jure de même à propos de ma fureur sur toi et de mes menaces contre toi. Car les montagnes peuvent s'en aller et les collines s'ébranler, mais mon amour pour toi ne s'en ira pas et mon alliance de paix avec toi ne sera pas ébranlée, a déclaré Yahvé qui a pitié de toi (Is 54,9s).

C'est sur de tels textes que s'appuie l'espérance du troisième Isaïe : des cieux nouveaux et une terre nouvelle (Is 66,22) aussi définitifs que l'appel du peuple élu, et même l'adoration venant de « toute chair » (*ibidem*, v. 23). Cette espérance trouve toute sa précision avec Jésus Christ (nouvel Adam et donc autre Noé) et avec sa nouvelle alliance qui reste appuyée sur l'alliance de Noé, comme en témoignent tout particulièrement les deux épîtres de Pierre (1 P 3,20s; 2 P 2,5 et 3,5-7).

L'ALLIANCE DE NOÉ

Par lui et par sa révélation, Dieu permet à la terre de continuer à vivre malgré sa corruption. Son sacrifice seul fonde et justifie l'attente de Dieu. L'histoire de Dieu avec les païens, mais aussi l'histoire du peuple élu et l'histoire évangélique se déroulent sur le terrain de l'Alliance de Noé.

Et cela ne permet pas seulement la venue de Jésus, car il est en même temps le fondement de cette alliance. Pour employer une image : toutes les alliances bibliques sont des cercles de révélation dont le centre est unique, mais la distance au centre différente. Il faut bien réfléchir que ce centre unique, Jésus le sauveur du monde, engendre de lui ces cercles de révélation et n'est pas seulement leur conséquence. Jésus est la fidélité de Dieu pour le monde, lui seul l'est tout entière. Il est donc le contenu, la *Dynamis*, la possibilité et le pouvoir de toute révélation.

W. VISCHER ¹

1. W. VISCHER, *La Loi. Les cinq livres de Moïse*, Neuchâtel, 1949, pp. 140-141.

MOÏSE ET LA TERRE

Moïse, ayant douté,
Vit, mais il n'entra point
En la Terre Promise,
Barrée par le Jourdain.
Adam ayant péché,
Quitta le Jardin de Vie,
Clos par le Chérubin.
Mais par Notre-Seigneur
Tous deux ensevelis,
Purent alors entrer par la Résurrection,
Moïse en ce pays,
Adam en Paradis.

Impuissante est ma bouche
A en dire le dedans,
Vaine aussi à conter
Ses beautés extérieures.
Quant aux simples décors qui ornent sa clôture,
Elle ne peut non plus
Trouver à les dépeindre
Ainsi qu'elle aurait dû :
Couleurs gaies,
Parfums stupéfiants,
Enviabiles beautés,
Prestigieux aliments !

EPHREM DE NISIBE ¹

1. EPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur le Paradis*, IV, 6-7 (Sources chrétiennes, 137), Paris, 1968, p. 65g.

Le Dieu de l'histoire devenu Dieu de la nature

Dt 26,4-10

PAR FRANCIS DUMORTIER

Dt 26,4-10 associe une profession de foi (Dt 26,5-9) à un rite d'offrande des prémices de la terre (Dt 26,4.10). Cette péricope est enchâssée dans un ensemble plus large qui englobe les 11 premiers versets du chapitre 26. Selon G. von Rad, Dt 26,5-9 serait un « Credo qui présente tous les signes d'une haute antiquité » ¹. Lié aux cultes agraires, il aurait été composé avant l'élaboration des traditions yahvistes et élohistes ². Malgré l'engouement dont cette hypothèse a fait l'objet, les exégètes ont émis des objections fondamentales.

G. von Rad signale que ce *Credo* a été retravaillé par les rédacteurs deutéronomistes qui y ont laissé l'empreinte de leur style. Or une enquête minutieuse ne permet pas de retrouver les traces de cet ancien *Credo*. Tout, ou presque tout le vocabulaire de cette profession de foi est typique des catéchèses deutéronomiques (Dt 5-11) et des sections autobiographiques de Jérémie ³. Ce passage a donc été composé et non retouché par les auteurs du Deutéronome.

En outre, G. von Rad considère les fêtes des prémices agricoles comme très anciennes. Cette affirmation ne s'appuie sur aucune liturgie connue ni sur aucun sanctuaire précis; rien ne permet de dire que ce texte est ancien ⁴.

Il est donc plus sage d'attribuer Dt 26,1-11 aux rédacteurs deutéronomistes. Cette conclusion ne réduit pas l'intérêt de ces versets.

1. G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 1, Genève, 1965 ⁴, p. 112.

2. G. VON RAD, *op. cit.*, pp. 113-114; M. NOTH, *The History of Israël*, London, 1960 ³, pp. 110-138.

3. L. ROST, *Das kleine Credo*, dans *Das kleine Credo und andere Studien im Alten Testament*, Heidelberg, 1965, pp. 11-25. Après avoir analysé le vocabulaire de *Credo*, L. ROST ne retient comme antérieur à la synthèse deutéronomique que le début du v. 5 et le v. 10 (pp. 17-19).

4. R. DE VAUX, *Histoire Ancienne d'Israël*, Paris, 1971, pp. 161; 376-379.

Car nous devons nous demander pourquoi les auteurs du Deutéronome ont introduit cette profession de foi à l'intérieur du rite d'offrande des prémices. Pour nous permettre de répondre à cette question, nous étudierons rapidement ce texte en le comparant aux catéchèses deutéronomiques⁵. Nos conclusions devront alors être replacées dans le contexte biblique des fêtes agraires.

1. Le don du pays actualisé pour chaque génération

Sans étudier en détail Dt 26,5-9, signalons cependant que Yahvé est le seul sujet actif de cette rétrospective historique; les ancêtres d'Israël crient vers leur Dieu, mais c'est lui qui écoute et qui agit en faisant sortir d'Egypte. Pourtant, ce haut fait sauveur, loin d'être pris en lui-même, n'est qu'un chaînon qui conduit au don du pays « où coulent le lait et le miel » (Dt 26,9).

Mise dans son contexte, cette remarque prend toute sa valeur. Car les vv. 9 et 10 sont parallèles :

v. 9 Et Yahvé vous fit venir en ce lieu	v. 10 Maintenant, voici j'ai fait venir les prémices des fruits de la terre
et il nous donna cette terre.	Que Yahvé nous donne ⁶ .

Cette comparaison permet déjà de deviner le but des rédacteurs deutéronomistes. En utilisant les mêmes verbes « venir » et « donner », ils veulent faire saisir le véritable sens de l'offrande des prémices. Désormais, la démarche liturgique rend chaque Israélite contemporain de l'histoire divine passée, puisque Yahvé donne aujourd'hui la fertilité comme autrefois il donna le pays. L'ensemble des vv. 1 à 11 renforce encore cette hypothèse. Bien que traduites différemment, les racines « venir » et « donner » scandent, en effet, l'ensemble de cette péripécie⁷ :

- 26,1 : Lorsque tu viendras dans le pays que Yahvé te donne...
- 26,2 : Tu prendras... les prémices... que tu auras fait venir de la terre que Yahvé te donne...
- 26,3 : Tu viendras vers le prêtre... Je déclare ce jour pour Yahvé, parce que je suis venu vers la terre que Yahvé a promis de donner...
- 26,6 : Et ils donnèrent sur nous une lourde servitude (26,9-10).
- 26,11 : Tu te réjouiras des... bonnes choses que Yahvé t'a données.

5. Dans leur état actuel, les textes catéchétiques (Dt 5-11) sont postérieurs au code lui-même (Dt 12-25) et datent de la royauté de Josias.

6. La traduction de la Bible de Jérusalem n'a pu être conservée, car elle ne permettait pas de mettre en valeur les verbes venir et donner.

7. Voir note 6. Yahvé est toujours le sujet du verbe donner.

Par le passage continué entre l'histoire passée orientée vers Canaan, et la démarche actuelle du paysan offrant les prémices de sa récolte, les auteurs du Deutéronome chargent donc de sens les rites agraires. Venir au sanctuaire pour apporter « les fruits de la terre », c'est désormais faire sienne la démarche passée du Peuple entrant en Canaan; c'est également célébrer le Dieu qui gouverna l'histoire pour donner le pays à son peuple, et qui fertilise aujourd'hui la terre. Le don de la terre a donc rendu possible le passage entre le passé et le présent. Or, la terre est une des préoccupations majeure des catéchèses deutéronomiques dont nous avons signalé les affinités avec Dt 26. Pour mieux apprécier le but poursuivi par les rédacteurs du Deutéronome, il nous faut donc maintenant comparer Dt 26,4-10 aux chapitres 5 à 11.

2. Les dangers d'un trop beau pays

Par trois fois les auteurs des chapitres 5 à 11 dépeignent le pays où coulent le lait et le miel (Dt 6,10-13 ; 8,7-10 ; 11,10-15). Mais, comme en Dt 26,4-10, ces rédacteurs prennent bien soin de motiver leurs descriptions. C'est en effet Yahvé qui conduit dans ce pays (Dt 6,10 ; 8,7 ; 11,10), qui en fait hériter (Dt 11,10-11), qui lui donne sa fertilité (Dt 11,14-15). Mais il y a plus. Ces trois évocations n'ont pas de valeur en elles-mêmes; elles sont enchassées à l'intérieur de rétrospectives historiques dont elles sont devenues le point culminant. Ainsi, comme Dt 26, le chapitre 6 rappelle que la sortie d'Egypte n'était orientée que vers la possession du pays (Dt 6,13.21-23). Cette perspective est développée en Dt 10,12-11,17 ; car la description des vv. 10 à 12 achève une longue évocation historique qui intègre l'élection des patriarches (10,14-18), séjour en Egypte (10,21-22), exode (11,2-7)⁸. Le chapitre 8 ne trahit pas cette perspective, car le pays plantureux où Yahvé conduit Israël est opposé à la terrible époque du désert et à la nourriture de misère que fut la manne (Dt 8,15-16). Les chapitres 5 à 11 répondent donc à la même perspective que Dt 26 : mettre en parallèle les hauts faits sauveurs de Yahvé et les richesses actuelles du pays.

La raison de cette volonté systématique affleure partout à la lecture de ces chapitres. En effet, dans toutes ces sections où le Deutéronome lie souvenirs historiques et descriptions du pays, il se fait plus pressant. A chaque fois, il implore le Peuple de ne pas « oublier » son Dieu (Dt 6,12 ; 8,11.14.17.19 ; 11,16). Et, oublier Yahvé, c'est s'enorgueillir, mais surtout « suivre des autres dieux » (Dt 6,14 ;

8. N. LOHPINK, *Ecoute Israël*, Lyon, 1967, pp. 33-35; 46-47.

8,19 ; 11,16). La fertilité du sol était, en effet, attribuée aux divinités agraires (les Baals), tandis que Yahvé était le Dieu de l'histoire nationale⁹. Le Deutéronome veut donc réconcilier le Dieu de l'histoire passée et les dieux de fécondité. Il atteint son but par une double voie : il oriente toute la geste divine vers la possession du pays, et il attribue sans cesse à Yahvé la fertilité du sol. Grâce à cet effort continu, « le Dieu de l'histoire » devient « le Dieu de la nature »¹⁰. Cette théologie n'est ni facile ni fortuite ; elle dénote la profondeur de la foi yahviste capable de s'adapter à la civilisation agraire en intégrant ses intuitions les plus profondes pour développer les virtualités contenues dans la foi ancestrale (ici la possession du pays).

Ces remarques ne nous ont pas éloignés de Dt 26, car nous y avons discerné, dans le vocabulaire comme dans les thèmes, la volonté de rendre yahviste la démarche du fellah offrant les prémices de sa récolte. Eclairé par les catéchèses deutéronomiques, le but des rédacteurs semble donc précis : transformer les rites agraires en rites yahvistes. Cette rencontre se concrétise dans une double osmose : la démarche d'offrande actualise l'entrée en Canaan ; la fertilité du sol permet de mieux apprécier le don fait aux ancêtres. Cet effort théologique a demandé une longue évolution. Quelques mots sur la genèse des fêtes agraires en Israël permettront de mieux saisir le long cheminement parcouru jusqu'à l'élaboration de Dt 26.

3. La fête des prémices agricoles, rite cananéen repris

Déjà en Ex 22,28 et 23,19 le don des fruits de la terre est mentionné à côté de l'offrande des premiers-nés. Mais ce rite, non motivé, est secondaire¹¹. C'est le premier pas vers l'intégration des rites liés aux religions cananéennes. Pourtant, les cultes de fertilité fascinèrent de plus en plus Israël qui se sédentarisait. Les Baals, qui épousaient le cycle de la nature, semblaient en effet plus aptes que Yahvé, le Dieu national de l'histoire passée, à donner la pluie qui fertilise le sol¹². La première réaction conservée dans la Bible est liée à la

9. P. BUIS-J. LECLERCQ, *Le Deutéronome*, Paris, 1963. En commentant Dt 6,10-15, l'auteur nous dit : « Une tentation... guettait Israël : attribuer ce don à d'autres dieux, aux dieux de fécondité cananéens. Tous au long du livre, l'auteur cherche à mettre Yahvé à la place de ces dieux » (p. 17).

10. N. LOHPINK, *op. cit.*, p. 29, donne ce titre à l'étude de Dt 10,12-11,17.

11. H. CAZELLES, *Etudes sur le Code de l'Alliance*, Paris, 1946, pp. 82-83 ; 132-133. L'auteur conclut : « La fête d'automne et à sa suite la fête de la moisson n'auront été conçues qu'en fonction des fêtes cananéennes qui exerçaient déjà leur attrait sur les Israélites auxquels s'adresse notre rédacteur » (p. 143).

12. A. CAQUOT, *Les Religions des Sémites occidentaux*, dans *Histoire des religions*, t. I, Bruges, 1970, pp. 317-329.

figure d'Elie¹³. Elle fut intransigeante et conduisit à l'instauration de la royauté de Jéhu (2 R 9-10). Cette croisade ne résolvait rien ; c'est, du moins, ce que nous apprenons à la lecture d'Osée et d'Amos. Les cultes des dieux cananéens continuaient à séduire Israël¹⁴.

Cependant, avec le prophète Osée, un phénomène nouveau envahit la théologie : l'univers cananéen¹⁵. Dans un célèbre procès entre Yahvé et son Peuple (Os 2,4-17), Osée accuse Israël de n'avoir pas reconnu que Yahvé « donnait le blé, le moût et l'huile fraîche » (Os 2,10). Il attribue ainsi à Yahvé et non aux Baals la puissance de fertiliser le sol (Os 2,7.10.11.14.15). Osée combat donc violemment la religion cananéenne, mais en l'intégrant dans la foi de ses pères. Or Os 2,4-17 éclaire Dt 26 car le procès entre la femme infidèle et Yahvé a pour contexte « les fêtes... les solennités et les jours des Baals » (Os 2,13.15). Nous ne savons que peu de choses sur ces liturgies païennes. Mais des offrandes de fruits de la terre étaient certainement liées à ces fêtes agraires. Nous pouvons, du moins, le supposer ; car c'est autour de l'idée de don des produits agricoles que l'oracle d'Osée s'organise. La relation avec Dt 26 est évidente¹⁶.

Dt 26 concrétise donc l'effort de générations de croyants pour assimiler le cœur des religions de la fertilité.

