



# 16<sup>e</sup> DIMANCHE ORDINAIRE

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 47

Première lecture : C.-A. Keller,  
S. Muñoz Iglesias, P.-M. Guil-  
laume \* \* Deuxième lecture :

J. Cambier, Ch. Bigaré, P. Féderlé

\* Evangile : M.-M. de Gøedt,

J. Delorme, A. George

ABBAYE DE S<sup>T</sup>-ANDRÉ  
LES ÉDITIONS DU CERF



2006787



2 ASS  
As 7

# Seizième dimanche ordinaire

---

Assemblées du Seigneur 47

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs  
© LES EDITIONS DU CERF, 1970  
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7<sup>e</sup>

## Année A

---

Première lecture : Sg 12,13.16-19

Deuxième lecture : Rm 8,26-27

Evangile : Mt 13,24-43

Notes doctrinales



# Justice et patience

Sg 12,13.16-19

PAR CARL-A. KELLER

Professeur à l'Université de Lausanne

Ce passage se trouve au cœur même du livre de la Sagesse dont il fait ressortir quelques-unes des idées maîtresses. Un bref rappel de la pensée de l'auteur nous aidera à le situer dans l'ensemble.

## Le livre de la Sagesse

Dieu est juste et bon ; il aime toutes ses créatures (11,24-26), en particulier les hommes qu'il a faits pour l'immortalité (2,23), et il leur offre la possibilité, par la Révélation, de le connaître et de vivre l'immortalité : tel est le message de notre écrit. Connaître Dieu, le chercher et le trouver (1,1), comprendre la vérité, rester fidèle dans l'amour et demeurer auprès de Dieu (3,9) — voilà la vraie condition humaine telle que l'auteur la voit.

Pour le chrétien, rien de très bouleversant en tout cela. Mais ce qui caractérise notre écrit, c'est que ces idées générales sont développées dans une perspective rigoureusement biblique, plus exactement vétérotestamentaire — mais le Nouveau Testament n'y change en fait rien —, dans une perspective qui est constamment axée sur l'histoire. C'est dans l'histoire que Dieu se révèle, et c'est dans l'histoire que les humains sont invités à le connaître.

Qu'est-ce que l'histoire ? L'histoire, c'est l'évolution des sociétés ; qui dit histoire dit politique, économie, conflits entre les individus au sein d'une société, affrontements entre les sociétés et les Etats. Être engagé dans l'histoire, c'est participer à la naissance, à la progression et à la solution de ces conflits, c'est intervenir autant que possible dans les processus en question. Or, selon l'optique de la Bible cet engagement ne peut être qu'un engagement responsable ; il ne peut consister qu'à apaiser les conflits, à encourager les faibles

et à réprimer les forts. Bref, être engagé dans l'histoire, au sens de la Bible, c'est *participer à l'administration du droit* et au gouvernement des nations. Pour employer le terme biblique : c'est être appelé à « juger ».

Le vocabulaire de la justice — juger, juste, jugement — qui occupe une place si importante dans le texte de la Sagesse, est l'un des éléments spécifiques du langage biblique. Depuis les temps les plus reculés, le peuple de Dieu n'a cessé de réfléchir aux problèmes de l'administration du droit. Cette réflexion entraine dans la formation des jeunes, elle exerçait l'esprit des aînés, elle fournissait aux penseurs et aux théologiens la matière de leurs propos, elle stimulait les poètes, elle inspirait les prophètes.

Israël à l'époque classique était essentiellement une société urbaine ; la vie sociale et politique se déroulait dans des bourgs dont les habitants prenaient en main leurs propres affaires. Les citoyens à part entière — les « anciens » — se réunissaient à la porte de la ville pour régler les questions juridiques (cf. Rt 4 ; Jb 29), et c'est là aussi que les éducateurs et les bardes communiquaient à quiconque voulait les entendre les fruits de leur expérience, expérience qui portait précisément sur la bonne manière de « juger » les hommes et les choses, c'est-à-dire de diriger la chose publique.

Après l'établissement de la monarchie, le roi et ses ministres assumèrent quelques-unes des fonctions des anciens ; mais la réflexion sur l'art de gouverner (sur la « sagesse ») et de « juger » animait aussi la vie intellectuelle à la cour. L'administration du droit étant ainsi la prime responsabilité d'un homme pleinement adulte, on comprend aisément que Dieu lui-même fût considéré comme « juge » et comme « roi », c'est-à-dire comme celui qui détient tout pouvoir gouvernemental.

L'habitude de penser dans les catégories du droit et de l'administration de la justice était si profondément ancrée dans la mentalité israélite que les Juifs, dispersés dans le monde entier à la suite de l'effondrement de leur Etat, continuaient à réfléchir aux mêmes problèmes. Qu'est-ce que « pratiquer la justice » au niveau de l'homme : dans l'Etat païen, par exemple, ou au sein de la communauté élue ? Qu'est-ce que la justice de Dieu, c'est-à-dire sa manière de gouverner le monde ? Son gouvernement est-il vraiment « juste », c'est-à-dire conforme aux exigences d'une saine administration du droit ?

Le livre de la Sagesse (1<sup>er</sup> siècle avant Jésus Christ) témoigne de cette réflexion. C'est le discours d'un roi, d'un homme chargé de gouverner un peuple (7,5 ; 8,14 ; 9,7.12) ; ce discours s'adresse tout d'abord à des rois (6,1), à ceux qui « jugent la terre » (1,1 ; 6,21) parce que c'est là la tâche que leur a confiée le Juge suprême, Roi

véritable de la terre (6,1-4). D'un bout à l'autre, ce discours examine l'existence des « justes » et des « injustes » ; d'un bout à l'autre aussi, il développe le thème de la justice de Dieu, de son art souverainement « juste » de gouverner les peuples. Il proclame que le gouvernement de Dieu est limpide, et que l'histoire tout entière est intelligible puisque c'est Dieu, le Roi des rois, qui y manifeste sa justice.

Il est vrai que la justice de Dieu n'est pas intelligible pour n'importe qui. Certains en effet, par leurs raisonnements aberrants (ch. 2), non seulement épaississent le mystère de Dieu (2,22) en rendant aux idoles un culte insensé et scélérat (ch. 13—15), mais ils se méprennent totalement sur les lois de son gouvernement, établissant sur la terre un régime de violence et de terreur. Il faut donc être éclairé par le principe même de la justice de Dieu, c'est-à-dire par la sagesse qui préside à toutes ses œuvres, et il faut se tourner vers Dieu en le contemplant, afin de déchiffrer les secrets de l'histoire par la méditation de la pensée divine. C'est pourquoi l'auteur cite la prière qu'il a prononcée pour recevoir la sagesse (ch. 9) et il donne à une section importante de son livre (ch. 10—19) la forme d'une prière contemplative. La justice de Dieu est intelligible dans l'acte de la contemplation, grâce à la sagesse qui opère dans l'univers, dans l'histoire et dans la réflexion de l'homme en prière.

### Remarques exégétiques sur Sg 12

Au cours de sa méditation sur la justice de Dieu dans l'histoire, l'auteur aborde en 12,3 le problème que présente la patience dont Dieu a usé envers les habitants de la terre sainte, avant l'arrivée des Israélites et encore plus tard. Pourquoi ne les a-t-il pas exterminés sans autre forme de procès ? N'ont-ils pas mérité un châtiement impitoyable ? N'ont-ils pas pratiqué la magie et d'autres rites impies ? Ne sont-ils pas allés jusqu'à massacrer leurs propres enfants en se livrant même à l'anthropophagie au cours de leurs sanglantes orgies ? Or, au lieu de les anéantir, Dieu leur fait subir des châtiements beaucoup moins sévères. Pourquoi ce manque de fermeté ?

Au v. 10, l'auteur donne une première réponse (sur laquelle il reviendra plus tard, v. 19) : Dieu a voulu « laisser place au repentir » et permettre à ces criminels de se rendre compte de leurs égarements. Nous sommes ici en présence d'un élément capital de la pensée de notre auteur : les décisions de Dieu ont toujours une portée pédagogique, elles sont censées amener les hommes à la connaissance de Dieu.

Au v. 11, l'auteur approfondit la réponse. Si Dieu a agi avec mansuétude, ce n'est pas par crainte de commettre un acte irréparable et d'être par la suite désavoué par un supérieur ou contesté

par les multitudes. En cela, Dieu se distingue de tous les gouvernants parmi les hommes : ceux-ci, s'ils ont apparemment le droit de prononcer des jugements en dernière instance, sont néanmoins responsables devant Dieu, et tenus de motiver leurs décisions devant son tribunal suprême (6,4-8). Dieu, lui, n'a pas besoin d'en référer à une instance supérieure, il est souverain dans toutes ses décisions.

C'est ce que précise le v. 13 : Dieu est lui-même le Juge suprême ; il ne tremble devant personne, et il ne rendra des comptes à personne. Il prononce ses jugements en toute indépendance. S'il use de clémence et de patience, c'est en vertu de son pouvoir qui est illimité, non en vertu d'un pouvoir restreint dont l'exercice serait contrôlé par un supérieur. Sa justice n'obéit qu'à ses propres règles, non à celles d'un autre dieu — puisqu'il n'y en a pas — et pas non plus à celles des hommes puisqu'aucun être humain ne saurait prétendre à un pouvoir de contrôle sur Dieu (v. 14).

Sommes-nous alors en plein arbitraire ? Cette question n'effleure même pas l'auteur de la Sagesse. C'est que pour lui la puissance de Dieu est inséparable de sa bonté et de sa miséricorde (cf. 11,24-26). Dieu possède un pouvoir absolu, parce qu'il est le Créateur de toutes choses, Créateur qui aime ses créatures et qui désire que toutes puissent subsister. La justice de Dieu n'est contrôlée que par son amour.

Autrement dit (v. 16) : c'est la force du Créateur qui aime ses créatures, qui est le principe et la base de sa justice. Notre auteur sait que la cruauté et la violence sont souvent l'expression de la peur, qu'elles naissent avec la crainte d'être dominé et submergé par l'autre. On attaque parce qu'on a peur d'être attaqué (cf. la violence du pharaon provoquée par l'explosion démographique chez les Israélites, Ex 1). Or Dieu ne craint aucune créature ; son pouvoir est absolu, et parce que c'est le pouvoir du Créateur, il gouverne les hommes « avec de grands ménagements » (v. 18).

Pourtant, la patience de Dieu a des limites (v. 17). Dieu est obligé — en vertu de sa justice même, qui n'est jamais dépourvue de miséricorde — de sévir contre ceux qui sciemment, malgré tous les avertissements, s'obstinent à mépriser sa puissance et à braver sa volonté. Il ne renonce jamais aux obligations et aux prérogatives de celui qui est chargé de « juger », c'est-à-dire de gouverner. Il sévit contre ceux qui prennent sa patience pour de la faiblesse, alors qu'ils devraient le connaître parce qu'il s'est révélé, et qui refusent son autorité. L'auteur de la Sagesse prouvera ce point en interprétant l'histoire des Egyptiens.

Voilà la réponse à la question relative au comportement de Dieu envers les Cananéens : sa patience est fondée sur son pouvoir qui est absolu.

10  
 Universidad de Duisburg  
 Pour terminer, l'auteur revient sur la portée pédagogique des actes de Dieu (v. 19). En gouvernant le monde, Dieu se fait connaître, il instruit. La patience de Dieu envers les Cananéens renferme deux enseignements.

Bibliothèque  
 a) Tout d'abord, un enseignement à l'intention du « juste », c'est-à-dire de celui qui entend établir la justice sur terre à l'image de la justice de Dieu, en apportant une contribution personnelle à la solution des problèmes sociaux et politiques de son temps. Il faut que le juste soit « humain » — *philanthrope* comme dit le texte grec. Dieu lui-même est un « despote qui aime les âmes (= les hommes) » (11,23), et la sagesse est « un esprit philanthrope » (1,26 ; 7,23). Il s'agit pour le juste d'imiter Dieu qui est le Juste véritable. Comment l'autorité subalterne agirait-elle autrement que l'autorité suprême ?

L'enseignement s'applique à toutes les formes d'action sociale, au niveau des gouvernements aussi bien qu'au niveau des relations privées. Partout, que ce soit dans l'exercice d'un mandat public ou simplement dans l'entourage personnel, le « juste » pratique une *justice philanthrope*. Il ne faut jamais perdre de vue la dimension gouvernementale qui domine toute la réflexion de notre auteur, car toute relation sociale est au fond une forme de participation au gouvernement et elle ressortit à l'effort commun de créer une société harmonieuse et prospère.

b) Ensuite — deuxième enseignement qui découle du comportement divin envers les Cananéens — nous avons la certitude que même le pécheur le plus invétéré a encore une occasion de se repentir, occasion qui est un appel à reconnaître la gravité de la situation (cf. v. 17). Les versets 20 et 21 développeront cette vérité.

### Conclusion

Notre passage met en lumière un aspect important de la justice de Dieu : la patience dont il fait preuve à l'égard des criminels. Dieu est juste dans l'acte même de sa clémence. Cette notion de justice est parfaitement dans la ligne de la pensée vétérotestamentaire où la justice n'est jamais autre chose que la volonté de sauvegarder la vie d'autrui. Elle recevra sa forme définitive dans le Nouveau Testament où la justice de Dieu se réalisera pleinement dans le don de Jésus Christ.

## La prière de l'Esprit, fondement de l'espérance

Rm 8,26-27

PAR JULES CAMBIER

Professeur à l'Université Lovanium de Kinshasa (Congo)

Saint Paul a déjà rappelé que les croyants baptisés vivent encore dans un corps mortel et que, pour eux, le danger de suivre les convoitises de la chair reste réel (Rm 6,12-14) : cette caractéristique de la vie chrétienne présente est mentionnée ici par l'expression : « *notre faiblesse* ». Le terme qui introduit nos deux versets : « *de la même façon* », indique le lien entre la prière de l'Esprit pour les croyants (Rm 8,26-27) et l'exposé qui précède. Il faut évoquer les principaux éléments de ce dernier, avant d'expliquer en quoi consiste « *notre faiblesse* » et ce que signifie la nécessaire prière de l'Esprit en notre faveur. De là, les trois parties de notre exposé : 1° la présence de l'Esprit Saint dans les croyants ; 2° notre faiblesse ; 3° la prière de l'Esprit dans les croyants.

### 1. La présence de l'Esprit dans les croyants

La conjonction initiale, « *de la même façon* », renvoie à l'explication précédente sur l'action de l'Esprit et sa présence dans les croyants : l'Esprit nous donne l'assurance de notre salut achevé, objet de notre espérance (Rm 8,24a)<sup>1</sup>. Il faut surtout relever quelques passages qui sont éclairants pour comprendre la portée du nôtre : l'Esprit est présent en nous et il y porte le témoignage que nous sommes enfants de Dieu (8,16). De plus, il est présent en nous comme « *prémices* », comme « *commencement de salut* » et à la fois, dans une perspective dynamique, comme « *gage de son achèvement* » : il est source de notre espérance et de notre force, en cette vie qui est encore le temps de la foi et de la « *patience* » (*hypomonè* : 8,25).

1. Cf. J. CAMBIER, *L'espérance et le salut dans Rm 8,24*, dans *Message et Mission*, Paris-Louvain, 1968, pp. 78-109.

Les « prémices de l'Esprit » (8,23) désignent les fruits de la vie chrétienne, obtenus dès cette vie sous l'influence de son action : c'est en effet l'Esprit qui répand l'amour de Dieu dans le cœur des croyants (5,5) et suscite ainsi les diverses manifestations de la charité fraternelle (cf. Ga 5,22s). Le fait que l'Esprit habite en nous (Rm 8,10) et agit en nous (8,14) lui permet de transformer et, pour ainsi dire, de transposer nos gémissements (8,23) en y ajoutant ses « gémissements divins » (8,26), c'est-à-dire son intercession divine en faveur des chrétiens (8,27) qui vivent encore dans un corps mortel (6,12) et sont soumis à la « faiblesse » de la chair (8,26).

L'objet de notre espérance est précisément la libération de la condition « charnelle » de notre corps, notre situation future dans le temps de la gloire, qui constitue l'achèvement de notre adoption filiale divine (8,24s). Mais nous sommes encore dans « ce temps-monde-ci » (concept spatio-temporel sémitique), où nous devons supporter les souffrances propres à notre condition « temporelle » (8,18). La vie chrétienne, en effet, est fondée sur la foi qui s'exprime dans la charité ; or celle-ci prend habituellement le visage concret et humble de la patience dans l'attente de la venue du Christ.

Aussi la contradiction n'est-elle qu'apparente dans l'état paradoxal du chrétien qui, tout en possédant le commencement du salut et la joie de l'espérance, n'endure pas moins souffrances et épreuves. Cela s'explique tout d'abord par sa situation même : il est lié à la destinée du Christ, il doit participer à ses souffrances pour être uni à sa gloire (8,17). Ensuite la souffrance, patiemment acceptée, fortifie la qualité de sa vie chrétienne en lui faisant découvrir la nature et le sens, non pas de l'espoir d'une amélioration temporelle — rien pourtant ne le lui interdit — mais d'une attitude plus profonde qui s'appelle l'espérance. Fondée sur l'amour tout-puissant de Dieu, celle-ci est source de joie (5,3-5), certitude qu'un jour nous serons libérés de la servitude qui nous lie encore à la corruption et à la limitation de notre faiblesse humaine. Elle nous permet d'accueillir avec foi et charité, c'est-à-dire dans la patience (cf. 8,25b), le don de la justification en vue de la vie éternelle.

D'où la joie et la paix que nous donne le Dieu de l'espérance agissant en nous par l'Esprit Saint (cf. 15,13), et en même temps la prudence avec laquelle nous devons vivre à présent la grâce du Christ (cf. Ph 2,12b). Notre salut, déjà commencé, est une grâce de Dieu constante à vivre en foi-patience-espérance et avec joie, dans la situation de faiblesse où nous sommes. Celle-ci, loin d'être un obstacle à notre vie de foi, doit nous stimuler, au contraire, à en préserver l'authenticité, à demeurer conscients que tout est grâce (cf. 4,16) et, en vrais disciples du Christ, à consentir sans cesse à une conversion nouvelle au plan divin de salut. Ce qui exige, à vrai

dire, un perpétuel renouvellement de notre conversion chrétienne, pour triompher de cette « faiblesse ».

## 2. « Notre faiblesse » (8,26)

La « faiblesse » signifie généralement la maladie corporelle dans le N. T. Mais chez Paul, elle doit s'entendre habituellement au sens religieux : il s'agit de la faiblesse « charnelle », des limitations de l'homme qui a besoin de l'aide de l'Esprit, de la faiblesse humaine en laquelle opère la force divine. L'adjectif « faible » se réfère en particulier au manque de connaissance religieuse. En parlant de lui-même, Paul emploie ce mot dans le sens de la condition humaine de faiblesse que lui aussi, en tant qu'apôtre, se doit d'assumer. Et cette « faiblesse », dans laquelle il consent à vivre son apostolat, lui permet de vivre sa foi chrétienne dans une activité apostolique authentique, de communiquer, sans nullement l'accaparer, toute la force de la grâce divine qui, seule, produit les réalités spirituelles. A travers les faiblesses de l'homme se manifeste plus pleinement la force de Dieu et du Christ. Ainsi l'Apôtre réalise-t-il pleinement sa vocation comme serviteur de la gloire de Dieu, à l'exemple du Christ qui, pour la gloire du Père, a accepté une vie et une mort d'esclave<sup>2</sup>.

C'est dans le même sens qu'il faut comprendre notre péripécie. Son contexte immédiat nous y engage : nous ne savons pas prier « comme il se doit » ; l'Esprit, à notre place et en notre faveur, prie « selon Dieu ». L'Esprit vient donc au secours de notre faiblesse humaine. Cela montre bien que son action nous laisse dans notre condition d'hommes et que les voies de Dieu ne sont pas nos voies. D'où la nécessité de prier pour nous soumettre au plan de Dieu sur nous. Et, comme nous en sommes incapables, l'Esprit nous vient en aide.

Cependant, compte tenu de la théologie de toute l'Épître, des chap. 7—8 en particulier, le mot « faiblesse » revêt ici un sens plus riche. En effet, Rm 7 a montré que, par lui-même, l'homme est « faible », à cause de sa condition charnelle ; il ne peut donc réaliser seul son salut, et d'aucune manière par les œuvres de la Loi. En revanche, Rm 8 décrit le régime de l'Esprit qui permet à l'homme d'accepter un salut de grâce (cf. 7,25—8,4).

Le chrétien n'est plus « charnel » (7,14) ou « faible » (5,6), de la même façon que les Juifs ou les païens qui n'ont pas accepté le salut par la foi en l'événement du Christ. Mais il reste dans une condition « mortelle » (6,12), dans une faiblesse propre à la nature

2. Cf. J. CAMBIER, *Le thème de l'asthénéia (faiblesse)*, dans *Le critère paulinien de l'apostolat en 2 Co 12,6s.*, dans *Biblica*, t. 43 (1962), pp. 481-518 (488-498).

de l'homme (6,19) et privée de cette charité qui est le fruit de l'Esprit (Ga 5,22). La « faiblesse » entraîne l'homme à refuser la relation vitale de vérité avec Dieu (1,19) et se caractérise par l'injustice, source de toutes sortes de péchés (1,29a). C'est en ce sens que la charité, propre au spirituel, reste inaccessible à l'homme « charnel », qui est « injuste » : « La charité ne se réjouit pas de l'injustice, mais elle met sa joie dans la vérité » (1 Co 13,6).

Ainsi, la faiblesse fondamentale de l'homme, qui rend son salut impossible sans la grâce de Dieu, subsiste encore après sa rédemption, en ce sens qu'il ne peut obtenir par lui-même l'achèvement de son salut. Tout doit donc venir de Dieu. Notre condition de faiblesse nous empêche de connaître le salut de Dieu et donc de le demander ; elle persistera jusqu'à notre glorification finale (Rm 8,11 ; cf. 1 Co 15,43). Ce n'est qu'avec l'aide de l'Esprit que le croyant peut « mortifier » l'activité « charnelle » de la faiblesse humaine (Rm 8,13). Il lui faut vivre sous la mouvance de l'Esprit (8,14) qui l'initie à sa condition d'enfant de Dieu (8,15s). Et l'achèvement de celle-ci requiert l'intervention de la prière de l'Esprit Saint.

C'est cette prière de l'Esprit, venant au secours de sa faiblesse, qui interdit au chrétien de céder au découragement : ce serait pécher contre l'espérance. De même, il ne peut tomber dans une vie facile et sans effort : ce serait pécher contre la foi et la charité. L'Esprit se charge de le lui faire comprendre et accepter, remédiant ainsi à sa faiblesse.

### 3. La prière de l'Esprit Saint dans les croyants

L'Esprit vient au secours de notre faiblesse, en unissant son action à la nôtre qu'il transforme et surélève. Il vient « auprès » de nous pour prendre notre situation en main (*sunantilambanetai*). Le préfixe *sun* (avec) du verbe donne à entendre que l'action de l'Esprit ne supprime pas la collaboration de l'homme, ou mieux l'accueil de sa foi, qui au contraire est supposée.

Pour obtenir le secours de l'Esprit de Dieu, il faut que le croyant lui soit ouvert. Il doit, pour cela, renoncer à « la chair », c'est-à-dire à tout ce qui en lui le pousse à ne pas accepter les exigences divines ; ainsi exprimera-t-il sa volonté d'accepter le renouvellement et l'action transformante de l'Esprit. D'une part, en effet, nous sommes une création nouvelle dans le Christ (2 Co 5,17) et notre service se fait dans la nouveauté de l'Esprit (Rm 7,6) ; nous avons reçu la filiation divine adoptive, incompatible avec une mentalité d'esclave (8,15s), car elle fait de nous des spirituels (8,5b). D'autre part, vivant trop peu de notre foi, nous sommes malgré tout tentés de retourner à ce qui est charnel (cf. Ga 3,3-5).

Ainsi, tout spirituels que nous soyons, il nous reste à le devenir en mortifiant les passions et les convoitises de l'homme naturel que nous sommes encore (Ga 5,24 ; Rm 8,13). Cette vie de grâce ne peut être conduite que par l'action de l'Esprit (8,14) ; elle ne peut s'achever que « selon Dieu » (8,27), c'est-à-dire selon le plan salvifique de Dieu que Paul rappelle aussitôt après (8,28-30). Il appartient à l'Esprit de nous faire comprendre ce plan et de le réaliser en nous.

L'Esprit Saint le réalise en nous avant tout par la prière qui caractérise son agir (cf. 8,15 ; Ga 4,6). Nous en trouvons ici une présentation antithétique : puisque nous ne savons pas comment prier, l'Esprit le fait pour nous. En d'autres termes, cette prière ne peut être qu'une action divine, impossible à l'homme, car elle doit être formulée « selon Dieu », c'est-à-dire en conformité avec son plan salvifique. Les trois verbes, décrivant l'intervention de l'Esprit, sont caractéristiques : il vient au secours de notre faiblesse en s'unissant à nous ; par des gémissements ineffables il intercède « pour nous » (et non pas « suprêmement », comme on traduit parfois) ; enfin, il intercède « pour les saints ». On souligne combien l'aide de l'Esprit s'avère indispensable, mais plus encore comment c'est nous qui en bénéficions.

Deux précisions sont données concernant cette prière de l'Esprit. D'abord, son intercession en notre faveur se fait « en des gémissements ineffables ». Ce dernier mot ne désigne pas un langage charismatique, comme celui des glossolales, mais un langage céleste qu'on ne peut parler ici-bas (cf. 2 Co 12,4), bref un langage divin. Le terme « gémissements » fait une allusion à la prière imparfaite des chrétiens, mentionnée au v. 23 : « Nous qui avons les prémices de l'Esprit, nous gémissons, attendant la filiation divine adoptive achevée, c'est-à-dire la rédemption de nos corps ». En somme, l'objet et le but de notre prière que nous ne pouvons ni formuler ni atteindre, parce qu'elle touche au mystère de Dieu, l'Esprit les accomplit d'une manière divine. Venant à notre secours, il ne détruit pas notre prière, mais il l'assume, la purifie, la traduit en « langage céleste », c'est-à-dire la rend conforme à la volonté du Père. L'Esprit triomphe de l'orientation charnelle de l'homme, qui provient de sa « faiblesse ». Et comme Paul ne pense pas le salut sous forme individuelle, c'est toute l'Eglise, à vrai dire, que l'Esprit présente à Dieu, en suppléant à la « faiblesse » de sa prière.

