



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

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 48

\*\* Première lecture : R. Martin-Achard, G Bressan, P-M Guillaume

\* Deuxième lecture : J. Cambier, R. Baulès, Ch. Bigaré \*\* Évangile : J. Dupont, B. Maggioni, P. Ternant

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ  
LES ÉDITIONS DU CERF



2007.789

2 ASS  
A57

# Dix-septième dimanche ordinaire

---

Assemblées du Seigneur 48

LES ÉDITIONS DU CERF



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

## Année A

---

Première lecture : 1 R 3,5.7-12

Deuxième lecture : Rm 8,28-30

Evangelie : Mt 13,44-52

*Quand on a eu la chance de découvrir le trésor du Royaume, on devrait s'empresser, « avec joie », de tout faire pour l'acquérir (Mt 13,44-46). Hélas ! on hésite à consentir les sacrifices qui s'imposeraient pour en payer le prix (voir : Mt 19,21-22), même s'il ne s'agit pas de se dépouiller de tous ses biens. Et pourtant, lors du jugement, chacun devra rendre compte de ses options (13,47-50). Impossible d'échapper à l'existence d'un choix sans compromission ! (Mt 6,24).*

*Faut-il vraiment prendre cela au pied de la lettre quand l'ensemble des chrétiens et l'Eglise elle-même donnent l'exemple rassurant d'une plus grande modération ? « Seigneur, donne à tes serviteurs et à l'Eglise un cœur attentif pour discerner le bien et le mal. Fais de nous des scribes avisés qui, sans rien oublier du passé, accueillent la nouveauté de l'Evangelie et l'actualisent dans leurs responsabilités d'aujourd'hui » (1 R 3,5.7-12 ; Mt 13,51-53).*

*Engagés dans le dynamisme du plan de Dieu en voie de réalisation, il faut rester sous la mouvance de l'Esprit, pour collaborer efficacement, dans le service de Dieu et de ses frères, à l'avènement du Royaume en marche (épître).*



# Le songe de Gabaon

1 R 3,5-7-12

PAR ROBERT MARTIN-ACHARD

Professeur à l'Université de Genève

## Généralités

La péripécie de ce dimanche fait partie des chapitres 3 à 11 du premier livre des Rois consacrés à Salomon<sup>1</sup>. Le texte actuel est l'œuvre d'un rédacteur deutéronomiste qui a rassemblé et complété des documents d'origines diverses pour présenter une vue schématique du règne du successeur de David. Celui-ci, selon le récit biblique, se conduit d'abord en monarque pieux et fidèle et ne connaît que des succès (ch. 3—10), puis il s'écarte de Yahvé et rencontre de nombreuses difficultés (ch. 11). L'auteur entend montrer que si la promesse faite à David (2 S 7) n'est pas restée lettre morte, puisque Salomon parachève l'œuvre de son père, l'infidélité du roi entraîne son peuple dans une série de catastrophes : le schisme vers 926, la fin du royaume de Samarie en 721, la chute de Jérusalem en 587. Dans l'histoire d'Israël le règne de Salomon marque donc à la fois un sommet et le début de la décadence.

En fait les historiens sont sévères pour Salomon qui, bien que bon administrateur et grand bâtisseur, n'a pas su conserver intact l'héritage paternel. Ils évoquent à son propos le fils de famille qui a ruiné les siens pour une gloire tout extérieure, le roitelet jouant au pharaon et gaspillant les biens que David lui avait laissés.

Cependant la postérité n'a cessé de vanter sa sagesse qui, selon

1. Bibliographie sommaire : à côté des commentaires, cf. Ph. REYMOND, *Le rêve de Salomon (I Rois 3,4-15)*, dans *Hommage à Wilhelm Vischer*, Montpellier, 1960, pp. 210-215. - Sur l'humanisme salomonien et la sagesse israélite en général, cf. G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament, Théologie des traditions historiques d'Israël*, Genève, 1963, I, pp. 52ss et 361ss. - Sur le cœur dans la pensée israélite, cf. Georges PIDOUX, *L'homme dans l'Ancien Testament* (Cahiers Théologiques, 32), Neuchâtel, 1953, pp. 24ss.

la tradition, aurait déjà fait l'admiration de ses contemporains (1 R 10,1ss). Elle a retenu divers épisodes qui témoignent de la perspicacité du souverain (1 R 3,16ss), de son savoir encyclopédique (1 R 5,9ss), de sa virtuosité (1 R 10,3) ; elle lui a attribué des maximes, des proverbes, voire même des livres comme le Cantique des cantiques et l'Ecclésiaste. Il ne fait aucun doute que le règne de Salomon a coïncidé avec l'épanouissement de la sagesse en Israël, grâce aux cadres administratifs du royaume, formés à l'école égyptienne. Un nouvel esprit à la fois religieux et rationaliste, anime les classes dirigeantes, un véritable *humanisme*, qui s'exprime notamment dans les œuvres historiques qui sont alors composées, comme le récit de l'accession au trône de David (1 S 16—2 S 5), celui de sa succession (2 S 6—1 R 2) et la grande fresque yahviste de l'Histoire sainte qui débute avec l'épisode du jardin d'Eden (Gn 2s) et se poursuit jusqu'à la conquête de Canaan. 1 R 3,5ss établit à son tour une relation entre Salomon et la sagesse.

## Limites et structure du texte

Le chapitre 3 se compose de deux récits à l'origine indépendants l'un de l'autre : vv. 1-15 et vv. 16-28 ; aujourd'hui l'épisode du jugement de Salomon (vv. 16ss), thème folklorique dont on a d'autres attestations, sert d'illustration à la première partie du chapitre (vv. 5ss). Notre passage comprend une sorte de *préambule*, avec le v. 1, — notice historique sans relation directe avec le contexte, — et les vv. 2-3, parenthèse assez embarrassée, d'esprit deutéronomiste, qui essaie d'expliquer pourquoi Salomon ne sacrifie pas à Jérusalem.

L'histoire commence réellement au v. 4, par une indication du lieu où se déroule la scène du rêve de Salomon : *Gabaon*, qu'il faut sans doute identifier avec *el-dschib*, à neuf kilomètres au nord-ouest de Jérusalem, et dont il est question notamment dans les livres de Josué et de Samuel (Jos 9s ; 2 S 2,12ss ; 20,8 ; 21,1ss). Certains exégètes estiment que le roi va à Gabaon dans l'espoir de bénéficier d'une révélation divine.

Le récit se poursuit au v. 5 par la mention de l'apparition de Yahvé et de l'offre qu'il fait au souverain. Celle-ci provoque une longue réponse du roi (vv. 6-9) ; elle évoque dans un style deutéronomiste la bienveillance que Dieu a témoignée à l'égard de David et la situation difficile dans laquelle se trouve son successeur, qui souhaite recevoir de Yahvé la capacité de distinguer le bien du mal. L'attitude du souverain plaît à Dieu qui lui promet non seulement d'exaucer sa prière, mais encore de le combler de ses faveurs (vv. 10-14).

L'épisode se termine avec le réveil du roi et son retour à Jérusalem : Salomon sacrifie en l'honneur de Yahvé et invite ses serviteurs à un grand festin (v. 15).

En continuant par l'histoire du jugement de Salomon (vv. 16ss), le rédacteur de 1 R 3 montre l'efficacité de la réponse de Dieu à la demande du monarque ; dans une affaire obscure le roi fait preuve d'un extraordinaire discernement.

### Remarques sur le texte

#### *Yahvé apparut en songe (v. 5)*

Le rêve de Salomon est un élément de la tradition tant biblique que proche-orientale (cf. aussi le v. 15). Il est courant en effet que la divinité communique aux humains, et notamment au roi, ses intentions par des songes. Le rêve n'est pas considéré comme un phantasme sans valeur, il est aussi réel qu'une vision ; il permet à Dieu de révéler sa présence et son dessein, comme en témoigne l'incident de Jacob à Béthel (Gn 28,10—29,1 ; cf. aussi Gn 37 ; 40s ; 46,1ss ; 1 S 3 ; Dn 2s ; etc.). Le rêve est attesté à Ugarit comme en Mésopotamie et en Egypte ; il concerne généralement le souverain. Une inscription du Sphinx de Gizé offre un parallèle à 1 R 3 particulièrement intéressant : le futur Thoutmès IV, au XV<sup>e</sup> s. avant Jésus Christ, s'est endormi à l'ombre du Sphinx lorsqu'une divinité lui prédit qu'il héritera du royaume. A son réveil, le jeune prince s'empresse de retourner au palais et d'offrir des sacrifices (même épilogue en 1 R 3,15).

Le v. 5 contient également un motif qui se retrouve dans les psaumes royaux, il s'agit du thème de la prière du roi et de son exaucement (cf. Ps 2 ; 20 ; 21). Ainsi au Ps 2,8 nous lisons : « Demande et je te donne... » ou au Ps 21,3 : « Tu lui as accordé le désir de son cœur, tu n'as point refusé le souhait de ses lèvres ».

#### *Réponse de Salomon (vv. 6-9)*

Dans un style deutéronomiste, le roi commence par rappeler la destinée de son père : les faveurs dont celui-ci a joui et la fidélité dont il a fait preuve (v. 6). Puis il dit ce qu'il est (v. 7), la responsabilité qui est la sienne (v. 8) et l'appui dont il a besoin (v. 9). Il reconnaît son jeune âge, c'est-à-dire son inexpérience (v. 7). Il se sait à la tête d'un peuple immense, qui ne lui appartient pas (*ton* peuple), puisque Yahvé lui-même l'a choisi (v. 8 ; cf. Dt 7,6ss ; 14,2). En conséquence il faut que Dieu intervienne pour qu'il puisse accomplir sa mission (v. 9).

« Donne à ton serviteur un cœur plein de jugement... » (de Vaux dans la *Bible de Jérusalem*) ; « un cœur intelligent pour juger... » (Segond) ; « un cœur qui comprenne pour juger... » (Pléiade) ; « un cœur docile » (Médebielle, dans Pirot-Clamer) ; « un cœur habile à juger... » (G. Pidoux). Littéralement : « un cœur entendant pour juger... »

Pour l'Israélite, le cœur n'est pas avant tout le siège des sentiments, mais de la connaissance, il est ce qu'il y a de plus profond en l'homme : l'activité intellectuelle et la réflexion lui sont associées. Le cœur joue un rôle important dans la tradition sapientiale, tant israélite qu'égyptienne ; l'homme intelligent est un homme de cœur (Jb 34,10) alors que l'insensé manque de cœur (Pr 6,32). Il s'agit d'avoir le cœur ouvert à l'enseignement (Pr 23,12), car la sagesse s'apprend. Le cœur est donc l'organe par lequel l'homme, et en premier lieu le roi, reçoit les commandements divins, les comprend et les exécute. Salomon demande ainsi à Yahvé un cœur capable d'écouter et d'obéir afin de rendre un jugement conforme à la volonté divine (cf. v. 12 : « un cœur sage et intelligent »).

#### *Réaction de Dieu (vv. 10-14)*

Le v. 13 surenchérit sur la gloire de Salomon ; le v. 14 qui introduit une condition de style deutéronomiste paraît avoir été ajouté. Dieu accepte la demande du jeune roi, bien plus il lui offre ce qu'il n'a pas sollicité (vv. 11,13s). A noter que selon les psaumes royaux un souverain souhaite tout naturellement une vie longue (Ps 21,5), la victoire sur ses ennemis (Ps 2,8s), la puissance (Ps 110,2) et la gloire (Ps 21,6). Le fils de David a estimé plus essentiel d'apprendre à juger, c'est-à-dire à gouverner le peuple de Yahvé.

### Portée du texte

#### *Yahvé ratifie le choix de David*

A première vue ce récit semble avoir pour thème principal le motif de la *modestie récompensée* dont on connaît divers exemples à côté de 1 R 3. C'est ainsi que bien des commentateurs parlent de l'humilité du jeune roi, vantent la mesure dont il a fait preuve, exaltent même son élévation spirituelle ! Dieu en a tenu compte à juste titre. Celui qui avait peu demandé a beaucoup reçu ; il faut savoir s'abaisser si l'on veut être élevé.

Cette exégèse moralisante ignore bien des traits de cette péripécie ; elle ne prend au sérieux ni la qualité de son héros, ni la

situation dans laquelle il se trouve, ni enfin les antécédents littéraires de 1 R 3. Cette page de l'Écriture Sainte met en scène le successeur de David ; or celui-ci n'a pas été désigné directement par Yahvé pour occuper le trône d'Israël, comme ce fut le cas pour Saül et pour David. Salomon est devenu roi non en vertu d'un charisme personnel, mais au nom d'un principe dynastique, il tient son pouvoir de son père et n'a pu s'imposer qu'à la suite de diverses intrigues (1 R 1s). Avec Salomon la royauté devient en Israël non plus un événement, mais une institution.

Il manque au fils de David une consécration divine, un fait qui justifie aux yeux du peuple de Dieu ce qui s'est passé. Le rêve de Gabaon répond à cette préoccupation : Yahvé apparaît à Salomon, ses paroles confirment le choix de son père. Le Dieu d'Israël non seulement accepte le fils de David, mais en lui offrant le charisme qu'il demande, il le met sur le même plan que les grands chefs charismatiques d'Israël. Bref 1 R 3 assure la *légitimité* du règne de Salomon.

Or ce passage a été rapproché avec raison de la « nouvelle royale » d'origine égyptienne qui sert à établir la situation du monarque vis-à-vis de son dieu et de son peuple. 1 R 3 aurait la même fonction et reposerait peut-être sur un modèle de type égyptien, ce qui n'a rien d'étonnant quand on sait l'influence que le pays du pharaon a exercée au temps de Salomon sur le royaume d'Israël.

### Témoin du jugement de Dieu

La sagesse que demande Salomon est comme pour tout Israélite essentiellement pratique ; elle concerne la *fonction* que le jeune monarque doit assumer à la tête d'Israël. Dans la perspective d'alors, *régner et juger* sont une seule et même chose. Il appartient à celui qui a le pouvoir de rendre des jugements, c'est-à-dire, non seulement de prononcer des sentences, mais surtout de faire triompher le droit et de permettre ainsi à Israël de vivre dans la liberté et la solidarité.

On comprend dès lors que Salomon, au début de son règne et conscient de ses responsabilités vis-à-vis du Dieu auquel appartient Israël, souhaite avoir « un cœur plein de jugement pour discerner le bien et le mal » afin de gouverner le peuple de Yahvé (v. 9), et que Dieu lui offre « le discernement du jugement » en lui donnant « un cœur sage et intelligent » (v. 11s).

Il s'agit là d'un véritable charisme. Salomon reçoit de Dieu la possibilité d'accomplir sa mission. Yahvé lui accorde un cœur qui *entend*, dit le texte hébreu du v. 9, il devient capable d'*écouter* le jugement, précise le v. 11. Les curieuses formules hébraïques,

que la *Bible de Jérusalem* ne rend pas exactement, nous invitent à penser que la sagesse de Salomon ne consiste pas seulement à faire preuve de perspicacité pour résoudre les énigmes les plus délicates, mais à se laisser instruire par Dieu de la justice de Dieu. Salomon devient « l'auditeur de la justice divine » écrit avec raison Ph. Reymond ; c'est au contact de celle-ci qu'il apprend à devenir un souverain juste ; la décision du roi doit se modeler sur celle de Yahvé. C'est ainsi, comme le déclare encore Ph. Reymond, que « Salomon subordonne sa personne à son office. Salomon n'est pas un homme modeste et sage, il est un homme obéissant à sa vocation ».

Cette page de l'Écriture qui sert à légitimer le successeur de David sur le trône d'Israël nous révèle en même temps ce qu'on attend d'un souverain au sein du peuple de Dieu : qu'il soit le témoin fidèle du jugement de Yahvé.

C'est pourquoi il n'est pas étonnant de voir la justice constamment mentionnée dans les textes où il est question du roi, car d'elle dépend l'existence d'Israël tout entier. La prière pour le monarque qui se lit au psaume 72 commence par ces mots caractéristiques : « O Dieu, donne au roi ton jugement, au fils du roi ta justice » car la fertilité des champs et la gloire du peuple en découlent (Ps 72, 1ss).

Les sages constatent à plusieurs reprises que c'est « une abomination chez les rois de commettre le mal, car sur la justice le trône est établi » (Pr 16,12 ; cf. aussi 25,5 ; 29,14 ; etc.). Jérémie annonce que le descendant de David portera le nom significatif « Yahvé-notre-justice » (Jr 23,5s) et un texte d'Isaïe, aux accents messianiques, évoque le nouveau David, sur lequel repose l'esprit de Yahvé, « esprit de sagesse et d'intelligence », qui lui permet « de ne pas juger sur l'apparence... mais de faire droit aux miséreux en toute justice » (Is 11,1ss).

Avec l'Antiquité mésopotamienne, égyptienne et phénicienne, Israël attend le souverain juste, dont le jugement sera conforme à la volonté de Dieu. Tout au long de son histoire, il espère ce fils de David, au cœur « écoutant », capable de discerner entre le bien et le mal, et de rendre justice aux malheureux. Le N.T. désigne dans le Christ Jésus la réponse de Yahvé à cette prière.

Une scène des évangiles doit être citée ici : l'épisode du baptême de Jésus (Mc 1,9-11 ; Mt 3,13-17 ; Lc 3,21-22). Au bord du Jourdain Dieu confirme la vocation du Christ et le revêt de sa puissance. Il lui donne son Esprit et légitime sa mission. Il lui confie le Royaume et sa justice.



# Dieu veut sauver les élus

Rm 8,28-30

PAR JULES CAMBIER

Professeur à l'Université Nationale du Zaïre (Kinshasa)

Le chapitre 8 de l'épître aux Romains explique comment l'Esprit Saint transforme progressivement en spirituel, en enfant de Dieu, le croyant qui accepte de vivre sous sa mouvance<sup>1</sup>. Cette transformation ne sera achevée qu'au temps de la gloire (v. 21), quand les spirituels recevront l'adoption filiale dans sa plénitude (v. 23).

Les vv. 28-30 traitent du plan salvifique de Dieu. Affirmé au v. 28, le dessein de salut est développé dans les vv. 29-30. Deux termes-clés du v. 28b éclairent tout le passage : le dessein de Dieu et les bénéficiaires de celui-ci.

## 1. Les bénéficiaires de la volonté salvifique de Dieu

Les bénéficiaires de la volonté salvifique de Dieu sont désignés par les formules suivantes : « ceux qui aiment Dieu », « ceux qui sont élus pour être conformes à l'image qu'est son Fils », « les nombreux frères du Christ ».

### Liberté des enfants de Dieu

Dans la perspective paulinienne générale, et surtout dans l'épître aux Romains, le « bien » dont parle le v. 28a ne peut signifier que le salut réalisé par Dieu seul, accordé comme une grâce (Rm 4,

1. Cf. notre article « La prière de l'Esprit, fondement de l'espérance » (Rm 8, 26-27), dans *Assemblées du Seigneur*, 2<sup>e</sup> série, 47, pp. 11-17, et celui de K. GATZWILLER, *Le chrétien, un homme renouvelé par l'esprit* (Rm 8,8-11), *ibid.*, 18, pp. 6-10.

16)<sup>2</sup>. L'amour des élus pour Dieu s'exprime par leur foi qui accueille le salut donné par Dieu. Ce don de Dieu nous permet de croire en lui et de l'aimer (Ga 5,4b), nous rend libres, c'est-à-dire capables de servir nos frères et de les aimer (Ga 5,13). C'est la liberté des enfants de Dieu, fruit de l'action de l'Esprit Saint dans les fidèles (Ga 5,22-25 ; Rm 8,18-25), qui leur permet de se soumettre à la volonté de Dieu (Rm 8,7) et de lui plaire (Rm 8,8). L'Esprit a versé en eux l'amour de Dieu (Rm 5,5) : ils aiment Dieu, c'est-à-dire qu'ils le « connaissent », parce que, dans sa bonté, Dieu les a aimés le premier (cf. Ga 4,9 ; 1 Co 8,25s). Comme dans tout amour vrai, il s'agit d'un « oui » librement donné à Dieu, dans la foi ; l'homme qui aime Dieu sait bien que, malgré sa faiblesse ou à cause d'elle, tout lui sera donné par grâce, mais sa relation personnelle vis-à-vis de Dieu reste libre.

### Elus par grâce, frères du Premier-né

Ainsi, tout est grâce de Dieu au bénéfice de ses élus, c'est-à-dire de tous les frères du Christ « rendus conformes » à l'image parfaite de Dieu (cf. 2 Co 5,4) qu'est son propre Fils, désormais présent parmi nous et agissant par son Esprit. La présence du Fils dans le déroulement du dessein salvifique de Dieu réalise déjà ce salut : la force du Christ, par son Esprit, transforme les croyants qui s'attachent à lui (cf. 2 Co 3,17ss). C'est dans ce sens fort et dynamique qu'il faut comprendre le terme « premier-né » (*prôtotokos*) du v. 29. Le « premier-né » parmi les hommes fait de ceux-ci ses « frères » : le terme de « frère » n'exprime pas simplement un titre mais il désigne une réalité produite par le Christ donnant sa propre vie divine à tous ceux qui l'accueillent dans la foi. Qu'il suffise de rappeler ici le réalisme et la densité de certaines affirmations de Paul : « En moi vit le Christ » (Ga 2,20) ; « Pour moi, vivre c'est le Christ » (Ph 1,21). La réalité de cette vie « dans le Christ » entraîne la nécessité de vivre « pour le Christ » (cf. Rm 14, 7ss ; 2 Co 5,15).

