



29^e DIMANCHE ORDINAIRE

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 60

Première lecture: R. Lack, J.L. Déclais

*** * Deuxième lecture:** E. Charpentier

P. Dornier *** Evangile:** P. de Surgy

J. Radermakers, A. George *** * Notes**

doctrinales: C. Duquoc

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

ANNÉE A

- Première lecture : n° 6, p. 14 (A. AUBRY) ; n° 32, p. 62 (A. IBANEZ)
 Deuxième lecture : n° 67, pp. 58-75 : *Supplication et action de grâce*, par A. RIDOUARD
 Evangile : n° 88, pp. 80-91 : *Le règne du Christ sur la cité terrestre. Le rôle des laïcs dans la « consecratio mundi »*, par Th. SUAVET

ANNÉE B

- Première lecture : n° 2, p. 50 (P. DELANNOY) ; n° 37, pp. 32-35 (P. DRUVERS)
 Deuxième lecture : n° 93, pp. 15-31 : *Le parfait grand prêtre*, par A. VANHOYE
 Evangile : n° 65, pp. 61 et 65 (R. SWAELES)

ANNÉE C

- Première lecture : n° 76, pp. 85-98 : *Pardonner comme on a été pardonné*, par G. PELLOQUIN
 Deuxième lecture : n° 4, pp. 25 s (J. DUPONT) ; n° 60, p. 97 (R. GANTOY)
 Evangile : n° 50, pp. 25-29 (C. SPICQ)

2007/06

2 ASS
As 7

Vingt-neuvième dimanche ordinaire

Assemblées du Seigneur 60

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs
c LES ÉDITIONS DU CERF, 1975
29, Boulevard Latour-Maubourg, Paris 7e

Année A

Première lecture : Is 45,1-6

Deuxième lecture : 1 Th 1,1-5b

Évangile : Mt 22,15-21

«Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu» : cette locution a tellement passé dans le langage courant qu'elle a trouvé place dans les «pages roses» du Larousse. Raison de plus pour s'efforcer d'en saisir le sens et la portée en faisant autant que possible abstraction de son utilisation actuelle.

Dans la mesure où on accueille le Christ et son message, on renoncera aux rêves — toujours vivaces — d'un messianisme politique, mais sans, pour autant, faire du politique un domaine où le chrétien met sa foi entre parenthèses.

L'Évangile ne donne pas une caution immédiate aux options temporelles, il désacralise le politique. Mais «Rendez à César ce qui est à César» signifie que les responsabilités politiques qui incombent à tout homme libre, doivent être prises au sérieux. On est donc loin d'une consigne d'indifférence — a fortiori de mépris — à l'égard des réalités terrestres et politiques où les chrétiens ne devraient pas se compromettre (évangile).

L'existence humaine, en effet, et l'histoire ont un sens. Tout en laissant à l'homme l'exercice de sa responsabilité propre, Dieu les conduit. Et ceux qui servent son dessein ne sont pas toujours ceux qu'on penserait. Le sachant ou non, un païen peut avoir été choisi pour cette mission (première lecture).

Ce qui ne dispense pas pour autant les chrétiens d'avoir une



«foi active», de se donner de la peine, d'annoncer partout et à tous l'Évangile qui n'est pas «simple parole, mais puissance, action de l'Esprit Saint, certitude absolue» (épître).

VOCATION ET MISSION D'UN ROI PAIEN

Is 45, 1-6

PAR RÉMI LACK

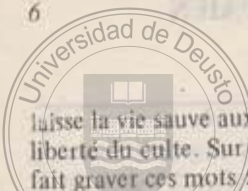
Professeur à l'Institut biblique de Rome

La chute de Jérusalem en 586 avant Jésus Christ, sous les coups de Nabuchodonosor, crée une situation nouvelle : plus jamais Israël ne sera une puissance politique souveraine. Tous les régimes différents qui se succèdent jusqu'en 70 après Jésus Christ placent le peuple de Dieu sous la dépendance d'empereurs païens. Or, les prophètes réagissent en exhortant au loyalisme. Jérémie, dès 594, écrit à ses compatriotes déportés à Babylone : «Ainsi parle Yahvé... recherchez le bien du pays où je vous ai exilés : priez Yahvé en sa faveur, car de sa prospérité dépend la vôtre» (Jr 29,7). Par la bouche de Jérémie, Yahvé appelle Nabuchodonosor «son serviteur» (Jr 25,9 ; 27,6 ; 43,10). Quelques quarante ans plus tard, l'oracle anonyme d'Is 45,1-7 va plus loin encore : Cyrus, le nouveau maître du Moyen Orient, est présenté comme l'«Oint du Seigneur». Faut-il voir dans ce langage opportunisme ou même servilité ?

En fait, les prophètes ne s'aplatissent pas devant le pouvoir étranger. Ils n'ont pas prononcé leur oracles en hommage aux princes, mais à l'adresse des croyants. Les maîtres de l'heure, expliquent-ils, n'agissent pas indépendamment de Dieu. Qu'ils le sachent ou non, ils en accomplissent les desseins. Is 45, 1-6 nous offre l'occasion d'illustrer cet aspect de la doctrine des prophètes. Pour une exégèse plus nuancée, on nous permettra de replacer les versets retenus par la lecture liturgique dans la péricope dont ils font partie : Is 45,1-7.

Contexte historique

Vers 550 avant Jésus Christ, Cyrus, roi d'Anzan, ville perse sise à l'est de Suse, se révolte contre son suzerain, Astyage roi des Mèdes. Avec l'appui de Nabonide, roi de Babylone, il entre à Ectabane. Il recueille du coup l'immense héritage de l'hégémonie mède : l'Assyrie, la Syrie et la Cappadoce. En 546, Cyrus réussit un nouvel exploit : il défait Crésus, roi de Lydie, et s'empare de Sardes. Il contrôle ainsi tout le territoire qui s'étend de l'Oxus à la mer Égée. En 539, Babylone à son tour, succombe : sans même livrer bataille, salué comme un libérateur, Cyrus entre dans la capitale. Vainqueur de tout le Moyen Orient, il se proclame «roi du monde ... roi de Babylone, roi de Sumer et Akkad». Avec la générosité des forts, Cyrus pratique une politique libérale : il



laisse la vie sauve aux vaincus, respecte leurs biens et garantit partout la liberté du culte. Sur le célèbre «cylindre de Cyrus», le grand monarque a fait graver ces mots : «Puisse tous les dieux que j'ai réinstallés dans leurs cités saintes, demander chaque jour pour moi longue vie à Bel et à Nébo...» Comme les autres peuples conquis ou ... libérés, les Juifs déportés à Babylone bénéficient du libéralisme du roi des Perses. Il est l'homme que Dieu a choisi pour libérer son peuple et reconstruire son temple. C'est sous ce jour que le Second Isaïe (l'auteur anonyme des ch. 40 – 55 du livre d'Isaïe) le désigne à ses compatriotes bien avant la chute de Babylone (comparer 45,1ss avec 46,1ss). Bel exemple de lecture prophétique des signes des temps¹.

Is 45,1-7 dans le contexte littéraire d'Is 40 – 55.

La théologie du Second Isaïe se signale par son caractère cosmique. Dès le chapitre 40, l'auteur évoque les diverses grandeurs qui composent l'univers : cieux - terre - mer - montagnes - collines (v. 12) ; îles (v. 15) ; faune - flore (v. 16) ; étoiles (v. 26). Toutes ces réalités impressionnantes ou merveilleuses ne sont que créatures à la disposition de Dieu. Mais surtout, si Dieu est capable de «faire sortir l'armée des cieux» - les étoiles (40,26) - comment ne pourrait-il pas aussi susciter, sur terre, le chef militaire qui mettra fin à la puissance de la nation géolière, Babylone ? Telle est l'argumentation du Second Isaïe. En 41,2, alors que Cyrus débute sur la scène politique, le prophète y fait une première allusion, sans le nommer : «Qui a suscité de l'Orient celui que la Victoire appelle à chaque pas ? Qui lui^f offre les nations et abaisse les rois ? Son épée les pulvérise et son arc les disperse comme paille. Il les chasse et s'avance paisible, ses pieds n'effleurent pas la route». Cyrus apparaît avec la majesté et la sûreté d'un astre à son lever. Précisément, deux textes nous le montrent en silhouette sur l'arrière-scène cosmique de l'armée des cieux : «C'est moi (dit Yahvé) qui de mes mains ai déployé les cieux et qui donne des ordres à toute leur armée. C'est moi qui l'ai suscité (Cyrus) pour la victoire» (Is 45,12s) : «... Ma droite a tendu les cieux, je les appelle et tous se présentent ... Mon ami (Cyrus) accomplira mon bon plaisir... C'est moi qui l'ai fait venir et ai fait réussir ses desseins» (48,13-15). Par Cyrus, le Seigneur est en train de créer un monde nouveau. Israël, pour sa part, reçoit mission de témoin (cf. Is 43,12 ; 44,8). Autrement dit, il est chargé de révéler la signification des bouleversements en cours, mais sans les opérer d'aucune façon. En vérité, Israël n'est vraiment que «sauvé». Les avantages militaires et politiques vont à Cyrus.

Is 45,17 dans son contexte immédiat 44,24 – 46,13

Is 44,24 – 46,13 constitue une grande inclusion, c'est-à-dire une section unifiée par le thème et, sur le plan du vocabulaire, par un début et une conclusion identiques. Que l'on compare les deux phrases suivantes. D'une part : «C'est moi qui dis de Cyrus... il accomplira mon projet» (44,28). Et d'autre part : «Mon projet tiendra, tout ce qui me plaît je l'exécuterai. J'appelle de l'Orient un rapace ; d'une terre lointaine, l'homme de mon projet» (46,11). De toute évidence, la section 44,24 – 46,13 a pour thème le projet de Dieu et son instrument, Cyrus².

La nature plus précise du dessein de Yahvé est énoncée en 45,8 et 45,21 : la justice et le salut installés dans Sion (45,8) ; Dieu reconnu, par tous, juste et sauveur (45,21). A Cyrus est confiée la mise en route matérielle du plan : il reconstruira Jérusalem et son temple (44,28)³.

La structure de 44,24 – 45,7 permet de cerner mieux encore la mission de Cyrus. Is 44,24 : «C'est moi qui ai tout fait, qui, seul, ai déployé les cieux ...» fait inclusion avec Is 45,7 (dernier verset de la péripécie étudiée 45,1-7) : «Je façonne la lumière et crée les ténèbres... C'est moi, Yahvé, qui fais tout cela». Le v. 8 qui suit, ainsi posé en exergue, détermine l'objet actuel de l'action créatrice : «Cieux ! répandez comme rosée la justice, et que les nuées la fassent pleuvoir. Que la terre s'entr'ouvre pour que mûrisse le salut ! Qu'elle fasse germer aussi la délivrance que moi, Yahvé, je vais créer». L'œuvre de Cyrus, par conséquent, prélude à l'avènement définitif de la justice et du salut.

On imagine sans peine que les auditeurs du Second Isaïe ont eu du mal à admettre qu'un roi païen dût jouer un rôle d'une telle portée religieuse. Le prophète coupe court : «L'argile dit-elle à celui qui la façonne (même verbe qu'en 45,7) : 'Que fais-tu ?' Son œuvre lui dit-elle : 'Tu es manchot' ?» (45,9). Le plan de Dieu ne se discute pas. Sur quoi, le Second Isaïe présente une deuxième fois Cyrus, chef d'armée revêtu d'autorité par celui-là même qui commande aux astres (45,12s, texte déjà vu).

L'investiture de Cyrus (Is 45,1-7)

L'oracle comprend deux parties : la vocation de Cyrus (vv 1-3) ; sa mission (vv. 4-7).

Cyrus, Oint du Seigneur

Le genre littéraire de l'oracle 45,1-7 est celui de l'investiture royale. Les psaumes 2 et 110 en fournissent deux autres exemples qu'il sera

utile de confronter avec notre péricope. L'introduction du v. 1, rédigée en « style de cour » rappelle la déclaration d'assistance que Yahvé adressait aux rois de Jérusalem au jour de leur intronisation (Ps 2,8s ; 110,2.5s).

Comme David (2 S 12,7 ; 19,22 ; 23,1 ; Ps 89,21) et ses successeurs, Cyrus est appelé « Oint ». Au vrai, l'emploi du terme, dans l'Ancien Testament, est assez large. Il sert à désigner, outre le roi, les prêtres (Lv 4,3.5) et, dans un sens métaphorique, les patriarches (Ps 105,15) et les prophètes (1 R 19,16 ; Is 61,1). Ces diverses onctions ont un commun dénominateur : la mise à part pour le service de Dieu. C'est dans ce sens que Cyrus est « Oint ». Le titre qu'il reçoit est donc identique à celui que recevra plus tard Jésus, le *Christ*, c'est-à-dire, le *Messie* (cf. Ac 2,36). L'identité des titres, pour autant, ne doit pas cacher l'énorme différence des missions.

Suivant le v. 2, Yahvé marche devant Cyrus pour lui aplanir la route. Ce n'est pas le potentat militaire qui assure l'invincibilité, mais l'intervention de Yahvé (cf. Ps 33,16s). Comme à la sortie d'Égypte (Ex 23,21 ; Dt 31,8), Dieu précède son allié. L'expression même dont se sert le Second Isaïe — « niveler les hauteurs » — nous renvoie à Is 40,3, à la route royale sur laquelle Dieu conduit le peuple libéré. Is 45,2 concerne la phase précédente : par le chemin qu'il ouvre devant Cyrus, Yahvé se porte au secours des exilés. Les battants de bronze qui vont voler en éclats (45,2) sont ceux-là mêmes qui tiennent captifs les déportés (cf. 42,7).

Au v. 3, Yahvé se présente comme appelant Cyrus : « Je suis Yahvé, le Dieu d'Israël, celui qui t'appelle par ton nom ». Ailleurs, dans Is 40 — 55, Yahvé appelle les étoiles (40,26), les générations humaines (41,4) Israël (41,9), serviteur (42,6), etc... Dieu fait concourir hommes et choses à la construction d'un univers où tout est conçu et organisé en fonction du salut. Chaque vocation participe à cet unique dessein.

La mission de Cyrus

Les vv. 4-7 explicitent les motivations de l'investiture. En fait, Cyrus est appelé à une fonction de service. Il a été choisi et il a reçu l'empire en considération d'Israël. Sa mission se définit dans le cadre de l'alliance qui unit Yahvé à son peuple. La grandeur d'Israël, « élu et serviteur », l'emporte sur celle du souverain de l'empire perse. Pourtant Israël lui-même n'est pas un absolu. Le v. 6 apporte la motivation dernière, la seule vraiment déterminante : « ... Pour qu'on sache du levant jusqu'au couchant que tout est néant sauf moi ». A aucun moment le théocentrisme du Second Isaïe ne se relâche. La gloire que Dieu met à sauver et à racheter doit lui être entièrement rendue dans la reconnaissance (cf. 41,20). « Moi dont le nom est Yahvé, je ne céderai pas ma gloire à un autre ... » (42,8)⁴. Parce que Yahvé

est Dieu, et qu'il est seul à l'être, toutes choses n'existent que dans sa dépendance : « C'est à cause de moi, et de moi seul, que j'ai agi... » (48,11). En dernière analyse, l'appel de Cyrus a une finalité cultuelle. « Pour qu'on sache du levant jusqu'au couchant... » : il faut que dans l'espace qui s'étend d'une extrémité de la terre à l'autre (45,21), il y ait l'axe cosmique du temple (cf. 44,28). Le monde n'est totalement sorti du *chaos* que lorsque les hommes qui y *habitent* cherchent Dieu et lui rendent un *culte*. Ce mouvement de pensée se trouve explicité en Is 45,18-25. Précisément, Cyrus est annoncé comme le restaurateur du temple.

Le dernier verset (v. 7) place l'histoire dans le prolongement de la création en superposant les deux binômes « lumière-ténèbres » et « bonheur-malheur ». Dieu est l'auteur de ce qui *est* et de ce qui *arrive*. Avec cette pensée, la péricope s'ouvre sur une perspective théologique singulièrement profonde. L'histoire ne se fait jamais en dehors de Dieu. Elle ne peut donc que tendre à la germination et à la maturation de la justice et du salut (cf. 45,8). Cet axiome de la foi, largement invoqué pour l'interprétation du passé, se montre, il est vrai, d'une application plus difficile quand il s'agit d'affronter le présent et l'avenir. La foi n'en demeure pas moins certaine de l'existence d'un sens qui, dans les « signes des temps », s'offre à la lecture de la communauté des croyants.

NOTES

1. Contrairement à l'attente d'Is 45,1s, l'enceinte de Babylone n'a pas été touchée, et contrairement à 46,1s les statues de Bel et de Nébo sont restées en place. Les prophètes ne disposent pas à l'avance du « film des événements ».
2. Nous avons développé les aspects de structure dans notre ouvrage. *La symbolique du livre d'Isaïe. Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration* (Analecta biblica 59), Rome, 1973, pp. 100-103.
3. Commencé sous Cyrus, en 536 (cf. Esd 3,8 ; 5,16), le second temple ne fut achevé qu'en 516, sous Darius Ier.
4. Voir encore Is 43,11 ; 44,6 ; 45,5.14.21 ; 46,9.

PAR ÉTIENNE CHARPENTIER

Directeur du Service biblique «Évangile et Vie»



En l'an 51, Paul écrit aux chrétiens de Thessalonique dont Timothée lui rapporte de bonnes nouvelles : la communauté tient le coup. Aussi, Paul commence-t-il sa lettre par une chaleureuse action de grâce, mêlée de souvenirs personnels et qui en constitue la partie essentielle (1,2-3,13). Suivent quelques exhortations : tenir les traditions (4,1-2) ; suivre la volonté de Dieu (4,3-8) ; travailler (4,9-12) ; se rappeler les exigences de la vie en communauté (5,12-22). Un passage un peu plus développé consacré à la fin des temps (4,13-5,11) précède ces dernières recommandations, et une prière (5,23-28) termine la lettre.

Adresse

Paul ne fait que reprendre les habitudes épistolaires de son époque¹ mais leur donne un contenu chrétien. Il s'associe Sylvain et Timothée : c'est la lettre d'une «équipe pastorale». Paul n'ajoute pas, comme dans ses autres lettres, son titre d'«apôtre» ; sans doute parce que son autorité n'est pas contestée ici.

«L'Église des Thessaloniciens qui est en Dieu le Père et en Jésus Christ le Seigneur». Le mot *Église*, bien connu des Thessaloniciens, désignait, chez les grecs, l'assemblée du peuple convoquée par le héraut. Mais les chrétiens lui confèrent un sens hérité de l'A.T. : la bible grecque avait traduit ainsi le «Qahal Yahvé»² ou «assemblée de Dieu», c'est-à-dire l'ensemble du peuple «convoqué» par Dieu pour la guerre sainte ou le culte et, plus généralement, pour être son peuple. Voilà un premier élément important : l'Église de Dieu ne se constitue pas elle-même, elle répond à une convocation, un appel. L'*ekklesia* réunit tous ceux qui répondent à la «*klésis*» (appel).

À la suite de Jésus lui-même, les premiers chrétiens ont choisi ce mot avec toute son histoire pour désigner leur communauté (Mt 16, 18 ; 18, 17), marquant ainsi qu'ils ont pris conscience de constituer le nouveau peuple de la fin des temps, héritier légitime du peuple de Dieu. Héritier et pourtant différent : il n'est pas seulement en Dieu, mais aussi «en Jésus Christ le Seigneur». Cette communauté nouvelle continue bien le peuple issu de l'Alliance du Sinaï, mais un peuple convoqué, maintenant, par Jésus. Il est difficile de préciser la nuance exacte de la préposition «en» (en Dieu) ; néan-

moins, et c'est l'essentiel, l'Église se définit comme chrétienne par «un double rapport constitutif : la foi en Dieu, qui, en Jésus Christ s'est révélé son Père, et la foi en Jésus Christ, le Seigneur qu'elle adore et qu'elle sert»³.

Mais si le mot «Église» désigne l'ensemble du nouveau peuple, un et unique, que signifie l'expression «l'Église des Thessaloniciens» (comme ailleurs «l'Église des Corinthiens» ou «des Romains») ou même «les Églises» (comme en 1 Co 7,17 et ailleurs) ? Ni confondue avec l'Église universelle, ni «portion d'une fédération», chaque Église particulière rend totalement présente l'Église universelle : Cette Église du Christ est vraiment présente en tous les groupements locaux légitimes de fidèles qui, unis à leurs pasteurs, reçoivent, eux aussi, dans le N.T., le nom d'Églises. Ils sont, en effet, chacun sur son territoire, le peuple nouveau appelé par Dieu dans l'Esprit saint et dans une grande assurance (1 Th 1,5) («*Lumen gentium*», 26).

Il s'agit donc de la seule et unique Église en tant que présente à Thessalonique ou ailleurs.

Il peut être intéressant enfin de noter que Paul salue l'Église et non directement les chrétiens. «C'est à l'intérieur de l'Église, moyennant son appartenance à l'Église, que la personne du chrétien est touchée par la mission apostolique, par la grâce et le salut, toujours au milieu de ses frères et en relation avec eux»⁴.