4. Conclusion

Eclairée par l'étude des catéchèses deutéronomiques et par l'opposition entre les fêtes agraires et la religion yahviste, l'audace contenue en Dt 26 apparaît plus nettement. S'appuyant sur les rites condamnés, les rédacteurs ne se contentent pas de les assimiler ; ils les utilisent pour rendre le salut passé contemporain de chaque génération (« Tu viens aujourd'hui... tes pères sont venus... »). Pour accéder à ce résultat, il leur a fallu approfondir la révélation contenue dans l'agir divin. Le don de la terre, déjà invoqué par la tradition yahviste, devient, après l'entrée en Canaan, le facteur principal d'actualisation du salut : ainsi Yahvé, le Dieu de l'histoire, devenait le Dieu de la nature.

Mais une intégration aussi parfaite ne pouvait être artificielle.

13. C'est une sécheresse qui amène la lutte entre les prophètes de Baal et Elie (1 R 17,1 ; 18,1-19.41-46).

14. R. VUILLEUMIER, *La tradition culturelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Osée* (Cahier théologique 45) ; Neuchâtel, 1960, pp. 36-46.

15. E. JACOB, *L'héritage cananéen dans le livre du prophète Osée*, dans *Rev. d'Hist. et de Phil.* 43 (1963), pp. 250-259.

16. E. JACOB, *Osée*, dans *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas*, Neuchâtel, 1965, pp. 27-28.

Ces auteurs ont certainement ressenti eux-mêmes la séduction de la religion cananéenne adaptée à la civilisation agraire. Hommes de leur temps, ils partageaient avec leurs contemporains une relation à la nature bien différente de celle qu'avaient vécue leurs ancêtres nomades. Leur vie était, en effet, marquée par les cycles des saisons et menacée par la sécheresse. Les dieux dont les mythes et les cultes épousaient le rythme de la nature leur étaient dès lors plus proches que le Dieu national qui, autrefois, avait sauvé d'Egypte. En vivant cet affrontement, les croyants se préparaient à enrichir leur foi. C'est, du moins, ce que nous avons constaté en étudiant Dt 26.

Aujourd'hui, l'ère industrielle et urbaine, de l'informatique et des sciences humaines, a changé les rapports de l'homme à la nature et des hommes entre eux ; la vie en société est fondamentalement transformée. Car l'homme domine toujours plus la nature démythisée. Cette conquête humaine n'épuise cependant pas la volonté créatrice de l'homme qui veut accéder comme peuple à la libération sociale et politique.

Accueillir ce monde nouveau qui, de toute façon, nous marque et façonne nos Eglises, ce n'est ni l'idolâtrer (Lc 4,1-13), ni rajeunir quelques éléments secondaires du *Credo*, mais, à l'exemple des rédacteurs deutéronomistes, quitter nos sécurités en partageant les échecs et les efforts des hommes de notre temps. Dans cette rencontre, au sein même du peuple des croyants, peut et doit naître une mise en valeur de richesses peu exploitées du mystère pascal.

POLYPHONIE DE LA VIE

Tout grand amour comporte le danger de nous faire perdre de vue ce que j'aimerais appeler la polyphonie de la vie. Je m'explique. Dieu et son éternité veulent être aimés par nous pleinement ; mais cet amour ne doit ni nuire à un amour terrestre ni l'affaiblir ; il doit être en quelque sorte le *cantus firmus* autour duquel chantent les autres voix de la vie.

L'amour terrestre est un de ces thèmes à contre-point, qui, tout en ayant leur pleine indépendance, se rapportent néanmoins au *cantus firmus*. Où le *cantus firmus* est clair et distinct, le contre-point peut s'épanouir aussi puissamment que possible.

DIETRICH BONHOEFFER¹

1. D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, Genève, 1963, p. 130.



CORPS ET AME AU PARADIS

La main du Créateur,
En pétrissant le corps,
Le fit tel en effet
Qu'il chantât son Auteur ;
Mais, cithare muette,
Il lui manquait la voix
Jusqu'à l'instant final
Où Il lui insuffla
L'âme, capable alors de proférer un chant.
Les cordes étant pourvues de son,
L'âme acquit, par le corps,
Langage de sapience.

Lorsqu'Adam tout entier
Eut été achevé,
Le Seigneur, le prenant,
Le mit au Paradis.
Par soi ni pour soi
L'âme n'avait pu seule entrer ;
Mais, corps et âme, ensemble,
Ils pénétrèrent purs,
Tout parfaits en ce lieu de toute perfection,
Dont c'est ensemble aussi qu'ils sortirent souillés,
Ce qui prouve qu'ensemble,
A la Résurrection, ils y reprendront place.

EPHREM DE NISIBE ¹

Deuxième lecture

Année A : Rm 5,12-19

Année B : 1 P 3,18-22

Année C : Rm 10,8-13

1. EPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur le Paradis*, VIII, 8-9 (Sources chrétiennes, 137), Paris, 1968, p. 116.

La nouvelle solidarité humaine

Rm 5,12-19

PAR RENÉ JACOB

Chargé de Cours à la Faculté de Théologie de Lille

Les versets 12-21 se présentent comme la conclusion des cinq premiers chapitres de l'Épître aux Romains.

Dans cette grande fresque de la condition humaine que Paul vient de brosser, le monde se divise en deux parties. Avant le Christ, le tableau est sombre, car les hommes veulent arriver jusqu'à Dieu par leurs propres forces et c'est l'échec. Les païens n'ont pas su se tourner vers Dieu ; ils se sont repliés sur eux-mêmes et sont tombés dans toutes sortes de perversions (1,18-32) ; les Juifs n'ont pas su rester fidèles à la loi et à la circoncision : ils se sont condamnés eux-mêmes (2,1—3,8) ; bref, tous les hommes ont péché et sont donc privés de la gloire de Dieu (3,9-19). Mais avec Jésus Christ, le tableau change : Jésus Christ inaugure une autre époque, une ère de lumière. Pour tous ceux en effet qui ne s'appuient plus sur leurs propres œuvres, mais sur la foi en Jésus Christ, la vie est transformée. Le salut est donné (3,21—5,11), car en Jésus Christ c'est Dieu qui vient en l'homme pour lui rendre son orientation première, le mener jusqu'à lui et le combler par l'épanouissement total d'une vie faite dès l'origine pour la communion avec Lui.

Cette fresque est reprise ici dans une vigoureuse synthèse. Les éléments dispersés se concentrent, le parallélisme devient plus strict entre les deux tableaux dont l'unité se resserre autour d'Adam et autour de Jésus Christ. Mieux encore, la cohérence de l'ensemble apparaît plus forte, car un même fonds commun surgit des deux côtés : celui de la *solidarité humaine*¹, viciée en Adam, rectifiée

1. Dans les cinq premiers chapitres, Paul insistait davantage sur « l'universalité » humaine.

et épanouie en Jésus Christ. C'est le grandiose tableau final d'un drame qui nous a tenus en haleine cinq chapitres durant.

Au plan littéraire, on divise généralement le morceau en trois parties : les vv. 12 à 14 qui proposent un parallélisme inachevé ; les vv. 15 à 17 qui soulignent la supériorité du monde nouveau inauguré par le Christ ; enfin les vv. 18 à 21 qui reprennent le parallélisme entre l'œuvre d'Adam et celle du Christ. Cette division est à conserver, mais il faut la fonder sur d'autres arguments. L'indice le plus clair est le verbe *régner* qui conclut chacune des parties (vv. 14,17,21). La « pointe » de chaque partie est indiquée par le *sujet* du verbe « régner ». Nous avons donc : 1. le règne de la mort (vv. 12-14) ; 2. un règne de vie face à ce règne de mort (vv. 15-17) ; 3. le règne de la grâce face au règne du péché (vv. 18-21) :

	1 ^{er} tableau (Adam)	2 ^e tableau (Jésus Christ)
vv. 12-14	Le règne de la mort	— ...
vv. 15-17	face au règne de la mort	un règne de vie
vv. 18-21	face au règne du péché	le règne de la grâce

1. Un monde de mort (vv. 12-14)

Si tous les hommes ont péché (3,9,23), c'est que l'atmosphère était empoisonnée, c'était une atmosphère de mort. Dans cette humanité promise par Dieu au plus merveilleux destin, le mal avait pénétré et s'était propagé à cause de la solidarité humaine. Dans ce contexte, il ne s'agit évidemment pas de la mort corporelle seule, mais surtout de la mort eschatologique (ou « éternelle » : cf. 5,21 où la mort est opposée à la « vie éternelle » ; cf. Sg 2,24ss), ou plus exactement de cette réalité globale de la mort, dont la mort physique est le visage humain (noter que dans le N.T., la mort est liée au règne du diable). Dès lors, la pensée de Paul pourrait se présenter de la façon suivante : par un seul homme, le péché a fait son entrée dans le monde, et avec cette entrée du péché dans le monde, c'est toute une atmosphère de mort qui s'est développée et qui atteint absolument tous les hommes ; nul ne peut y échapper, c'est une lèpre qui ronge tout. De plus, cette atmosphère de mort a amené la prolifération des péchés, au point que *tous* les hommes ont commis des péchés... Et Paul poursuit, en utilisant un argument qui nous semble quelque peu subtil, mais qui lui permet de mieux faire saisir sa pensée. C'est là en effet, dit-il, le seul moyen de comprendre ce qui s'est passé d'Adam à Moïse ; car pendant cette période, il n'y avait pas encore de « loi » (la loi mosaïque) : on ne peut donc accuser les gens de manquer à la loi, et pourtant le péché était là puisque *tous* les hommes

ont péché. D'où venaient alors ces péchés? Leur existence était favorisée par cette atmosphère pestilentielle qui régnait et atteignait tout le monde : la mort régnait.

Quelques remarques

Il n'est pas question du péché originel dans l'expression « tous ont péché », « tous ont commis des péchés ». Le concile de Trente a appuyé la doctrine du péché originel sur l'ensemble du passage (cf. le v. 19). Nous retrouverons ce problème à la fin de cet article, mais nous pouvons déjà noter que l'ensemble des vv. 12-14 supporte cette idée du premier péché.

« En raison de cette mort, tous ont commis des péchés » (*éph' ô pantes êmarton*). Cette phrase n'est pas comprise par tous de la même façon. L'interprétation dite « latine » a traduit : Adam « en qui tous ont péché », c'est-à-dire : « en qui tous ont péché et sont maintenant marqués du péché originel ». Mais cette traduction ne peut guère se soutenir : *éph' ô* ne peut vouloir dire « en qui » (*in quo*, Vulg.), et le verbe *êmarton* désigne un péché personnel. L'interprétation « grecque » traduit : « du fait que tous ont péché », c'est-à-dire « du fait que tous ont commis des péchés ». Cette dernière traduction peut se justifier en grec : la phrase signifie alors que les péchés personnels sont cause de la mort (éternelle). Mais son inconvénient est d'admettre deux causalités pour la mort, puisque Paul vient de dire dans le même verset que c'est par le péché d'Adam que la mort est venue. Sensible à cette difficulté, le P. Lyonnet² traduit : « étant remplie la condition que tous ont péché ». Les péchés personnels exerceraient donc une causalité sur la mort, mais en dépendance de la causalité d'Adam.

Interprét. latine:	Adam	→	Péché	→	Mort	→	Péché originel
Interprét. grecque:	Adam	→	Péché	→	Mort	←	péchés
Lyonnet:	Adam	→	Péché	→	Mort	←	péchés

Mais peut-on raisonnablement admettre une double causalité, même atténuée au sens de Lyonnet, dans ce seul verset? Tout ne nous conduit-il pas à y voir quatre membres de phrase successifs et dépendants?

Adam → Péché → Mort → péchés

Dès lors, le sens « historique » noté par Zahn, relevé par Lyonnet, et tout à fait possible en grec, semble le plus naturel : « en raison

2. S. LYONNET, *Le sens de éph' ô en Rm 5,12 et l'exégèse des Pères grecs*, dans *Biblica*, 36 (1955), pp. 436-457; *Le péché originel et l'exégèse de Rm 5,12-14*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 44 (1956), pp. 63-84.

de laquelle tous ont péché ». La mort atteint tous les hommes, et « en raison de cette mort », de cette atmosphère de mort, tous ont commis des péchés³. Paul ne veut évidemment pas nier la responsabilité individuelle de tous les péchés commis, mais il souligne la solidarité qui unit tous les hommes dans la mort et le péché depuis Adam : l'atmosphère de mort qui atteint tous les hommes les incite à pécher, et de fait, tout en gardant leur responsabilité personnelle, ils ont tous péché.

2. La vie triomphera (vv. 15-17)

Face à l'œuvre d'Adam, l'œuvre de Jésus Christ apparaît d'une tout autre portée. Les *moyens utilisés* ne sont pas comparables : avec Adam, c'est le geste d'un homme ordinaire qui avait entraîné la mort de l'ensemble ; en Jésus Christ c'est la force de Dieu qui fait irruption dans la solidarité humaine (v. 15). L'action menée n'est pas comparable non plus : Adam s'est contenté de faire tomber l'ensemble de l'humanité ; Jésus Christ doit commencer par arracher les hommes au péché et à une multitude de péchés, pour ensuite les justifier (v. 16). Enfin, le *résultat* n'est pas comparable : Adam a introduit le règne éphémère de la mort ; avec le Christ, c'est le règne stable et définitif de la vie. Mieux encore : avec Adam, c'est la mort qui régnait, tyrannique et souveraine, et les hommes étaient esclaves (cf. 3,9) ; en Jésus Christ, ce n'est pas la vie qui régnera, mais les hommes eux-mêmes qui régneront et se tiendront debout, libres de tout esclavage, dans une atmosphère de vie (v. 17), retrouvant ainsi leur vocation première (cf. Gen 1,28 ; 2,9.19-20).

3. La grâce triomphe du péché (vv. 18-21)

Si l'œuvre de Jésus Christ est en tout éminemment supérieure à celle d'Adam, elle va cependant atteindre tous les hommes de la même façon que celle d'Adam. C'est dans la même solidarité humaine, mystérieuse mais profondément réelle, que s'insèrent Adam et Jésus Christ. Au lieu d'une contagion de mort (état de mort, « constitués pécheurs »), il y aura désormais une contagion de vie (« ils vont être constitués justes », v. 19). Et cette nouvelle solidarité devra s'étendre à tous les hommes (v. 18). C'est là le plan extraordinaire de Dieu, enfin révélé en pleine lumière : l'histoire n'est finalement qu'une histoire de salut.

3. On remarquera que le sens proposé est exactement l'inverse d'une causalité ; les traductions habituelles s'inspirent de l'interprétation grecque.

Et c'est par là que Paul termine. Plus profondément que les faits et gestes de la vie ordinaire, derrière les réalités de la mort et de la vie, c'est le péché et la grâce qui forment la véritable trame de la condition humaine. Le péché lui-même est en train de disparaître, son règne est achevé (v. 19 ; cf. v. 21). En Jésus Christ, un monde nouveau est en train de naître, un monde libre, épanoui par la grâce qui réconcilie avec Dieu pour la vie éternelle. Finalement, « tout est grâce ».

Conclusion

On peut, me semble-t-il, retenir de cette péricope, trois points principaux.