Il y a donc un lien étroit entre les trois expressions du v. 29 : « conformes » (*symorphous*), « image du Fils de Dieu » (*eikôn*) et « premier-né » (*prôtotokos*) : parce qu'il est « image » de Dieu, le Christ est « premier-né » à l'œuvre parmi les hommes pour les

2. Il ne s'agit pas ici de la « récompense » donnée à ceux qui ont eu la générosité d'aimer Dieu, — et il en faut d'autant plus que l'on « connaît » moins Dieu ! Dans le vocabulaire de Paul, la récompense ne désigne pas le salut éternel, mais l'appréciation par Dieu de l'effort désintéressé du fidèle dans la communauté ecclésiale (cf. 1 Co 3,8.14 ; 9,17ss). Rm 4,4 dit explicitement que la justice de Dieu en vue du salut n'est pas une « récompense » (*misthos*) mais un don gratuit.

rendre « conformes » à sa propre vie. On retrouve ce lien entre « image » et « premier-né » en Col 1 à propos de la création (v. 15) et de la rédemption (v. 18). La participation (*syn-avec*) à « l'image originelle » de Dieu réalise déjà chez les croyants cette transformation « spirituelle » qui s'achèvera au temps de la gloire, où nous posséderons la parfaite liberté des enfants de Dieu (Rm 8, 21.30 ; Ph 3,21).

### Conformes au Fils de Dieu

Le terme « conformes » (*syn-morphous*) évoque deux verbes de Rm 8,17 qui ont le même préfixe — « Nous serons héritiers de Dieu et co-héritiers du Christ si nous souffrons avec le Christ afin d'être glorifiés avec lui » — et nous rappelle les exigences actuelles de notre « conformation » au Christ : nous sommes encore au temps de l'espérance et de la patience, en attendant celui de la gloire. Certes notre destinée céleste est liée, depuis toujours, à celle du Christ devenu homme comme nous et maintenant dans la gloire, mais à condition d'avoir une foi vécue qui nous lie à sa destinée terrestre et céleste (cf. 1 Co 15,44-49). Tel est le sens profond de « l'être » chrétien : être (maintenant) « dans le Christ » (cf. 1 Th 4,17c) afin d'être, un jour, éternellement « avec le Christ ».

Ces deux étapes constituent l'essence même de la vie chrétienne, d'après saint Paul. Il faut y ajouter une précision importante : nous possédons dès à présent, « les prémices de l'Esprit » (Rm 8, 23) et nous avons la certitude de son action permanente en notre faveur (Rm 8,26-27). Il n'y a donc pas solution de continuité entre ces deux situations des chrétiens : « Être conformes au Fils de Dieu » comporte l'anticipation et l'espérance certaine de ce qui sera. C'est la doctrine chrétienne commune (cf. v. 28a : « nous savons ») concernant la destinée de ceux qui, sous l'action de l'Esprit continuellement acceptée dans la *metanoia* (= la conversion intérieure), aiment Dieu comme des enfants et sont en droit de l'appeler « Abba, Père » (Rm 8,15). Tout est grâce reçue de Dieu par le croyant et celui-ci est appelé à la vivre dans l'action de grâce rendue au Père pour son œuvre de salut.

## 2. Le dessein salvifique de Dieu

### Universalisme du salut et prédestination

Dieu réalise son œuvre de salut « pour tous ceux qui sont appelés (élus) selon son dessein » : il faut comprendre l'expression dans

la perspective du salut universel de Dieu<sup>3</sup>. De fait, Paul emploie toujours le vocabulaire de « prédestination » dans cette perspective ; il n'existe aucune limitation, explicite ou implicite, du nombre des élus dans les descriptions de l'amour salvifique universel de Dieu. Seul le refus du salut exclut les hommes de ce dessein d'amour. Le substantif « prédestination » (*prothesis*) a toujours ce sens universel chez l'apôtre (Rm 8,28 ; 9,11 ; Ep 1,11 ; 3,11 ; 2 Tm 1,9)<sup>4</sup>. Cette signification est explicitée ici par le verbe *proorisein*, où l'idée de prédestination est liée à celle de la bienveillance de Dieu qui accorde l'adoption filiale divine au croyant (cf. Ep 1, 5). Préexistence de la volonté divine et de son amour bienveillant : telles sont les deux constantes du thème paulinien de la prédestination<sup>5</sup>.

Le plan divin atteindra finalement son but quand tous les hommes, « rendus conformes » à l'image originelle (cf. 2 Co 4,5) qu'est le propre Fils de Dieu, lui seront unis dans la gloire. On retrouve la même idée en 1 Co 15,28 : « Afin que Dieu soit tout en tous » (par la seigneurie du Christ universellement reconnue), et en Ep 1,10 : « Récapituler toutes choses dans le Christ ».

### L'amour du Père fonde notre espérance

Depuis le début de l'épître, les arguments qui fondent notre espérance de salut se basent principalement sur l'œuvre du Christ Jésus, déjà réalisée sur terre en faveur des hommes. Mais Rm 8, 28-30 nous invite à fonder la certitude de notre espérance dans la contemplation du mystère éternel de Dieu, dans son action qui, depuis toujours, est amour. La certitude de notre espérance se fonde sur l'amour de Dieu, notre Père. Ainsi, les élus sont sauvés en vue de l'espérance, c'est-à-dire en vue de la participation à la gloire-vie de Dieu.

Cela signifie que, dès maintenant, Dieu nous a délivrés de tous les facteurs d'aliénations : nous acceptons les nécessités de la vie et ses épreuves, mais dans une perspective d'espérance ; pour le croyant, aucune situation n'apparaît définitive et sans issue. Cette

3. On ne peut admettre l'interprétation de saint Augustin : « seulement pour ceux qui sont appelés ».

4. Le verbe « prédestiner » (*protithesthai*) ne se trouve que trois fois dans le N.T., et uniquement chez saint Paul ; une fois dans un contexte historique (Rm 1,13 : Paul parle de ses projets d'apostolat dans l'Ouest, à Rome et en Espagne), deux fois dans un sens théologique à propos du plan salvifique divin (Rm 3,25 et Ep 1,9).

5. La « prédestination » divine est exprimée par le terme « mystère » en Rm 16,25 (déjà employé en 11,25, mais limité au cas particulier des Juifs), et en Ep 1,9 où mystère (du salut) et prédestination désignent concrètement la même réalité, les deux thèmes étant liés à la bienveillance universelle de Dieu.

condition de « sauvés » ne lui fournit pas un prétexte pour se désintéresser de ce monde-ci ; au contraire, elle l'oblige à vivre déjà sur terre l'amour que l'Esprit a versé dans son cœur, à le manifester dans la vérité, la justice, la charité fraternelle, toutes valeurs vécues qui doivent rendre notre monde plus habitable et plus humain, en même temps que progressivement plus donné à Dieu.

#### *Tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu*

Cette expression doit être bien comprise. « Toutes choses » désignent les événements de notre vie terrestre, mais à cause de l'antithèse avec « le bien », il s'agit sans doute avant tout des tribulations et des épreuves. Celles-ci ne sont pas un bien de Dieu en tant que telles : elles le deviennent en raison de notre « oui » dit librement à Dieu, d'un amour maintenu, exprimé ou parfois péniblement accepté devant la souffrance, — qui ne doit jamais être recherchée pour elle-même ! C'est notre réponse de foi-charité qui permet à Dieu de réaliser, à travers les limites et les vicissitudes d'une existence vécue dans un monde cassé, l'œuvre de son amour, c'est-à-dire notre salut (cf. Rm 5,3-5).

C'est dans ce sens précis que les difficultés de la vie concourent au bien de ceux qui aiment Dieu. Ce « bien » désigne avant tout le bien final, le salut ; mais, concrètement, il s'agit de tout bien qui résulte des différentes situations de vie, vécues dans la foi ; ce bien est salutaire en tant qu'il conduit au salut. Certains manuscrits importants ont ajouté le mot Dieu dont ils font le sujet du verbe « concourt » (leçon longue). Cette addition constitue un bon commentaire du texte en soulignant l'action de Dieu « en toutes choses ». Mais l'idée est déjà contenue dans le verbe « concourir », dont le préfixe « syn- » (avec) connote, dans la théologie de Paul, la participation, par grâce de Dieu, au fruit de la rédemption. Pour atteindre son achèvement, la participation à la vie du Fils reçoit l'aide de l'amour du Père. Tout cela ne se réalise que dans la mesure où nous acceptons la libération acquise par le Christ et le régime religieux de l'Esprit (Rm 8,1-3), où nous renonçons à nous rechercher nous-mêmes (Rm 2,8) pour vivre notre consentement à la volonté de Dieu (Rm 8,4) ; ce « oui » libre, vécu dans la patience, produit le bien voulu par Dieu (Rm 2,7 ; cf. 5,3-5).

#### *Le déroulement du plan salvifique*

Les cinq verbes, — dont le sujet est Dieu qui nous a « connus d'avance », « prédestinés d'avance », « appelés », « justifiés », « glorifiés », — explicitent la « prédestination divine », le dessein

salvifique universel. La description ne se place pas à un point de vue chronologique, mais théologique. Le fait que le dernier verbe est également au passé (*edoxasen*), indique l'achèvement du plan divin et souligne la certitude de celui-ci, en même temps qu'il affirme, dès maintenant, le commencement de cette phase eschatologique, dans l'espérance et la joie.

Le verbe « connaître » doit se comprendre au sens sémitique : Dieu reconnaît les croyants comme « siens », il les aime comme un Père aime ses enfants. Les termes « prédestiner » (cf. la « prédestination ») et appeler (cf. les élus) ont été expliqués ci-dessus. Le verbe « justifier » résume la doctrine fondamentale de l'épître qui expose principalement la justice de foi en régime religieux de grâce : les croyants sont rendus justes de la justice du Christ. Celui-ci a assumé notre condition humaine pour « guérir » et sauver l'humanité de la situation originelle de péché qui l'empêchait de glorifier Dieu et de lui rendre grâce (cf. Rm 1,21), c'est-à-dire de vivre en enfants de Dieu. L'œuvre voulue par le Père dans l'événement du Christ (cf. 2 Co 5,21) s'achèvera par notre participation définitive à la gloire du Père, par le Christ et dans l'Esprit.

#### *Conclusion*

Le plan salvifique de Dieu, conçu depuis toujours en faveur de tous les hommes, a été réalisé par le Christ, le Fils de Dieu. Nous lui sommes rendus « conformes » par notre foi vitale, totale en l'événement rédempteur de sa mort et de sa résurrection. C'est la foi qui fait de nous, par adoption et par grâce mais réellement, des enfants de Dieu. L'Esprit Saint réalise en nous l'événement du Christ, à condition de rester sous sa mouvance, de renoncer aux tendances charnelles et mauvaises pour vivre la liberté chrétienne qui s'exprime dans le service de Dieu (adoration et action de grâce) et de nos frères (service fraternel) par la force que nous a méritée le Christ. Enfants de Dieu par la foi et par la grâce, nous consentons librement à la volonté salvifique universelle de Dieu ; en travaillant à humaniser le monde, nous collaborons à la future transformation céleste de tous nos frères qui manifesteront en plénitude l'amour du Père dans sa gloire.



# Encore des paraboles

Mt 13,44-52

PAR JACQUES DUPONT

*Bénédictin de Saint-André (Ottignies)*

Dans le numéro 47 de notre collection, le P. M.-M. de Goedt a commencé son étude de Mt 13,24-43 par un regard d'ensemble sur le chapitre des paraboles<sup>1</sup>. Rappelons simplement que le chapitre se divise en deux grandes parties parallèles. Dans la première (vv. 1-23), la parabole du semeur racontée à la foule (vv. 1-9) est suivie, à l'intention des disciples, de remarques sur la raison d'être des paraboles (vv. 10-17) et d'une explication détaillée de la parabole qui précède (vv. 18-23). Dans la seconde partie, la parabole de l'ivraie racontée à la foule (vv. 24-30), mais augmentée de deux courtes paraboles complémentaires (vv. 31-33), est suivie, à l'intention des disciples, d'une remarque sur la raison d'être des paraboles (vv. 34-35) et d'une explication détaillée (vv. 36-43), à laquelle s'ajoutent trois courtes paraboles complémentaires (vv. 44-50) et la conclusion générale du discours (vv. 51-52).

Première impression : le passage qui doit nous occuper constitue une surcharge par rapport à la structure du chapitre. L'adjonction des vv. 44-50 permet à l'évangéliste d'atteindre le nombre de sept paraboles ; la conclusion, elle-même en forme de comparaison et presque de parabole, revient une dernière fois sur l'antithèse, si importante dans ce chapitre, qui oppose les disciples qui comprennent à la foule incapable de comprendre.

En y regardant d'un peu plus près, on constate facilement que les paraboles du trésor caché (v. 44) et de la perle précieuse (vv. 45-46) constituent un couple parabolique. Elles veulent inculquer une

1. M.-M. DE GOEDT, *Jésus parle aux foules en paraboles (Mt 13,24-43)*, dans *Assemblées du Seigneur*, 2<sup>e</sup> série, 47, pp. 18-27 (18-20). Voir également J. DUPONT, *Le chapitre des paraboles*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 89 (1967), pp. 800-820 (811-819) ; *Id.*, *Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles*, à paraître par les soins de M. DIDIER, dans *L'Evangile selon Matthieu. Rédaction et Théologie* (conférences des Journées Bibliques de Louvain, 1-3 septembre 1970).

seule et même leçon à partir de deux images qui se complètent : l'une part de l'exemple d'un pauvre journalier qui travaille la terre d'autrui, l'autre met en scène un marchand dont le commerce de luxe suppose de grandes possibilités financières<sup>2</sup>. On s'aperçoit ensuite que la parabole du filet (vv. 47-50) reprend les termes et les images de la parabole de l'ivraie et de son explication (vv. 24-30 et 36-43) et qu'elle tend manifestement à inculquer le même enseignement. En bonne logique, cette parabole devrait donc se joindre à celle de l'ivraie, et nous devons nous poser la question de savoir pourquoi Matthieu les a séparées en insérant entre elles les paraboles du trésor et de la perle.

Pour une large part, le « Discours en paraboles » doit être considéré comme une composition littéraire. Déjà chez Marc, il était fait de différents fragments traditionnels que l'analogie des sujets avait conduit à rapprocher. Matthieu enrichit ce fonds en lui incorporant des matériaux supplémentaires empruntés à d'autres traditions. Le groupement n'est pas fait au hasard. Il vise à éclairer les uns par les autres les éléments qui le composent ; il implique une interprétation de ces éléments, qui ne coïncide pas nécessairement avec la signification qu'ils auraient en dehors de ce contexte et qu'ils ont eue dans le cadre de la prédication de Jésus. La question du sens se pose donc à deux niveaux : celui des paraboles prises en elles-mêmes, indépendamment de leur contexte actuel et replacées dans le cadre général du ministère de Jésus ; puis leur sens dans le contexte évangélique actuel, témoin de l'interprétation particulière que l'évangéliste propose à ses lecteurs.

## I. L'OUVRIER AU TRÉSOR

### ET LE MARCHAND DE PERLES (vv. 44-46)<sup>3</sup>

Nous l'avons déjà dit, ces deux paraboles ont très probablement été unies dès l'origine ; il y a donc avantage à les étudier ensemble. On s'interrogera d'abord sur la « pointe » des récits : le trait auquel le narrateur donne le plus de relief et sur lequel la leçon doit normalement se greffer. On tâchera ensuite de préciser cette leçon, qui

2. Cf. J. JEREMIAS, *Les Paraboles de Jésus*, Le Puy-Lyon, 1966, pp. 190-191.

3. Nous reprenons ici l'essentiel des explications que nous avons présentées sous une forme plus développée dans l'article *Les paraboles du Trésor et de la Perle*, dans *New Testament Studies*, 14 (1967-68), pp. 408-418. Signalons aussi H. KAHLEFELD, *Paraboles et leçons dans l'Evangile*, I (Lectio divina, 55), Paris, 1969, pp. 142-145.

donne au récit son application religieuse dans la situation du ministère de Jésus. Nous nous occuperons enfin de la manière dont Matthieu a voulu faire comprendre à ses lecteurs chrétiens l'actualité de cette leçon.

### 1. La pointe des récits

a) Les récits sont centrés sur *les personnages*. Il est vrai que le premier attire d'abord l'attention sur le trésor : « Le Royaume des Cieux est semblable à un trésor caché dans un champ » ; mais la suite ne parle plus que de l'homme qui a découvert ce trésor et de sa conduite après cette découverte. Il n'y a pas un mot sur la nature du trésor, ou sur sa valeur. Nous ne sommes guère mieux renseignés au sujet de la perle, dont on nous dit simplement qu'elle était « d'un grand prix » : juste de quoi faire comprendre la conduite du marchand. Le narrateur veut intéresser ses auditeurs, non au trésor ou à la perle, mais à la conduite des personnages qui ont fait une découverte inespérée.

b) Sur les circonstances de la double *découverte* les récits ne fournissent aucun détail. Dans le premier cas, c'est la description de la conduite du travailleur après sa découverte qui nous apprend indirectement qu'il labourait le champ d'un autre. Aucun renseignement n'est donné sur la manière dont il a trouvé le trésor. Rien de pareil, notamment, à tel récit rabbinique sur le même thème, où l'on rapporte que la vache d'un laboureur s'effondra dans un trou et s'y cassa la patte<sup>4</sup>. Nous ne sommes pas mieux renseignés sur l'occasion qui fit découvrir au marchand la perle d'un grand prix. La découverte n'est que le présupposé qui va permettre de comprendre ensuite la conduite adoptée par les deux hommes.

c) Pour décrire cette *conduite après la découverte*, les deux récits s'expriment de la même manière : « dans sa joie, il s'en va, vend tout ce qu'il a et achète ce champ-là », « étant parti, il céda tout ce qu'il avait et l'acheta ». Les variations de style et de vocabulaire ne donnent que plus de relief à la répétition. Il est clair que ces finales constituent en même temps le sommet des récits. C'est ici qu'il faut placer l'accent. D'autant plus que le trait n'est pas parfaitement naturel : n'est-il pas singulier que, pour acquérir le bien qu'ils convoitent, ces deux hommes aient besoin de tout leur avoir, et que cet avoir soit exactement suffisant ? L'anomalie

4. *Lev. Rabba*, 5, dans STRACK-BILLERBECK, I, p. 674. L'anecdote concerne Abba Judan, qui florissait à Antioche vers 90 de notre ère.

résulte sans doute du fait que le narrateur a dû adapter son récit à l'enseignement religieux auquel il voulait faire servir ses paraboles.

d) L'application ne suit pas immédiatement le récit : elle ne vient que plus loin, enchaînant sur *le jugement* auquel le récit veut amener les auditeurs. Ceux-ci sont-ils d'accord avec la conduite qui leur a été décrite ? L'accord demandé ne concerne pas l'aspect juridique ou moral du procédé suivi : à cet égard, la conduite de l'ouvrier pourrait soulever des difficultés pour nos conceptions actuelles<sup>5</sup>. Mais ce n'est pas là le point de vue du narrateur. Son récit tend simplement à demander à ses auditeurs s'ils trouvent avisée la manière dont les deux personnages se sont défaits de tous leurs biens pour en acquérir un autre d'une valeur infiniment supérieure. Le jugement doit porter directement sur la décision de vendre tout, cette décision ne prenant elle-même son sens que dans la situation décrite : une découverte inespérée. La pointe se trouve précisément dans ce rapport entre la découverte et la détermination qu'elle provoque : est-ce bien ainsi qu'il faut agir, profiter d'une occasion unique, d'une chance qui décide de toute une vie ?

On peut penser que, partant de ce jugement, l'application sur le plan religieux n'implique pas simplement une transposition de la conduite des deux personnages, en toute situation, mais dans une situation qui correspond à la leur : il s'agit d'une conduite à suivre au moment où l'on vient de faire une découverte inespérée.

### 2. L'application dans la prédication de Jésus

a) *L'occasion inespérée*. Les commentateurs portent le plus souvent leur attention sur le trésor et la perle : ils y reconnaissent une image du Royaume et de son inestimable valeur. Ce point de vue n'est pas exactement celui du récit, qui s'attache moins au trésor et à la perle qu'à la situation concrète et immédiate de ceux qui les ont découverts. Cette situation est probablement celle où sont placés les auditeurs de Jésus : sa mission constitue pour eux la chance merveilleuse, qu'il s'agit de mettre à profit. Au moment même où Jésus parle, le Règne de Dieu est là, comme une occasion à ne pas laisser perdre.

5. D'après le droit en vigueur, il aurait agi en voleur s'il avait emporté immédiatement le trésor ; la conduite qu'il adopte lui permet de devenir en toute légalité propriétaire du magot.

b) *La conduite à suivre.* La description qu'on en fait s'apparente singulièrement à l'appel adressé par Jésus à l'homme riche : « Va, vends ce que tu as, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans le ciel ; puis viens, suis-moi » (Mc 10,21 par). Faut-il en conclure que les deux paraboles étaient primitivement destinées à faire comprendre la rigueur des exigences imposées par Jésus à ses disciples immédiats ? Dans ce cas, la finale de la parabole ne demanderait pas de transposition ; son sens sur le plan religieux serait identique à celui qu'elle a sur le plan de l'image. La chose n'est pas impossible, mais elle ne paraît pas très normale.

Supposons que la dernière partie des récits se maintient dans un langage purement parabolique. Elle exprime alors la conduite que Jésus attend de ceux qui reçoivent la bonne nouvelle du Règne de Dieu. Il s'agirait de la réponse à donner au message : cette réponse que, dans la parabole du grand festin, refusent ceux qui avaient été invités d'avance (Lc 14,15-24 par). La réponse peut varier suivant les situations et les vocations personnelles ; mais ne pas faire tout le nécessaire pour s'assurer l'entrée dans le Royaume, ne pas profiter de la chance inouïe qui se présente, serait faire preuve d'une sottise impardonnable. Rien ne saurait payer trop cher le bien qui s'offre : miser sur ce bien tout ce qu'on a, tout ce qu'on est, c'est faire un marché merveilleux. Comment hésiter devant un engagement total ?

Ainsi comprises, les deux paraboles s'entendent assez facilement comme une illustration de la prédication initiale de Jésus : « Convertissez-vous, car le Royaume de Dieu est devenu tout proche » (Mt 4,17).

### 3. Le point de vue de Matthieu

Le texte des deux paraboles ne témoigne pas de retouches significatives qui seraient attribuables au travail rédactionnel de l'évangéliste. Le point de vue de Matthieu n'apparaît que par le contexte dans lequel il a placé ces paraboles. Pourquoi les a-t-il introduites entre l'explication de la parabole de l'ivraie et celle du filet, qui est une reprise du même thème ? Pour s'en rendre compte, il est nécessaire de jeter un coup d'œil sur ce cadre.