«*A vous la grâce et la paix*». Comme Pierre (1 P) et l'auteur de l'Apocalypse, Paul commence toutes ses lettres (sauf 1 et 2 Tm) par ce salut. Il ne s'agit pas d'un banal «bonjour», mais bien d'une bénédiction que seuls peuvent prononcer ceux qui ont pouvoir de lui donner son efficacité⁵. On a parfois pensé trouver ici la fusion du salut grec (*charis*, grâce) et juif (*eiréné* correspondant du *shalôm* hébreu, paix). Mais cette fusion est déjà opérée dans le judaïsme (par exemple à Qumran ou dans le livre d'Enoch, le plus souvent en référence aux bénédictions de Nb 6,24-27).

Notion très riche, le *shalôm* hébreu (la paix) comporte un idéal de bonheur matériel et d'harmonie sociale, mais plus encore, surtout depuis le prophète Osée, il implique la restauration des ruptures dues au péché : entre l'homme et la nature, entre l'homme et l'homme, entre l'homme et Dieu ; cette paix est le nom concret de la nouvelle alliance (voir par exemple Is 53,5 ou Mi 5,4). Paul en fait donc, avec la *grâce*, l'objet de son souhait habituel, car fruit de l'Esprit comme la joie et l'amour (Ga 5,22 ; Rm 5,1 ; 8,6 ; 14,12...). Cette paix «qui surpasse toute connaissance» (Ph 4,7) est «le lien qui conserve l'unité de l'Esprit» (Ep 4,3), elle-même «le terme de l'appel qui a rassemblé en un même corps» les chrétiens (Col 3,15) ; car elle est finalement, le Christ : «c'est lui en effet notre paix» (Ep 2,14).

Universidad de Deusto
L'eucharistie de Paul

L'action de grâce s'étend jusqu'en 3,13 et il est intéressant d'en prendre une vue d'ensemble.

D'abord, Paul rend grâce pour le passé (1,2 – 2,13), pour la vie chrétienne des Thessaloniciens, fruit de leur accueil de la parole de Dieu, cette Parole prêchée par Paul. Ces deux thèmes donnent cohérence à cette partie : 1,1-10 décrit l'accueil de la Parole ; 2,1-12 montre comment Dieu est à l'œuvre dans les prédicateurs ; et une phrase très synthétique (2,13) unit ces deux activités dans l'action de grâce.

Ensuite, au long du chemin qui mène de l'accueil de la foi à l'Avènement du Seigneur Jésus (2,14 – 3,13), éclate le dynamisme de la Parole au cœur du croyant (2,14-16) et en celui du prédicateur (2,17-3,10).

Enfin, Paul adresse à Dieu sa prière (3,11-13) pour lui, prédicateur (3,11) et pour les croyants (3,12-13) afin qu'il les fasse croître dans l'amour et les rende fermes dans la sainteté, dans l'attente du Seigneur Jésus.

«A tout instant, nous rendons grâces à Dieu...» Le mouvement d'«eucharistie» est peut-être l'attitude essentielle que la Bible peut nous inculquer : nous faire vivre toute l'existence dans la «reconnaissance» (au double sens du mot : découverte et action de grâce), dans la certitude que tout ce que nous sommes et tout ce que nous faisons nous appartient en propre et, en même temps, nous est donné par Dieu.

«A cause de vous». A l'inverse d'une certaine spiritualité incitant à «faire le vide en soi» pour rencontrer Dieu, Paul montre que la prière du pasteur (comme celle de la mère de famille, du militant, etc.) est tout «encombrée» de ceux dont il porte la responsabilité. Quand ils entrent dans l'intimité la plus grande permise à un homme, Moïse et Élie, qui demeurent les types des mystiques, n'ont qu'une prière : «Seigneur, occupe-toi de ton peuple !» (Ex 34,6-9 ; 1 R 19,14). «Sans cesse» Paul fait mémoire de ses chrétiens ; c'est pour lui, en quelque sorte la continuation de l'«anamnèse» eucharistique, la mémoire du mystère pascal, ce mystère que les chrétiens continuent maintenant par leur vie.

Les trois vertus

Foi, charité, espérance : dès cette première lettre, les voici rassemblées. Paul les cite ensemble, comme naturellement : leur regroupement était donc déjà chose acquise. Le plus intéressant réside ici dans les qualificatifs que Paul adjoint à chacune des vertus. Il les connaît bien ; il les a recommandées aux Thessaloniciens ; mais il s'émerveille maintenant de les contempler en voie de réalisation dans la vie de ses chrétiens :

Le travail de votre foi. L'expression est parallèle aux deux suivantes ; on ne peut donc comprendre ce «travail» comme étant le résultat de la foi, «l'œuvre ou les œuvres produites par la foi» ; il s'agit d'un qualificatif de cette foi elle-même qui est un acte : c'est une adhésion à Dieu, au Christ, qui est non seulement connaissance intellectuelle, mais adhésion «active» passant dans toute la vie.

La peine de votre amour. On passe insensiblement de la foi à la charité, car la foi agit par l'amour : «Dans le Christ Jésus, ni circoncision, ni incirconcision ne comptent, mais seulement la foi opérant par la charité» (Ga 5,6). Et cet amour n'est pas idyllique, mais «peineux», fatiguant. Il se distingue ainsi de l'amitié qui, sans doute, ne se commande pas ; l'amour, lui, peut demander une part de volonté. «Si vous n'aimez que ceux qui vous aiment» demande Jésus, «faites-vous plus que les païens ? » (Mt 5,46-47).

La constance de votre espérance en notre Seigneur Jésus Christ. Le mot grec «*hupomoné*» (constance) développe bien des harmoniques, mais le N.T. lui donne un sens pleinement chrétien. Il ne s'agit pas, chez Luc notamment, de la soumission stoïcienne aux événements (littéralement : le fait de «tenir-sous» les événements), mais d'une solidité dont la source se trouve hors de nous, dans un autre, le Christ. Peut-être cette vertu apparaît-elle comme la plus spécifique du chrétien, et notre époque qui la redécouvre rejoint ainsi Paul. C'est elle qui divise les hommes en deux camps (1 Th 4,13).

Vous avez été choisis par Dieu

Si Paul rend grâce, c'est qu'il connaît, à travers ces trois vertus à l'action, que ces Thessaloniciens, ces «frères aimés de Dieu» ont été élus par lui, choisis. Le vocabulaire de l'appel, de la vocation, est très riche chez Paul ; il se réfère surtout à deux racines : le «choix» (*eklēgōmai*, *eklogé*, *eklektos*) et l'«appel» (*kaléo*, *klēsis*, *klētos*). On ne peut le comprendre qu'en le replaçant dans l'ensemble du dessein de Dieu exprimé dès l'A.T. Dieu a élu un peuple pour être son «lieu» dans le monde, le signe de sa présence et de son amour. Que les chrétiens s'appliquent ce vocabulaire indique qu'ils ont conscience que cette élection de Dieu n'est pas devenue vaine avec le refus d'Israël de reconnaître son Messie : le peuple chrétien s'en trouve désormais porteur.

Peut-on faire une distinction entre «élection» (ou choix) et «appel» ? A lire les grands textes pauliniens (notamment Rm 8,28-30 et Ep 1,1-12), on pourrait dire qu'«élection» exprime surtout ce choix d'un peuple que Dieu fait, en lui-même, de toute éternité, alors que «appel» ou vocation fait référence à l'appel historique qui atteint les hommes, concrètement,

par l'intermédiaire de la prédication de l'Évangile ; l'élection devient concrète pour chacun par son appel (la «*klésis*») ; l'ensemble de ceux qui y répondent constituant l'Église (l'«*Ekklesia*»). Mais il ne semble pas que cette distinction, si elle est réelle, ait été très ferme : dans le passage parallèle de la seconde lettre aux Thessaloniens (2 Th 2,11), on trouve le mot «*klésis*» alors que nous avons ici «*éklogé*», et la seconde lettre de Pierre juxtapose les deux mots dans la même phrase (2 P 1,10).

Quoi qu'il en soit, une chose demeure : ce n'est pas nous qui choisissons Dieu ; c'est lui qui nous choisit et nous appelle, et nous, nous répondons, librement, à ses avances. Mais cette élection, secret de Dieu, ne peut être connue que dans les signes qu'elle produit. Paul en retient deux qu'il célèbre tout au long de son action de grâce : l'accueil de la Parole par les chrétiens et la façon dont cette Parole a été prêchée. L'épître de ce jour, arrêtant le texte au v. 5b, ne retient que ce second aspect ⁶.

La façon de prêcher, signe de l'élection des chrétiens

Notre Évangile n'a pas été simple parole, déclare Paul. «L'Évangile n'est pas seulement l'annonce verbale confiée aux apôtres, non pas la seule prédication, mais le fait prêché, et encore l'enseignement continué sur ce fait et tout l'ordre de choses dont ce fait a été l'origine : au total, la réalisation inaugurée de l'économie du salut par le Christ Jésus» ⁷. Dans ce texte, l'Évangile apparaît comme personnifié, il est une présence au milieu des Thessaloniens et pour eux.

Cet Évangile a été en puissance, en Esprit saint, et toute plénitude. Dans l'A.T., la «puissance» désigne l'action même de Dieu; elle s'est manifestée dans l'histoire à travers les «merveilles» que Dieu a accomplies en faveur de son peuple, aussi bien que dans la création. On lui accorde une importance telle que le philosophe juif Philon, contemporain de Paul, en fait une sorte de «personne» divine à côté du Verbe et de la Sagesse. Dans le N.T., elle apparaît parfois, surtout chez Luc, comme synonyme de l'Esprit. Faut-il penser qu'ici l'Esprit (sans article) désigne la troisième personne de la Trinité ou qu'on veuille seulement exprimer, de façon plus vague, cette force de Dieu ? Il n'est pas facile - ni peut-être essentiel - d'en décider. En toute hypothèse, cet Évangile que prêche Paul et tous les prédicateurs à sa suite, possède une force propre qui lui vient, non des qualités personnelles du prédicateur, mais de la puissance même de l'Esprit de Dieu. Aussi l'Évangile peut-il être proclamé en «grande plénitude». Comment traduire ce mot qui connote les idées d'assurance, de surabondance ? Il veut sans doute indiquer cette débordante assurance des prédicateurs portés par une puissance supérieure à eux, «remplis du sentiment exaltant d'être les ouvriers d'une

œuvre qui les dépasse» (Masson).

Paul invite ainsi tous ceux qui, à quelque niveau que ce soit, ont la charge de proclamer l'Évangile, à rendre grâce à Dieu pour ce ministère extraordinaire et à murmurer, avec le curé de campagne de Bernanos : «O merveille qu'on puisse ainsi faire présent de ce qu'on ne possède pas soi-même, ô doux miracle de nos mains vides !».

NOTES

1. Par exemple, une lettre du deuxième siècle, trouvée en Égypte, commence ainsi : «Appion, à Epimaque, son père et seigneur, profond salut. Avant tout je souhaite que tu te portes bien et que tu continues à bien aller, avec ma sœur et mon frère. Je remercie le Seigneur Sérapis de m'avoir sauvé, alors que je me trouvais en danger sur la mer». Suit alors le contenu de la lettre qui se termine par ces mots : «Salue bien des fois Capiton, mes frères, Sérénilla et les amis. Je souhaite que tu te portes bien. Sérénus te salue ainsi que Turbo».
2. L'assonance entre *Qahal* et *Ekklesia* a peut-être joué en faveur de ce choix.
3. C. MASSON, *Les deux épîtres de saint Paul aux Thessaloniens*, Neuchâtel, Paris, 1957, pp. 17-18.
4. L.M. DEWAILLY, *La jeune Église de Thessalonique*, Paris, 1963, p. 65.
5. Ainsi peut-on expliquer que cette salutation ait disparu après l'âge apostolique : il ne s'agit pas de quelque chose que nous pouvons donner nous-mêmes, mais seulement Dieu et ceux qui ont pouvoir pour le transmettre.
6. Cf. E. CHARPENTIER, *La foi vécue est contagieuse* (1 Th 1 5c-10) dans *Assemblées du Seigneur* N° 61, 1972, pp. 10-17.
7. L.M. DEWAILLY, *op. cit.*, p. 26.



Cette page d'évangile nous est si familière que, avant même d'avoir commencé à la relire, diverses questions jaillissent spontanément dans notre esprit : Jésus, en répondant à ses adversaires, délimite-t-il deux domaines strictement séparés, celui de César et celui de Dieu ? Ne risquons-nous pas, nous qui vivons dans un monde largement marqué par le phénomène de sécularisation, d'introduire, comme à notre insu, dans ce texte des éléments qui lui sont étrangers ? La réponse de Jésus est-elle simplement la solution pratique d'un cas de conscience ou va-t-elle au-delà ? Le poids de la parole du Christ se trouve-t-il principalement dans les mots « Rendez à César ce qui est à César » ou dans la seconde partie de la réponse ? Lorsque Jésus dit : « Rendez à Dieu ce qui est à Dieu », énonce-t-il seulement un principe général absolument essentiel dans l'existence des croyants ou, dans la situation concrète où il parle, n'adresse-t-il pas, en même temps, un appel précis à ses interlocuteurs de la part de Dieu ? Enfin, même s'il est clair que la parole du Christ ne peut manquer de retentir sur la manière dont l'Eglise remplit sa mission d'annoncer l'Evangile, n'avons-nous pas tendance à faire un peu trop rapidement l'équivalence entre Dieu et son Eglise dans l'interprétation de la parole de Jésus ?

Ces questions, et bien d'autres, sont comme une invitation à lire ce texte évangélique avec des yeux neufs. Pour y aider, ce commentaire s'efforcera, d'abord, de situer ce texte ; il tentera, ensuite, de préciser le sens de la question posée à Jésus par ses adversaires et la portée de la réponse que leur fait le Christ ; à partir de là se dégageront quelques perspectives concernant l'accueil et l'appropriation de cette parole aujourd'hui.

Situation de cette page de l'évangile

La situation de ce texte peut être considérée dans la trame des évangiles, dans le déroulement du ministère de Jésus, dans le contexte politique et religieux de l'époque et dans sa relation aux préoccupations des interlocuteurs du Christ et des premières communautés chrétiennes.

1. Dans la trame des évangiles synoptiques

La question concernant le tribut à César intervient quelques jours après

l'entrée messianique de Jésus à Jérusalem. Plus précisément, après la parabole des vignerons homicides, dont la pointe polémique est dirigée contre les adversaires de Jésus, et, chez Matthieu, la parabole messianique du festin nuptial, cet épisode prend place à l'intérieur d'une triple offensive des adversaires du Christ — questions sur le tribut à César, sur la résurrection et, en Mt et Mc, sur le plus grand commandement —, laquelle est suivie d'une « contre-attaque » de Jésus : comment le Messie est-il à la fois le fils et le Seigneur de David ?

2. Dans le déroulement du ministère de Jésus

La place de cette scène dans la trame évangélique semble correspondre, pour l'essentiel, à sa situation réelle dans le ministère de Jésus. L'événement est bien localisé en Judée où l'on paie le tribut à César, ce qui n'est pas le cas en Galilée ; le piège tendu au Christ par ses adversaires « se comprend mieux dans le contexte d'hostilité de la fin de sa mission »¹, et les controverses touchant sa messianité sont bien en situation à la fin de son ministère et à l'approche de son procès. Ainsi, la présentation de cette scène en Judée, après l'entrée messianique à Jérusalem, aux approches de la Passion semble bien répondre à son insertion réelle dans le ministère de Jésus.

L'intérêt de cette observation n'est pas seulement chronologique, mais surtout doctrinal. Quand Jésus se voit poser par ses adversaires la question du tribut à César, c'est au terme de toute une pédagogie visant à manifester la nature de son messianisme, pédagogie faite de secret, d'actions messianiques et d'enseignements adressés d'abord aux disciples, puis au-delà de leur groupe. Face à une mentalité courante, qu'il faut se garder de mépriser et qui, dans une perspective religieuse, bloquait espoir de libération nationale et avènement du Messie, Jésus avait refusé de s'engager dans les voies du messianisme politico-religieux attendu par beaucoup de ses compatriotes : c'est le sens de l'expérience spirituelle que traduisent les récits de la tentation (Mt 4,8-10) ; c'est le sens de son refus de céder à la foule qui, l'ayant reconnu comme le prophète qui doit venir dans le monde, veut s'emparer de lui pour le faire roi, refus qui provoque la « crise galiléenne » (Jn 6,14-15) ; c'est le sens de la réprimande à Pierre qui s'insurge devant l'annonce du Messie souffrant. Constamment, Jésus a refusé de suivre la voie du messianisme politico-religieux qui n'était pas celle de son messianisme et risquait de voiler l'aspect universel de sa mission. Dans la logique de cette pédagogie, la réponse à la question concernant le tribut à César est susceptible d'avoir une dimension du même ordre à laquelle il importe d'être attentif.

3. Dans le contexte politique et religieux de l'époque

Deux aspects principaux méritent d'être relevés. Le premier est l'union

étroite qui existait, tant dans le monde païen que dans le monde juif, entre le politique et le religieux, à cette différence près que, dans le monde juif et le contexte de l'Alliance, il y avait une subordination du politique au religieux et que Yahweh, dans sa transcendance, gardait une liberté souveraine par rapport à son peuple². Le second aspect est le lien qui existait entre la monnaie et le pouvoir : selon un principe universellement admis, le domaine où s'exerce le pouvoir d'un roi est coextensif au territoire où sa monnaie a cours³. Les Romains se réservaient « la frappe de la monnaie d'argent, marque de souveraineté, et le denier romain portait l'effigie de l'empereur »⁴, deniers et sesterces présentent le portrait de l'empereur régnant, Tibère en l'espèce, avec sa désignation officielle⁵. Depuis la déposition d'Archélaüs par Auguste, en l'an 6 de notre ère, ses domaines, « notamment la Judée, sont rattachés à la province romaine de Syrie; gouvernés par un préfet, ils doivent payer directement le tribut à César ». Par contre, les domaines d'Antipas (dont la Galilée faisait partie) et de Philippe ont gardé leurs statuts d'États vassaux et leurs princes auxquels ils paient l'impôt, et non le tribut à César, ces princes reversant aux-mêmes une contribution à l'Empire⁶.

Si l'union étroite du politique et du religieux a favorisé l'attente d'un messianisme politico-religieux, le lien existant en Judée entre la monnaie et le pouvoir posait un cas de conscience aux Juifs. Ils devaient, en effet, payer l'impôt en monnaie impériale frappée à l'effigie de l'empereur : agir ainsi n'était-ce pas reconnaître sa souveraineté sur Israël, alors que, pour les Juifs, le seul roi de leur peuple était Dieu ou son envoyé ? Logiquement, les Juifs de tendance zélote refusaient de payer le tribut et voyaient dans ce refus un signe de fidélité au Judaïsme. Les Pharisiens, tout en subissant cette contrainte à contre-cœur, se tranquillisaient la conscience en pensant que, selon l'Ancien Testament, même les rois païens reçoivent leur pouvoir de Dieu.

4. Dans sa relation aux préoccupations des interlocuteurs du Christ et des premières communautés chrétiennes.

La question du tribut à César et, par-delà, des rapports avec l'autorité romaine était, on l'a vu, un problème d'actualité pour les interlocuteurs juifs de Jésus. Mais la même question pouvait se poser aux Judéo-chrétiens des communautés de Palestine ou de l'Empire : elle pouvait se poser de manière analogue aux pagano-chrétiens vivant dans l'Empire qui confessaient l'unicité du Dieu de la foi à l'encontre de la multitude des dieux du paganisme et de la cité : on voit, dès lors, l'intérêt de la réponse de Jésus pour les communautés chrétiennes.

Mais la question du tribut n'était pas la seule à préoccuper les interlocuteurs du Christ : à travers elle, ils visaient ses revendications messianiques et la nature de son messianisme. La difficulté rencontrée par Jésus auprès

des Juifs à cause de la nature de son messianisme, l'Église primitive la retrouvait dans l'annonce de l'Évangile : « Nous prêchons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens. » (1 Co 1,23). La réponse de Jésus restait d'actualité pour l'intelligence et la prédication du messianisme du Christ.

Le piège

Les trois Synoptiques soulignent le caractère de « piège » de la démarche faite auprès de Jésus. Mt écrit : « Les Pharisiens tinrent conseil pour l'attrapper (au filet) sur (quelque) parole » (trad. Synopse Benoit-Boismard). Fait notable : la délégation ne comprend pas seulement des disciples des Pharisiens, mais aussi des Hérodiens. Or, ces derniers n'apparaissent qu'en deux circonstances au cours de l'Évangile et, chaque fois, à l'occasion de conflits avec Jésus (cf. Mc 3,6) ; ce sont des partisans de la dynastie des Hérodes favorables au pouvoir romain. Dans ce contexte, leur présence est significative et accentue l'intention hostile de la démarche.

La question est d'un type courant dans les interrogations posées à ceux qui ont charge d'interpréter la Loi : « Est-il permis ou non de payer le tribut à César ? » A cette question de principe, Marc en ajoute une autre, plus concrète : « Devons-nous payer, oui ou non ? » (12,14). Mt ne reproduit que la première, la réponse à celle-ci incluant la solution de la seconde.