Tout d'abord la mise en relief d'une *extraordinaire solidarité humaine*. Cette solidarité, établie par Paul avec un réalisme vigoureux qu'on a peine à imaginer de nos jours, est si forte qu'un geste *fondamental* posé par l'un des membres, se répercute immédiatement sur l'ensemble. Les hommes sont pris, qu'ils le veuillent ou non, dans des mouvements qui les dépassent. Le premier geste a été posé par Adam. L'homme avait en lui un pouvoir extraordinaire, bien plus puissant que l'énergie nucléaire (ce n'est pas pour rien qu'il était créé à l'image de Dieu). Or dès le début, Adam a utilisé ce pouvoir pour le mal. Dès lors, ce ne sont pas seulement l'air et les choses qui sont contaminés par quelque radiation, mais le monde entier qui se trouve plongé dans une atmosphère de mort, au point que tout être humain, qui nécessairement naît dans ce monde, est contaminé dès les premiers instants de son existence. Le mal se propage à travers cette solidarité humaine : tout est souillé. C'est l'œuvre merveilleuse de Jésus Christ d'avoir, par sa parfaite soumission à Dieu, son ordination totale au Père, introduit dans cette atmosphère de mort, un germe de vie sur lequel la mort n'a pu avoir d'emprise. Dès lors, le règne de la mort est terminé, car il est total ou il n'est pas. Cette vie qui naît est plus forte que la mort : rien ne peut la détruire. C'est désormais la vie qui prolifère, faisant reculer le domaine des ténèbres. En Jésus Christ la solidarité humaine retrouve, encore plus belle, sa véritable vocation de solidarité de vie. Un printemps extraordinaire est en train de naître. Les bourgeons de vie divine éclosent, la sève se répand partout. La vie est à l'œuvre. Et nous savons que c'est pour l'éternité.

Deuxième point : *l'Incarnation*. La péricope insiste sur son réalisme. Pour pouvoir réorienter la solidarité humaine vers Dieu, Jésus Christ a dû partager en tout notre condition (hormis le péché), s'insérer

pleinement dans cette solidarité atteinte par le péché d'Adam⁴, sinon le geste qu'il posait n'aurait pu se répercuter dans l'ensemble de la race humaine. Nous trouvons déjà ici ce que l'épître aux Hébreux mettra en lumière en utilisant la catégorie du « sacerdoce » : « Il a dû devenir en tout semblable à ses frères, afin de devenir, dans leurs rapports avec Dieu, un grand prêtre miséricordieux et fidèle, pour expier les péchés du peuple » (2,17).

Dernier élément : il n'y a qu'une histoire, et c'est une *histoire sainte*, l'histoire d'une immense communauté humaine en marche depuis les origines jusqu'à la fin des temps, avec pour seul but, Dieu. Le véritable niveau où se joue le sort de l'homme et le destin du monde, est celui du péché et de la grâce, avec cette assurance que le seul Sauveur et le seul Vainqueur, c'est Jésus Christ.

Annexes

1. Péché originel

Nous l'avons vu, le concile de Trente a tiré la doctrine du péché originel de tout le passage. Cependant l'homme d'aujourd'hui se pose des questions, et parvient difficilement à comprendre et à admettre que le genre humain entier puisse être solidaire d'une faute unique survenue au début de l'humanité. Pour répondre à ces questions, on a essayé ici et là de voir dans Adam le chef physique de l'humanité ou son chef moral. Mais comment et pourquoi serait-il ce chef ? Plus récemment, à la suite de H.W. Robinson et de J. de Fraine⁵, les PP. Alszeghy et Flick ont proposé de voir en Adam une « personnalité corporative », c'est-à-dire une personnalité particulièrement forte qui incarnerait en elle tout une communauté (à l'image des patriarches ou des rois incarnant en quelque sorte le peuple d'Israël). Mais il est facile de faire remarquer qu'il « n'y a pas de commune mesure entre un Moïse, un David, un Josias, un Ezéchiel et leur influence sur l'histoire temporelle d'un peuple, et l'influence d'un seul péché sur le sort spirituel et éternel de toute l'humanité »⁶. L'idée de « péché du monde », développée par P. Schoonenberg⁷, semble plus intéressante. Le péché d'Adam serait, en Rm 5, le symbole du « péché du monde », comprenant lui-même deux éléments : l'ensemble des péchés individuels des hommes depuis le début,

4. Paul parle de « l'homme Jésus Christ » dans les mêmes termes qu'il parle de « l'homme Adam » (comparer les vv. 15 et 12).

5. J. de FRAINE, *Adam et son lignage*, Bruges, 1959.

6. R. ROUQUETTE, dans *Etudes*, 1966, p. 390.

7. P. SCHOONENBERG, *L'homme et le péché*, Tours, 1967 ; *L'homme dans le péché*, dans *L'homme pécheur appelé au salut* (*Mysterium Salutis, Dogmatique de l'histoire du salut* 8), Paris, 1970, pp. 11-130.

et la « mise en situation » de l'être humain dès la naissance dans ce milieu pécheur. Le péché d'Adam ne serait plus que le premier d'une série. Cette présentation souligne bien l'influence du « péché du monde » sur les péchés personnels, elle explique même la perversité croissante (cf. multiplication des péchés : 5,20), mais elle ne souligne pas suffisamment le caractère unique du péché d'Adam tel qu'il apparaît en Rm 5⁸.

On peut se demander si la solution n'est pas à chercher dans une réflexion plus poussée sur la solidarité humaine. Celle-ci commence à être mieux perçue à notre époque où les moyens de communication diminuent les distances. Les archéologues découvrent que des civilisations semblables ont surgi en même temps sans aucun lien apparemment possible ; certaines découvertes scientifiques ont lieu en même temps à des dizaines de milliers de kilomètres de distance. Les hommes se découvrent des liens. Ils sont facilement tentés d'imaginer une solidarité humaine qui se construit peu à peu (en convergence). Mais cette solidarité humaine que l'on découvre, n'est-elle pas de tous les temps ? N'y a-t-il pas quelque chose qui fait qu'un homme est homme, qui rend tel homme solidaire de tout homme ? Cette solidarité est-elle limitée à un contact matériel, liée à un lieu ? Si une telle solidarité existe (il y a sûrement encore beaucoup à découvrir dans cette voie, et Rm 5 nous invite à chercher en ce sens), est-il invraisemblable qu'un changement fondamental, atteignant le cœur même de l'homme (son ordination à Dieu), se répercute immédiatement sur l'ensemble des hommes à la manière d'une réaction en chaîne ? Alors on comprendrait peut-être mieux la place unique du péché d'Adam, et sa transmission. L'humanité était faite pour Dieu. Le premier éclatement a produit la désintégration de l'ensemble. Dès lors les éclatements successifs n'ont aucune commune mesure avec le premier. Jusqu'au jour où quelqu'un est capable de s'opposer à cette désintégration sans fin, grâce à un élément de cohésion. C'est l'œuvre de Jésus Christ, qui entraîne, dans l'autre sens, une réaction en chaîne désormais définitive, pour tous ceux qui reçoivent le don de la justification.

2. Vie humaine, vie chrétienne

Poser le problème de cette manière ne correspond pas à la pensée de Paul. Paul n'oppose pas nature et grâce, mais péché et grâce. Il n'y a pas deux solidarités humaines mais une seule : atteinte par la mort, elle se décompose et pourrit, tandis qu'en Jésus Christ, elle découvre un épanouissement inespéré de son orientation vers la vie, en revenant au Dieu qui l'a créée.

8. C'est ce que souligne bien P. GRELOT, *Péché originel et rédemption dans l'épître aux Romains*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 90 (1968), p. 471.

LE CREUSET DE L'HOMME

Je crois que Jésus
qui n'était d'abord
au commencement de lui-même
qu'un homme de Nazareth,
un regard,
un sourire,
une difficulté aussi
pour tous ceux
qui le rencontraient,
est devenu quelqu'un d'autre
sans trop savoir
lui-même
ce qui l'appelait depuis toujours
à sortir de Nazareth
pour entrer dans le monde,
à quitter son père
pour devenir un peu plus
et surtout un peu mieux
le Fils de l'Homme,
le creuset de l'homme,
le rassemblement de l'humanité,
Dieu accompli
parce que réalisé,
le Fils de Dieu,
le Frère des hommes,
l'homme accompli,
celui que nous tentons
de devenir

FRANÇOIS CHAGNEAU¹

1. F. CHAGNEAU, *Quel est ton nom...*, Paris, 1972, pp. 34-35.



CELUI QUI DU SHEOL A FAIT SORTIR ADAM

Adam, du Paradis,
Fut gardien négligent,
Car le voleur s'en vint,
Le rusé, pour voler.
Laissant tomber les fruits
Là où chacun courait,
Il fut le ravisseur
De l'hôte du jardin.
Alors son Seigneur, partit à sa recherche,
Entra dans le Shéol, l'y trouva,
L'en ôta et dans le Paradis
Alla le reconduire.

Dans les gîtes enviés
Qui sont en son enclos
Les âmes des fidèles
Et des justes habitent,
S'y tenant dans l'attente
De leurs amis les corps,
Pour que, quand s'ouvrira
La porte du jardin,
Corps et âmes s'écrient
Parmi les Hosannas :
« Béni Qui, du Shéol, a fait sortir Adam,
Et l'a fait, dans l'Eden, entrer avec tant d'autres ! »

EPHREM DE NISIBE¹

1. EPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur le Paradis*, VIII, 10-11 (Sources chrétiennes, 137), Paris, 1968, pp. 116s.

Des éléments mythologiques dans une profession de foi

1 P 3,18-22

PAR BENEDIKT SCHWANK
Bénédictin de Beuron

La première épître de Pierre a connu, dans l'Eglise primitive, un succès considérable : si l'on tient compte de sa brièveté — 105 versets seulement — elle est, proportionnellement, la livre du N.T. le plus souvent citée. Cela s'explique, car Pierre y énonce des affirmations qui appartiennent à l'essence même de la confession de foi apostolique. On y relève en particulier trois formules christologiques : 1,18-21 ; 2,21-25 ; 3,18-22. C'est le dernier de ces textes que nous lisons aujourd'hui.

Une profession de foi de l'Eglise primitive

Cette première épître de Pierre, écrite vers l'an 64, s'adresse aux chrétiens d'Asie Mineure persécutés pour la justice (1,6 ; 2,19-21 ; 3,14 ; 4,13). L'exemple du Christ qui a souffert pour les autres doit être leur modèle et leur réconfort : à son exemple, le chrétien, lui aussi, préférera souffrir injustement que supporter simplement une peine méritée :

Car mieux vaudrait souffrir en faisant le bien, si telle était la volonté de Dieu, qu'en faisant le mal (3,17).

Dès le verset suivant (le premier de notre lecture), cette affirmation générale est référée à l'exemple du Christ : en souffrant le premier pour le Royaume, il est devenu le chemin pour ceux qui souffrent.

Le Christ lui-même est mort une fois pour les péchés, juste pour les injustes, afin de nous amener à Dieu (3,18a).

Puis, brusquement, au milieu du v. 18, une anamnèse interrompt l'exhortation? Jésus est mort, il a parlé à d'anciens morts, il est ressuscité, il est monté au ciel, il siège à la droite de Dieu dans la gloire. Mais dès le v. 18a, l'idée de Résurrection était présente — « Mis à mort selon la chair, il a été vivifié selon l'esprit » — comme si le thème de la Passion et de la Mort du Seigneur amenait nécessairement des affirmations sur la victoire pascalle, acquis manifeste de la foi de l'Eglise primitive. Mort et résurrection : deux thèmes inabordable l'un sans l'autre ; pour en parler, on disposait déjà de formules fixées.

En 4,1, l'auteur reprend la parénèse qui traverse toute la lettre. Cette reprise abrupte de l'exhortation nous permet de traiter comme une partie autonome 3,18-22. Beaucoup d'idées sont plutôt suggérées qu'énoncées dans ces versets, ce qui prouve que leur objet était souvent mentionné et expliqué dans la catéchèse baptismale primitive. Raison de plus pour examiner avec attention ce texte difficile.

Des éléments mythologiques

C'est en lui qu'il s'en alla même prêcher aux esprits en prison, à ceux qui jadis avaient refusé de croire lorsque temporisait la longanimité de Dieu, aux jours où Noé construisait l'Arche (3,19s).

Depuis le III^e siècle, de grands commentateurs — tels Clément d'Alexandrie, Origène, Athanase et Augustin — ont vu dans ces versets la descente du Christ dans les limbes des justes de l'ancienne alliance.

Cette interprétation, de prime abord séduisante, rencontre cependant des objections. Peut-on parler des justes de l'ancienne Alliance comme d'« esprits rebelles en prison »? D'autre part, il n'est question ici que des esprits rebelles du temps de Noé.

Les progrès de l'histoire des religions permettent aux exégètes modernes de proposer une autre manière de comprendre ce passage. En effet, un texte inspiré peut contenir des éléments mythologiques. L'Ecriture sainte tout entière est inspirée mais tout n'y est pas, tant s'en faut, Révélation divine.

Ainsi, les « esprits rebelles en prison » semblent bien être ceux qui interviennent dans le livre d'Hénoch, apocryphe composé dans le judaïsme palestinien depuis 200 avant J.C. Aux débuts du christianisme, les images et les récits mythologiques de ce livre étaient connus de tous. D'autres épîtres du N.T. s'y réfèrent (2 P 2,4,9 ; Jude 6,7 et surtout 14,15).

L'un de ces récits mythologiques appellent « esprits emprisonnés »

les anges déchus de Gn 6,1-6 qui se seraient unis aux filles des hommes. Hénoch, le juste, doit aller leur annoncer qu'ils n'obtiendront pas le pardon. A leur demande, le prophète intercède pour eux auprès de Dieu, mais celui-ci reste inflexible et renvoie Hénoch leur dire qu'ils n'obtiendront jamais la paix.

Si c'est bien à ces anges déchus que 1 P 3,19s fait allusion, la mention des « esprits rebelles » et leur situation au temps de Noé, c'est-à-dire, peu après leur chute, ne font plus problème. Et si la mission manquée d'Hénoch est ici suggérée, le succès du Christ lors de sa descente au monde souterrain paraît d'autant plus éclatant.

D'une manière générale, dans les textes de l'Ecriture, la foi et les images qui permettent de l'énoncer sont à ce point liées qu'on ne peut changer les unes sans modifier l'autre. Ainsi en est-il pour les paraboles de Jésus. Par contre, le passage que nous lisons devient plus clair quand on tient compte de l'époque à laquelle sont nées ces images, et le contenu christologique du texte apparaît : Jésus Christ est mort une fois pour nos péchés, afin de nous mener à Dieu (18a) ; ce fut possible parce qu'il était homme mortel (18b) et Fils de Dieu immortel (21s) ; il a agi avec puissance dans le royaume des morts (19) ; il est ressuscité (18b), est monté au ciel et siège à la droite de Dieu où il règne sur les anges, les Dominations et les Puissances (22).

La mention du baptême

Une parole sur le baptême, au cœur de cet enseignement christologique pourrait apparaître comme une nouvelle incise. Mais sans doute est-ce à cause de cette mention que la lecture de ce texte trouve place dans la liturgie du premier dimanche de Carême.

Noé et l'arche (v. 20) n'évoquent pas la barque de l'Eglise où les hommes trouvent le salut, mais tout à la fois l'eau du baptême et le bois sauveur de la croix (comparer 1 P 2,24 et Sg 10,4 ; 14,6-7). Les événements survenus autrefois, et qui avaient marqué comme d'une empreinte spirituelle tout l'A.T., annonçaient le salut des chrétiens obtenu par le baptême, ainsi qu'ont pu l'expérimenter eux-mêmes, dans les derniers temps, les destinataires de l'épître.

La mention du baptême qui nous sauve n'est donc pas fortuite ici.

Quel autre enseignement ce verset 21 peut-il nous apporter? Il nous dit d'abord ce que le baptême n'est pas : « ce n'est pas l'enlèvement d'une souillure charnelle », pas une purification extérieure, matérielle. C'est la parole, « l'engagement à Dieu d'une bonne conscience », qui constitue l'élément essentiel de cet événement qui apporte le salut.