L'explication de la parabole de l'ivraie a été préparée par l'adjonction d'une précision complémentaire en finale de la parabole elle-même. Le début du v. 30 fait encore partie du récit parabolique primitif : « Laissez-les croître tous deux (l'ivraie et le blé) ensemble jusqu'à la moisson ». Dans son état actuel, la suite du verset est attribuable à l'évangéliste : « Au temps de la moisson, je

dirai aux moissonneurs : Ramassez d'abord l'ivraie et liez-la en bottes pour la consumer ; quant au blé, recueillez-le dans mon grenier ». Dans son vocabulaire caractéristique<sup>6</sup>, Matthieu a voulu préciser comment les choses se passeront lors du jugement. Cette perspective commande l'explication de la parabole (vv. 36-43), où l'on remarque que tout l'accent se place sur le sort de l'ivraie qui est brûlée « d'abord », sur le châtement réservé à ceux qui pratiquent l'iniquité (vv. 40-42). Le v. 43 ajoute cependant un mot sur la condition future des élus, mais sans tenir compte des images de la parabole. La parabole du filet (vv. 47-48) est suivie d'une application (vv. 49-50) où il est question exclusivement du châtement qui attend les mauvais, sans un mot sur le sort réservé aux justes.

Le contexte des paraboles de l'ouvrier qui a trouvé un trésor et du marchand qui a découvert une perle de prix est donc dominé par l'idée du jugement qui doit envoyer les pécheurs « dans la fournaise de feu, où seront les pleurs et les grincements de dents » (vv. 42 et 50). Cette perspective menaçante risque fort de supplanter l'allégresse de la bonne nouvelle à laquelle nos deux paraboles font écho. Pour influencer la conduite de ses lecteurs, Matthieu semble compter davantage sur la pensée du jugement redoutable que sur la joie provoquée par l'annonce du Règne de Dieu.

Du moins fait-il trêve aux menaces. Le v. 43, sans rapport avec la parabole de l'ivraie, promettait aux justes qu'ils « resplendiront comme le soleil dans le Royaume de leur Père », préparant ainsi l'insertion des deux paraboles qui nous occupent. Il s'agit cette fois, d'une manière positive, de la conduite qui permettra aux justes cette gloire dans le Royaume. L'ouvrier qui vend tout ce qu'il a et le marchand qui se défait de tous ses biens deviennent des modèles pour les chrétiens qui ont à faire passer la recherche du Royaume avant toute autre préoccupation (cf. Mt 6,33). On ne leur demande sans doute pas à tous une renonciation totale à ce qu'ils possèdent ; mais ils doivent se souvenir que « Nul ne peut servir deux maîtres : ou bien il haïra l'un et aimera l'autre, ou bien il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et l'Argent » (6,24). Il y a des options devant lesquelles on ne saurait se dérober ; c'est d'elles que dépend le sort de chacun lors du jugement.

6. « Au temps de la moisson » : cf. Mt 8,29 ; 21,34.41 ; 26,18 ; « d'abord » : 5,24 ; 6,33 ; 23,26 (et l'anomalie du procédé) ; « liez-la » : cf. 22,13 (et l'anomalie) ; « recueillez-le dans mon grenier » : cf. 6,26.

II. LE FILET REMPLI DE POISSONS (vv. 47-50)

1. La parabole (vv. 47-48)

« De nouveau, le Royaume des Cieux est semblable à un filet... » Dans cette traduction mot à mot, l'introduction de la parabole risque de donner le change. Il faut bien se dire que la formule initiale signifie, non pas que le Royaume est semblable à un filet, mais qu'il en est du Royaume comme du filet rempli de poissons parmi lesquels les pêcheurs procèdent au triage. Le Royaume est comparé à l'ensemble du tableau, et la ressemblance ne se réalise vraiment qu'au terme : ici, au moment où s'opère le triage<sup>7</sup>.

Le tableau parabolique est constitué par deux scènes antithétiques. La première décrit un vaste filet<sup>8</sup> : « jeté en mer, il a ramené toutes sortes (de poissons) ». Dans la seconde, les pêcheurs ont tiré à terre le filet rempli, recueilli dans des récipients ce qui était bon, rejeté ce qui ne valait rien. La pointe semble résider dans le contraste qui oppose les deux temps : d'abord tout est mélangé, ensuite a lieu le triage où l'on ne garde que ce qui est bon.

Cette description reflète une situation et un problème qui ont joué un rôle important dans l'enseignement de Jésus et qui constituent également l'arrière-plan de la parabole de l'ivraie. Jésus annonce que l'avènement du Règne de Dieu est imminent. Or tout le monde sait que cet avènement doit commencer par un grand nettoyage : les pêcheurs doivent être éliminés, car seuls les justes pourront bénéficier des avantages du Règne. Jean Baptiste vient de le rappeler avec force (cf. Mt 3,7-12). On s'attend donc à voir Jésus commencer l'ouvrage de purification : condamnation des pêcheurs, rassemblement des justes autour de sa personne. Mais son ministère ne correspond pas du tout à cette attente. Sa condescendance à l'égard des pêcheurs fait scandale. Jean lui-même ne comprend plus (Mt 11,2-6)<sup>9</sup>. Jésus doit s'expliquer. Il le fait de différentes manières<sup>10</sup> : sa mission concerne les pêcheurs (Mc 2, 17 par), dont Dieu veut le salut (Mt 20,1-15 ; Lc 15) ; il ne lui

7. Cf. J. JEREMIAS, *Les Paraboles de Jésus*, pp. 103-106 ; J. DUPONT, « Le Royaume des Cieux est semblable à... », dans *Bibbia e Oriente*, 6 (1964), pp. 247-253.

8. L'*everriculum*, ou « balai », peut avoir 400 ou 500 mètres de long, 2 à 3 mètres de large ; sa partie supérieure est munie de morceaux de liège ou de bois, sa partie inférieure porte des poids de plomb.

9. Cf. J. DUPONT, *Le Christ et son Précurseur (Mt 11,2-11)*, dans *Assemblées du Seigneur*, 2<sup>e</sup> série, 7, pp. 16-26 (17-20).

10. Cf. J. DUPONT, *Les Béatitudes (Études Bibliques)*, II, Paris, 1969, p. 220.

appartient pas de devancer l'heure du jugement. Dieu ne s'y prend pas autrement que le propriétaire qui attend la moisson pour séparer le bon grain et l'ivraie ; pas autrement que les pêcheurs qui ramassent tout dans leur filet et procèdent ensuite au triage.

La mansuétude dont Jésus fait preuve à l'égard des pêcheurs ne doit donc pas être cause de scandale : dans l'intervention eschatologique de Dieu, son ministère représente un premier temps, celui où le filet se remplit de poissons de toutes espèces. Le moment de la séparation entre bons et mauvais n'est pas encore venu. Mais il viendra : on ne saurait en douter.

2. L'application (vv. 49-50)

Le début du v. 49 forme transition<sup>11</sup> : « Ainsi en sera-t-il à la fin du monde »<sup>12</sup>. La suite propose une explication où l'on retrouve l'essentiel de l'explication de la parabole de l'ivraie. Les pêcheurs deviennent des anges (cf. vv. 39 et 41) : c'est à eux qu'il reviendra d'éliminer les mauvais (v. 41) et de « les jeter dans la fournaise de feu, là où seront les pleurs et les grincements de dents » (v. 50 = v. 42)<sup>13</sup>. L'image n'a plus de rapport avec celle de la parabole, où il n'était pas question de jeter au feu les poissons inutilisables : Matthieu se contente de reprendre les images de la parabole de l'ivraie<sup>14</sup>.

Le déplacement des perspectives est manifeste. Dans la parabole, Jésus cherchait à expliquer une situation actuelle : le mélange des bons et des mauvais. L'interprétation proposée par Matthieu place exclusivement l'accent sur la condamnation qui frappera les pêcheurs à la fin du monde. La parabole se référerait à la patience miséricordieuse de Dieu pour justifier la conduite de Jésus à l'égard des pêcheurs ; l'explication souligne la justice vengeresse de Dieu

11. Cf. J.D. KINGSBURY, *The Parables of Jesus in Matthew 13*, Londres, 1969, p. 117.

12. Propre à Matthieu, l'expression se trouvait déjà aux vv. 39 et 40 ; elle revient en 24,3 et 28,20.

13. L'expression « fournaise de feu » est propre à Mt 13,42,50 ; on la rapproche de « géhenne de feu », également propre à Matthieu (5,22 ; 18,9) de même que « feu éternel » (18,8 ; 25,41). L'expression « là seront les pleurs et les grincements de dents » apparaît une fois chez Luc (13,28), mais six fois chez Matthieu (8,12 ; 13,42,50 ; 22,13 ; 24,51 ; 25,30). Une autre formule chère à Matthieu et qui ne se rencontre que chez lui est celle qui parle des « ténèbres extérieures » (8,12 ; 12,13 ; 25,30). De toute évidence, il n'est guère possible de remonter ici au-delà du travail de rédaction de l'évangéliste.

14. La remarque vaut également pour ce que le v. 49 dit des anges qui « sortent » : les pêcheurs ne « sortent » pas pour trier le poisson, mais bien les moissonneurs qui vont faire la moisson.

et la terrible menace qu'elle fait planer sur les pécheurs. Dans ce sévère avertissement, on reconnaît la préoccupation catéchétique de l'évangéliste, inquiet de voir tant de chrétiens en qui la parole de Dieu reste stérile. Il tient à leur rappeler que chacun sera jugé selon sa conduite (cf. 16,27).

### III. LE PROPRIÉTAIRE BIEN POURVU (vv. 51-52) <sup>15</sup>

#### 1. L'image

La comparaison du v. 52 est trop brève pour qu'on puisse parler d'une parabole ; elle en fournit du moins la cellule initiale : « ...semblable à un maître de maison qui tire de son trésor du neuf et du vieux ».

La péricope liturgique de ce dimanche pourrait s'intituler « l'évangile des deux trésors », étant bien entendu que, dans la finale, le mot a un sens tout différent de celui qu'il prend dans la parabole initiale. « Trésor » désigne ici l'endroit où l'on met quelque chose en réserve : dépôt, réserve, resserre. Le propriétaire dont parle notre verset y a mis de côté « des choses neuves et des choses vieilles ». On peut penser à des provisions de table (cf. Lv 16,10 ; Ct 7,14), mais aussi à des instruments et à des vêtements. Pour tirer Jérémie de sa citerne, Ebed Mélek s'est rendu au trésor de la maison du roi pour y prendre « des vieux lambeaux d'étoffes et des vieux haillons », pour les jeter au prophète (Jr 38, 11). Si on trouve des objets de ce genre dans le trésor royal, on ne s'étonne pas qu'il y en ait aussi dans le trésor d'un particulier. Ces objets divers ne sont là que pour en être « retirés » selon les besoins de la maison : il s'agit d'objets destinés à servir aux usages domestiques.

La pointe de cette petite description se trouve dans l'association des termes « neuf » et « vieux ». C'est précisément parce qu'il tient en réserve aussi bien l'un que l'autre que le propriétaire se trouve en mesure de faire face à toute éventualité. L'ordre des mots suggère peut-être une nuance : « neuf » et « vieux » ne sont pas cités dans leur ordre naturel ; il est frappant de constater que,

15. Encore une fois, nous résumons une étude plus développée, où l'on pourra trouver un complément d'informations : *Nova et Vetera (Matthieu 13,52)*, dans *L'Évangile, hier et aujourd'hui. Mélanges offerts au professeur F.-J. Leenhardt*, Genève, 1968, pp. 55-63.

sans y prendre garde, les commentateurs rectifient souvent « du vieux et du neuf ». Il eût été normal de mentionner d'abord le vieux ; en mentionnant d'abord le neuf, la sentence attire l'attention sur ce mot : le propriétaire dispose non seulement de vieux objets mais aussi d'objets neufs. Sur le plan de l'image, cette nuance n'a guère d'importance ; elle pourrait en avoir sur le plan de l'application.

Le petit tableau du v. 52 nous présente donc un propriétaire bien pourvu : il a dans ses réserves de quoi subvenir à tous les besoins de sa maison.

#### 2. Les applications

On a proposé dernièrement <sup>16</sup> de voir dans le trésor du propriétaire bien pourvu une image qui aurait eu primitivement la même portée que celle du filet dans la parabole précédente : de même que dans le filet il y a de tout, du bon et du mauvais, ainsi dans le trésor il y a des objets neufs mais aussi des choses vieilles et inutilisables. Cette hypothèse doit être rejetée, car elle ne tient pas compte de la pointe du tableau : le propriétaire est prêt à toute éventualité précisément parce qu'il dispose à la fois de neuf et de vieux. Le neuf et le vieux sont utiles, chacun à sa manière, chacun selon les circonstances. Il n'y a pas lieu d'introduire ici l'idée d'un mélange appelant une séparation.

Nous nous tiendrons donc aux applications proposées par le texte évangélique. Elles forment deux étages : la situation du propriétaire bien pourvu illustre d'abord celle du scribe devenu disciple du Royaume des Cieux, et la situation de ce scribe éclaire celle où se trouvent les disciples de Jésus qui ont compris tout ce qu'il voulait leur dire dans ses paraboles.

Les évangiles parlent souvent des « scribes » : les hommes de l'Écriture, les docteurs de la Loi. Jésus a rencontré chez eux une opposition constante. Mais il y a aussi parmi eux des hommes droits et loyaux, comme celui à qui Jésus a déclaré : « Tu n'es pas loin du Royaume de Dieu » (Mc 12,34). Assurément, Jésus ne méprisait pas leur science, et l'on imagine aisément qu'il ait rêvé en gagner certains à l'Évangile : le scribe qui ajouterait à sa formation rabbinique une solide instruction au sujet du Royaume serait comparable au propriétaire bien pourvu, qui dispose à la fois de neuf et de vieux. Ce scribe, Jésus ne l'a pas trouvé au cours de

16. J. BECKER, *Erwägungen zu Fragen der neutestamentlichen Exegese*, dans la *Biblische Zeitschrift*, 13 (1969), pp. 99-102. La première de ces « considérations » (p. 99) est intitulée : *Das Gleichnis vom Schatz des Hausvaters (Mt 13,52)*.

son ministère terrestre ; mais il en a conquis un de vive force après sa résurrection : l'idéal évoqué par le v. 52 a trouvé sa réalisation dans la personne de Paul.

Ce n'est pourtant pas à Paul que Matthieu pense : il tient à appliquer le v. 52 aux disciples immédiats de Jésus. Le v. 52 commence par les mots « C'est pourquoi » qui le lient étroitement au v. 51. Les disciples ont compris les paraboles, par lesquelles Jésus proposait la « Parole du Royaume » (v. 19), révélait les « mystères du Royaume » (v. 11), et qui se présentaient comme des comparaisons relatives au Royaume (vv. 24.31.33.38.41.43.44.45.47). Les voilà maintenant initiés au Royaume, et cette initiation fait d'eux des « scribes » dans un sens nouveau : ils le sont par leur intelligence des mystères du Royaume, indépendamment de toute formation rabbinique.

Mais si ce titre leur revient, c'est dans la perspective d'une mission d'enseignement. L'intelligence des mystères du Royaume qui leur a été accordée par Dieu (v. 11) les met en possession d'un trésor qui ne doit pas rester improductif. Suivant les besoins, il faudra qu'ils y puisent « le neuf et le vieux ». La nouveauté de l'Évangile, bien sûr, mais sans jamais la détacher de la Loi et des Prophètes, que Jésus n'est pas venu abolir mais accomplir (5,17). Pas plus d'ailleurs qu'on ne saurait se contenter de la révélation faite par Dieu à Moïse et aux prophètes, en la coupant de son achèvement, la révélation du Royaume qui nous a été faite par le Fils de Dieu. C'est grâce à cette double révélation que le scribe chrétien se trouve en mesure de faire face à tous les besoins de son enseignement.

## Année B

Première lecture : 2 R 4,42-44

Deuxième lecture : Ep 4,1-6

Évangile : Jn 6,1-15

*Que la multiplication des pains ait soulevé l'enthousiasme des foules qui en bénéficièrent, on le comprend. Mais pourquoi en lire le récit dans les assemblées chrétiennes d'aujourd'hui ? Pour rappeler un prodige spectaculaire qui appartient à une époque révolue ? Certainement pas.*

*Saint Jean, en effet, oriente notre attention non sur le fait considéré en lui-même, mais bien plutôt sur la personne de Jésus. Du coup, nous voici invités à nous interroger sur le contenu réel de notre foi au Christ.*

*Aujourd'hui comme hier, la tentation des croyants consiste à se tailler un Dieu à leur mesure, à accepter ou refuser le message évangélique selon qu'il correspond ou non à leurs idées et à leurs schémas préconçus. Dieu certes répond aux aspirations profondes de l'homme, mais en les dépassant à sa manière propre, parfois déconcertante. Croire, c'est accepter l'inattendu, s'ouvrir à la nouveauté. Dans ces conditions, le récit de la multiplication des pains met en question l'authenticité de notre participation au repas eucharistique et de notre vie quotidienne.*

*Et les exhortations de saint Paul à vivre l'unité, apparaissent à leur tour, profondément enracinées dans le projet de Dieu à notre égard.*



# Vingt pains pour cent personnes

2 R 4,42-44

PAR GINO BRESSAN

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

## Le texte

La brève pericope liturgique de ce jour ne présente qu'une seule difficulté de lecture, à vrai dire mineure<sup>1</sup>. Il s'agit des deux mots hébreux du v. 42, que la *Bible de Jérusalem* traduit par « du grain frais en épi » tout en avertissant en note que c'est là une « traduction conjecturale ». De fait, si l'on comprend facilement ce qui précède (l'offrande de « vingt pains d'orge »), on se demande ce que signifient les mots *w<sup>e</sup> karmel bisq<sup>e</sup>lonô*. Le premier signifie « de la vigne », et, sur la base de Lv 2,14 et 23,14, on pourrait traduire : « fruit(s) frais (de la vigne) ». Mais le deuxième terme ne se trouve nulle part ailleurs dans la Bible hébraïque<sup>2</sup>. On a donc proposé diverses corrections, toutes purement hypothétiques.

Aussi la surprise fut-elle grande lorsqu'on découvrit ce mot dans un poème d'Ugarit, et non pas une seule fois, mais à cinq reprises

1. Bibliographie. Parmi les commentaires plus récents des livres des Rois, voir : J.-A. MONTGOMERY, dans *International Critical Commentary*, Edinburg, 1951 ; J. GRAY, dans *The Old Testament Library*, S.C.M., Londres, 1970<sup>e</sup>. - Pour les questions de théologie biblique, spécialement : G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Munich, 1961, vol. II, pp. 38-44 ; W. EICHRÖDT, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart-Göttingen, 1961, vol. II/III, pp. 108-111. Sur les points particuliers : J. STEINMANN, *Le prophétisme biblique des origines à Osée* (Lectio divina, 23), Paris, 1951, pp. 131-137 ; K. KOCH, *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibellexegese*, Neukirchen, 1964, en particulier les pp. 205-222.

2. Habituellement, on le lit comme s'il s'agissait de la préposition inséparable *b<sup>e</sup>* (= dans) et d'une racine *sql* (celle-ci ignorée de l'hébreu biblique). On suppose alors qu'on indique dans quoi l'offrant avait mis les pains d'orge et les autres « prémices » (de la vigne) qu'il apportait. Mais de quelle « chose » veut-on parler ? On n'en sait rien (besace ? couffin ?).

en quelques lignes<sup>3</sup>. Le contexte montre clairement qu'il doit s'agir d'une plante, plus probablement d'une céréale à épis, mais encore verte. Cela rend vraisemblable l'inversion des deux mots du Texte massorétique actuel, et la lecture *ubisq<sup>e</sup>lôn karmillô*, c'est-à-dire « et de grains frais de sa vigne ».

## L'épisode

Dans le bref épisode qui ne fait mention ni du nom de l'offrant ni de celui de l'« homme de Dieu » (certainement Elisée d'après le contexte), le seul élément précis concerne le lieu : *Baal-Shalisha*. Ce nom ne se trouve qu'ici dans la Bible, à moins qu'il ne s'identifie avec la « terre de Shalisha » de 1 S 9,4. On pense habituellement qu'il désigne *Hirbet Sirsiyeh* ou *Kafr Tilt*, localité située à quelque vingt-cinq kilomètres au nord-nord-est de Lydda.

Aucune indication n'est donnée sur l'endroit où se trouvait alors Elisée avec sa communauté de « cent hommes ». L'épisode qui précède immédiatement (4,38-41) et qui nous montre Elisée en compagnie d'un groupe de « frères prophètes » « pendant que la famine était dans le pays » se déroule à Gilgal, près de Jéricho, un des lieux sacrés d'Israël (voir Jos 4,19-24 ; 1 S 11,15), où, dans une autre occasion, un groupe de « frères prophètes » sortirent à la rencontre d'Elisée (voir 2 R 2). On pourrait dès lors penser que l'homme, venu d'aussi loin (au moins soixante-dix kilomètres) avec des « prémices », avait l'intention de les porter au sanctuaire<sup>4</sup> pour accomplir la loi relative aux prémices (voir Lv 23,20). Elisée, en vertu de l'autorité que lui conférait le charisme de prophète, se serait cru autorisé à en disposer en faveur de ses disciples dans le besoin.

En tout cas, la pointe de l'épisode se trouve ailleurs : dans la disproportion entre « vingt » pains (habituellement des pains ronds de petite dimension, souvent de simples galettes plutôt petites) et « cent » hommes. Mais la « parole de Yahvé », parole créatrice par excellence, annule la disproportion : les vingt pains suffisent, et « ils en eurent de reste » (v. 44).

3. La racine du mot ne comporte pas trois lettres (*sql* précédé de la préposition (*b<sup>e</sup>*), mais quatre (*bsql* qui donne normalement le diminutif hébreu *bsqln*) : cf. *I 'Aqû I*, lignes 61-66. Voir le texte par exemple dans J. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton, 1950, p. 153b, lignes 61-66. Le mérite de l'identification (faite en 1938) revient à U. CASSUTO auquel rend hommage W.-F. ALBRIGHT, dans *Journal of Biblical Literature*, 71 (1952), p. 250.