Sous le couvert hypocrite d'une louange à l'impartialité de Jésus, la question est une question d'adversaires qui veulent le perdre devant le peuple ou devant le pouvoir. Plus précisément, c'est une question d'ordre messianique, ce qui n'est pas surprenant puisque c'est aux revendications messianiques de Jésus que s'attaquent Pharisiens et Hérodiens. Comme le remarquent les commentateurs, ils cherchent à enfermer Jésus dans un dilemme : ou il répond par la négative, et il est facile de le dénoncer à l'autorité romaine ; ou il répond par l'affirmative et alors, aux yeux du peuple qui attend une libération nationale, il perd tout crédit et renonce à se poser comme le Messie venant réaliser ses espérances.

Avant de répondre, Jésus, relevant leur hypocrisie, demande à ses adversaires de lui présenter la monnaie de l'impôt et de lui dire de qui en sont l'effigie et l'inscription : ils ne peuvent répondre qu'une chose : « De César ». Plusieurs exégètes estiment que Jésus entend ainsi les forcer à se compromettre en reconnaissant que, se servant eux-mêmes de la monnaie impériale, ils se soumettent effectivement à la domination romaine⁷. Cette interprétation de la demande de Jésus ne s'impose pas à partir des seules données du texte, mais elle est possible, et plusieurs indices vont dans ce sens. En tout cas, cette demande a, au moins, pour but de fournir, par la constatation d'un fait, un point de départ à la réponse de Jésus.



Jésus ne se dérobe pas, il déclare: «Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu.»

«Jésus répond par une brève formule dont l'identité dans les trois synoptiques, le parallélisme, la concision soutiennent l'authenticité»⁸ que la plupart des exégètes reconnaissent.

2. Types d'interprétation

On a proposé divers types d'interprétation — ironique, énigmatique, anti-zélate, etc. —⁹. La plus répandue comprend la parole de Jésus comme une invitation à payer le tribut, et se présente sous deux formes : ou bien on considère essentiellement la réponse comme une solution pratique à un problème de vie courante, quitte à lui reconnaître une référence globale à la pensée biblique ; ou bien on l'envisage comme indiquant, à travers cette solution, un principe général concernant l'autorité du pouvoir politique. A vrai dire, l'alternative n'est sans doute pas aussi tranchée : d'une part, il n'est pas question de trouver dans cette parole toute une doctrine du pouvoir politique ; d'autre part, si l'on insiste sur l'aspect pratique de la réponse, on la réfère volontiers à la pensée qu'actuellement Dieu a donné le pouvoir à César. L'importance de la démarche des Pharisiens, qui comptent se servir contre Jésus de la réponse qu'il aura faite, la forme de la question semblable à celles qui touchent l'interprétation de la Loi, le fait qu'on va juger de la messianité de Jésus sur ce qu'il aura dit, la distinction de Marc entre le principe général et le comportement concret, l'emploi du terme «rendez» qui s'emploie à propos d'un «dû», le fait que le «rendez à Dieu ce qui est à Dieu» exprime bien autre chose qu'un simple comportement circonstanciel, enfin l'attitude de Jésus et, à sa suite, celle des premiers chrétiens face au pouvoir politique, tout cela, me semble-t-il, invite à comprendre la parole du Christ comme indiquant une pratique concrète fondée sur une certaine vision du pouvoir politique et de sa relation à Dieu.

3. Le sens du logion

En répondant, Jésus ne parle pas de la légitimité, de l'origine ou des mérites des autorités romaines : il part d'une situation de fait et d'un problème concret posé dans le contexte politique et religieux dont on a parlé plus haut. Au-delà du piège qui lui est tendu, Jésus, connaissant l'hypocrisie de ses adversaires, n'ignore pas que c'est la question de sa messianité qui est en jeu, donc par contre-coup celle du Royaume qu'il annonce. Enfin, il ne faut pas l'oublier, Jésus parle au terme des préparations de l'Ancien Testament. Pour

tenter de comprendre sa réponse, on examinera successivement les éléments de celle-ci, en eux-mêmes et dans leurs relations réciproques.

a) «Rendez à César ce qui est à César»

Ce premier membre de phrase a une double signification, et, d'abord, celle-ci : rendez à César ce qu'il peut normalement vous demander, dans le cas l'impôt, en fonction de son pouvoir ; pour l'instant, Dieu a donné le pouvoir au César romain, et il faut lui obéir en son domaine. A l'arrière-plan de cette parole qui, directement ou indirectement, exprime un principe fondant une doctrine du pouvoir ou de la relation au pouvoir, il y a la perspective de l'Ancien Testament selon laquelle tout pouvoir, en définitive, vient de Dieu. Par là-même que Jésus indique de rendre à César ce qui est à César, il fait aussi comprendre qu'il n'est pas un Messie qui, pour accomplir son œuvre, entend prendre le pouvoir politique et assumer les responsabilités et la fonction de César.

b) L'addition «Et à Dieu ce qui est à Dieu» en tant qu'elle qualifie la première partie du logion.

La question soulevée n'appelait pas nécessairement le «Rendez à Dieu ce qui est à Dieu» : ce complément est donc significatif et invite à l'attention. En premier lieu, il éclaire le «Rendez à César ce qui est à César». Il faut ici veiller à éviter de fausses interprétations en lisant trop vite ce texte avec une mentalité moderne. Bien à tort, on comprend fréquemment la parole de Jésus avec une mentalité de séparation de l'Eglise et de l'Etat, comme si le Christ avait délimité deux domaines totalement étrangers : celui de César et celui de Dieu. Semblable interprétation est un contre-sens historique : elle méconnaît la mentalité des auditeurs de Jésus pour lesquels tout pouvoir, y compris celui des rois païens, vient, en dernier ressort, de Dieu, et tous les hommes, les princes comme les autres, sont soumis au jugement de Dieu. De même, presque instinctivement, on lit le texte en identifiant Dieu et l'Eglise. Assurément, ce que dit Jésus va retentir sur le ministère de l'Eglise d'annoncer l'Evangile de Dieu à tous les hommes, sans exclure les politiques ; mais le mot «Eglise» est absent du texte, et il serait faux, dans une identification facile et injustifiée, de comprendre de l'Eglise ce qui est dit de Dieu. Enfin, malgré la formulation du logion, il serait inexact — et les exégètes s'accordent sur ce point — d'interpréter le parallélisme employé par Jésus comme s'il mettait César et Dieu sur le même plan. Non seulement Jésus n'entend pas soustraire César à la souveraineté universelle de Dieu et au devoir qui lui incombe, à lui aussi, de rendre à Dieu ce qui est à Dieu, mais précisément il ajoute «Rendez à Dieu ce qui est à Dieu» pour affirmer la priorité et la primauté de Dieu sur César. Cette déclaration, venant après la reconnaissance du pouvoir politique, qualifie cette dernière et a une importance considérable. R. Schnackenburg note, par exemple, que rendre à Dieu

ce qui est à Dieu implique que César ne porte pas atteinte au droit universel de Dieu sur l'homme¹⁰.

c) «Rendez à Dieu ce qui est à Dieu»

Dans la lecture d'Ancien Testament qui prépare l'évangile de ce dimanche, le texte d'Isaïe ne se réduit pas à affirmer que le Seigneur a choisi le roi païen Cyrus pour lui soumettre les nations, mais trouve sa pointe dans l'affirmation : «Je suis le Seigneur, il n'y en a pas d'autre : en dehors de moi, il n'y a pas de Dieu.» De même, dans cet évangile, le poids de la parole de Jésus ne porte pas exclusivement sur le «Rendez à César ce qui est à César», et le rôle du «Rendez à Dieu ce qui est à Dieu» ne se limite pas à qualifier la première partie du *logion* : cette déclaration a valeur en elle-même et constitue probablement l'élément le plus important de la réponse du Christ. Que signifie-t-elle ? Assurément, elle pose une exigence capitale aux croyants dont la vie selon la foi consiste à rendre à Dieu ce qui est à Dieu. Mais, dans le contexte précis où parle Jésus, cette exigence de fidélité, tout en visant la globalité de la réponse des croyants à Dieu, exprime un appel très concret. Elle est, d'abord, un *appel à accueillir le règne de Dieu* apparu en Jésus, et à reconnaître en celui-ci le *Messie qui vient instaurer le Royaume de Dieu*. Le «règne de Dieu est maintenant arrivé. Il est tout près en Jésus. Mais ses adversaires ne le voient pas... Préoccupés en apparence de l'honneur de Dieu, ils demandent si l'on doit payer le tribut à César. Mais ils méconnaissent et négligent complètement le fait que ce Dieu est présent en celui qu'ils interrogent et qu'il présente une exigence... beaucoup plus pressante que celle qui les préoccupe, à savoir qu'on se donne pleinement et entièrement à lui.» La réponse se présente ainsi «comme l'appel du règne de Dieu maintenant apparu en Jésus à l'horizon du monde»¹¹. Éclairé à son tour par la première partie de la phrase, le «Rendez à Dieu ce qui est à Dieu» se présente, en même temps, comme un *appel à accueillir le Royaume de Dieu tel que le proclame Jésus et à reconnaître la vraie nature de son messianisme* : le Royaume de Dieu n'est pas un royaume concurrent de celui de César, il est d'un autre ordre et se situe à un autre niveau ; le Messie ne vient pas prendre la place de César et réaliser un messianisme politico-religieux, il vient instaurer le Royaume de Dieu. «La question de l'impôt exigé par les Romains avait une portée non seulement politique, ni simplement religieuse, mais avant tout messianique... Jésus situe tout simplement sur son vrai plan le Royaume de Dieu qui a fait son apparition. Sa réponse doit se comprendre au sens de Jean 18,36 : Mon Royaume n'est pas de ce monde... il affirme que le Royaume de Dieu n'interfère pas avec celui de César. Il se situe sur un tout autre plan. Une fois de plus, cette controverse expose... la nature même du Royaume eschatologique que les adversaires de Jésus ne comprennent pas.»¹². La réponse de Jésus éclaire, assurément,

un comportement pratique envers César et la place du pouvoir politique ; elle est, avant tout, une réponse messianique, elle concerne le Royaume de Dieu et la nature du vrai messianisme.

Accueil de cet évangile aujourd'hui

Après avoir vu le sens de la parole du Christ, il n'est sans doute pas inutile d'insister sur quelques-uns de ses aspects en vue de l'accueil et de l'appropriation de cette parole aujourd'hui.

1. L'appel le plus fondamental que Dieu nous adresse, par cette parole, est un *appel à accueillir le Royaume de Dieu tel que le proclame le Christ et à reconnaître Jésus dans le mystère de sa mort et de sa résurrection comme le Messie envoyé par le Père*. Rendre à Dieu ce qui est à Dieu, c'est s'engager dans une vie de foi dont le pôle d'attraction est le Royaume et marcher sur les traces de Celui qui a suivi la voie de la souffrance et de la mort pour passer dans le monde nouveau. Vivre une vie dont le centre de gravité est le Royaume de Dieu, dont l'axe fondamental est la fidélité à l'Évangile, dont la lumière et l'espérance sont la personne de Jésus, c'est à quoi nous appelle le Christ : «Rendez à Dieu ce qui est à Dieu.»
2. En refusant de s'engager dans les voies du messianisme politico-religieux dont rêvait son peuple, Jésus a déconcerté beaucoup de ses contemporains : parmi les Juifs et, à certains moments, ses apôtres eux-mêmes. Quoi d'étonnant si, dans un premier temps, cette attitude déconcerte ceux des croyants qui, ayant pris conscience de l'importance du politique, ne trouvent pas en Jésus une caution immédiate à des choix qu'ils ont faits avec le souci des réalités et des enjeux politiques actuels et une volonté de fidélité évangélique ? Pourtant, ce premier moment d'étonnement passé, l'attitude du Christ apparaît, à la réflexion, révélatrice de la profondeur à laquelle Jésus entend libérer l'homme et de l'universalisme de cette libération. Malgré l'importance des structures politiques qui conditionnent pour une part l'exercice des libertés humaines et qu'il faut améliorer sans cesse, Jésus manifeste que la libération qu'il apporte est bien plus radicale qu'un changement de structures politiques : elle atteint l'homme en son cœur, le délivrant du péché pour l'ouvrir à un amour qui est indissociablement amour de Dieu et amour des hommes dans toute leur vie jusqu'aux profondeurs de la souffrance et de la mort, en vue de la résurrection. Ainsi, la réponse de Jésus est un *appel à accueillir la libération qu'il vient accomplir, selon toutes les dimensions que celle-ci comporte*.

3. En invitant à rendre à César, qui, comme tout homme, sera jugé par Dieu, ce qu'il peut normalement demander en fonction de la responsabilité qui est la sienne, et, surtout, en faisant comprendre la nature du Royaume et de son messianisme et en affirmant la primauté de Dieu, Jésus introduit dans le monde antique une distinction proprement révolutionnaire : par là, en effet, il dédivinise et désacralise le politique, à l'encontre de toute tentative de l'idolâtrer ; il rend le politique à lui-même, en en reconnaissant la valeur et en le renvoyant à sa propre responsabilité. Du même coup, il nous provoque à *refuser tout faux blocage* entre le politique et l'Évangile et à *prendre au sérieux*, en hommes libres et responsables, les tâches politiques qui, finalement, relèvent de la *mission*, confiée aux hommes par Dieu, de dominer et de *soumettre la terre* (Gn 1, 28), mission dont nous aurons, comme César, à rendre compte à Dieu.

4. En rendant le politique à lui-même, Jésus ne le laisse pas dans une situation indifférenciée par rapport à l'Évangile. A propos du refus du Christ de s'engager dans les voies du messianisme politico-religieux, on a parfois parlé de l'«apolitisme» de Jésus : le mot est, au moins, malheureux parce qu'il est équivoque et peut laisser entendre que l'Évangile est neutre par rapport au politique, ce qui est tout à fait contraire au «Rendez à Dieu ce qui est à Dieu». Par ces derniers mots, Jésus nous appelle à vivre notre vie, y compris notre vie politique, dans la fidélité à Dieu qui s'est manifesté en lui. Il nous demande de *vivre le politique dans la fidélité aux inspirations et à l'esprit de l'Évangile*. Il appelle aussi l'Église comme communauté de foi à remplir, non pas une fonction de domination ou de régence par rapport au politique, mais un *service prophétique et évangélique*, qui aura son efficacité par le biais de la conversion des cœurs : rappeler, au sein de l'histoire humaine, par la vie et la parole, l'appel du Dieu vivant à César et lancer à tous les hommes l'invitation à mettre en œuvre les inspirations positives de l'Évangile dans leur construction, laborieuse et sans cesse reprise, de la cité des hommes.

NOTES

1. A. GEORGE, *Jésus devant le problème politique*, dans *Lumière et Vie* N° 105 (nov. - déc. 1971), p. 14.
2. Cf. Y. CONGAR, art. *Église et État*, dans *Catholicisme*, c. 1431 ; F. AMIOT et P. GRELOT, art. *Autorité*, dans *V.T.B.*², c. 102 ; F. BIOT, *Théologie du politique*, Paris, 1972, p. 117.
3. Cf. STRACK-BILLERBECK, I, p. 884.
4. J. DAUVILLIER, *Les temps apostoliques*, Paris, 1970, p. 676.
5. J. BABELON, art. *Monnaie*, *D.B.S.*, c. 1372.
6. A. GEORGE, art. *cit.*, p. 6.
7. R. SCHNACKENBURG, *L'évangile selon Marc*, vol. 2, Desclée, 1973, p. 171.
8. A. GEORGE, art. *cit.*, p. 14.
9. Cf. J. GUILLET, *Jésus et la politique*, dans l'ouvrage collectif *Que dites-vous du Christ ?*, éd. du Cerf, Paris, 1969, p. 224 ; A. GEORGE, art. *cit.*, pp. 15-16.
10. R. SCHNACKENBURG, *Le message moral du Nouveau Testament*, Le Puy - Lyon - Paris, 1963, p. 109.
11. H. SCHLIER, *Essais sur le Nouveau Testament*, (Lectio divina n° 46), Paris, Cerf, 1968, p. 239.
12. G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, (Lectio divina 47), Paris, Cerf, 1968, pp. 153-154.



DE QUI EST CETTE IMAGE ?

Dieu, mes frères, nous redemande son image (à laquelle nous avons été créés). C'est ce qu'il veut dire aux Juifs, quand ceux-ci lui présentèrent une pièce de monnaie. D'abord ils voulaient le tenter, en disant : « Maître, est-il permis de payer le tribut à César ? », afin que, s'il répondait : c'est permis, ils puissent l'accuser de malédiction contre Israël, qu'il voudrait assujettir à l'impôt et rendre tributaire sous le joug d'un roi. Que si, au contraire, il répondait : ce n'est pas permis, ils pourraient l'accuser de parler contre César, d'être cause qu'on refusait l'impôt qu'on lui devait puisqu'on était sous son joug. Jésus vit leur piège, comme la vérité découvre le mensonge, et il les convainquit de mensonge par leur propre bouche. Il ne les condamna pas de sa propre bouche, mais il leur fit prononcer eux-mêmes leur sentence, ainsi qu'il est écrit : « C'est sur tes paroles que tu seras justifié, et sur tes paroles que tu seras condamné » (Mt 12,37). - « Pourquoi me tentez-vous ? », leur dit-il, « Hypocrites, montrez-moi la pièce d'argent du tribut ». Et ils lui en montrèrent une. « De qui est cette image et cette inscription ? » - « De César », répondirent-ils. Et le Sauveur : « Rendez donc à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ». De même que César cherche son image sur une pièce de monnaie, Dieu cherche son image en ton âme. « Rends à César, dit le Sauveur, ce qui appartient à César ». Que réclame de toi César ? Son image. Que réclame de toi le Seigneur ? Son image. Mais l'image de César est sur une pièce de monnaie, l'image de Dieu est en toi. Si la perte d'une pièce de monnaie te fait pleurer parce que tu as perdu l'image de César, faire injure en toi à l'image de Dieu, ne sera-ce point pour toi un sujet de larmes ?

SAINT AUGUSTIN¹

1. S. AUGUSTIN, 24e Sermon, 8 (Sermons inédits : Raulx, t. 11, p. 468.)

Année B

Première lecture : Is 53, 10-11¹Deuxième lecture : He 4, 14-16²

Évangile : Mc 10, 35-45

Notes doctrinales

Une fois n'est pas coutume : les trois lectures de ce dimanche «ordinaire» se situent dans la même ligne. Après nous avoir fait méditer le sort mystérieux du serviteur souffrant qui préfigure le destin sauveur du Fils de l'homme (première lecture), la liturgie nous rappelle que Jésus est le grand prêtre sans péché, source d'universelle miséricorde et d'inconfusable espérance (épître). Ce grand prêtre «n'est pas venu pour être servi mais pour servir, et donner sa vie en rançon pour la multitude». A sa suite, nous devons nous faire serviteurs les uns des autres et communier aussi à la fécondité de son acte rédempteur (évangile).

Mais il ne suffit pas de lire ainsi, en les expliquant l'une par l'autre, ces trois lectures. Il faut en traduire l'enseignement. Car, les termes traditionnels et les images qui désignent la rédemption risquent de nous égarer ou de nous rebuter.

Si Jésus est mort, ce n'est pas pour payer une dette - une «rançon» - à quiconque, mais parce que Dieu entrant dans notre histoire, n'a pas voulu soustraire miraculeusement son Fils au destin tragique qui frappe tous ceux qui veulent libérer les hommes des puissances asservissantes. Mais il a brisé la logique de ces forces destructrices en ratifiant par la résurrection du Crucifié, le pardon que celui-ci accordait à ses bourreaux. Ainsi, le cercle infernal de la violence se trouve brisé et les hommes «rachetés».

1. Voir N°21, pp. 7-14 : H. CAZELLES, *La destinée du Serviteur*.2. Voir N° 21, pp. 15-20 : C. BOURGIN, *La passion du Christ et la nôtre*.

PAR JEAN RADERMAKERS S.J.

Professeur à l'Institut d'Études Théologiques de Bruxelles



Dans l'évangile de Marc, l'épisode des fils de Zébédée appartient à un ensemble littéraire allant de la troisième annonce du sort du Fils de l'homme (10, 32-34) à la guérison de l'aveugle Bartimée à la sortie de Jéricho (10, 46-52). En effet, l'évangéliste fait suivre chacun des enseignements de Jésus sur sa passion et sa résurrection (8, 31 ; 9, 31 ; 10, 32-34) par un entretien du Maître avec ses disciples sur la façon dont leur vie est concernée par son propre destin (8, 34 — 9, 1 ; 9, 33-50 ; 10, 35-45) ; leur formation se poursuit alors par des expériences concrètes, des rencontres, dont ils sont invités à tirer profit (9, 2-29 ; 10, 1-31 ; 10, 46-52). La triple répétition de ce schéma indique que la « section morale » de l'évangile de Marc est centrée sur l'apprentissage du disciple à la vie communautaire et ecclésiale¹ grâce à l'éclairage qu'en donne le mystère pascal.

Notre péripécie est située dans le temps et l'espace historiques de l'évangile comme une halte sur la route montant vers Jérusalem (10, 32-33). Elle comprend deux parties : la demande de Jacques et Jean à partager la gloire de leur Maître et la réponse de celui-ci (10, 35-40) ; la réaction des dix autres et l'enseignement de Jésus sur le service dans la communauté (10, 41-45). Chacune des interventions de Jésus est ponctuée par une allusion à sa mort en des termes imagés : la coupe et le baptême à partager (vv. 38-39), la vie donnée en rançon (v. 45).