Seconde précision apportée à cette prière : « le sens de l'Esprit » (*phronêma*) qui est « selon Dieu ». Cela signifie la connaissance-amour-goût de l'Esprit, qui a pour objet la vie (éternelle) et la paix (Rm 8,6), ou encore « la vie en raison de la justice » (8,10). L'Esprit veut transformer les fidèles en la nouveauté du Christ, qui est aussi la sienne, car c'est lui qui la réalise. Il ne s'agit pas là pour Dieu de détruire la personnalité humaine, mais de reprendre en main sa

créature, de renouveler le croyant afin qu'il soit en mesure d'accepter le salut proposé. L'Esprit connaît les secrets de Dieu (cf. 1 Co 2,10) et les communique aux fidèles qui vivent leur foi au Christ.

Cette prière divine reste un mystère pour le croyant, mais celui-ci est peu à peu transformé par l'Esprit du Seigneur, « de gloire en gloire » (2 Co 3,18), c'est-à-dire de grâce en grâce. En effet, l'action de l'Esprit rend l'homme à sa vraie dimension de créature graciée en l'appelant à parvenir au terme de son adoption filiale. Voilà pourquoi l'Esprit inspire l'adoration et l'action de grâce, comme aussi la charité fraternelle. Il permet aux fidèles de vivre en Eglise, car il les unit entre eux par le lien de l'amour mutuel et les relie au Père par leur action de grâce et leur prière qu'il assume et transforme. La prière de l'Esprit en nous, loin d'être une voie de facilité, exige de notre part purification, fidélité à la grâce et générosité.

Somme toute, la prière de l'Esprit réalise en faveur des « saints » — c'est-à-dire de tous les croyants sanctifiés par la foi en la rédemption du Christ — le plan de salut du Père : Dieu nous a connus d'avance, prédestinés à être conformes à l'image de son propre Fils dont nous sommes devenus les frères, justifiés par lui en vue d'accéder à sa gloire (cf. Rm 8,28-30). C'est la communion à l'Esprit Saint qui nous fait participer à l'amour du Père, manifesté par la grâce du Seigneur Jésus Christ (cf. 2 Co 13,13). A cette fin, la prière de l'Esprit en nous s'avère indispensable, dès lors que nous vivons en régime de foi où tout est grâce.

### Conclusion

Nous avons supposé que notre texte parlait de la Personne de l'Esprit Saint ; on sait, en effet, qu'en Rm 8 le mot « esprit » désigne souvent la participation à la vie divine accordée aux croyants. Mais ici, la Personne de l'Esprit est bien le sujet de l'action qui réalise le plan d'amour du Père, tout comme le Fils de Dieu, la Personne du Seigneur Jésus Christ, est le sujet de la révélation de la miséricorde divine à l'égard des hommes. Grâce à notre communion avec l'Esprit, notre salut devient une espérance certaine. Le salut des croyants, déjà commencé et encore à achever, sera un jour accompli par l'Esprit Saint dans cette rédemption définitive qui embrassera toute leur personne (cf. 8,23).

La vie dans l'Esprit permet l'accomplissement de la loi, c'est-à-dire des exigences de Dieu (8,4) ; mais il ne faut pas y voir sa caractéristique essentielle. Elle est la grâce vécue dans la conscience que tout relève d'elle, dans l'espérance qui, fondée sur l'Esprit Saint, ne peut jamais décevoir.

La prédication actuelle n'insiste plus guère sur la nécessité de « faire son salut », dans le souci sans doute de purifier la foi. Et pourtant, dans des perspectives de foi, vouloir faire son salut n'est rien d'autre qu'engager sa responsabilité personnelle dans l'œuvre d'achèvement du plan de salut universel poursuivie dans l'Esprit par le Christ et son Eglise. Faire son salut, c'est accepter librement de collaborer à la gloire de Dieu, qui se manifeste dans la justification des hommes par le Christ et leur sanctification par l'Esprit ; c'est s'unir à la prière de l'Eglise qui rend grâce à Dieu « pour son immense gloire ».

### LA PRIERE LITURGIQUE

Veillons, dis-je, et prions.

Célébrons cette veillée au-dehors comme au-dedans.

Que Dieu nous parle en ces lectures.

Parlons-lui, nous, en nos prières.

Si nous écoutons sa parole avec recueillement,  
en nous demeurera ce Dieu que nous prions.

SAINTE AUGUSTIN<sup>1</sup>

1. Sermon 219, fin.



# Jésus parle aux foules en paraboles

Mt 13,24-43

PAR MICHEL-MARIE DE GOEDT  
*Carme de la province de Paris*

## *Le chapitre des paraboles (Mt 13; cf. Mc 4)*

Le long passage Mt 13,24-43 demande à être situé dans l'unité rédactionnelle du chapitre des paraboles (13,1-52)<sup>1</sup>. Avec ce chapitre, nous parvenons à un premier dénouement dramatique dans la mission de Jésus. En effet, à la brève conclusion sur les paraboles (vv. 51-52), Mt ajoute une conclusion (vv. 53-58) aux chap. 11-13, conclusion dont la portée s'étend sur l'ensemble 4,12-13,52 : Jésus n'a pas été reçu par les siens. Le peuple à qui la promesse a été faite, en méconnaît l'accomplissement. Et, au cours de la deuxième génération chrétienne, la masse du peuple juif se fourvoie. C'est là un scandale dont le chapitre des paraboles — tant chez Mc que chez Mt — dévoile l'origine et la raison mystérieuses.

Marc voit dans l'enseignement parabolique un moyen dont Dieu use, par la médiation de Jésus, pour aveugler le peuple. Non que les paraboles soient obscures en elles-mêmes ; mais, instruments de révélation, elles deviennent énigmatiques pour ceux à qui n'est pas « donné le mystère du Royaume de Dieu » (Mc 4,11) ; elles contribuent à aggraver décisivement leur cécité et se changent pour eux en instruments de condamnation. Elles permettent en même temps de réserver la révélation du Royaume à un groupe de privilégiés : les Douze et leur entourage (4,10)<sup>2</sup>.

1. Bibliographie sommaire : J. DUPONT, *Le chapitre des paraboles*, dans *Nouv. Rev. Théol.* 99 (1967), pp. 800-820 ; *Les paraboles du sénévé et du levain*, *ibid.*, pp. 897-913 ; F. VAN SEGBROECK, *Le scandale de l'incroyance. La signification de Mt 13,35*, dans *Eph. Théol. Lov.*, 41 (1965), pp. 344-372 ; *Jésus rejeté par sa patrie (Mt 13,54-58)*, dans *Biblica*, 49 (1968), pp. 167-198.

2. Il ne faudrait pas en tirer des conclusions inconsidérées pour la théologie de la destinée du peuple juif. Sur ce sujet, voir Rm 9-11.

Matthieu évite d'affirmer que Jésus *enseigne* en usant de paraboles : Jésus, écrit-il, *parle* à la foule en paraboles. La nuance est importante : pour Mt, la prédication de Jésus n'a pas pour fin d'aveugler ; le Christ s'adresse à la foule en paraboles, parce qu'elle est déjà aveugle. Ainsi s'accomplit la prophétie d'Is 6,9-10. Mt, à la différence de Mc, omet tout reproche d'incompréhension à l'égard des disciples (comp. Mt 13,18 avec Mc 4,13) : bien plus, il voit en eux les premiers de ceux qui entendent la parole et la comprennent (13,23). Les explications des paraboles leur apportent la confirmation d'une grâce qui a déjà commencé de porter fruit en eux, plutôt que la solution d'une énigme, qui les laisserait dans l'inintelligence. Car aux disciples, « il est donné de *connaître* les mystères du Royaume des Cieux » (13,11).

Mt 13, utilisant Mc (4,1-34) et d'autres sources, construit son texte d'une manière qui, pour être quelque peu factice, n'en révèle pas moins la main d'un auteur plus que d'un compilateur. En voici le plan :

— vv. 1-3a : *introduction* : Jésus *parle* à la foule de beaucoup de choses en paraboles (cf. Mc 4,1-2).

— vv. 3b-9 : *la parabole du semeur* (cf. Mc 4,3-9).

— vv. 10-17 : pourquoi Jésus parle-t-il à la foule en paraboles ? A cette *question* que les *disciples* lui posent en privé, Jésus *répond* par la citation intégrale d'Is 6,9-10 (vv. 14-15 ; cf. Mc 4,12). Mt évite la conjonction finale (*hina*), comme déjà au v. 13 : « C'est pour cela que je leur parle en paraboles : *parce qu'ils voient sans voir...* ». Il ajoute un logion (absent chez Mc ; cf. Lc 10,23-24) pour exalter le privilège des disciples, qui ont reçu la grâce de « *comprendre* » (vv. 16-17 ; cf. le reproche de Mc 4,13).

— vv. 18-23 : *explication de la parabole du semeur* (cf. Mc 4,13-20).

— vv. 24-35 : *parabole de l'ivraie* (propre à Mt), suivie des *paraboles du grain de sénévé et du levain*. Elles s'adressent de nouveau à la foule (v. 34).

— vv. 34-35 : *remarque* sur le fait que Jésus parle aux foules en paraboles, accomplissant ainsi les Ecritures.

— vv. 36-50 : *explication de la parabole de l'ivraie*, suivie des *paraboles du trésor, de la perle et du filet*. Les auditeurs sont de nouveau ici les *disciples*.

— vv. 51-52 : *conclusion* du chapitre des paraboles.

Tandis que les paraboles sont adressées à la foule aveuglée, les explications sont données aux disciples qui comprennent. Cette

opposition de situations tourne littéralement et littérairement autour de la question du motif de la prédication en paraboles. Le même schéma apparaît, en effet, deux fois de suite :

*a* : exposé d'une parabole à la foule : vv. 3b-9 et 24-30 ;

*b* : motif de la prédication en paraboles : vv. 10-17 et 34-35 ;

*a'* : explication de la parabole *a* aux disciples : vv. 18-23 et 36-43.

Dans le deuxième développement de ce schéma, la parabole *a* est suivie de deux paraboles (vv. 31-33), et à l'explication donnée en *a'* s'ajoutent encore trois paraboles (vv. 44-50). La dernière, celle du filet, forme inclusion avec la parabole de l'ivraie ; leur parenté se marque surtout dans le vocabulaire de leurs explications respectives sur le thème du jugement final. Entre ces deux paraboles, celles du trésor et de la perle illustrent le prix qu'il faut payer pour recevoir en vérité la parole du Royaume, et ainsi échapper au jugement. Quant aux paraboles du sénevé et du levain, elles servent, comme celles du semeur et de l'ivraie, à dissiper le scandale du Royaume des Cieux, dont l'annonce, liée à des conditions modestes et précaires, déconcerte les esprits imbus de l'eschatologie juive traditionnelle.

Le schéma de notre passage (vv. 24-43) reprend donc celui de la première partie du chapitre (vv. 1-23). L'intention théologique, de part et d'autre, est de mettre en évidence le privilège de l'initiation aux mystères du Royaume des Cieux, dont jouissent les disciples, par contraste avec le drame de ceux qui ont des oreilles et n'entendent pas, et méconnaissent le temps de la visite. On peut constater ici un progrès de la pensée. Les vv. 34-35 sur la raison d'être des paraboles confirment et complètent les vv. 10-17. De plus, dans la perspective du jugement et de la séparation que celui-ci entraînera entre bons et méchants, se manifeste le sort respectivement réservé à ceux qui « comprennent » et à ceux qui « voient sans voir » ; non seulement les énergies du Royaume sont à l'œuvre dès maintenant sous des apparences modestes, voire contraires (section de la parabole du semeur : 13,1-23), mais c'est la réceptivité à l'égard de ces énergies qui décidera du sort des auditeurs de la parole du Royaume, quand ce Royaume sera manifesté en gloire (section de la parabole de l'ivraie : 13,24-50).

### *La parabole de l'ivraie (vv. 24-30)*

A la différence des paraboles du semeur, du sénevé, du levain et du filet, la parabole de l'ivraie ne décrit pas un processus naturel, ni une activité humaine habituelle, mais rapporte un petit drame. La première partie (vv. 24-26) retrace les étapes du drame ; la seconde relate le dialogue qui en constitue le dénouement (vv. 27-30).

La présence d'ivraie dans un champ ensemencé de *bon* grain provoque l'étonnement des serviteurs. Ceux-ci interrogent le propriétaire du champ : « D'où vient qu'il y ait de l'ivraie dans ton champ ? » — « C'est le fait d'un ennemi », répond leur maître. — « Veux-tu que nous arrachions l'ivraie ? » — « Non, ce serait inconsidéré. Laissez croître ensemble le bon grain et l'ivraie jusqu'à la moisson. » La réponse eût pu s'arrêter là, ou ajouter simplement que le bon grain serait vanné et criblé. En fait, le propriétaire précise que les moissonneurs auront à brûler l'ivraie, après l'avoir liée en bottes(!). Cette dernière réponse ne manque pas de frapper l'attention, non seulement parce qu'elle s'étend sur un tiers du texte, mais parce que le « sort » réservé à l'ivraie est assez inhabituel.

Pour l'essentiel, le sens de cette parabole du Royaume semble facile à dégager. Dieu, par la médiation du ministère de Jésus, commence d'appeler ceux qui sont destinés à entrer dans le Royaume. Par la parole de Jésus et l'accueil qu'elle suscite, le processus même d'instauration du Royaume se trouve déjà mystérieusement à l'œuvre. Comment dès lors est-il possible que le péché subsiste ? que les pécheurs ne soient ni condamnés ni éliminés, mais coexistent avec les fils du Royaume ? Tel est le scandale. Là où le Royaume commence de se rendre présent, est-il pensable que le jugement décisif, qui sépare les méchants d'avec les bons, connaisse le moindre retard ? La parabole répond : le jugement ne peut être anticipé ; l'impatience du jugement doit céder la place à la patience dans l'attente du jour où Dieu fera le tri requis pour l'instauration définitive et glorieuse de son Royaume.

On peut sous-entendre dans cette invitation à la patience une invitation à une certaine crainte ou humilité dans l'attente du jugement. S'il convient de renoncer à arracher l'ivraie, c'est qu'on ne peut s'arroger le privilège divin de trancher avec autorité la question de savoir qui est bon grain et qui est ivraie. Il convient de vivre dans la fidélité à la parole du Royaume, et non de trouver en celle-ci une fausse et orgueilleuse sécurité.

De toute manière, il serait par trop simpliste de réduire l'enseignement de la parabole à une simple exhortation à la patience. L'obsession de la pointe des paraboles aboutit parfois à une idée simple et claire, mais parfaitement plate. Descartes n'est pas bon maître en interprétation des paraboles. Accepter la situation apparemment scandaleuse où il leur faut vivre ici-bas, signifie pour les disciples de Jésus prendre patience, mais aussi vivre dans l'espérance, non moins que reconnaître humblement le droit souverain que Dieu possède en propre et qu'il ne fera valoir qu'à la fin des temps. Ce qui importe sur terre, c'est de porter du fruit en vue du Royaume ; ce qui est exclu, c'est qu'on puisse désigner avec une

souveraine autorité les bons et les mauvais pour les séparer les uns des autres.

Mt ne nous donne aucune indication sur les circonstances dans lesquelles le Christ a « proposé » la parabole de l'ivraie. On peut cependant conjecturer avec quelque vraisemblance. Jean-Baptiste avait annoncé aux Pharisiens et aux Sadducéens (3,7) la venue d'un plus puissant que lui : « La pelle à vanner est en sa main, et il va nettoyer son aire ; il recueillera son blé dans le grenier ; la balle, il la brûlera au feu qui ne s'éteint pas » (3,12). On remarquera que ce vocabulaire imagé se retrouve en partie en 13,30. L'attente suscitée par Jean-Baptiste a dû être déçue par la voie que suivait Jésus.

Le motif de la déception qui occasionne la parabole est moins à chercher, semble-t-il, dans l'accueil réservé par Jésus aux pécheurs, que dans son refus de constituer une communauté de purs, exclusive de tous « les autres », voués à la damnation. Le souci de se maintenir pur est au moins égal à celui d'éliminer l'ivraie : les serviteurs rappellent au maître qu'il a semé de la *bonne* semence (v. 27) ; il faut en préserver la « bonté ». On a toutes raisons de croire qu'un mélange de pharisaïsme et de zélotisme a pu s'insinuer au cœur des disciples (cf. Lc 9,54). La parabole de l'ivraie dénoncerait à la fois ce faux zèle et le scandale qui le provoque.

Si on veut éviter l'apparence même d'allégorisation qui consiste à souligner le fait que la question de 13,27 est posée au propriétaire, non par des voisins, mais par ses *serviteurs*, on peut aussi penser que des cercles influencés par la prédication de Jean-Baptiste ont fourni au Christ l'occasion de la parabole : « Es-tu celui qui doit venir, toi qui tardes à nettoyer ton aire ? »

Quoi qu'il en soit, la parabole de l'ivraie touche un point extrêmement sensible de l'attente eschatologique des Juifs contemporains de Jésus. C'est la raison pour laquelle Mt donne à cette parabole une place particulièrement importante parmi les paraboles du Royaume.

### Les paraboles du sénevé et du levain (vv. 31-33)

Ces paraboles étant jointes chez Mt et chez Lc, — Mc n'a pas celle du levain, — il convient de se demander si leur union est primitive. En d'autres termes, avons-nous affaire à un *couple de paraboles* ? Peut-on dire que le Christ les a proposées ensemble, comme se renforçant l'une l'autre ?

Mc présente la parabole du sénevé sous une forme descriptive : le grain de sénevé est semé, croît (monte)... Mt et Lc lui donnent une forme narrative : un *homme* sème (ou jette) le grain de sénevé

dans son champ (ou jardin)... Par ailleurs, la parabole du levain se présente, aussi bien chez Mt que chez Lc, comme un récit.

On a donc le choix entre deux hypothèses. Ou bien Mc est primitif, et la source commune à Mt-Lc a joint la parabole du sénevé à la parabole du levain en conformant le style de celle-là au style de celle-ci. Ou bien Mc a donné une forme descriptive à une parabole primitivement narrative. Comme les couples de paraboles sont trop nombreux et divers dans les évangiles synoptiques pour ne pas indiquer un procédé propre au Christ lui-même, il semble raisonnable de choisir la deuxième hypothèse<sup>3</sup>. Le fait que l'évangile de Thomas sépare les deux paraboles ne contredit pas cette hypothèse, car l'écrit gnostique dépend des synoptiques dans la présentation de ces paraboles<sup>4</sup>.

Récrivant, à l'aide de Mc 4,30-32, la *parabole du sénevé* qu'il trouve dans la source qui lui est commune avec Lc, Mt peut établir un contraste que cette source ignore, et restituer ainsi à cette parabole ses deux pôles originels : à la petitesse du grain de sénevé s'oppose le stade final de sa croissance, qui en fait la plus grande de toutes les plantes potagères. Le sens primitif de la parabole peut sans doute se résumer ainsi : bien que sous des apparences très modestes, le Royaume des Cieux, qui un jour manifestera son ampleur glorieuse, est dès maintenant présent dans la parole de Jésus, dans l'événement que représente cette parole pour ses auditeurs.

Il faut nous garder de projeter nos conceptions évolutionnistes sur l'enseignement du Christ. Le Royaume des Cieux n'est pas un don confié par Dieu aux hommes et qui déploierait progressivement ses virtualités immanentes. La parabole du sénevé inculque plutôt la certitude que c'est précisément cette œuvre aux apparences insignifiantes — entreprise dès maintenant par Dieu, à l'œuvre en Jésus — qui sera un jour consommée dans la gloire.

Dès maintenant, l'homme doit se soumettre à la volonté souveraine de Dieu ; il y va de la destinée qui lui est réservée pour le jour où cette volonté se soumettra toutes choses. Il s'avère possible, urgent même, de reconnaître le règne de Dieu, du moment que le Christ nous communique la parole du Royaume. Entre cette confession effective et le temps où nous serons « abrités » dans les branches de l'arbre eschatologique, il existe une continuité que le jugement à venir dévoilera.

Est-il possible de montrer que Mt, témoin d'une Eglise en expan-

3. J. DUPONT, *Les paraboles du sénevé et du levain*, art. cit., pp. 898-900.

4. Cf. W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen — zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung* (Beih. zur Z.N.W., 29), Berlin, 1964, pp. 61-66 et 183-185.

tion, refond la parabole pour l'actualiser ? L'Eglise est-elle dès ici bas cet arbre dans les branches duquel les oiseaux du ciel viennent chercher abri ? En d'autres termes, constitue-t-elle la première efflorescence du message évangélique avant que n'advienne le Royaume des Cieux ? Des indices littéraires non négligeables nous invitent à admettre que Mt l'affirme.

La parabole du levain, à deux détails près, est identique chez Lc et Mt. Tout comme la parabole du sénevé de Lc (13,18-19), cette parabole se trouve amputée d'un contraste, qui semble pourtant originel. Dans sa forme actuelle, elle met seulement en relief la propriété que possède le levain de faire lever une quantité extraordinaire de pâte.

Primitivement, — le proverbe rapporté par Paul nous permet de le supposer (1 Co 5,6 ; Ga 5,9), — elle devait jouer essentiellement sur l'opposition entre le peu de levain et la pâte qui lève tout entière sous son action. L'évangile de Thomas présente un contraste analogue : « Une femme prit un peu de levain, le cacha dans la pâte, et fit de grands pains »<sup>5</sup>. Si l'on se reporte aux passages où la Bible (Gn 18,6 ; Jg 6,19 ; 1 S 1,24) mentionne la même mesure de farine que celle de la parabole du levain, cette dernière apparaît apte à évoquer un repas exceptionnel<sup>6</sup> et, dans notre contexte, la plénitude du Royaume des Cieux.

La pointe primitive de la parabole était donc semblable à celle de la parabole du sénevé. La disparition du contraste laisse place à une interprétation ecclésiologique : Mt a en vue la puissance extraordinaire avec laquelle le message de l'Évangile pénètre dans le monde. L'interprétation ecclésiologique de la parabole matthéenne du sénevé s'en trouve vraisemblablement confirmée.

### La raison d'être des paraboles (vv. 34-35)

Ce bref passage, formellement parallèle aux vv. 10-17, en confirme la teneur essentielle. Il s'agit toujours de ce fait mystérieux : Jésus parle à la foule en paraboles. Pas plus ici qu'aux vv. 10-17, il n'est question de l'enseignement parabolique comme tel.

La citation scripturaire pose quelques problèmes épineux de critique textuelle et d'interprétation. Dans le deuxième stique du Ps 78,2, Mt emploie un verbe signifiant : énoncer, proclamer. Peut-être évite-t-il ainsi — plus aisément qu'en reprenant le terme employé

5. Log. 96. Nous traduisons sur les versions anglaise, allemande et latine publiées *ad calcem* dans K. ALAND, *Synopsis quattuor Evangeliorum*, Stuttgart, 1964, p. 528.

6. Selon G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, t. 4, Gütersloh, 1935, p. 120, c'est la mesure voulue pour un repas de 162 convives.

par les Septante — toute idée de révélation. Le peuple, en effet, selon la théologie matthéenne du chapitre des paraboles, est incapable et indigne de révélation en raison de son aveuglement.

Mt remplace *problēmata* des Septante ou traduit *Hidōth* par « des choses cachées ». Probablement veut-il marquer par là que les mystères du Royaume des Cieux restent cachés aux yeux de la foule, pour être révélés aux seuls disciples. Cette opinion se trouve renforcée, s'il faut lire, comme la critique textuelle le demande : « depuis la fondation du monde » (cf. Mt 25,34).

Mt attribue le texte cité au « prophète », alors qu'il est emprunté à un psaume. En outre, il semble bien qu'il faille retenir la leçon : « prophète Isaïe ». S'agit-il d'une attribution erronée ? On est fondé à se demander si, comme dans le cas analogue de la « fausse » attribution à Jérémie (Mt 27,9), Mt n'entend pas renvoyer à la source théologique qu'il utilise, plutôt qu'à une source littéraire<sup>7</sup>.

### L'explication de la parabole de l'ivraie (vv. 36-43)

L'explication de la parabole de l'ivraie est donnée aux disciples en privé et sur leur demande (v. 36) ; mais la manière dont Mt indique, sans mention aucune des disciples, que Jésus laisse les foules et vient à la maison, suggère que l'initiative première en revient au Maître. Jésus n'est-il pas celui par qui Dieu donne aux disciples de connaître les mystères du Royaume des Cieux (13,11) ?

Il appartient à une vaine hypercritique de faire observer que le titre donné par les disciples à la parabole ne répond pas au contenu essentiel de celle-ci. Ivraie est ici un mot-crochet<sup>8</sup> : il figure cinq fois dans la parabole ! Par ailleurs, c'est bien la présence de l'ivraie dans le champ qui fournit l'occasion et même la raison du dialogue entre les serviteurs et le propriétaire.

L'interprétation de la parabole de l'ivraie comporte deux parties assez peu homogènes l'une à l'autre. Les vv. 37-39 nous livrent une sorte de catalogue de définitions. La parabole semble donc traitée comme une allégorie. Pourtant, le fait que certains acteurs du drame (les serviteurs) soient laissés dans l'ombre et que le dialogue — essentiel dans la parabole — ne soit pas interprété, nous invite à ne pas définir trop vite cette première partie comme une allégorisation de la parabole ou le déchiffrement d'une allégorie.

En outre, l'interprète ne s'astreint pas à reprendre dans la

7. Cf. F. VAN SEGBROECK, *Le scandale de l'incroyance*, art. cit., p. 371.

8. N'aurions-nous pas ici l'équivalent du *stmn* rabbinique dont se servaient les disciples pour interroger leur maître au sujet d'un enseignement important ? Cf. M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York, 1950, pp. 981-982.

deuxième partie (vv. 40-43) les définitions données dans la première : les fils du Royaume et les fils du Malin ne réapparaissent pas sous ces vocables ; le diable ne réapparaît pas du tout ; les anges deviennent les anges du Fils de l'homme ; il n'est pas sûr que « son Royaume » (v. 41) soit substitué à « monde », car il semble qu'il s'agisse des communautés qualitatives qui se constituent dans le monde, plutôt que du monde lui-même, même si on entend par monde « toutes les nations ».

Bref, si les vv. 37-39 se veulent interprétation allégorique des vv. 24-30, ils le sont insuffisamment ; s'ils visent à préparer les vv. 40-43, ils manquent partiellement leur effet, car ces versets présentent — au moins à première lecture — de nouvelles énigmes.