4. Appartenant au « royaume d'Israël », il ne se rend pas au sanctuaire de Jérusalem, qui se trouvait dans le « royaume de Juda ». D'autre part, il pouvait avoir quelque raison de préférer Gilgal à Béthel, « sanctuaire du roi » (Am 7,13).

Le parallélisme avec la page d'évangile du jour (Jn 6,1-15) saute aux yeux, et on décèle facilement les ressemblances et les différences entre les deux récits. Selon les précisions de Jean, confirmées par les Synoptiques, Jésus disposa de « cinq pains » (des pains d'orge, comme ceux d'Elisée), et de « deux poissons » pour « cinq mille hommes »<sup>5</sup>. Cette fois-ci encore, cela suffit pour que chacun en eut autant qu'il voulait, au point qu'on remplit « douze couffins avec les morceaux qui restaient du repas des cinq pains d'orge » (Jn 6,11-13).

Dans les deux cas, le prodige, inspiré par la pitié et la miséricorde à l'égard du besoin d'autrui, a pour but de fortifier la foi dans la providence de Dieu.

### Historicité du fait

Dans la vaste galerie de portraits présentés par les livres des Rois, plusieurs concernent les prophètes<sup>6</sup>, surtout Elie et Elisée. Parmi les matériaux nombreux et divers que rassemblent ces livres, on peut facilement distinguer deux « cycles » littéraires, celui d'Elie et celui d'Elisée.

#### Le cycle d'Elisée

Le « cycle d'Elisée » (dont 1 R 19,16-19 raconte la vocation) fait le sujet principal de 2 R 2,1—13,21 : tous les exégètes en conviennent. Et il semble utile à notre propos d'en relever les divers épisodes : investiture solennelle d'Elisée comme prophète (2,1-18 : cette péripécie raconte surtout l'enlèvement d'Elie, mais elle appartient au « cycle d'Elisée » puisque l'événement est raconté en fonction de celui-ci) ; assainissement des eaux de la fontaine de Jéricho (2,19-22) ; punition des jeunes garçons qui se moquent du prophète (2,23-25) ; miracle de l'eau au cours de l'expédition contre Moab (3,9-20), multiplication de l'huile de la veuve (4,1-7) ; promesse d'un fils à la Shunamite (4,8-17) ; résurrection de ce fils (4,18-37) ; la marmite empoisonnée (4,38-41) ; guérison de Naaman le Syrien (5,1-27) ; la hache perdue et retrouvée (6,1-7) ; capture de tout un détachement araméen (6,8-23) ; prédiction de la libération de Samarie et de la mort de l'écuyer du roi (6,24—7,20) ; annonce d'une famine de sept ans à la Shunamite (8,1-6) ; à Damas,

5. Seul Matthieu (soit en 14,21 soit en 15,38) précise « sans compter les femmes et les enfants ».

6. Natan (2 S 7,1-17 ; 12,1-15 ; 1 R 1,11-40) ; Ahijya de Silo (1 R 14,2ss) ; Shemaya (1 R 12,22ss) ; Michée ben Yimla (1 R 22,8ss) ; Jéhu ben Hanani (1 R 16,1ss) ; Isaïe ; Hulda (2 R 22,14ss).

prédiction de la mort du roi Ben-Hadad (8,7-15) ; onction du roi Jéhu (9,1-10) ; prédictions au roi Joas (13,14-19) ; résurrection du mort jeté dans le tombeau d'Elisée (13,20-21).

#### Genre littéraire

De cette simple énumération il ressort que le thème de ce « cycle » est toujours (à une exception près, et encore jusqu'à un certain point seulement) la puissance de thaumaturge et de voyant dont fait preuve Elisée, supérieur en cela à Elie, et au moins égal à Moïse. Il s'agit toujours et uniquement de faits extraordinaires, bien plus, — il vaut la peine de le noter, — de faits « merveilleux », stupéfiants, au-delà de l'extraordinaire. La résurrection de la fille de Jaïre ou du fils de la veuve de Naïm, dans l'Evangile, sont des faits surnaturels et extraordinaires, mais non « merveilleux » comme le récit de la résurrection du mort au seul contact des os d'Elisée, dans le tombeau où on l'avait jeté par hasard.

Autre trait caractéristique des épisodes du « cycle d'Elisée » : l'absence d'indications de temps et de lieu. Les faits semblent situés hors de l'histoire. Ils valent par eux-mêmes, les événements seuls ont de l'importance, indépendamment du nom de tel ou tel personnage toujours secondaire par rapport au prophète, leur protagoniste principal.

Nous retrouvons là les constantes d'un genre littéraire particulier : la « légende des saints » que nous connaissons bien par l'abondante production médiévale (cas typique : les « fioretti » de saint François d'Assise). Il s'agit d'une littérature édifiante, apologetique, qui a pour but d'exalter le personnage d'un saint et son pouvoir de thaumaturge, en vue d'accroître la dévotion à son égard et la confiance en sa puissance d'intercession. Elle manifeste un total désintérêt à l'égard du caractère « historique » du personnage (éventuellement bien assuré, comme dans le cas d'Elisée ainsi qu'il apparaît à certains indices). L'impact du saint sur les avatars de « l'histoire », n'intéresse pas le petit peuple, parce que ces contingences n'entrent pas directement dans la catégorie du « merveilleux », sur lequel il a prise. Le peuple n'a cure des données de « l'histoire » trop lointaines pour lui ; il s'intéresse bien davantage à la récupération d'une hache perdue qu'au changement d'une dynastie.

Dans ces conditions, la « légende des saints » est-elle compatible avec l'histoire, avec ce qui en constitue l'élément essentiel, avec la réalité de l'événement ? Elisée a-t-il ou non multiplié les vingt pains qui suffirent à nourrir cent personnes ? L'épisode appartient à un cycle « prophétique », ce qui veut dire qu'il est né dans une

« communauté » de braves gens affiliés aux prophètes et qui, d'une manière ou d'une autre, mais sincèrement, on n'en peut douter, voulaient défendre le pur yahvisme. Inventer des histoires pouvait-il contribuer à cette défense ?

On ne précise ni le nom de l'homme qui vient porter les vingt pains, ni même celui d'Elisée. Le style du récit reste manifestement populaire, c'est-à-dire non savant, non scientifique, non « historique » (les historiens ne s'occupent pas de telles historiettes : ils s'intéressent à la succession des dynasties et autres choses de la même importance).

Ceci dit, il reste qu'on a gardé le souvenir de la localité d'où venait cet homme : Baal-Shalisha, et c'était bien plus important que le nom de l'individu : voyez le caractère « providentiel » de cette aide venue de si loin !

### Conclusion

Les récits « nés » dans ces milieux de « dévots » visaient à exalter les dons miraculeux d'Elisée : celui-ci jouissait par conséquent de ces pouvoirs. En raison du « genre littéraire », on restera dans l'ignorance de certains détails des événements : les récits, qui appartiennent au folklore populaire, sont racontés d'un point de vue particulier, ce qui ne correspond pas à « l'orthodoxie » définie par les canons de la science historique. Mais un scepticisme trop général à leur égard s'avère lui-même antiscientifique. En outre, on ne peut, sans plus, identifier « l'histoire prophétique » à la « légende des saints » du Moyen Age. Il y a loin, entre Elisée qui multiplie les pains, et François d'Assise qui convertit le loup de Gubbio : et pas seulement pour des raisons d'inspiration biblique.

Il ne semble pas inutile de transcrire ici l'avis d'un catholique, certes, mais peu suspect de complaisance sur ces questions : « Le miraculeux éclate avec trop d'insistance dans les gestes d'Elie et d'Elisée pour qu'on s'en débarrasse en parlant de légende. Il ne s'agit pas de prophètes ayant vécu dans un temps très éloigné de leurs biographes... Les récits qui les concernent ont été rédigés dans la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle. Les communautés de prophètes en Samarie au VIII<sup>e</sup> siècle croyaient qu'Elie et Elisée avaient bénéficié de pouvoirs miraculeux. Et il n'y a aucune raison critique susceptible de mettre ce pouvoir en doute... L'historien qui a la foi n'hésite pas. Et même le critique qui n'oserait pas affirmer le miracle, se devrait de ne pas trancher la question »<sup>7</sup>.

7. J. STEINMANN, *op. cit.* (note 1), p. 5.

# Vivre l'unité

Ep 4,1-6

PAR ROBERT BAULÈS

Professeur au Séminaire de Castres

La première section de l'épître aux Ephésiciens expose comment les Gentils ont été grâce au Christ, appelés à participer à la plénitude de Dieu. La seconde, dont nous lisons aujourd'hui le début, est une exhortation à se conduire en conformité avec cet appel<sup>1</sup>.

Le sens général de la péricope de ce dimanche est donné par la première phrase : *Menez une vie digne de l'appel reçu*. Le texte se compose de deux parties :

1. Exhortation à l'unité (*menez une vie digne de...*) : par l'humilité, la douceur, la patience, le support charitable, cherchez à réaliser dans la paix l'unité de l'Esprit (vv. 1-3).
2. Raisons objectives de l'unité (*l'appel reçu*) :
  - un Corps, un Esprit, une espérance ;
  - un Seigneur, une foi, un baptême ;
  - un Dieu et Père de tous, qui agit en tous (vv. 4-6).

## 1. Exhortation (vv. 1-3)

*Je vous exhorte à mener une vie...*

Les épîtres pauliniennes comportent en général une exhortation morale. Pour Paul, le sens de la prédication n'est pas simplement

1. Cette épître a été écrite par Paul en prison, probablement lors de sa captivité romaine vers 61-63, cinq ou six ans avant sa mort. Certains exégètes doutent de son authenticité, mais leurs arguments ne sont pas décisifs. On peut penser qu'elle a été rédigée à l'aide d'un secrétaire. On admet assez généralement qu'elle est une encyclique adressée à la gentilité d'Asie après la crise de Colosses.

On peut trouver une étude des thèmes de cette épître dans R. BAULÈS, *L'insondable richesse du Christ. Etude des thèmes de l'épître aux Ephésiciens* (Lectio divina, 66), Paris, 1971.

de donner des informations sur Dieu et sur Jésus, mais de provoquer l'irruption de la parole divine dans le cœur du croyant et de transformer ainsi son existence spirituelle. La foi au Christ ouvre une nouvelle manière de vivre qu'il dépend de nous d'exercer. L'exhortation morale de Paul ne se comprend qu'à l'adresse d'un croyant : elle doit l'aider à confronter sa vie à la Parole de Dieu, à accepter librement la volonté de Dieu.

a) En effet, l'existence chrétienne n'est pas un processus mécanique qui se déroulerait de lui-même sans intervention de la volonté personnelle pour assumer constamment la décision de se conformer au Christ. Selon Paul, la vie dans la foi est une vie de la liberté ; il appartient à la personne de vouloir se conduire selon la vérité qui est en Jésus, vérité qu'elle a comprise par la foi et qui a transformé son jugement (cf. Ep 4,20-24).

b) Cette vie est possible et praticable (on n'exhorte pas à faire ce que l'on considère irréalisable). Le croyant porte en soi de quoi vivre selon le Christ. Par la foi, il est ouvert à l'Esprit : celui-ci l'envahit, le remplit de la puissance divine, intériorise en lui le Christ et fait de la charité le fondement de son activité (3,16-20).

c) La vie dans le Christ ne se perpétue pas automatiquement. Des chutes sont possibles. Il peut arriver qu'un chrétien ait envie de se conduire comme un païen et de commettre des actions mauvaises (4,17). Il peut arriver qu'il contriste l'Esprit Saint et n'imité pas le Christ (4,30).

d) La conduite chrétienne n'est pas facultative et sans importance. Que l'existence chrétienne soit une vie de la liberté ne signifie pas que tout est permis et qu'il n'y a plus ni bien ni mal. Il dépend de notre consentement d'imiter le Christ : nous portons en nous l'Esprit qui nous en rend capables et nous en donne le goût. Car, pour saint Paul, il est obligatoire de faire la volonté de Dieu c'est-à-dire de n'accomplir que ce qui est bon, juste et vrai (5,9) et de s'abstenir des désordres voués à la colère divine (5,6).

### ... digne de l'appel reçu

L'exhortation se développe en fonction de l'appel reçu : pour répondre à cet appel, la conduite du croyant doit être en harmonie avec lui. La suite de l'épître montre qu'il ne peut y avoir qu'une seule conduite valable dans la perspective de cet appel : elle sera faite de bonté, de justice, de sainteté, de vérité. Dans les vv. 1-3 il n'est question que des attitudes immédiatement liées à la paix et à la charité.

Ce n'est pas l'appel qui rend bonnes ces vertus ou ces actions, mais, selon Paul, l'appel est un motif déterminant pour accomplir

ce qui en soi est déjà bon et juste. Pour être à la hauteur de l'appel il faut accomplir le bien, et on doit être à la hauteur de l'appel comme on doit accomplir le bien. Car l'appel a pour but, entre autres, de nous faire réaliser les actions bonnes : « Nous sommes créés dans le Christ Jésus en vue des bonnes œuvres que Dieu a préparées d'avance pour que nous les pratiquions » (2,10).

L'appel dont il est question ne désigne pas proprement l'acte par lequel Dieu nous appelle, mais plutôt ce à quoi il nous appelle (la vocation objective). L'ensemble de l'épître permet de préciser sa nature. En nous appelant, Dieu nous destine à posséder l'héritage de gloire auprès de Lui (1,18), à être, par le Christ, ses fils adoptifs saints et immaculés en sa présence, dans l'amour (1,4-5), et à former tous ensemble un seul Corps dont le Christ est la Tête (1,10). Notre vocation est donc à la fois, par le Christ, d'avoir part à l'héritage céleste du Père et de vivre saintement comme des fils, dans la charité, en constituant le Corps dont le Christ est la Tête. Sainteté de vie et « construction » du Corps ne sont pas séparées mais solidaires : par la vie de sainteté dans la charité, le Corps se constitue et se développe (4,15-16). C'est en étant membres du Corps que nous avons part à la plénitude de vie qui est dans le Christ (1,23). La suite de notre texte est en harmonie avec ces grands thèmes de l'épître.

### Support mutuel et unité (vv. 2-3)

Si notre vocation est de vivre dans la charité et de constituer le Corps du Christ, il va de soi que saint Paul nous exhorte à nous supporter les uns les autres avec amour et à faire régner la paix qui unifie.

Le support mutuel implique la charité affectueuse sans laquelle la coexistence n'a rien de pacifique mais respire la haine cachée ou tout au moins l'indifférence. Paul précise les attitudes qui le rendent possible : humilité, douceur, patience (cf. 1 Co 13,4-7). Il s'agit des dispositions caractéristiques de la pauvreté spirituelle (cf. les béatitudes) dont Jésus le premier a donné l'exemple (Mt 11, 29). L'Apôtre nous invite plus loin à voir en Dieu et dans le Christ le modèle de la bonté et de l'amour, et à chercher à les imiter (4,32-5,1).

La charité crée par elle-même un climat de paix, et la paix traduit la manière dont nous vivons l'unité. Paul réfère l'unité à l'Esprit. L'Esprit est le grand artisan de l'unité, le principe actif unifiant les croyants. C'est lui qui leur donne de vivre l'humilité, la douceur, la patience, la charité et la paix (cf. les fruits de l'Esprit en Ga 5,22).

## 2. Les raisons objectives de l'unité (vv. 4-6)

L'expression « l'unité de l'Esprit » donne l'occasion d'évoquer les facteurs objectifs de l'union des croyants. Paul construit une énumération extraordinaire qui semble décrire la structure du statut chrétien. Ce qui frappe immédiatement c'est le caractère trinitaire de l'énumération. Le texte est fait de trois séries d'expressions parallèles où figurent successivement l'Esprit, le Seigneur et Dieu le Père. On remarque en outre une symétrie entre « baptême » et « corps », entre « foi » et « espérance ».

### a) Une seule espérance, un seul Corps, un seul Esprit (v. 4)

Le Corps est l'Eglise, l'Esprit est l'Esprit Saint de Dieu, l'espérance est non la vertu subjective d'espérance mais l'espérance objective, ce qui est espéré, à savoir l'héritage promis, les trésors de gloire dans le Royaume du Christ et de Dieu (1,18 ; 5,5).

Le rapport Esprit-espérance est un des thèmes de l'épître. Grâce au Christ nous avons un trésor dans le Royaume de Dieu ; le Père nous destine ce trésor en héritage et nous en fait la Promesse ; ce trésor est actuellement notre espérance. Nous avons la certitude que le Père nous a fait la Promesse parce que nous possédons l'Esprit ; celui-ci est la Promesse (1,13). Il est l'engagement du Père à nous faire jouir de la gloire de son Royaume. Bien plus, il constitue déjà les arrhes de l'héritage et il agit en nous de manière à nous permettre d'entrer en possession de la plénitude de l'héritage (1,14). En nous donnant l'Esprit, Dieu nous promet son Royaume, nous y fait déjà participer et nous donne de quoi l'obtenir en plénitude.

Le rapport Esprit-Corps comporte plusieurs aspects. L'Esprit est le grand rassembleur et l'unificateur, le principe actif constituant l'Eglise en un Corps solidaire. Le Corps est le réceptacle que le Christ remplit de la plénitude qu'il tient de Dieu (1,23) ; or les arrhes — et l'achèvement — de cette plénitude c'est l'Esprit, car il est le trésor et la gloire divine. Le Corps est donc pour les hommes le lieu où ils sont rassemblés par l'Esprit de Dieu pour vivre de cet Esprit.

### b) Un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême (v. 5)

Le Seigneur est Jésus Christ. La foi semble être ici non la vertu de foi, mais plutôt ce que l'on croit, la doctrine prêchée par les apôtres. Le baptême est le rite de l'initiation chrétienne. Si l'on se réfère à l'enseignement des autres épîtres, il est facile de comprendre le rapprochement quasi naturel entre le Seigneur, la foi et le

baptême. Car la formule de foi qui condense l'essentiel du message apostolique s'exprime ainsi : Jésus est Seigneur (Rm 10,9 ; 1 Co 12, 3 ; Ph 2,11 ; cf. Ep 1,5). Quant au baptême, — « baptême dans le Christ » (Ga 3,27) ou « au nom du Seigneur Jésus » (Ac 19,5 ; cf. 1 Co 1,13), — il n'est administré qu'à celui qui confesse que Jésus est Seigneur. Il y a donc un lien concret très étroit entre le Seigneur, la Foi et le Baptême.

### c) Un seul Dieu et Père de tous (v. 6)

La troisième série ne juxtapose pas plusieurs éléments comme les deux précédentes. Elle ne parle que de Dieu, pour souligner qu'il est le Père de tous. La référence au Dieu Père est un thème important de cette épître dans laquelle Paul s'attache à décrire les relations de Dieu et de l'homme telles qu'elles résultent de la volonté du Père qui seul a l'initiative du plan de salut et de sa réalisation.

« Père de tous » parce qu'il est créateur de toutes choses (Ep 3, 9) et source de toute fécondité (3,14), il est plus spécialement le Père des croyants parce qu'il les comble de ses bienfaits spirituels. Il a conçu éternellement le dessein (3,11) de faire des hommes ses fils adoptifs, de leur procurer la vie de sainteté et la gloire de son Royaume (1,4-5.18). Ce dessein, il le réalise par le Christ ; grâce à celui-ci, il nous arrache au péché, nous fait revivre à la vie sainte et nous crée pour les bonnes actions (2,4-10). En tout cela, il exerce sa souveraineté au-dessus de tous, à travers tous et en tous. Il déploie ainsi sa puissance en notre faveur (1,19). Par cette puissance suprême il a ressuscité le Christ et l'a établi Seigneur au-dessus de toutes choses afin qu'il puisse exercer sa fonction de Tête de l'Eglise (1,19-23). Par cette puissance, il agit en nous pour nous conformer au Christ (3,16-17), nous faire triompher des tentations (6,10-13), et pour produire en nous des merveilles spirituelles dépassant tout ce que nous pouvons concevoir (3,20).

Les trois séries de facteurs que Paul vient d'énumérer sont les raisons objectives de l'unité. D'eux-mêmes, ils construisent déjà l'unité des croyants car chacun est, en soi, unique et étroitement coordonné aux autres, comme le signifient le parallélisme et l'enseignement général de saint Paul : le Père est le fondement absolu, le Seigneur est son Fils bien-aimé (1,3-6), l'Esprit est son Esprit Saint (4,30). La foi révèle l'espérance, le baptême agrège le baptisé au Corps.

Mais ces facteurs tendent également à produire l'unité du fait que les croyants y reconnaissent leur foi : ce sont les convictions fondamentales dans lesquelles ils communient. Nous trouvons déjà

ici le schéma de ce que seront plus tard les confessions de foi officielles, les trois parties des symboles : Dieu le Père et sa puissance souveraine, le Christ Seigneur, l'Esprit, l'Eglise (le Corps) et la vie éternelle (l'espérance). En résumé, ces facteurs fondent l'unité des croyants car ils constituent non seulement la structure en soi de l'existence chrétienne, mais la structure reconnue et vécue.

## FILS DE DIEU, FRÈRE DES HOMMES

Plus solidement, plus essentiellement que la pierre n'est jointe à la pierre par la taille et le mortier, et que la poutre ne s'appuie sur le mur, et la tuile sur la latte, plus organiquement que le cœur n'est joint aux poumons, et les entrailles à l'épine dorsale, ou que le *mi* n'épouse le *do* pour ne plus donner à l'oreille qu'un seul timbre, c'est ainsi que chaque élu, pour être pleinement lui-même, pour satisfaire pleinement à ce devoir qui est sa vie d'engendrer de soi-même un fils de Dieu, ne pourra se passer de tous les autres, pas plus que se dérober à ce besoin, réciproque, qu'ils ont de lui, dans la plénitude de cette liberté dont l'exercice est appelé amour. C'est ce qu'on appelle la Communion des Saints.

PAUL CLAUDEL <sup>1</sup>

1. PAUL CLAUDEL, *Je Crois en Dieu*. Textes recueillis et présentés par Agnès DU SARMENT, Gallimard, N.R.F., Paris, 1961, p. 297.