1. La coupe et le baptême à partager (10, 35-40)

La troisième annonce de la passion est formulée avec plus de netteté que les deux précédentes ; elle en détaille le déroulement précis tel que Marc le décrira plus loin : le Fils de l'homme livré aux grands prêtres et aux scribes (14, 43-52), condamné à mort (14, 53-64), livré aux nations (15, 1-25), bafoué (15, 16-20), couvert de crachats (14, 65), fouetté (15, 15), mis à mort (15, 20-37), ressuscité après trois jours (16, 1-8). Après ces précisions, on comprend mal l'intervention des fils de Zébédée : leur prétention surprend — elle provoquera d'ailleurs l'indignation des dix autres — ; leur incompréhension étonne, puisqu'ils savaient à quoi s'en tenir. On reconnaît ici le thème, fréquent chez Marc, de la tension apportée par Jésus au cœur des disciples, et plus profondément à l'intime de tout homme : attachement

inconditionnel à sa personne et répulsion obstinée devant la route qu'il indique. C'est ce que met en évidence la réponse de Jésus (vv. 38-39).

1. Les fils de Zébédée

Ils font partie des quatre premiers compagnons appelés par Jésus en Galilée (1, 19-20). Suscités à la foi par la parole du Maître, ils se sont mis aussitôt à le seconder dans ses actions de bienfaisance, en l'appelant auprès des malades (1, 29-36)². Cette première cellule chrétienne prend une place importante pour Marc ; il est seul à nommer ces disciples dans l'introduction au discours eschatologique (23, 3). Trois d'entre eux, Pierre, Jacques et Jean, sont les témoins privilégiés de la réanimation de la fille de Jaïre (5, 37), de la transfiguration (9, 2) et de l'agonie de Jésus (14, 33). Aux deux fils de Zébédée — Marc seul le note — Jésus impose un nom : « Boanergès, c'est-à-dire fils du tonnerre » (3, 17), allusion à leur vigueur prophétique ou à leur fougue naturelle (cf. Lc 9, 54).

On a essayé d'expliquer ces mentions particulières des fils de Zébédée chez Marc comme le signe d'une animosité nourrie par certaines communautés chrétiennes primitives « à l'égard de ces illustres fondateurs de l'Eglise, dont il ne conteste cependant pas l'importance »³. Il est difficile de nous faire une idée exacte de la chrétienté naissante et notre imagination risque toujours de grossir les conflits d'influence dont nous savons, par Paul et les Actes des apôtres, qu'ils existaient au sein de la primitive Eglise.

Par ailleurs, certains exégètes se montrent défiants vis-à-vis de l'historicité de cet épisode ; ils n'y voient qu'une « prophétie faite après coup » du martyre de Jacques et de Jean⁴.

Une ancienne tradition fait de Jacques et Jean les cousins du Christ. Leur requête peut alors mieux se comprendre : « Si les deux frères étaient des parents, peut-être, habitués aux lois orientales sur les privilèges de la parenté, se croyaient-ils dans leur droit : toute la famille arrive avec celui de ses membres qui conquiert le pouvoir »⁵. Cette hypothèse permet sans doute de saisir l'enracinement historique de notre péripécie : elle confirme en tout cas que la vraie parenté avec Jésus se manifeste moins par les liens du sang que ceux que tisse l'union à la volonté du Père (cf. 3, 34-35).

2. La coupe et le baptême (vv. 35-39)

La requête des fils de Zébédée prend d'abord la tournure d'une revendication : « Nous voulons que tu fasses pour nous ce que nous te demanderons »

(v. 35). Volonté bien arrêtée qui pourtant ne se situe pas au niveau des mérites personnels, car les deux frères sollicitent une faveur. Aussi Jésus commence-t-il par creuser leur demande, leur accordant un espace de liberté pour discerner la rectitude de leurs intentions. En fait, celles-ci ne sont pas pures : ils songent immédiatement à la gloire de leur Maître qu'ils désirent partager, sans savoir que les places à sa droite et à sa gauche seront occupées par les brigands crucifiés avec lui (15, 27). Le chemin de la gloire passe par les souffrances et la croix mais, pas plus que Pierre confessant le Christ (cf. 8, 29), ils ne songent à un Messie souffrant. Leur attente messianique se nourrit d'autres images : celles du royaume terrestre et politique du Fils de David ⁶.

La réponse de Jésus les fait pénétrer plus avant dans le mystère de son destin. Leur attachement à sa personne est sincère, malgré l'accent prétentieux de leur revendication. Il faut donc leur en faire pressentir la profondeur en bousculant leurs représentations : « Pouvez-vous boire la coupe que moi, je vais boire ou être baptisés du baptême dont moi, je vais être baptisé ? » (v. 38).

D'une manière générale, la Bible parle de coupe de vin pour désigner métaphoriquement la destinée d'un homme : « coupe de bénédiction » ou « d'action de grâce » évoquant une vie de bonheur donné par Dieu (Ps 16,5 ; 116, 13) ; « coupe de la colère » divine versée aux pécheurs (Is 51, 17.22 ; Za 12, 2 ; cf. Jr 25, 15.27-31 ; 49, 12 ; Lm 4, 21 ; Ez 23, 31-34) ⁷.

L'image parallèle du baptême est propre à Marc ⁸. On songe généralement à une immersion métaphorique dans les eaux du malheur ou du courroux divin, dont la Bible parle à diverses reprises (Ps 18, 17-18 ; 42, 8 ; 69, 3.15 ; 124, 4 ; Is 43,2), ou dans le souffle destructeur auquel est comparé le châtiment de Yahvé (Ps 11, 6 ; Is 30, 27-28). Pourtant, la pratique du baptême liée à la purification intérieure et à la remise de soi au jugement de Dieu, fournissait à Jésus une image susceptible d'évoquer la relation qu'il désirait établir entre sa mort et le péché des hommes.

En demandant aux deux frères s'ils peuvent « boire la coupe » et « être baptisés » avec lui, Jésus les invite à lui consacrer toute leur vie, les préparant à l'éventualité du martyre, sans qu'il faille nécessairement en appeler à une prédiction au sens strict. Il est clair que, très tôt, les apôtres eurent à souffrir pour le nom de Jésus (cf. Ac 5, 40-41 ; 7.58 ; 12, 2) ; on sent déjà une atmosphère de persécution à travers la rédaction matthéenne du discours d'envoi en mission (Mt 10, 17-25) ou les discours eschatologiques de Mc (13, 9-13) et de Lc (21, 12-19).

Lorsque Marc compose son évangile, les termes de « coupe » et de « baptême » qu'il utilise dans ce passage ne sont pas sans référence à la vie sacramentelle de l'Eglise de son temps, où le baptême et l'eucharistie jouaient un rôle si essentiel. Faut-il pour autant conclure que l'évangéliste a créé

les paroles du Christ à partir de l'usage ecclésial, ou bien plutôt que, fidèle à l'histoire, il entend rappeler que la pratique de l'Eglise dérive des paroles et de la vie du Christ, dont elle s'efforce de dégager les implications profondes et d'exploiter les harmoniques spécifiques ? ⁹.

3. La libre disposition du Père (v. 40)

Jésus n'acquiesce pas à la demande précise des fils de Zébédée, car il refuse de faire siennes les représentations d'un Messie disposant à son gré de toute une hiérarchie de places d'honneur. Mais il ne leur reproche pas leur vision de sa gloire ; il la purifie et les invite à approfondir leur relation à sa personne. Cette relation, il la leur garantit moyennant une participation effective au mystère de sa souffrance pour le péché des hommes. Car telle est sa mission terrestre, entièrement reçue du Père.

C'est encore cette soumission à la volonté du Père qu'il exprime en ajoutant : « Siéger à ma droite ou à ma gauche, il ne m'appartient pas de le donner, mais c'est pour ceux pour qui cela a été préparé » (v.40).

En effet, Jésus lui-même n'a aucune prise sur la libre disposition que le Père exerce sur toute personne et sur toute chose. S'il souligne à ce point le caractère transcendant de la volonté divine, comme en 13, 32 et surtout dans l'évangile johannique, c'est pour manifester son indépendance par rapport au jugement humain, toujours entaché d'arbitraire. C'est Dieu qui dispose de l'homme, et non l'inverse. Dès lors, le disciple doit moins se préoccuper de sa situation dans l'au-delà éternel qui nécessairement lui échappe, que s'engager résolument dans le présent de sa vie où se joue déjà la réalité de son avenir.

S'en remettre à la libre disposition du Père, ce n'est pas se livrer à l'aventure ; c'est abandonner ses propres sécurités dans l'assurance que le sort que Dieu prépare pour chacun est pour lui le plus enviable. Comme Jésus a librement assumé sa tâche messianique en affrontant la souffrance et la mort, ainsi est-il donné au disciple de s'engager dans les épreuves du temps présent en renonçant à soi-même et en portant sa croix à la suite de son Maître. Ce que Dieu nous a préparé, c'est, en définitive, la réalité de notre propre existence qu'il prend en charge avec nous ¹⁰.

II. Donner sa vie en rançon pour la multitude (10, 41-45)

La deuxième partie de l'épisode nous fait assister à la réaction des dix autres disciples : ils nourrissent, en fait, les mêmes espoirs ambitieux que les deux fils de Zébédée. Seul élément narratif du passage, presque essentielle-

ment constitué de paroles de Jésus, cette notation rappelle la discussion des disciples à propos de préséances, que Mc rapporte plus haut (9, 34).

1. La politique du pouvoir (v. 42)

Il est rare que Jésus fasse concrètement allusion à la politique de son temps ; ici cependant, il dévoile l'ambiguïté des procédés qu'elle met en œuvre. Il ne cite pas de faits précis, mais ses contemporains subissaient assez le joug de Rome et connaissaient suffisamment les manœuvres des rois vassaux de l'empereur — singulièrement des princes de la famille d'Hérode — pour comprendre son langage, dont le tour généralisant permet une application à toute politique de domination.

On y verra donc un procès en règle de la stratégie politique, à quelque niveau qu'elle se manifeste : Jésus s'oppose à toute forme de gouvernement basée sur l'ambition, les biens économiques, les honneurs. Mais que met-il à la place ?

2. La stratégie du service (vv. 43-44)

Un renversement de valeurs s'impose ; on pourrait l'appeler « le retournement évangélique » déjà évoqué à propos de l'indissolubilité du mariage (10, 1-12), de l'accueil des petits (10, 13-16), de l'abandon des richesses (10, 17-31). La présence de Dieu en ce monde provoque une révolution profonde au cœur de l'homme. Le groupe de ceux qui suivent Jésus constitue dès lors une instance de contestation qui d'abord se réforme intérieurement : « Il n'en est pas ainsi *parmi vous* » (v. 43). Jésus n'exprime pas ici un souhait ou un commandement ; il ne dit pas ce qui devrait être ou ce qui sera : il parle au « présent constitutionnel »¹¹. Excluant résolument le modèle politique des puissants, il définit la loi fondamentale de toute société chrétienne : « Qui voudra devenir grand *parmi vous* sera votre servent (*diakonos*), et qui voudra *parmi vous* être premier sera serviteur (*oulos*) de tous » (v. 43). Il s'agit de « la constitution même de la communauté de ses disciples : chacun y est le serviteur de tous »¹².

Deux expressions sont employées par Marc en parallélisme synonymique. La première — déjà utilisée en 9,35 — peut se traduire par « servent » ou « serviteur » ; elle évoque la notion générale de service et sera employée dans l'Eglise de Jérusalem pour désigner le « service » (*diakonia*) eucharistique se prolongeant par les œuvres sociales communautaires, assumé par les Douze (cf. Ac 1, 17.25 ; 4, 34-37 ; 5, 2) et le groupe des Sept (cf. Ac 6, 1-3. 9-10), puis dans les églises locales pour caractériser toutes sortes de

ministères (cf. 1 Th 5, 12-13 ; 1 Co 12, 28-30 ; 16, 15 ; Rm 12, 6-8 ; 16, 1 ; Col 1, 7 ; 4, 12-13.17)¹³. La seconde, qui signifie « serviteur » ou « esclave », désigne ailleurs dans l'évangile de Marc une fonction subalterne (12, 2. 4 ; 13, 34 ; 14, 47). Le terme « esclave », qui a aussi une acception religieuse (cf. Ep 2, 7-8), met en relief la notion de dépendance quasi totale dans laquelle se trouve un homme par rapport au maître qu'il sert. Ici pourtant, ce maître n'est pas une personne particulière, mais la communauté, ou plutôt l'ensemble des personnes qui la composent, sans distinction aucune ; telle est la précision qui détermine le passage de « votre serviteur » à « l'esclave de tous ». La communauté du Christ est caractérisée par une disponibilité inconditionnelle au service.

En quoi consiste cette « stratégie du service », en contraste radical avec la politique de la domination et du pouvoir ? Proposerait-elle une nouvelle hiérarchie marquée par l'ambition subtile, et finalement aussi tyrannique que l'autre : la volonté de s'imposer par l'empressement au service ? Non pas, car cette perspective de concurrence ou de championnat est parfaitement étrangère à l'évangile. Dans l'Eglise « servante et pauvre », il y a certes diversité de services, de ministères, comme en témoigne saint Paul à maintes reprises, et ceux-ci se déploient selon une certaine ordonnance (1 Co 12, 28). Pourtant, cette ordonnance dépend, non du choix des hommes, mais de la libre disposition de Dieu, l'unique Seigneur de tous ; donnant à tous le même Esprit, selon son bon plaisir, il suscite et rencontre les dispositions de chacun (1 Co 12, 4-11 ; cf. Rm 12, 3-8 ; Ep 4, 7). Chacun, dès lors, doit mettre au service de tous les dons particuliers dont l'a gratifié la libre générosité de Dieu (cf. 1 P 4, 10-11).

Le service dont parle Jésus est donc essentiellement une grâce, et l'économie de la grâce exclut toute valorisation personnelle fondée sur le mérite ou l'effort humain. Ici encore saint Paul explicite l'attitude recommandée par le Maître : « Ayez un même amour, un même cœur ; recherchez l'unité ; ne faites rien par rivalité, rien par gloriole, mais avec humilité, considérez les autres comme supérieurs à vous » (Ph 2, 2-3). Le principe révolutionnaire introduit par Jésus dans sa contestation du pouvoir dominateur et de l'ambition politique est celui de la non-violence radicale mise au service, non seulement de la défense des droits des autres, mais encore de la paix et de l'union entre tous. Il a sa source dans l'acte d'amour du Christ se livrant aux hommes afin que sa mort « serve » à leur salut : « Ayez ces dispositions en vous qui sont aussi celles du Christ Jésus : lui qui est de condition divine... s'est dépouillé, prenant la condition d'esclave... s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort... » (Ph 2, 5-8).

3. En rançon pour la multitude (v. 45)

La raison de ce service librement accepté, que Paul exprime si exactement, est donnée par Jésus lui-même : l'abaissement de Dieu est le principe contestataire de toute domination, de toute exploitation de l'homme par l'homme. Dès lors, la stratégie du service, dans la communauté et finalement dans le monde, est une participation active à l'amour efficace de Dieu pour les hommes : « Le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir, et donner sa vie en rançon pour beaucoup » (v. 45).

Ce dernier *logion* de Jésus, qui éclaire tout notre passage, reprend les termes-clés du quatrième chant du Serviteur souffrant dont parle Isaïe : *donner sa vie ... en rançon ... pour une multitude*, c'est-à-dire pour la totalité, selon un sémitisme courant (Is 53, 10-13)¹⁴ ; ils sont cités d'après le texte hébraïque, indice probable d'ancienneté. On y retrouve aussi une réminiscence du Ps 49, 8-9, où le psalmiste se découvre impuissant à assurer son propre salut : « Mais l'homme ne peut acheter son rachat ni payer à Dieu sa rançon : il est coûteux le rachat de sa vie ... » On a noté enfin une référence au texte de Daniel où le Fils de l'homme venant sur les nuées reçoit l'hommage et le service des nations (cf. Dn 7, 13-14)¹⁵.

Conscients de ces rapprochements, devenus classiques dans les communautés chrétiennes primitives, certains exégètes refusent d'y reconnaître une parole authentique de Jésus¹⁶. L'idée de la mort expiatoire d'un homme pour la collectivité n'est certes pas étrangère à l'Ancien Testament (cf. Is 53, 10-12 ; Za 11, 10 ; 2 M 7, 37-38) et au judaïsme (cf. 4 M 1, 11 ; 6, 28-29 ; 17, 20-22)¹⁷, mais c'est surtout dans le Nouveau Testament qu'elle est développée¹⁸, et moins par les Synoptiques (cf. Mc 14, 24 par.) que par Paul (cf. Rm 3, 24 ; 1 Co 1, 30 ; Ep 1, 7-14 ; 4, 30 ; Col 1, 14), qui semble en deux endroits (1 Tm 2, 5-6 et Tt 2, 13-14) paraphraser le texte de Mc 10, 45. D'autre part, la tournure sémitique du *logion* plaide pour son authenticité, bien que l'on ne puisse prouver avec certitude que Jésus se soit effectivement identifié au Serviteur d'Isaïe. Les évangiles, en effet, mettent peu de citations d'Is 53 sur les lèvres de Jésus¹⁹ alors que le thème du Serviteur souffrant et celui du Juste opprimé sont couramment appliqués au crucifié dans les communautés chrétiennes (cf. Ac 3, 13-26 ; 4, 27-30 ; 8, 32-33 ; etc.).

Pourtant, on ne peut, sans infidélité aux textes, dénier à Jésus une conscience profonde de la portée sacrificielle et expiatoire de sa mort ; les paroles et les gestes de l'institution eucharistique ne permettent pas d'en douter. Par cet acte décisif, il entendait non seulement engager la totalité de son destin, c'est-à-dire « donner sa vie », mais encore établir une Alliance définitive entre Dieu et l'humanité afin que celle-ci, libérée du péché et de l'emprise aveugle de la mort, puisse mener une existence nouvelle, une existence de disciple, dont le type était la sienne propre²⁰. Aussi les paroles eucharis-

tiques : « mon sang répandu pour une multitude » (Mc 14, 24 ; Mt 26, 28) éclairent-elles la formulation, unique dans les évangiles : « Donner sa vie en rançon pour une multitude » (Mc 10, 45 ; Mt 20, 28).

Que signifie cette « rançon » dont l'idée, sinon le terme, se trouve présente en Is 53, 10-12, lu à la lumière du Ps 49, 8-9 où s'exprime l'impossibilité radicale pour l'homme d'offrir quoi que ce soit en échange de sa vie, comme le rappelle Mc 8, 36-37 ? Ce terme nous situe en contexte sacrificiel : l'Ancien Testament connaît le « sacrifice pour le délit » (*'ashàm*) et le « sacrifice pour le péché » (*hattà't*), par lesquels le pécheur repentant immole une victime de substitution pour exprimer la réalité de sa conversion. L'image de la rançon évoque aussi l'institution du *go'el* ou « vengeur du sang », par laquelle le proche parent d'un homme tombé en captivité ou victime d'un meurtre s'engageait à obtenir justice en faisant châtier le coupable ou en le rachetant à ses ravisseurs. L'image du « rachat » ne peut être forcée dans le sens d'un marché, comme s'il fallait une victime, Jésus Christ, pour apaiser la fureur vengeresse du Père, ou comme si Dieu payait au démon le prix du salut de l'homme par la mort de son Fils²¹. L'idée de « rédemption », en effet, évoque bien davantage la réconciliation de l'homme avec Dieu, l'amour infiniment miséricordieux comblant la distance que l'homme livré à lui-même n'eût pu franchir. Rançon et substitution vont de pair : Jésus paie le prix que l'homme, débiteur insolvable, se trouve incapable de consentir, en raison de l'abîme infini qui le sépare de son Dieu. En même temps, il se met à sa place en devenant sa victime, car il est effectivement mis à mort à cause de son geste d'amour dont la profondeur est insoutenable à l'homme pécheur.

En se livrant totalement à l'humanité pécheresse ou, dans les termes de notre évangile, « en donnant sa vie en rançon pour la multitude », Jésus « y met le prix », c'est-à-dire manifeste à quel point l'amour divin dépasse l'homme et le comble puisqu'il le sauve de la mort totale en lui pardonnant son péché. Entièrement gracieux, ce rachat dépasse toute espèce de négociation : la « rançon » est donc gratuité pure. Dès lors, « le Fils de l'homme donnant sa vie » ne représente pas seulement un modèle pour le disciple : il prépare et rend possible l'existence chrétienne, nouveauté radicale parce que révélation et de l'universalité et de la libéralité du pardon divin. En cela se trouve fondé, de façon décisive, le « service » chrétien : il est participation à l'efficacité de l'acte rédempteur du Christ, qui tout ensemble pardonne et fait vivre.

Conclusion

Notre passage est l'histoire de l'exaucement de la prière de l'Eglise, personnifiée dans la requête de Jacques et Jean, et celle de la révolution qu'opère

dans le monde la communion intime à l'acte sauveur du Christ universellement transformant.