Les vv. 40-43 contiennent une comparaison entre deux processus : c'est le v. 30c qui reçoit ici son interprétation. L'interprète paraît appuyer sa comparaison sur les vv. 37-39, comme peut le suggérer l'emploi de *oun* au début du v. 40. Le deuxième membre de la comparaison, annoncé par *houtôs* (v. 40b), est développé aux vv. 41-42 et déborde largement le premier membre. Le v. 43 n'est pas annoncé au v. 40 ; il ne s'appuie pas sur les vv. 37-39, bien que les « justes » soient de toute évidence identiques aux « fils du Royaume ». Ce verset final peut cependant être considéré comme l'interprétation du v. 30d.

L'ensemble des vv. 40-43 revêt l'aspect d'une petite apocalypse, toute centrée sur le jugement terrifiant qui attend les auteurs d'iniquité. Le vocabulaire en est apocalyptique non moins que le thème. Le v. 43 l'est aussi, car il répond à la question : quand et comment les fils du Royaume seront-ils définitivement arrachés à la présence du mal, pour jouir de la plénitude de la paix de Dieu ? Bien qu'il ne soit pas très bien intégré, ce verset a son importance du point de vue théologique.

Sans doute l'hiatus entre les deux parties de l'interprétation indique-t-il que Mt — où abondent les descriptions du jugement final — utilise une source à ses fins. La place nous manque pour envisager la question de savoir si cette source remonte jusqu'au Christ.

De la parabole à son interprétation, — pour ne rien dire du glissement christologique et ecclésiologique, — le centre d'intérêt se déplace de manière considérable : là où le paraboliste évoquait le jugement qu'il faut attendre dans la patience et l'humilité, l'interprète centre l'attention sur le sort réservé aux impies, même s'il tempère les sombres couleurs du tableau par la vision finale de la gloire des justes. Il faut donc se demander de quels auteurs d'iniquité il s'agit au v. 41.

Bon nombre d'exégètes, identifiant le Royaume du Fils de

l'homme et l'Eglise, voient dans les auteurs d'iniquité les mauvais chrétiens, les faux prophètes, les hypocrites, etc. Le jugement purifiera cet amalgame qu'est l'Eglise. Mais l'identification du Royaume du Fils de l'homme à l'Eglise ne nous paraît pas certaine.

Il serait vain, par ailleurs, d'affirmer que le monde constitue le Royaume du Fils de l'homme de par droit de création. C'est par sa résurrection que le Fils de l'homme a reçu tout pouvoir au ciel et sur la terre (Mt 28,18). Son Règne atteint virtuellement les confins du monde, ou plutôt, de toutes les nations (Mt 28,19). L'Eglise n'est pas adéquate à ce Règne, bien que sa mission tende d'une certaine manière à réduire cette inadéquation. Nous dirions volontiers que l'Eglise est le sacrement du Règne du Christ, sans être identique au Royaume du Christ. L'Evangile proclamé dans le monde entier — accepté ici, refusé là — permettra au Fils de l'homme de revendiquer au jour du jugement son droit à posséder toutes les nations en héritage ; il exclura alors de son Royaume « tous les scandales et les auteurs d'iniquité » (v. 41). Nous croyons donc que l'alternative : jugement sur l'Eglise composée de pécheurs et de justes, ou jugement sur le monde hostile à l'Eglise, doit être refusée.

L'annonce et le rappel du jugement final adressent aux chrétiens une invitation permanente à demeurer en vérité ce qu'ils sont par vocation. Car le jugement négligera les titres d'appartenance et prendra pour unique critère l'accomplissement de la Loi du Christ, qui se résume dans l'amour du prochain : « Pour autant que vous l'avez fait (donner à boire, à manger...) à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25,40).



# Le chrétien, un homme pécheur pardonné

PAR JEAN-BERNARD DUMORTIER

de l'équipe paroissiale de N.-D. de Lourdes (La Madeleine, Lille)

La page d'évangile de ce dimanche est si riche qu'il nous a paru légitime de centrer notre réflexion sur la parabole de l'ivraie, d'autant plus que la première lecture, tirée du livre de la Sagesse, nous invite à voir dans l'attitude du Maître de la parabole l'image du « gouvernement divin » à notre égard.

## « D'où vient qu'on y trouve de l'ivraie ? »

Quel homme ne s'est un jour posé avec angoisse cette question, sous une forme ou sous une autre ? Et cette interrogation, loin d'être purement académique, survient presque toujours à la suite d'une prise de conscience douloureuse : ce que nous croyions pur, à l'abri des souillures, indemne de toute équivoque, se révèle soudain mêlé, trouble, voire nauséabond...

Tel qui pensait aimer dans la clarté la plus absolue, se croyait donné une fois pour toutes, ou imaginait son projet parfaitement limpide, se surprend dans une attitude de reprise de soi, de possession. Le projet initial se trouve soudain faussé, gauchi, à l'instant même où l'on croyait saisir le but, au moment où la réussite semblait enfin assurée ; c'est quand le blé monte en herbe, puis en épis, que l'ivraie apparaît...

Terrible déception ! Car jamais l'ivraie n'apparaît avant que nous ne soyons engagés sans espoir de retour en arrière. Jamais nous ne savons au printemps les déconvenues que nous réserve l'été. C'est au terme seulement que l'aveuglement n'est plus possible : à ce moment nous découvrons douloureusement que, là aussi, l'ivraie a poussé avec le bon grain.

Mais l'ivraie dont nous parle l'Évangile, ce n'est certes pas le péché de luxe, bien propre, bien sage, un péché qu'on arracherait de soi aussi facilement qu'on jette au loin la pierre sur laquelle bute

la charrue ! Non !... Notre ivraie nous colle à la peau : c'est un mal gluant, prolifique, envahissant, pareil à la tunique de Nessus qu'on ne pouvait arracher sans être écorché vif. Notre péché est un péché de pauvre, un péché dont on ne peut même pas faire étalage.

Et la question se pose une fois de plus : « D'où vient que l'on y trouve de l'ivraie ? » Ivraie encombrante à un point tel que tous les moyens semblent bons pour s'en débarrasser...

## Arracher le blé avec l'ivraie...

Le moyen le plus commode, c'est évidemment de faire table rase, de tout arracher et de croire que d'autres semailles donneront une récolte enfin délivrée de ce fléau. C'est une méthode nette, sans bavures, qui a toujours été activement employée.

### a) Au niveau des idéologies

Puisque l'ivraie apparaît là où se trouve le blé, le mal là où se trouve l'homme, on fait de l'homme le support abstrait d'une humanité supposée « chimiquement pure » : c'est probablement le nerf de la plupart des idéologies. En fonction de cette analyse abstraite du phénomène humain, le mal, qu'il soit nôtre ou celui du voisin, devient de toute manière extérieur à l'homme, un accident contre lequel l'homme mobilise toutes ses forces et qu'il finira par vaincre. C'est une pierre sur laquelle on bute, mais dont on doit pouvoir se débarrasser en y mettant le prix... Bien sûr, on a résolu le problème, mais à quel prix ? Pour rendre le mal, en nous et autour de nous, abstrait et analysable, on rend l'homme lui aussi abstrait et analysable. Mais l'ivraie et le blé sont inextricablement mêlés : travestir l'un, c'est dénaturer l'autre.

Cette attitude n'est pas toujours aussi clairement exprimée, mais fondamentalement elle apparaît sous diverses formes. A la limite, dans une idéologie teintée de christianisme, on acceptera de parler de péché, l'identifiant plus ou moins avec l'oppression que fait peser la classe possédante, et, puisqu'il faut tout de même parler de son propre péché, celui-ci deviendra le manque de zèle à lutter contre cette oppression multiforme. En fait, ce « péché » n'est pas encore l'ivraie qui nous colle à la peau, et pourtant avec la meilleure foi du monde on se laisse aller à la tentation des serviteurs zélés : « Veux-tu que nous allions ramasser l'ivraie ? »...

### b) Au niveau de la vie sacramentelle

On pensera peut-être : ce refus de son propre péché est une attitude trop grossière. Chrétiens, nous n'en sommes plus à croire que nous pouvons nous sauver nous-mêmes ; nous connaissons trop bien

notre faiblesse. Nous savons que seul le Christ peut arracher l'ivraie de notre cœur : n'a-t-il pas institué le sacrement de pénitence afin de nous réconcilier avec lui et avec nous-mêmes ? Ne nous « lave-t-il pas de nos fautes », comme dit le psaume ?

Nous risquons toutefois de nous payer de mots : qu'attendons-nous réellement du sacrement de pénitence ? S'il n'est que l'épuration périodique d'un liquide devenu trop sale, le moyen par lequel nous apposons un label de qualité à nos actes après en avoir éliminé les impuretés, nous cédonc encore une fois à la tentation d'arracher l'ivraie avant la moisson.

*« Laissez l'un et l'autre croître jusqu'à la moisson »*

Voir dans cette phrase du Christ un simple appel à la patience relève alors du tour de force. Si vraiment l'ivraie est apparue dans notre vie, il n'est plus possible d'écouter cette parole sans se sentir écartelé : le paradis est perdu, l'homme n'est plus en état d'innocence, l'Eglise elle-même n'est pas une communauté de purs, elle ne peut nous rendre la pureté originelle, elle ne peut transformer l'ivraie en bon grain.

Cette constatation nous accule à faire l'expérience du véritable pardon, qui n'est pas simple coup d'éponge. Il faut nous rendre à l'évidence : les enzymes, si puissantes soient-elles, n'ont rien à voir avec le pardon.

Pour parler en termes moins imagés, la « pointe » théologique de cette parabole est peut-être la suivante : cette ivraie qui nous ronge le cœur, il ne nous appartient pas de l'arracher ; qu'il nous suffise de comprendre que le Seigneur lui-même la supporte par amour pour nous, afin de ne pas risquer d'arracher le bon grain. Ce mal que nous ne pouvons extirper, nous avons à le regarder du regard même de Dieu ; c'est alors que, vivant en état d'écartèlement, nous vivons à l'image du Christ.

*« Alors l'ivraie sera jetée au feu... »*

Notre incapacité radicale de nous débarrasser de notre péché ne doit pas nous conduire à un pessimisme désabusé, à une attitude de repli sur soi ou de désengagement : le jour vient où l'ivraie sera jetée au feu. Seulement, le travail de la moisson ne nous appartient pas. Le Seigneur sait bien que notre tentation perpétuelle est de supprimer la tension inhérente à notre situation de pécheur, et finalement d'arracher en nous-mêmes l'ivraie avec le bon grain. N'est-ce pas d'ailleurs l'expérience de Judas, qui, parce qu'il s'est institué

son propre juge, s'est condamné sans appel, et a refusé le pardon du Seigneur ? Le Christ sait que nous manquons sans cesse à la charité, et d'abord vis-à-vis de nous-mêmes. Nous refusons toujours que le blé et l'ivraie soient mêlés, nous refusons d'être écartelés à l'image du Christ.

Et cependant, nous avons à comprendre de l'intérieur, comme l'auteur du livre de la Sagesse, que le « gouvernement » du Seigneur est un gouvernement plein d'amour et que « l'empire du Seigneur sur toutes choses lui fait ménager tout ».



## UN LANGAGE FAMILIER A TOUS

Dans son amour pour les siens, le Christ, notre Maître, multiplie les images de son royaume, en varie les paraboles. Il ne va pas les prendre dans ses mystères ni les chercher dans les sphères célestes ; il les puise dans l'expérience quotidienne, il les emprunte à la vie commune, afin que toutes les classes d'hommes puissent y trouver leur profit... Il tient un langage qui est familier au riche comme au pauvre et qui s'enracine au cœur de toute vie, car le Dieu qui nous appelle cherche tous les hommes sans faire acception de personne.

SAINT PIERRE CHRYSOLOGUE <sup>1</sup>

## HAIR LES VICES, AIMER LES HOMMES

Si nous demandons que le criminel soit impuni, ce n'est pas que le crime nous plaise, mais, prenant l'homme en considération, nous détestons en lui le crime ou le vice ; et plus le vice nous déplaît, plus nous désirons que le coupable ne meure pas avant de s'être amendé. Il est facile, et c'est même un penchant de notre nature, de haïr les méchants parce qu'ils sont méchants ; mais il est bon, quoique ce soit rare, de les aimer parce qu'ils sont hommes, de manière à blâmer tout à la fois la faute, et à prendre en pitié la nature dans la même personne. Sans doute il en est beaucoup qui, pour leur perte, abusent de cette indulgence et de cette bonté divine... Parce que les méchants persévèrent dans leur iniquité, Dieu ne persévérera-t-il pas dans sa patience ?

SAINT AUGUSTIN <sup>2</sup>

1. *Sermon* 99, sur *Lc* 13,20.

2. *Lettre* 153, 1,3-11,4, dans *P.L.*, 33,654s.

## Année B

Première lecture : Jr 23,1-6

Deuxième lecture : Ep 2,13-18

Evangile : Mc 6,30-34

Notes doctrinales



# Les mauvais pasteurs et le bon pasteur

Jr 23,1-6

PAR SALVADOR MUNOZ IGLESIAS

*Vicaire épiscopal pour l'Université de Madrid*

Ce passage fait partie de ce qu'on appelle le « Livre contre les rois » (Jr 21,11—23,8) et précède immédiatement le « Livre contre les prophètes » (23,9-40). Pour des raisons de critique interne, le « Livre contre les rois » est considéré comme un supplément venu s'ajouter après 587 au noyau primitif des oracles dictés par Jérémie à Baruch (Jr 36,4,32).

Le contenu de cette section est assez homogène. D'abord, une série d'oracles impersonnels à la maison royale de Juda, lui enjoignant de pratiquer la justice (21,11—22,5), sous peine d'être livrée à la destruction pour avoir abandonné l'Alliance de Yahvé et servi d'autres dieux (22,6-9). Ensuite, trois invectives sévères contre Joachaz (22,10-12), Joiaquim (22,13-19) et Joiakim (22,20-30). Enfin, un oracle messianique opposant à ces mauvais pasteurs le Messie à venir qui sera le Bon Pasteur (23,1-8). C'est ce dernier texte que nous devons commenter.

## *Le thème des pasteurs dans la Bible*

Pour symboliser l'exercice du pouvoir sur les peuples, les Anciens recouraient tout naturellement à l'image du pasteur. C'est ainsi qu'on la retrouve dans toutes les littératures, depuis Sumer et Akkad jusqu'à l'époque gréco-romaine où l'expression « pasteurs des peuples », conservée par Homère, était devenue courante pour désigner les détenteurs du pouvoir politique.

Chez le peuple de la Bible, la figure symbolique du pasteur-chef prend assurément un relief tout particulier en souvenir de la vie pastorale des premiers Patriarches, mais surtout en raison des antécédents pastoraux tant de Moïse, son premier législateur (Ex 3,1), que de David, le prototype de ses rois (1 S 16,11 ; Ps 78,70), dont descend la dynastie promise à l'apogée avec le Messie attendu.

Comme en Egypte où il revenait éminemment à la divinité, ce titre de Pasteur-Chef, suivant la conception théocratique d'Israël, est attribué en propre à Yahvé, et en un sens second seulement aux rois et à ceux qu'il mandate pour diriger son peuple.

## *L'invective contre les mauvais pasteurs (vv. 1-2)*

D'abord, Yahvé met en accusation les pasteurs — entendons : les rois — de son peuple. Il leur reproche d'avoir laissé périr et se disperser par leur faute ceux qu'il nomme avec tendresse « les brebis de mon bercail » (cf. Ps 74,1 ; 95,7 ; 100,3).

Le thème des mauvais pasteurs est l'un de ceux qu'affectionne le plus la prédication prophétique. C'est à eux que pense Jérémie un peu plus haut, dans ce même Livre contre les rois, quand il dit à Jérusalem : « Tous tes pasteurs, le vent les enverra paître » (22,22). Sous l'appellation de pasteurs, Dieu réproue aussi les détenteurs de l'autorité, quand il déclare : « Les pasteurs se sont révoltés contre moi » (2,8) ; « Ce sont les pasteurs qui furent stupides : ils n'ont pas cherché Yahvé. Aussi n'ont-ils pas réussi, et tout leur troupeau a été dispersé » (10,21). Ce sont donc les dirigeants du peuple que le prophète rend responsables du terrible malheur de la captivité.

Ce thème est aussi développé par le Deutéro-Isaïe et atteint son apogée avec Ezéchiel :

Nos gardiens sont tous aveugles, ils ne comprennent rien ! Ce sont tous des chiens muets, incapables d'aboyer. Ils rêvent, restent couchés, ils aiment dormir. Ce sont des chiens voraces et insatiables. Ce sont des bergers qui ne comprennent rien. Ils suivent tous leur propre chemin, chacun cherchant son intérêt (Is 56,10s).

Malheur aux pasteurs d'Israël qui se paissent eux-mêmes. Les pasteurs ne doivent-ils pas paître le troupeau ? Vous vous êtes nourris de lait, vous vous êtes vêtus de laine, vous avez sacrifié les brebis les plus grasses, mais vous n'avez pas fait paître le troupeau. Vous n'avez pas fortifié les brebis chétives, soigné celle qui était malade, pansé celle qui était blessée. Vous n'avez pas ramené celle qui s'égarait, cherché celle qui était perdue. Mais vous les avez régies avec violence et dureté. Elles se sont dispersées, faute de pasteur, pour devenir la proie de toute bête sauvage ; elles se sont dispersées. Mon troupeau erre partout, sur les montagnes et sur les collines élevées, mon troupeau est dispersé sur toute la surface du pays, nul ne s'en occupe et nul ne se met à sa recherche. Eh bien ! pasteurs, écoutez la parole de Yahvé. Par ma vie, oracle du Seigneur Yahvé, je le jure : parce que mon troupeau est mis au pillage et devient la proie de toutes les bêtes sauvages, faute de pasteur, parce que mes pasteurs ne

s'occupent pas de mon troupeau, parce que mes pasteurs se paissent eux-mêmes, sans paître mon troupeau, eh bien ! pasteurs, écoutez la parole de Yahvé. Ainsi parle le Seigneur Yahvé. Voici, je vais prendre à partie les pasteurs. Je leur reprendrai mon troupeau et je les empêcherai de paître mon troupeau. Ainsi les pasteurs ne se paîtront plus eux-mêmes. J'arracherai mes brebis de leur bouche et elles ne seront plus pour eux une proie (Ez 34,2-10).

### L'intervention divine (vv. 3-4)

C'est la promesse de libération. Le troupeau dispersé sera regroupé par la main de Yahvé : « *Je rassemblerai moi-même le reste de mes brebis de tous les pays où je les aurai dispersées et je les ramènerai dans leurs prairies : elles seront fécondes et multiplieront* » (v. 3). Cette idée se retrouve encore ailleurs chez Jérémie :

Voici que je les ramène du pays du Nord et les rassemble des extrémités du monde. Ils sont tous là, aveugles et boiteux, femmes enceintes et femmes en couches... Nations, écoutez la parole de Yahvé. Annoncez-la dans les îles lointaines : « Celui qui dispersa Israël le rassemble, il le garde comme un pasteur son troupeau » (31,8.10).

Je vais ramener Israël à son pacage pour qu'il païsse au Carmel et en Bashân et que sur la montagne d'Ephraïm et en Galaad il puisse devenir gras (50,19).

Isaïe dit très délicatement la même chose, tandis qu'Ezéchiel expose le plan divin avec plus de clarté :

(Voici le Seigneur Yahvé), tel un berger qui fait paître son troupeau, recueille dans son bras les agneaux, les met sur sa poitrine, conduit au repos les brebis mères (Is 40,11).

Ainsi parle le Seigneur Yahvé. Voici que j'aurai soin moi-même de mon troupeau, et je le passerai en revue. Comme un pasteur passe en revue son troupeau quand il est au milieu de ses brebis dispersées, je passerai en revue mes brebis. Je les retirerai de tous les lieux où elles furent dispersées au jour de brouillards et de ténèbres. Je les ferai quitter les peuples où elles sont, je les rassemblerai des pays étrangers et je les ramènerai sur leur sol. Je les ferai paître sur les montagnes d'Israël, dans les ravins et dans tous les lieux habités du pays. Dans un bon pâturage je les ferai paître, et sur les hautes montagnes d'Israël sera leur pacage. C'est là qu'elles se reposeront dans un bon pacage ; elles brouteront de gras pâturages sur les montagnes d'Israël. C'est moi qui ferai paître mes brebis et c'est moi qui les ferai reposer, oracle du Seigneur Yahvé. Je chercherai celle qui est perdue, je ramènerai celle qui est égarée, je panserai celle qui est blessée, je guérirai celle qui est malade... (Ez 34,11-16).

La promesse de l'intervention divine se concrétise dans l'annonce de nouveaux pasteurs : « *Je susciterai sur elles des pasteurs qui s'emploieront à les faire paître ; elles n'auront plus crainte ni terreur ; aucune ne se perdra — oracle de Yahvé !* » (v. 4). On en trouve une autre formulation dans Jérémie : « *Je vous pourvoirai de pasteurs selon mon cœur, qui vous paîtront avec intelligence et sagesse* » (3,15).

### Le Pasteur messianique (vv. 5-6)

Notre passage accuse nettement un caractère messianique, lorsqu'il nous relate l'oracle spécial qui concerne — sans recourir explicitement à la figure de pasteur — le futur roi davidique : « *Voici venir des jours — oracle de Yahvé — où je susciterai à David un germe juste, qui régnera en vrai roi et sera intelligent, exerçant dans le pays droit et justice. En ses jours, Juda sera sauvé et Israël habitera en sécurité. Voici le nom dont on l'appellera : 'Yahvé-notre-justice'* » (vv. 5-6)<sup>1</sup>.

Ezéchiel, lui, gardera l'image du pasteur pour exprimer la même idée :

Je susciterai pour le mettre à leur tête un pasteur qui les fera paître, mon serviteur David : c'est lui qui les fera paître et sera pour eux un pasteur. Moi, Yahvé, je serai pour eux un Dieu, et mon serviteur David sera prince au milieu d'eux... Ils habiteront en sécurité et on ne les troublera plus (Ez 34,23-24.28b).

La mission sporadique de Zorobabel fut loin de satisfaire les espoirs entretenus par ces oracles. Tout au plus permit-elle d'entrevoir la survivance de la dynastie davidique après l'exil. Mais toutes les espérances se fondaient déjà alors sur le futur Messie.

Le texte de Jérémie consacre ici le mot « *germe* », qui deviendra une désignation claire et concrète du Messie attendu. Isaïe avait dit : « *Un rejeton sort de la souche de Jessé, unurgeon pousse de ses racines... Ce jour-là, la racine de Jessé se dressera comme le signal des peuples. Elle sera recherchée par les nations et sa demeure sera glorieuse* (11,1.10). Zacharie reprendra ce thème en utilisant par deux fois le même vocable « *germe* » (3,8 ; 6,12).

Quant au nom symbolique attribué au Messie à venir « *Yahvé-notre-justice* », il constitue un jeu de mots par comparaison avec celui du dernier roi de Juda, l'infortuné Sédécias, qui signifie « *Yahvé est ma justice* ».

1. En Jr 33,15-16, ces deux versets sont repris dans un contexte lévitique ; cela donne à penser aux critiques qu'ils y ont été ajoutés plus tard.

*Le Christ accomplit la figure du Pasteur*

C'est le Christ qui réalise la promesse du Bon Pasteur. Certains passages du N.T. répondent à l'espérance messianique exprimée chez les prophètes : la parabole de la brebis perdue (Mt 18,12-14 ; Lc 15,4-7), la parabole du Bon Pasteur et de la Porte par laquelle doivent entrer les pasteurs (Jn 10,1-18). Il faut y ajouter diverses expressions des évangiles : « Jésus eut pitié de cette grande foule, parce qu'ils étaient comme des brebis qui n'ont pas de pasteur » (Mc 6,34) ; « Je n'ai été envoyé que pour les brebis perdues de la maison d'Israël » (Mt 15,24) ; « Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (Lc 19,10).

Ce n'est pas sans raison que He 13,20 célèbre « celui qui est devenu par le sang d'une alliance éternelle le grand Pasteur des brebis » et que 1 P 2,25 rappelle aux chrétiens : « Vous étiez égarés comme des brebis, mais à présent vous êtes retournés vers le pasteur et le gardien de vos âmes ».

Le Christ est la Porte par laquelle entrent les pasteurs désignés par lui pour paître en son nom le troupeau de Dieu : Pierre et ses successeurs, chargés de toute l'Eglise (Jn 21,15-17), non moins que les dirigeants de chaque Eglise locale, « ce troupeau dont l'Esprit Saint les a constitués intendants pour paître l'Eglise de Dieu, acquise par lui au prix de son propre sang » (Ac 20,28).

Enfin, on trouve un écho des invectives des Prophètes contre les mauvais pasteurs dans cet avertissement adressé aux pasteurs de l'Eglise, dont le Christ apparaît comme le Chef :

Paissez le troupeau qui vous est confié, le surveillant, non par contrainte, mais de bon gré, selon Dieu ; non pour un gain sordide, mais avec l'élan du cœur ; non pas en faisant les seigneurs à l'égard de ceux qui vous sont échus en partage, mais en devenant les modèles du troupeau. Et quand paraîtra le Chef des pasteurs, vous recevrez la couronne de gloire qui ne se flétrit pas (1 P 5,2-4).

*Le Christ, notre paix*

Ep 2,13-18

PAR CHRISTIAN BIGARÉ

*Aumônier de l'Ecole Fénélon à Vaujours*

En Ep 2,1-10, Paul nous montre les nouveaux baptisés ressuscités avec le Christ et triomphant déjà dans le Ciel en lui. Leur salut, considéré comme acquis, est le résultat de l'Amour de Dieu qui a voulu déployer ainsi l'extraordinaire richesse de sa grâce.

Les vv. 11-18 nous font en quelque sorte redescendre sur terre et nous expliquent comment pareil résultat a été acquis. Le Christ, dans son corps individuel et physique d'abord, par son sang versé, mais aussi dans son corps mystique, a rapproché ceux qui étaient éloignés et divisés. En effet, il les a rapprochés entre eux et il les a rapprochés du Père, en créant en sa personne un Homme nouveau. Ce faisant, il a abattu la barrière de séparation, supprimé la haine et fait régner la paix. Bien plus, puisqu'il nous incorpore à lui, il est vraiment notre paix.

A l'époque où Paul écrit, il s'agit concrètement de la réconciliation des Juifs et des païens, également sauvés par le sang du Christ. Mais, d'une part, notre péricope omet les vv. 11-12 qui décrivent une situation aujourd'hui dépassée, celle des païens alors exclus des promesses faites à Israël. D'autre part, nous verrons qu'il est possible d'étendre cette réconciliation à d'autres qu'aux Juifs et aux païens contemporains de l'Apôtre.