Toutefois, le texte n'évoque pas la formule que nous connaissons et que prononce celui qui baptise (Mt 28,19) mais bien une parole de celui qui reçoit le baptême. Le mot grec utilisé ici (*eperôtêma*) ne se trouve nulle part ailleurs dans le N.T. et ne permet pas de déterminer s'il s'agit d'une demande pure ou de *purification*, adressée à Dieu par le baptisé (ce qui ferait penser à la rémission des péchés). Peut-être s'agit-il encore de la promesse d'éviter le péché faite à Dieu par le baptisé?

En effet, une telle promesse du candidat au baptême pourrait correspondre à sa réponse à la question : « Renoncez-vous au démon avec toutes ses pompes?... » et ce dialogue est le témoignage le plus ancien d'une parole prononcée par le baptisé dans la liturgie. Cette réponse lie juridiquement celui-ci à son nouveau Maître, « par la Résurrection du Christ ».

VISION DE GLOIRE

Qui donc a jamais vu des hommes rassemblés
S'alimenter de gloire,
Se vêtir de lumière,
Prendre traits de splendeur ?
Ils ruminent, éructent,
Tous rassasiés du don :
Car voici dans leur bouche
Des sources de Sagesse,
La paix en leur pensée
Le vrai dans leur savoir,
La crainte en leur recherche,
L'amour en leur louange !

Donne-nous, Mon Seigneur,
A mes amis, à moi,
D'y trouver les reliefs,
Les restes de tes dons !
C'est source de délices
Que voir Ton Bien-Aimé.
Qui aura mérité
D'en faire sa jouissance
N'aura plus que mépris pour toute nourriture :
Quiconque Te contemple
De ta beauté s'engraisse !
Louée soit Ta Splendeur !

EPHREM DE NISIBE ¹

1. EPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur le Paradis*, IX, 28-29, (Sources chrétiennes, 137), Paris, 1968, p. 132.



LE COMBAT DU CARÊME

L'armée spirituelle des croyants, menant le combat du Carême par le jeûne et par la prière, le duel silencieux d'un solitaire contre le diable et la mort, l'exploit d'un ermite attirant sur lui les esprits mauvais pour libérer ses frères, les chrétiens chantant au cœur de ce monde le cantique dans la fournaise, le plus humble geste de pénitence et l'exorcisme balbutiant d'une prière, voilà ce qui compte d'abord dans cette gigantesque tension du monde déchu et du monde qui vient, voilà le grand labeur...

Olivier CLEMENT¹

1. O. CLEMENT, *Transfigurer le temps. Notes sur le Temps à la lumière de la tradition orthodoxe*, Neuchâtel, 1959, p. 157.

Le salut par la foi

Rm 10,8-13

PAR PAUL-ÉMILE LANGEVIN

Professeur à l'Université Laval de Québec

Introduction: trois thèmes

« La fin de la loi, c'est le Christ pour la justification de tout croyant » (Rm 10,4). Paul présentait ainsi les trois thèmes majeurs sur lesquels il allait réfléchir en Rm 10,5-13 : le *salut*, l'*universalité* du salut et le rôle de la *foi* dans l'économie salvifique inaugurée par le Christ.

Les mots « justification » (*dikaïosunê*) et « salut » (*sôtéria*) renvoient en définitive au même thème en Rm 10. Plutôt qu'une distinction réelle qui séparerait les deux termes, c'est une citation du Deutéronome : « La parole est tout près de toi, sur tes lèvres et dans ton cœur » (Dt 30,14), qui conduit Paul à traduire ici sa pensée sous une forme pour ainsi dire dédoublée : confession des lèvres et foi du cœur, justification et salut, résurrection et dignité de Seigneur.

A côté du thème du salut — ou de la justification — apparaît celui de la *foi* : le salut est accordé au croyant (Rm 10,4). Plus précisément, l'économie de la foi se trouve opposée, en l'occurrence, à celle où se maintenait un Israël rebelle à l'annonce du Seigneur Jésus : la voie de la *loi* (Rm 10,1-3). Tout le développement de Rm 10,4-13 se trouve, par une opposition aussi nette, relié au chapitre antérieur, qui tentait d'expliquer l'échec de l'Israël opposé au Christ (Rm 9,32).

Enfin, Rm 10,4 introduit un troisième thème capital : l'*universalité* du salut, ou mieux la possibilité pour tout homme de se sauver dans une économie prônant la fidélité à une attitude de foi, plutôt qu'à un ensemble de lois. Selon son habitude, Paul appuiera sa pensée sur la « parole de Dieu » : « *Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé* » (Jl 3,5 ; Rm 10,13). Cette citation du prophète formera une magnifique inclusion, théologique sinon verbale, avec Rm 10,4 :

« La fin de la loi, c'est le Christ pour la justification de tout croyant. » En s'unissant au Seigneur Jésus par une vie de foi, tout homme pourra désormais avoir accès au salut.

1. Le but : le salut¹

Le thème du salut domine Rm 10,5-13. A vrai dire, il commande les chap. 9—11 de Rm, qui sont avant tout une réflexion sur le plan de salut (Rm 8,28-30) que le peuple des promesses n'a pas suivi : il « a méconnu la justice de Dieu » (Rm 10,3) en tentant de se constituer son propre salut. Les deux économies spirituelles que Paul est conduit à comparer en Rm 10 visaient le même objectif, l'épanouissement parfait et stable des meilleures aspirations de l'homme, le salut, en un mot. En accomplissant la loi, Israël aspirait en effet à « vivre », tout comme le chrétien aspire au « salut » (Rm 10,9.13). L'opposition entre les deux économies ou, si l'on préfère, la difficulté majeure à résoudre, touche le choix de la bonne voie conduisant vers l'objectif commun.

Le salut véritable est à voir, dans l'optique de Paul, comme un bien présent et futur. « Si ton cœur croit..., tu seras sauvé... Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé » (Rm 10,9.13) ; ou encore : « C'est en espérance que nous avons été sauvés » (Rm 8,24). Notre justification première — la venue à l'état de grâce au seuil de la vie chrétienne — a déjà été effectuée ; le salut, lui, demeure à venir (Rm 5,9-10). Au terme d'une vie qui aura été fidèle aux exigences de la foi (1 Co 15,2), le croyant recevra le salut lors du Jour du Seigneur, jour du jugement (1 Co 3,13-15 ; 5,5). Les Thessaloniciens vivaient dans l'attente de ce salut : « Vous vous êtes convertis (à Dieu)..., pour attendre son Fils qui viendra des cieux, qu'il a ressuscité des morts, Jésus, qui nous délivrera de la colère qui vient » (1 Th 1,9-10). L'octroi du salut est lié à la parousie du Seigneur Jésus.

Paul voit également le salut comme une réalité présente. Il l'est d'abord en ce sens que le Seigneur ressuscité déploie déjà en sa personne humano-divine cette vie pleine qui constitue le salut. Exalté au jour de sa résurrection et possédant depuis lors la plénitude de l'Esprit (Ac 2,33), Jésus partage la gloire de Dieu (Ep 2,6 ; Ph 2,11). En second lieu, le Christ ressuscité pour nous comme « prémices de ceux qui se sont endormis » (Rm 4,25 ; 1 Co 15,20) a déjà commencé de nous faire participer en lui au « salut » qu'il a

1. A. FEUILLET, *Le plan salvifique de Dieu d'après l'épître aux Romains*, dans *Revue Biblique* 57 (1950), pp. 336-387 ; 489-529 ; L. CERFAUX, *Saint Paul nous parle de salut*, dans *Lumière et vie* n° 15 (1954), pp. 83-102.

acquis le premier en passant par la mort-résurrection : « (Dieu) nous a fait revivre avec le Christ — c'est par grâce que vous êtes sauvés ! —, avec lui Il nous a ressuscités et fait asseoir aux cieux, dans le Christ Jésus » (Ep 2,5-6). Déjà le salut commençait de s'opérer et de passer en nous d'une certaine façon, quand le « Seigneur ressuscité », « sauvé de la mort », devenait « pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel » (He 5,7-9).

Nous commençons effectivement à participer, chacun pour soi, au salut acquis par le Seigneur, quand s'amorce en nous la vie de foi : « C'est bien par la grâce que vous êtes sauvés, moyennant la foi » (Ep 2,8). Lors de la première manifestation officielle et communautaire de sa foi qu'est le moment de son baptême, chaque chrétien commence de « goûter au don céleste, aux forces du monde à venir » ; il devient alors participant de l'Esprit Saint dont la possession plénière constituera la plénitude du salut (Ep 1,14 ; Rm 8,23). Chaque baptisé fait sienne la destinée du Christ ; il communique à la mort du Christ pour participer à sa résurrection ; il s'approprie, pour ainsi dire, la « vie à Dieu » du Seigneur ressuscité (1 Th 4,14 ; 5,9-10). Celui avec lequel nous devenons « un même être » lors du baptême, c'est le Christ sauvé de la mort et désormais vivant pour Dieu (Rm 6,5.9). Nous sommes ainsi, dès notre baptême, participants de la vie du Seigneur et de l'Esprit (He 6,4) ; déjà nous est accordée une première participation à l'héritage du salut, quand nous recevons l'Esprit Saint « qui constitue les arrhes de notre héritage et prépare la rédemption du peuple que Dieu s'est acquis » (Ep 1,14 ; cf. 2 Co 1,22 ; 5,5). C'est pourquoi les fruits de l'Esprit apparaissent dès maintenant chez ceux qui se laissent conduire par lui (Ga 5,19-22).

2. La voie : la loi ou la foi²

Plus encore qu'au thème du salut, Rm 10,5-13 s'attache à celui de la foi. L'intention première de Paul est d'opposer la « justice née de la loi » à la « justice née de la foi » (Rm 10,5-6). Quelle voie est la plus apte à conduire au salut ? Celle de la loi ou celle de la foi ? La pensée de Paul est claire : l'économie de la loi où l'homme tentait de constituer sa propre justice n'a qu'à disparaître à la venue du Christ : « La fin de la loi, c'est le Christ pour la justification de tout

2. M. BARTH, C.K. BARRETT et autres, *Foi et salut selon saint Paul*, Rome, 1970, 287 pages ; O. KUSS, *Auslegung und Verkündigung. Der Glaube nach den paulinischen Hauptbriefen*, Regensburg, 1963, 1, pp. 187-212 ; J. CAMBIER, *L'Evangile de Dieu selon l'épître aux Romains*, Bruges, 1967, 1, pp. 61-175 ; 339-429.

croyant » (Rm 10,4). Le tort d'Israël fut de méconnaître l'orientation véritable et la précarité de l'économie de la loi (Rm 9,30—10,3).

Mais que représentent, en fait, les régimes de la foi et de la loi, par rapport à la poursuite du salut? Le contexte du passage que nous analysons le laissait déjà soupçonner : « Au lieu de recourir à la foi, (Israël) comptait sur les œuvres..., méconnaissant la justice de Dieu et cherchant à établir la sienne propre... » (Rm 9,32 ; 10,3). Paul oppose la foi et les œuvres de l'homme, du moins comme principe premier du salut ; la foi renvoie, dans sa pensée, à l'agir de Dieu, et la loi, aux œuvres de l'homme. Envisagée du point de vue de l'homme, la foi désigne l'attitude de celui qui met sa confiance en Dieu qu'il laisse agir en lui et, ainsi, opérer le salut. Une telle remise de soi-même et de son avenir dans les mains de Dieu exige du croyant une humilité, une simplicité de cœur inaccessibles à ceux qui se croient sages et habiles (Mt 11,25-27).

La loi s'était révélée incapable de procurer à ses disciples le vrai salut, parce qu'elle les orientait vers eux-mêmes en faisant appel d'abord à leur agir propre³. Elle alimentait chez eux la « confiance mise dans la chair », source de péché (Ph 3,3 ; Rm 7,14). La loi révélait à la conscience humaine quantité de péchés — sous la forme de transgressions d'un précepte — sans lui donner toutefois la force suffisante pour les éviter (Rm 7,7). Laisse par la loi à ses propres ressources, comment l'homme aurait-il conquis un bien essentiellement divin — le salut — qui consiste en fait à participer à la vie du Seigneur glorieux (1 Th 4,17 ; 5,10)? Loin de sauver, la Loi maudit ses disciples, en les laissant incapables d'observer même les préceptes qui leur auraient procuré la « justice de la loi » (Dt 27,26 ; Ga 3,10).

Que la foi, par contre, soit apte à sauver, nous le comprendrons aisément. Le croyant s'en remet à Dieu. Il accepte que le Dieu de la paix le « sanctifie totalement », de sorte que son être entier « soit sans reproche à l'avènement de notre Seigneur » (1 Th 5,23).

Pour comprendre ce rôle salvifique de la foi, il est utile de réfléchir sur les événements spirituels que vit le catéchumène au moment de son baptême, c'est-à-dire lors de la première expression officielle et publique de sa foi au Christ. Il importe de noter un premier fait : le don de l'Esprit est lié au baptême. Comme au Jourdain Jésus reçut l'Esprit (Jn 1,32 ; Ac 10,38), ainsi le chrétien devient par son baptême « participant de l'Esprit Saint » (Ac 2,38). La présence agissante de cet Esprit fournira au baptisé la preuve qu'il est devenu Fils de Dieu (Ga 4,4-6). L'Esprit lui donnera la force de « marcher » tout au long de sa vie dans une voie « spirituelle » et, au terme,

3. Ga 3,10 ; Rm 10,5 ; cf. Lv 18,5 ; Dt 27,26 ; 28,58 ; 30,10.

de recevoir l'héritage du salut (Ga 4,7 ; Ep 1,14). Au régime de la loi qui donnait seulement la connaissance du péché (Rm 3,20), se substitue ainsi l'économie de la foi qui accorde le « dynamisme » d'un Esprit sanctifiant (Rm 1,4 ; 8,11).

3. Les sujets : tous les hommes⁴

Plusieurs expressions du texte que nous analysons laissent entendre qu'un tel salut obtenu par la foi est accessible à tous : « *Quiconque* croit... *Quiconque* invoquera... *Pas de distinction* entre Juif et Grec : *tous* ont le même Seigneur, riche envers *tous* ceux qui l'invoquent » (Rm 10,11-13). Plutôt qu'un bien réservé au « peuple des promesses » qu'était Israël, le salut apparaît dès lors comme offert à tous les hommes. Le salut n'appartient plus à la seule nation d'Israël, qui possédait « l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses, les patriarches... et le Christ » (Rm 9,4-5). Non pas que Dieu ait renoncé à son plan initial de salut ! Mais le Christ et l'Esprit donnent une nouvelle et plus profonde intelligence de l'économie déjà fondée sur Abraham, Moïse et le peuple d'Israël. Paul a compris qu'on ne devient pas « fils d'Abraham » et, par le fait même, héritier des promesses faites à Abraham, par la seule communauté de sang avec le patriarche ou par le lien juridique de l'appartenance à la nation juive. Abraham est le père de tous ceux qui croient, circoncis ou non (Rm 4,10-12). La paternité d'Abraham — et le partage des « promesses », dont celle du salut (Gn 13,15 ; He 4,8) — peut s'étendre à tous les hommes, parce qu'elle repose sur une communauté d'attitude spirituelle, l'attitude de foi, accessible à tout homme.

L'A.T. avait pressenti, dirions-nous, que le salut serait offert à tout homme. « Toutes les nations de la terre » devraient un jour bénéficier des promesses faites à Abraham (Gn 12,3-5)⁵. Le Serviteur d'Israël devait s'entendre dire : « Je ferai de toi la lumière des nations pour que mon salut atteigne aux extrémités de la terre » (Is 49,6). Cependant, ces vues universalistes n'ont pas beaucoup retenu l'A.T. Il suffit, pour le constater, de replonger dans son contexte originel la citation de Joël qui joue un rôle capital en Rm 10,4-13, comme dans le discours fondamental des Actes (2,21) : « *Quiconque* invoquera le nom du Seigneur sera sauvé » (Jl 3,5). Que désignait dans

4. A. BERTRANDS, *La vocation des Gentils chez saint Paul*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 30 (1954), pp. 391-415 ; G. LOHFINK, *Meinen Namen zu tragen...* (Apg 9,15), dans *Biblische Zeitschrift* 10 (1966), pp. 108-115.