# La multiplication des pains

Jn 6,1-15

PAR BRUNO MAGGIONI

Professeur à l'Université Catholique de Milan

## Saint Jean et les Synoptiques

Certains exégètes considèrent le récit de la multiplication des pains dans saint Jean comme une sorte de relecture de la narration faite par les Synoptiques, en particulier par saint Marc (6,32-44) <sup>1</sup>. Mais d'autres — et selon nous à plus juste titre — ont une opinion toute différente. A. Heising, par exemple <sup>2</sup>, estime qu'on ne peut plus parler de dépendance littéraire directe parce que certaines caractéristiques, retenues comme primitives se trouvent plus accusées dans saint Jean que chez les autres évangélistes. C'est le cas du thème de Moïse et du rapprochement avec Elisée, ou encore du lien explicite entre l'attente eschatologique du Messie et la multiplication des pains (cf. Jn 6,14.30-32). R.-E. Brown, de son côté <sup>3</sup>, pense qu'il est difficile de considérer le récit de Jean comme une relecture des Synoptiques. Sans doute vaut-il mieux y voir l'écho d'une tradition indépendante, aussi semblable qu'on voudra.

La question du rapport entre Jean et Marc reste donc controversée. Mais cela n'a pas grande importance ici. Il nous suffira d'exa-

1. Sur le rapport entre l'évangile de Jean et les Synoptiques, voir : J. BLINZER, *Johannes und die Synoptiker. Ein Forschungsbericht*, Stuttgart, 1965. - Du 17<sup>e</sup> au 21<sup>e</sup> dimanche ordinaire de l'année B, la lecture de l'évangile de Marc est remplacée par le ch. 6 de Jean (discours du pain de vie). « Cette insertion se fait de façon quasi naturelle (*modo connaturali*), car la multiplication des pains, dans l'évangile de Jean, prend la place du même récit dans celui de Marc (*Praenotanda à l'Ordo Lectionum Missae*, 16,2,1).

2. J. HEISING, *Die Botschaft der Brotvermehrung* (Stuttgarter Bibelstudien, 15), 1966. Version italienne : *La moltiplicazione del pani*, Brescia, 1970, p. 97.

3. R.-E. BROWN, *The Gospel according to John (I-XII)*, New York, 1966, p. 239.

miner le récit du miracle tel que le rapporte saint Jean, en nous référant éventuellement aux Synoptiques dans la mesure où cela paraîtra utile. Du reste, cette confrontation se justifie, même en dehors de toute dépendance directe.

### Importance de la multiplication des pains

La tradition évangélique a manifestement accordé une très grande importance à ce miracle de Jésus: c'est le seul dont les quatre évangiles ont conservé le souvenir<sup>4</sup>. De plus, Marc et Matthieu en donnent deux versions de forme littéraire assez semblable<sup>5</sup>.

Par ailleurs, le récit de la multiplication des pains occupe une place particulièrement importante dans chacun des évangiles: il constitue, d'une certaine manière, un « sommet dans la manifestation de la puissance messianique de Jésus, et c'est aussi le moment de la décision de la foi »<sup>6</sup>. En ce qui concerne plus spécialement le IV<sup>e</sup> évangile, D. Mollat<sup>7</sup> note avec raison, que le ch. 6 constitue une synthèse du ministère de Jésus en Galilée, une des plus profondes révélations sur Jésus, et qu'il montre d'une manière typique comment l'option de foi s'impose à l'homme<sup>8</sup>.

## EXÉGÈSE

### Versets 1-4

Ces quatre versets, qui situent le récit, donnent déjà un certain nombre d'indications importantes.

L'évangéliste met Jésus au premier plan, et ne mentionne les disciples qu'à la fin (v. 3b). Ce fait apparaît encore plus remarquable, quand on se rapporte au récit de Marc: « Ils partirent donc dans la barque vers un lieu désert, à l'écart » (Mc 6,32). Il ne faudra pas perdre cette indication de vue.

4. Cf. Mc 6,34-44; Mt 14,14-21; Lc 9,11-17; Jn 6,1-15.

5. Mc 8,1-10; Mt 15,32-39.

6. Cf. J. GUILLET, *L'eucharistie dans l'évangile de Jean. Une lecture de Jn 6*, dans *Concillium* 40 (1968), p. 55.

7. D. MOLLAT, *Dodici meditazioni sul vangelo di san Giovanni*, Brescia, 1966, p. 50.

8. Parmi les nombreux commentaires, voir surtout H. VAN den BUSSCHE, *Jean. Commentaire de l'évangile spirituel*, Bruges, 1967; R.-E. BROWN, déjà cité note 3.

En deuxième lieu, Jean ne veut pas simplement dire que Jésus « s'en alla de l'autre côté » du lac, mais surtout qu'il désirait se retirer à l'écart (les Synoptiques le notent explicitement). A la fin de la péripécie, on retrouve la même notation, sous forme d'inclusion: « Alors, il s'enfuit à nouveau dans la montagne, tout seul » (v. 15).

« Une grande foule suivait Jésus, à la vue des miracles qu'il opérât sur les malades » (v. 2). Une remarque semblable se trouve en 2,23: « Durant le séjour qu'il fit à Jérusalem pour la Pâque, beaucoup crurent en son nom, à la vue des signes qu'il accomplissait ». Pas plus que celle de Jérusalem, la foule qui suit Jésus n'a une foi véritable: la suite le montrera clairement.

Enfin, la mention de la Pâque (v. 4) — trait propre à Jean — ne répond pas à un souci de précision chronologique. Il s'agit bien plutôt d'une allusion à la sortie d'Égypte et au miracle de la manne.

Du reste, Jean se plaît à insérer les révélations de Jésus dans le cadre des grandes fêtes liturgiques d'Israël: Pâques, Tabernacles, Dédicace. Jésus accomplit et dépasse tout à la fois, ce que signifiaient et annonçaient les fêtes d'Israël.

### Versets 5-7

Dans les Synoptiques, ce sont les disciples qui attirent l'attention de Jésus sur les foules qui n'ont rien à manger. Ici, l'initiative appartient totalement à Jésus: c'est lui qui se préoccupe de leur nourriture, « bien qu'il sache déjà ce qu'il va faire ». La question posée à Philippe n'a d'autre but que de « le mettre à l'épreuve » (v. 6). Sans doute ne faut-il pas exclure la compassion à l'égard des foules, qui, chez les Synoptiques, motive l'intervention de Jésus, mais elle est au second plan. Le dialogue avec Philippe entend mettre en pleine lumière l'incapacité de l'homme à comprendre et à résoudre le problème.

Si la question est posée à Philippe et non à un autre disciple, c'est sans doute tout simplement que les choses se sont passées ainsi. Mais il ne faut pas oublier que Philippe et André étaient de Bethsaïde, c'est-à-dire de cette région du lac où Jésus se trouvait à ce moment. Connaissant bien les lieux, ils pouvaient, mieux que quiconque, savoir qu'il n'y avait aucune possibilité de trouver dans les environs, de quoi nourrir une telle foule.

Le v. 5 fait discrètement allusion à Nb 11,13. Ce rappel des étapes parcourues par Israël à travers le désert de l'exode, apparaît plus clairement du fait que, tout au long du ch. 6 — et pas seule-



ment dans notre péricope — on trouve d'autres évocations de

### Versets 8-9

L'intervention d'André, comme celle de Philippe, sert à montrer que la situation est humainement sans issue. Jean veut faire comprendre que le salut vient de Dieu. Le v. 9 comprend plusieurs détails — propres à Jean — qui évoquent l'A.T. Le terme « *paidarion* » (double diminutif de *pais*) et l'expression « cinq pains d'orge » (« cinq pains » disaient sans plus les Synoptiques), renvoient à 2 R 4,42-44 qui raconte le miracle d'Elisée<sup>9</sup>. Les « deux petits poissons » (*opsaria* ; et non simplement « poissons », cf. les Synoptiques), font certainement allusion à Nb 11,22, texte qui met aussi en lumière la faiblesse de l'homme et la puissance de Dieu.

### Versets 10-13

Dans les Synoptiques, ce sont les disciples qui distribuent les pains et les poissons ; ici, c'est Jésus lui-même. On sait que cette manière de concentrer l'attention sur Jésus est un des traits les plus caractéristiques du IV<sup>e</sup> évangile.

Plusieurs annotations donnent au récit une coloration eucharistique. On ne peut pas l'affirmer avec certitude de chaque détail, mais leur accumulation ne laisse aucun doute. Tout d'abord le geste de Jésus qui prend les pains et les distribue (v. 11) semble être une allusion à la dernière Cène. Certes Jean ne raconte pas l'institution de l'eucharistie, mais ni lui ni sa source ne pouvaient l'ignorer. Le verbe « distribuer » (*diadidonai*) peut avoir été emprunté au rituel eucharistique. Il en va de même de l'expression « rendre grâce » (*eucharistein* : v. 11) qu'on trouve également dans le deuxième récit des Synoptiques<sup>11</sup>. Les vv. 12-13 enfin, contiennent deux éléments intéressants : le verbe « recueillir » (*sunagein*) et le substantif « morceaux » (*klasmata*) qui appartiennent au rituel

9. Cf. R.-E. BROWN, *op. cit.*, p. 233 : Nb 11,1 (Jn 6,41-43) ; Nb 11,7-9 (Jn 6,31) ; Nb 11,13 (Jn 6,51ss).

10. On y fait mention des pains d'orge, et le serviteur d'Elisée est désigné par le terme de *paidarion* (v. 38).

11. Ceci ne veut évidemment pas dire que « *eucharistein* » fut, dès l'origine un terme eucharistique : il pouvait simplement évoquer la bénédiction hébraïque (voir : J.-P. AUDIER, dans *Revue biblique*, 65 (1958), pp. 371-379).

eucharistique, et qu'on retrouve dans la *Didachè* (9,4). De même, l'expression « afin que rien ne soit perdu » (v. 12b) fait songer au soin avec lequel l'Eglise primitive recueillait les fragments du pain eucharistique.

Ces versets invitent à rapprocher la multiplication des pains des miracles semblables de l'A.T., en particulier ceux de la manne (Nb 11,22 ; Ex 16,16ss) et d'Elisée (2 R 4,42-44). La comparaison fait ressortir la surabondance dans le miracle opéré par Jésus. Après que chacun eut mangé à sa faim (v. 11b), Jésus ordonne de « recueillir » le « surplus », et on remplit douze couffins (v. 13) : il ne s'agit donc pas de miettes, mais de vrais « morceaux ». Et tandis que la manne en trop se gâtait (Ex 16,20), les restes du repas sont ramassés « afin que rien ne soit perdu » (v. 12). Douze (« douze couffins » : v. 13), nombre parfait, pourrait signifier la plénitude : le pain que Jésus donne, le pain messianique, n'est pas seulement donné pour cinq mille personnes, mais pour tous les hommes.

### Versets 14-15

Les Juifs attendaient, pour les temps messianiques, le renouvellement du miracle de la manne. Aussi lorsque Jésus multiplie les pains, les foules voient-elles en lui « le prophète qui doit venir dans le monde » (v. 14 ; cf. Dt 18,15 ; Jn 1,21). Elles veulent « l'enlever pour le faire roi » mais Jésus « s'enfuit à nouveau dans la montagne, tout seul » (v. 15). On peut voir là une notation historique parfaitement vraisemblable. Dans la Palestine de ce temps, l'espérance messianique conduisait fréquemment à des soulèvements politiques, régulièrement étouffés dans le sang par les Romains. Jésus veut prévenir un tel malentendu. Du reste, tout au long de l'évangile, on le voit se garder de toute collusion équivoque avec les Zélotes, ce qui ne l'empêchera pas d'être condamné officiellement comme étant l'un d'eux.

On se tromperait toutefois en ne voyant dans le v. 15 qu'une simple précision d'ordre historique, utile à la reconstitution des faits. Ce que Jean entend souligner c'est le caractère éphémère de l'enthousiasme des foules. Elles ne voient pas dans le miracle un « signe » qui authentifie Jésus comme le véritable Messie, mais une confirmation de l'idée préconçue et fautive qu'elles s'en faisaient. C'est le pain qui les intéresse, et non le Messie qui donne le pain<sup>12</sup>. Alors Jésus se dérobe.

12. H. VAN DEN BUSSCHE, *op. cit.*, p. 245.


 THÈMES PRINCIPAUX

On sait que le miracle du pain est commenté par le long discours qui le suit. Celui-ci reprend, explicite et développe les thèmes auxquels le récit se contentait de faire allusion. Ainsi par exemple le thème de l'eucharistie qui, dans le récit, nous semblait affleurer, devient tout à fait explicite et peut-être même prédominant, au moins dans la deuxième partie du discours.

Il faudrait par conséquent lire le récit à la lumière du commentaire que Jésus lui-même en a fait. Mais tel n'est pas notre but : le discours du ch. 6 sera lu et commenté les dimanches suivants. Il nous semble préférable de reprendre ici quelques-uns des thèmes de la péripécopie, en les approfondissant à la lumière du IV<sup>e</sup> évangile considéré dans son ensemble.

### 1. Les signes, révélation de Jésus

Nous avons déjà noté que le récit de Jean concentre manifestement l'attention sur Jésus. Le miracle a pour but de révéler Jésus et non de nourrir la foule ; Marc, au contraire (6,34 ; cf. Mt 14, 14 ; Lc 9,11) fait de la « compassion » de Jésus le motif de la multiplication des pains.

Cette « concentration » du regard sur Jésus se vérifie tout au long du IV<sup>e</sup> évangile. Tandis que les Synoptiques s'intéressent au Royaume de Dieu et à la prédication du Maître, Jean s'attache principalement à la « personne » de Jésus, et cela dès les premières lignes de l'évangile. Il ne s'attarde pas à raconter la scène du baptême : il y fait seulement allusion en passant, mais il en profite pour dire qui est Jésus (1,29-34). Chez les Synoptiques, le récit de l'appel des premiers disciples est l'occasion d'expliquer ce qu'est un disciple et les conditions à remplir pour suivre le Maître (cf. Mt 4,18-22 par) ; Jean, lui, s'empresse plutôt de nous dire « qui est Jésus » et ce qu'il peut nous offrir (1,35-51). Et quand il parle des conditions pour devenir disciple, il met au premier plan l'amour à l'égard du Christ (il faut chercher le Christ, le désirer). On pourrait continuer, mais ces deux exemples paraissent suffisants.

La signification du miracle de la multiplication des pains — comme du reste de tous les autres « signes » accomplis par Jésus — doit être recherchée dans cette direction christologique fondamentale. Les « signes » rapportés par le IV<sup>e</sup> évangile sont autant de révélations de la « gloire » de Jésus, c'est-à-dire de son union

au Père, et de la signification de sa personne et de ses œuvres pour le salut<sup>13</sup>.

a) Dans cette perspective générale du IV<sup>e</sup> évangile, l'opposition entre la nourriture matérielle (le pain dont parle le récit), et la nourriture spirituelle (dont parle le discours), vue en référence à Jésus, doit nous aider à comprendre qui est le Christ. « De même qu'à la faveur d'un miracle il a donné à la foule une nourriture matérielle, de même il a la faculté d'offrir à tous une nourriture spirituelle. En d'autres termes, cette manière de comprendre le miracle devient pour le lecteur la garantie personnelle que Jésus lui donnera aussi la nourriture spirituelle »<sup>14</sup>.

b) Nous avons dit qu'en multipliant les pains, Jésus avait accompli un signe attendu par les foules. Celles-ci s'enthousiasment, reconnaissent en lui le « prophète » qui devait venir, et veulent l'enlever pour le faire roi, mais elles lui attribuent une messianité équivoque. « Lisant » le signe d'après leurs propres schémas, elles ne saisissent pas sa véritable signification. Aussi Jésus s'éloigne-t-il. Pourtant ce Dieu qui fuit l'attente des hommes se rendra spontanément présent pour délivrer les disciples de la peur (6,16.21).

Jésus désire qu'on le cherche avec sincérité (le verbe « chercher » a beaucoup d'importance dans ce chapitre et dans le IV<sup>e</sup> évangile). Les Galiléens se cherchaient eux-mêmes ; ils suivaient leur rêve messianique, au lieu de s'ouvrir au don de Dieu ; ils cherchaient leur pain et non le sien. Et voilà l'enseignement : la recherche de soi empêche de « lire » le signe comme révélation du Christ, et de s'ouvrir à la foi.

c) Jésus — c'est dit ici plus explicitement encore que dans les Synoptiques — coupe court à l'enthousiasme des foules en s'en allant, seul, sur la montagne. Par cette retraite il veut faire comprendre que son messianisme est d'un autre ordre, et qu'il suivra une autre voie. De ce point de vue, la fuite de Jésus constitue un élément important du récit. Nous dirions volontiers que le signe qui révèle le Messie n'est pas seulement constitué par la multiplication des pains, mais par l'ensemble des faits : le miracle, l'enthousiasme des foules et la fuite de Jésus. En d'autres termes le signe réside dans la multiplication des pains telle que la comprend la foule, et telle que l'entend Jésus. Le contraste entre ces deux lectures révèle qui est Jésus.

13. Cf. D. MOLLAT, *Le Semeion Johannique*, dans *Sacra pagina*, Paris, 1959, pp. 219-228 ; L. CERFAUX, *Les miracles signes messianiques de Jésus et œuvres de Dieu*, dans *L'attente du Messie*, Louvain, 1958, p. 134.

14. A. HEISING, *op. cit.*, p. 101.

## 2. La multiplication des pains, la manne et le miracle d'Elisée

L'analyse littéraire fait apparaître que ce thème appartenait déjà à la tradition antérieure à Jean : la multiplication des pains réitère le miracle de la manne accompli par un nouveau Moïse au cours d'un nouvel exode<sup>15</sup>. Par contre le thème eucharistique aurait été introduit postérieurement, à la suite d'une relecture du miracle.

Le récit de Jean reste parfaitement fidèle à cette ancienne tradition. Mais il ne se contente pas de faire un rapprochement entre Jésus et Moïse : il affirme que Jésus est le véritable Moïse supérieur à l'ancien, d'une supériorité qui dépasse et transcende l'espérance juive contemporaine.

Mais au fait, Jésus est-il plus grand que Moïse, ou encore « autre » ? Les deux à n'en pas douter, du moins si l'on tient compte d'une lecture globale du IV<sup>e</sup> évangile qui voit dans Jésus l'accomplissement de l'A.T.

Le rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament — il serait mieux de dire entre l'A.T. et Jésus, Israël et l'Eglise — a été un des problèmes les plus difficiles et les plus complexes que l'Eglise primitive ait dû affronter. Tout au long du N.T. on parle de continuité et de rupture, d'accomplissement et de dépassement. Partout présents, ces deux aspects se trouvent diversement accentués selon les traditions.

Jean semble souligner davantage la réalisation définitive et eschatologique du dessein de Dieu ; dans un certain sens, une réalisation « nouvelle » et « inattendue ». Voilà pourquoi le comportement de Jésus a pu surprendre les foules et les Pharisiens par sa « nouveauté », alors que cette « nouveauté » était précisément le signe de la fidélité profonde de Dieu à ses promesses. Mais pour accueillir le Christ et « lire » ses signes (c'est encore Jean qui le dit), il faut être disponible à la nouveauté et à la surprise. Il suffit de lire à ce propos l'épisode de l'aveugle-né (ch. 9). Les Pharisiens ont refusé Jésus au nom de leur prétendue lumière. En réalité, c'étaient des aveugles enfermés dans leur manière de « lire » la parole de Dieu, incapables de s'ouvrir, sous prétexte de fidélité obstinée, à des événements nouveaux. Jésus n'a cessé de combattre cette mentalité qui consiste à n'accepter que la répétition du passé et qui, faute d'imagination, se montre incapable d'accueillir Dieu au sein du mouvement. En fin de compte, un tel défaut d'imagination revient à méconnaître le Dieu de l'histoire<sup>16</sup>.

15. *Ibid.*, p. 66.

16. B. MAGGIONI, dans *La coscienza cristiana (Atti del convegno dei moralisti italiani, 21-24 febbraio 1971)*, Bologne, 1971, p. 22.

## 3. La nourriture offerte par Jésus et celle qu'attendent les hommes

Ce que nous venons de dire peut aider à comprendre le rapport entre la nourriture offerte par Jésus (le salut), et celle que cherchent les hommes (l'objet de leur espérance).

a) Pour désigner le salut, Jésus utilise plus volontiers le terme de « vie ». Le thème du pain achemine vers cette notion que le discours du ch. 6 traitera plus explicitement. La vie offerte par le Christ — signifiée par le pain — est *divine*, non seulement parce qu'elle est *don* de Dieu, mais surtout parce qu'elle est *communio*n à la vie de Dieu lui-même. Cela suffit déjà à faire comprendre pourquoi Jésus se trouve toujours au centre du récit, et pourquoi il a constamment l'initiative. Cette vie divine ne peut venir que de lui ; elle est communion à sa personne.

b) D'autre part, Jean a le souci de rappeler l'*impuissance radicale de l'homme* : Dieu seul peut rassasier une aussi grande foule. Ce thème revient d'un bout à l'autre du IV<sup>e</sup> évangile. Dans l'entretien avec Nicodème, par exemple, le salut est décrit comme une vie nouvelle qui vient d'en haut ; pour la posséder, l'homme doit *naître à nouveau*. Aucune expression ne peut, mieux que celle-là, évoquer l'impuissance de l'homme et la gratuité, la nouveauté du don.

c) Enfin, Jean revient sur le fait que le salut *dépasse toutes les attentes de l'homme* ; et non seulement il les dépasse, mais il les conteste. Jésus invite sans cesse ses auditeurs à aller au-delà de leurs propres conceptions. Nous l'avons déjà noté : en s'enfuyant seul sur la montagne et en déjouant ainsi les intentions de la foule, Jésus nous place face à un Dieu qui donne le salut à sa manière. Il se montre certes attentif aux besoins des hommes, il part de leur indigence et de leur faim, mais pour les ouvrir à une réalité qu'ils ne soupçonnaient pas.

Telle est la foi : ouverture à Dieu, à l'espérance. Malheureusement, l'homme a toujours la tentation de se tailler un Dieu à sa mesure. Mais Dieu ne se laisse pas emprisonner dans les prétentions des hommes. Il se sert de notre faiblesse et de nos besoins, il surmonte notre impuissance et va au-delà de nos besoins ; il nous demande seulement de sortir de nous-mêmes.