À la demande des deux frères, Jésus répond par une question qui revient à celle-ci : « Pensez-vous que je suis à ce point tout pour vous que le partage de ma vie et de ma mort, quel qu'en soit le prix, vous devienne la réalité la plus enviable au monde ? » Ils marquent leur accord, sans pour autant percevoir l'exacte portée de leur requête : « Vous ne savez pas ce que vous demandez », leur a dit Jésus. Et c'est heureux, car si, avant de s'engager, ils pouvaient savoir exactement ce qu'est le Royaume de Dieu, ou bien ce Royaume serait à leur portée et ne dépasserait pas les représentations toujours limitées qu'ils s'en font, ou bien, rebutés par son caractère inaccessible, ils s'en détourneraient avec découragement. Aussi, Jésus, fidèle à sa pédagogie de révélation, leur inspire-t-il une demande qui va bien plus loin que l'objet précis de leur requête.

N'agissons-nous pas ainsi nous-mêmes ? Notre désir transcende toujours le terme qu'il se donne : le nourrisson appelant le sein exprime une soif d'affection qu'il ne peut encore soupçonner ; le passant qui s'informe manifeste un besoin de vérité et de chaleur humaine dont la portée dépasse le renseignement sollicité ; l'épouse montrant à son mari le manteau dont elle a envie lui confie que seule la tendresse de son amour peut la revêtir tout entière ; le gréviste ou le révolutionnaire espèrent une situation sociale ou politique dont l'augmentation de salaire qu'ils réclament ou la lutte qu'ils mènent contre l'oppression ne sont qu'un gage dérisoire.

Mais si nos besoins humains ne sont pas toujours satisfaits, Dieu est capable, en Jésus, d'assouvir les désirs qu'il suscite : il donne l'eau vive à la Samaritaine, le pain du ciel aux foules affamées, la guérison aux malades, le pardon aux pécheurs, la vie aux morts. Pourtant, il le fait toujours autrement que nous l'imaginons, parce qu'il le fait avec surabondance. Sa manière de nous répondre nous déçoit tout autant qu'elle nous comble, tant que nous n'avons pas saisi qu'il désire rassasier jusqu'à la racine de notre faim, qu'il est plus pressé que nous de notre propre épanouissement, qu'il est totalement épris de nous jusqu'à aimer de notre amour et vivre de notre vie. Comme l'écrit Bernanos : « Il ne s'agit pas de conformer notre volonté à la sienne, car sa volonté, c'est la nôtre... Quelle douceur de penser que, même en l'offensant, nous ne cessons jamais tout à fait de désirer ce qu'il désire au plus profond du sanctuaire de l'âme. Nous voulons réellement ce qu'il veut, nous voulons vraiment, sans le vouloir, nos peines, notre souffrance, notre solitude, alors que nous imaginons seulement vouloir nos plaisirs »²².

Comme Jacques et Jean, nous ne savons ce que nous demandons. Mais pouvons-nous en être heureux, jusqu'à nous livrer de plus en plus à celui qui sait où nous mène notre désir d'être avec lui ? Point n'est besoin de nous irriter, comme les dix autres disciples, contre nos frères qui demandent

d'être avec Jésus, car c'est tous ensemble qu'ils nous prendra dans sa gloire, à travers notre portion de souffrances et de peines. Point n'est besoin de comparer les charismes, de discuter les préséances ou d'évaluer les mérites, puisqu'il désire nous combler tous et déjà nous fait goûter, par instants, la joie d'une communion où chacun se met au service de tous. Ces instants, toujours brefs et provisoires, ne sont que l'anticipation d'une réalité déjà donnée en Jésus, parce qu'il a osé la vivre jusqu'à la mort, mais que nous sommes, nous, pécheurs, incapables de vivre idéalement, malgré nos efforts et nos protestations où nous rejoignons tellement les fils de Zébédée.

Loin de nous décourager, cette incapacité nous engage à l'abandon et la confiance : « Nous ne savons pas ce que nous demandons, mais nous sommes bien aise de ne pas le savoir et, sachant que nous ne le savons pas, nous avons décidé de nous abandonner comme des enfants à celui qui sait mieux que nous ne le saurons jamais ce que nous voulons à travers nos vœux, si incohérents et si capricieux soient-ils, à travers même nos péchés. »²³ C'est le fondement même d'une vie communautaire de service fraternel et de confiance mutuelle qui apparaît comme la contestation la plus vive de toute politique basée sur la richesse, la domination, la violence, les moyens de pression. Ne nous attendons pas pourtant à la voir un jour réalisée sur terre, et gardons-nous de reprocher à l'Eglise de n'être pas encore devenue aux yeux du monde « servante et pauvre » comme son Maître : ce serait tomber dans l'irréalisme de Jacques et Jean qui voudraient partager la gloire sans la souffrance, et faire fi de la réalité pécheresse des hommes.

Engageons-nous avec l'espérance que nous pouvons dès à présent porter, sachant que, grâce au sacrifice de Jésus, notre vie de faiblesse et de péchés se revêt déjà de la lumière du Ressuscité ; il en épouse tous les détours, parce qu'il en assume toute la substance de peines et de joies. Tous, en effet, nous passerons comme lui par la mort qui, loin de nous arracher à nous-mêmes, nous livrera enfin à la libre et amoureuse disposition du Père, nous faisant, comme le dit saint Paul, « pénétrer avec notre plénitude dans toute la plénitude de Dieu » (Ep 3,19).

La liturgie de ce jour a bien compris ce mouvement : après nous avoir fait méditer le sort mystérieux du Serviteur souffrant d'Isaïe (53, 10-11) qui préfigure le destin sauveur du Fils de l'homme, elle nous donne de découvrir en Jésus le Grand prêtre sans péché, source d'universelle miséricorde et d'inconfusable assurance (He 4,14-16), qui nous met au service les uns des autres en nous faisant communier, par le baptême et l'eucharistie, sacrements de l'existence chrétienne, à la fécondité de son acte rédempteur (Mc 10,35-45).

NOTES

1. Parmi les ouvrages récents qui analysent notre péricope dans son contexte littéraire ou théologique, mentionnons : R.P. MEYE, *Jésus and the Twelve. Discipleship and Revelation in Mark's Gospel*, Grand Rapids, Eerdmans, 1968, pp. 73-80, 180-183 ; E.-C. KÉPLOH, *Markus-Lehrer der Gemeinde* (Stuttgarter Bibl. Monogr. 9.) Stuttgart-Karlsruhe, Kathol. Bibelwerk, 1969, pp. 156-172 ; J.L. CHORDAT, *Jésus devant sa mort* (Lire la Bible, 21), Paris, Cerf, 1970, pp. 59-79 ; A. GEORGE, *Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort ?* dans *Lumière et Vie*, 10, 20 (1971), pp. 34-59.
2. On a même pu les reconnaître dans les « quatre » hommes faisant descendre le paralytique par le toit (2,3) ; cf. E. RASCO, « Cuatro » y « la fe » : *quiénes y de qué ?* (Mc 2,3b-5a) dans *Biblica*, 50 (1969), pp. 59-67.
3. E. TROCMÉ, *La formation de l'évangile selon Marc* (Et. d'Hist. et de Phil. Rel., 57), Paris, P.U.F., 1963, p. 100. Sur ces querelles de préséance au sein des communautés chrétiennes, voir aussi E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus* (Kr. exeg. Komm. über das N.T., 1,2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967⁸, pp. 222-223.
4. Ainsi, p. ex. M. DIBELIUS et R. BULTMANN après A. LOISY. Si Jacques a été martyrisé vers 44 à Jérusalem (Ac 12,2), les plus anciens témoins de l'Église primitive ignorent une mort violente de Jean ; cf. F.M. BRAUN, *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne* (Et. Bibl.) t. I, Paris, Gabalda, 1959, pp. 375-388.
5. M.J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc* (Et. Bibl.), Paris, Gabalda, 1942, p. 278 ; voir aussi F.M. BRAUN, *op. cit.*, pp. 320-322.
6. Mt 20, 21 remplace le terme « gloires » par le mot « Royaumes ».
7. Sur le thème biblique de la coupe, voir surtout : A. FEUILLET, *La coupe et le baptême de la Passion* (Mc 8, 35-40 ; cf. Mt XX, 20-23 ; Lc XII, 50) dans *Rev. Biblique*, 74 (1967), pp. 356-391, surtout pp. 371-375.
8. Voir A. FEUILLET, *art. cit.*, pp. 377-383.
9. Cf. E. BEST, *The Temptation and the Passion. The Markan Soteriology* (Soc. for N.T. Stud., Mon. Ser., 2), Cambridge, Univ. Press, 1965, pp. 154-156.
10. Cf. R. SCHNACKENBURG, *L'Évangile selon Marc* (Parole et Prière), t. II, Paris, Desclée, 1973, p. 119.
11. Ainsi la caractérise avec finesse J. DELORME, *Lecture de l'Évangile selon saint Marc* (Cahiers Évangile), Paris, Cerf, 1973, p. 92.
12. ID., *ibid.*
13. Voir la brève étude de A. LÉMAIRE, *Des services aux ministères : les services ecclésiaux dans les deux premiers siècles*, dans *Concilium*, 80 (1972), pp. 39-51.
14. Voir l'interprétation précise de ces versets et leur utilisation néotestamentaire dans : P.-E. BONNARD, *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs* (Isaïe 40-66) (Et. Bibl.), Paris, Gabalda, 1972, pp. 276-284.

15. Ces harmoniques ont été analysées par E. LOHSE, *Martyrer und Gottesknecht. Untersuchung zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi* (Forsch. zur Rel. u. Lit. des A. u. N.T., 64), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967², pp. 117-122 et H. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh, Mohn, 1959, pp. 126-128, 187-194. Voir l'excellente critique qu'en fait A. FEUILLET, *Le logion sur la rançon*, dans *Rev. Sc. Phil. et Théol.*, 51 (1967), pp. 365-402 (surtout pp. 379-398) et les pages suggestives de J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort* (Intelligence de la foi), Paris, Aubier, 1971, pp. 211-212.
16. A ce propos, on a souvent fait état du « paulinisme » de Marc, mais cette théorie apparaît de plus en plus dénuée de fondements solides : Paul et Marc puisent à la même théologie apostolique, bien commun de l'Église primitive ; cf. V. TAYLOR, *The Gospel according to st Mark*, London, Macmillan, 1966², pp. 125-129. Sans admettre une dépendance de Marc par rapport à Paul, certains dénie à Jésus la conscience de la valeur expiatoire de sa mort : E. LOHSE, *op. cit.*, p. 118 ; E. TÖDT, *op. cit.*, pp. 190-194.
17. Voir l'analyse du terme « rançons » (*lytron*) par J. JEREMIAS, *Das Lösegeld für Viele* (Mk 10,45), dans *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, pp. 216-229 ; on consultera aussi : E. PAX, *Der Loskauf. Zur Geschichte eines neutestamentlichen Begriffes*, dans *Antonianum*, 37 (1962), pp. 239-278 ; C.K. BARRETT, *Mark 10,45. A Ransom for Many*, dans *New Testament Essays*, London, S.P.C.K., 1972, pp. 20-26 ; J.E. WOOD, *Isaac Typology in the New Testament* dans *New test. Stud.*, 14 (1967-68), pp. 583-589.
18. Pour l'étude du vocabulaire de la libération et de la rédemption dans le N.T. cf. S. LYONNET, *De peccato et redemptione*, t. II ; *De vocabulario redemptionis* (Scripta Pont. Inst. Bibl., 112), Roma, Pont. Inst. Bibl., 1960.
19. Outre les allusions de notre logion (Mc 10, 45 et Mt 20, 28), on ne relève que les paroles de l'institution eucharistique (Mt 26, 28 ; Mc 14, 24 ; Lc 22, 20) et surtout la déclaration de Jésus en Lc 22, 37. Cf. à ce sujet : J.L. CHORDAT, *Op. cit.* pp. 64-71, et surtout les articles de J. ROLOFF, *Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu* (Mk. X, 45, und Lk XXII, 27) dans *New Test. Stud.* 19 (1972-73), 38-64 et H. SCHÜRMAN, *Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden ? Eine methodenkritische Besinnung*, dans *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker* (Festschr. J. Schmid), éd. P. HOFFMANN, N. BROX, W. PESCH, Freiburg, Herder, 1973, pp. 325-363.
20. Cf. J. GIBLET, *Jésus, serviteur de Dieu*, dans *Lumière et Vie*, 36, 7 (1958), pp. 5-34 (notamment 15-32).
21. Sur ces théories exagérément allégorisantes, voir : J. GALOT, *La Rédemption, mystère d'Alliance* (Museum Lessianum, s. théol., 59) Paris, D.D.B., pp. 369-376 ; S. LYONNET, *op. cit.*, pp. 27-30 ; A. FEUILLET, *art. cit.*, pp. 384-385.
22. Dernier agenda : Tunisie, 23 Janvier 1948 (A. BÉGUIN, *Bernanos par lui-même*, Paris, Seuil, 1954, pp. 146-147) ; cité par C. PASQUIER méditant Mc 10,38 : *Vous ne savez pas ce que vous demandez*, dans *Christus*, 42, 11 (1964), pp. 174-178.
23. C. PASQUIER, *art. cit.*, p. 178.



VOUS NE SAVEZ PAS CE QUE VOUS DEMANDEZ

Notre situation, dans l'Eglise, n'est-elle pas toujours à quelque degré celle de Jacques et de Jean ? ... A l'intérieur de l'Eglise, au service du Royaume, elle est celle d'hommes et de femmes engagés par une parole, généreuse sans doute, mais dont ils sont loin de soupçonner tout ce qu'elle implique, et dont ils ne découvriront que progressivement, aux diverses étapes de leur vie spirituelle, qu'il leur reste toujours beaucoup à apprendre sur sa portée véritable. « Vous ne savez pas ce que vous demandez. » Savions-nous ce que nous demandions en répondant comme nous l'avons fait un jour, à l'appel que Jésus Christ nous adressait dans le Règne ? ... Nous croyons, peut-être, quand nous entrons à la suite du Christ, que l'objet de notre donation, c'est la conversion de notre volonté, au sens banal où il nous faudrait désormais vouloir et désirer des biens d'un autre ordre que les biens qui sont à la portée d'une volonté qui n'aurait pas été convertie. Et nous sommes peu à peu amenés à découvrir, pour peu que nous ne soyons pas tout à fait infidèles à la grâce de notre appel, à sa logique mystérieuse, que l'objet de notre donation c'est nous-mêmes, au sens où nous acceptons qu'un autre en nous soit le Maître et le Seigneur de notre vouloir. Il s'agit de renoncer, une fois pour toutes, à être les auteurs, les sujets de notre sainteté.

C. PASQUIER¹

1. C. PASQUIER, *Vous ne savez pas ce que vous demandez*, Christus 42 (avril 1964), pp. 174-177.

Notes doctrinales

DU SENS ACTUEL DES TERMES TRADITIONNELS DÉSIGNANT LA RÉDEMPTION

PAR CHRISTIAN DUQUOC

Membre du Comité de direction de «Lumière et Vie» (Lyon)

Nos contemporains sont peu sensibles aux termes utilisés dans l'Écriture ou l'histoire de la pensée chrétienne pour désigner le mode d'action ou le procédé par lequel la mort du Christ a un effet bénéfique pour toute l'humanité. L'article ci-dessus du P. Rademakers fait allusion au texte de Marc 10,45 : «Le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude». Cet exégète juge que cette parole a bien été prononcée par Jésus et que celui-ci a donc interprété sa mort en fonction de la figure du Serviteur souffrant (cf. Is. 53-54). Puis il commente l'image utilisée par Jésus, la rançon, pour expliciter le sens de sa mort en faveur de tous.

«Ce terme, la rançon, nous situe en contexte sacrificiel, l'Ancien Testament connaît le sacrifice pour le délit et le sacrifice pour le péché, par lesquels le pécheur repentant immole une victime de substitution pour exprimer la réalité de sa conversion. L'image de la rançon évoque aussi l'institution du *go'el* ou vengeur du sang, par laquelle le proche parent d'un homme tombé en captivité ou victime d'un meurtre s'engageait à obtenir justice en faisant châtier le coupable ou en le rachetant à ses ravisseurs... L'image du rachat, ajoute-t-il, «ne doit pas être forcée dans le sens d'un marché, comme s'il fallait une victime, Jésus Christ, pour apaiser la fureur vengeresse du Père... L'idée de rachat évoque bien davantage la réconciliation de l'homme avec Dieu, l'amour infiniment miséricordieux comblant la distance que l'homme livré à lui-même n'eût pu franchir. Rançon et substitution vont de pair : Jésus paie le prix que l'homme, débiteur insolvable, se trouve incapable de consentir, en raison de l'abîme infini qui le sépare de son Dieu...»

Ce texte est un commentaire exégétique. Je ne discuterai pas le problème de l'authenticité de cette parole sur la rançon : qu'elle ait été prononcée par Jésus ou non, il suffit, pour notre interprétation, de constater qu'elle eut cours dans l'Église apostolique pour circonscrire le sens de la mort scandaleuse de Jésus, en la comprenant à partir de la figure du Serviteur décrite par le prophète Isaïe. Ce commentaire exégétique est étrangement mené : l'auteur explique l'image de la rançon par l'idéologie sacrificielle de l'A.T. puis, percevant le danger de conduire l'image jusqu'à son terme (ce qui ne manqua pas d'être fait dans l'histoire de l'Église), il avertit de ne pas la forcer en commerce. Jésus n'a pas été le prix payé à la colère de Dieu sur l'humanité. Mais ceci dit, il rappelle la distance qui ne peut être comblée entre

l'homme et Dieu, et Jésus paie le prix que l'homme ne peut acquitter en raison de cette distance et même de cet abîme. La suite du texte n'éclaire pas les raisons pour lesquelles il faut éviter la commercialisation. L'auteur introduit des termes d'ordre moral : amour de Dieu, distance infinie de l'homme à Dieu, etc., sans pourtant abandonner le vocabulaire du paiement appelé par l'image fondamentale «Jésus paie le prix», «l'homme est débiteur». L'image de la rançon, abandonnée dans un premier moment parce que choquante pour une sensibilité contemporaine, se trouve subtilement réintroduite par les notions de prix et de débiteur, mais on suppose alors ces images anodines puisqu'elles se situent désormais dans un contexte moral et affectif où il est question de l'infini amour de Dieu et de l'infinie distance de l'homme par rapport à ce Dieu. Toutefois, on ne sait pourquoi il fut utile d'abandonner l'image de la rançon - sinon sans doute parce qu'elle nous blesse - ni pour quelle raison il est nécessaire de parler de prix à payer, fût-ce moralement.

Ce texte exégétique montre donc à quel point le savant qui doit transcrire dans une autre suite d'images ce qu'a voulu signifier le N.T. est prisonnier de l'image première, et ne sait finalement pas la traduire sinon en des termes si généraux que l'originalité de la mort du Christ disparaît au profit d'une sentimentalité moralisante sans contenu précis.

J'ai choisi ce texte pour exemple parce que, inclus dans ce volume, il donne un bon exemple de la difficulté de la prédication devant un texte scripturaire faisant appel à des images sociales et à des schèmes culturels qui, loin d'expliquer nos relations avec Dieu, les obscurcissent. Pour un chrétien de l'Église apostolique, la mort de Jésus fut scandaleuse, la Résurrection ne la biffait pas, il fallait donc l'intégrer à la trame de la Bible. Une figure rendait intelligible le devenir tragique de Jésus, celle du serviteur d'Isaïe. C'est donc au moyen de cette figure qu'on s'explique la mort de Jésus ; cette mort n'était pas un simple accident, ou un déplorable malentendu ; elle s'inscrivait dans la volonté libératrice de Dieu, telle qu'elle s'était affirmée tout au long de l'histoire d'Israël. L'image de la rançon, dans le contexte social de l'époque, fournissait une base concrète pour évoquer l'œuvre accomplie en notre faveur. Aujourd'hui, elle n'explique plus rien, elle trouble. Il faut donc essayer de la comprendre. Et s'il s'avère nécessaire que le mouvement de la mort du Christ en notre faveur n'en nécessite pas l'usage, il faut l'abandonner, sans réintroduire subrepticement par des notions moralisantes ce qu'elle voulait socialement signifier.

Essayer donc d'abord de comprendre. Et pour comprendre, il s'agit de ne pas interpréter cette image dans un contexte culturel ou sacrificiel : il faut en manifester le substrat social. C'est en effet ce substrat social qui détermine la façon dont est entendue l'action sacrificielle. Précisons aussi que l'usage d'un même terme au cours de l'histoire ne préjuge pas de son unité de signification. Le substrat social ayant varié au cours de l'histoire du christianisme,

l'interprétation de l'image de la rançon ne fut pas unique. Dans les premiers siècles, les théologiens et l'ensemble des croyants la prirent fortement au sérieux. Le prix du sang était effectivement payé au maître qui détenait l'humanité en esclavage, le diable. Ensuite on allégorisa, mais sans abandonner complètement l'image commerciale. Puis on dramatisa avec l'idée de la nécessité d'une victime : Bourdaloue et Bossuet ont éloquentement parlé de la condamnation de Jésus en croix par Dieu. L'image de la rançon et du prix à payer habite les interprétations changeantes. Il est d'ailleurs étrange que le prix à verser a beaucoup occupé les croyants. C'est davantage la rançon qui les a préoccupés que le résultat de ce commerce : l'affranchissement ou la liberté.