5. G. VON RAD, *Das erste Buch Mose*, Göttingen, 1953³, p. 134.

la pensée du prophète le mot « quiconque » ou l'expression « toute chair » (Jl 3,1)? Le cercle des personnes ainsi désignées n'englobait que les « fils et filles » d'Israël (Jl 3,1). Aussi tous les rescapés seront sur le mont Sion, et les « survivants que Yahvé appelle », à Jérusalem (Jl 3,5). Quand Joël décrit la reddition ultime des comptes, il partage l'humanité en deux camps : d'un côté se tient « Israël, mon peuple et mon héritage », et de l'autre s'entassent « toutes les nations » : « J'entrerai en jugement avec elles au sujet d'Israël » (Jl 4,2). Le salut apparaît vraiment, dans un tel contexte, comme un bien réservé à Israël (4,16).

Le progrès que marque la venue de Jésus apparaît dès lors considérable. Le Christ offre à tous les hommes de les constituer « Fils de Dieu », héritiers des biens de Dieu, dont le salut occupe le premier rang (Ga 4,4-7). L'oracle de Joël prend alors un sens vraiment universel : « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. »

Une question demeure toutefois : pourquoi le salut obtenu par la « loi du cœur » ou la « confession des lèvres » (Rm 10,10) est-il accessible à tous les hommes? Un premier élément de solution est suggéré par le texte du Deutéronome cité en Rm 10,6-8. Ce passage qui parle de « monter aux cieux » et « d'aller au-delà des mers » « était passé en proverbe pour exprimer une chose impossible ». Paul y recourt pour laisser entendre combien *facile* est le nouvel accès au salut : il n'est plus question d'observer une masse de préceptes, mais seulement de *croire* à la « parole de la foi que nous prêchons » (Rm 10,8)⁶. Cette foi est d'autant plus aisée que l'Esprit en personne se joint à notre esprit pour nous révéler le sens de la « parole de foi » (Rm 8,16).

Un second élément de Rm 10,5-13 aide à comprendre pourquoi le salut est maintenant accessible à tous les hommes : l'ampleur de la seigneurie dévolue au Seigneur Jésus. « *Tous ont le même Seigneur*, riche envers tous ceux qui l'invoquent » (Rm 10,12), depuis que Dieu a constitué Jésus « Seigneur et Christ », juge et sauveur « pour les vivants et pour les morts » (Ac 2,36 ; 10,42-43). Jésus exerce sa seigneurie universelle en offrant le salut à tous les hommes. C'est ainsi que « Dieu ne fait pas acception des personnes » (Dt 10,17 ; Ac 10,34 ; Rm 10,12).

Conclusion: l'Israël de Dieu (Ga 6,16)

Le N.T. reprend donc l'attitude de foi d'Abraham pour en faire le fondement de sa charte spirituelle. L'économie de la nouvelle

alliance ressemble étrangement à celle de l'ancienne, vécue cette fois en profondeur, au niveau le plus spirituel de l'homme. L'attitude salvatrice, chez l'homme, est celle d'une foi qui accueille l'intervention bienveillante de Dieu : « Le Dieu de la paix vous sanctifie totalement », car « il est fidèle, celui qui vous appelle » (1 Th 5,23-24). Une loi demeure, celle de l'Esprit, source de liberté (Ga 5,12-26) ; l'idéal poursuivi ne change pas (Rm 3,29), mais il est maintenant rendu accessible (Rm 8,3-4) ; l'agir de l'homme demeure nécessaire pour que celui-ci atteigne le salut, mais cet agir humain doit s'inscrire dans le prolongement de l'action divine, comme sa manifestation ou son déploiement, car « c'est bien par la *grâce* que vous êtes sauvés, moyennant la foi ; ce salut ne vient pas de vous, il est un don de Dieu » (Ep 2,8).

6. S. LYONNET, *Saint Paul et l'exégèse juive de son temps. A propos de Rm 10,6-8*, dans *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Paris, 1957, pp. 494-506.



PARADIS ET TENTATION

Lors des tentations,
Trouvez, grâce aux promesses, votre consolation :
La parole ne ment point
De Qui rétribue tout !
Son trésor n'est pas mince,
Au point, pour ses promesses, de nous induire à craindre.
Pour nous, Il livra Son Fils,
Pour qu'en Lui nous croyions :
Son Corps est parmi nous,
Chez nous Sa Vérité.
Les clés du Paradis, Il vint nous les donner,
A dessein des trésors qui nous sont réservés.
Béni qui, par Ses clés,
Nous ouvrit le Jardin de Vie !

Les hommes, chaque soir, s'adonnent au sommeil,
Ils ferment les paupières ;
A l'aube ils ressuscitent.
C'est symbolique chose que ce temps de la nuit :
« Ah ! combien est lointain le Rémunérateur ! »
Or, voici sa lumière, Le voici revenu !
Ne prenez point ennui,
Frères, ne croyez pas
Que durera longtemps votre propre combat
Ni qu'est lointaine encore votre résurrection.
Car voici notre mort derrière nous,
Et devant nous notre résurrection.

EPHREM DE NISIBE ¹

Evangile

Année A : Mt 4,1-11

Année B : Mc 1,12-15

Année C : Lc 4,1-13

1. EPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur le Paradis*, VII, 1-2, (Sources chrétiennes, 137), Paris, 1968, pp. 95s.

Jésus, le Fils du Père, vainqueur de Satan

Mt 4,1-11; Mc 1,12-15; Lc 4,1-13

PAR FRANÇOISE SMYTH-FLORENTIN

Secrétaire Générale du Service biblique de la Fédération protestante
de France

Nous avons trois récits de la tentation de Jésus, mais, comme souvent en pareil cas, notre mémoire en garde un souvenir synthétique où il s'agit surtout d'une série de faits relatifs à cette tentation : haute montagne, solitude, diable, trois épreuves dont Jésus triomphe au début de son ministère. Le tout a un caractère étrange et archaïque, où le merveilleux côtoie le folklore.

Il faut évidemment prendre le temps de redécouvrir les trois textes de Matthieu, de Marc et de Luc dans leur diversité, pour saisir l'intention propre de chacun des auteurs synoptiques, et comment le récit est au service de cette intention. Nous pourrions alors nous demander comment ces « messages » se situent dans l'œuvre de chaque évangéliste, en relation avec ses sources, et avec ce qui paraît un ensemble traditionnel impressionnant.

De nombreuses études ont déjà porté sur ces textes. Nos lecteurs doivent particulièrement bien connaître celles de J. Dupont, dont nous allons largement nous inspirer¹.

1. Bibliographie : J. DUPONT, *L'arrière fond biblique du récit des tentations de Jésus*, dans *New Test. Stud.* 3 (1956-1957), pp. 287-304; *Les tentations de Jésus dans le désert* (Mat 4,1-11), dans *Assemblées du Seigneur*, première série, n° 26, pp. 37-53; *Les tentations de Jésus dans le récit de Luc* (Luc 4,1-13), dans *Sc. Eccl.* (Montréal), 14 (1962), pp. 7-29; *L'origine des tentations de Jésus au désert*, dans *Rev. Bibl.*, 73 (1966), pp. 30-76; *Les tentations de Jésus au désert* (*Studia Neo testamentia*, 4), Bruges, 1968 (où les deux premiers articles cités sont revus et fondus en un « récit de Matthieu »; aux pp. 131-132 de ce volume, on trouvera une bibliographie détaillée).

Notons l'utilité de consulter les pages concernant notre texte dans les commentaires que nous avons également exploités : P. BONNARD : *L'Evangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel, 1963; H. SCHUERMANN : *Das Lukas-evangelium* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg, 1969.

Nous chercherons surtout à proposer un plan de lecture et d'étude qui incite à un travail personnel sur cet ensemble particulièrement riche dont les aspects divers permettent une recherche elle-même fragmentée et diverse.

C'est ainsi que la question des rapports entre les deux versions longues (Mt et Lc) et leurs références à l'A.T. offre une piste de travail. Les ressemblances et les différences entre Matthieu et Luc, ainsi que la rédaction de chacun des évangélistes, soulèvent des questions intéressantes.

Le problème de l'histoire des sources et de l'historicité pourrait également retenir l'attention, ainsi que l'histoire des grandes interprétations de ces textes dans l'exégèse traditionnelle ou moderne.

Enfin, après avoir situé ces récits dans leur contexte littéraire et historique, on pourrait se demander si de tels récits interpellent encore les lecteurs d'aujourd'hui attentifs au témoignage apostolique, et qui, à travers les débats et les engagements actuels, cherchent, maintenant comme autrefois, une nouvelle voie pour leur foi.

Le « plan guidé » que nous proposons ici, a été élaboré à la suite d'un travail en groupe. Sa forme et sans doute son contenu gardent un caractère expérimental. Nous voudrions qu'il exprime au moins l'intérêt pris à ce travail en commun, et qu'il suscite de nouveaux dialogues.

1. Lecture synoptique de Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13

Quand on consulte une synopse, on est immédiatement frappé par l'extrême sobriété du récit de Marc et par l'ampleur, d'ailleurs parallèle, de Matthieu et de Luc. Il en va de même pour l'ordre dans lequel sont rapportées la deuxième et la troisième tentation : l'épreuve subie par Jésus à Jérusalem, qui venait en second lieu chez Matthieu, se trouve la dernière chez Luc.

Pour ce qui est du détail, le début du récit de Marc (vv. 12 et 13a) correspond *grosso modo* aux introductions des deux autres évangélistes, tandis que le v. 13b qui correspond plutôt à la finale de Matthieu, n'a pas de parallèle chez Luc.

Une première lecture fait également percevoir que, chez les trois synoptiques, le récit de la tentation de Jésus vient immédiatement après celui de son baptême et de la théophanie où la Voix céleste le désigne comme Fils de Dieu. Luc toutefois intercale entre les deux sa généalogie de Jésus, originale par rapport à celle de Matthieu qui la situe d'ailleurs au début de son évangile (Marc, lui, ne donne pas cette généalogie).

Pour les trois évangiles enfin, le récit de la tentation précède immédiatement le retour de Jésus en Galilée et le début de son ministère public.

Il est déjà clair que nous aurons à lire d'une part Matthieu et Luc, d'autre part, la brève notice de Marc et, d'emblée, un programme s'impose: distinguer au moins provisoirement ce qui semble appartenir à Marc et ce qui paraît une matière commune à Matthieu et Luc, qui la tiennent sans doute de la même source (Q).

Le cadre biographique est identique, ainsi que les circonstances: une action de l'Esprit en liaison avec un séjour de quarante jours au désert, lieu de la tentation et du triomphe souligné chez Marc et Matthieu par le thème du service des anges.

La notice-cadre de Marc peut se résumer en trois points: l'action de l'Esprit mène Jésus au désert; il y subit la tentation; les anges le servent. Cette simplicité est loin de rendre l'analyse facile.

Nous pressentons une difficulté dans la juxtaposition de deux thèmes qui pourraient être indépendants: celui de la tentation au désert, et celui du séjour paisible dans ce même désert, du Fils qui y demeure parmi les bêtes réconciliées et les anges soumis. Cohérence entre ces deux thèmes? Entre cet ensemble et les interprétations de Matthieu et Luc? Il faudra revenir sur ces questions.

Matthieu et Luc présentent, des trois fameuses épreuves, un récit long qui, de prime abord, paraît privilégié et illustrer le premier thème de Marc (v. 13): «Il était tenté par Satan».

Le récit de ces trois épreuves dépend manifestement d'une source commune.

Il se trouve en outre caractérisé par sa référence à l'A.T. qui le charpente fortement. Ces citations scripturaires comme leur rythme, semblent destinées à insérer naturellement ces textes dans la trame de la rédaction.

2. L'Ancien Testament dans les récits de Matthieu et de Luc

Pour étudier cet aspect de notre question, nous allons exploiter continuellement la démarche et les conclusions de J. Dupont dans les articles cités plus haut, tout en tâchant de rester ouverts à d'autres possibilités.

On a donc trois tentations: le pain, sur le faite du Temple, à propos des royaumes du monde, dans un ordre qui varie, et avec un nombre relativement considérable de citations implicites ou explicites de l'A.T., mises soit sur les lèvres de Jésus, soit même sur celles de Satan. A part la citation du Ps 91,11s par le diable, les autres, faites par Jésus, proviennent toutes du Deutéronome.

Elles sont tirées des chap. 6 et 8 qui commentent eux-mêmes un ensemble de récits de l'Exode, provenant des chap. 16—23, et qui concernent le séjour d'Israël au désert.

Les citations du Deutéronome constituent en fait les trois réponses souveraines de Jésus à Satan. Comme par ailleurs, elles ponctuent le récit, elles en donnent probablement la clef. S'attacher à comprendre l'organisation des textes, c'est donc s'engager sur une voie assez sûre puisqu'elle est indiquée par une structure littéraire très frappante. Il suffit de le faire remarquer pour que cela paraisse s'imposer tout naturellement. Mais, c'est loin d'aller de soi à en juger par la multiplicité des démarches et des hypothèses auxquelles, au cours de l'histoire, a donné lieu l'exégèse des tentations de Jésus.

Certains peuvent se laisser conduire par une conception particulière de la psychologie religieuse de Jésus, par le caractère messianique de la référence de Satan au Ps 91, par des données de plus ou moins grande vraisemblance historique, etc.

J. Dupont, quant à lui, affirme: «C'est évidemment aux paroles attribuées à Jésus qu'il faut d'abord attacher de l'importance». Nous nous rangerons à l'avis de cet exégète, en partant, comme lui, de l'ordre de Matthieu.

Ce n'est pas de pain seulement que l'homme vivra...

La citation provient de Dt 8,2-5, selon le texte grec de la Septante: il s'agit de l'exhortation faite à Israël de se souvenir de l'éducation que Dieu lui a donnée, comme à son propre fils, lorsqu'en le conduisant au désert, il lui faisait faire l'expérience de la grâce divine (signifiée par la manne) et de la tentation.

On a donc ici un rappel de l'épisode rapporté en Ex 16: le murmure d'Israël au désert². Mais là où Israël, le fils incrédule, avait succombé à la tentation, Jésus, en se contentant de citer la leçon proposée par le Deutéronome, répond en maître averti et en Fils obéissant.

Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu

Cette fois, la citation provient de Dt 6,16, comme si nous lisions à rebours le texte de l'A.T. (cité encore une fois d'après la Septante). On a donc de nouveau un emprunt à la prédication du Deutéronome mettant Israël en garde contre le risque de renouveler l'erreur des pères qui avaient tenté Dieu à Massa, lorsqu'ils avaient douté de sa

2. Des allusions de détail soulignent d'ailleurs les relations entre la tentation de Jésus et celle d'Israël; par exemple la mention des quarante jours qui évoquent les quarante ans.

présence parmi eux et réclamé un signe (épisode rapporté en Ex 17,1-7). Ici aussi, la citation, dans la bouche de Jésus, suffit magistralement à régler une affaire qui avait pourtant exigé une grosse mise en scène préalable.

Jésus demeure, avec une extrême sobriété, le Fils confiant, bien instruit et juste, que la tentation n'ébranle pas.

Tu adoreras le Seigneur ton Dieu...