## CINQ PAINS ET DEUX POISSONS

Il y avait donc là un enfant qui portait cinq pains et deux poissons. Nous cherchons sans doute quel était cet enfant : ne serait-ce pas le peuple d'Israël ? Il portait ces cinq pains (les livres de Moïse) sans plus d'intelligence qu'un enfant, et ne s'en nourrissait pas. Car ce qu'il portait, n'était, fermé, que charge, mais rompu, nourriture. Quant aux deux poissons, ils me semblent figurer ces deux augustes personnages de l'Ancien Testament, qui recevaient l'onction pour sanctifier et gouverner le peuple : le prêtre et le roi. Celui qu'ils figuraient est mystérieusement venu lui-même un jour... Il est venu, réunissant en lui seul les deux personnages du prêtre et du roi : du prêtre, en s'offrant lui-même à Dieu pour nous comme victime : du roi, parce que c'est lui qui nous gouverne ; et c'est ainsi qu'est découvert ce que l'on portait fermé. Grâce lui soient rendues ! il a accompli en sa personne les promesses de l'Ancien Testament. Il ordonne de rompre les pains et c'est par la fraction qu'ils se multiplient : rien de plus vrai. En effet combien nombreux sont les volumes qu'ont produits les cinq livres de Moïse, lorsqu'on les a expliqués et pour ainsi dire rompus !

SAINT AUGUSTIN <sup>1</sup>

1. Saint AUGUSTIN, *Homélie XXIV sur l'évangile de S. Jean*, P.L. 35,1594-1595.

## Année C

Première lecture : Gn 18,20-32

Deuxième lecture : Col 2,12-14

Evangile : Lc 11,1-13

*L'exemple de Moïse et l'enseignement de Jésus montrent que, dans le dialogue avec Dieu, l'homme peut se tourner vers son Seigneur comme vers un ami à qui on ose tout demander, comme vers un père dont on sait l'inépuisable et totale bonté. Empreinte de simplicité voire de familiarité, la prière n'hésitera pas à se faire insistante et persévérante, à prendre en charge toutes les situations, même les plus inextricables.*

*Profondément enracinée dans la vie concrète des hommes et du monde, la prière est ainsi le lieu où se fait le discernement entre le bien et le mal, où l'on prend conscience de ce que Dieu demande aux hommes et de ce que les hommes attendent de Dieu. Acte prophétique, qui saisit toute la valeur des réalités humaines, en même temps que leur dimension eschatologique, elle est, en définitive, don de l'Esprit : seul peut l'accorder Celui sur qui l'Esprit repose en plénitude, le Juste sans cesse présent devant Dieu pour intercéder en notre faveur.*

*L'épître, de son côté, nous rappelle, en quelques phrases, comment, par sa croix, le Christ nous fait part de sa plénitude de vie et nous entraîne à sa suite.*

# L'intercession d'Abraham

Gn 18,20-32

PAR PAUL-MARIE GUILLAUME

Professeur à l'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique de Paris

L'existence d'Abraham est une sorte de tête à tête avec Dieu<sup>1</sup>. Nul passage ne le prouve avec autant de vérité que le texte de ce jour. Du point de vue littéraire, il fait le lien entre la scène qui montre l'hospitalité d'Abraham (Gn 18,1-15) et le récit de la destruction de Sodome (Gn 19,1-29). Comme eux, il appartient dans son ensemble à la tradition yahviste.

Trois aspects retiendront notre attention : l'intercession du Patriarche, qui l'apparente aux prophètes ; le « grave problème de foi »<sup>2</sup> exposé dans le dialogue avec Dieu, à savoir le sort des justes dans le jugement du monde et leur rôle dans son salut ; enfin l'accent universaliste de la prière d'Abraham.

## 1. Abraham, l'intercesseur

En hôte courtois, Abraham reconduit les mystérieux personnages qui ont bénéficié de son hospitalité empressée et qui l'ont invité à l'espérance<sup>3</sup>. L'intimité du patriarche avec son Dieu est telle que celui-ci va le faire pénétrer dans le secret de ses desseins à l'égard de Sodome, la ville pécheresse par excellence (Gn 18,20 ; 13,13) : « Le secret de Yahvé est pour ceux qui le craignent » (Ps 25,14).

Comme dans l'épisode de la Tour de Babel (Gn 11,5), Yahvé veut se rendre compte par lui-même de la réalité des actes de violence qui ont fait s'élever le grand cri contre Sodome et Gomor-

1. R. MARTIN-ACHARD, *Actualité d'Abraham*, Neuchâtel, 1969, p. 52. Cf. J. LECUYER, *Abraham notre Père*, Paris, 1955, pp. 93-99.

2. G. von RAD, *La Genèse*, Genève, 1968, p. 214.

3. Sur les problèmes soulevés par l'identité de ces personnages, voir notre article, *L'hospitalité d'Abraham (Gn 18,1-10a)* dans *Assemblées du Seigneur*, 2<sup>e</sup> série, 47, pp. 64-69.

re (18,21). Son jugement ne semble pas encore arrêté d'une manière irrévocable : les mots du v. 21 « sont une provocation ineffablement paternelle à la prière audacieuse qui va suivre »<sup>4</sup>.

Seul à seul avec son interlocuteur divin, Abraham entreprend de discuter pied à pied avec lui pour obtenir un geste de pardon. Ce « marchandage de miséricorde »<sup>5</sup> n'aboutira pas — est-ce un hasard si le patriarche prend seulement six fois la parole ? — mais il nous révèle la vraie question à poser à Dieu pour obtenir de Lui l'unique réponse valable : « Ne pardonneras-tu pas ? » - « Je pardonnerai ».

La finesse orientale, laissant à l'interlocuteur le soin de faire la soustraction (v. 28), s'allie à une réelle humilité (v. 27) et à un sens profond de la justice divine (v. 25). Ainsi se trouvent définies les qualités du véritable intercesseur, qui font d'Abraham l'ancêtre de Moïse (Ex 32,11-13.30-32 ; Nb 11,2 ; 21,7), de Samuel (Ps 99, 6), de Jérémie (2 M 15,14), de tant de psalmistes et finalement du Christ lui-même, « toujours vivant pour intercéder en leur faveur » (He 7,25).

En cherchant à influencer sur la décision divine par sa prière instante, Abraham agit à l'instar des prophètes : n'est-il pas remarquable que l'unique fois où Abraham se voit qualifié de « prophète », c'est précisément à l'occasion de son intercession en faveur d'Abimélek (Gn 20,7.17 ; cf. Am 7,1-9)<sup>6</sup> ?

## 2. Le rôle des justes

Les commentaires ne mettent pas toujours clairement en relief l'enjeu de l'intercession d'Abraham. Il est vrai que la pensée du Yahviste ne se laisse pas saisir facilement. Certains ont parfois tendance à isoler la question du v. 23 : « Vas-tu vraiment supprimer le juste avec le pécheur ? » Il s'agirait alors du destin du juste au milieu d'un monde impie. Ce serait indigne de Dieu de lui faire partager le même sort (cf. v. 25). Et l'on évoque le salut personnel de Lot, dont parlera le ch. 19, qui rappelle celui du juste Noé, à l'époque de la corruption universelle (Gn 6,5ss)<sup>7</sup>.

4. L. BLOY, *Le salut par les Juifs*, Paris, 1946, p. 171.

5. H. GAUBERT, *Abraham l'ami de Dieu*, Tours, 1964, p. 166 ; *Bible de Jérusalem*, note a de Gn 18,24. L'évangile de ce jour (Lc 11,1-13) insiste lui aussi sur la persévérance dans la prière.

6. Sur le caractère prophétique d'Abraham, lire A. NEHER, *L'essence du prophétisme*, Paris, 1955, pp. 179-184.

7. La prière hittite : « Que les bons ne périssent pas avec les méchants » semble répondre elle aussi à ce problème du salut des justes. Voir le texte dans *Les religions du Proche-Orient*, Paris, 1970, p. 559. Cf. aussi Ez 14,12-20.

Mais la préoccupation d'Abraham, telle que nous la rapporte le Yahviste, ne concerne pas la destinée des individus. Comme l'a bien souligné G. von Rad, « il s'agit d'un bout à l'autre de Sodome tout entière »<sup>8</sup>. Le problème est de savoir de quel poids les justes sont dans la balance du jugement : leur justice est-elle capable de porter le péché d'une société, au point d'enrayer le processus de condamnation et de provoquer le pardon de Dieu ?

Abraham pressent que telle est la pensée de Yahvé. D'une manière fort suggestive, il fait appel à sa qualité de juge universel (v. 25). Le regard de Dieu, dont Jésus dira qu'« il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et tomber la pluie sur les justes et les injustes » (Mt 5,45)<sup>9</sup>, ne peut s'arrêter sur les méchants au point de punir les justes avec eux. Ce châtement général serait injuste ; mieux vaut envisager le salut collectif, qui apparaîtra comme un pardon puisqu'il atteindra les méchants à cause des justes.

« Le principe collectif comme tel demeure admis. Mais la libération collective prend la place de la responsabilité collective. Puisque les coupables ne peuvent pas entraîner avec eux les innocents, ces derniers doivent sauver les premiers »<sup>10</sup>.

Abraham n'ose pas descendre au-dessous du nombre de dix. Plus tard Jérémie estimera qu'un seul juste pourrait provoquer le pardon de Dieu sur Jérusalem (Jr 5,1 ; cf. Ez 22,30). Job, purifié par l'épreuve, intercédéra en faveur de ses amis (Jb 42,8-10). Mais il faudra attendre les poèmes du Serviteur souffrant pour apprendre que la souffrance d'un seul est capable de rendre justes des multitudes de pécheurs (Is 53,5.10). Et l'évangile de Jean veut manifester le caractère prophétique du propos de Caïphe : « Vous ne voyez pas qu'il vaut mieux qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périsse pas tout entière » (Jn 11, 50). Jésus sera le « Juste » par excellence qui, en mourant pour les impies (Rm 5,6ss), se manifestera comme le « prince de la vie » (Ac 3,14s ; cf. 1 Jn 2,1s).

### 3. Le salut des païens

Contrairement à l'intercession de Moïse qui a pour objet le salut de son peuple, la prière d'Abraham vise la délivrance de cités païennes. On minimiserait gravement la portée de cette intervention

en la réduisant au souci purement familial de libérer Lot, son neveu, d'autant plus que celui-ci ne joue aucun rôle explicite dans notre texte. Par contre, l'aspect « missionnaire » ne semble pas au premier plan des préoccupations du Yahviste : il voit moins en Sodome et Gomorre des cités païennes que des communautés humaines-types, des exemples pour Israël lui-même<sup>11</sup>. De plus la suite du récit nous apprend que loin d'être sauvées, ces villes seront l'objet d'un terrible jugement de Dieu, dont la tradition biblique gardera toujours le souvenir<sup>12</sup>.

Cela dit, il reste légitime de réfléchir sur le caractère universaliste de l'intervention d'Abraham. Deux motifs au moins nous y invitent : la seconde intercession du patriarche, en Gn 20,7.17, a pour objet la guérison d'Abimélek, un roi païen ; et surtout, l'ensemble du récit est mis sous le signe de la bénédiction de toutes les nations de la terre (18,18), conformément à la nature même de l'élection d'Abraham (Gn 12,3)<sup>13</sup>.

Dans cette perspective, la remarque de Léon Bloy est très juste : « Il prie dans toute la force de la Bénédiction universelle qu'il vient de recevoir »<sup>14</sup>. C'est elle qui pousse Abraham à intervenir en faveur des villes païennes, car elles aussi, d'une certaine manière, font partie de sa descendance spirituelle. Et c'est sa foi en la réalité de la promesse de Dieu en faveur des nations qui lui donne l'audace d'intervenir pour détourner d'elles le jugement de condamnation.

Deux éléments importants entrent en ligne de compte dans ce problème du salut des païens : d'une part, l'existence de justes au sein même des communautés humaines non israélites (bien entendu, cette justice n'est pas conformité à la loi de Moïse, mais rectitude morale, obéissance à la loi de la conscience : cf. Rm 2,14s) ; d'autre part, l'intercession d'Abraham, l'ancêtre du peuple élu.

Cela nous permet de comprendre le rôle que le peuple de Dieu a mission de jouer dans le salut du monde. Dans le judaïsme, les justes étaient une bénédiction pour toutes les nations et l'Eglise elle aussi, à la suite d'Abraham, a conscience d'être médiatrice de salut pour tous les hommes, même si elle ne les a pas encore directement touchés. N'est-ce pas le sens de la célèbre formule « Hors de l'Eglise, point de salut » ? Tout homme, toute communauté humaine bénéficient de son intercession, dont l'efficacité sera plus grande que celle du « Père des croyants », car elle participe étroitement à l'intercession céleste du Christ glorieux.

11. G. FOEHRER, *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte*, Berlin, 1969, p. 183.

12. Voir les références dans la *Bible de Jérusalem* à la note d de Gn 19, en y ajoutant Os 11,8.

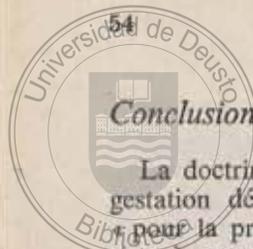
13. Sur Gn 12,1ss, lire R. MARTIN-ACHARD, *op. cit.*, pp. 66-75.

14. *Op. cit.*, p. 172.

8. *Op. cit.*, p. 215.

9. Le contexte évoque l'amour des ennemis et la prière pour les persécuteurs !

10. D. DAUBE, *Rechtsgedanken in den Erzählungen des Pentateuchs*, dans *Von Ugarit nach Qumran*, Berlin, 1958, p. 41.



La doctrine néotestamentaire de la rédemption « est comme en gestation déjà dans la prière patriarcale »<sup>15</sup>. Abraham y tente pour la première fois l'acte prophétique par excellence qui consiste à essayer de vaincre Dieu »<sup>16</sup>. Mais il le fait avec un sens étonnant de l'équilibre, et dans la foi en la gratuité absolue du salut. Car la justice de l'homme ne peut à elle seule provoquer le salut ; son rôle consiste bien plutôt à ouvrir le cœur au pardon de Dieu. De son côté, l'intercession du Patriarche, si nécessaire qu'elle soit, ne devient pas la cause immédiate du salut puisque Abraham n'est que poussière et cendre.

La justice de l'homme et son intercession appellent l'intervention de Dieu, dont l'action demeurera toujours pur don de sa grâce.

Sodome périra parce qu'elle ne possédait pas les dix justes nécessaires à son salut ! Mais un jour viendra où, selon la prophétie de Zacharie

Dix hommes de toutes les langues des nations saisiront un Juif par le pan de son vêtement en disant : « Nous voulons aller avec vous, car nous avons appris que Dieu est avec vous » (Za 8,23).

« Dans le lumineux crépuscule de son oraison de prophète, le Patriarche entrevoit sans doute ces étrangers de la fin des fins... »<sup>17</sup>.

15. D. PICCARD, *Réflexions sur l'interprétation chrétienne de trois récits de la Genèse*, dans *Hommage à Wilhelm Vischer*, Montpellier, 1960, p. 183. Voir l'épître de ce jour, Col 2,12-14. Cela est encore plus vrai si l'on voit dans l'intercession ce qui donne valeur au sacrifice d'expiation (à ce sujet lire S. LYONNET, *Expiation et intercession*, dans *Studia biblica et Orientalia*, II, Rome, 1959, pp. 317-333.

16. A. NEHER, *L'exil de la parole*, Paris, 1970, p. 126.

17. L. BLOY, *op. cit.*, p. 180.

## La croix, source de vie

Col 2,12-14

PAR CHRISTIAN BIGARÉ

*Aumônier de l'Ecole Fénelon à Vaujours*

Les versets 9-15 de Col 2 forment un tout à la gloire du Christ, dont on peut cependant détacher, sans trop d'arbitraire, les vv. 12-14. Ceux-ci dressent en quelque sorte les personnages de premier plan d'un tableau dont ceux-là montrent le paysage et les figures secondaires qui, sans être indispensables, donnent plus de relief aux acteurs principaux — les baptisés, le Père qui pardonne, le Fils ressuscité — et à l'instrument du salut, la croix. En guise d'introduction, déroulons rapidement ce qu'on peut appeler la toile de fond.

### *Suprématie du Christ (vv. 9-11.15)*

Image du Dieu invisible et Premier-né de toute créature (Col 1, 15), le Christ est la plénitude de l'Être. Préexistant et glorifié dans le monde divin qu'il rassemble en entier, il assume également, par son Incarnation et par sa Résurrection, l'humanité et le cosmos (v. 9).

Le Christ est plus spécialement la Tête, c'est-à-dire le Chef de toute Principauté et Puissance. Il ne s'agit pas, ici du moins, de puissances mauvaises ou révoltées, mais des anges qui, selon la pensée juive de l'époque, ont été constitués par Dieu gardiens de la Loi qu'ils avaient transmise à Israël (v. 10 ; cf. Ac 7,53). En rendant vaine la Loi, Jésus les dépouille de leur puissance et de leur autorité, il les traîne dans son cortège triomphal (v. 15).

Une fois sauvés, les hommes sont associés à la plénitude du Christ dans l'ordre cosmique et dans celui de la grâce, car ils contribuent à former son corps. Par suite, ils n'ont plus à se soumettre au joug de la Loi et à l'autorité des puissances célestes, ce

qui semble avoir été l'erreur, combattue par Paul, de quelques nouveaux chrétiens de Colosses.

Le signe de cette association est une nouvelle circoncision : celle du Christ. Elle consiste dans l'entier dépouillement du corps charnel par le baptême.

### Analyse de la péricope

#### Le message

Nous sommes associés à la plénitude de vie du Christ par le rite du baptême qui prend toute sa force de notre foi en Dieu ressuscitant Jésus (v. 12).

Auparavant nous étions morts par suite de nos fautes et de notre incirconcision : c'est le Père qui nous a fait revivre en nous pardonnant nos fautes (v. 13).

La Loi mosaïque elle-même a été abolie par le Père et il l'a clouée à la croix (v. 14).

#### Les personnages

Les baptisés sont au centre du tableau, car il s'agit de leur salut réalisé dans le Christ à partir du baptême.

Ils sont étroitement rattachés au Christ cosmique, sauveur et ressuscité. Mais le rôle du Père reste premier : il abolit la Loi sur la croix, il ressuscite son Fils, il pardonne les péchés, il nous associe à la mort rédemptrice et à la résurrection du Christ.

#### Quatre thèmes à partir de l'homme pécheur

- Péché et mort
- Morts et ressuscités avec le Christ
- Foi et baptême
- La Loi et la croix<sup>1</sup>.

#### 1. Péché et mort

De prime abord, en tant que païens et pécheurs, les Colossiens sont, avant le baptême, « étrangers et ennemis de Dieu » (1,21). Etrangers car exclus de l'Alliance, ennemis car désobéissants et

1. Sur ces thèmes, cf. G. LAFONT, *La fierté des sauvés (Rm 5,6-11)*, dans *Assemblées du Seigneur*, 2<sup>e</sup> série, 42, pp. 12-17 et J. CAMBIER, *La liberté des baptisés (Rm 6,3-11)*, *ibid.*, 21, pp. 42-47.

rebelles par suite de leurs péchés (Ep 2,12). Pour Paul, la conséquence de cet état est une véritable mort : « Vous qui étiez morts du fait de vos fautes et de votre chair incirconcise » (v. 13 ; cf. Ep 2,12).

Cette façon de parler a des attaches dans les couches les plus anciennes de la tradition biblique<sup>2</sup>. Pour Israël, Dieu ne cesse de prodiguer ses bienfaits tout au long des jours de la vie terrestre tandis que la mort, incompréhensible et scandaleuse comme la maladie et l'échec, ne peut être qu'un malheur qui frappe l'homme en tant que pécheur. Aussi la mort charnelle est-elle en même temps une mort spirituelle qui empêche de jouir de Dieu et de le louer. Pareille vision procède de la façon dont, selon la Genèse, la mort est entrée parmi les hommes en châtiment du péché d'Adam le premier de notre race :

Voilà pourquoi de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a passé en tous les hommes, du fait que tous ont péché... (Rm 5,12 ; cf. 1 Co 15,21).

Au fur et à mesure que se dégagent les croyances dans une survie de l'âme après la mort charnelle et même dans une résurrection des corps, la pensée juive cesse de se lamenter sur la mort du corps qui paraît irrémédiable et s'attarde sur la mort spirituelle beaucoup plus grave. Aussi Paul et tous les auteurs du Nouveau Testament emploient-ils habituellement le mot de « mort » pour désigner la mort spirituelle conséquence du péché ou de l'incrédulité.

C'est ainsi que la Loi qui est sainte devient occasion de mort spirituelle parce que le péché séduit le Juif et lui fait violer la Loi pour lui donner la mort (Rm 7,7-13). De même :

La tristesse selon Dieu produit un effet salutaire qu'on ne regrette pas ; la tristesse du monde, elle, produit la mort (2 Co 7,10).

Nous comprenons alors comment Paul peut dire qu'en nous pardonnant nos fautes, Dieu nous arrache à la mort et nous fait revivre. Bien plus, on devine que cette nouvelle vie, si elle ne peut plus nous exempter de la mort corporelle, va nous permettre de franchir sans peine la frontière imposée à la vie mortelle — celle du corps — et d'assurer notre vie spirituelle, éternelle, par la réconciliation avec Dieu. Mais cela ne se réalise que dans le Christ et c'est ce qu'il nous faut voir maintenant.

2. Voir l'article *mort*, dans *Vocabulaire de théologie biblique* (X. LÉON-DUFOUR), 1970<sup>e</sup>, et dans *Vocabulaire biblique* (J.J. VON ALLMEN), 1969.

## 2. Mourir et ressusciter avec le Christ

Celui qui est mort par le péché doit passer par une seconde mort, la mort au péché. Il y parvient par une association à la mort physique du Christ qui le fait participer au mystère de sa résurrection et de sa vie éternelle retrouvée auprès de Dieu : victoire à la fois sur le péché et sur la mort.