Le v. 13 énonce l'affirmation fondamentale : le rapprochement s'est fait dans le sang du Christ.

Les vv. 14-18 détaillent la façon dont le Christ qui nous rapproche a proclamé et établi la paix, comment il est lui-même notre paix. Ces versets ont la contexture d'un fragment d'hymne. Mais il est difficile de savoir s'il s'agit d'un hymne préexistant repris et adapté par Paul, ou d'une composition paulinienne s'inspirant de la pensée judéo-gnostique à laquelle il s'affronte dans ses lettres aux Colossiens et aux Ephésiens.

### 1. Jésus a détruit la barrière

Dieu lui-même avait donné aux Juifs une Loi pour les guider et les protéger. Mais cette haie protectrice, terme cher au Judaïsme post-exilien, était devenue pour beaucoup un corset qui les enserrait de prescriptions multiples et un motif d'orgueil dans l'exacritude à s'y conformer scrupuleusement. Certains en arrivaient au mépris et à la haine tant des incirconcis que des Juifs simples, perdus dans la multiplicité des règles du pur et de l'impur.

Cette séparation prenait corps dans la barrière délimitant à l'intérieur du Temple le parvis des Juifs et celui des Gentils. On a retrouvé l'une des inscriptions avertissant les païens qu'ils risquaient la mort à franchir cette limite. Nous savons qu'à son dernier voyage à Jérusalem, Paul fut arrêté sous l'accusation fautive d'avoir fait pénétrer des incirconcis dans la cour interdite (Ac 21,27-30).

La haine et le mépris engendrent habituellement les mêmes sentiments chez ceux qui en sont l'objet. Les conquérants romains admettaient tous les dieux étrangers dans leur Panthéon, demandant en contrepartie qu'on rendit un culte à l'empereur divinisé. Aussi considéraient-ils les Juifs exclusifs, nous dit Tacite, comme « les ennemis du genre humain ». Des siècles après la destruction du Temple, ils souffrent encore, jusqu'à la calomnie, des passions déchainées naguère par leur intransigeance.

Il y a là une tentation permanente pour le peuple chrétien, par le fait même qu'il est un peuple. C'est la tentation du ghetto où l'on se laisse enfermer, puis où l'on se complait. C'est la tentation du légalisme et d'un intérêt exagéré accordé aux rites et aux observances. Même la légitime joie d'être chrétien peut dégénérer en orgueil subtil ou naïf. On se met d'abord à part pour éviter la contagion du péché, puis on considère incroyants et hérétiques comme des ignorants ou des sots, sinon comme des adversaires de mauvaise foi. Il y a enfin la tentation de l'intolérance au nom de la Vérité à défendre. L'histoire de l'Eglise montre comment, en pareil cas, les frères séparés savent se défendre et contre-attaquer avec vigueur. L'œcuménisme marque à ce jour une autre voie.

### 2. Des deux il n'a fait qu'un peuple

Le Christ a donc détruit la barrière de la Loi avec ses préceptes et ses ordonnances. Nous ne manquons pas pour autant de prescriptions dans l'Eglise, mais c'est la loi du Christ, valable pour tout homme acceptant d'entrer dans le régime de la grâce. C'est la Loi nouvelle qui, dans la personne du Christ, unit tous les hommes en les réconciliant.

Faut-il borner l'horizon paulinien à la réconciliation des Juifs

et des païens ? Certes, Paul au v. 17 parle de ceux qui sont éloignés et de ceux qui sont proches, en se référant à Is 57,19 où il est question directement des membres du peuple élu dans leur rapport à Dieu : « Paix ! paix ! qui est loin et à qui est proche ! dit Yahvé. Oui, je te guérirai. » Il semble possible pourtant, dans le contexte général, d'élargir la pensée de l'Apôtre en ce v. 14<sup>1</sup>. Dans les lettres aux Colossiens et aux Ephésiens dont on connaît les rapports étroits, il s'élève contre des chrétiens judaisants, de tendance gnostique ou syncrétiste, donnant une place exagérée au culte des anges. Il leur répond en affirmant à diverses reprises la préexistence du Christ et l'universalité de son règne sur toute créature même céleste.

Du même coup, il révèle la dimension cosmique de l'œuvre rédemptrice. La barrière abattue est aussi bien celle qui, chez les Anciens, sépare le ciel de la terre ; Jésus a unifié non seulement deux peuples, mais encore deux zones. Tel est le mystère de la volonté de Dieu, son dessein bienveillant :

Ramener sous un seul Chef, le Christ,  
tous les êtres, aussi bien célestes que terrestres (Ep 1,10).

Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude  
et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui,  
aussi bien sur la terre que dans les cieux,  
en faisant la paix par le sang de sa croix (Col 1,19-20).

On peut donc admettre qu'au v. 14 la pensée de Paul, quittant un instant les hommes auxquels il s'adressait, s'élève jusqu'à la réconciliation générale de toutes les puissances terrestres et célestes par le sang du Christ. Certes, pareille considération n'a pour nous aucun intérêt actuel. Mais cette envolée de la pensée paulinienne nous permet d'envisager les rapports à établir entre deux mondes juxtaposés, qui parfois s'ignorent : baptisés et non-baptisés, croyants et athées. Nous pouvons affirmer qu'il n'est pas de personne, de tendance ou de doctrine, de force naturelle découverte ou à découvrir, de technique ou d'invention qui soit exclue de la réconciliation et du salut, qui puisse échapper à la nouvelle création promise dans le Christ.

### 3. En sa personne il a tué la haine

En supprimant la barrière, le Christ n'a pas simplement déblayé le terrain où désormais les peuples peuvent se rencontrer et œuvrer ensemble. Par le sang de sa croix, il a tué en sa personne la haine

1. Au v. 14, le terme « les deux » est en grec au neutre, alors qu'au v. 15 il est au masculin. Il peut donc au v. 14 s'entendre de deux zones ou domaines sans autre précision, alors qu'au v. 15 il s'entend clairement des deux peuples : Juifs et Gentils. Cf. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf.

elle-même. Grâce à quoi, des deux peuples il peut créer en sa personne un seul Homme nouveau. Quel lien y a-t-il entre ces deux propositions ?

De la mort du Christ a surgi le prototype d'une humanité nouvelle, recrée en la personne du Christ ressuscité. Mais cet Homme nouveau, dit Paul, est en même temps un seul Corps regroupant toute l'humanité. Autrement dit, en un premier temps, le Corps unique du Christ, sacrifié sur la Croix, obtient à tout homme d'être recréé en Homme nouveau, s'il passe de la mort à la vie dans l'ensevelissement et la résurrection du rite baptismal. En un second temps, les chrétiens sont appelés à être rassemblés en un seul corps dans l'unité de ce qu'on nomme le Corps mystique du Christ :

Il a tout mis sous ses pieds, et l'a constitué, au sommet de tout, Tête de l'Eglise, celle-ci étant son Corps, la Plénitude de Celui qui est rempli, tout en tout (Ep 1,22-23).

C'est en nous faisant membres d'un Corps unique, le sien, que Jésus en sa personne a supprimé la haine. On parle souvent des « membres » d'une même famille, expression qui suppose une étroite union dans le corps familial. En fait, souvent les individus d'une même famille se disputent, se haïssent ou simplement s'ignorent égoïstement. Mais cela est impensable des membres d'un corps qui sont biologiquement solidaires. C'est ce que saint Augustin a exprimé en des images devenues classiques : celles du corps tout entier en mouvement pour extraire une épine de la plante des pieds ou pour protéger la tête menacée d'un coup de bâton. Aujourd'hui, les chirurgiens de la transplantation cardiaque ont à lutter contre le phénomène de rejet du cœur étranger. C'est en négatif une illustration de la même défense spontanée de tout l'organisme contre un intrus !

#### 4. Le Christ, notre paix

Comment Jésus propose-t-il et apporte-t-il la paix aux hommes ? En les délivrant par le sang de sa croix de la force tyrannique du péché, il leur permet de se réconcilier entre eux et tous ensemble avec Dieu. De plus, il est par sa personne même et par son œuvre, le fondement de notre paix, celui qui la garantit. Nous rassemblant en son Corps mystique par son amour, il est lui-même finalement notre paix. Enfin, son œuvre de pacification et de rassemblement ne se réalise pas seulement entre le Christ et les individus isolés. Elle s'adresse à tous les groupes, familles et peuples qui doivent, chacun avec son originalité, et même dans le respect des particularités de chaque culture (cf. *Gaudium et Spes*, art. 53-62) contribuer à la beauté et à la grandeur du Corps mystique.

Concrètement, ce sont les guerres qui s'opposent à la paix sur la terre. Malgré les progrès de la conscience morale à travers les continents, malgré la quasi-unanimité de principe sur le « Plus jamais la guerre » de Paul VI, nombreux à ce jour sont les pays déchirés par des guerres fratricides, plus encore que par des luttes entre pays différents. L'abolition des distances, la multiplication des relations, une connaissance plus complète du globe, se révèlent par ailleurs dans l'immédiat une cause supplémentaire de conflits, au lieu d'aider les hommes à fraterniser.

Seul l'amour du Christ peut aider les hommes à s'unir et à se pacifier. Par exemple, l'aide des pays riches aux pays en voie de développement, qui ont acquis récemment leur indépendance, devient, selon l'Encyclique *Populorum progressio*, une impérieuse nécessité pour le maintien et l'extension de la paix dans l'esprit de solidarité, qui doit guider les membres du Corps mystique.

#### 5. Récapitulation trinitaire

*Alors il est venu proclamer la paix, paix pour vous qui étiez loin et paix pour ceux qui étaient proches : par lui nous avons en effet, tous deux en un seul Esprit, libre accès auprès du Père (vv. 17-18).*

Nous sommes toujours dans la phase terrestre actuelle de l'œuvre du Christ et de ses successeurs : la constitution du Corps mystique. Mais Paul nous ramène dans les hauteurs dont il était parti (vv. 4-6) et nous fait déboucher en pleine vie trinitaire.

Le Christ, Prince de la paix (Is 9,5), et les Apôtres « en ambassade pour le Christ » (2 Co 5,20), travaillent donc à réconcilier tous les hommes et à les constituer en un seul Corps. Or, par le Christ, Tête de ce Corps, nous sommes ramenés au Père. Cela se fait dans l'Esprit qui, depuis la Résurrection, anime l'Eglise. L'énoncé capital du dogme trinitaire n'est pas enseigné pour lui-même et a priori. Il surgit comme l'explication ultime de l'œuvre de l'Eglise au service de la paix, au service des hommes.



# Jésus, les apôtres et la foule

Mc 6,30-34

PAR JEAN DELORME

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

Voici un récit tout en mouvement. Les apôtres viennent de la tournée missionnaire que Mc a évoquée un peu plus haut (6,7-13). Ils font leur rapport à Jésus qui les a envoyés. On ne s'étonne pas d'entendre parler de repos en de telles circonstances. Mais de repos, il ne saurait être question là où tant de monde va et vient qu'il est impossible même de prendre son repas. Il faut chercher la solitude, à l'écart, et la barque permet de filer à l'anglaise. Peine perdue : on les voit et beaucoup comprennent. Alors c'est le rush. « De toutes les villes » (téléphone arabe ?), on court et on réussit à devancer les fugitifs. Après cette évocation de leur fuite, puis de la course des curieux, le récit se repose sur une image qui se prolonge : face à la foule, Jésus est saisi de pitié, il se met à enseigner longuement<sup>1</sup>.

Lu ainsi, le récit prend une allure de reportage. Et l'on ne manquera pas de louer l'art de Marc narrateur, qui sait faire revivre sous nos yeux des scènes concrètes, prises sur le vif, de la vie de Jésus. Il est facile, sur cette lancée, de faire valoir, dans un but d'édification, la sollicitude de Jésus pour les apôtres (c'est lui qui se préoccupe de leur ménager du repos), l'attraction qu'il exerce sur la foule (s'il la fuit, elle trouve le moyen de le précéder là où il va), l'impossibilité d'échapper aux impératifs de la mission (les beaux projets de vacances qui s'écroulent), l'amour de Jésus pour la foule, la perception qu'il a de ses vrais besoins (un troupeau sans berger), l'importance qu'il accorde à l'enseignement... Le récit est facile à « exploiter » en ces diverses directions, n'insistons pas.

Une analyse plus attentive du texte doit permettre de vérifier ou d'infirmes ces premières impressions de lecture : il a plus encore

1. Littéralement « beaucoup » : soit « beaucoup de choses », soit « abondamment », « longuement » (cf. v. 35).

à nous dire. Commençons par examiner comment il est construit, comment ses divers éléments jouent entre eux, comment le récit « fonctionne ».

## I. ANALYSE DU TEXTE

### L'organisation du récit

Il articule une série de relations entre des personnages. Et de ce point de vue, on peut le décomposer en quatre actes qui se correspondent deux à deux :

- les apôtres viennent à Jésus et lui rendent compte de leur mission ;
- Jésus leur propose le repos cherché dans la fuite à l'écart ;
- la foule court vers Jésus ;
- Jésus voit la foule, s'apitoie, enseigne.

Ces quatre actes s'enchaînent dans un mouvement qui tend à arrêter notre attention sur le dernier. Le premier prépare le second. Celui-ci introduit un projet (chercher le repos à l'écart) et crée un « suspense » : le projet sera-t-il réalisé ? Il semble que oui, grâce à la barque. Mais le troisième acte introduit un obstacle, si bien qu'au quatrième, le projet est compromis. Dans cette situation nouvelle (Jésus face à la foule), un élément nouveau intervient : la compassion pour le troupeau sans pasteur, et cette compassion entraîne l'enseignement prolongé.

La dynamique du récit assure donc une tension entre le repos cherché après l'activité missionnaire et l'activité de Jésus qui enseigne là où le repos était prévu. Un effet de contraste oppose au repos la nécessité de prendre en charge la foule.

A en rester là, il semblerait que les deux premiers actes ne sont destinés, à travers la péripétie du troisième, qu'à mettre en valeur le quatrième. La pitié de Jésus pour la foule et l'enseignement qu'il lui donne éclipsaient purement et simplement le tableau qui nous est fait des rapports entre Jésus et les apôtres. D'ailleurs, il est remarquable qu'au quatrième acte, comme sur une scène de théâtre, toute la lumière se concentre sur Jésus : on ne parle plus des disciples (du pluriel : « on les devança », on passe brusquement au singulier : « en débarquant, il vit la foule »).

### La suite du récit

Pourtant les disciples ne sont pas oubliés. C'est ici que nous risquons de pâtir d'un découpage qui isole cinq versets, alors qu'ils

tiennent à un récit plus développé. Puisque celui-ci fait se déplacer les personnages vers un certain lieu désert, il ne se termine pas avant qu'ils aient quitté ce lieu au v. 45.

Notre quatrième acte, loin de conclure, marque une pause avant le rebondissement de l'action. La remarque sur l'enseignement abondant, donc prolongé (v. 34), prépare celle qui suit sur l'heure déjà tardive (v. 35), et la rentrée en scène des disciples. La suite insiste sur la manière dont Jésus les met à l'œuvre, dans le dialogue des vv. 35-38 (« Donnez-leur vous-mêmes à manger... Allez voir... »), puis quand il s'agit de disposer la foule en tablées (vv. 39-40) et de la nourrir (v. 41). Cette insistance sur leur rôle actif rend transparente la mention des douze couffins pleins de morceaux (v. 43) : il reste du pain pour d'autres que les cinq mille hommes rassasiés, et c'est par les Douze que Jésus tient table ouverte. Loin d'être éclipsé par l'intérêt pour Jésus et la foule, comme on pourrait le croire en s'arrêtant au v. 34, l'intérêt pour Jésus et les disciples le dépasse et l'englobe.

### L'histoire de la rédaction

Cette conclusion est confirmée par les indices révélateurs de la manière dont ce texte a été rédigé. Les critiques s'accordent assez généralement pour reconnaître la part importante qui revient à Mc dans l'assemblage des données traditionnelles que présentent les vv. 30-34. On ne peut douter qu'il doive à la tradition son premier (comme son second) récit de multiplication des pains et son récit de la mission des Douze (6,7-13). Il s'agissait d'établir une passerelle entre les deux. Toute la cohérence des vv. 30-34 tient au dessein d'amener face à face Jésus et les apôtres qu'il a envoyés en mission d'une part, et d'autre part la foule des cinq mille hommes au désert<sup>2</sup>. Ce dessein fait intervenir un intérêt doctrinal et non sim-

2. Nous parlons à dessein de cohérence, alors qu'il serait facile de multiplier les incohérences au plan anecdotique. Le tableau paraît construit : image stylisée des apôtres revenant tous ensemble ; géographie imprécise ou confuse (cf. 6,45 et 53) ; comment concilier fuite en barque et course à pied plus rapide de cinq mille hommes venus « de toutes les villes » et lesquelles ? D'une part, un tableau construit n'est pas forcément imaginaire. Les images de la foule qui vient de toutes parts à Jésus (1,45 ; 3,7-8), s'agglutine autour de lui, le presse, l'empêche lui et ses disciples de manger (2,2.13 ; 3,7.9.20 ; 5,21.24), et la barque pour s'en dégager (3,9 ; 4,1.36), reviennent ailleurs en Mc qui les utilise à bon escient : ces images fixent des souvenirs réels, stylisés. D'autre part, un tableau construit a forcément sa cohérence, mais il ne faut pas la chercher dans le modèle. Les questions que nous posons de ce point de vue ne devaient pas avoir plus d'importance pour Mc que l'incohérence de l'aparté de 4,10-25 dans la scène supposée par 4,1-2.35-36. Le ne se permettra pas de telles libertés : sa version de 9,10-11, comme en 8,4.9.22, élimine toutes les difficultés de Mc.

plement biographique : l'intérêt pour l'initiation des apôtres que Jésus poursuit tout en prenant en charge la foule qui vient à lui<sup>3</sup>.

Gardons-nous donc de voir en 6,30-34 une historiette, une « tranche de vie ». Son message peut être ressaisi autour de ces deux axes : Jésus et la foule, Jésus et les apôtres.

## II. JÉSUS ET LA FOULE

Puisque le récit tend à mettre Jésus face à la foule, commençons par rendre compte de ce qu'il suggère de ses rapports avec elle. Selon Mc, Jésus exerce sur elle une force d'attraction extraordinaire, dès sa première manifestation (1,33). La retraite au désert n'y fait rien (1,45). Elle afflue de partout, le presse, l'empêche de manger avec ses disciples (2,2.13 ; 3,7-9.20 ; 5,21.24 ; 6,54-56 ; 9,15 ; 10,1.46). Tout au long du livre, elle lui reste sympathique, jusqu'à ce qu'elle soit manœuvrée par les grands prêtres au cours du procès devant Pilate (15,11). Jamais il ne la repousse, même s'il cherche parfois à l'éviter (7,24.33 ; 9,30). Il lui arrive de l'appeler (7,14 ; 8,34). La présence ou l'absence de la foule n'est jamais indifférente. La manière dont Jésus se comporte avec elle est toujours significative : elle manifeste, selon Mc, un aspect essentiel de sa mission. C'est le cas tout particulièrement ici où elle intervient de manière imprévue, là même où Jésus voulait s'en écarter. Chaque mot du v. 34 mérite d'être pesé.

### « Il fut saisi de pitié envers eux... »

Le verbe ainsi traduit (*splagchnómāi*) suggère un sentiment profond qui prend aux entrailles et se traduit par un acte exceptionnel en faveur d'un autre<sup>4</sup>. Rare dans les évangiles, ce verbe y reçoit toujours un sens fort. Il qualifie, en des paraboles, le maître qui remet sa dette énorme au serviteur qui l'en prie (Mt 18,27) et le père remué quand il voit revenir son fils perdu (Lc 15,20) : ces paraboles veulent désigner Dieu en sa miséricorde pour l'homme.

3. Nous attribuons donc à Mc le lien du récit avec la mission des Douze et leur retour. Mt relie notre récit à la nouvelle de l'exécution de Jean-Baptiste (14,13). Mais ce lien n'est pas plus « primitif » que celui de Mc : Mt tend à montrer dans la vie de Jésus une série de retraites devant l'hostilité d'adversaires divers (2,14.22 ; 4,12 ; 12,15 ; 14,13 ; 15,21).

4. La traduction par « pitié » risque de ne pas rendre compte de toute la richesse du mot, s'il est vrai que la pitié est la « sympathie qui naît au spectacle des souffrances d'autrui et fait souhaiter qu'elles soient soulagées » (Petit Robert).

Quand le même verbe, dans une autre parabole encore, caractérise la conduite du bon Samaritain (Lc 10,33), il faut en sentir la charge : ici se trouve figuré un comportement nouveau, qui définit l'amour du prochain révélé par Jésus<sup>5</sup>.

En dehors de ces paraboles, les évangiles n'emploient *splagchnizomai* que pour Jésus, et ce ne doit pas être un hasard. La pitié le pousse à guérir les deux aveugles de Mt 20,34, à rendre son fils à la veuve de Naim (Lc 7,13) et, si l'on accepte le texte reçu de Mc 1,41<sup>6</sup>, à purifier un lépreux ; en Mc 9,22, le père d'un malade fait appel à la pitié de Jésus. Il est permis de reconnaître en tous ces textes une insistance particulière sur la qualité messianique des miracles de Jésus, signes du salut promis que l'on attendait de la grâce miséricordieuse de Dieu (cf. Lc 1,78 ; Jc 5,11)<sup>7</sup>.

La pitié de Jésus apparaît dans les deux récits de multiplication des pains, mais elle y est diversement qualifiée. Le second récit paraît à des modernes offrir une séquence plus naturelle : Jésus est pris de pitié parce que la foule a faim (Mc 8,3 ; Mt 15,32). Dans le premier récit selon Mt, nous restons dans la ligne des récits de miracles : la pitié pousse Jésus à guérir les malades (14,14). Mc, lui, nous étonne tant par le motif donné à la pitié : « car ils étaient comme des brebis sans berger », que par sa traduction en acte : « et il se mit à les enseigner longuement » (6,34). Lc a-t-il senti là quelque difficulté ? Toujours est-il qu'évoquant, comme Mc, l'enseignement de Jésus (et des guérisons, comme Mt), il parle non de pitié, mais de bon accueil fait à la foule (9,11). Quoi qu'on pense des relations mutuelles des différentes versions<sup>8</sup>, leur comparaison fait ressortir l'étrangeté de notre texte. Regardons-y de plus près.

5. Cf. l'emploi du substantif *splagchna* (qui évoque les entrailles, les profondeurs de l'être) en Ph 1,8 ; 2,1 ; Col 3,12 ; 1 Jn 3,17.

6. La leçon « en colère » a la préférence justifiée de nombreux critiques.

7. La tendresse miséricordieuse de Dieu (*rahamim*) est la grande espérance eschatologique (Is 41,1 ; 49,13 ; 54,7 ; Jr 12,15 ; 33,26 ; Ez 39,25 ; Mi 7,19 ; Za 1,16). Ce thème, qui s'exprime dans la Septante surtout par les mots de la famille *éleeb* (le temps du salut est celui de la miséricorde divine ; 2 M 2,7 ; 7,29), se dit avec un vocabulaire nouveau, celui de la famille *splagchnizomai* précisément, dans les Testaments des douze Patriarches, livre d'édification d'origine juive (Zab. 8,2 ; Neph. 4,5 désigne le Messie sous le nom de la « tendresse de Dieu » ; Zab. 9,8 ajoute la miséricorde à la guérison attendue du soleil de justice d'après Mi 3,20). L'expression remarquable de Lc 1,78 (« les entrailles de la miséricorde de Dieu », avec l'image du soleil levant) se rattache au même usage et correspond à des expressions hébraïques similaires dans la Règle de Qumrân (1 QS 1,22 ; 2,1). Cf. *Theol. Wört. zum N.T.*, VII, 549ss.

8. La pitié de Jésus doit appartenir à l'état pré-marcien des deux récits de multiplication des pains. Contrairement à Mt, Mc a respecté leurs différences frappantes de vocabulaire. Il est donc peu probable qu'il ait transféré ce trait d'un récit dans l'autre, d'autant plus qu'il s'y manifeste de façon différente. Cf. notes suivantes 9 et 10.

« ... parce qu'ils étaient comme des brebis sans berger... »

« Comme des brebis sans berger » : ces mots font figure de réminiscence, sinon de citation précise, de l'A.T. où cette image revient plusieurs fois. Elle y évoque la situation dangereuse ou pitoyable du peuple de Dieu privé de chef (Nb 27,17), livré sans défense à ses ennemis (1 R 22,17 ; 2 Ch 18,16 ; Jdt 11,19), négligé et abandonné par ses rois (Ez 34,5), errant, égaré, sans guide pour le conduire (Za 10,2-3 ; 13,7). Parmi tous ces textes, le nôtre paraît plus proche de Nb 27 et d'Ez 34, non seulement en sa littéralité, mais aussi par les thèmes associés. En Nb 27, c'est Moïse qui, avant sa mort et pour être remplacé, demande à Dieu de donner un chef à sa communauté du désert : or notre récit se souvient de Moïse et des nourritures miraculeuses d'Israël au désert. Quant à Ez 34, cet oracle annonce que Dieu lui-même va prendre soin de son troupeau (v. 11), le faire paître dans un bon pâturage (v. 14), lui procurer le repos (vv. 14-15) et mettre à sa tête un pasteur, « mon serviteur David » (v. 23). Plusieurs de ces thèmes reviennent dans le Ps 23, à la louange de Dieu, pasteur de son peuple : « Sur des prés d'herbe fraîche, il me fait reposer. Vers les eaux du repos il me mène, il y refait mon âme... Devant moi, tu apprêtes une table... » (vv. 2-3.5).

Par rapport à ces textes, bien des détails de notre récit prennent du relief : la sollicitude de Jésus, le repos qu'il veut assurer aux siens, le regroupement de la foule, le repas sur l'herbe verte, l'abondance de la nourriture... C'est à croire que ce récit était destiné à un public capable de saisir au vol les allusions qu'il multiplie aux annonces prophétiques du salut. Allusions multiples mais non dispersées : elles dessinent l'image du pasteur messianique, reconnaissable en Jésus. La remarque sur les brebis sans berger est donc bien en place ici. Et en motivant la pitié de Jésus, elle en souligne la qualité. En elle, la miséricorde de Dieu se révèle, à l'heure où il s'apprête à tenir ses promesses en rassemblant et rassasiant son peuple de ses dons<sup>9</sup>.