Encore une fois, voici le Deutéronome mis à contribution (dans sa version grecque). La citation de Dt 6,13, pour répondre à Satan, évoque sans doute le contexte des vv. 12-15, où il s'agit de la véritable adoration exclusive de toute autre appartenance, qui doit être celle d'Israël entrant dans la Terre promise. A l'inverse d'Israël qui a succombé à la tentation d'offrir un culte aux « dieux des nations », Jésus a su lire les prescriptions d'Ex 23,20-33, à la lumière du radicalisme du Deutéronome. Cette soumission au seul Dieu, dont Israël n'a pas été capable, Jésus l'affirme, comme si une formule extraite d'un catéchisme traditionnel suffisait amplement à repousser toute discussion sur un sujet qui, de sa part, ne peut faire l'objet de la moindre hésitation. Et, de fait, chez Matthieu, le récit s'arrête là.

De toute évidence donc, les trois tentations, ou plutôt, les trois affrontements sont racontés selon un schéma tributaire du Deutéronome, lu d'ailleurs de bas en haut (Dt 8,2-5 ; 6,16 ; 6,13) mais dans un ordre logique si on l'utilise comme un commentaire cursif du récit du séjour d'Israël au désert tel que le raconte l'Exode : épisode de la manne (Ex 16) et de Massa (Ex 17), prescriptions données à la veille de l'entrée en Canaan (Ex 23).

Le P. J. Dupont a montré avec fermeté que cette cohérence des citations est l'expression de la structure cohérente du récit des trois tentations selon Matthieu, et que ce récit est une reprise consciente des événements de l'Exode dont Jésus donne, dans sa personne, une interprétation décisive : « Là où Israël avait succombé, le Fils de Dieu triomphe » définitivement. Cette interprétation s'avère en outre bien conforme à l'intention générale du premier évangile, et à son utilisation de l'A.T. au service de sa prédication christologique.

Par ailleurs, on remarque que le Satan des tentations se montre bon connaisseur des Ecritures. Conformément sans doute à une tradition, il attribue au Fils de Dieu le pouvoir de donner vie aux pierres dont Dieu pourrait effectivement faire même des « fils d'Abraham » (Mt 3,9) ; il cite le Ps 91 qui promet au juste la protection inconditionnelle de Dieu par l'intermédiaire de ses anges. Le transport sur la montagne lui-même évoque la vision de Moïse au mont Nebo d'où « le Seigneur lui montre toute la terre » (Dt 34,1-4), à moins que ce soit celle d'Abraham à Hamat-Hasor selon la tra-

dition apocryphe attestée à Qumrân (IQ Ap. Gén., col. 21,8-14), ou encore celle de Baruch qui, selon une Apocalypse du début du II^e siècle (Ap. bar. 76,3-4), vit toute la terre du sommet d'une montagne.

Nous assistons ainsi à une sorte de débat entre deux interprètes de la tradition scripturaire, l'un diabolique et l'autre juste. Ce débat illustre selon Matthieu, la tradition de Marc concernant Jésus tenté au désert où l'Esprit l'a poussé, tradition elle-même comprise à la lumière de l'Ecriture, comme une occasion de discerner au début du ministère du Fils, sa relation avec la tradition des Pères.

Le P. J. Dupont n'a pas de difficulté à montrer que l'ordre des tentations selon Matthieu a toutes les chances d'être celui de la source à laquelle il puise. Cet ordre obéit en effet à la logique de la succession des citations, alors que celui de Luc ne s'y attache guère. Par ailleurs, le troisième évangile est construit selon un schéma qui fait tout aboutir à Jérusalem avec la passion du Christ. Ce programme se trouve ainsi annoncé dès l'épreuve initiale du Fils, par l'ordre des tentations dont la dernière ne peut avoir d'autre théâtre que Jérusalem. Plusieurs autres détails portent visiblement la griffe de Luc : des « pains » devenu « du pain », « la montagne » devenue « en haut », l'incise maladroite « et leur gloire, car elle m'a été remise... », ou la conclusion elle-même, au v. 13.

Mais c'est dans l'analyse des rédactions évangéliques qu'il faut envisager ces points de détail.

Nous nous contenterons donc de constater comment les trois récits de tentation que nous donnent Matthieu et Luc en illustration de la notice si brève de Marc, sont faits sur un modèle commun, que Matthieu serre de très près, et qui appartient au genre littéraire du commentaire merveilleux et pédagogique de l'Ecriture. Mais c'est un commentaire complexe. Une interprétation de la tradition relative à Jésus tenté au désert, donne l'occasion d'interpréter, en la personne du Fils, l'enseignement traditionnel de l'exode et son exégèse deutéronomiste. Ce commentaire a la forme d'une sorte de joute rabbinique entre Satan et Jésus. Il faudrait explorer ici du point de vue des intentions et des méthodes de l'exégèse primitive, cette combinaison de thèmes qui permet de définir les options théologiques du rédacteur de l'évangile face à la Synagogue.

3. La rédaction de Matthieu et celle de Luc

C'est ici que nous suggérons de reprendre les deux textes parallèles dans leur entier pour faire un relevé détaillé de leurs ressemblances et surtout de leurs différences de vocabulaire ou de structure. Nous ne tiendrons pas compte de tous ces éléments, mais il faudrait le

faire si l'on voulait arriver à plus de rigueur ou de richesse dans l'analyse. Nos remarques ne seront donc que des indications proposant des hypothèses de travail.

Nous avons déjà signalé la ressemblance des contextes et la différence que constitue chez Luc, l'insertion de la généalogie du « Fils de Dieu » avant notre récit. Relevons maintenant quelques autres points. Là où Matthieu suit Marc d'assez près, en se contentant de souligner le but de l'intervention de l'Esprit qui « conduit » Jésus au désert pour y être tenté, Luc rappelle d'abord, peut-être pour compenser l'interruption due à la généalogie, le fait du baptême de Jésus : « Rempli d'Esprit Saint, il revient du Jourdain ». Ce faisant, Luc met moins en relief que Matthieu le but de la venue de Jésus au désert. En disant qu'il est « mené » par l'Esprit — un verbe qui suggère la durée d'une marche continue — Luc suggère que Jésus est continuellement soumis à la tentation durant son séjour au désert. Cette simple juxtaposition de propositions correspond au texte de Marc (1,12.13a). Cette manière de rédiger attire l'attention du lecteur sur ce qui se passe lors de la tentation du Fils, rempli de l'Esprit, plus qu'elle ne peut l'informer sur le sens de la tentation dans son ministère.

En ajoutant « et quarante nuits » (v. 2) Matthieu ne détruit pas l'allusion aux quarante ans durant lesquels Israël fut tenté au désert (Dt 8,2-5), mais évoque aussi l'expérience d'Elie qui marcha « quarante jours et quarante nuits jusqu'à la montagne de Dieu » (1 R 19,8). Du même coup, et davantage encore, il évoque Moïse qui, sur le Sinaï, passa « quarante jours et quarante nuits » en prière sans boire ni manger (Ex 34,28 ; Dt 9,9), avant de recevoir les tables de la Loi. En effet, c'est souligner le jeûne de Jésus qui dure ainsi tout une quarantaine (v. 2).

Chez Matthieu comme chez Luc, c'est « finalement », ou lorsque ces jours « furent achevés », que Jésus eut faim. Cette introduction commune aux deux évangélistes, va beaucoup plus loin déjà que la simple mention des « quarante jours » chez Marc.

Au paragraphe précédent, nous avons suivi de très près la démonstration que faisait J. Dupont au sujet de ces trois tentations lues à la lumière des citations conclusives qui suffisent à les ordonner logiquement. Il nous faut maintenant faire une démarche corollaire et voir si leur ordre chez Matthieu ou chez Luc, ne peut pas répondre encore à d'autres structures ou intentions.

La première tentation chez Matthieu et Luc

L'objet véritable de la tentation tient évidemment dans cette condition qui met en doute la proclamation faite au baptême. Il va donc être question de signes qui permettraient à Jésus de vérifier son titre de Fils ou d'en éprouver le contenu.

Chez Matthieu, la proposition de Satan : « Dis que ces pierres deviennent des pains », répond à la faim concrète éprouvée par Jésus (v. 2). On peut aussi y voir une allusion claire au séjour d'Israël au désert, lorsque le peuple entier cherchait sa nourriture.

Chez Luc, après une introduction d'un style plus correct (v. 2), mais aussi plus « littéraire », Satan propose moins un remède à la faim concrète que l'accomplissement d'un miracle : « Dis à cette pierre de devenir du pain ». La transformation magique de la pierre interpellée directement, relèverait encore plus du prodige que le fait de dire ou peut-être même de demander que des pierres deviennent du pain.

Nous avons vu que chez les deux évangélistes, la citation-réponse est empruntée au même texte grec du Deutéronome. Mais le fait que Matthieu cite plus largement peut bien ne pas être accidentel. On sait comment le premier évangile s'intéresse tout particulièrement à la Parole.

Ainsi Jésus apparaît-il comme le vrai « pauvre en esprit » selon saint Matthieu, comme l'homme qui vit de la parole et la grâce de Dieu dont il a jusqu'ici entièrement dépendu au désert, plutôt que d'une quelconque initiative revendicatrice³.

Le Fils est d'abord ce pauvre en esprit soumis à la Parole et qui s'en nourrit. C'est la première leçon apprise par Jésus pendant ces quarante jours et ces quarante nuits au désert, comme Israël a été appelé aussi à l'apprendre durant l'Exode, et Moïse au Sinaï. On peut relire ici Mt 6,11 pour voir en contraste comment le Fils demande le pain au Père. Chez Luc, par contre, une citation courte suffit au Fils pour écarter la tentation d'user de son pouvoir royal sur les éléments, d'utiliser la puissance de la parole à seule fin de se nourrir et de se « sauver lui-même » (comp. Lc 23,35-37).

Pour Luc, la vieille leçon du Deutéronome oppose moins la Parole au pain, qu'elle n'oppose ce à quoi devra servir la parole du Fils aux utilisations indignes que propose le diable. Au lieu d'être utilisée d'une manière magique, cette parole se fait ici simple rappel de l'Écriture citée sans réplique possible, comme doit le faire un fils fidèle d'Israël.

La deuxième tentation chez Matthieu

De nouveau l'interpellation du diable met en doute le fait ou la signification du titre de Fils décerné à Jésus. Nous avons donc une double tentation sur le thème de la filiation divine, puis autre chose. Du point de vue de la structure, on doit remarquer que Jésus est

3. Cf. Mt 6,25-34. Matthieu a, dans son sermon sur la montagne, cette exhortation, pour lui essentielle, à ne pas surestimer les problèmes de nourriture.

par trois fois emmené quelque part. Il est d'abord conduit, par l'Esprit au désert dans un but bien précis ; ensuite, par le diable, dans la ville sainte ; enfin, une dernière fois, toujours par le diable, sur une très haute montagne.

« La ville sainte » évoque une atmosphère eschatologique (cf. Mt 27,53), et la citation du Ps 91 fait aussi allusion sans doute à quelque attente populaire concernant les grands signes messianiques des derniers jours, où les anges joueraient un rôle spectaculaire. C'est la seule tentation où Satan utilise l'Écriture, et ce fait assez curieux ne peut s'expliquer seulement à partir de la structure des textes deutéronomiques cités en réponse par Jésus. N'y a-t-il pas encore une autre piste à suivre dans notre récit ? La première réponse du Fils avait fait appel à la parole de Dieu. C'est sur l'interprétation de cette parole elle-même que portera la deuxième mise en question de sa filiation divine : « Si tu es le Fils, tu es celui qui décide de l'exégèse définitive de la parole de Dieu et de l'inauguration des signes derniers. Non, répond Jésus, parce que c'est Dieu le Seigneur ; on ne le tente pas, en se substituant à lui pour donner la signification dernière de la Promesse ». Cette réponse, Jésus la donne, comme la première, simplement, en juif averti de la lecture saine de l'Écriture.

Il oppose à l'interprétation diabolique « fondamentaliste » et littérale du texte, l'interprétation équilibrée que permet la connaissance de l'ensemble de la tradition scripturaire : à un texte particulier extrait de son contexte selon une méthode courante dans la technique rabbinique, Jésus juxtapose un texte plus fondamental où la volonté du Seigneur apparaît clairement. C'est une manière de faire constante de Jésus enseignant, tel que le présente Matthieu (cf. Mt 18,4-8 ou, 22. 29-33, etc.). C'est en même temps une façon de faire apparaître le Fils sur le faite du Temple, dans le contexte de la manifestation eschatologique ultime, comme le véritable maître et interprète de la Parole, plutôt que comme le prodigieux thaumaturge attendu. C'est comme rabbin que Jésus ici triomphe du diable qui a le pouvoir de l'emmener dans la ville sainte pour les derniers combats qu'attendaient et redoutaient les apocalypses juives.

La troisième tentation chez Matthieu

La troisième tentation succède logiquement aux deux premières et particulièrement à la deuxième. Deux fois interrogé sur le contenu de son titre baptismal, c'est deux fois dans son privilège de Fils que Jésus a été attaqué : sa propre parole ne peut-elle lui permettre de se nourrir ? La parole de Dieu, puisqu'il en appelle à elle, ne peut-elle lui permettre de décider de son destin messianique ?

A présent, c'est le terme introduit par Jésus dans sa deuxième réponse qui va fournir le « crochet » nécessaire à l'ultime tentation : Dieu est le « Seigneur ».

Troisième transport de Jésus, cette fois-ci « sur une très haute montagne ». Cela convient au rabbin enseignant qui vient de manifester son autorité, comme cela convient à ce nouveau Moïse à la veille d'inaugurer le Règne, ou encore à celui qui envisage le destin des royaumes de la terre, l'univers visible.

La question posée est plus fondamentale encore que celles qui concernaient la filiation de Jésus. Elle concerne la personne du « Seigneur ton Dieu » (v. 7). Satan se présente : « Tout cela, c'est moi qui te le donnerai » si tu me reconnais comme le Seigneur (« si tu tombes à mes pieds et m'adores »).

Tout ce qui a été dit lors des deux premières tentations, ne prend son sens que si l'on a tiré au clair l'identité du Seigneur de l'univers : pour Jésus, sera-ce Satan ou un autre ? Ce sera son Dieu et non le maître de la gloire des royaumes. (Rappelons-nous l'épisode du denier de César : Mt 22,16-22.)

Jésus n'a qu'un Seigneur, et c'est ce qui autorise finalement son usage de l'Écriture et lui permet de démasquer le diable appelé par son nom : « Satan », et donc réduit à l'impuissance. Encore une fois, les termes que le Fils de Dieu emploie seront ceux que n'importe quel juif fidèle connaît, tirés de la loi fondamentale d'Israël, maintenant assumée pleinement lors d'un combat décisif et définitif : « Alors, le diable le quitte ».

La véritable adoration filiale opposée à l'adoration sacrilège qui eût fait du Messie le fils de Satan, est l'aboutissement d'un débat qui avait commencé par une contestation d'identité et une discussion exégétique.

Le lecteur de Matthieu sait désormais que l'enseignant dont le ministère public va commencer, révèle sa filiation divine dans un enseignement qui portera sur les priorités de la vie concrète, sur le sens de la Loi, et finalement sur la personne du Seigneur son Dieu. Le lecteur est appelé du même coup à discerner cette filiation et la volonté du Seigneur dans l'autorité unique des paroles qui vont suivre, comme à démasquer, pour son propre compte, Satan derrière tout ce qui conteste cette autorité du Fils soumis à son Père et qui a renoncé à subvenir lui-même à sa vie, à son prestige, à sa gloire messianique. C'est ainsi que l'exclamation « retire-toi, Satan » annonce et explique d'avance sa réitération, en 16,23, à Pierre.