L'image de la rançon fut appelée par la structure antique des rapports sociaux. L'esclavage y était une sombre réalité : la quasi totalité de la production était assurée par des esclaves, c'est-à-dire par des hommes qui ne touchaient aucune rémunération et ne jouissaient d'aucun droit. L'affranchissement correspondait donc à une entrée dans le monde humain, puisque l'esclave ne possédait aucune possibilité de maîtriser son destin. Une des formes de l'affranchissement était le rachat, c'est-à-dire verser au maître le prix de l'esclave, puisque celui-ci représentait une force de travail.

Ce rappel trop bref et trop schématique du substrat social de l'époque antique suffit à imaginer la puissance évocatrice d'une image qui prenait racine dans une exploitation institutionnalisée. La force de l'image consistait dans le mouvement qu'elle imprimait à l'acte du Christ : sa mort était un élément de la dynamique par laquelle nous passons d'un état de servitude à un statut de liberté. L'élan du mouvement est un processus de libération. L'image n'a pas pour but de fournir une explication juridique de ce passage, elle a pour fin d'indiquer le renversement qui se produit dans l'acte de la mort et de la résurrection de Jésus. L'explication juridique revient à faire porter à cette image le poids d'une transaction entre Jésus et Dieu ou Jésus et le diable. Historiquement, cette dernière transaction fut mise en forme la première : la rançon représentait le sang de l'innocent versé au démon pour qu'il abandonne sa domination sur l'humanité. On transposait ainsi dans les relations entre l'humanité et « l'au-delà » le système juridique de l'Empire. L'esclave est la propriété d'un maître ; l'humanité, la propriété du diable. Il faut fournir le prix de l'affranchissement : Dieu y pourvoit par le sang de Jésus. La seule transcription en clair de cette explication suffit à la condamner. Quant à la transaction entre Jésus et Dieu, elle vint plus tardivement. On suppose Dieu en colère contre l'humanité et ne voulant pas la libérer de son état de servitude à l'égard du démon, tant qu'une juste réparation n'est pas fournie pour cette servitude volontairement acceptée, Jésus innocent fournit la rançon ; il paie le prix pour que Dieu consente à retirer sa condamnation qui concrètement se traduit par la soumission à la puissance diabolique. L'amour de Dieu consiste à fournir la rançon nécessaire que seul

il exige. Cette seconde explication ne satisfait pas plus que la première : elle demeure dans la perspective de la transaction et ajoute quelque chose d'odieux au premier schéma ; Dieu revendique le sang de l'innocent pour entreprendre la libération de l'humanité.

La représentation sociale de l'esclavage et le processus d'affranchissement par règlement d'une rançon se sont amalgamés à des symboles sacrificiels. Il était relativement aisé de substituer à la notion de rançon celle de victime. Dans l'interprétation de la rédemption comme œuvre d'apaisement de la colère divine, le don d'une victime qui représentait la rançon s'accordait fort bien au mouvement de la transaction. L'image sacrificielle fournissait la sublimation religieuse nécessaire à l'usage des rapports sociaux d'esclavage comme base de la compréhension de notre relation actuelle à Dieu. L'imbrication des deux thèmes conduisit à oublier que dans la mentalité biblique la symbolique sacrificielle et l'aspersion par le sang ne voulait pas signifier autre chose que le rite de l'alliance chez les Sémites. La dérivation vers l'idée de victime nécessaire à l'apaisement de la divinité dissimule le sens originaire de cette pratique : la conclusion d'un pacte à la vie et à la mort. Ces jeux de représentations nous sont étrangers et leur usage, uniquement religieux désormais, nous prive d'une compréhension réelle ou nous oriente vers une interprétation de style victimal et expiatoire de la passion de Jésus. Il faut revenir au mouvement de l'affranchissement et abandonner le thème sacrificiel. Ce dernier ne saurait être repris qu'entièrement purifié de l'imagerie qui l'accompagne. Cette purification s'obtient non par le recours à l'usage de citations vétéro-testamentaires dans les Évangiles ou dans les paroles attribuées à Jésus, mais par la relation que soutiennent ces anciennes images avec la pratique de Jésus telle que les évangélistes nous la décrivent. Se demander quel sens un homme moderne donne à la notion de rançon empruntée par le N.T. à la société civile d'alors pour éclairer le caractère universellement libérant de la mort de Jésus, revient d'abord à évaluer cette image en référence à l'attitude de Jésus. Peut-être cette méthode nous incitera-t-elle à prendre en considération les obstacles opposés par notre sensibilité contemporaine à l'emploi de termes sans référence socio-politique réelle ou actuelle.

La méthode de réinterprétation ne consiste pas à partir de l'incompréhension moderne, comme si la mentalité moderne représentait le critère ultime de vérité ; elle consiste à reconnaître un symptôme authentique dans l'allergie à utiliser des schémas socio-politiques datés, comme règle absolue de compréhension en matière religieuse. Le mouvement de la mort et de la résurrection du Christ, acte que nous croyons libérateur, ne s'annonce pas d'abord dans les images, mais dans la pratique historique de Jésus. C'est elle qui forme l'élément déterminant de la compréhension des images et symboles utilisées dans une société et une culture précises pour exprimer ce dont il est question. Ce serait inverser l'ordre de la démarche que de signifier le mouvement de la vie réelle du Christ à partir des images que la communauté primitive a cru bon

d'emprunter à l'A.T. pour s'exprimer à elle-même le sens de la vie de Jésus.

Or, la vie et la mort de Jésus se trouvent indissolublement liés à l'événement de sa Résurrection. Je veux dire par là qu'il est impossible de parler de la vie et de la mort de Jésus indépendamment de ce à partir de quoi elle fut pensée dans l'expérience de la communauté primitive. Ni, d'ailleurs, de parler sérieusement de la Résurrection de Jésus indépendamment de ce que furent sa vie et sa mort. C'est dans ce cercle «existence historique de Jésus - événement de la Résurrection» que s'inscrit la compréhension de ce qu'il est pour l'humanité.

L'événement de la Résurrection authentifie comme divine la liberté de Jésus durant son existence historique. Et celle-ci donne architecture et sens à l'événement de Pâques. Dès lors le mouvement signifié par l'usage de l'image sociale de l'affranchissement par rançon ne doit pas être entendu à partir de cette image, mais à partir de ce dont il est précisément question dans l'échange entre l'existence libre de Jésus et son authentification divine dans la Résurrection.

Toutefois, on comprendrait mal cette problématique si l'on entendait par ce cercle, que la Résurrection joue le rôle de démonstration extérieure de la vérité de la vie de Jésus. La Résurrection est la manifestation de ce dont il est question dans cette vie, l'apparition du mouvement interne de la promesse liée à sa lutte historique. Le combat que Jésus mène ne se trouve pas justifié de l'extérieur, il est plein de sens en lui-même, et la Résurrection, en tant que réalisation de la promesse contenue dans cette lutte, le montre. C'est la raison pour laquelle la Résurrection ne détache pas de la vie historique de Jésus, mais exige d'y revenir sans cesse, puisque c'est dans cette vie que la promesse prend forme concrète pour nous. Ceci explicité, il devient désormais possible d'interpréter l'image de la rançon dans le mouvement d'affranchissement.

La lutte de Jésus, dans son existence historique, est un combat contre la servitude ; un combat contre les formes les plus perceptibles d'esclavage à son époque et dans sa culture ; une dénonciation des deux pouvoirs qui prétendent œuvrer à la liberté de l'homme et qui l'enchaînent. Ce combat, Jésus ne le mène pas à coups d'arguments théoriques, comme s'il élaborait une doctrine philosophique de la libération, il le conduit concrètement par son attitude, son comportement social, sa prédication, son mode de vie. C'est cette lutte contre les deux pouvoirs qui le conduit à un procès et à la mort. Sa mort n'est pas le résultat d'une destinée naturelle ou d'un décret divin sans lien avec son histoire, mais la conséquence de son combat, et, en tant que telle, elle entre dans le mouvement d'affranchissement signifié par l'usage de l'image sociale de l'esclavage et de la rançon.

L'image de la rançon revêt un sens victimal ou sacrificiel dans le cadre d'une interprétation abstraite de la mort de Jésus. La mort est alors envisagée comme une donnée naturelle que Jésus assume dans un esprit d'ex-

piation et comme prix de l'offense faite par l'humanité à Dieu. Jésus serait venu en ce monde pour offrir ce prix. Par contre, si l'on se situe dans une perspective historique, les images à saveur sacrificielle et victimale changent de signification.

Jésus, par son attitude et sa prédication a pris des positions qui l'ont conduit à un conflit dans lequel il a été perdant. Il n'a pas, devant le danger, renié les décisions qui l'ont amené à cette opposition. Dans cette opposition, des orientations fondamentales apparaissent qui ouvrent à la compréhension de ce dont il est question dans l'image du rachat, c'est-à-dire dans la réalité de notre affranchissement ou de notre libération.

Jésus affranchit du chemin de la loi comme chemin unique vers Dieu. Il se heurte en vertu de cette option à la religion traditionnelle dans le cadre pharisien. Certes, en s'opposant à l'interprétation pharisienne de la religion juive, Jésus se recommande des anciens prophètes. Il n'abolit pas l'A.T., il l'accomplit. Paul, plus tard, reprendra de façon plus abstraite la logique qui préside à la rupture entre Jésus et la religion pharisienne en faisant appel à l'exemple d'Abraham, justifié par la foi et non par la loi.

Jésus affranchit du rêve messianique. En effet le peuple - et sans doute plus subtilement les chefs pharisiens - lui demande constamment de jouer le rôle de leader messianique. Le terme «messie» est devenu dans notre langage religieux un terme quasi propre pour désigner Jésus. Ses connotations affectives et politiques sont oubliées, sauf des spécialistes des religions ou des sociologues qui se penchent sur certains mouvements politiques ou révolutionnaires. Ce terme signifiait en Israël qu'un envoyé de Dieu prendrait en main la cause du peuple et réaliserait enfin les promesses tant attendues. Il instaurerait en même temps que l'abondance économique, la domination politique sur les ennemis et, à partir d'une transformation des rapports sociaux conduirait à une société juste, pacifique et heureuse, il réaliserait son Royaume pour l'humanité entière à travers le leadership d'Israël. Les conditions politiques de domination et de puissance n'étaient pas des buts. Israël était au service des peuples, mais encore fallait-il, pour que ce Royaume apparaisse, que cessent la dépendance et l'humiliation.

Jésus n'a pas cédé à cette demande qui surgissait du plus profond de la conscience populaire d'Israël. En n'y cédant pas, Jésus affranchit le peuple de la fausseté de sa relation à Dieu. En effet, la demande faite à Jésus implique que le passage de l'esclavage à la liberté dans l'abondance et la justice se produira par un acte miraculeux de Dieu. Jésus n'est pas identifié par le peuple comme un leader politique, exigeant de ses partisans de combattre pour la liberté, il est identifié comme l'envoyé de Dieu, sur la base d'un certain nombre de signes, et c'est comme envoyé de Dieu, possédant en quelque sorte le pouvoir de Dieu qu'on le requiert d'intervenir dans la transformation de l'histoire. Jésus n'entre pas dans ce désir : ce serait priver l'homme de sa responsabilité historique. L'homme a orienté l'histoire dans tel sens,

très souvent dans un sens d'oppression et de domination, et c'est pourquoi cette histoire ne reflète pas la gloire de Dieu ; il appartient à l'homme d'en faire une histoire de justice et de liberté et non à Dieu d'octroyer par sa puissance abondance, paix et liberté. La liberté ne saurait en effet être octroyée, elle se conquiert. Jésus en ne cédant pas au désir ainsi exprimé, affranchit douloureusement de l'image dominante et instinctive de Dieu : celui qui par sa puissance se substitue à notre faiblesse tout en réalisant notre désir. Dieu n'est pas conforme à cette image instinctive, en laquelle les promesses prophétiques se trouvent enfermées. Jésus est conduit par ce refus à une opposition qui sera également une des causes de son procès et donc de sa mort.

Ainsi la mort de Jésus est la conséquence de sa vie (Et je n'ai malheureusement ici fait allusion qu'à quelques données fondamentales). Sa mort est inscrite dans sa vie prophétique, et sa vie prophétique est déjà un acte d'affranchissement. Jésus demeure fidèle à son option, il ne renie rien de ce qu'il a dit et fait en public. Il meurt innocent devant le pouvoir politique et calomnié par le pouvoir religieux. Le premier préfère la faveur du peuple, des chefs et sans doute de César aux affrontements que susciterait la libération d'un innocent. Le pouvoir politique vise dans ce cas sa propre conservation fût-ce par le crime. Quand au pouvoir religieux, l'image de Dieu qu'il véhicule et son désir de puissance ne peuvent s'accorder à la liberté responsable qu'exige Jésus dans la relation avec Dieu. Ce pouvoir oppose son Dieu à Jésus : pour ce pouvoir Jésus est un blasphémateur.

Jésus est enfermé dans un cercle. Ses ennemis l'assaillent de toute part. Le psaume 21, dont les Évangélistes reconnaissent qu'il en fit sa prière lors de sa mort, décrit bien cette situation sans issue. Apparemment abandonné de Dieu, c'est dans cette situation sans espoir que Jésus prononce une parole qui ouvre l'avenir et qui rassemble les différentes formes d'affranchissement que son attitude et sa parole ont laissé entrevoir pendant sa carrière de prédicateur ambulant : il pardonne à ses ennemis et prie Dieu de faire sien son pardon. En même temps que la justification du prophète et de l'innocent, la résurrection sera l'acceptation du pardon accordé. En Jésus, à sa mort, par son pardon, s'ouvre une autre voie que celle de la logique de la haine et du désir. C'est ce pardon qu'il faut approfondir comme l'acte par lequel se réalise de façon non rêvée la libération de l'humanité dont l'image de la rançon ou du rachat nous parle.

Cette image du pardon est peu utilisée pour comprendre l'acte libérateur du Christ à sa mort. Pourtant, me semble-t-il, elle est le chemin qui permet de comprendre hors de toute perspective rituelle, sacrificielle, victimale, et en définitive mythique, la manière dont nous sommes sauvés.

Le pardon est un acte humain inscrit dans les relations sociales et interpersonnelles. Dans le langage commun, il désigne trop souvent l'oubli. Des oppositions sont nées, des malentendus se sont glissés, des drames ont existé,

mais le temps érode, et peu à peu l'oubli s'installe. En réalité, nous n'avons pas affaire alors à l'acte du pardon. Celui-ci appartient aux forts, à ceux qui osent affronter ; tandis que l'oubli masque la faiblesse. Le pardon n'est pas davantage l'indifférence : rien ne mérite de lutter, rien ne vaut la peine de s'engager corps et âme. La réalité s'effrite. Il est incompréhensible de pardonner puisque tout est déjà compris et éludé. Le pardon n'est pas un refus de la réalité. On ne peut pas plus l'identifier à la naïveté. Celui qui pardonnerait n'aurait pas mesuré la grandeur du mal, l'efficacité de la haine, le jeu vigoureux de la destruction. Il ne verrait que malentendus dans un univers sans tragique. Le pardon est un acte d'homme libre et fort. C'est dans cette orientation qu'il faut situer le pardon de Jésus à ceux qui le tuent.

Jésus mesure l'enjeu de sa condamnation. Il sait de quelle calomnie elle est le fruit, de quel fanatisme, la conséquence. Il sait ce qu'habitait le désir de le voir prendre le pouvoir. Il connaît la logique qui le conduit à un procès et finalement à la mort. Jésus n'est ni un naïf qui ne percevrait que bonnes intentions égarées et malentendus bénins, ni indifférent à la qualité des relations sociales et à la base humaine du rapport à Dieu. Son Dieu n'est pas reconnu par le seul chemin du culte. Il n'oublie pas : il sait les raisons de ses adversaires, et les fustige avec violence. Jésus ne regrette rien des oppositions qu'il a suscitées, il ne se culpabilise pas d'avoir été trop franc, trop direct, d'avoir frustré ses contemporains de la réalisation de leurs désirs. Il ne renonce pas à son choix, il reste fidèle jusque devant les tribunaux. S'il pardonne, ce n'est pas pour signifier indirectement qu'il change d'attitude. Il demeure libre, et c'est pour cela et parce qu'il ne recherchait en rien son intérêt et le pouvoir qu'il peut pardonner.

Pardonner, c'est en définitive refuser de faire sienne la logique de l'adversaire. C'est ne pas s'enfermer dans le déroulement implacable de la haine qui conduit à un jeu de forces reproduisant sans cesse les mêmes errements et les mêmes violences. Si, à l'ironie méchante de ses adversaires le priant de descendre de la croix, Jésus avait répondu par un acte de puissance qui les aurait brisés, il serait entré dans leur mouvement. Jésus pardonnant accomplit un acte d'espérance, gros d'un avenir possible : il propose à l'adversaire une autre logique, il offre un point de départ affranchi d'un passé de haine et de violence, uniquement orienté vers l'avenir. Par son pardon, il arrache à la répétition de la même logique. S'il n'avait pas pardonné, s'il avait prononcé contre ceux qui l'assassinent la malédiction et non le pardon, Jésus aurait épousé leur point de vue, il n'aurait pas offert une nouvelle création, dans l'espérance que l'ennemi lui-même, le malfaisant, ferait sienne la logique nouvelle qui s'ouvrirait dans son pardon. Certes, Jésus a été souvent dur avec ses adversaires. Il l'a été dans la mesure où leur attitude et leur politique exploitaient religieusement ou politiquement le peuple. Mais lorsqu'il s'agit d'une injustice faite à lui-même par ces mêmes adversaires, il pardonne. En effet, seul l'offensé

peut pardonner à l'offenseur, la victime à son bourreau. C'est Jésus tué injustement qui pardonne à ceux qui le tuent, et c'est parce que c'est lui la victime de la haine et de l'injustice que son pardon - ni oubli, ni indifférence, ni naïveté - a du poids et représente une puissance d'affranchissement pour celui qui le reçoit, qui entre dans cette logique nouvelle et accepte ainsi de construire l'avenir sur une autre base que celle de sa logique propre qui poussait à la destruction.

Jésus meurt en pardonnant. Si sa mort était le dernier mot de l'Évangile, sans doute pourrions-nous admirer sa grandeur d'âme et la noblesse de son cœur, mais rien n'assurerait que Dieu avait entendu sa prière, qu'il pardonnait, comme lui, à ceux qui le tuaient et donc rien n'établirait en définitive que cette logique de la haine, se trouvait vis-à-vis de Dieu dans une situation créatrice. Dans la résurrection, Dieu fait sien le pardon de son Fils. L'attitude de Dieu ne se calque pas sur notre logique de la répétition haineuse ou de la vengeance, ou de la destruction qui nous enferme dans le passé, mais sur le pari de Jésus que le pardon ouvre l'adversaire au soupçon d'une autre possibilité que les relations de domination et de destruction. Celui qui a pardonné est désormais vivant et l'acte de son pardon, dans le don de l'Esprit qui en atteste la permanence, est assuré définitivement comme le seul jeu de Dieu à l'égard de l'humanité le jeu qui ouvre l'avenir et que Dieu peut jouer sans se moquer des hommes exploités, c'est-à-dire sans oubli, faiblesse ou indifférence, puisqu'en son Fils, il fut lui-même la victime de cette logique malfaisante. Parce qu'en son Fils il fut le torturé, Dieu peut, sans se moquer de tous les torturés et les exploités, pardonner et assurer que ce pardon est la nouveauté qui rend l'histoire possible.

Nous pouvons maintenant revenir aux images qui dans la tradition ont véhiculé la foi en notre « rachat » : Jésus a été fait rançon pour nous, il a expié pour nos péchés.

La réalité du pardon acquis en Jésus oblige à abandonner toute idée de transaction entre lui et Dieu. Jésus n'offre pas un prix pour nous acheter et ainsi apaiser Dieu par une juste compensation. Cette perspective était commandée par l'emprunt de l'image à la structure sociale de l'antiquité. S'il fallait manifester un affranchissement, il fallait, en fonction même de la libération accomplie dans la première Pâque, prendre acte de la façon dont ce processus se réalisait dans la société ancienne. Ce serait aujourd'hui archaïsme que de s'y tenir. Ce serait plus gravement donner une intelligence fautive du processus de notre libération. Par contre, le pardon signifié spécialement dans l'Évangile de Luc comme l'originalité de Dieu à notre égard, permet de montrer le caractère onéreux de notre affranchissement puisqu'il en a coûté à Jésus d'être le torturé et l'assassiné. Ce n'est pas Dieu qui exige une victime de compensation, c'est la logique de notre histoire destructrice qui requiert des victimes et des victimes innocentes. Les prophètes d'Israël avaient déjà été ces victimes. Torturé en son Fils, Dieu est victime de cette

logique, mais il en brise la répétition en justifiant son Fils qui a pardonné en faisant sien ce pardon, et du même coup il écarte toute connivence de la Transcendance divine avec la logique de la haine et de la vengeance. Nul ne peut plus en appeler à l'image instinctive de Dieu pour justifier sa domination, sa puissance, sa volonté de destruction ou sa haine. Dieu est du côté des victimes et non des bourreaux. Mais il est du côté des victimes qui créent l'histoire car il ne désespère pas que les bourreaux entrent dans une autre logique : celle de celui-là même qui pardonne.