« ... et il se mit à les enseigner longuement »

Enseigner, en témoignage de pitié : voilà qui peut surprendre. Nous comprenons mieux les versions de Mt et de Lc : Jésus guérit les malades, ou s'il enseigne, ce n'est pas par pitié. D'ailleurs l'office

9. Il paraît difficile d'attribuer à Mc tout ce qui relève, en ce récit, du thème du pasteur. Il n'est guère dans sa manière d'enrichir un récit de références allusives à l'A.T. Plus probablement, il reste proche, en sa rédaction, d'un état judéo-chrétien du récit. En faveur de l'origine judéo-chrétienne du premier récit de multiplication des pains et de l'origine hellénistique du second, cf. B. VAN IERSSEL, *Die wunderbare Spelzung und Abendmahl in der synoptischen Tradition*, dans *Novum Testamentum*,

du berger n'est pas d'instruire, mais de nourrir le troupeau. Mc n'aurait-il pas distendu, brisé un récit, d'abord plus cohérent sans cet intermédiaire d'enseignement<sup>10</sup> ?

En toute hypothèse, son texte donne une grande importance à cette scène et s'exprime à la manière habituelle dont il mentionne l'enseignement de Jésus<sup>11</sup>. Il est de mode, à ce sujet, d'opposer la richesse de Mt et la pauvreté de Mc, qui rapporte relativement peu de paroles de Jésus. Il en connaît certainement la tradition. Pourquoi donc, choisissant de n'y puiser que parcimonieusement, ne manque-t-il aucune occasion de noter que Jésus enseigne, sans préciser quoi<sup>12</sup> ? C'est le cas notamment quand la foule se rassemble auprès de lui (2,13 ; 4,1-2 ; 6,34) : c'est son habitude, précise Mc (10,1). Pourquoi cette insistance ?

a) Plutôt que les thèmes divers de la doctrine de Jésus, Mc met en lumière la *manifestation voilée*, mal comprise et difficile à comprendre, de sa mission et de sa personne (son « secret »). De ce point de vue précisément, le fait qu'il enseigne est révélateur.

Dès après le résumé de sa prédication en Galilée (1,14-15) et l'appel de quatre disciples (vv. 16-20) en vue de la mission future (v. 17), Mc nous montre Jésus enseignant à la synagogue de Capharnaüm (vv. 21-28). Aucune allusion n'est faite à ce que Jésus a dit. Mais les auditeurs « étaient frappés d'étonnement par son enseignement : il les enseignait en effet comme ayant autorité, et non

7 (1964), pp. 167-194. Contre l'appartenance de « comme des brebis sans berger » à l'état pré-marcien du récit, on ne peut arguer du fait que Mt 9,36 rapporte cette remarque, avec la pitié de Jésus, en liaison avec la mission des Douze (L. CERFAUX, *La mission de Galilée dans la tradition synoptique*, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, I, 1954, pp. 452-453). La tendance à assimiler la citation à Nb 27,17 selon LXX et à la commenter (« las et prostrés comme... ») n'est guère en faveur de son caractère « primitif », pas plus que son lien à 10,6 dans une synthèse si composite. En tout cas, l'explication de la pitié par une situation générale d'abandon, et non par un besoin physique (faim, maladie), témoigne d'une plus grande affinité avec les milieux juifs et judéo-chrétiens où s'enracinent des textes comme Lc 1,78 ; Jc 5,11 ; Test. Zab. 9,8. Enfin la grâce miséricordieuse de Dieu (*hésséd*, *éléos* dans la Septante), est associée à l'image du troupeau en Ps 100,3.5.

10. Il est difficile de faire valoir, en faveur d'un récit-source sans enseignement de Jésus, l'accord de Mt et de Lc sur les guérisons opérées par Jésus. Cf. K. KAGAWA, *Miracles et Evangile*, Paris, 1966, p. 126. Il ne s'ensuit pas que Mc tient de la tradition la mention de l'enseignement de Jésus. Il est fort probable qu'il l'ajoute ici.

11. Jusque dans sa manière de dire : « enseigner beaucoup » (4,2 ; 6,34 ; cf. 1,45, avec l'emploi caractéristique de *polla* après un verbe d'élocution : 3,12 ; 5,10.23.38. 43 ; 15,3).

12. Mc 1,21-22 ; 2,13 ; 6,2.6b.34 ; 10,1 ; 11,18 ; cf. 14,49. L'objet n'est précisé que pour les paraboles (4,2), l'annonce de la passion-résurrection (8,31 ; 9,31), une parole citée (11,17 ; 12,35.38), « la voie de Dieu » (12,14). Sur l'enseignement de Jésus selon Mc, cf. J. DELORME, *De Jésus aux Evangiles*, Gembloux-Paris, 1967, pp. 84ss.

comme les scribes » (v. 22). Suit la guérison d'un possédé. Et, conclut Mc, « tous furent effrayés, de sorte qu'ils s'interrogeaient en disant : 'Qu'est-ce que cela ? un enseignement nouveau, donné d'autorité ! et il commande aux esprits impurs et ils lui obéissent !' » (v. 27). Enseignement et miracle sont également troublants, parce que révélateurs d'une *autorité (exousia)* surhumaine. Cette autorité, Jésus en dispose puisqu'il la donnera aux Douze pour chasser les démons (3,15 ; 6,7), signe que le règne de Satan est attaqué par un plus fort et que l'Esprit de Dieu intervient (3,27.29-30). Cette autorité, Jésus la manifeste d'abord dans son enseignement. Aussi Mc revient-il plusieurs fois sur l'étonnement qui frappe les auditeurs (1,22 ; 6,2 ; 11,18) comme les témoins d'un miracle (7,37) : « D'où cela lui vient-il ? et quelle est cette sagesse qui lui a été donnée et les si grands actes de puissance qui se font par ses mains ? » (6,2). Par sa parole qui enseigne et qui bat en brèche le pouvoir de Satan, Dieu agit en vue d'établir son Règne. Tel est d'ailleurs le thème essentiel de la prédication de Jésus à la foule selon Mc (1,15 ; 4,10.26.30).

Dès lors, l'enseignement de Jésus n'étonne plus dans un récit qui insiste sur la qualité de sa compassion pour le troupeau à l'abandon et qui va le présenter comme le pasteur messianique. En enseignant, Jésus fait acte d'*autorité*, au sens profond du terme. Il manifeste sa mission, avant de signifier qu'il vient, conformément aux promesses, regrouper et rassasier le troupeau délaissé que Dieu reprend en main.

b) En marquant une longue pause où Jésus enseigne, le récit de Mc, loin de se briser, fait apparaître la logique d'une structure profonde qui l'apparente à d'autres textes bibliques et permet de préciser son sens. L'œuvre de Moïse déjà est caractérisée par le *rapport étroit qui relie révélation de la Parole de Dieu et don des nourritures célestes* (Ne 9,13-15). Ce rapport est articulé avec vigueur en Dt 8,3 : Yahvé « t'a fait sentir la faim, il t'a donné à manger la manne... pour te montrer que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais que l'homme vit de tout ce qui sort de la bouche de Dieu » (cf. Sg 16,28).

Quand Jésus, nouveau Moïse, nourrit la foule au désert, comment s'étonner qu'il l'enseigne ? Ceci n'est pas étranger à son office de pasteur, dans la pensée biblique. La prière du psalmiste, avide de la Parole de Dieu, en fait foi : « Je m'égaré, brebis perdue : viens chercher ton serviteur » (Ps 119,176 ; cf. v. 131). Et c'est le troupeau que Dieu fait paître qui est invité, dans le Ps 95, à écouter sa voix afin d'entrer dans son repos (vv. 7-8.11). Une logique semblable relie, dans le 4<sup>e</sup> évangile, le récit de la multiplication des pains (6,1-15) et le discours de Jésus sur le Pain de Vie (6,26-58). Le miracle de

la manne, auquel le signe de Jésus renvoie, est dépassé par le don du vrai pain du ciel, le Fils en personne, grâce auquel « tous seront enseignés par Dieu » (6,31-35.45).

Enfin la cohérence du récit de Mc peut être justifiée par la structure des fonctions ecclésiales dans la vie des communautés dont il a reçu la tradition. Ce récit présente des affinités avec le récit traditionnel — lui-même de provenance liturgique — de l'institution eucharistique (comp. 6,41 et 14,22). Tout porte à croire que Mc tient son récit de la catéchèse qui accompagnait la « fraction du pain » en des communautés judéo-chrétiennes<sup>13</sup>. Dans la pratique des assemblées, enseignement et pain partagé s'articulaient (cf. Ac 2,42 ; 20,7 ; Lc 24,25-32) et s'articulent encore l'un à l'autre.

Dès qu'il s'agit de l'œuvre de Dieu parmi les hommes, la parole est inséparable de l'action. Selon Mc, la parole de Jésus précède l'action (1,21-27 ; 6,1-6 ; noter le rapport de 4,1-34 avec 4,35—5,43). Elle est déjà action, qui provoque l'étonnement par l'autorité surhumaine dont elle témoigne. Ici elle manifeste l'amour du pasteur responsable du troupeau, en lui préparant, en lui procurant déjà, l'unité et la nourriture qu'il lui apporte.

### III. JÉSUS ET LES APOTRES

L'analyse du texte nous a montré que la manière dont Jésus se comporte avec la foule doit être comprise en relation avec le soin qu'il prend de ses disciples.

Le contexte fournit le fil à ne pas lâcher. En Mc, dès que Jésus commence à prêcher, rien ne se passe sans la présence de disciples<sup>14</sup>. L'appel des quatre premiers (1,16-20) — leurs noms figureront dans la liste des Douze (3,16-18) — précède la première manifestation à la synagogue de Capharnaüm (1,21-27). Les Douze ne quitteront plus la scène que durant leur mission (6,14-29) et, curieusement, Mc n'a rien à dire de Jésus pendant ce temps-là. Dans cette optique, particulière à Mc, la relation de Jésus à la foule ou à quelque autre personne que ce soit, est toujours affectée par la présence des Douze ou de quelques-uns d'entre eux. Rien n'est rapporté sans quelque intérêt pour eux.

De façon plus précise, les liens entre Jésus et les Douze se sont resserrés depuis leur choix (3,13-19), par contraste avec l'afflux des

foules (3,7-12) et l'opposition de la parenté de Jésus et des scribes venus de Jérusalem (3,20-35). En deux volets, Mc a montré comment l'enseignement donné à la foule entraînait un enseignement réservé à « ceux qui l'entouraient avec les Douze » (4,1-34 ; cf. vv. 10-25.34) et comment une série de signes a été donnée aux disciples à l'abri des regards de la foule (4,35—5,43). Après l'échec de Nazareth (6,1-6), en présence des disciples (v. 1), nous voyons Jésus parcourir les villages à la ronde en enseignant : c'est alors qu'il envoie les Douze en mission (6,7-13). Ils se séparent donc pour un certain temps, et Mc comble le vide par la notice sur l'opinion d'Hérode et d'autres sur Jésus (6,14-16), ainsi que par le récit de la mort de Jean-Baptiste (6,17-29).

Plus loin, Mc reviendra sur le problème de l'identité de Jésus, dans un entretien entre lui et ses disciples (8,27-30). Au-delà des opinions « des hommes », la réponse de Pierre marquera un pas décisif vers la reconnaissance plus précise de Jésus : « Tu es le Messie ». Ce pas est franchi après une longue suite d'actes et d'enseignements qui tous, à partir du retour de mission des « apôtres » (6,30), leur sont particulièrement destinés. Si Jésus enseigne et nourrit la foule, celle-ci reste étonnamment passive, inerte, et il est clair que le signe, d'après Mc, est destiné aux disciples, qui d'ailleurs n'arrivent pas à comprendre (6,52), même après la marche sur les eaux. Si Jésus discute pureté alimentaire et tradition avec les Pharisiens (7,1-16), c'est pour éclairer ses disciples « à l'écart » (7,17-23). Au terme de la « section des pains » (ainsi nommée à cause du rôle déterminant qu'y jouent les deux récits des pains partagés à la foule), les reproches de Jésus aux disciples (8,14-21) expriment bien la manière dont Mc l'a mise en valeur : comme une révélation destinée aux disciples. Et que Jésus seul soit capable de leur ouvrir les yeux, c'est ce que suggère la guérison d'un aveugle entre ces reproches et la profession de foi de Pierre (8,22-26).

Ainsi, le lien de notre texte avec l'envoi des Douze en mission et leur retour n'est pas un simple procédé pour ménager une transition. Il exprime une manière de comprendre toute la séquence. Deux thèmes majeurs s'y entrecroisent :

- Jésus y fait pressentir le mystère de sa mission et de sa personne ;
- mais ce sont les disciples (qui dans cette section s'identifient aux Douze) qu'il s'efforce d'amener à l'intelligence de ce mystère.

Pourquoi ? En vertu du centre d'intérêt inspirant tout le livre : il s'agit de rattacher à son « commencement » (1,1) « l'Évangile » qui doit être proclamé dans le monde entier (13,10 ; 14,9)<sup>15</sup>.

13. Cf. B. VAN IERSSEL, *art. cit.*

14. Seule exception : 7,24-30, où les disciples semblent oubliés, mais ils ne le sont pas dans le contexte.

15. Cf. J. DELORME, *op. cit.*, pp. 79-84.

« L'Évangile » est l'œuvre de Dieu réalisée par Jésus Christ, qui se continue parmi nous grâce à la mission apostolique. Révélation du mystère de Jésus et initiation des « apôtres » vont de pair.

A la lumière de tout ce contexte, plusieurs notations de notre texte prennent du relief.

« Les apôtres se réunirent auprès de Jésus... »

Ce n'est pas un hasard si à leur retour de mission les Douze reçoivent le titre d'*apôtres*, et ici seulement en Mc<sup>10</sup>. Ce titre rend plus étroit le lien entre notre récit et celui de leur envoi en mission. C'est en tant qu'apôtres, c'est-à-dire chargés de mission par Jésus et appelés à continuer son œuvre, qu'ils rentrent en scène. L'idée de leur mission à l'image et à la ressemblance de celle de Jésus, ne doit donc pas être oubliée dans la suite du récit.

« ... et ils lui rapportèrent tout ce qu'ils avaient fait et tout ce qu'ils avaient enseigné »

Leur rapport est structuré (*fait — enseigné*) conformément aux deux aspects de leur activité selon 6,12-13 (proclamer — chasser les démons et guérir), aspects déjà distingués dans les consignes de Jésus en 6,7-11 (autorité sur les esprits impurs, v. 7 — « si les gens ne vous écoutent pas... », v. 11) et dans le projet qui a guidé leur choix en 3,14-15 (proclamer — chasser les démons). Or ces deux aspects ont été illustrés dans l'activité de Jésus, dès sa première intervention publique (1,21-27 : il enseigne et chasse un démon), puis dans la grande « journée » des paraboles et des signes sur la mer et ses rives (4-5), puis encore lors de la visite à Nazareth (6,1-6). Le ministère des Douze est donc assimilé au ministère de Jésus. Celui-ci définit le leur. Son œuvre doit se poursuivre dans la leur.

En évoquant le rapport des Douze, Mc précise — et c'est la seule fois dans tout le livre — qu'ils ont *enseigné*. Il emploie plus ordinairement à leur propos le verbe *proclamer* (*kêrussein* : 3,14 ; 6,12 ; 13,10 ; 14,9). Dans son vocabulaire, une nuance distingue les deux mots : la proclamation précède l'enseignement (comp. 1,14 et 21) ; celui-ci s'étend davantage et recourt sans doute à d'autres formes de langage<sup>17</sup>. Il ne faut cependant pas les opposer comme s'il s'agissait de deux activités nettement séparées : envoyés pour proclamer, les Douze ont enseigné ! Il doit être difficile que l'un aille

16. Et dans une variante de 3,14, peut-être par assimilation à Lc 6,13.

17. Mt tend à rapprocher les deux termes et fait passer *enseigner* avant *proclamer* (4,23 ; 9,35).

sans l'autre. En tout cas, pour unique qu'elle soit, la mention de l'enseignement des Douze est remarquable en ce contexte, où l'enseignement de Jésus est mis en vedette (6,6b.34). Celui-ci se poursuit dans le leur. Jésus les associe à cet acte qui relève de sa mission et manifeste son autorité, comme il se servira d'eux pour regrouper et nourrir son troupeau. Il faut reconnaître ici l'intérêt que Mc porte à la continuité de la mission dans l'Eglise, et, parmi ses responsabilités, à l'importance de l'enseignement<sup>18</sup>.

« Venez vous-mêmes à l'écart, dans un lieu désert, et reposez-vous un peu »

Cette donnée singularise Mc par rapport à Mt et Lc<sup>19</sup>. Elle a pour but, certes, d'expliquer le départ vers l'endroit désert où se produira la rencontre avec les cinq mille hommes. Elle permet de relier la mission des Douze et leur retour à la rencontre du Pasteur avec le troupeau délaissé. Ce lien importe à Mc : pour leur propre tâche, les apôtres ont beaucoup à apprendre de ce face à face. Mais ce rôle fonctionnel du projet dans le récit aurait pu être rempli par un autre thème : pourquoi un projet de repos ? Si l'on dit que c'est bien naturel après les fatigues missionnaires, on en appelle à la vraisemblance du *fait*, on ne rend pas compte de tout son sens dans le *récit*.

Il faut relever tout d'abord l'insistance marquée par la répétition : « à l'écart, dans un endroit désert » (vv. 31-32). Le désert est le lieu traditionnel de la multiplication des pains ; mais « à l'écart » (*kal' idian*) est un trait de plume de Mc<sup>20</sup>. Partout ailleurs, il signale un acte ou un enseignement important, accompli ou donné à l'écart de la foule (7,33), réservé aux seuls disciples (4,34 ; 9,2.28 ; 13,2)<sup>21</sup>. Ici l'expression souligne que Jésus offre aux Douze de se retrouver *seuls avec lui*, loin de la foule<sup>22</sup>. Dans ces conditions, le repos

18. Cf. J. DELORME, *op. cit.*, pp. 94-95.

19. Du point de vue de l'histoire de la rédaction, elle est remarquable. Si le silence de Mt et Lc sur ce point continue celui d'une source antérieure à Mc, celui-ci serait donc intervenu pour l'enrichir. Si, par contre, il se fie à un donné traditionnel qui, parmi les thèmes liés à la figure biblique du pasteur, n'aurait pas négligé celui du repos (Ez 34,14-15 ; Ps 23,2 ; 95,7.11), il paraît difficile que ce motif y ait tenu le rôle qu'il joue dans le récit de Mc. Dans cette hypothèse encore (qui a notre faveur), Mc serait intervenu.

20. Cf. G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris, 1968, pp. 238-242.

21. Autres expressions de même portée en 4,10 ; 7,17 ; 9,28 ; 10,10.

22. Il faut donc rapporter, non aux seuls apôtres (BJ.), mais à Jésus et aux apôtres, le pluriel du v. 32 : « Ils partirent dans la barque ». L'invitation : « Venez vous-mêmes à l'écart », ne veut donc pas mettre en vacances les apôtres sans Jésus, mais souligne plutôt le caractère privé, exclusif, de l'offre faite : « Vous donc, venez... ».

proposé prend l'aspect d'une retraite dans l'intimité, prometteuse de relations plus étroites entre eux. Comme Jésus les a choisis « pour être avec lui » avant même de les envoyer prêcher (3,14), il les prend à leur retour de mission pour qu'ils se reposent avec lui.

D'autre part, cette invitation suggère, selon Mc, que Jésus désire pour ses apôtres le même rythme d'activité publique et de solitude que pour lui. Mc rapporte en effet qu'au lendemain des succès populaires de Capharnaüm, Jésus « le matin, très tôt, se leva, sortit et s'en alla dans un lieu désert, et là il pria » (1,35). Plus loin, sa popularité grandissante lui fait rechercher la solitude en des lieux déserts (1,45). Après notre récit, nous verrons Jésus se retirer dans la montagne, seul, pour prier (6,46 ; cf. 9,2). Sur ce point encore, les apôtres sont invités à faire comme lui, après les activités publiques de la mission. C'est bien Mc, et lui seul, qui rapporte la parabole du grain qui, une fois semé, pousse tout seul, que le semeur veille ou qu'il dorme (4,26-29).

Mais pour les apôtres comme pour Jésus, le repos peut devenir impossible. En 1,45 déjà, Mc notait que la retraite au désert ne suffisait pas à protéger Jésus de l'affluence de gens venant de partout. Ici, le secret du projet ne peut être gardé, et quand la foule est là, Jésus se doit à elle, de même que les disciples bientôt poussés à l'action. Comme c'est la seule fois, en Mc, où l'on parlait sérieusement de repos<sup>23</sup>, ne veut-on pas suggérer qu'autant le repos est nécessaire au missionnaire, autant il est aléatoire ? Il y aurait un certain humour ici, comme il y en a dans l'énumération des avantages, dès ce monde-ci, d'avoir tout quitté pour Jésus et l'Évangile : on récupère tout au centuple, « avec des persécutions ! » (10,30). Le temps de la mission ne se prête guère au repos.

A moins que le mot « repos » ne porte plus loin qu'il ne paraît ! S'il appartenait au récit traditionnel de la multiplication des pains, il devait y garder la nuance eschatologique qui est la sienne en plusieurs textes bibliques et juifs chargés d'espérance<sup>24</sup>.

Rien n'indique qu'il en soit de même dans le récit de Mc. Suppose-t-il toutefois que la volonté de Jésus de prendre ses disciples à part pour qu'ils se reposent, a purement et simplement échoué ? Malgré la foule qui envahit leur solitude, l'action dont elle devient l'objet impassible demeure, selon Mc, particulièrement destinée aux Douze. Paradoxalement, la formule *kat' idian* continue d'affecter la révélation incluse dans l'intervention du pasteur messianique : c'est une révélation privée ! N'en serait-il pas de même de l'offre de repos ? Elle ne peut se réaliser comme prévu, mais l'orientation eschato-

logique du signe annonçant le regroupement et le rassasiement du peuple de Dieu ne suggère-t-elle pas que le repos est différé, non pas nié ?

Ce n'est pas le seul texte où Mc dirige notre espérance vers le Règne de Dieu qu'il montre déjà en voie de réalisation (1,15 ; 3,27 ; 4,26-32 ; 9,1 ; 14,25). L'annonce du regroupement des brebis par le pasteur ressuscité voisine avec l'annonce du Règne définitif en 14,25-27. D'autre part, le fait que Jésus enseigne, alors qu'il veut procurer du repos à ses disciples, peut être rapproché de textes où la Sagesse promet à qui l'écoute le repos (Si 6,28 ; 51,23-27)<sup>25</sup> et la nourriture (Pr 9,1-6 ; Si 24,19-21 ; cf. Is 55,2-3). Encore une fois, le récit de Mc ne fait pas ces rapprochements, mais parlant de repos, peut-il neutraliser la force de suggestion d'un pareil thème au voisinage d'autres qui lui sont associés en constellation dans le milieu culturel qui l'a vu naître ?

## CONCLUSION

Le récit de Mc capte l'attention, l'entraîne en son mouvement, l'arrête où il veut, ne la lâche qu'après l'avoir ensemencée. Il veut des lecteurs dociles à sa pédagogie concrète. Impossible de le transformer en exposé doctrinal ou leçon de catéchèse sans l'anesthésier. Encore faut-il ne pas le prendre pour un « flash », ni le commenter pour le plaisir de l'imagination en « faisant du cinéma ». Donner à voir, c'est sa manière de donner à penser. Le regard qu'il dirige sur Jésus est plus contemplatif qu'on ne le pense. Il s'agit d'apprendre à regarder, c'est-à-dire à recevoir la lumière qui, du tableau, se diffuse jusqu'à nous.

Jésus remue les foules. S'il cherche à les fuir, il arrive qu'elles s'imposent. Un réseau complexe de relations s'établit entre elles et lui. Il ne peut se fier purement et simplement au succès populaire. Il ne peut davantage se refuser à l'appel qui monte de la foule comme d'un troupeau abandonné. Or l'acte premier, indispensable et révélateur, par lequel il se situe par rapport à elle, c'est la parole. Sa mission ne peut se traduire en fait sans se dire. Comme le pain partagé, offert à tous, son enseignement, donné aux multitudes, témoigne : voici le pasteur devant le troupeau, et l'attachement qui le voue aux brebis délaissées déclare la tendresse miséricordieuse de Dieu.

23. L'invitation de 14,41 paraît ironique.

24. Cf. note 19.

25. Ces textes sont à l'arrière-plan de Mt 11,28-29. Cf. P.E. BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue, Jésus Christ*, Paris, 1966, pp. 129-130.

Les Douze sont là, « apôtres » associés à l'œuvre de Jésus. Celle-ci commande : le repos peut être renvoyé à plus tard, ou n'atteindre sa pleine vérité qu'au bout du chemin de la mission. Ils n'ont pas encore compris qui est Jésus, et ils sont déjà mis à l'action. Ils enseignent et doivent donner à manger au peuple rassemblé dans le désert. Quand ils auront accueilli le « secret » de Jésus à travers le scandale de la passion, c'est le sens de leur travail qui leur sera aussi révélé, en même temps que la manière de l'accomplir.

« L'Évangile de Jésus Christ » est l'acte de Dieu aujourd'hui parmi les hommes. Il est destiné à tous par la mission apostolique qui perdure. A travers elle, c'est la pitié du pasteur, c'est, dira Paul, la charité du Christ, qui nous presse (2 Co 5,14). Quand Mc médite sur l'unité de Jésus et des disciples aux origines de l'Évangile, il touche à la réalité profonde de l'Église, à sa responsabilité, à l'exigence d'authenticité que lui impose la mission. Si Jésus eut tant de peine à ouvrir les yeux des Douze, tout en les initiant à leur tâche, pouvons-nous rêver d'un apprentissage apostolique qui nous dispenserait de vivre avec Jésus, de le regarder, de le suivre et d'être terriblement dérangés dans nos plans ou nos logiques d'hommes ?

## LE BON PASTEUR

Tous nous aimons le Christ  
et nous sommes ses membres ;  
et lorsqu'il confie ses brebis aux pasteurs,  
tous les pasteurs ne font qu'un  
dans le corps du seul Pasteur.  
Il faut que vous le sachiez :  
tout le peuple des pasteurs ne fait qu'un  
dans le seul corps du seul Pasteur.