La deuxième tentation chez Luc

Rappelons que le P. J. Dupont a montré comment ce parallèle à la troisième tentation matthéenne présente tous les signes d'une refonte lucanienne : « en haut » plus vague que la montagne, et « instantanément » qui souligne le caractère surnaturel du récit, en évitant du même coup l'invraisemblance du ton réaliste de Matthieu ;

« l'univers politique », thème favori de Luc ; la « puissance », thème lucanien introduit là au risque de rendre le *autôn* (leur) de « leur gloire » maladroit, sinon incompréhensible ; le « toi donc » du v. 7, chargé de rassembler une interpellation dont le fil, trop long, s'est un peu perdu ; la discontinuité des appellations de « Fils de Dieu ».

En tout cas, à son habitude, d'un mot bien placé, Luc guide l'interprétation de son lecteur : dans cette affaire, il est question de la puissance (*exousia*) qui va caractériser le ministère et le discours du Fils. (Voir en 5,17, le même genre d'intervention de Luc).

Est-ce du diable que Jésus tient sa puissance, ou de son Père ? Voilà la vraie question. Et Luc explique encore : la proposition n'est pas aussi artificielle qu'elle en a l'air ; il est admis que c'est au diable qu'a été remise, jusqu'à la veille du dernier jour, la puissance des royaumes (cf. Ap 13). Comme la deuxième tentation chez Matthieu, celle-ci a conservé l'atmosphère eschatologique qui caractérisait la source : le diable ici met Jésus en situation d'Apocalypse (« en haut »), comme si l'eschatologie était précipitée (« instantanément ») et la décision finale entre les deux pouvoirs immédiatement jouée.

Peut-être la juxtaposition des temps présents et futurs a-t-elle un rôle dans cette mise en scène. La réponse de Jésus, calme et comportant un futur, est d'autant plus frappante : une citation de la loi de « tous les jours » (le « schéma » quotidien Juif), vient aujourd'hui permettre au Fils de laisser au Seigneur Dieu seul, l'initiative de donner ou non l'autorité et la puissance (*exousia*) à qui il veut et à qui il voudra. La puissance que Jésus exercera sera donc exclusivement celle que lui aura remise le Père à qui seul il rend un culte. Il n'adore pas « le Dieu de ce monde » (2 Co 4,4). H. Schürmann pense que l'absence du titre « Fils de Dieu » dans la bouche du diable vient de l'incompatibilité absolue entre la soumission que suggère le titre et la prosternation sacrilège demandée. Il faut aussi noter que la source ne le comportait sans doute pas dans l'ordre attesté par Matthieu, parce que, simplement, on est passé à autre chose, et que la logique de l'épisode qui porte sur celui dont on reçoit l'autorité ne l'exigeait pas : il n'est pas question ici du pouvoir que possède ou non le Fils, mais de celui que remet le Père.

La troisième tentation chez Luc

Elle démontre merveilleusement le soin avec lequel le troisième évangile a été rédigé.

Nous étions peut-être encore au désert pour cet « en haut » qui a surtout des connotations temporelles ; mais cette fois, le diable conduit Jésus à Jérusalem (nom historique qui s'est substitué à « la ville sainte » eschatologique de Matthieu).

Nous savons comment, chez Luc, Jérusalem, lieu de la Passion,

puis de la naissance de la communauté chrétienne, est le centre théologique du drame et de l'événement salutaires intervenus dans l'obéissance du Christ jusqu'à la mort, son rejet par les siens, et sa résurrection par le Père.

Dès le prologue de l'Evangile, une série de jalons marquent constamment ce chemin et la proximité croissante des événements décisifs⁴. Le terme provisoire de l'affrontement entre Jésus et le diable doit se situer à Jérusalem. Ainsi se trouve annoncé le terme du ministère du Fils « au temps marqué », et le déroulement des tentations préface la succession des affrontements qui jalonnent ce ministère jusqu'à la crise finale. Non seulement Jérusalem est importante ici, mais encore le Temple, centre religieux de Jérusalem, d'où le Fils de Dieu peut mobiliser la puissance des anges et les promesses scripturaires, pour donner le sens qui lui convient à cette « garde » particulière dont il fait l'objet.

Plus tard, lors de la Passion, les témoins lucaniens de la crucifixion insisteront beaucoup dans le sens du diable : « Qu'il se sauve lui-même, si celui-ci est le Christ de Dieu, l'Elu ! » disent les chefs. Les soldats reprennent : « Si tu es le roi des Juifs, sauve-toi toi-même ! » Et, finalement, l'un des malfaiteurs l'insulte : « N'es-tu pas le Christ ? Sauve-toi toi-même et nous ! » (23,35-43).

Jésus ne va pas discuter, comme chez Matthieu, une interprétation si grossière de l'Ecriture. Le lecteur est moins appelé à comprendre quel est le rapport entre le Fils et les promesses scripturaires, qu'invité à mépriser le contresens diabolique, en constatant la sobriété lapidaire de la réponse de Jésus qui est une fin de non-recevoir absolue : tenter le Fils ainsi, c'est tenter Dieu. Jésus qui est d'abord un docteur en Israël le sait, ayant encore recours à la seule Loi pour faire face au diable.

Notons que le caractère abrupt de la réponse et l'allusion à la Passion font de cette troisième tentation lucanienne un parallèle au « Retire-toi Satan » qui conclut aussi l'épisode chez Matthieu, et évoque également la Passion.

Les introductions et conclusions propres à Matthieu et à Luc

Nous avons vu comment Matthieu introduit les trois tentations par un rappel du baptême qui précède immédiatement (*tote*, alors). La tentation fait, dès l'abord, partie du projet de Dieu sur son Fils conduit par l'Esprit. Elle est la condition du Fils soumis à la volonté du Père telle qu'il la connaît dans l'Ecriture. Là où Israël tenta lui aussi au début s'est montré indigne de sa qualité de fils, Jésus

4. C'est un des travaux d'équipe les plus féconds à faire que le repérage de cet itinéraire « théologique » qui souligne en somme le programme de Jésus. (Notons seulement 13,33s, pour les plus pressés.)

exprime sa filiation divine dans la fidélité sereine de son intelligence et de son obéissance, dans le culte exclusif qu'il rend à son Dieu dont il est désormais le porte-parole autorisé, ayant démasqué et vaincu Satan au cours d'un débat décisif.

« Alors le diable le quitte » (v. 11) s'oppose au mouvement de l'introduction : « Et s'approchant (mot très matthéen), le tentateur lui dit ».

Le premier évangile cerne donc fortement l'épisode, en fait un préambule critique nécessaire, mais désormais dépassé, au ministère de Jésus, vrai Fils de Dieu. Par le récit du baptême et celui de la tentation juxtaposés, le lecteur sait à qui il a affaire, et d'où vient l'autorité de l'enseignement qu'il va entendre. Surtout, il sait dans quel rapport de soumission et d'interprétation Jésus se situe par rapport à l'A.T. pour vivre sa soumission parfaite, et pour l'enseigner face à toutes les contradictions qui l'attendent.

Au v. 11b, Matthieu, fidèle à la notice de Marc, fait maintenant « s'approcher » (encore!) des anges qui servent le Fils, comme le servira bientôt le pouvoir de faire des miracles qui attesteront la vérité de son enseignement. En tout cas, voilà bien marquée une rupture entre le temps de la tentation et celui de ce service que Marc avait juxtaposés sans hésitation. Chez Matthieu, les anges authentifient l'attitude du Fils ; il est approuvé.

Luc aussi a bien accroché son récit des tentations au baptême et au don de l'Esprit, au-delà d'une généalogie où Jésus apparaissait comme Fils d'Adam, Fils de Dieu (3,38), et pas seulement Fils de David et d'Abraham, comme chez Matthieu. Schürmann a montré comment Luc a élaboré une christologie du Fils de Dieu. Notre v. 1, préparant les interpellations des vv. 3 et 9, aide le lecteur à comprendre qu'il va précisément être question de savoir ce qu'il faut entendre par le titre de « Fils de Dieu » appliqué à Jésus. La première tentation aura montré que le Fils n'est pas celui qui use de son pouvoir comme d'un pouvoir magique et à des fins égoïstes ; la deuxième permet de situer la souveraineté royale du Fils par rapport aux puissances de ce monde : celle de Jésus n'est soumise qu'au Seigneur Dieu, dont il tient exclusivement son pouvoir. Enfin, le Fils est celui qui, mené à Jérusalem, refuse d'y tenter le Seigneur et d'exiger une protection particulière qui, pourtant, manifesterait sa légitimité aux yeux de tous.

La conclusion propre à Luc (v. 13), vient en effet rassembler ces trois aspects du conflit avec le diable, et orienter carrément le dernier vers le terme historique de la crise : « le temps marqué », pour Luc, celui de la Passion (cf. 22,3.53). Ce v. 13 est d'ailleurs très intéressant. Il dit à la fois que, selon Luc, les trois tentations récapitulent « toute tentation », et que la dernière en représente sans doute le comble, la tentation limite, préface indispensable à la compréhension du

drame qui se jouera à la Passion, lorsque, là aussi, la vraie question portera sur la personne de Jésus comme Fils, souverain dans son obéissance et par elle.

Chez Luc, encore plus que chez Matthieu, cet ensemble d'épreuves ne s'applique bien qu'au Fils. Elles ne sont pas aussi « messianiques » qu'elles paraissent d'abord : il n'y a pas assez de témoins pour que l'on puisse parler de manifestations messianiques, même au sujet du faite du Temple. Tout ici est secret, se joue entre le diable et Jésus qui se décide ou bien exprime une décision antérieure et radicale pour ou contre un certain type de filiation divine. Ces tentations ne sont pas non plus facilement transposables dans la condition chrétienne quotidienne : l'Eglise lucanienne n'était sans doute pas composée de gens tentés de se jeter du haut du Temple ; elle devait plutôt compter quelques fidèles angoissés parce qu'ils n'y voyaient pas encore tout à fait clair sur le scandale de la croix acceptée par Jésus, le Fils de Dieu.

Pas d'anges dans la conclusion de l'épisode chez Luc. Mais nous les retrouverons lors de la prière à Gethsémani : du moins un ange, intervenu après le débat du Fils, non avec le diable, mais avec son Père. En 22,40-46, dans un texte où l'exhortation à prier pour « ne pas entrer en tentation » enserré le dialogue anxieux de Jésus avec Dieu (vv. 40-46), le v. 42 représente l'acceptation totale de la volonté à laquelle le Fils est soumis : « Que non ma volonté mais la tienne se fasse ». « Or », continue le récit, « lui apparut du ciel un ange qui le reconfortait » (v. 43).

Il est difficile de ne pas penser que Luc a comme étiré la conclusion de son texte sur la tentation, indiquant avec la reprise au chap. 22 des thèmes de la tentation, de la soumission au Père et de l'ange, de quel « temps marqué » il voulait parler dès le chap. 4. Du même coup, il fait de l'épisode au désert un prélude nécessaire à la grande crise de Gethsémani, où l'ange manifeste enfin l'engagement du Père auprès du Fils qui a accepté l'épreuve finale.

4. La notice de Marc et le problème des sources

Que Matthieu ait voulu montrer en Jésus le Fils fidèle, l'homme pleinement soumis à l'Écriture dont il a l'intelligence, accomplissant vraiment la vocation toujours trahie d'Israël ; que Luc ait surtout voulu faire comprendre la signification théologique de la filiation divine de Jésus manifestée dans son ministère qui s'achève à la Passion, ces interprétations dépendent en tout cas d'un récit traditionnel que ces évangélistes ont connu. Les trois récits semblent bien provenir d'une source commune, et n'être déjà, à cette étape, qu'une sorte de *midrash* au sujet d'une tradition plus sobre, que Marc

transmet sans doute sous une forme ancienne, à moins qu'il la résume.

Chez lui, le séjour au désert sous l'influence (violente d'ailleurs) de l'Esprit, est le véritable objet du récit, une sorte de conclusion au récit du baptême lui-même dont il fait encore partie. Les quarante jours de tentation sont une référence évidente à la typologie de l'Exode d'Israël. L'évocation du service des anges est moins claire et rappelle plutôt soit l'expérience prophétique (cycle d'Elie), soit la vision des temps paradisiaques où la création réconciliée sera de nouveau ordonnée à l'homme selon Dieu (Ex 34,28 ; 1 R 19,5-8). Rappelons à ce sujet que Luc, lors du retour de mission des soixante-douze, combinera le thème des démons soumis, de Satan tombant du ciel, et du pouvoir de marcher sur les serpents et les scorpions (10,17-20). Et cela, avant un texte où Jésus le Fils bénit son Père (10,21-22).

Ces serpents, scorpions ou lionceaux font partie du matériel eschatologique traditionnel ; on les trouve déjà au Ps 91 (vv. 11s), dont le diable se sert dans le *midrash* repris par Mt et Lc.

Il nous semble donc que la combinaison, par Marc, des thèmes de la tentation et du service des anges au désert, n'est pas une simple juxtaposition littéraire. Elle traduit plutôt une logique et un état anciens de la réflexion sur le baptême de Jésus et ses conséquences immédiates.

Ici les avis des spécialistes varient énormément, comme sur l'ensemble de l'histoire de la tradition concernant la tentation⁵. Nous nous contenterons de relever la permanence de ces motifs dans les textes relatifs au baptême chrétien.

Nous pouvons ici relire 1 Co 10,1-13 où Paul, dans une exhortation baptismale, reprend des thèmes appartenant à la catéchèse traditionnelle : évocation de l'exode d'Israël au désert — son « baptême » — où ils ont tous mangé le même aliment spirituel et bu le même breuvage spirituel (vv. 2-5) ; invitation à ne pas « devenir idolâtres comme

5. Les uns supposent que Marc a une source brève à laquelle il est fidèle alors que Q. y ajoute ses trois épisodes de la tentation (ex. MEYER) ; les autres voient Marc abréger un récit long qui comportait les trois illustrations (ex. A. FEUILLET) ; d'autres encore pensent à une seule tradition sur la tentation de Jésus, mais transmise sous différentes formes qui pourraient être indépendantes (J. JEREMIAS, J. DUPONT).

Le problème posé est alors celui du rapport de ces traditions avec Jésus lui-même ou, simplement avec leurs sources primitives. Rappelons par exemple, que pour R. BULTMANN, Marc aurait simplifié un tableau mythique du désert paradisiaque pour lui incorporer le récit de la tentation satanique ; Luc et Matthieu interviennent ensuite avec une *haggadah* lourdement polémique.

Pour J. DUPONT au contraire, l'origine véritable de la tradition remonte sans doute à l'expérience de Jésus interprétée, surtout chez Matthieu, à la lumière de l'A.T.

Il faudrait voir dans l'épisode de la confession puis de la réplique de Césarée, l'occasion d'une explication aux disciples, qui aurait comporté ce récit.

quelques-uns d'entre eux » (v. 7) ; surtout l'impératif : « Ne tentons pas le Seigneur... ne murmurez pas » (vv. 9-10) et, en conclusion, une instruction et des encouragements sur la tentation (v. 13).

Tout cela est fondé sur la certitude que Paul exprime aux Colossiens : Jésus « a dépouillé les dominations et les autorités, et les a livrées publiquement en spectacle, en triomphant d'elles par la croix » (Col 2,14-15).

Dans la prédication paulinienne, la croix de Jésus comme lieu du triomphe sur la puissance satanique, le baptême chrétien compris à travers une typologie du « baptême » d'Israël au désert, et l'exhortation concernant la tentation à laquelle le baptisé reste soumis, sont des thèmes cohérents.