Il nous faut donc en premier lieu mourir au péché (Rm 6,2) et pour cela mourir avec le Christ :

Notre vieil homme a été crucifié avec lui, pour que fût détruit ce corps de péché, afin que nous cessions d'être asservis au péché. Car celui qui est mort est quitte du péché. Mais si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui (Rm 6,6-8).

C'est ce qui a lieu dans le baptême. « *Nous sommes ensevelis avec lui lors du baptême* » (2,12) comme il le fut dans le sépulchre. Mais comme il en a resurgi vivant, nous sortons du baptême « *ressuscités avec lui* ».

Et cela nous met dans une situation assez complexe et originale. Car nous sommes en quelque sorte morts à la vie du monde, nous n'y vivons plus que d'une vie cachée en Dieu et nous vivons déjà réellement dans les cieux.

Songez aux choses d'en haut, non à celles de la terre. Car vous êtes morts, et votre vie est désormais cachée avec le Christ en Dieu (3,2-3).

Ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, là où se trouve le Christ, assis à la droite de Dieu (3,1).

Avec lui, il nous a ressuscités et fait asseoir aux cieux, dans le Christ Jésus (Ep 2,6).

## 3. Foi en Dieu et foi au Christ

En Ep 2,8, Paul insiste sur le fait que le salut est un don de Dieu et que nous sommes sauvés par grâce ; même alors, il ajoute : « *moyennant la foi* ». Ici il marque nettement que le baptême a pu produire en nous son effet parce que nous avons accepté de le recevoir, parce que, au préalable, nous avons cru. Et croire, c'est d'abord se convertir au Père :

Vous vous êtes convertis à Dieu, abandonnant les idoles pour servir le Dieu vivant et véritable, dans l'attente de son fils qui viendra des cieux, qu'il a ressuscité des morts, Jésus, qui nous délivre de la colère qui vient (1 Th 1,9).

Mais cette foi en Dieu aboutit à croire en Jésus, à croire que Dieu l'a ressuscité des morts : « *Parce que vous avez cru en la force de Dieu qui l'a ressuscité des morts* » (2,12 ; cf. Rm 10,10). Ep 1,18-21 développe le même thème sous forme d'un souhait :

Puisse (le Père) illuminer les yeux de votre intelligence pour vous faire voir quelle espérance vous ouvre son appel, quels trésors de gloire renferme son héritage parmi les saints, et quelle extraordinaire grandeur sa puissance revêt en faveur de nous, les croyants, comme en témoigne cette force souveraine qu'il a déployée en la personne du Christ, le ressuscitant d'entre les morts et le faisant siéger à sa droite, dans les cieux, bien au-dessus de toute Principauté, Puissance, Vertu, Seigneurie, et de tout autre titre qui se pourra nommer, non seulement dans ce monde-ci, mais encore dans le monde à venir.

Il n'y a pas pour autant rupture dans l'objet de la foi entre les deux Alliances : Abraham est le type même du croyant parce que la promesse, à laquelle il a cru obscurément, s'accomplit elle aussi en pleine lumière dans la résurrection de Jésus (Ga 3,16 et Rm 4, 18-25). Si Paul présente le salut réalisé dans le Christ, il nous montre le Père constamment actif et nous donnant tout, y compris le Christ. C'est le Père qui ressuscite le Christ (v. 12), c'est lui qui nous fait revivre, nous pardonne nos fautes (v. 13), et supprime en la clouant sur la croix la cédule de notre dette (v. 14).

Le chrétien d'aujourd'hui part davantage du Christ dans l'Eglise et dans l'Evangile pour remonter au Père et à l'Esprit. Paul et les autres Apôtres nous font revivre le passage historique de l'adoration du Dieu unique et Père universel au culte du Fils unique envoyé en mission par son Père, le révélant et lui restant soumis.

## 4. Loi et croix

Le pardon de nos fautes s'accompagne de la libération de la Loi et de ses observances légales. Car il y a une relation étroite entre la Loi, la mort et le péché :

Qu'est-ce à dire ? Que la loi est péché ? Certes non ! Seulement je n'ai connu le péché que par la loi. Et de fait j'aurais ignoré la convoitise si la loi n'avait pas dit : Tu ne convoiteras pas. Mais, saisissant l'occasion, le péché par le moyen du précepte produisit en moi toute espèce de convoitise : car sans la loi le péché n'est qu'un mort (Rm 7,7-9).

L'aiguillon de la mort c'est le péché, et la force du péché, c'est la Loi (1 Co 15,56).

Alors que la Loi était par elle-même spirituelle et sainte, elle s'est révélée en fait instrument de mort et de péché. Impuissante à sauver, elle ne servait directement qu'à comptabiliser les fautes et à en multiplier les occasions. Elle aboutissait pratiquement à formuler une sentence de mort que Dieu a supprimée en l'exécutant définitivement sur la personne de son Fils. Il l'a fait péché, l'a soumis à la Loi et l'a maudit par elle :

Celui qui n'avait pas connu le péché, il l'a fait péché pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu (2 Co 5,21).

Le Christ nous a rachetés de cette malédiction de la Loi, devenu lui-même malédiction pour nous, car il est écrit : Maudit soit quiconque pend au gibet (Ga 3,13).

Mais ici Paul va plus loin. Au-delà du rachat d'une malédiction, il affirme la disparition de la Loi elle-même, effacée et supprimée en tant que document qui nous accablait : Jésus a supprimé « *en sa chair, la haine, cette Loi des préceptes avec ses ordonnances* » (Ep 2,15).

Enfin, la Loi a été clouée à la croix. C'est au nom de la Loi violée par Jésus que les chefs des Juifs ont prétendu le faire crucifier : « *Il s'est fait fils de Dieu* » (Jn 19,7). C'est sur la croix que disparaît la force de la Loi et que le titre blasphématoire devient un titre de gloire. La croix sur laquelle le Fils de Dieu offre sa vie devient source de vie en même temps que s'écoule le sang de Jésus.

## Le Père exauce la prière filiale

Lc 11,1-13

PAR PAUL TERNANT

*Père Blanc, Jérusalem-Beyrouth*

Le thème central de ce dimanche est manifestement l'efficacité d'une prière confiante et instante. Dans la première lecture, Abraham, qui revient à la charge six fois de suite pour obtenir le salut de Sodome, offre un bel exemple d'une telle prière. Dans l'évangile, Jésus lui-même nous exhorte directement à la prière confiante. Mais l'objet de celle-ci n'est plus la survie temporelle d'une cité périssable : c'est la venue du Règne, et dès ici-bas le don de l'Esprit Saint.

Dans cette péricope de Luc, nous distinguons aisément une introduction (v. 1), puis trois petites parties : le Pater (vv. 2-4), la parabole de l'ami importuné (vv. 5-8), l'exhortation à prier le Père prêt à donner (vv. 9-13).

### *Introduction (v. 1)*

Luc, spécialement attentif à transmettre les enseignements de Jésus sur la prière, les groupe en deux sections d'une longueur sensiblement égale : Lc 11,1-13 et 18,1-14. La seconde lui est entièrement propre ; la première, dont on retrouve les éléments chez Mt en deux passages séparés du Sermon sur la montagne (Mt 6,9-13 ; 7,7-11), inclut cependant une parabole propre au troisième évangile, celle de l'ami importuné (11,5-8).

Les éléments parallèles de cette première section constituent chez Mt des surcharges insérées artificiellement dans la synthèse

d'enseignement moral que constitue le Sermon sur la montagne<sup>1</sup>. L'insertion de la péripécie de Luc dans son récit de la montée de Jésus à Jérusalem (9,51—19,27) semble tout aussi artificielle ; la liaison avec ce qui précède (Jésus à Béthanie chez Marthe et Marie) est d'ailleurs très vague : « Et il arriva, comme il était en un lieu quelconque (prient)... » Mais puisque Luc oriente les esprits de ses lecteurs vers ce qui va se passer à Jérusalem au terme du voyage, il semble conforme à ses intentions d'en projeter la lumière sur tous les recoins possibles du texte, depuis Lc 9,51 : ici, le passage étant orienté vers le don de l'Esprit Saint (v. 13), Luc nous approuverait sans doute de songer particulièrement à l'envoi que le Christ ressuscité fera aux disciples de « ce que (son) Père a promis » (Lc 24,49 ; Ac 1,4).

S'il est impossible de savoir où et à quel moment de sa vie Jésus a enseigné le Pater à ses disciples, Luc nous donne sur l'occasion de cet enseignement deux précisions d'inégale portée. D'abord, ce serait après avoir prié lui-même que Jésus aurait été sollicité par un des disciples de leur apprendre à prier. Ce trait est caractéristique de la catéchèse de Luc, qui aime à montrer Jésus en prière<sup>2</sup>. Selon Luc seul, c'est quand Jésus prie que les épiphanies du baptême (3,21) et de la Transfiguration (9,28s) se produisent. Jésus a l'habitude de prier dans la solitude (comparer 5,16 avec Mc 1,35 ; 9,18 avec Mc 6,46). Sa prière précède le choix des Douze (6,12), prévient la défaillance de Pierre dans la foi (22,32), se fait plus insistante à Gethsémani (22,43-45). La prière que Luc attribue à Jésus avant l'enseignement du Pater s'inscrit donc dans tout un ensemble de mentions analogues qui lui sont propres et viennent de sa composition. Ce n'est pas un trait d'histoire précise, mais une manière d'accentuer une donnée sûre de la tradition affirmant la fréquence de la prière de Jésus, et de montrer ainsi qu'il est maître de prière non seulement par ses paroles mais d'abord par son exemple.

Par contre, la demande du disciple : « Seigneur, apprends-nous à prier, comme Jean aussi l'a appris à ses disciples » contient une référence au Baptiste que Luc n'aurait eu aucun intérêt à introduire s'il ne l'avait trouvée dans une source antérieure, et qui même irait

1. L'artifice est visible surtout au ch. 6 : entre la deuxième et la troisième application du principe énoncé en 6,1, Mt, brisant la belle ordonnance de l'ensemble du triptyque aumône-prière-jeûne, glisse des compléments venus d'ailleurs ; on passe de la prière à faire dans le secret (vv. 5-6) à une recommandation contre le rabâchage dans la prière, défaut des pharisiens (vv. 7-8) ; le Pater vient alors comme un exemple de prière simple et brève (vv. 9-13).

2. Toutes les introductions modernes au troisième évangile développent ce point. Voir aussi J. DUPONT, *Le discours de Millet* (Lectio divina, 32), Paris, 1962, pp. 352-355. - Mt et Mc signalent trois fois la prière de Jésus, Luc huit fois.

plutôt contre la tendance normale à voir dans le « Seigneur » Jésus l'unique maître et docteur. Pour la même raison, la communauté primitive n'aurait pu l'inventer, et il faut y voir un souvenir historique.

## I. LE PATER (vv. 2-4)

A la demande du disciple, Jésus répond par une formule-type sur laquelle toute prière chrétienne devra, d'une manière ou d'une autre, s'aligner : le Pater<sup>3</sup>. Mais la version de Luc est notablement plus courte que celle de Mt, et comporte de légères différences dans les parties communes. Pour ces dernières, on considère généralement le texte de Mt comme représentant mieux l'original, à cause de sa couleur juive. Pour la longueur, on a le choix entre l'abréviation du texte primitif par Luc ou par la tradition qu'il reproduit (ainsi K.G. Kuhn, X. Léon-Dufour, E. Jacquemin, P. Bonnard, J. Carmignac)<sup>4</sup>, l'amplification par la tradition dont dépend Matthieu (ainsi J. Jeremias, H. Schürmann, H. van den Bussche), ou l'existence de deux traditions indépendantes également anciennes<sup>5</sup>. Il serait sans grand profit de nous attarder à cette question technique non résolue. L'important est de recueillir les richesses de ces deux traditions, également porteuses de la pensée de Jésus, maître de prière, bien que celle de Luc ait été éliminée de l'usage liturgique.

### Père !

Dans l'A.T., Dieu est le « père » d'Israël, au titre de la tendre protection dont il l'a entouré au moment de l'Exode, et dont il ne

3. Nous renvoyons aux indications bibliographiques de F. REFOULÉ et de J. DUPONT dans le troisième cahier de la *Traduction œcuménique de la Bible*, intitulé *Notre Père qui es aux cieux*, Paris, 1968. Ajouter le Cahier *Evangile*, n° 75, 1969 (F.M. DU BUTT), et surtout J. CARMIGNAC, *Recherches sur le Notre Père*, Paris, 1969, ouvrage résumé par l'auteur dans *A l'écoute du Notre Père*, Paris, 1971.

4. Si l'on admet que Luc a pratiqué certaines retouches sur le texte original de sa source, on comprendra plus facilement qu'il ait pu aussi l'amputer de formules (Que ta volonté soit faite... Délivre-nous du Mal) n'ajoutant pas d'idée vraiment nouvelle. C'est ce qui nous paraît le plus probable. Aucun évangéliste n'a considéré comme intouchable la littéralité des paroles de Jésus reçues de la tradition.

5. Les essais de retraduction en hébreu ou en araméen portent soit sur ces deux traditions soit sur un texte-patron hypothétiquement reconstitué.

cesse de l'entourer, en son destin collectif d'abord (Os 11,3s.8s ; Jr 3,19 ; Mt 1,6 ; Is 63,16 ; Tb 13,4 ; etc.), puis (conception plus tardive) en chacun de ses membres fidèles (Pr 3,12 ; Si 23,1-4 ; Sg 2,13-18 ; 5,5). Dans le judaïsme palestinien au temps du Christ, la conscience demeure vive de l'amour paternel de Dieu pour son peuple et pour chacun de ceux qui accomplissent la Loi, quoique l'invocation « mon Père » semble évitée. La formule matthéenne « Notre Père qui (es) aux cieux » ne manque pas de parallèles chez les rabbins et dans les prières juives ; Mc 11,25 la connaît aussi dans un autre contexte : deux raisons de penser qu'elle est plus primitive que celle de Luc<sup>6</sup>. La paternité de Dieu sur les justes d'Israël, « la race des fils de Dieu » (Ps 73,1.15), est transférée par Jésus sur la communauté de ses disciples. Sans exclure l'immense foule des disciples non déclarés (car « Qui n'est pas contre nous est pour nous », Mc 9,40), le Pater est proprement la prière des chrétiens.

Pleinement éclairés par la lumière pascalle, comment auraient-ils pu réciter cette prière sans songer au « Père de Notre Seigneur Jésus Christ » ? Durant sa vie terrestre, Jésus, « le Fils » en un sens unique (Mc 12,6 par ; 13,32 ; Lc 10,22 par), s'était adressé à Dieu en disant « Abba ! » (Mc 14,36), équivalent de notre « papa » : familiarité dont on n'aurait pas d'exemple avant lui<sup>7</sup>. Or, selon Paul, l'Esprit inspire à ceux que le baptême a faits « fils dans le Fils » de dire à leur tour : *Abba ! Père !* (Ga 4,6 ; Rm 8,15). Depuis Pâques, l'Eglise exprime en récitant le Pater la cons-

6. Autre raison probable : Luc a gardé en 11,13 une expression équivalente : « le Père qui (est) du ciel », qui dans sa source devait former « inclusion » avec le début du Pater.

7. J. JEREMIAS, *Abba. Untersuchungen zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen, 1965, pp. 15-67 ; *Le Message central du Nouveau Testament* (Lire la Bible, 8), Paris, 1966, pp. 9-29 ; W. MARCHEL, *Abba, Père ! La prière du Christ et des chrétiens*, Rome, 1963 ; *Dieu Père dans le Nouveau Testament* (Lire la Bible, 7), Paris, 1966 (surtout ch. 3). - La thèse de Jeremias est contestée par E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Berlin, 1966, pp. 492-495. - Récemment (1970), les éditions du Seuil ont publié une traduction du *Jésus* de David FLUSSER, professeur israélien, qui estime que « si Jeremias n'a pas trouvé le titre divin "Abba" dans le Talmud, c'est que des éléments de prières charismatiques ne se trouvent que très rarement dans la littérature rabbinique » (p. 108, note 162). Il cite deux cas déjà écartés par Jeremias et Marchel. Dieu accorde la pluie à la prière de Honi (mort en 65 avant J. C.) comme un père exauce son fils qui lui demanderait : « Abba, donne-moi un bain chaud », etc. ; le mot Abba n'est pas appliqué à Dieu. Hanan, petit-fils de Honi, est sollicité par des écoliers : « Abba, abba, donne-nous la pluie », et il supplie « le maître du monde » d'exaucer ceux « qui ne savent pas encore distinguer entre un abba qui peut donner la pluie et un abba qui ne le peut pas » ; Hanan ne fait que reprendre le mot du langage enfantin, et ne s'en sert pas pour invoquer Dieu. D. Flusser n'a pas réussi à prouver que Jésus avait eu des prédécesseurs dans l'usage qu'il fait de Abba.

science d'être aimée de l'amour même dont Dieu enveloppe son Fils unique (cf. 1 Jn 3,1 ; Jn 20,17 : « mon Père » devient en plénitude « votre Père »). C'est ce que Luc veut sans doute suggérer en modifiant la formule plus primitive de Mt pour nous faire dire simplement « Père ! », comme le Christ. Du coup, nous comprendrions mieux pourquoi Luc a montré Jésus priant avant d'enseigner le Pater à ses disciples : ce qu'il livre à l'Eglise, c'est, toutes proportions gardées (car il est l'Unique et n'a pas de péchés personnels à se faire pardonner), sa propre prière filiale.

*Que ton Nom soit sanctifié ! Que ton Règne vienne !*

Ces deux premières demandes n'en font qu'une, comme les trois de Matthieu : avant d'exposer nos besoins, nous commençons par faire nôtres les intentions même du Père. L'emploi du passif est une manière juive de désigner Dieu avec révérence : le Père est prié de sanctifier lui-même son Nom par l'établissement de son Règne sur terre, et ainsi (d'après Mt) d'accomplir sa volonté salvifique. Luc, s'il a connu ce troisième membre de la phrase, ne l'a pas conservé, sans doute parce que l'idée en était incluse dans les deux autres.

Le nom signifie dans la Bible la personne même en tant qu'elle se manifeste activement, et la sainteté de Dieu est ce qui le fait Tout-Autre par sa puissance et par la transcendance de son amour (Os 11,9). Nous prions donc le Père, en premier lieu, de manifester sa toute-puissance et sa toute-bonté. Selon Luc, cette manifestation a commencé, dans sa phase décisive, par la première venue du Fils de Dieu : c'est parce que le Tout-Puissant, dans sa miséricorde, a fait de grandes choses par Marie et pour elle, que « saint est son Nom » (1,49s). Mais cette première étape, œuvre de l'Esprit Saint qui forme en Marie « l'être saint à naître » (1,35) et le conduit, trente ans plus tard, en son ministère messianique (4,1.14.18 ; 10,21), était ordonnée à la manifestation dernière du Dieu saint, à la réalisation plénière de la prophétie d'Ezéchiel : « Je sanctifierai mon grand Nom... Je mettrai au-dedans de vous mon Esprit » (Ez 36,20-28). Réalisation qui elle-même prend sa source au mystère de Pâques et de Pentecôte pour se consommer au jour de la Parousie.

Pour le disciple qui vit dans l'Eglise, sous le régime postpascal, l'envoi de l'Esprit Saint est déjà chose actuelle et lui donne part à la vie du Père. Mais il doit sans cesse l'implorer dans sa prière (v. 13), car l'Esprit Saint n'est donné qu'en prémices (Rm 8,23), et il nous faut encore demander que cette « dynamique du provi-

soire » aboutisse à son terme par une intervention éclatante de Dieu.

Cette même espérance eschatologique s'exprime dans la demande : « Que ton Règne vienne ! » L'emploi de l'aoriste, pour ce dernier verbe comme pour le précédent, indique un événement précis, une intervention unique et définitive de Dieu pour établir enfin son Règne parmi les hommes, malgré tous les obstacles. Pour les Juifs, il s'agissait d'une réalité encore indéterminée, celle qu'annonçait l'A.T. (par exemple Mi 4,6s ; Is 52,7). « Que sanctifié soit son grand nom dans le monde qu'il a créé selon sa volonté, qu'il fasse régner son Règne et germer sa Rédemption, que s'approche son Messie », demande le *Qaddish*. Pour les disciples écoutant « celui qui vient » (Lc 7,19), le Règne de Dieu est déjà présent parmi eux (11,20 ; 17,21), par les activités messianiques de Jésus, mais sous une forme encore humble et cachée, et il reste à prier pour qu'il devienne ce grand arbre dont parlaient les prophètes (Ez 17,23 ; Dn 4,9.18 = Lc 13,19 par). Après Pâques, enfin, les fidèles qui ont déjà par l'Esprit Saint les prémices du Royaume, tournent leurs regards vers sa consommation par la résurrection (1 Co 15,50). Leur prière au Père : « Que ton Règne vienne ! » coïncide avec leur prière au Seigneur, dont ils attendent l'avènement glorieux : « *Marana tha !* » (1 Co 16,22) ; « *Viens, Seigneur Jésus !* » (Ap 22,20).

La première partie du Pater est donc une prière de foi et d'espérance en Celui dont on attend l'achèvement de son dessein de salut. Mais elle ne nous abstrait pas pour autant de nos tâches terrestres. Dans l'A.T., manifester la sainteté de Dieu, ou équivalamment sa gloire (cf. Lv 10,3 ; Ez 28,22), est aussi l'affaire des hommes (Nb 27,14 ; Dt 32,51 ; Is 8,13 ; 29,23). Par une conduite sainte (1 P 1,15s) amenant nos compagnons de route à glorifier Dieu au jour de sa visite (2,12), par le combat pour la justice et l'amour entre les hommes, nous préparons l'irruption du monde nouveau en révélant quelque chose de la sainteté de Dieu. A l'image du Serviteur par excellence et en Lui, les « pauvres serviteurs » que nous sommes (Lc 17,10) ont à « manifester le Nom du Père » (Jn 17, 6.26).

### *Donne-nous le pain dont nous avons besoin pour chaque jour*

Pour vivre dans l'attente de la venue du Règne, l'homme, faible et pécheur, a besoin de pain, de pardon et de secours contre le mal. Les demander au Père, c'est faire l'apprentissage de la confiance filiale.