SAINT AUGUSTIN <sup>26</sup>

# Pasteurs à l'image du Christ

PAR JEAN-BERNARD DUMORTIER

*de l'équipe paroissiale de N.-D. de Lourdes (La Madeleine, Lille)*

Le texte de Jérémie et l'évangile de ce jour nous invitent à réfléchir à la mission apostolique et pastorale qui est fondamentalement celle de tout chrétien.

### *Des pasteurs qui les feront paître*

#### a) *La solitude de l'homme*

Aussi grand que puisse paraître à l'heure actuelle le génie créateur de l'homme, aussi large et étendu que se révèle son champ d'activité, le prodigieux déploiement de ses possibilités ne le laisse pas moins profondément désemparé : où va-t-il ?... Quel est le sens de son destin, quelle est la signification même de ce développement ?... L'homme d'aujourd'hui se voit entraîné dans un mouvement qui le dépasse, qui l'attire mystérieusement mais lui donne parfois le vertige.

#### b) *L'homme à la merci des « mauvais pasteurs »*

De tout temps l'homme a lié son destin à celui d'une communauté, de tout temps il s'est choisi des « pasteurs » en qui il mettait sa foi. Mais jamais peut-être comme aujourd'hui, les responsabilités ne se sont trouvées concentrées dans les mains de quelques personnes : l'homme se sent de plus en plus ballotté au gré de décisions qu'il ne comprend pas, et sur lesquelles il demeure sans pouvoir. Dès lors, il s'estime de moins en moins responsable de ce qui l'entoure.

La notion de fatalité — économique, politique, raciale ou autre — tend à remplacer celle de responsabilité personnelle ou collective. Comment ne pas penser à cette phrase de l'Évangile : « Ce sont des aveugles qui guident des aveugles » (Mt 15,14) ?

D'autre part, les idéologies qui servaient de système de référence et de guide pratique dans l'action, commencent à s'effriter ; leur multiplicité manifeste leur relativité et les empêche par le fait même de jouer leur rôle de référence absolue. Cependant, le déclin des idéologies laisse l'homme insatisfait, et de peur de se retrouver seul, face à lui-même, il consolide les ruines, ou se résigne à un relativisme sans illusions. Dans ce domaine aussi, l'homme se retrouve face à un destin qu'il lui faut assumer sans le comprendre.

Incapable de prendre son sort en main, il expérimente qu'il ne peut le confier à d'autres sans se mutiler lui-même. Et voici qu'à cet homme angoissé, désorienté, le prophète annonce : « J'instituerai des pasteurs qui le feront paître ».

### Le Christ, seul pasteur

En regard de ce texte de Jérémie, l'évangile apparaît comme la réalisation des promesses entrevues par le prophète. Mais cette réalisation est évoquée en demi-teintes, et l'on sent affleurer en soubassement toute l'expérience d'Israël, l'expérience d'un peuple qui s'interroge sur sa relation à Dieu et aux autres peuples.

C'est sur cet arrière-fond que le Christ se présente comme pasteur. Il réalise la prophétie en étant lui-même pasteur et en formant des pasteurs, comme si ces deux aspects étaient indissolublement liés.

Sur quoi se fonde cette attitude du Christ ? Comment l'homme Jésus peut-il se dire pasteur ?...

En effet, nous ne vivons peut-être plus assez notre relation vivante au Christ et nous projetons dans un univers abstrait des « titres » tels que celui de « Bon Pasteur », oubliant que ces noms, avant de devenir des « titres » christologiques, furent l'expression d'une réalité vécue (« les gens étaient si nombreux que les apôtres n'avaient pas même le temps de manger », Mc 6,31). Si le Christ est « Pasteur », c'est avant tout parce qu'il vit en Pasteur : la relation qui l'unit au Père et à tous ses frères s'exprime en une attitude de Pasteur. C'est la relation qui est première, non l'expression de cette relation.

Le Christ a vécu avec une telle intensité le lien d'amour qui l'unissait à son Père et à ses frères qu'il a compris que cette relation d'amour était concrètement la vérité ultime de l'homme : « Je connais mes brebis et mes brebis me connaissent ». Il sait ce dont ses brebis ont fondamentalement besoin, parce qu'il a expérimenté lui-même et de manière concrète cette dépendance salvatrice à l'égard du Père.

### Il se met à les instruire longuement

On comprend alors que le Christ ait exprimé cette attitude de Pasteur de diverses manières.

a) Il éprouve les *sentiments* mêmes du Père à l'égard des hommes : « Il eut pitié de cette foule... », comme il eut pitié de la veuve de Naïm, de Lazare, de Marie-Madeleine... car sa relation intime au Père l'ouvre à ses frères et lui donne de les voir avec le regard même du Père.

b) Son enseignement n'est certes pas un enseignement intellectuel qui recèlerait des propositions sur la nature divine ou sur les secrets du monde. D'après les évangiles, il est fait de touches diverses, impressionnistes, comme si les mots ne faisaient qu'effleurer une réalité autrement profonde, mais n'arrivaient pas à l'entamer. En tant qu'homme, le Christ n'a pu dépasser l'inadéquation foncière de tout langage : ses paroles sont des paroles d'homme qui ne trouvent sens et densité que parce qu'elles traduisent la vérité d'une personne, en l'occurrence la vérité du Fils de Dieu ; et c'est peut-être en cela que réside le mystère du Christ Pasteur. En lui toute parole reflète, dans l'authenticité la plus absolue, la vérité existentielle d'une relation d'amour au Père et à tous les hommes.

Nous sommes évidemment loin des idéologies, si élaborées soient-elles. Dans celles-ci (nazisme, maoïsme, etc.), l'homme n'est que le support désincarné d'une abstraction d'autant plus absolutisée qu'elle est par nature relative. Au contraire, dans l'adhésion de foi, il s'agit de voir en autrui un absolu, et non un robot à utiliser pour une cause quelconque.

Vivre dans la foi le lien à Jésus Christ, c'est reconnaître celui qui a vécu si totalement sa relation de Fils et de frère que sa Parole est Vérité : non pas vérité abstraite, étroite, formulation quasi magique du mystère divin, mais Vérité concrètement vécue, point ultime où l'expérience s'origine dans l'Absolu.

### Le chrétien : pasteur à l'école du Christ

Nous rejoignons ici le double aspect souligné plus haut : si le Christ est pasteur, c'est indissociablement en formant des pasteurs.

#### a) Témoin de l'amour...

Nous devons, à notre tour, être pasteurs, parce que l'Eglise fondée par le Christ est essentiellement missionnaire, mais plus existentiellement, parce que, à l'image du Christ, nous vivons dès à présent cette relation d'amour qui nous unit à notre Père et à nos frères ;

certes, ce lien d'amour est fragile, toujours à resserrer, mais nous savons qu'il est en germe ce que nous vivrons dans l'absolu du Royaume. Et c'est cela qui nous permet de témoigner authentiquement de cet amour, si imparfait soit-il, et d'être par là même pasteurs à l'image du Christ.

b) ... *pécheur pardonné...*

Ce témoignage ne doit pas être manifestation d'orgueil. Au contraire, le chrétien authentiquement pasteur sait, au plus profond de lui-même, qu'il est un pécheur pardonné. On pense à Pierre qui ne devint pasteur, chef de l'Eglise, qu'après avoir renié son Seigneur. Il a saisi sa pauvreté radicale et expérimenté le pardon du Seigneur. Ce pardon n'est pas simple oubli, mais nous fait découvrir que nous ne sommes pas « juges du bien et du mal ». C'est le Seigneur qui nous pardonne, même quand nous sommes impardonnables à nos propres yeux.

c) ... *il réconcilie le monde*

Dans la mesure où le chrétien témoigne du lien d'amour qu'il ressent comme vérité ultime de son être — et cela malgré les imperfections, les fautes et les échecs —, dans la mesure où il se sait un pauvre pardonné, en paix avec lui-même, il peut être à son tour le pasteur qui réconcilie le monde. C'est à cette condition que le texte de saint Paul prend tout son sens : « Il est venu proclamer la paix : paix pour ceux qui étaient loin, paix pour vous qui étiez proches » (Ep 2,17).

Si nous acceptons de voir dans l'homme plus qu'une abstraction économique ou politique, si nous acceptons de comprendre que tout homme doit être réconcilié avec le monde et d'abord avec lui-même, nous pourrions être alors de véritables pasteurs : « Il n'y aura plus ni crainte, ni terreur, on ne se perdra plus... »

## Année C

---

Première lecture : Gn 18,1-10a

Deuxième lecture : Col 1,24-28

Evangelie : Lc 10,38-42

Notes doctrinales



# L'hospitalité d'Abraham

Gn 18,1-10a

PAR PAUL-MARIE GUILLAUME

Professeur à l'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique de Paris

« C'est une des pages les plus belles de la Genèse que celle de cette nouvelle visite de Dieu ; il semble que toute la lumière d'un beau jour d'Orient y passe, toute la promesse d'un avenir merveilleux »<sup>1</sup>.

Elle forme le premier volet d'un triptyque : l'hospitalité empressée d'Abraham (18,1-15) contraste avec l'inhospitalité brutale des habitants de Sodome (19,1-11), tandis que 18,16-33 nous livre la grande intercession du Patriarche.

Dans son fond comme dans sa forme, ce récit possède des analogies avec d'autres littératures, ce qui permet de mieux discerner le milieu culturel et religieux dans lequel il est né. Mais il importe davantage de souligner son enseignement moral : Abraham y apparaît comme le modèle de l'hôte accueillant. On retiendra surtout que l'auteur a intégré cette scène à l'histoire de la promesse de Dieu aux Patriarches, qui sous-tend l'ensemble des chapitres consacrés aux ancêtres d'Israël.

## 1. Le milieu culturel et religieux

Dans toutes les civilisations de l'Ancien Orient, la vertu d'hospitalité était à l'honneur. Pour les Romains, les hôtes tenaient le troisième rang de ceux dont on doit prendre la défense : accueil de l'étranger, certes, mais aussi crainte qu'une divinité ne se cache derrière lui et ne réagisse violemment à un manque d'hospitalité<sup>2</sup>.

1. DANIEL-ROPS, *Histoire de l'Eglise du Christ*, t. 14, 1967, p. 28.

2. Cf. OVIDE, *Métam.* VIII, 616-715. — Voir J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*, Paris, p. 237.

Il en est de même dans le monde grec. L'Odyssée nous raconte l'accueil que le porcher Eumée réserve à Ulysse déguisé en vieillard : « Etranger, je n'ai point le droit... de manquer de respect envers un hôte. Ils sont tous envoyés par Zeus, étrangers et mendians »<sup>3</sup>. Au cours du repas plantureux qui suit, Ulysse lui annonce son propre retour, mais sans révéler sa véritable identité : « Eh bien ! moi je te dirai, non pas à la légère mais sous serment, qu'Ulysse reviendra... Oui, tout s'accomplira, ainsi que je le dis. Au cours de cette année, Ulysse reviendra »<sup>4</sup>. Mais Eumée se refuse à le croire, et Ulysse ne se fera reconnaître par son fils qu'au chant suivant et plus tard encore par sa propre épouse. Accueil chaleureux d'un inconnu dont les propos mystérieux suscitent le doute, dévoilement progressif de sa personnalité, valeur religieuse de l'hospitalité : nous retrouverons ces traits dans le récit biblique.

Plus proche encore de la Genèse, l'aventure qui arrive au héros Danel d'Ugarit. Assis à la porte pour juger la cause des veuves et des orphelins, il aperçoit le dieu Kashir se hâtant de venir lui apporter arc et flèches pour son fils, dont la naissance avait été le résultat direct d'une intervention divine. Alors Danel demande à sa femme de préparer un mouton et de la boisson pour le visiteur divin. Ce qu'elle fait sur-le-champ. Certains détails littéraires de ce passage du Poème d'Aqhat (II,v,6-31) sont identiques à notre texte de la Genèse.

Que conclure de ces rapprochements ? Ils ne nous contraignent pas à imaginer une influence immédiate sur les rédacteurs des traditions patriarcales, mais nous aident à situer l'hospitalité orientale dans le contexte culturel et religieux qui est celui d'Abraham. Le Patriarche possède le sens religieux de l'époque « profondément convaincue de la présence de la divinité dans le monde et de sa volonté d'entrer en rapport avec les hommes dans des lieux saints et par des rites appropriés »<sup>5</sup>. De plus, la liaison d'une telle visite avec le thème de la promesse d'une descendance n'apparaît pas inventée après coup, même si l'auteur yahviste est particulièrement sensible à cet aspect<sup>6</sup>. Enfin, on s'étonne moins de l'anthropomorphisme qui fait manger Yahvé lui-même en présence d'Abraham. C'est le signe d'une haute époque, où les relations du fidèle avec son Dieu personnel étaient empreintes d'une grande familiarité.

3. *Odyssée*, XIV, 56-58.

4. *Ibid.*, XIV, 151-161.

5. H. CAZELLES, dans *D.B.S.*, art. Patriarches, 125.

6. « Les auteurs choisissent tel ou tel fait qui leur paraît plus instructif, ils le présentent suivant les procédés littéraires du temps et d'après leur propre génie littéraire, mais ils n'inventent pas. S'ils l'avaient fait, ils n'auraient pas transmis la foi d'Israël et leur œuvre n'aurait pas été retenue » (H. CAZELLES, *art. cit.*, 156).

## 2. L'hospitalité d'Abraham

Le vieil Abraham se repose de la chaleur du jour, à l'entrée de sa tente, au chêne de Mambré<sup>7</sup>. Il est soudain mis en présence de trois hommes dont la visite va transformer sa quiétude somnolente en une activité débordante ! Tout le récit souligne son empressement à mettre en pratique la vertu d'hospitalité à l'égard de ces visiteurs inconnus.

## a) L'accueil pressé d'Abraham

Le Patriarche possède un dynamisme étonnant pour son âge ! Il court à la rencontre de ses visiteurs, se prosterne à terre (v. 2) ; il se hâte vers la tente et demande à Sara de vite préparer des galettes (v. 6). Il court au troupeau choisir lui-même une belle bête, transmet son empressement à son serviteur (v. 7) et, une fois que tout est prêt, il ne paraît guère épuisé, car il reste debout près de ses hôtes pendant qu'ils mangent.

« Dieu aime qui donne avec joie » (2 Co 9,7). Philon juge Abraham en ces termes : « Il convient d'admirer son amour des hommes... Plein de joie en son âme, il hâtait toutes choses pour ne pas différer l'accueil... Personne n'est lent à aimer les hommes dans la maison du Sage »<sup>8</sup>. Saint Jean Chrysostome nous a laissé un beau commentaire de cette page de la Genèse :

Abraham s'efforçait de les introduire sous sa tente, sans se permettre une question indiscrete, sans faire attention s'ils étaient connus ou inconnus... Il court, il vole, ce vieillard... son élan n'est pas ralenti par les entraves de l'âge. C'est bien là le propre de l'hospitalité : il reçoit plutôt qu'il ne donne, celui qui l'exerce avec générosité. Remarquez comme tout se fait là avec promptitude et ferveur, d'un air riant et gracieux, comme une expansion de la joie qu'on éprouve. Il était là debout, le Patriarche, dans l'attitude d'un serviteur, regardant comme la plus noble des récompenses de pouvoir servir ces étrangers et les délasser des fatigues du voyage<sup>9</sup>.

Non moins caractéristique est l'humilité bien orientale d'Abraham, qui minimise ses propres efforts devant ses hôtes : « un peu d'eau » (v. 4), « un morceau de pain » (v. 5)... contrastant avec les préparatifs du festin (vv. 6-8) ! « Il promet peu et donne beaucoup » (Dom Calmet).

7. Sur le site de Mambré, voir *Bible et Terre Sainte*, 70 (1965).

8. *De Abrahamo*, 107-109.

9. *Homélie 41 sur la Genèse*, dans *Œuvres complètes* (tr. Barcille), Vivès, 1867, t. VII, 599-617.

## b) La personnalité des visiteurs

Le lecteur est averti dès le début qu'il s'agit d'une apparition de Yahvé. L'auteur peut ainsi prévenir toute équivoque, alors que dans le récit il semble demeurer fidèle à ses sources en laissant planer un certain mystère sur l'identité des visiteurs. Au v. 2, il est question de trois hommes, mais au v. 3 Abraham parle au singulier : « Monseigneur », tandis que le pluriel réapparaît aux vv. 4.5.8. Abraham a-t-il distingué un personnage plus important que les autres ? Mais alors, pourquoi répondent-ils ensemble : « Fais donc comme tu as dit » (v. 5) ? Et pendant le repas, ils posent tous trois la même question au v. 9 : « Où est Sara ? », mais au v. 10 un seul continue la conversation. Enfin, aux vv. 13-15, Yahvé lui-même intervient. Dans les scènes suivantes, même difficulté : le v. 16 mentionne « les hommes », et le v. 17 signale parmi eux la présence de Yahvé. Au v. 22, par contre, on distingue nettement les hommes de Yahvé. Au chap. 19, ces hommes sont appelés « les deux Anges » (vv. 1.15), tandis qu'on continue de les désigner comme des hommes (vv. 5.8.10.12.16) et qu'on passe du pluriel au singulier sans aucune raison apparente (vv. 17-18).

Ce phénomène littéraire n'a pas trouvé de solution très claire. Dom Calmet évoque « quelque mystère caché » ou suppose un tel accord entre les trois personnages que l'on « attribue souvent à tous les trois ce qui n'est fait que par un seul ». Pour sa part, H. Gunkel estime que le passage du singulier au pluriel n'obéit à aucun principe<sup>10</sup>.

L'auteur a-t-il voulu, tout en respectant ses sources, éviter une interprétation polythéiste ? C'est possible et même vraisemblable. Quels que soient les remaniements qu'il a opérés, pour lui une chose est certaine : les visiteurs sont de nature supérieure, puisqu'ils connaissent le nom de Sara (v. 9). L'un d'eux annonce même la naissance d'un fils, ce qui suppose la connaissance de la situation présente du vieux couple (v. 10) ; il révèle enfin au v. 13 sa véritable identité et sa capacité de pénétrer des sentiments cachés, ce qui provoque la peur de Sara (v. 15). En présentant ainsi l'événement, l'auteur est sans aucun doute fidèle à la mentalité religieuse de l'époque.

Plus tard, les spéculations ne manqueront pas sur ce texte. La tradition juive identifiera les trois visiteurs à des Anges (cf. He 13,2). Justin et Irénée verront le Logos dans l'un des trois<sup>11</sup>. Saint Am-

10. *Genèse*, 1966<sup>r</sup>, p. 194. En outre, il suggère que primitivement l'histoire mentionnait peut-être trois dieux et que l'introduction du singulier serait une tentative de yahvisation (pp. 199s).

11. *Dial. Tryph.*, 56,1 ; *Prédic. Apost.*, 44.

broise, saint Augustin — au moins en certains écrits — et beaucoup d'autres contempleront dans ce texte le mystère de la Sainte Trinité<sup>12</sup>.

### 3. Histoire de la Promesse

Si intéressant qu'il soit au point de vue moral, le récit de Gn 18 n'a pas pour but premier d'exalter la vertu d'hospitalité, mais bien plutôt de poser le dernier jalon du lent et dramatique cheminement de la promesse de Dieu à Abraham.

L'auteur yahviste (et tout autant le rédacteur final de la Genèse) ordonne les différents souvenirs dont il dispose sur les Patriarches en fonction de la promesse de Dieu d'accorder une descendance à Abraham. Depuis l'appel qui l'arrache à son pays, celui-ci vit dans la foi en la Parole de son Dieu : « Je ferai de toi un grand peuple » (Gn 12,2). Dès le départ, cette foi est mise à l'épreuve, car Sara est convoitée par le Pharaon (12,10-20), mais Yahvé en prend soin et renouvelle sa promesse en 13,16. Promesse si étonnante qu'Abraham songe à la reporter sur son serviteur, mais Dieu refuse (15,3-6), puis sur le fils de sa servante, Ismaël, mais la fuite d'Agar remet tout en cause (16,2,4-14). Enfin, Yahvé récompense l'hospitalité de son fidèle en lui annonçant : « Je reviendrai vers toi l'an prochain ; alors, ta femme Sara aura un fils » (18,10). Cette promesse se réalisera en 21,1, non sans connaître encore bien des rebondissements tragiques<sup>13</sup>.

### Conclusion

La vertu d'hospitalité, si naturelle au monde oriental, apparaissait associée à la vertu de religion. Les cultures anciennes reconnaissent dans l'hôte soit un envoyé de la divinité, soit la divinité elle-même. Dans ce récit biblique, l'imprécision concernant l'identité des visiteurs, le curieux passage du pluriel au singulier ont aussi ouvert les esprits au mystère de Dieu. Rien d'étonnant que certains Pères de l'Eglise y aient vu une présence de la Sainte Trinité.

L'empressement d'Abraham, récompensé par la promesse de la naissance d'Isaac, contraste avec la brutalité sauvage des habitants de Sodome, dont l'inhospitalité reçoit un châtement exemplaire. Ces récits contribuèrent à exalter la vertu d'hospitalité chez les Juifs et les premiers chrétiens. Dans le N.T., elle représente « la manifes-

tation la plus courante, la mieux déterminée et si l'on peut dire : la plus officielle de l'agapè »<sup>14</sup>.

L'évangile d'aujourd'hui nous rappelle que le Seigneur attend de nous non un empressement fébrile, comme celui de Marthe, mais un accueil intérieur, comme celui de Marie (Lc 10,38-42). « Le Seigneur exige de nous, disait saint Jean Chrysostome, non une table richement servie, mais une âme qui déborde de joie ». C'est là sans doute la condition pour qu'il se révèle à nous dans l'intimité de son amour : « Voici que je me tiens à la porte et je frappe ; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui pour souper, moi près de lui et lui près de moi » (Ap 3,20).

### UN ACCUEIL ADMIRABLE

L'étonnant n'est pas  
qu'Abraham ait reçu des anges,  
mais qu'il les ait reçus à son insu...  
Il est admirable  
d'avoir su accueillir avec tant d'empressement  
des hommes qu'il prenait pour de simples voyageurs.

SAINT JEAN CHRYSOSTOME<sup>15</sup>

12. AMBROISE, *De Abrah.*, l.v,33 (P.L. 14,435B). Cf. G. BARDY, *Œuvres de S. Augustin*, t. 36, 1960, pp. 726s.

13. Sur la foi d'Abraham, voir H. CAZELLES, *art. cit.*, 151-153.

14. C. SPICQ, *Théologie morale du N.T.*, t. II, 1965, p. 809 ; cf. *Hospitalité et charité*, dans *La Vie Spirituelle*, nov. 1951, pp. 339-387.

15. *Troisième homélie sur le mariage*, 8.



# Le ministère apostolique de Paul

Col 1,24-28

PAR PIERRE FÉDERLÉ

Professeur au Missionary Institute of London

Lire une épître de saint Paul ressemble souvent à écouter une partie d'une conversation téléphonique où l'on a les réponses sans connaître parfaitement les questions qui les ont provoquées. Notre texte appartient à l'une des épîtres écrites en captivité (probablement à Rome) pour une communauté qu'il n'a pas fondée ou visitée. Paul a été informé de certaines erreurs dans l'Eglise de Colosses : une sorte de théosophie judéo-gnostique qu'il est difficile de préciser<sup>1</sup>. Elles obligent l'Apôtre à envoyer un écrit de ton polémique (l'épître encyclique aux Ephésiens reprendra synthétiquement sur un ton plus modéré les mêmes idées) pour réfuter et instruire. En repensant notre salut dans le Christ selon des perspectives plus universalistes, il jette les bases d'une sotériologie cosmique.

En vain chercherait-on dans cette épître un plan précis. Paul, de tempérament colérique et écrivant à la hâte, prétend moins rédiger un traité théologique que chercher, en pasteur d'âmes, à résoudre une crise. Après avoir développé le plan divin pour la réconciliation du monde (1,13-23 : partie dogmatique), il considère sa propre activité dans ce dessein salvifique en tant que ministre de Dieu (1,24-3,4 : partie plus polémique).

## Joie dans les souffrances

Paul est prisonnier (Col 4,3.10.18) : son engagement au Christ comporte des souffrances, où il trouve sa joie parce qu'il les accepte pour l'Eglise, « pour vous ». Ce n'est pas du stoïcisme ou du masochisme spirituel. Comme ministre (*diaconos*) de l'Evangile, Paul a reçu le devoir de prêcher (v. 25) et de souffrir (v. 24). Certes,

1. Cf. Th. MAERTENS, dans *Assemblées du Seigneur*, 1<sup>re</sup> série, 14, pp. 13-14.

tout travail, même apostolique, comporte des aspects pénibles ; cependant, ces souffrances ne sont pas un accident, mais une nécessité imposée par un décret divin.

La littérature apocalyptique annonçait une lutte entre le bien et le mal. Pour le judaïsme tardif (Si 2,1-11 ; Sg 3,4-6 ; 2 M 6,30), la joie caractérisait les justes éprouvés dans l'attente des temps messianiques. L'Eglise primitive prit la même attitude : « Il nous faut passer par bien des tribulations pour entrer dans le Royaume de Dieu » (Ac 14,22). Ces souffrances chrétiennes, issues du conflit avec les puissances du mal et signes de l'arrivée du Royaume (Mt 24,6 ; Mc 13,8 ; Lc 21,9), trouvent leur fondement dans notre union avec le Christ : tout chrétien reçoit dans le baptême l'efficacité salvifique de la mort et de la résurrection du Christ (Rm 6,3 ; 1 P 4,13).

Paul a d'ailleurs déjà parlé de la joie dans les souffrances, comme trait caractéristique de toute spiritualité chrétienne (1 Th 2,1-2 ; 1 Co 2,3 ; 4,9-13 ; 2 Co 1,6 ; etc.). Il ne traite pas du problème de la souffrance en général, mais seulement des épreuves qui accompagnent la propagation de la Bonne Nouvelle. Cette patiente acceptation des épreuves remplit Paul de joie, parce qu'elle donne le gage du salut au moment de la venue du Christ (2 Th 1,4-7).

## Je complète les épreuves du Christ

Souffrances (*pathêmata* : v. 24a) et épreuves (*thlipsis* : v. 24b) — termes pratiquement synonymes — sont nécessaires pour vivre avec le Christ, puisqu'elles signifient mourir à tout ce qui est ennemi de Dieu. Paul appelle le baptême « la circoncision du Christ » (Col 2,11-13), car cette mort sacramentelle nous fait rejeter le « corps de chair » en nous incorporant au Christ, mort lui aussi dans son « corps de chair » pour nous sauver (Col 1,22).