La même cohérence nous paraît soutenir les motifs synoptiques de la Passion, avec l'épisode de Gethsémani assorti d'instructions aux disciples sur la tentation et la veille, ou celui de la confession de Pierre, à Césarée. La Passion est comprise comme le terme d'un ministère qui débute au baptême suivi de la tentation surmontée.

Le plan de l'exhortation aux Corinthiens correspond bien à celui de Matthieu (l'aliment, la boisson qui évoque Massa, le risque de tenter le Seigneur), mais aussi aux deux temps de la notice de Marc : tentation, ordre, triomphe ; Gethsémani, lutte, service des anges.

L'élément haggadique relevé en 1 Co 10,1-11, et dans les trois tentations, a des couleurs juives palestiniennes traditionnelles ; d'autres diront avec plus de précision que les origines de cet ensemble se trouvent sans doute dans une réflexion sur le baptême chrétien.

5. Interprétation traditionnelle et questions d'aujourd'hui

La signification de cet ensemble de textes aujourd'hui, ne peut bien se chercher qu'à la lumière des significations traditionnelles, et surtout de celles que les évangélistes ont soulignées.

C'est la vie de ces traditions dans la deuxième moitié du premier siècle, et du même coup les expressions de la vie de la foi apostolique en Jésus triomphant de la tentation, qui guideront notre réflexion actuelle. De fait, nous ne pouvons guère que donner forme aux questions que notre actualité pose à son tour au labeur théologique et à la fidélité de ces témoins autorisés que furent nos évangélistes.

A propos de l'origine du récit, deux options fondamentales s'opposent. Les uns discernent une continuité historique entre Jésus qui fait l'expérience de la tentation (tradition ancienne : He 4,15ss) et Jésus donnant un enseignement particulier à ses disciples. Les autres voient dans ces récits le résultat d'une élaboration communautaire apologétique, catéchétique ou théologique.

Mais, quelle que soit là-dessus notre opinion, la question de l'intention des récits dans leur forme achevée ou au moins de leur transmission, reste entière, et a reçu, au cours de l'histoire, bien des réponses : nous rappellerons celles qui servent encore la méditation ou la prédication de l'Eglise.

Nous pouvons classer ces interprétations d'après les hypothèses faites sur le milieu où naquit, ou bien s'élabora, cet ensemble de textes. Les Juifs ont sans doute taxé Jésus de magie. Des chrétiens ont peut-être été déçus dans leur attente de signes prodigieux. D'autres ont dû éprouver angoisse ou mépris au sujet d'un Christ dont la qualité messianique était si peu évidente, notamment au moment de la Passion. Il s'agit alors de montrer que Jésus lui-même a refusé de faire ces signes messianiques qui relèveraient du diable.

Le débat entre la synagogue et l'Eglise est resté très vif et polémique : ces textes montrent comment Jésus, vrai Fils de Dieu, a triomphé de la tentation là où Israël avait succombé.

Une christologie trop messianique aurait paru dangereuse à certains milieux chrétiens soucieux de souligner en Jésus le personnage du deuxième Adam ou du Fils de l'Homme. (D'autres exégètes lisent précisément le contraire dans nos récits : une description de l'inauguration des « jours du Messie ».)

La christologie primitive a très tôt affirmé la filiation divine de Jésus, mais elle a cherché ici à en préciser les caractères d'un point de vue « dogmatique ». Il fallait montrer comment Jésus le Fils était victorieux du diable dans son obéissance au Père.

Avant la grande prédication de Jésus, qui inaugura le Règne, il fallait que l'Eglise réapprenne ce qu'était « l'homme selon Dieu », celui qu'aurait pu être tout Juif fidèle gardien de la loi des Pères.

Avant le refus de l'intervention de Pierre à Césarée, il fallait expliquer aux disciples l'attitude de Jésus, dont la réplique au seuil de la Passion est fondamentalement en accord avec l'inauguration de son ministère.

Paradigme de la condition chrétienne, le récit concernant Jésus, modèle des croyants, appelle les fidèles à l'imitation du Christ.

Nous avons entendu, l'an dernier, un célèbre prédicateur anglican transposer dans l'actualité tout ce qu'il trouvait à prendre dans cette diversité. Il suivait en gros le plan de Matthieu, qui peut, à la rigueur, servir de lecture harmonisante, et il polémiquait, sur cette base, contre les trois grandes tentations du monde moderne : celle de la Russie soviétique qui cherche à nourrir l'humanité sans s'occuper des moyens, celle des Etats-Unis prêts à toute démesure par amour du prestige (la Lune, etc.), celle de Mao qui prétend inaugurer le Royaume au prix d'un asservissement radical !...

C'est qu'en effet aucune des propositions des exégètes n'exclut absolument l'autre, et que le prédicateur se sent donc libre de retourner

à ses intuitions. C'est pourquoi il paraît sage de reprendre enfin les grandes lignes d'une analyse qui permette de se laisser interroger par le texte, plutôt que de prendre appui sur lui pour de nouveaux discours plus ou moins allégoriques.

Sous leur allure folklorique et prodigieuse, les trois récits sur la tentation de Jésus sont très sérieux. Chacun des évangélistes a placé le sien au début de son œuvre, après le baptême et avant le ministère galiléen, en un point décisif de l'itinéraire de Jésus. Il s'agit d'un récit clef, on peut dire, pour une fois, « crucial ».

Chez Marc, le désert est le lieu où Jésus commence à manifester sa filiation divine : seul Satan et les anges voient sa justice. Mais déjà la présence de Jésus signifie le combat entre l'Esprit et Satan en même temps que l'inauguration de l'ère de la paix divine restaurée. Le chaos qui a succédé à la faute d'Adam et d'Israël a pris fin en la personne du Fils de Dieu dont le secret va éclater.

Chez Matthieu, la nature divine de Jésus à peine proclamée doit immédiatement être comprise dans son affrontement concret, historique, avec l'ennemi de l'homme selon Dieu. C'est précisément dans une obéissance accomplie de Juif fidèle aux Ecritures bien comprises, que le Fils se dresse comme celui qui démasque Satan et peut enseigner avec autorité au nom du seul Seigneur. C'est en véritable Israélite que Jésus va annoncer son évangile aux fils de ceux qui ont succombé au désert. A cause de cela, la puissance de Dieu est avec lui.

Chez Luc, c'est aussi Jésus le vrai Fils de Dieu qui doit être montré, dès le premier pas de son itinéraire vers Jérusalem, comme celui qui accepte toutes les conséquences de son obéissance filiale jusqu'à la Passion. Il a renoncé à l'emploi égoïste de sa puissance religieuse, comme à une puissance politique qui dépendrait du maître de l'univers, ou même, en dernier ressort, à la protection qui lui est due à Jérusalem, sa ville.

Manifestée au baptême dans une épiphanie, la filiation divine l'est maintenant dans le refus souverain, sans véritable discussion, du piège satanique. Dans les trois textes donc, un élément constant, fondamental pour la tradition chrétienne, la promesse contenue dans un fait du passé : *Jésus, tout de suite, a vaincu la tentation*. Dès les premiers pas, il a triomphé. Avant même de parler, de guérir, d'inviter, de souffrir, Jésus se présente à son peuple sans prise de Satan sur sa personne ou sur son œuvre. La victoire que n'a pu acquérir Israël, elle est derrière nous, derrière même le ministère de Jésus. Tout ce que nous lisons ensuite sur Jésus ou sur ses disciples procède de ce premier pas décisif et gagné. La Passion ne fera que manifester pleinement ce qui est déjà là en germe.

Dans ce sens, les récits sur la tentation ont un aspect unique dans l'histoire des hommes, et c'est ce que souligne l'aspect prodigieux

de la mise en scène. Il ne faudrait pas croire que nous avons là un compte rendu d'une lutte psychologique exemplaire mais banale entre une haute personnalité morale et Satan. Toute l'Apocalypse sera mobilisée s'il le faut, mais le lecteur doit comprendre que ce qui se jouait entre Jésus et Satan engageait définitivement l'avenir parce que tout s'y décidait à la fois. Cependant, tout pathos est absent (et c'est la différence avec la tradition de Gethsémani qui met en présence le Père et le Fils) parce que cette décision a déjà été prise et manifestée au baptême. Il n'y aura donc pas de lutte décrite. L'échange sera limité à une série de refus sous forme de citations qui sont autant d'invitations au lecteur à comprendre la situation, et non les arguments passionnés d'un débat réel : Jésus n'a rien à voir avec Satan.

Donc, avant tout, un enseignement sur Jésus, sur la signification concrète de sa filiation divine, et sur ce qui situe son œuvre pour ses disciples et pour nous.

Ensuite, toujours dans les trois cas, les récits font de la tradition de cette première expérience de Jésus, une promesse pour le peuple des derniers temps, celui qui, appelé par le Fils à entrer avec lui dans son Règne, bénéficie de la victoire acquise.

Chez Marc, la notice concernant les anges qui évoque la paix du Royaume, chez Matthieu et Luc, le plan des tentations lues dans l'ordre des citations conclusives, suggèrent au lecteur la possibilité d'un peuple de Dieu enfin fidèle à l'image du Fils, enfin délivré de la pression satanique.

La typologie d'Israël au désert sert bien d'abord à éclairer Jésus comme vrai Fils de Dieu. Mais elle sert aussi à inviter les chrétiens à se savoir participants d'un nouveau peuple de fils fidèles, baptisés à l'image de leur Seigneur et, comme lui, conduits par l'Esprit.

Certes, ils ne seront pas tentés de la même manière que Jésus l'est ici. Ils ne sont pas non plus appelés à citer constamment l'Écriture pour éviter de trébucher. Leur expérience de la tentation n'a pas la portée décisive qu'a eue celle de Jésus. Mais sachant comment Jésus a triomphé, ils savent aussi qu'un peuple fidèle vivra jusque dans la tentation une épreuve analogue à celle que son Seigneur a surmontée pour lui.

Enfin, par sa place dans les trois évangiles, le récit a encore une autre portée. Il précède l'enseignement oral de Jésus et le récit de sa vie, comme la catéchèse du baptême devrait se trouver au seuil de l'instruction et de l'existence chrétiennes. Il colore par conséquent tout ce qui suit, mais surtout, il presse le lecteur qui a suivi l'évangéliste jusqu'ici à lire la suite de l'œuvre pour comprendre de quoi il s'agit dans cette victoire du Fils.

Pour le peuple chrétien, vivre de la foi au Fils de Dieu et profiter de son triomphe en face de Satan, c'est avancer sur la voie studieuse d'une méditation attentive des Évangiles. Apprendre par exemple

à surmonter la tentation consistera moins en une sorte de contemplation statique du Jésus vainqueur au désert, qu'en un effort constant pour le suivre dans tout ce que son œuvre va expliciter pour nous, des grandes déclarations des béatitudes au don de son corps rompu pour nous. Tout cela à la lumière de la résurrection que promettait déjà l'ange du récit de Matthieu.

Aucun de nous ne peut, seul, proposer là-dessus un schéma de prédication. Il reste à interroger nos diverses communautés pour trouver avec elles en quoi leur foi et leur incrédulité, leur lucidité et leur trouble, leur fermeté vigilante et leur lassitude, ont des questions à poser à ce Jésus, sereinement souverain en face du dominateur grand manipulateur d'Écriture et d'espérance humaine, trompeur démasqué au pied de la croix.

DES ATTENTES PROFONDES

Dans les péripécies sur les tentations, les évangélistes cherchent à manifester le sens que Jésus donne à son existence terrestre. Ils nous entraînent du plan de ses actes extérieurs à celui de leurs motivations profondes. Ils nous le montrent ainsi face à sa conscience, percevant les attentes qui la meuvent souterrainement, et que symbolisent les interventions de Satan, puis les maîtrisant, non pas en refoulant, mais en soumettant leur accomplissement à la puissance de son Père.

Ces passages nous disent que les impulsions qui entraînent ordinairement les hommes et marquent souvent davantage leur conduite que leurs intentions explicites, agissent aussi en Jésus-Christ. Ces documents sont, à ce titre, singulièrement modernes... Poser, à propos de Jésus, un tel problème d'unité intérieure, c'est faire apparaître à quel point Jésus est homme. On peut dire, de plus, que les récits de la tentation au désert synthétisent, d'une manière allégorique, les options fondamentales en face desquelles Jésus s'est trouvé placé au cours de sa vie. Ils montrent les luttes intérieures qu'il a dû mener pour que la division ne s'introduise pas entre ses désirs spontanés et sa volonté d'accomplir la mission du Père... Ces trois épisodes correspondent, en effet, aux modalités essentielles de l'attente profonde ou du désir de l'homme : recherche de sécurité, d'expansion vitale, de reconnaissance par les autres.

ANDRÉ BRIEN¹

L'INVINCIBLE SECOND ADAM

Mais alors vint l'Athlète,
Le second, l'invincible
Qui revêtit l'armure
Où Adam fut vaincu.
L'Adversaire,
En voyant l'armure du vaincu,
Se sentit plein de joie,
Sans voir qu'il se trompait ;
L'intérieur l'eût effrayé,
Mais l'extérieur le rassura.
Et s'en venant pour vaincre,
Le Malin fut vaincu sans autre résistance.

Vois : le Malin là aussi
Montra la vérité,
Il cita l'Écriture,
Se réclama du vrai,
Et se servit du Psaume
Pour vaincre en le citant.
Notre-Seigneur, pourtant,
Ne voulut pas l'entendre.
Non que ses dires mêmes
Ne fussent véridiques,
Mais le Malin
S'était armé de fourberie.

EPHREM DE NISIBE¹

1. A. BRIEN, *Jésus-Christ déchiré mais fidèle dans Bible et Terre sainte*, 127 (janvier 1971), pp. 18s.

1. EPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur le Paradis*, XII, 6-7, (Sources chrétiennes, 137), Paris, 1968, pp. 157s.



A consulter _____

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

ANNEE A

Première lecture : N° 26, pp. 61-62 (L. DEROUSSEAUX).

Deuxième lecture : N° 74, pp. 19-20 (M. COUNE).

ANNEE B

Première lecture : N° 42, pp. 55-59 (R. SWAELES) ; N° 51, pp. 89-92 (R. DIDIER).

Deuxième lecture : N° 42, p. 58 (R. SWAELES).

ANNEE C

Première lecture : N° 52, pp. 46-61 : *La Terre promise, héritage de Dieu*, par E. LIPINSKI.

Deuxième lecture : N° 71, p. 59 (E. JACQUEMIN).

ANNEES A B ET C

Troisième lecture : N° 26, pp. 37-53 : *Les tentations de Jésus dans le désert*, par J. DUPONT ; N° 30, pp. 47-50 (D. DUFRASNE).

Imprimé en France

Imprimerie Saint-Paul, 55001 Bar-le-Duc, Dépôt légal, 4^e trimestre 1972
N° d'édition 6275 N° X-72-539



TITRES DE LA DEUXIÈME SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

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

* numéros parus
en gras : numéros à paraître en 1973



Première lecture

Comment le péché entra dans le monde (Gn 2;3)	
P. Beauchamp	7
Aux jours de Noé, la nouvelle alliance (Gn 9)	
P. Beauchamp	15
Le Dieu de l'histoire devenu Dieu de la nature (Dt 26) F. Dumortier	23

Deuxième lecture

La nouvelle solidarité humaine (Rm 5)	
R. Jacob	32
Des éléments mythologiques dans une profession de foi (1 P 3) B. Schwank	41
Le salut par la foi (Rm 10) P.-E. Langevin	47

Evangile

Jésus, le Fils du Père, vainqueur de Satan (Mt4; Mc 1; Lc 4) F. Smyth-Florentin	56
---	----