La demande du pain pour aujourd'hui était familière au judaïsme (cf. Pr 30,8). Il ne semble pas que Jésus nous fasse demander le pain pour demain, qu'il s'agisse de la nourriture terrestre ou de celle du Royaume (cf. Lc 14,15 ; 22,30) : le mot *épiouios*, unique dans la Bible, est trop obscur pour fonder ces interprétations<sup>8</sup>, et l'ensemble de la phrase nous oriente dans une autre direction. C'est une prière de pauvres (difficile à dire en toute vérité dans les sociétés d'abondance !), la prière d'hommes obligés de vivre au jour le jour, comme autrefois le peuple d'Israël recueillant sa ration journalière de manne (Ex 16,4). En préférant l'expression « chaque jour » et le présent du verbe « donner » (impliquant répétition) aux tournures gardées en Mt (« aujourd'hui » et le verbe à l'aoriste), Luc a peut-être voulu accentuer cette note de pauvreté qui lui est chère : les disciples qui n'ont aucune provision éprouvent intensément le besoin que le Père nourrisse ses enfants non seulement « aujourd'hui » mais « chaque jour » (cf. Lc 10,8).

Cette prière, tout comme le discours sur la Providence (12,22-32 par), n'est évidemment pas une invitation à la passivité : l'homme doit « soumettre la terre » (Gn 1,28) et gagner son pain à la sueur de son front (3,19). Mais les disciples doivent aussi exprimer au Père qu'ils adorent, la conviction que toute leur vie, à sa racine même, dépend de sa bonté, et qu'ils ont besoin de sa grâce pour vaincre le mal qui, en eux-mêmes et dans les autres, s'interpose entre eux et le travail, entre le travail et son fruit.

D'autre part, en disant « notre », nous nous souvenons qu'il s'agit d'une prière communautaire. Nous demandons le pain à partager entre tous, comme signe efficace de communion fraternelle et de souci des pauvres, à l'image du pain eucharistique.

8. Les principales s'appuient soit sur l'expression *hè épiouia* (*héméra*), qui peut signifier le lendemain (Ac 7,26 ; 16,11 ; etc.), soit sur l'évangile apocryphe des Hébreux qui, au dire de saint Jérôme, suppose que Jésus a employé le mot araméen *mahar* (« de demain »). Mais cet apocryphe peut avoir interprété (à contresens) le mot *épiouios* incompris qu'il trouvait dans le Mt canonique. Ou mieux, comme l'admet Jean STARCKY (*La quatrième demande du Pater*, dans *Harvard theological review*, 64 (1971), pp. 401-409), il aura reproduit l'interprétation fautive que le Matthieu araméen primitif donnait des mots de Jésus. D'après Starcky, en effet, le Pater a été prononcé par Jésus non en araméen mais en hébreu (thèse de plus en plus admise) ; sa quatrième demande, réminiscence verbale d'Ex 16,4 (avec l'hébraïsme « la ration du jour pour son jour »), se réduirait à ceci : « Donne-nous notre pain quotidien ». Compte tenu de l'hébraïsme sous-jacent, le mot « quotidien » (nécessaire pour la journée) correspondrait à la fois au mot *épiouios* et à l'expression « chaque jour » (Lc) ou « aujourd'hui » (Mt). Quant à l'origine de l'adjectif *épiouios*, on peut le rattacher à *ousia* au sens de « subsistance » (Starcky avance le néologisme « subsistentiel ») ; cf. J.-A. de FOUCAULT, *Notre pain quotidien*, dans *Revue des Etudes grecques*, 83 (1970), pp. 56-62. Il s'agit de la nourriture matérielle et spirituelle nécessaire à notre subsistance quotidienne.

Remets-nous nos péchés,  
car nous-mêmes aussi remettons à quiconque nous doit

Le grand obstacle à notre espérance du Règne comme au partage de notre pain, c'est le péché. Luc emploie expressément le mot « péchés » (Mt parle de « dettes »), mais il garde dans le choix des verbes l'image juridique juive de la remise de dette. Débiteurs insolubles (Lc 7,42), nous nous en remettons à la libéralité du Père, toujours prêt à pardonner, comme il l'avait promis par ses prophètes pour le temps du salut (Jr 31,34 ; Ez 36,33 ; Za 13,1 ; etc.). Ce pardon, sans lequel nous ne saurions vivre dans l'amitié de Dieu et l'estime de nous-mêmes, nous est encore plus nécessaire que le pain. Les chrétiens en savent le prix mieux que les disciples d'avant Pâques. Car ils contemplent la croix sur laquelle le Christ, l'ami des pécheurs (Mt 11,19), a finalement versé son sang « en rémission des péchés » (Mt 26,28) le pardon aux lèvres (Lc 23,34) ; ils ont entendu proclamer « le repentir en vue de la rémission des péchés » (Lc 24,47) et reçu le baptême au Nom du Christ dans ce même dessein (Ac 2,38 ; etc.).

Mais au pardon divin, ils mettent eux-mêmes une condition, s'interdisant de réciter le Pater si elle n'est pas réalisée : le pardon accordé à leurs propres débiteurs. Fils prodigues prévenus de toutes manières par la miséricorde du Père, nous ne saurions nous prévaloir de celle-ci sans laisser son pardon susciter le nôtre et son amour nous traverser pour atteindre nos offenseurs (Lc 6,36s ; Mt 6,14s ; 18,23-35 ; Mc 11,25 ; Jc 2,13). Luc radicalise cette exigence en notant qu'elle s'applique à « quiconque » : si profonde soit notre blessure, il n'est pas d'autre voie pour la guérir que le partage de l'amour divin oubliant les torts. Nous avons ici une pierre de touche de l'agir chrétien.

### *Et ne nous laisse pas entrer dans la tentation*

La dernière demande du Pater, en Mt, s'exprime d'abord sous forme négative (« Ne nous introduis pas dans [la] tentation »), puis sous forme positive (« Arrache-nous au Mauvais »). Luc fait l'économie de la deuxième formule, nous verrons pourquoi. Retenons cependant de Mt que le *peirasmos* n'est pas ici l'épreuve bienfaisante (Dt 8,2 ; Sg 3,5s), mais la tentation qui vient de Satan.

Est-il seulement imaginable que Dieu puisse, selon le sens exact du verbe grec, nous « faire entrer » dans une telle tentation ? Sans nous attarder aux discussions que soulève l'obscurité de la phrase, nous optons pour une formule atténuée : « Ne nous laisse pas entrer

dans... » (J. Delorme)<sup>9</sup>, qui s'appuie sur l'inaptitude de l'hébreu et de l'araméen à distinguer « ne pas faire entrer » et « faire qu'on n'entre pas »<sup>10</sup>. Primitivement (et dans Mt), il était sans doute question de la grande tentation eschatologique de défection dans la foi, si redoutable que Jésus engageait ses disciples à prier Dieu qu'il les empêche d'y entrer. Mais Luc suggère, en expliquant la parabole du Semeur, que cette défection peut déjà venir de l'épreuve quotidienne (Lc 8,13 : *peirasmos*)<sup>11</sup>, sans attendre la lutte finale de Dieu et de Satan. Il nous faut donc supplier le Père de nous éviter d'« entrer » dans une telle épreuve (au sens de tentation) si, malgré sa grâce, nous ne sommes pas assez forts pour en « sortir » (cf. 1 Co 10,13) sans dommage pour notre fidélité chrétienne. C'est probablement pour faciliter une telle adaptation que Luc a supprimé la phrase antithétique sur l'arrachement au Malin : « En omettant cette antithèse, Lc a fait passer la demande dans la vie ordinaire du chrétien (Lc 8,13 ; 22,40) »<sup>12</sup>.

## II. LA PARABOLE DE L'AMI IMPORTUNÉ (vv. 5-8)

Alors que Mt fait suivre le Pater de deux versets (6,14-15) qui constituent un commentaire de la demande du pardon divin conditionné par le pardon fraternel, Luc introduit la parabole de l'homme tiré de son sommeil par un ami qui lui réclame trois pains, l'obligeant ainsi à se lever, à réveiller toute sa famille et à pousser la barre ou la poutre qui verrouille la porte. Le mot « pains » semble le mot-agrafe qui relie la parabole à la demande concernant le pain quotidien. Mais ce procédé artificiel courant sert ici le groupement logique de morceaux divers traitant du même sujet : la prière.

La parabole de l'ami importuné est propre à Luc comme la parabole jumelle du juge importuné (18,2-8). Toutes deux inculquent la même leçon de confiance en l'exaucement de la prière. Toutes deux comportent une sorte d'argument a fortiori, au service d'une même

9. A. GEORGE propose (avec hésitation) : « Ne nous laisse pas tomber dans (ou sous) la tentation » : A. GEORGE, *Ne nous soumetts pas à la tentation. Note sur la traduction nouvelle du Notre Père*, dans *Bible et vie chrétienne*, 71 (1966), pp. 74-79 (ici 78).

10. J. CARMIGNAC, « Fais que nous n'entrions pas dans la tentation ». La portée d'une négation devant un verbe au causatif, dans *Revue biblique*, 1965, pp. 218-226, et les ouvrages du même auteur cités à la note 3 ; mais Carmignac a peut-être tort d'identifier l'entrée dans la tentation et le fait d'y consentir.

11. J. DUPONT, *La parabole du semeur*, dans *Foi et vie*, Cahiers bibliques 5 (1967), pp. 18-20, et les études antérieures citées par lui p. 3.

12. B. RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Luc*, Bruges-Paris, 1970, p. 222.

leçon : si un ami grincheux ou un juge sans conscience se décide à faire droit aux réclamations pressantes des solliciteurs, à plus forte raison Dieu accordera-t-il ce qu'on lui demande avec instance.

Il semble incontestable que « l'impudence » de l'ami importun et l'entêtement de la veuve à « tracasser » le juge soient respectivement les images de l'audace et de la persévérance dans la prière<sup>13</sup> ; Luc le souligne pour le récit de la veuve : « Il leur disait une parabole sur ce qu'il faut toujours prier et ne jamais se lasser » (18,1). Néanmoins, les personnages principaux ne sont pas l'importun et la veuve, mais l'importuné qui, fût-ce à contrecoeur, « donnera (au quémandeur) ce dont il a besoin », et le juge qui fera justice pour avoir la paix. Ces personnages antipathiques représentent Dieu dans la stricte mesure où ils exaucent la prière des deux suppliants ; sur le plan des motifs, au contraire, le contraste est total, et le portrait du juge inique est noirci à plaisir<sup>14</sup>. Il fallait cette différence pour permettre l'argument a fortiori : si un magistrat sans foi ni loi agit de la sorte, à plus forte raison Dieu, qui est bon, « fera justice à ses élus qui crient vers lui jour et nuit ».

L'application à Dieu, qui n'est pas faite dans la parabole de l'ami importuné, le sera dans les versets suivants, et l'argumentation apparaîtra clairement en finale : si les hommes mauvais savent donner de « bonnes choses » à leurs enfants, combien plus le Père du ciel le fera-t-il, le Père qui seul est bon.

### III. LE PÈRE EXAUCÉ LA PRIÈRE (vv. 9-13)

#### 1. L'application de la parabole de l'ami (vv. 9-10)

En faisant connaître la manière dont Dieu agit, la parabole engage l'auditeur de Jésus à une prière hardie, confiante, persé-

13. Le Père Spicq s'appuie sur les différences entre la hardiesse de l'ami exaucé sur-le-champ et l'insistance de la veuve longtemps éconduite, pour tirer des deux paraboles deux leçons différentes : d'un côté, la certitude que Dieu exauce la prière ; d'un autre côté, l'inefficacité apparente d'une prière qui implore le salut eschatologique et qu'il faut cependant poursuivre jusqu'à son exaucement inopiné (C. Spicq, *La parabole de la veuve obstinée et du juge inerte, aux décisions imprévues*, dans *Revue biblique*, 1961, pp. 68-90). Il semble que la portée des différences soit exagérée par Spicq, alors que l'attitude des deux personnages principaux est fondamentalement la même.

14. Celui de l'ami dérangé l'est moins, mais on ne peut pas dire qu'il agit parce que « l'ami ne peut rien refuser à son ami » (B. RIGAUX, *op. cit.*, p. 222) : le v. 8 précise que, même sans l'amitié, l'impudence de l'autre (ou, moins probablement, son propre désir de ne pas passer pour impudent) suffirait à le déterminer.

vérente. Les paroles qui suivent, de frappe très sémitique, en sont la conclusion naturelle<sup>15</sup>, même si Jésus a pu historiquement les prononcer en d'autres circonstances. Puisque Dieu, dans sa bonté, ne peut pas ne pas écouter la prière de ses enfants, faites comme l'homme qui frappait à la porte de son voisin pour avoir du pain : « *Demandez et il vous sera donné (par Dieu), cherchez et vous trouverez, frappez et il vous sera ouvert. Car quiconque demande reçoit...* » L'image de la porte frappée est cohérente avec la démarche du sans-gêne de la parabole. Celle du demandeur qui reçoit l'est aussi, mais évoque peut-être également l'attitude du mendiant auquel on ne fait l'aumône que s'il se montre audacieux et opiniâtre (Jeremias). La leçon principale est toujours « théologique » : Dieu exaucera certainement ceux qui l'invoquent ; mais en même temps la conséquence s'impose : priez donc avec confiance et persévérance.

#### 2. La comparaison du père et de l'enfant (vv. 11-13)

Au début de la parabole de l'ami importuné, Jésus faisait appel à l'expérience de ses auditeurs : « Qui d'entre vous... ? » (v. 5). Le même procédé pédagogique se retrouve ici : « A quel père d'entre vous... ? » Dans les deux cas, la question projette la lumière sur le même personnage central : Dieu. Mais il faut avouer que nous sommes plus à l'aise de le voir figuré par un père répondant à la demande de son fils que par un ami peu complaisant ! Toutefois, ici aussi, le contraste est marqué par le mot « mauvais » (v. 13), essentiel à la marche du raisonnement : *Si vous, qui êtes mauvais, vous savez donner de bons dons à vos enfants, combien plus le Père céleste se montrera-t-il bon envers ceux qui lui demandent !* La « malice » des auditeurs n'est pas évoquée pour elle-même, ni par polémique antipharisienne (Jeremias), mais pour mettre en relief la bonté de Dieu, désigné ici comme Père : en comparaison de lui, le seul bon (Lc 18,19 par), tout homme est mauvais, de même qu'en comparaison de la véracité divine tout homme est menteur (Rm 3,4).

C'est donc toujours la même leçon : dans sa bonté, le Père exauce la prière des disciples. Les vv. 11-13 ne parlent pas de la confiance persévérante qui doit découler de cette certitude. Par contre, alors que la parabole et son application (vv. 5-10) ne

15. Dans le Discours sur la montagne de Mt, où elles se retrouvent (Mt 7,7-11), elles flottent au contraire sans lien avec ce qui précède et ce qui suit. - Sur l'homogénéité de la péripécie de Luc 11,1-13, nous suivons (contre Jeremias) le point de vue de J. DUPONT, *Les Béatitudes*, I, Bruges, 1958, pp. 63-73.

disaient rien de l'objet de la prière, la comparaison du père qui ne donne pas à son fils un serpent au lieu du poisson demandé, ni un scorpion au lieu de l'œuf réclamé, amène naturellement Jésus à faire mention de ce que Dieu donne. Mais tandis que Mt écrit seulement : « de bonnes (choses) », Luc précise : « (*l'Esprit Saint*) ». On ne voit pas la possibilité d'une évolution allant de la formule de Luc au mot vague et indéterminé de Mt ; une modification volontaire est au contraire très vraisemblable de la part de Luc, l'évangéliste de l'Esprit Saint et de la prière<sup>16</sup>. L'absence d'article, qui n'a rien d'exceptionnel, caractérise l'Esprit davantage comme une puissance qui agit et nous transforme, que comme une personne : c'est lui, le « bon don » par excellence, qui devait assurer, selon Ez 36,20-28 (cf. aussi 37,14 ; 1 Th 4,7s), la sanctification du Nom dans l'avenir ; c'est lui, les prémices du Règne dont nous demandons la venue ; c'est lui que le Père accorde à la prière du Fils bien-aimé (Lc 3,21s), et qu'il est prêt maintenant à nous envoyer sans cesse, à nous aussi, pour nous apprendre à vivre en fils et à faire nôtre le cri filial de notre Frère aîné : Abba ! Père !

Ainsi, nous verrions volontiers comme une correspondance entre la retouche initiale de Luc (« Père », au lieu de « Notre Père qui es dans les cieux ») et sa retouche finale introduisant l'Esprit Saint.

### Conclusion

En proposant à ses disciples un modèle de prière, Jésus nous livre sa propre prière filiale, toute tendue vers la glorification du Nom de Dieu (Jn 12,28) et l'accomplissement de son Règne. Dans cette lumière, la prière de demande elle-même devient adoration, puisant dans l'infaillible aboutissement du dessein de Dieu sa certitude d'être exaucée, d'une façon ou d'une autre. Dès lors, elle ne peut plus apparaître comme le reliquat d'une religion mythique et magique (comme si nous voulions apprendre à Dieu quelque chose, obtenir de lui ce qu'on devrait attendre de l'effort humain et l'y contraindre !). Elle exprime et éduque la confiance des disciples, joyeux de recevoir du Père la force de gagner chaque jour le pain qu'ils partagent, et de tenir de Lui seul ce qu'aucune technique ne pourra jamais donner : le pardon assuré, la tentation vaincue, l'Esprit Saint transformant les cœurs à l'image du Fils et leur inspirant sa prière : Abba !

16. Rappelons la variante (inauthentique) de deux manuscrits et de Grégoire de Nyse. A la place de la venue du Règne, dans le Pater de Luc, ils lisent : « Vienne sur nous ton Esprit Saint et qu'il nous purifie ». Ce texte (d'origine liturgique ?) semble s'inspirer justement de notre v. 13. Cf. A. HAMMAN, *La Prière*, I, Tournai, 1959, p. 134 ; J. CARMIGNAC, *Recherches...*, pp. 89-91.

## LA PRÉFÉRENCE ABSOLUE

La véritable prière fait d'abord du chrétien *l'amoureux réel d'un Dieu réel*. Pour qui ne prie pas, Dieu se dé-réalise, et les équivalences qu'on croit lui trouver pour se rassurer ne sont pas capables de stopper cet évanouissement. La blessure d'amour se ferme, et elle se cicatrise très vite. Non que le théologal soit à envisager, comme on le craint aujourd'hui à juste titre, à la manière d'une région spatialement extérieure au monde (l'image de l'intériorité est elle-même, notons-le, tout aussi imparfaite). Mais on s'habitue à vivre à la surface des choses, dans une réalité amoindrie, sans racine : alors que la racine de l'homme, c'est Dieu lui-même... La prière exprime, à sa manière, *l'adoration, la préférence absolue*. C'est le gâchis d'un peu de temps, analogue avec le sacrifice des prémices ou du cheptel dans la Bible ; le gaspillage d'un peu de parfum sur la personne de Jésus, auquel il est vain d'opposer, comme Judas, le service des pauvres... Les saints ne s'y sont pas trompés, y compris les plus actifs et les plus modernes. Au cœur des masses, ils n'ont pas considéré comme nocif d'adorer.

ANDRÉ MANARANCHE<sup>1</sup>

1. André MANARANCHE, *Un chemin de liberté*, Paris, Seuil, 1971, pp. 53-54.



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

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

### ANNEE A

Première lecture : N° 37, pp. 66-68 (J. VANDERHAEGEN).

Deuxième lecture : N° 11, pp. 43-62 : *La filiation divine*, par P. TERNANT (pp. 58-59) ; N° 12, pp. 32-33.38-39 (R. DEVILLE).

Evangile : N° 15, pp. 32-44 : *La méthode des paraboles*, par A. GEORGE ; pp. 45-70 : *Le Royaume de Dieu*, par J. DE FRAINE.

### ANNEE B

Première lecture : N° 32, pp. 38-39.45 (J.-P. CHARLIER).

Deuxième lecture : N° 71, pp. 14-26 : *Exhortation à l'unité (Ep 4, 1-24)*, par P. BENOIT.

Evangile : N° 32, pp. 31-45 : *La multiplication des pains (Jn 6,1-15)*, par J.-P. CHARLIER ; N° 75, pp. 38-74 : *Les signes et la foi*, par P. TERNANT.

### ANNEE C

Première lecture : N° 67, pp. 58-75 : *Supplication et action de grâces*, par A. RIDOUARD.

Deuxième lecture : N° 60, pp. 15-27 : *La liberté des baptisés*, par J. CAMBIER.

Evangile : N° 48, pp. 47-64 : *La prière du Seigneur (Mt 6,9-13)*, par P.-E. JACQUEMIN ; pp. 76-89 : *La prière chrétienne de demande*, par J. AUBRY.

Cette première édition de

*Assemblées du Seigneur*  
*Dix-septième dimanche ordinaire*

a été achevée d'imprimer  
le 30 mars 1972

Impression : Imprimerie Saint-Paul  
Bar-le-Duc (Meuse)

Dép. lég. : 1<sup>er</sup> trim. 1972

N° édition : 6181 N° I-72-530

Imprimé en France



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

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

\* numéros parus

en gras : numéros à paraître en 1972



## Année A

Le songe de Gabaon (1 R 3) <b>R. Martin-Achard</b> . . . . .	4
Dieu veut sauver les élus (Rm 8) <b>J. Cambier</b> . . . . .	10
Encore des paraboles (Mt 13) <b>J. Dupont</b> . . . . .	16

---

## Année B

Vingt pains pour cent personnes (2 R 4) <b>G. Bressan</b> . . . . .	28
Vivre l'unité (Ep 4) <b>R. Baulès</b> . . . . .	33
La multiplication des pains (Jn 6) <b>B. Maggioni</b> . . . . .	39

---

## Année C

L'intercession d'Abraham (Gn 18) <b>P.-M. Guillaume</b> . . . . .	50
La croix, source de vie (Col 2) <b>Ch. Bigaré</b> . . . . .	55
Le Père exauce la prière filiale (Lc 11) <b>P. Ternant</b> . . . . .	61

---