L'Apôtre introduit ici le thème de la participation des chrétiens aux souffrances du Christ, qui sont incomplètes. Rien dans le contexte ou dans l'arrière-plan de la théologie paulinienne ne nous permet d'interpréter ces épreuves du Christ (*thlipsis* n'est jamais utilisé dans le N.T. pour décrire sa mort expiatoire) comme étant les souffrances historiques de sa Passion. La mort du Christ est complètement efficace, comme Paul l'a déjà affirmé en parlant de sa primauté (Col 1,15-20).

Il s'agit ici des épreuves du Christ en tant que personnalité corporative<sup>2</sup> : Paul vit dans le Christ et le Christ vit en lui (Ga 2,20). De même l'Eglise, communauté messianique, Corps du Christ, est animée par l'Esprit, principe de toute mort-résurrection. Ces souffrances

2. J. DE FRANE, *Adam et son lignage*, ch. IV, B, Bruges, 1959.

frances témoignent de la puissance de Dieu (2 Co 3) et complètent l'œuvre du Christ, son Corps toujours en construction. Le Christ continue de souffrir en Paul et dans l'Eglise, comme il a souffert autrefois dans son corps physique pour établir son Eglise (2 Co 1,5ss ; 4,12 ; 11,29 ; Ph 1,29 ; 3,10).

### *Pour son Corps, qui est l'Eglise*

Par son labeur Paul est au service des païens, de l'Eglise, nouveau peuple de Dieu qui appartient au Christ. Il exprime cette relation par la formule *Corps du Christ*, qui devient le nom propre de l'Eglise. Elle est le Christ en son Corps ; il s'agit d'une égalité et pas seulement d'une comparaison. Puisque le corps est l'homme lui-même, tout en se distinguant de lui, nous, qui formons un seul corps, nous sommes le Christ (en tant que corps). Cette équation met en relief, non seulement la relation de l'Eglise avec le Christ et les fidèles, ou celle de ses fidèles entre eux, mais encore avec le monde.

Le Christ « est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Eglise » (Col 1,18). Cette autre équation, qui indique à la fois la prééminence du Christ et sa position comme principe et fin de l'Eglise, veut dire aussi que le Corps peut atteindre la Tête présente dans le ciel. Cette idée sera reprise en Col 1,28, où Paul parle de « rendre tout homme parfait dans le Christ ». Il s'agit, en effet, de nous laisser engager dans cette construction de son Corps, l'Eglise, pour grandir vers Lui (Ep 4,14ss), puisque la Tête a placé en son Corps le chemin qui permet de l'atteindre.

### *Le mystère de l'Evangile*

Continuant le Christ par les souffrances de son apostolat, Paul le continue aussi par la proclamation de l'Evangile qui accomplit le plan divin. Paul, de par Dieu (*oikonomia* : v. 25), est devenu serviteur de sa Parole (vv. 25-26) auprès des hommes (v. 27). Sa fonction est de faire connaître la Parole de Dieu qu'il décrit comme le « mystère », terme repris de l'apocalyptique juive (Dn 2,18-19), où les secrets divins étaient révélés aux croyants pour aider les justes à discerner les signes avant-coureurs de la fin des temps. Ce mystère constitue un « secret » plein de sagesse (Col 2,2-3), longtemps caché en Dieu et aujourd'hui révélé (Rm 16,25-26). Ce mystère est le Christ lui-même, le mystère du Corps du Christ, qui inclut païens et Juifs et même la restauration de l'univers (Ep 1,9-10).

La révélation du mystère du Christ se fait par l'intermédiaire du ministère apostolique de l'Evangile dans l'accomplissement de la

grâce. Ce « secret » révélé reste néanmoins « mystère »<sup>3</sup>, et à ce titre ne pourra jamais être épuisé en sa totalité par la connaissance humaine.

### *L'espérance de la gloire*

C'est le dessein de Dieu que son peuple connaisse les merveilles de ce mystère. Paul accumule les termes pour décrire la beauté d'une telle révélation divine : la gloire, la richesse de cette gloire, le Christ parmi nous (définition suggestive du mystère !) et l'espérance de la gloire. On a ici un résumé de Ep 3,1-13.

La gloire, la gloire du mystère, la gloire de Jésus Christ, est l'essence de la manifestation de Dieu en Jésus Christ dans l'Evangile. Cette gloire peut être décrite en termes de force et de lumière, puisqu'elle est l'éclat de la puissance de Dieu se révélant. L'homme a été privé de la gloire de Dieu : mais l'éclat de la liberté dans le salut éclaire à nouveau notre vie par l'amour de Dieu dans le Christ, « le Christ parmi nous ». Paul et tous les prédicateurs de l'Evangile font resplendir la gloire du mystère maintenant révélé : c'est « l'avènement de la Parole de Dieu » (v. 25).

L'œuvre du Christ, pour Paul, est le don de l'espérance (Col 1,5). « La foi que j'aime le mieux, dit Dieu, c'est l'espérance », écrivait Charles Péguy<sup>4</sup>. Le N.T. nous permet de décrire la vie du chrétien comme une vie d'espérance : les païens sont « ceux qui n'ont pas d'espérance » (Ep 2,12) ; rester chrétien, c'est ne pas se « laisser détourner de l'espérance promise par l'Evangile » (Col 1,23). Pour ce monde, cette espérance nous permet de vivre de Dieu avec notre univers dans le Christ ; pour le monde à venir, elle nous assure que l'homme et la création seront entraînés dans la gloire définitive (Col 3,4).

Ainsi, la gloire, le mystère de la manifestation de Dieu dans l'amour, le mystère de la sagesse (1 Co 2,6ss) reçu dans la foi, est l'espérance de l'humanité et de toute la création, dans le temps et dans l'éternité, pour tout vivifier dans la liberté et le salut. La formule « le Christ parmi nous » résume tout l'évangile de Paul.

### *La maturité chrétienne*

Le grand privilège d'être chrétien comporte aussi des responsabilités. Paul ne se contente pas d'une prédication facile, car il doit

3. Le parfait *apokrymmonen* indique que l'effet continue et que ce mystère « reste caché » *apo tón aiónón*, « aux Eons », c'est-à-dire aux périodes successives de l'histoire humaine.

4. *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, p. 16.

présenter chaque individu à Dieu comme un chrétien adulte incorporé dans le Christ.

L'objet de sa prédication est le Christ : « Ce Christ, nous l'annonçons » (v. 28). Il proclame, non une philosophie, une éthique ou un dogme, mais une personne. Son « avertissement » suggère la repentance nécessaire, son « instruction » souligne la profondeur du message. La valeur de la prédication ne tient pas à la rhétorique, mais à la sagesse qu'elle confère. Sagesse plutôt pratique et théologique, que théorique et philosophique : il s'agit d'un don de Dieu, d'un charisme (Ep 1,8) qui nous donne la capacité de voir le mystère avec les yeux de la foi. L'amour du Christ est le commencement de la sagesse chrétienne. Foi et conversion vont de pair (Mc 1,15 ; Ac 20,21).

L'instruction a pour but de faire atteindre à « tout homme » (formule universaliste répétée 3 fois) la maturité chrétienne. Cette perfection (*téleios*) dans le Christ apparaît lourde de sens. Le terme s'applique d'abord à l'adulte, opposé à l'enfant ; ensuite, à quelqu'un qui a fait son apprentissage et peut remplir une fonction ; finalement, à tout sacrifice digne d'être offert à Dieu. C'est tout ce à quoi chaque homme doit tendre pour devenir ce que Dieu veut qu'il soit.

### Conclusion

Ces versets nous renseignent sur la vocation de Paul comme ministre de Dieu. Moyennant la grâce de Dieu et la collaboration de l'Apôtre, elle consiste à faire grandir le Christ par la prédication et les souffrances (Col 1,29). Le but de l'apostolat n'est pas seulement l'universalisation du mystère (gagner plus d'adeptes), mais aussi la croissance de l'Eglise (rendre chaque chrétien adulte).

Nous découvrons aussi une profonde théologie de la souffrance et du travail : souffrir c'est compléter, prolonger et remplacer le Christ. Aucune de nos activités, si humbles soient-elles, ne sont indignes ou vulgaires aux yeux de Dieu. Tout est du Christ, tout est Christ et le Christ est en toutes choses. Ainsi, la sagesse de Dieu sera de plus en plus manifeste.

## L'accueil du Seigneur

Lc 10,38-42

PAR AUGUSTIN GEORGE

Professeur à la Faculté de Théologie de Lyon

L'épisode de Jésus chez Marthe et Marie a reçu, au cours de l'histoire de l'exégèse, des interprétations fort diverses. Nous commencerons par en présenter quelques-unes, en suivant l'ordre chronologique. Nous chercherons ensuite à saisir le sens que Luc donnait à cette histoire. Nous tenterons enfin de remonter jusqu'à la signification originelle de ce récit.

### 1. Interprétations du récit dans la tradition

La tradition ne nous donne pas toujours des interprétations d'ensemble, car les auteurs s'attachent parfois à tel ou tel trait du récit sans l'envisager dans sa totalité.

a) On a un exemple de cet emploi restreint du récit chez quelques témoins du texte qui lisent au début du v. 42 : « Il est besoin de peu de choses »<sup>1</sup>, Marthe « s'inquiète et se trouble pour beaucoup de choses » : elle s'affaire aux multiples soins de l'hospitalité. Jésus lui en fait reproche ; il lui suffit de peu de choses. C'est une leçon de simplicité et de frugalité qui correspond bien à la pauvreté habituelle de Jésus. Mais la leçon du récit va sûrement plus loin, puisqu'après cette critique de Marthe, Jésus va donner Marie comme l'exemple à suivre positivement.

b) Le commentaire de l'épisode par Origène a exercé une influence considérable sur la tradition spirituelle grecque et latine<sup>2</sup> :

1. On traitera plus loin le problème textuel de ce verset, et on conclura que cette variante peu attestée est une retouche secondaire.

2. On retrouve son interprétation chez Cyrille d'Alexandrie, Grégoire le Grand (P.L., 76,953s), Bède (P.L., 92,470-472 ; C.C., 120,225-226), Théophylacte (P.G., 123,851-854), Euthyme Zigabène (P.G., 129,967-970), S. Thomas (S. Theol., IIa IIae, q. 182, a. 1), etc.

On pourrait admettre avec vraisemblance que Marthe symbolise l'action, Marie la contemplation. Le mystère de la charité est ôté à la vie active si l'enseignement et l'exhortation morale n'ont pas pour but la contemplation : car l'action et la contemplation n'existent pas l'une sans l'autre<sup>3</sup>.

Ici, les deux sœurs représentent donc pour Origène deux attitudes religieuses que le parfait disciple ne saurait séparer : il doit être à la fois actif et contemplatif ; mais son action est tout ordonnée à la contemplation<sup>4</sup>.

c) *Saint Ambroise* présente une interprétation analogue, mais plus littérale :

On montre, par l'exemple de Marthe et de Marie, dans les œuvres de l'une le dévouement actif, chez l'autre l'attention religieuse de l'âme à la parole de Dieu ; si elle est conforme à la foi, elle passe avant les œuvres elles-mêmes, ainsi qu'il est écrit : « Marie a choisi la meilleure part, qui ne lui sera pas enlevée ». Etudions-nous donc, nous aussi, à posséder ce que nul ne pourra nous enlever... Soyez, comme Marie, animés du désir de la sagesse : c'est là une œuvre plus grande et plus parfaite. Que le soin du ministère n'empêche pas la connaissance de la parole céleste... Pourtant on ne reproche pas à Marthe ses bons offices ; mais Marie a la préférence pour s'être choisi une meilleure part<sup>5</sup>.

Pour Ambroise, comme pour Origène, les deux sœurs représentent donc deux types d'activité qui doivent coexister dans le fidèle.

d) *Saint Augustin* s'intéresse plus ici à l'allégorie ecclésiale qu'à la leçon spirituelle :

Quand Marthe le reçoit dans sa maison, cela signifie l'Eglise présente qui reçoit le Seigneur dans son cœur. Marie, sa sœur, qui était assise aux pieds du Seigneur et écoutait sa parole, signifie la même Eglise, mais dans le monde à venir, où elle cessera l'œuvre du service de l'indigence et jouira de la seule sagesse. Marthe est donc occupée à un service multiple, parce que l'Eglise s'exerce maintenant à de telles activités. Si elle se plaint de ce que sa sœur ne l'aide pas, cela donne occasion à la parole du Seigneur qui montre cette Eglise inquiète

3. Nous suivons la traduction d'H. CROUZEL..., dans *Origène, Homélie sur Luc* (Sources chrétiennes, 87), Paris, 1962, pp. 520-523.

4. Origène propose ensuite des interprétations subsidiaires : Marthe peut aussi représenter la Synagogue, et Marie l'Eglise venue des nations ; Marthe les fidèles venus du Judaïsme qui continuent d'observer la Loi, Marie ceux qui ont renoncé à la Loi.

5. Nous suivons la traduction de G. TISSOT, dans *Ambroise de Milan, Traité sur l'Evangile de Luc* (Sources chrétiennes, 52), Paris, 1958, pp. 36s.

et troublée de multiples choses, alors qu'il n'y a qu'un seul nécessaire, auquel on parvient par les mérites de ce ministère. Mais il dit que Marie a choisi la meilleure part, qui ne lui sera pas ôtée : elle est la meilleure parce que par elle on parvient au but, et parce qu'elle ne sera pas ôtée. Mais celle du ministère, bien qu'elle soit bonne, sera cependant ôtée, lorsqu'aura passé l'indigence dont elle est le service<sup>6</sup>.

Pour saint Augustin, les deux sœurs figurent donc deux stades successifs de l'Eglise, militante, puis glorieuse. Selon cette exégèse, l'histoire de Marthe et Marie n'est plus une exhortation, comme pour Origène et saint Ambroise, mais une promesse qui vise à susciter l'espérance des fidèles.

e) *Saint Cyrille d'Alexandrie* est revenu à plusieurs reprises sur cet épisode<sup>7</sup>. Il suit parfois l'interprétation d'Origène que nous avons citée plus haut. Mais, dans d'autres passages, il tire de ce récit une leçon sur la manière d'offrir l'hospitalité aux porteurs de la parole. A ceux qui les accueillent, il prescrit (selon le texte syriaque de ses Homélie) :

Qu'ils ne se préoccupent pas d'un service abondant, qu'ils ne recherchent rien de plus que ce qui est à leur disposition, que la table soit modeste et ascétique, la nourriture simple et sans superflu.

Quant aux invités, qu'ils apportent en retour les biens suprêmes :

Pour les dons temporels, les éternels ; pour les terrestres, les célestes ; pour les passagers, les durables<sup>8</sup>.

Ces exhortations doivent être inspirées par la situation des fidèles de Cyrille, et notamment par les abus des moines gyrovagues. On ne saurait y voir toute la pensée de Cyrille sur l'histoire de Marthe et Marie.

Dans quelle mesure ces multiples interprétations répondent-elles à la pensée de l'évangile ?

## 2. La pensée de Luc

Pour discerner la pensée de Luc, nous disposons de plusieurs données : le contexte dans lequel il situe l'épisode, le genre et la construction de celui-ci, ses divers traits, ses rencontres enfin avec le reste de l'œuvre de Luc.

6. *Questiones Evangeliorum*, II, 20 (P.L., 35,1341).

7. Cf. E. LALAND, *Die Martha-Maria-Perikope*, dans *Studia Theologica*, 13 (1959), pp. 84s, à qui nous empruntons la traduction du texte syriaque des homélie de Cyrille (cf. *Bible et vie chrétienne*, 76, 1967, pp. 42-43).

8. On trouve un commentaire analogue dans le texte grec de Cyrille (P.G., 72, 685s).

a) La première donnée qui peut nous éclairer sur le sens que Luc attache à ce récit est le *contexte où il l'a placé*. Loin d'avoir pu toujours déterminer lui-même ce contexte, il a dû souvent se borner à suivre la disposition des recueils de traditions dont il disposait ; mais il n'est pas moins clair qu'il en a parfois modifié l'ordonnance pour réaliser cet « ordre » littéraire qui était son idéal et son propos (Lc 1,3)<sup>9</sup>, et ce doit être ici le cas.

En ce début de la montée de Jésus à Jérusalem, dont il a voulu faire la partie centrale de son livre (Lc 9,51—19,28), Luc a rassemblé d'abord divers éléments sur la mission des disciples (9,51—10,20), que l'on retrouve dispersés chez Mt<sup>10</sup>. Il présente ensuite tout un recueil d'enseignements aux disciples sur les faveurs et les exigences de leur condition (Lc 10,21—11,13) : la révélation du Fils qui leur est accordée (Lc 10,21-24, dont on retrouve les éléments en Mt 11,25-27 et 13,16-17) ; la loi de charité, commentée par la parabole du Bon Samaritain (Lc 10,25-37, dont la première partie est située en Mt 22,34-40 et Mc 12,28-31 : contexte que Luc a sûrement connu) ; notre épisode de Marthe et Marie (Lc 10,38-42)<sup>11</sup> ; enfin, un recueil d'éléments sur la prière (Lc 11,1-13, auquel correspondent les deux parallèles de Mt 6,9-13 et 7,7-11).

Au milieu de cet ensemble de leçons spirituelles fondamentales, la place du récit de Marthe et Marie suggère que Luc y voit une leçon de première importance pour les disciples<sup>12</sup>.

b) Pour préciser cette leçon, c'est du texte qu'il faut partir, et d'abord de son *genre et de sa construction*. Bien que ces cinq versets constituent un récit, Luc n'a pas les préoccupations d'un historien moderne : il ne précise ni le lieu<sup>13</sup>, ni la date de l'événement. Il manifeste la même indifférence que Mt et Mc à la situation de leurs récits : tout au long du voyage de Jésus, il ne fournira aucune date ; il ne nommera que Jéricho (Lc 18,35, comme Mt 20,29 et Mc 10,46) et Jérusalem (11 fois), parce que cette cité est le terme de la montée de Jésus et le lieu de l'accomplissement de son mystère. Luc s'inté-

9. Cf. A. GEORGE, *La construction du troisième évangile*, dans *Eph. Theol. Lov.* 43 (1967), pp. 100-129.

10. Lc 9,57-60 a son parallèle en Mt 8,19-22 ; Lc 10,2-12 en Mt 9,37—10,16 ; Lc 10,12-15 en Mt 11,21-24 ; Lc 10,16 en Mt 10,40.

11. L'accumulation des caractéristiques littéraires de Luc aux vv. 38-39a suggère que c'est Luc qui a placé cet épisode à cet endroit.

12. W.L. KNOX, *The Sources of the synoptic Gospels*, II, Cambridge, p. 59, suppose que Luc a placé ici le récit pour préparer l'enseignement de Jésus sur la prière. Mais, dans ce cas, aurait-il rédigé l'introduction de 11,1 ? Et, surtout, le récit de Marthe et Marie ne parle pas de prière.

13. Luc sait peut-être que l'épisode a eu lieu à Béthanie, puisqu'il semble connaître la tradition de Jn 11—12. Il est d'autant plus frappant qu'il ne le localise pas.

resse à l'action et à l'enseignement de Jésus, mais il ne se soucie pas d'en reconstituer le cadre temporel.

Il nous paraît d'autant plus étonnant qu'il rapporte les noms de Marthe et de Marie. Le fait est exceptionnel chez lui, qui ne nomme pas plus que Mt et Mc les interlocuteurs de Jésus, en dehors des Douze (sauf Zachée en Lc 19,2 et Cléopas en 24,18), ni les bénéficiaires des miracles (il nomme Jaïre en Lc 8,40, comme Mc 5,22, mais non Bartimée en 18,35, à la différence de Mc 10,46). La mention des noms des deux sœurs suggère que Luc leur porte quelque intérêt.

Dans l'ensemble, tout le récit cherche à décrire de quelle manière Marthe et Marie accueillent Jésus. La parole finale du Maître, qui oppose leurs deux attitudes, constitue la « pointe » du récit, sa conclusion, la leçon que Luc veut en faire tirer par ses lecteurs.

c) *Tous les traits du récit* visent à préparer cette conclusion, et avant tout le portrait des deux sœurs. Marie « est assise aux pieds du Seigneur » (v. 39). En donnant à Jésus ce titre caractéristique de son évangile (sous la forme « le Seigneur »)<sup>14</sup>, Luc marque l'autorité de Jésus ; et l'attitude de Marie est précisément celle des disciples devant leur maître (Lc 8,35 ; Ac 22,3 : cf. Lc 7,38 ; 8,41 ; 17,16) ; elle écoute la parole, et c'est pour Luc le devoir premier du vrai disciple (Lc 6,47 ; 8,13.15.21 ; 11,21). Marthe, par contre, s'empresse aux tâches de l'hospitalité : maîtresse de maison (v. 38), elle tient à assurer à Jésus le service magnifique que les plus pauvres Palestiniens tiennent à offrir à leurs hôtes (v. 40). Devant tant de besogne, elle est pleine de soucis et de trouble (v. 41). Ce zèle manifeste son respect pour le « Seigneur » (v. 40), son désir de lui faire une réception digne de lui. Mais elle ne comprend pas l'inaction de sa sœur, qui ne prend pas part à son travail ; elle veut l'arracher à l'écoute de Jésus pour la mettre à la préparation de la maison ou du repas. Elle est si sûre de son jugement qu'avec une nuance de reproche elle invite Jésus à partager ses vues : « Seigneur, cela ne te fait rien que ma sœur me laisse seule au service ? Dis-lui donc de venir à mon aide » (v. 40). Ainsi les deux sœurs apparaissent-elles comme deux disciples empressées à accueillir leur maître ; mais Marie n'a souci que d'écouter sa parole, et Marthe de lui offrir une hospitalité généreuse.

La réponse de Jésus est un jugement sur la conduite de Marthe et de Marie (vv. 41-42) ; et Luc, en le nommant « le Seigneur », marque l'autorité souveraine de sa parole. Le jugement sur Marthe pose un

14. La formule *o kurios* pour désigner Jésus se trouve chez Lc 7,13.19 ; 10,1.39. 41 ; 11,39 ; 12,42 ; 13,15 ; 16,8 ; 17,5-6 ; 18,6 ; 19,8 ; 22,31.61 ; 24,3.34. On la trouve aussi en 19,31.34 en parallèle à Mt 21,3 et Mc 11,3.

problème classique de critique textuelle<sup>15</sup>. La première partie (« Tu t'inquiètes et tu te troubles pour beaucoup de choses ») se trouve dans tous les manuscrits grecs (avec parfois une légère variante pour le second verbe) ; elle manque chez plusieurs manuscrits des vieilles versions latine et syriaque. La seconde partie (v. 42a) est absente des mêmes versions<sup>16</sup> ; elle présente surtout des formes différentes chez les divers témoins. On la trouve sous deux formes courtes : « Il est besoin de peu de choses » (chez quelques rares témoins) et « Il est besoin d'une seule chose » (chez de nombreux témoins, dont plusieurs sont de grande valeur). On trouve aussi une forme longue qui regroupe les deux précédentes : « Il est besoin de peu de choses, d'une seule même ». Comme cette variante longue est attestée par d'excellents témoins, surtout alexandrins, elle a été adoptée par la plupart des éditions critiques du N.T., ainsi que par de bons commentateurs<sup>17</sup>. Contre ce jugement, on peut cependant faire valoir en faveur de la seconde leçon courte (« Il est besoin d'une seule chose ») la qualité, le nombre, la dispersion de ses témoins ; il faut ajouter que cette leçon donne une excellente antithèse (beaucoup — une seule), et que la leçon longue semble due à la fusion harmonisante des deux leçons courtes. Nous admettrons donc, avec de bons critiques<sup>18</sup>, que le texte original de l'évangile était : « Il est besoin d'une seule chose ».

Quand Jésus reproche à Marthe son souci et son trouble « pour beaucoup de choses », il reprend un thème présenté plusieurs fois dans ses paroles sur les soucis<sup>19</sup> : quand il invite les missionnaires à ne pas se préoccuper de leur défense devant les tribunaux des persécuteurs (Lc 12,11 ; Mt 10,19) et tous les disciples à ne pas se mettre en peine de leur nourriture ou de leur vêtement (Lc 12,22-26 ; Mt 6,25-34) ; quand il met ses fidèles en garde contre les « soucis de la vie » qui étouffent la semence de la parole (Lc 8,14 ; Mt 13,22 ; Mc 4,19) et qui appesantissent les cœurs (Lc 21,39). Dans chacun de ces passages, le souci est condamné parce qu'il détourne le fidèle de l'essentiel : la confession du Fils de l'homme en Lc 12,7-9 (Mt 10,31-33), la recherche du Règne de Dieu en Lc 12,31 (Mt 6,33).

15. Voir A. BAKER, *One Thing Necessary*, dans *The Catholic Biblical Quarterly*, 27 (1965), pp. 127-137, dont nous adoptons la méthode et les conclusions.

16. On s'accorde en général à penser que ces deux omissions, qui donnent un texte assez dur et qui suppriment l'antithèse entre les deux sœurs, sont dues à une retouche ou à un accident de transmission.

17. Les éditions de B.F. Westcott—F.J.A. Hort, E. Nestlé, A. Huck—H. Lietzmann, K. Aland... ; les commentaires d'A. Plummer, M.J. Lagrange ; les traductions de M. Goguel, P. Joüon, E. Osty (Bible de Jérusalem)...

18. Les éditions d'A. Merk, K. Aland... The Greek N.T... ; les commentaires de T. Zahn, A. Loisy, A. Schlatter, J. Schmid, E.E. Ellis...

19. Cf. l'art. *Souci* de J. DUPLACY, dans *Voc. Théol. Bibl.*, Paris, 1962, 1023s.

l'accueil de la parole en Lc 8,11-15 (Mt 13,18-23 ; Mc 4,13-20), l'attente du Jour du Fils de l'homme en Lc 21,34-36. Dans le cas de Marthe, le souci est condamné parce qu'il détourne de l'« unique nécessaire » (pour reprendre la traduction de la Vulgate, devenue classique dans la langue chrétienne).

Les « choses multiples » dont Marthe se soucie, ce sont, d'après le contexte, les soins de l'hospitalité, les services matériels qu'elle veut rendre à Jésus. Quant à l'« unique nécessaire », il est défini par l'attitude de Marie qui a tout laissé pour écouter la parole de Jésus. L'antithèse se trouve ainsi clairement établie entre les deux manières d'accueillir Jésus, représentées par les deux sœurs : l'une se préoccupe des tâches matérielles de l'hospitalité, l'autre d'écouter la parole du Maître. Jésus accepte l'hospitalité de Marthe avec gratitude, comme il accepte celle des Pharisiens (Lc 7,36ss ; 11,37 ; 14,1) ou demande celle de Zachée (Lc 19,5) ; il fait même de l'acceptation de l'hospitalité une règle pour ses missionnaires (Lc 9,4 ; 10,5-9) ; il ne saurait donc condamner Marthe pour son généreux accueil.