Cette perspective peut soulever toutes sortes d'objections. Il y en a au moins une qu'elle écarte définitivement, celle d'organiser la rédemption comme un commerce entre une victime et Dieu qui la requiert. Dieu n'a pas besoin de rançon pour se faire bon à notre endroit. Mais Dieu entrant dans notre histoire et voulant en jouer le jeu sans intervention miraculeuse est contraint de se soumettre à la puissance de ceux qui s'opposent à ses prophètes de façon à la rompre de l'intérieur par cet acte fou d'espérance qui consiste à inviter à pardonner jusque dans la mort, à celui qui l'inflige. Un autre avenir s'ouvre ainsi, dont le malfaisant lui-même, s'il cesse d'être malfaisant, s'il fait sienne la bonté créatrice de celui qui pardonne, devient également l'acteur.



Année C

Première lecture : Ex 17,8-13

Deuxième lecture : 2 Tm 3,14 – 4,2

Évangile : Lc 18,1-8

Proclamer la Parole est l'une des tâches les plus importantes de tout responsable d'Eglise. L'écouter - au sens le plus actif de ce verbe - est, par conséquent une des caractéristiques essentielles du fidèle. Cette proclamation comme cette écoute suppose une double fidélité à la tradition et à l'Écriture, car la parole de Dieu est transmise par l'Écriture et reçue en Eglise. Comme l'apôtre, le fidèle doit fréquenter assidûment l'Écriture et se référer sans cesse à la Parole qu'il incombe spécialement à l'apôtre de proclamer « à temps et à contretemps » (épître).

Les évangélistes déjà témoignent de cette manière de recevoir la Parole dans la communauté et de cet effort assidu pour la scruter. Leur travail rédactionnel montre bien que chacun a relu les paroles du Seigneur dans la Tradition vivante d'une Eglise particulière. C'est ainsi que Luc a vu, dans la parabole du juge inique, un avertissement à prier avec constance dans la certitude - comme la veuve qui ne cesse d'implorer justice - que le Jour du Fils de l'Homme viendra (évangile).

Dans la même perspective, on peut réentendre résonner le vieil avertissement : « Souviens-toi d'Amaleq ! » (première lecture).



PAR JEAN-LOUIS DÉCLAIS

Professeur d'Écriture Sainte à Caen

La première lecture de ce dimanche relate une bataille entre Amalécites et Israélites. En parallèle à l'évangile du jour (sur la persévérance dans la prière), le *Lectonnaire* propose ce texte à cause de l'attitude de Moïse levant ses mains vers Dieu pendant toute la durée du combat ; c'est pourquoi la lecture s'arrête au v. 13. Toutefois, les vv. 14-16 méritent mieux qu'une omission respectueuse. Nous examinerons donc le passage dans sa totalité.

I. Amaleq

Les Amalécites formaient une des tribus qui nomadisait dans le désert du Néguev, au sud de la Palestine. Ils n'ont pas laissé de trace dans l'histoire générale : jusqu'à présent, on n'a retrouvé leur nom que dans la Bible. Par contre, il est possible d'établir leur fiche d'identité biblique qui s'avérera utile pour comprendre la finale du récit de bataille d'Ex 17.

Dans le système généalogique de Gn 36 (compilation laborieuse d'éléments parfois contradictoires : comparer Gn 36,3 avec 26,34 et 28,9), Amaleq est mis dans la descendance d'Esau, par l'intermédiaire d'Eliphaz et de Timna une concubine de celui-ci. Les Amalécites sont donc apparentés au groupe des Édomites, et ils vont partager l'inimitié d'Esau contre Jacob.

Selon Ex 17, ils sont les premiers à attaquer Israël qui vient de quitter l'Égypte ; Dt 25, 17-19 fournit des précisions sur cette agression : Amaleq aurait agi avec trahison et lâcheté, profitant d'une rencontre avec Israël pour attaquer par derrière et mettre à mal les éclopés.

On les retrouve plus tard : à Qadesh-Barnéa, les Israélites manquent de confiance et refusent de tenter l'entrée en Canaan par le sud ; après coup, ils se ravisent et se mettent en marche sans l'assistance de Yahvé ; mais « l'Amalécite et le Cananéen » leur infligent une défaite (Nb 14,40-45).

Pendant la période des Juges, on verra des Amalécites, hors de leur zone naturelle participer à la prise de Jéricho pour le compte du roi moabite (Jg 3,12-13) ou encore au pillage des récoltes israéliennes en compagnie d'autres nomades orientaux (Jg 6,1-7).

Le choc décisif entre Israël et Amaleq se produisit au temps du roi

Saül ; un récit empreint d'une atmosphère cruelle et tragique rapporte l'événement (1 S 15) dont l'écho retentit sans doute dans les oracles de Balaam qui proclament le roi d'Israël *plus grand qu'Agag* (le roi amalécite) (Nb 24,7), car *Amaleq, prémices des nations, verra sa postérité périr pour toujours* (Nb 24,20).

Pendant les années d'errance qui précédèrent sa prise de pouvoir, David eut encore maille à partir avec un rezzou amalécite (1 S 30). Puis ce peuple tombe dans l'oubli, si l'on excepte la notice obscure de 1Ch 4,39-43 qui rappelle peut-être la destruction des derniers survivants d'Amaleq au temps d'Ézéchias, roi de Jérusalem.

Voilà les quelques renseignements qu'on peut glaner à travers les souvenirs historiques de la Bible, au sujet de ce peuple qui, le premier, s'opposa à Israël quittant l'Égypte. Mais, nous le verrons, Amaleq joue, dans la pensée juive, un rôle symbolique plus important que son rôle historique.

II. La bataille de Rephidim

Le texte de l'Exode situe l'attaque amalécite immédiatement après l'épisode de « Massa-et-Mériba », dont le récit mentionne en terminant le doute qui s'est emparé des Israélites : *Le Seigneur est-il au milieu de nous, oui ou non ?* Selon la tradition des rabbins, une telle question révèle la mauvaise foi et l'ingratitude du peuple, de sorte que l'attaque ennemie qui survient aussitôt après ne saurait être le fait du hasard ; c'est Dieu qui, par le moyen d'Amaleq, frappe Israël pour le ramener à de meilleurs sentiments (cf. *Assemblées du Seigneur*, N° 16, p. 14).

Le lieu de l'escarmouche est nommé Rephidim (Ex 17,8 qui reprend l'indication topographique de 17,1) et le contexte de l'Exode le situerait entre l'Égypte et le Sinai. Mais, puisque ce lieu de Rephidim reçut selon 17,7 le nom de « Massa-et-Mériba » que le reste de la tradition biblique (Nb 20 ; Dt 32,51 ; Ez 47,19 ; 48,28) associe à l'oasis de Qadesh, on voit que la localisation précise reste incertaine. Par contre, la consonance de Rephidim pourrait avoir un rapport avec l'événement qui s'y déroule ; en effet, le mot évoque les racines *rapha* – « être faible » – et *yadim* – « mains » – (cf. l'expression hébraïque fréquente contenu ent'autres en 2 S 4,1 ; Né 6,9 ; Jr 6,24) ; « Rephidim » est donc un lieu où « les mains faiblissent », un lieu où il fallait éviter de se faire attaquer (et c'est justement là qu'Amaleq attaque!), un lieu où il faudrait soutenir tout particulièrement les mains de Moïse (cf. Ex 17,12). La *Mekhiltasur* Ex 17,8 fait déjà le même rapprochement : Rephidim signifie « relâchement des mains » et c'est pour cela que l'adversaire vint contre eux (pour les punir d'avoir relâché leurs efforts de fidélité).

Le texte ne se soucie pas de décrire la bataille : les Amalécites attaquent ;

Moïse demande à Josué de choisir des hommes pour la riposte ; celui-ci exécute l'ordre et triomphe des agresseurs « au tranchant de l'épée ». Il n'est rien dit d'autre sur ce qui se passe au bas de la colline ; aucun détail ne vient habiller le schéma stéréotypé : attaque-riposte-victoire ; un metteur en scène en serait pour ses frais !

Une telle discrétion indique que l'intérêt se trouve ailleurs ; le lecteur doit porter son regard vers le sommet de la colline où se joue la partie décisive. Avec Aaron et Hour (ce collaborateur de Moïse est nommé seulement ici et en Ex 24,14), Moïse est monté là-haut, tenant en main le « bâton de Dieu » ; il brandit le bâton, et le sort de la bataille dépend de la fermeté de ses bras. C'est lui qui lutte une journée durant, soutenu par ses deux compagnons. Le soir venu, qui sera le plus fatigué ? Josué qui a mené un combat qu'on ne juge pas utile de décrire, ou Moïse aux mains pesantes qui ne peut plus rester debout ?

Ainsi, le personnage essentiel du récit est le « bâton de Dieu » que Moïse dresse au-dessus des combattants, puisque l'issue de la lutte dépend de la position de ce bâton. Cette interprétation se voit confirmée par le nom que Moïse donne à l'autel construit après la bataille : *Yahvé-Nissi* c'est-à-dire « Yahvé-ma-bannière » ou mieux « Yahvé-mon-signal ». « Le *nés*, traduit souvent par 'bannière', n'est pas proprement une enseigne, c'est une perche ou un mât, dressé sur une colline comme un signal de mobilisation, et de ralliement », écrit le P. de Vaux qui continue : « Le même usage est attesté chez les Arabes et l'ingénieur Schumacher, faisant des relevés topographiques en Galilée, provoqua naguère la mobilisation d'une tribu voisine en plantant sur une hauteur un piquet de visée » (*Institutions de l'Ancien Testament*, II, p. 28).

Mais, dans notre texte, ce signal de mobilisation est le bâton grâce auquel Moïse accomplit les œuvres de Dieu (cf. Ex 4,2 ; 7,9.15.20 ; 9,23 ; 10,13 ; 14,16 ; 17,5). C'est lui qui déclencha les plaies contre le pays de Pharaon, qui força la mer à s'ouvrir pour laisser passer les Hébreux et fit sortir du rocher de Rephidim l'eau réclamée par le peuple ; c'est encore lui qui repousse les Amalécites. Ainsi, l'auteur véritable, le combattant unique, le responsable de la victoire, c'est Dieu. Ex 17 trouve sa place parmi les passages de la Bible qui présente Yahvé comme un guerrier (cf. R. de VAUX, *Histoire Ancienne d'Israël*, p. 429). Par exemple : Ex 15,3 *Yahvé est un guerrier* ; Nb 21,14 : le *Livre des Guerres de Yahvé* ; 1 S 25,28 : *David combat les Guerres de Yahvé* ; Ps 24,8 : *Yahvé est le Fort, le Vaillant des combats*.

Enfin, le récit du combat se termine par deux notations insolites :

— Dieu fait une proclamation solennelle, écrite dans le « livre » (ou sur une « inscription ») et transmise oralement à Josué : « J'effacerai la mémoire d'Amaleq de dessous les cieux » ;

— Moïse construit un autel, lui donne le nom de « Yahvé-ma-bannière », et commente l'événement par une phrase dont les premiers mots sont diversement

interprétés mais dont la finale est claire : « Yahvé est en guerre contre Amaleq, d'âge en âge ».

Ainsi, une victoire définitive est promise mais précédée d'une lutte incessante.

III. La postérité d'Amaleq, ou : le pardon impossible ?

Sur les tribus amalécites, l'histoire dit peu de choses, nous l'avons vu ; les tribus voisines les ont finalement absorbées. Mais elles ont laissé une postérité littéraire, sous la forme d'un thème sombre et tragique.

Il résonne dans le Deutéronome (25, 17-19) avec des accents impitoyables qui contrastent avec l'ouverture dont témoignent les dispositions prises envers Edom et l'Égypte (23, 8-9).

La même lutte traverse le livre d'Esther, puisque Haman, l'adversaire des Juifs, est un descendant d'Agag le roi amalécite combattu par Saül (Est 3,1), tandis que Mardochee est, comme Saül, un Benjaminite descendant de Qish. Et c'est pourquoi aucun compromis ne saurait tempérer le conflit qui les oppose.

Selon une addition de la Vulgate au livre de Judith (4,13), le grand-prêtre de Jérusalem fit une tournée en Israël au plus fort de la menace d'Holopherne, pour proclamer : « Sachez que le Seigneur exaucera vos demandes si vous persévérez dans le jeûne et la prière en présence du Seigneur. Souvenez-vous de Moïse, le serviteur du Seigneur : Amaleq qui se fiait dans sa force, sa puissance, son armée, ses boucliers, ses chars et ses cavaliers, il le repoussa non pas en combattant par l'épée, mais en présentant de saintes prières. Il en sera ainsi de tous les ennemis d'Israël, si vous persévérez dans l'œuvre que vous avez commencée ».

La littérature midrashique reprend souvent ce thème. Amaleq représente l'ennemi irréconciliable, envers lequel il est stupide et dangereux d'agir avec une pitié hors de saison. Il n'est jamais assez vaincu, car il renaît sans cesse. Amaleq, c'est Haman qui s'est juré la perte de Mardochee et de ses coreligionnaires aussi bien que le pouvoir romain d'occupation. Et le fronton du mémorial au martyr juif inconnu, érigé à Paris en 1956, porte la grave injonction de Dt 25,17 : « Souviens-toi d'Amaleq ! ».

Voici quelques exemples de cette littérature.

Le ch.49 des *Pirkê de Rabbi Eliezer* s'intitule : « la postérité d'Amaleq ». On y rappelle la scène dramatique de 1 S 15 où Samuel reproche à Saül d'avoir épargné Agag le roi amalécite :

Alors Samuel se présenta devant le Saint (bêni soit-il !), le bénit et dit : « Maître du monde, n'oublie pas le péché commis par Esau contre son père, quand il épousa des femmes étrangères qui offraient des sacrifices et brûlaient de l'encens aux idoles, afin d'assombrir la vie de ses parents.



Rappelle son péché sur ses fils et ses petits-fils, comme il est dit : *Qu'on se souvienne des torts de ses pères auprès du Seigneur !* (Ps 109,14).» Samuel entendit Agag qui murmurait : «L'amertume de la mort est sûrement écartée !» (1 S 15,32) et il lui dit : «Comme l'épée d'Amaleq ton père a dévoré les jeunes Israélites qui étaient sortis de la nuée en sorte que des femmes restèrent veuves et sans enfants, ainsi, à la prière des femmes, tous les fils d'Amaleq seront massacrés et leurs femmes resteront veuves et sans enfants.» De même, à la prière d'Esther et de ses servantes, tous les fils d'Amaleq furent massacrés et leurs femmes restèrent veuves et sans enfants, comme il est dit : *Et Samuel dit : «Comme ton épée a privé des femmes de leurs enfants, entre les femmes ta mère sera privée d'enfant»* (1 S 15,33).

Commentant Qo 7,16 (*Ne sois pas juste à l'excès, ne joue pas trop au sage*), le *Midrash Rabba* sur *Qohélet* fait allusion à la même histoire de Saül et Agag et développe ainsi :

R. Siméon ben Laqish a dit : Quiconque se montre miséricordieux dans les circonstances où il devrait être sans pitié, devient finalement sans pitié quand il devrait être miséricordieux. Et où voyons-nous que Saül fut sans pitié quand il aurait dû être miséricordieux ? Là où il est dit : *Quand à Nob, la ville des prêtres, Saül la passa au fil de l'épée, hommes et femmes, enfants et nourrissons, bœufs ; ânes, brebis* (1 S 22,19), or Nob n'aurait pas dû être traitée comme la postérité d'Amaleq.

Il faudrait pouvoir suivre la pensée des rabbins dans toutes ses nuances et mener en leur compagnie toute une réflexion sur la violence, ses racines et ses enchaînements, sur la réconciliation, fruit de la justice et non de la démission ou de la lâcheté. Sans vouloir traiter cette question dans toute sa complexité, recueillons seulement ces phrases d'un philosophe juif contemporain, Emmanuel Lévinas :

Sans doute, toute la grandeur de ce qu'on appelle Ancien Testament consiste à demeurer sensible au sang versé, à ne pas pouvoir refuser cette justice qui crie vengeance, à éprouver de l'horreur pour le pardon accordé par procuration alors qu'à la seule victime appartient le droit de pardonner (*Quatre lectures talmudiques*, Ed. de Minuit, p. 58).

La faute commise à l'égard de Dieu relève du pardon divin. La faute qui offense l'homme ne relève pas du Dieu... Personne, et pas même Dieu, ne peut se substituer à la victime. Le monde où le pardon est tout-puissant devient inhumain. (*Difficile liberté*, Albin Michel, p. 37).

Malheur à Amaleq, lui qui pousse le juste à faire le mal afin de s'opposer au mal ! Mais, où est Amaleq ?

LES MAINS LEVÉES CONTRE AMALEC

Moïse donc élève les mains, et tandis qu'il les élève, Amalec est vaincu. Elever ses mains, c'est élever toutes ses actions vers Dieu, c'est n'en point faire qui soient basses et qui roulent contre terre, mais les accomplir toutes selon le bon plaisir de Dieu et élevées vers le ciel. Il élève ses mains, celui qui «amasse un trésor dans le ciel»; car «là où est son trésor», là aussi est son œil, là sont ses mains. Il élève aussi ses mains, celui qui dit : «Que l'élévation de mes mains soit comme le sacrifice du soir.» Si nos actions sont élevées et ne touchent pas terre, Amalec est vaincu. Mais l'Apôtre nous prescrit d'«élever des mains saintes sans colère et sans dispute.» A d'autres il disait : «Redressez ces mains faibles et ces genoux tremblants, et marchez dans la voie droite.» Si donc le peuple garde la Loi, Moïse élève les mains et l'ennemi est vaincu ; s'il ne garde pas la Loi, Amalec reprend le dessus. Comme «nous avons à combattre les princes, les puissances et les gouverneurs de ce monde de ténèbres», si vous voulez vaincre et l'emporter, élevez vos mains, élevez vos actions, que votre vie ne se passe pas sur la terre, mais, comme dit l'Apôtre, «marchant sur terre, nous vivons cependant dans le ciel». Ainsi pourrez-vous triompher du peuple qui lutte contre vous, d'Amalec, et mériter qu'on dise de vous : «Le Seigneur luttait en secret contre Amalec». Elevez vous aussi vos mains vers Dieu, mettez en pratique le commandement de l'Apôtre : «Priez sans cesse».

ORIGENE¹

1. ORIGÈNE, *Homélie sur l'Exode XI, 4* ; Sources Chrétiennes 16, Paris, 1947, pp. 235-236.

LES MAINS LEVÉES CONTRE AMALEC

Notre dâb qu'on dit aux cieux,
(c'est y qu'on n'pourrait pas s'entendre !)
Notre daron qui êt's si loin
Si aveug', si sourd et si vieux,
(c'est y qu'on n'pourrait pas s'entendre !)
Que Notre effort soit sanctifié,
Que Notre Règne arrive
A Nous les Pauv's d'pis si longtemps,
(c'est y qu'on n'pourrait pas s'entendre !)
Su'la Terre où nous souffrons
Où l'on nous a crucifiés
Ben pus longtemps que vot'pauv'fieu
Qu'a d'jà voulu nous dessaler.
(C'est y qu'on n'pourrait pas s'entendre !)
Que Notre volonté soit faite
Car on voudrait le Monde en fête,
D'la vraie justice et d'la Bonté,
(c'est y qu'on n'pourrait pas s'entendre !)
Donnez-nous tous les jours l'brich'ton régulier
(Autrement nous tâchons d'le prendre);
Fait's qu'un gas qui meurt de misère
Soye pus qu'un cas très singulier.
(C'est y qu'on n'pourrait pas s'entendre !)
Donnez-nous l'poil et la fierté
Et l'estomac de nous défendre,
(des fois qu'on n'pourrait pas s'entendre !)
Pardonnez-nous les offenses
Que l'on nous fait et qu'on laiss' faire
Et ne nous laissez pas succomber à la tentation
De nous endormir dans la misère
Et délivrez-nous de la douleur

(Ainsi soit-il !)

JEHAN RICTUS¹

1. Jehan RICTUS, *Les Soliloques du Pauvre*, Paris, 1937, pp. 144-146.



FRÉQUENTATION DE L'ÉCRITURE ET PROCLAMATION DE LA PAROLE

2 Tm 3,14 – 4,2

PAR PIERRE DORNIER

Professeur au Grand Séminaire d'Orléans

Cette lecture réunit assez heureusement la fin du ch. 3 et les deux premiers versets du ch. 4 de la deuxième épître à Timothée. Même si l'on refuse à l'apôtre Paul la paternité directe de ce passage, il reste, en toute hypothèse, que nous avons là un précieux témoignage sur la conception qu'on se faisait, à la suite de la prédication de l'Apôtre et dans les communautés fondées par lui, de l'une des tâches les plus importantes incombant à un responsable d'Eglise. A vrai dire, il s'agit même ici de ce qu'il y a de plus essentiel dans la mission apostolique : proclamer la Parole. Mais cette obligation fondamentale d'annoncer le message suppose chez l'apôtre chrétien une double fidélité : à la Tradition comme à l'Écriture, ou plutôt (l'expression serait plus juste) une unique fidélité : celle qu'il faut garder à la parole de Dieu transmise par l'Écriture et reçue en Eglise.

Les consignes données ici à Timothée se laissent aisément grouper autour de deux recommandations : fréquentation de l'Écriture (3, 4-17) et proclamation de la Parole (4, 1-2).