Mais il y a pour Jésus un ordre des valeurs ; il conclut l'épisode par une félicitation et une promesse à l'adresse de Marie : « Elle a choisi la meilleure<sup>20</sup> part, qui ne lui sera pas ôtée ». Comme le mot grec *meris*, qui signifie « part », est plusieurs fois employé dans la Septante pour désigner une portion dans un repas (Gn 43,34 ; 1 S 1,4-5 ; 9,23 ; Ne 8,10,12 ; Est 9,19,22), on a vu parfois ici une allusion au repas que Marthe s'affaire à préparer ; mais ce sens ne convient guère à la situation, sinon à titre d'antithèse. La part que Marie a choisie, c'est d'écouter la parole du Seigneur ; et le mot *meris* a ici le sens qu'il a souvent dans la Bible grecque : « sort », « part d'héritage »<sup>21</sup>. L'expression de Jésus évoque ici l'affirmation du psalmiste : « Ma part, ai-je dit, Seigneur, c'est d'observer tes paroles » (Ps 119,57)<sup>22</sup>. Le Maître conclut en promettant à Marie que son choix ne sera pas déçu : qui préfère la parole du Seigneur n'en sera jamais privé. C'est la leçon de tout l'épisode : le disciple doit écouter la parole du Maître ; elle ne lui manquera jamais.

20. Littéralement « la bonne part ». Mais la comparaison avec celle de Marthe s'impose. On sait par ailleurs que l'araméen de Jésus, comme l'hébreu, n'a ni comparatif, ni superlatif. La Vulgate a bien traduit : « Optimam partem elegit Maria ».

21. Jb 20,29 ; 27,13 ; Qo 2,10 ; 3,22 ; 5,17 ; 9,9 ; Sg 2,9 ; Si 14,9 ; Is 17,14 ; 57,6 ; Jr 13,25...

22. Ce rapprochement est plus net que celui avec la formule classique : « Ma part, c'est le Seigneur » (Ps 16,5 ; 73,26 ; Lm 3,24). Celle-ci a sans doute son origine dans le principe que le Seigneur est la part des Lévites (Nb 18,20 ; Dt 10,9 ; Si 45,22).

d) Deux traits confirment l'importance que Luc attache à cette leçon, et d'abord la place qu'il fait à l'écoute de la parole de Jésus dans tout l'ensemble de son œuvre. Mt et Mc présentent certes la même pensée dans l'explication de la parabole des semences (Mt 13,19-23 ; Mc 4,14-20 ; Lc 8,11.15 ; cf. Mt 7,24-26) ; mais Luc est seul à définir l'accueil de la parole de Jésus comme l'écoute de la parole de Dieu (Lc 5,1 ; 8,11.21 ; 11,28) ; et son livre des Actes est tout centré sur cette parole (« la parole » 10 fois ; « la parole de Dieu » au moins 10 fois ; « la parole du Seigneur » au moins 7 fois...). Pour l'évangéliste qui a participé à la mission de Paul, on comprend que l'écoute de la parole soit l'unique nécessaire.

Le récit de l'institution des Sept, en Ac 6,1-6, pose plusieurs problèmes historiques délicats : qui étaient les Hellénistes ? quelles étaient en fait les fonctions originelles des Sept ?...<sup>23</sup>. Mais quoi qu'il en soit de ces problèmes, la pensée de Luc est fort claire, et elle évoque curieusement l'histoire de Marthe et Marie. Car, devant les plaintes des « Hellénistes », les Douze se voient contraints de choisir entre leur prédication de la parole de Dieu et le service des tables (Ac 6,2). Ils décident alors de confier ce service matériel à sept hommes de bonne réputation, remplis d'Esprit et de sagesse, et ils se réservent tout à la prière et au service de la parole (Ac 6,3-4). Le récit de Marthe et Marie proclame la supériorité de l'écoute de la parole sur le service de l'hospitalité ; celui des Actes place le service de la prédication de la parole au-dessus du service des tables. Mais les deux services sont reconnus ; et, dans les deux cas, la parole écoutée ou prêchée apparaît comme la valeur suprême. Il est très probable que Luc a senti et voulu ce rapport entre les deux récits qui lui sont propres<sup>24</sup>.

e) Au terme de cet examen du texte de Luc, il est possible de formuler quelques conclusions :

— Luc cherche à nous présenter ici une règle de vie pour les disciples. Son indifférence pour les données « historiques » du récit, notamment pour sa date et son lieu, le montre non moins que la solennité qu'il donne en finale à la parole de Jésus.

— Cette règle est la primauté absolue à accorder à l'écoute de la parole du Seigneur dans la foi. Cela ressort nettement de l'opposition des deux sœurs, de l'éloge de Marie, de l'importance donnée à la parole par toute l'œuvre de Luc.

— Marthe ne se voit pas blâmée pour son hospitalité qui est accueil dans la foi et la charité, et qui sera une condition favorable à la mission évangélique ; mais Jésus lui reproche l'anxiété qu'elle y

apporte, le souci temporel qui la détourne de l'unique nécessaire.

Si l'on compare ces conclusions à l'exégèse des anciens interprètes que nous avons cités, on constate qu'elles ne sont guère éloignées du commentaire de saint Ambroise. Elles ne sont pas très opposées à la pensée d'Origène, quand il jugeait l'action inséparable de la contemplation et proclamait la primauté de celle-ci (il faut seulement lui donner son sens spécifiquement chrétien d'intelligence dans la foi au service du Règne de Dieu). L'allégorisme d'Augustin et le sens pratique de Cyrille s'écartent évidemment davantage de la pensée de Luc ; mais ce sont là des applications de circonstance, où il serait injuste et faux de voir toute la pensée des grands docteurs, qui ont insisté par ailleurs sur l'accueil de la parole de Dieu.

L'exégète moderne est heureux de constater qu'on ne l'a pas attendu pour entendre l'Évangile. Qu'il lui soit permis aussi de se réjouir de la rigueur nouvelle qu'une saine critique littéraire permet de donner aujourd'hui à l'intelligence de la parole de Dieu.

### 3. Essai de préhistoire du récit de Luc

L'interprétation du récit de Luc est relativement aisée, parce qu'elle peut se fonder solidement sur les diverses données que nous venons d'examiner. Mais est-il possible de remonter plus haut dans la tradition et de vérifier si Luc nous conserve ici une donnée de valeur, et si son interprétation du récit reste fidèle à la signification originelle ?

La question est délicate, parce que les données sont peu nombreuses, les méthodes d'approche parfois conjecturales, les résultats des critiques souvent fort discordants. Toutefois, pour le récit de Marthe et de Marie, il ne faut pas céder trop vite au pessimisme ; car nous disposons ici, soit dans les caractéristiques du texte, soit dans ses rencontres avec la tradition johannique, de plusieurs données intéressantes.

a) Il est certain d'abord que *Luc a fortement marqué ce récit* de son vocabulaire et de son style, surtout dans la présentation initiale des deux sœurs (vv. 38-39a)<sup>25</sup> ; cette liaison originale de l'épisode à son contexte nous confirme dans l'hypothèse qu'il faut attribuer à Luc la construction de cet ensemble littéraire. Pour le reste du texte, les caractéristiques lucaniennes sont clairsemées<sup>26</sup>. Cela invite à penser que Luc a utilisé ici une tradition antérieure.

25. Cf. l'introduction par *en tō* suivi de l'infinif, le probable *kai autos*, les deux emplois de *tis*, les deux constructions *onomati* et *tēde en*, le terme *kalouménē*...

26. Les deux appellations *o kurios* aux vv. 39 et 41, *epistasa* au v. 40 et les deux derniers verbes du v. 42.

23. Voir E. TROCME, *Le livre des Actes et l'histoire*, Paris, 1957, pp. 188-191.

24. Cf. B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript*, Uppsala, 1961, pp. 239-241.

b) L'examen du texte permet-il de se représenter la forme originelle de cette tradition ? Un trait frappe d'emblée : la parole finale de Jésus répond si bien au récit initial sur le comportement des deux sœurs qu'il est impossible de l'en séparer ; l'épisode forme une unité littéraire homogène, comme le reconnaissent aussi bien M. Dibelius que R. Bultmann<sup>27</sup>. Mais R. Bultmann caractérise le récit comme « une scène idéale » (p. 33), un récit de « caractère symbolique » qui veut « exprimer une vérité par une scène figurée » (p. 59) ; c'est pour lui une fiction littéraire qui oppose en Marthe et Marie deux types contraires de comportement religieux (p. 346) ; finalement, il s'agit d'une composition d'origine hellénistique (p. 64). Ce caractère fictif du récit et sa prétendue invention hellénistique nous semblent difficiles à soutenir : cette scène d'hospitalité présente une allure fort palestinienne ; la parole de Jésus correspond parfaitement à ses sentences les mieux assurées sur le souci ; et la tradition johannique confirme solidement l'antiquité du récit de Luc.

M. Dibelius nous semble avoir mieux analysé les données de ce récit : il note que les noms de Marthe et de Marie manifestent un intérêt inhabituel à leur personne et y voit un indice que le récit provient d'une « légende » (au sens technique d'histoire centrée sur un personnage) (pp. 48 et 116) ; la densité du texte et l'absence de tout détail imaginaire sont pour lui des preuves de sa valeur historique réelle (pp. 118 et 293) ; quant à la signification originelle de ce récit, il estime que l'unique nécessaire devait avoir dans la tradition la plus ancienne une portée eschatologique et concerner la venue du Règne (pp. 115-116). Ces diverses remarques nous semblent bien fondées, et solidement appuyées par la pensée de Jésus sur la recherche du Règne qui doit passer avant tous les soucis de ce monde (Mt 6,25-33 ; Lc 12,22-31)<sup>28</sup>.

c) Les rencontres du récit de Luc avec quelques données de Jean apportent une confirmation intéressante aux observations précédentes. Les deux sœurs, que ne nomment jamais Mt ni Mc, reparaissent en deux passages importants de Jn (11,1-44 ; 12,1-8). Plus encore, Marthe y est montrée en train de « servir » à un repas (12,2) et Marie « aux pieds de » Jésus (11,32). De même que chez Luc.

27. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 1959<sup>2</sup>, p. 48 ; R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1957<sup>2</sup>, p. 33.

28. E. LALAND, *Die Martha-Maria-Perikope. Ihre kerygmatische Aktualität für das Leben der Urkirche*, dans *Studia Theologica*, 13 (1959), pp. 70-85 (trad. dans *Bible et vie chrétienne*, 76, 1967, pp. 29-43), pense que le récit de Marthe et Marie a pris forme dans l'Eglise primitive pour répondre aux questions que posait l'accueil des missionnaires itinérants (notamment pour soutenir le droit des femmes à profiter de leur prédication, sans en être empêchées par les tâches de l'hospitalité). Il n'est pas impossible qu'on ait tiré de ce texte une leçon sur l'hospitalité (nous l'avons constaté chez Cyrille d'Alexandrie), mais sa visée primitive paraît bien davantage de mettre en valeur le primat de l'écoute de la parole.

Marthe est présentée comme la femme active, plus prompte à intervenir (11,20) qu'à s'ouvrir au mystère (11,24.39) ; Marie a pour le Maître plus de respect (11,32), plus de générosité (12,3), jusqu'à s'attirer la critique des esprits réalistes (12,4-5) ; elle obtient l'approbation de Jésus (12,7), et c'est sa prière silencieuse qui touche Jésus au tombeau de Lazare (11,33).

Les récits de Luc et de Jean sont certes trop différents, et leurs rencontres verbales trop limitées, pour que l'on puisse admettre entre eux un contact littéraire<sup>29</sup>. Mais le portrait des deux sœurs, et l'attitude de Jésus devant elles, sont si semblables dans les deux évangiles que l'on est porté à penser qu'ils se fondent l'un et l'autre sur une tradition commune<sup>30</sup>. Cette tradition aurait conservé quelques données sur Marthe et Marie<sup>31</sup>, comme le supposait M. Dibelius. Les travaux de P. Benoit et M.E. Boismard sur les rapports de Luc et de Jean suggèrent que cette tradition pourrait être la tradition johannique originelle<sup>32</sup>.

Il n'est pas possible, évidemment, de reconstituer la forme primitive de cette tradition. Toutefois, l'accord de Luc et de Jean sur l'attitude de Marthe et de Marie et sur son appréciation par Jésus permet de penser que la tradition ancienne voyait dans les deux sœurs deux disciples de Jésus également dévoués, l'une plus active, l'autre plus ouverte au mystère du Maître ; pour cette tradition déjà, Marie devait être le type de la foi la plus profonde.

### Conclusion

Après avoir tenté de suivre le sens que la tradition chrétienne a donné à l'histoire de Marthe et Marie, on ne saurait prétendre avoir résolu tous les problèmes que pose ce texte profond.

Il semble, du moins, que tout au long de l'histoire de l'exégèse, le récit des deux sœurs aura invité les croyants à réfléchir sur l'accueil de Jésus : un accueil qui s'est exprimé à tous les âges par la générosité de l'hospitalité, mais qui ne répond à la venue du Seigneur que s'il s'ouvre à sa parole et finalement à son mystère.

29. J.A. BAILEY, *The Traditions common to... Luke and John*, Leiden, 1963, pp. 5-6, admet que Jean connaît ici Luc et le cite de mémoire, mais son opinion est peu fondée (cf. P. GARDNER SMITH, *St. John and the synoptic Gospels*, Cambridge, 1938, pp. 42-50).

30. Cf. C.H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963, pp. 163 et 317.

31. Quelques auteurs ont admis que le nom de Lazare dans la parabole de Lc 16,19-31 (le seul cas où un personnage de parabole porte un nom ; et un personnage dont la parabole envisage la résurrection aux vv. 27-31) pourrait provenir d'un contact de Luc avec la tradition de Jn 11. Ainsi E. STAUFER, *Jesus...*, Berne, 1957, pp. 78-81 ; C.H. DODD, *op. cit.*, p. 229.

32. P. BENOIT, dans *Rev. Bibl.*, 48 (1939), p. 459 ; M.E. BOISMARD, *ibid.*, 54 (1947), pp. 498-500 ; 63 (1956), p. 269.



## L'accueil du don

PAR JEAN-BERNARD DUMORTIER

de l'équipe paroissiale de N.-D. de Lourdes (La Madeleine, Lille)

La liturgie de ce jour présente le texte de la Genèse qui nous relate « l'hospitalité d'Abraham », suivi de l'évangile de Luc qui nous décrit, en les opposant, l'attitude de deux femmes qui accueillent le Seigneur. Il semble donc légitime de centrer notre réflexion autour du mot-clé de « l'accueil » et de chercher ce qu'il nous révèle sur Dieu et sur l'homme.

Un simple coup d'œil aux différents commentaires exégétiques nous montre qu'il est difficile, sinon impossible, de préciser avec certitude la portée exacte de ces deux passages. Les commentaires patristiques tombent bien souvent dans un allégorisme un peu simpliste ou un moralisme assez fade.

En rapprochant les deux textes, nous pourrions peut-être éviter l'allégorie et dépasser l'opposition trop superficielle entre action et contemplation.

### La rencontre de deux textes

a) Une première constatation semble s'imposer : les réactions des voyageurs (ou de Dieu) dans le texte de la Genèse, et celles du Seigneur dans le passage de Luc sont en contradiction la plus absolue. Abraham est récompensé de son hospitalité, et le renouvellement des promesses vient clore cette page admirable. Au contraire, Marthe se voit tancée assez vertement par le Christ, et l'on ne peut s'empêcher de penser que la pauvre n'en méritait pas tant : n'a-t-elle pas, elle aussi, à l'exemple d'Abraham, pris soin du Seigneur ? Y aurait-il deux poids, deux mesures ? Ou bien le Christ ne blâme-t-il Marthe que pour mieux louer Marie ? Mais une telle attitude lui ressemblerait si peu !

b) La confrontation des textes va nous permettre de déterminer la ou les différences fondamentales entre deux attitudes apparemment identiques : d'un côté, l'accueil nous semble vrai, sincère ; de l'autre, il suscite de sérieuses réserves. Certes, il ne s'agit pas de tomber dans le simplisme et de décrire en opposition noir-blanc des réalités tout en nuances ; il n'en reste pas moins que ces nuances existent et que nous devons les mettre en lumière.

L'accueil d'Abraham est très cérémonieux, et nous y décèlerions volontiers une part d'obséquiosité que l'emphase orientale n'explique pas entièrement ; on prépare le caillé, les galettes, le lait, on tue le veau gras, et ces préparatifs où tout le monde s'agite ne suscitent aucune réaction défavorable de la part des voyageurs. A côté de ce festin, l'accueil de Marthe fut sans doute très simple, et si le Christ intervient, ce n'est donc pas au niveau de la quantité d'énergie dépensée. L'activité de Marthe semble normale, et l'on fausserait le sens du texte en opposant trop hâtivement Marie « la contemplative » et Marthe « l'active ». L'opposition ne se situe pas au niveau des comportements de Marthe et de Marie, sous peine de laisser entière l'apparente contradiction entre la récompense promise à Abraham et le blâme adressé à Marthe.

Mais alors, que signifie le reproche du Christ ?

### « Ma sœur me laisse servir seule »

Il faut remarquer que ce reproche du Christ intervient après la phrase de Marthe : « Maître, cela ne te fait rien que ma sœur me laisse ainsi servir seule ? » Là se trouve peut-être la « clé » qui nous permettra de comprendre l'attitude du Christ.

En effet, ce qui différencie le comportement de Marthe de celui d'Abraham, c'est que ce dernier se donne tout entier à l'accueil, tandis que Marthe sert, mais *se regarde* servir. La différence est apparemment infime : l'un accueille, l'autre accueille et le sait. Mais ce détail insignifiant, ce gauchissement à peine sensible révèle une attitude intérieure exactement opposée : pour Abraham, la préparation du repas n'est que le moyen d'accueillir l'autre ; pour Marthe, ce service devient l'occasion de juger celle qui ne sert pas. C'est plus subtil encore : en réalité, Marthe ne juge pas vraiment sa sœur, mais s'adresse à elle-même la phrase qui vise Marie : « Toi qui ne sers pas, tu me permets de me regarder servir, de contempler ma générosité... » Et finalement, ce service, cet accueil généreux est détourné de son but. Ce n'est plus un don, mais l'occasion d'un retour sur soi, d'une prise de conscience de sa propre générosité : le mal gît à la racine.

Comment ne pas évoquer ici le mot terrible d'un vieillard à la religieuse qui le soignait : « Ma sœur, quand cesserez-vous de vous servir de moi comme d'un escabeau pour le ciel ? »

La vérité contenue dans ce reproche, nous pouvons la découvrir tous les jours. Nous sommes incapables de briser le miroir dans lequel nous contemplons avec complaisance notre sainteté grandissante. Nous croyons aimer, mais trop souvent nous ne faisons qu'admirer notre amour. Nous pensons faire don de nous-mêmes, alors que nous prenons possession de ce don. Nous nous figurons servir l'autre, et nous l'utilisons habilement comme un moyen à notre service : « Malheur aux pasteurs qui se paissent eux-mêmes » (Ez 34,2). Tels Narcisse, nous sommes sans cesse penchés sur ce puits où nous nous reflétons, et s'il nous arrive de jeter une pierre qui détruit l'image, ce n'est que pour nous procurer la joie de voir l'eau s'apaiser et l'image réapparaître, plus limpide qu'auparavant. Mais la révélation du cœur de l'homme et la révélation du Seigneur sont intimement mêlées : si l'homme a besoin de miroirs, le Seigneur, lui, a passé sa vie à les briser.

« Je reviendrai l'an prochain, et ta femme aura un fils »

Si l'homme semble en définitive incapable d'agir de manière totalement pure, d'aimer sans retour sur soi, Dieu se révèle par contre, comme celui qui ne se regarde jamais ; et le don de la promesse à Abraham illustre cette révélation d'un Dieu totalement tourné vers l'homme, d'un Dieu qui donne sans compter, sans se regarder donner.

De même, le Christ ne peut supporter d'être le moyen indirect par lequel Marthe juge Marie, il ne peut supporter d'être perçu comme celui qui *accapare* Marie. Et cela nous mène très loin : quand nous faisons de la « vie éternelle » le lieu où la « créature » serait toute centrée vers Dieu, quand nous faisons de Dieu celui qui *accaparerait* sa « créature », ne tombons-nous pas dans la même illusion ? L'illusion de croire que le don qui nous est fait est un don où Dieu reste le centre, où Dieu donne d'une main ce qu'il reprend de l'autre, alors qu'il s'agit d'un don où nous devenons centre au regard même de Dieu. La promesse n'est pas : « Je te donnerai un fils », mais « ta femme aura un fils ».

Nous pouvons saisir là toute la profondeur de notre péché qui est toujours de nous construire un Dieu à nos pauvres dimensions humaines. Nous n'acceptons pas que Dieu puisse aimer et donner gratuitement, sans contempler en nous le don qu'il nous fait : Dieu reste le centre, le pôle d'attraction ; il reste celui qui *donne*, il n'est pas celui qui *se donne*.

Ainsi, lorsque nous disons que le Seigneur nous « donne la vie », nous considérons cela plus volontiers sous l'aspect du « don » (qui en définitive aliène l'homme) que sous celui du don de la « vie » (qui libère l'homme). Ce léger gauchissement, qui met l'accent sur l'aliénation plutôt que sur la libération, n'est-ce pas l'attitude que dénonçaient déjà les prophètes : « Malheur à ceux qui appellent le mal bien et le bien mal, qui changent les ténèbres en lumière et la lumière en ténèbres ! » (Is 5,20) ?

### Marthe et Marie...

Nous rejoignons ainsi, semble-t-il, l'opposition traditionnelle que l'on croit découvrir entre Marthe et Marie. Et paradoxalement, nous pouvons voir maintenant en Marie celle qui accueille le Seigneur : dans une apparente passivité, elle est celle qui ne se regarde pas accueillir ; elle n'accueille pas comme un riche qui donne, mais comme un pauvre qui reçoit. Elle a oublié qu'elle accueille le Seigneur, elle a oublié qu'il lui fait don de la vie, et c'est peut-être en cela qu'elle a choisi « l'unique nécessaire ».

## L'ACCUEIL DES HOTES

Tout hôte qui survient sera accueilli comme le Christ, puisque lui-même doit dire un jour : « J'ai demandé l'hospitalité, et vous m'avez reçu » (Mt 25,35)... Aussitôt donc qu'un hôte sera annoncé, le supérieur et les frères s'empresseront de l'accueillir, avec toutes les attentions de la charité. Tout d'abord, on priera ensemble, et on prendra contact en se donnant le baiser de paix... On lira devant l'hôte la Loi divine, pour son édification ; après quoi, on le traitera avec toute l'humanité convenable...

Si quelque moine étranger demande à être reçu comme hôte au monastère, on l'accueillera aussi longtemps qu'il le désire, pourvu qu'il... s'accommode simplement de ce qu'il trouve là. Si même, avec sagesse et une humble charité, il remarque quelque chose à corriger ou à signaler, l'abbé examinera dans sa prudence si ce n'est pas précisément pour cela que le Seigneur l'a envoyé...

SAINT BENOIT <sup>1</sup>

1. Règle de Saint Benoît, chap. 53 et 61.



## A consulter \_\_\_\_\_

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

### ANNEE A

Première lecture : N° 57, pp. 53-66 : *La philanthropie de Dieu chez les Pères grecs*, par N. EGENDER.

Deuxième lecture : N° 48, pp. 76-89 : *La prière chrétienne de demande*, par J. AUBRY ; N° 23, pp. 83-84 (A. KERKVOORDE).

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

Notes doctrinales : N° 57, pp. 67-78 : *L'amour de Dieu est un amour de miséricorde*, par A. M. BESNARD.

### ANNEE B

Première lecture : N° 37, pp. 72-74 (J. VANDERHAEGEN).

Deuxième lecture : N° 76, pp. 58-63 (R. SWAELES).

Evangile : N° 98, pp. 25-36 (P. TERNANT) ; N° 57, pp. 47-49 (L. DEROUSSEAUX).

Notes doctrinales : N° 32, pp. 103-110 : *Libération... cléricisme*, par N. CLARISSE.

### ANNEE C

Première lecture : N° 50, p. 23 (C. SPICQ) ; N° 6, pp. 60-61 (P. CLAUDEL).

Deuxième lecture : N° 56, pp. 13-31 : *La maturité chrétienne vécue dans le Mystère du Christ*, par J. A. UBIETA.

Evangile : N° 23, pp. 50-54 (J. DUPONT) ; N° 48, pp. 22-26 (C. SPICQ).

Notes doctrinales : N° 3, pp. 67-74 : *La foi comme accueil*, par J. MOURoux.

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

cette première édition de  
*Assemblées du Seigneur*  
*Seizième dimanche ordinaire*  
a été achevée d'imprimer  
le 30 avril 1970

Dép. lég. : 2<sup>e</sup> trim. 1970  
N° éd. 5993 - N° III-70-511

Imprimé en France



## TITRES DE LA DEUXIÈME SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

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

\* numéros parus

en gras : numéros à paraître en 1970



## Année A

Justice et patience (Sg 12) <b>C.-A. Keller</b> . . . . .	6
La prière de l'Esprit, fondement de l'espérance (Rm 8) <b>J. Cambier</b> . . . . .	11
Jésus parle aux foules en paraboles (Mt 13) <b>M.-M. de Goedt</b> . . . . .	18
Le chrétien, un homme pécheur pardonné <b>J.-B. Dumortier</b> . . . . .	28

---

## Année B

Les mauvais pasteurs et le bon pasteur (Jr 23) <b>S. Muñoz Iglesias</b> . . . . .	34
Le Christ, notre paix (Ep 2) <b>Ch. Bigaré</b> . . . . .	39
Jésus, les apôtres et la foule (Mc 6) <b>J. Delorme</b> . . . . .	44
Pasteurs à l'image du Christ <b>J.-B. Dumortier</b> . . . . .	59

---

## Année C

L'hospitalité d'Abraham (Gn 18) <b>P.-M. Guillaume</b> . . . . .	64
Le ministère apostolique de Paul (Col 1) <b>P. Féderlé</b> . . . . .	70
L'accueil du Seigneur (Lc 10) <b>A. George</b> . . . . .	75
L'accueil du don <b>J.-B. Dumortier</b> . . . . .	86

---