I. - Fréquentation de l'Écriture (3, 4-17)

Avant d'annoncer aux hommes la Bonne Nouvelle du salut, l'apôtre doit, humblement, se rendre compte qu'il n'est qu'un serviteur et non un maître à penser, que des disciples se plairaient à honorer comme un chef d'école philosophique ou littéraire. Il s'agit d'abord pour lui de « recevoir » ce qu'il devra ensuite transmettre fidèlement, sans altération, disparaissant en quelque sorte derrière le message.

1. La Tradition vivante (3,14)

L'Écriture sainte, dont l'auteur va dire aux vv. 15-17 toute l'importance, n'est pas une réalité isolée, rencontrée fortuitement au hasard d'une recherche. Elle est reçue et ne peut être comprise que dans une communauté. C'est pourquoi, avant de recommander à Timothée la connaissance et la fréquentation régulière de l'Écriture, Paul commence par lui rappeler qu'il s'insère dans une succession vivante de témoins. Avant d'être un contenu, la Tradition est un geste. Paul, le maître de Timothée, revendiquait comme un titre de gloire le fait de n'avoir rien inventé en matière de foi chrétienne, mais au contraire

d'avoir fidèlement transmis ce qu'il avait reçu, qu'il s'agisse du kérygme fondamental de la Résurrection du Seigneur (1 Co 15,3) ou de la célébration de l'Eucharistie (1 Co 11,23). Timothée, à son tour, a reçu un dépôt dont il n'est pas le maître, mais le serviteur, le gardien (1 Tm 6,20 ; 2 Tm 1,14). Lui aussi doit transmettre ce dépôt de la foi à des hommes de confiance : « Ce que tu as appris de moi sur l'attestation de nombreux témoins, confie-le à des hommes sûrs, capables à leur tour d'en instruire d'autres » (2 Tm 2,2). Le ministère apostolique est d'abord, avec l'assistance de l'Esprit, transmission fidèle d'une révélation divine. Comme l'écrit fort justement Hébert Roux : « C'est à cette fidélité-là qu'il faut toujours revenir, parce qu'en dehors de la vérité de Dieu révélée en Jésus Christ dont la 'dispensation' constitue le ministère apostolique et par conséquent fonde et édifie l'Eglise, il n'y a qu'inventions humaines hasardeuses, fausse science, impossibilité de parvenir à la connaissance de Dieu et de l'homme » (*Les épîtres pastorales*, Labor et Fides, 1959, p. 144).

L'expression « demeure dans ce que tu as appris » (mal rendue dans le Lectionnaire, qui porte « tu dois en rester à ce qu'on t'a enseigné ») outre sa saveur johannique très nette (cf. pour « demeurer dans » : Jn 8,31 ; 19, 6-8,17), a une signification propre : la foi n'est pas un bien extérieur à soi qu'on acquiert pour le posséder comme un trésor inerte, mais un milieu nourricier, une vérité qui vit dans le croyant et dans laquelle celui-ci vit et doit demeurer.

Paul fut le premier maître de Timothée, sinon en date, du moins en importance, car personne n'a eu comme lui l'intelligence du mystère du Christ (Ep 3, 2-5 ; Col 1,25-29). Mais l'Apôtre avait été précédé par d'autres témoins de la Tradition (les chrétiens de Lystres en Ac 16,1). D'ailleurs, avant même d'être chrétien, Timothée avait appris de sa mère Eunice et de sa grand-mère Loïs, les premiers rudiments de la foi juive (2 Tm 1,5). « A cinq ans la Torah, à dix ans la Mishna » dit une sentence rabbinique (*Pirqè Abot* V,21). La continuité de la Révélation n'est pas un privilège du N.T. ; elle s'enracine dans l'histoire du Peuple de Dieu, depuis l'appel d'Abraham, le père des croyants.

2. L'Écriture inspirée (3,15-17)

Par les « saintes lettres » (*Lectionnaire* : les textes sacrés) mentionnées au v. 15 il faut entendre, évidemment, la sainte Écriture, c'est-à-dire, de façon certaine, l'Ancien Testament. L'auteur songe-t-il également à certains écrits apostoliques ? Il serait hasardeux de l'affirmer. Sans doute un passage de la deuxième épître de Pierre (fin du 1er siècle) considère les lettres de Paul comme partie intégrante des « Écritures » (2 P 3,15-16), mais on dit ici que Timothée connaît les « saintes lettres » depuis son plus jeune âge : il

ne paraît donc pas possible d'admettre qu'à cette époque l'un des écrits du N.T. avait déjà vu le jour. Que Paul reconnaisse à l'A.T. le caractère d'écriture inspirée n'a rien d'original ; il est plus intéressant de constater qu'il affirme à nouveau (cf. déjà, par exemple, 2 Co 3,14) que la connaissance de l'écriture est susceptible de conduire à la foi au Christ, ou plus précisément à cette sagesse supérieure qui y introduit. Par sa nature et par les formules qui l'expriment, le thème de la Sagesse trace dans l'A.T., une des plus intéressantes voies d'accès au mystère du Christ (cf. Pr 8,22-31 ; 9,1-6 ; Si 24,1-34 ; Ba 3,9-4,4). Si le livre de l'Ecclésiastique identifie la Sagesse à la Loi (Si 24,23-25), Paul proclame que la vraie Sagesse n'est finalement que le Christ lui-même « devenu pour nous Sagesse, Justice, Sanctification et Rédemption » (1 Co 1,30).

La traduction du *Lectionnaire* « Tous les passages de l'Écriture sont inspirés par Dieu » (v. 16) peut surprendre ceux qui ont dans l'oreille ou dans la mémoire la formule habituelle : « Toute Écriture est inspirée par Dieu ». Pourtant, elle rend certainement bien le sens du texte. En effet, le mot « Écriture » employé sans l'article défini (comme ici) ne désigne pas l'Écriture dans son ensemble, mais un passage particulier (cf. Mc 12,10 ; Lc 4,21 ; Jn 19,37 ; Ac 8,35). L'auteur veut dire : « Tout passage de l'Écriture, quel qu'il soit ». On sait que la suite de la phrase est diversement traduite : « Toute Écriture inspirée par Dieu est utile » ou « Toute Écriture est inspirée par Dieu et utile ». La seconde traduction, adoptée par le *Lectionnaire*, est certainement préférable. (Quelle que soit d'ailleurs la traduction retenue, ce texte contient une affirmation très nette et souvent évoquée, de l'inspiration des saintes Écritures).

Reçue, lue et comprise dans la Tradition de l'Église, l'Écriture constitue pour un apôtre la norme principale de son action. Lorsqu'il enseigne (il s'agit ici de la *didaskalia* : enseignement donné à ceux qui progressent dans la foi), il doit s'y référer pour montrer, comme Paul, que l'Évangile accomplit les promesses de l'A.T. Lorsqu'il dénonce l'erreur, qu'il redresse les écarts de conduite ou qu'il aide les membres de la communauté à vivre davantage dans la charité, il ne manquera pas d'y renvoyer. Il ne faudrait d'ailleurs pas se méprendre sur cette « utilité » de l'Écriture. Il ne s'agit pas de l'utiliser, de lui faire dire ce qui plaît, d'y trouver, après coup, des justifications de thèses préfabriquées. Rien de plus facile, mais rien de plus vain que ce jeu de l'esprit. Ce n'est pas l'Écriture qui est mise au service de l'apôtre ; c'est l'apôtre qui doit servir l'Écriture et la parole de Dieu, à l'imitation de ceux qui « dès le début furent témoins oculaires et serviteurs de la Parole » (Lc 1,2). On remarquera l'équivalence pratique entre le « salut par la foi » (v. 15) et la « justice » (v. 16) : la doctrine de l'épître aux Romains demeure implicitement présente derrière des textes tels que celui-ci.

L'homme de Dieu mentionné au v. 17 pourrait évidemment signifier le

chrétien en général : c'est à tout croyant que l'Écriture peut et doit être utile. Mais la nature des devoirs énumérés au v. 16, ainsi que l'emploi de l'expression « homme de Dieu » en 1 Tm 6,11, invitent à comprendre le v. 17 comme s'adressant plus particulièrement à Timothée et, derrière lui, à tous les responsables d'Églises.

II.- Proclamation de la parole (4,1-2)

1. Adjuration solennelle (4,1)

Avec le ch. 4 commence une solennelle adjuration (la traduction du *Lectionnaire* « Je te le demande » est inexacte et ne rend pas la gravité de ce passage, testament spirituel de saint Paul). L'Apôtre prend à témoins (*diamarturomai*) Dieu et le Christ (même verbe en 1 Tm 5,21 et 2 Tm 2,14 ; même idée en 1 Tm 6,13). C'est dire l'importance qu'il attache aux conseils qui suivent. Le Christ est évoqué ici comme juge aux solennelles assises de la Parousie. Cette perspective eschatologique s'avère doublement heureuse. D'une part, elle rappelle à Timothée qu'il devra, lui aussi, rendre compte au souverain juge, de la mission qui lui a été confiée (cf. la parabole de l'intendant : Lc 12,42-48). D'autre part, elle souligne l'urgence de la prédication missionnaire : il faut qu'avant la Parousie - entrevue, semble-t-il, dans un avenir assez proche - l'Évangile du Royaume soit proclamé jusqu'aux extrémités du monde, en témoignage à toutes les nations (cf. Mt 24,14). La prédication de l'Évangile est située dans la perspective du jugement qui vient. D'ailleurs, déjà en elle-même, elle est un jugement prononcé par Dieu, jugement de condamnation pour ceux qui se perdent, de grâce pour ceux qui se sauvent (1 Co 1,18 ; 2 Co 2,15-16 ; 4,4). En ce sens, la Parole, révélant le secret des cœurs, produit un jugement (Jn 9,39 ; 12,31 ; 16,11) et l'apôtre, comme tout croyant, ne cesse d'y être soumis.

2. A temps et à contretemps (4,2)

C'est pourquoi l'apôtre doit se hâter d'annoncer la Parole et, sans cesse, « intervenir ». L'expression « à temps et à contretemps » (ou « à propos et hors de propos ») se range parmi les formules qui évoquent l'idée d'une totalité, ici d'une incessante intervention. Lorsqu'il s'agit du devoir essentiel de la proclamation de la Parole, le prédicateur ne doit pas s'embarrasser de considérations tout humaines. Est-ce ou non le meilleur moment d'annoncer Jésus Christ ? Qu'en sait-on ? De toutes façons, l'Évangile, pris au sérieux, sera toujours inopportun ; il arrivera toujours à contretemps, c'est-à-dire à contre-courant de nos lâchetés et de nos préférences égoïstes. L'annonce de la Résurrection ne pouvant, sans se détruire elle-même, faire l'économie

de la prédication de la croix, restera toujours une « folie pour les païens et un scandale pour Israël » (1 Co 1,23). Qu'y a-t-il de plus dérangeant que la folie, de plus inopportun que le scandale ? Bien sûr, certains moments conviennent mieux que d'autres pour prononcer telles paroles ou poser tels gestes, et Jésus lui-même a dit aux siens « J'ai encore bien des choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter maintenant » (Jn 16,12). Mais le Christ annonçait alors que l'Esprit Saint viendrait et introduirait les apôtres dans la vérité tout entière (*ibid.* v. 13). Remplis de cet Esprit, les apôtres ne peuvent pas ne pas parler (Ac 4,20). Pour Paul chaque occasion était bonne d'annoncer Jésus Christ ; c'était toujours pour lui le moment de proclamer l'Évangile à tous les auditoires : Juifs pieux réunis dans une synagogue, Grecs oisifs arpétant les portiques de l'agora, débardeurs de Corinthe, membres du Sanhédrin ou magistrats romains. Le sens de l'urgence de « l'heure » (cf. 1 Co 7,31) lui faisait crier : « Malheur à moi si je n'annonce pas l'Évangile » (1 Co 9,16). Même s'il n'y avait que peu de probabilités humaines de « réussite », Paul voulait croire à la force de la prédication, car celle-ci, à ses yeux, n'était pas de l'ordre des puissances humaines. Les apôtres de tous les temps pourront toujours s'interroger pour savoir si, dans leurs plans d'évangélisation ou leur prospective missionnaire, ils peuvent, en toute loyauté, redire cette parole de feu : « Je ne rougis pas de l'Évangile, c'est une force de Dieu » (Rm 1,16). Les probabilités humaines de succès peuvent être faibles, le vrai prédicateur de la Parole sait qu'à travers les mots passe une puissance divine qui ne revient pas à Dieu sans avoir produit son effet (Is 55,11) et qui, aux yeux du monde étonné et des croyants éblouis, est « une démonstration d'Esprit et de puissance » (1 Co 2,4). Ces propos inspirés contiennent autre chose qu'un paradoxe ; il s'agit de la mystérieuse économie du salut : le Seigneur veut que la foi « repose non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu » (1 Co 2,5).

S'il est permis, malgré la différence des genres littéraires, de rapprocher les deux premières lectures de ce dimanche, on peut y découvrir une leçon commune : le triomphe de Dieu à travers la faiblesse de l'homme. C'est grâce à Dieu, invoqué par Moïse, que les Israélites l'emportent sur les Amalécites à Rephidim ; c'est grâce à Dieu, inspirant les saintes Écritures, que l'apôtre chrétien se trouve « bien armé, pourvu de tout ce qu'il faut pour un bon travail » (2 Tm 3,17).

PELERINAGE AUX SAINTES ECRITURES

Si, lentement instruits par l'Eglise, pénétrés de son souffle vivifiant, nous entrons avec un cœur docile dans le monument même de la vérité tel que Dieu l'a construit (et qui est l'Écriture), nous rencontrerons bien des ombres dans les profondeurs, des passages où il faudra courber la tête, des sublimités où notre intelligence sera sur le point de défaillir ; mais, soutenus par l'Eglise elle-même, notre compagne inviolable, nous marcherons de clartés en clartés sous le firmament de la sainte parole, nous jouant avec elle dans les plans découverts de l'éternité, admirant de proche en proche Jésus Christ qui s'avance, l'attendant avec les patriarches, le regardant venir avec les prophètes, le saluant sur la harpe des psaumes, jusqu'à ce qu'enfin, au seuil du second temple, il nous apparaisse tout chargé de sa gloire et de sa mort, victime prédestinée de la réconciliation des âmes, et souveraine explication de tout ce qui est par tout ce qui fut ... Qui pourrait revenir insensible d'un si long pèlerinage ? Qui pourrait, conduit par la foi sur de telles traces, ne pas rentrer meilleur au foyer de sa propre vie ? La Bible est tout à la fois le drame de nos destinées, l'histoire primitive du genre humain, la philosophie des saints, la législation d'un peuple élu et gouverné par Dieu ; elle est dans une providence de quatre mille ans la préparation et le germe de tout l'avenir de l'humanité ; elle est le dépôt des vérités qui lui sont nécessaires, la charte de ses droits, le trésor de ses espérances, l'abîme de ses consolations, la bouche de Dieu sur son cœur ; elle est enfin le Christ Fils de Dieu, qui l'a sauvé.

LACORDAIRE¹

1. LACORDAIRE, *Deuxième lettre à Emmanuel*, dans *Lacordaire et la Parole de Dieu*, Études religieuses 758, Bruxelles, 1962, pp. 66 - 67.



LA PARABOLE DU JUGE QUI FAIT ATTENDRE

LE JUGEMENT

Lc 18,1-8

PAR AUGUSTIN GEORGE

Professeur à la Faculté de Théologie de Lyon

Cette parabole ne se trouve que chez Luc. Elle pose aux exégètes plusieurs problèmes : la part de Luc à sa rédaction, l'appartenance des vv. 6-8 au texte originel, la traduction du v. 7, surtout le sens du texte pour Luc et finalement pour Jésus.

On voudrait l'examiner d'abord au niveau de Luc, à partir des éléments qu'il fournit : son contexte, sa construction, ses diverses parties. Avant de tenter enfin son interprétation, il sera utile d'essayer de discerner les matériaux traditionnels utilisés par l'évangéliste¹.

I. Le contexte

Dans la troisième section de la montée de Jésus à Jérusalem (17,11-19,28), Luc a rapporté d'abord la guérison de dix lépreux (17,12-19), puis tout un enseignement eschatologique : la question des Pharisiens sur la venue du Règne de Dieu (17,20-21) et un long discours prophétique adressé aux disciples sur le Jour du Fils de l'homme (17,22-37).

C'est encore aux disciples apparemment que Jésus dit la parabole du juge qui laisse traîner le jugement. Elle est nettement liée au contexte précédent par le thème du jugement et par sa mention finale du Fils de l'homme (18,8).

Ensuite vient la parabole du Pharisien et du Publicain (18,9-14). Luc donne aux deux paraboles des visées bien différentes (cf. les vv. 1 et 9) ; toutefois, elles sont liées par leur genre et par le thème de la prière.

II. La construction de la parabole

Soigneusement construit, l'ensemble 18,1-8 comporte :

- une introduction (v. 1) qui indique les destinataires, le genre et le but de la parabole ;
- la parabole elle-même (vv. 2-5) ;
- l'application (vv. 6-8) :
 - le Seigneur reprend la parole pour inviter à écouter (v. 6) ;
 - il dégage la leçon de la parabole par une antithèse qui est un *a fortiori* (v. 7), et s'achève par l'affirmation solennelle *lêgo umin* (v. 8 a) ;

- une question finale réintroduit le Fils de l'homme (v. 8b).

L'appel au jugement (*ékdikéin* aux vv. 3 et 5 - *poiein ékdikésin* aux vv. 7 et 8), finalement entendu malgré son délai, assure l'unité de l'ensemble.

III. L'introduction (v. 1)

Cette introduction s'avère toute lucanienne par son vocabulaire², le soin mis à préciser la visée de la parabole (cf. 14,7 ; 15,1-3 ; 18,9 ; 19,11), l'intérêt porté à la prière³.

Jésus s'adresse à ses disciples (cf. 17,22). Il veut leur donner un enseignement qui se présente comme l'application parénétique du discours eschatologique précédent (ainsi également 21,34-36 après 21,8-33) : il faut toujours prier, sans se décourager. Ces deux formules sont pauliniennes⁴.

IV. La parabole (vv. 2-5)

Apparaît le personnage principal, le seul dont il sera question dans l'application (v. 2). C'est un juge, dans quelque petite cité où il a toute liberté pour rendre la justice à sa guise, sans appel. On décrit sa pensée profonde parce qu'elle constitue le ressort du récit : il n'y a aucun espoir de lui voir rendre la justice⁵.

Devant lui se dresse une veuve (v. 3). Pas un mot pour la décrire : sa condition même en fait le type de la personne sans défense⁶. A maintes reprises, elle vient trouver le juge⁷ et lui présente sa requête tout simple : « Rends-moi justice »⁸ contre mon adversaire. L'objet (créance ? héritage ? dommage ?), la légitimité de sa cause, ainsi que la personne de l'adversaire restent inconnus.

Tout le récit est centré sur un seul point : le juge laisse traîner l'affaire (v. 4) sans aucun souci des exhortations traditionnelles à faire droit à la veuve (Ex 22,21 ; Dt 27,19), à ne pas l'opprimer (Jr 7,6 ; Za 7,10 ; Mt 3,5), à lui rendre la justice (Is 1,17.23).

Finalement pourtant le juge se décide à juger. Il donne ses motifs dans un monologue intérieur, qui n'a rien d'une analyse psychologique, mais constitue un procédé classique des paraboles pour donner le sens de l'action⁹. Il fait ressortir que le juge n'a pas de motifs valables (cf. la reprise du v. 2) : il agit par pur égoïsme, parce que cette femme le fatigue et qu'elle reviendra sans cesse lui casser la tête¹⁰ (v. 5). L'application trouvera ici un facile *a fortiori*.

La parabole apparaît d'un genre très pur par sa sobriété, la simplicité de son action, le caractère typique de ses personnages, l'absence de tout détail descriptif. Tout concourt à l'action ; on se trouve loin de l'allégorie.

V. L'application (vv. 6-8)

Comme pour beaucoup d'autres paraboles de l'Évangile, celle-ci est suivie d'une application qui en dégage la signification. Ce passage, on va le voir, pose de nombreux problèmes.

Il commence par un verset d'introduction (v. 6) qui évoque Lc 16,8-9¹¹. Bien lucanien par ses premiers mots¹², il offre aussi quelques traits apparemment anciens, comme l'invitation à écouter après une parabole¹³ et la formule sémitique sur le «juge d'injustice» où le génitif équivaut à un adjectif.

Le sens est clair. En nommant Jésus «le Seigneur», Luc veut marquer son autorité au début d'un enseignement important¹⁴. En qualifiant le juge comme «sans justice», il prévient toute équivoque dans sa comparaison avec le juste Juge¹⁵. On perçoit ici combien la parabole diffère de l'allégorie: elle se centre toute sur l'action du juge, non sur sa personne, qui ne représente donc pas Dieu.

Ainsi introduite, l'application commence par une exclamation passionnée (v. 7)¹⁶ qui fait ressortir l'*a fortiori* de la comparaison¹⁷: qui oserait penser que Dieu ne fera pas justice à ses «élus»? Luc utilise rarement ce dernier terme et nulle part ailleurs ne l'applique à des hommes¹⁸; il a ici une portée eschatologique (comme en Mc 13,20.22.27 // Mt 24,22.24.31) où il désigne ceux qui sont admis dans le Royaume de Dieu¹⁹. S'ils crient jour et nuit, c'est pour appeler le jugement final qui mettra fin à leur détresse (cf. Hén 9,2-3 et Ap 6,9-11, où apparaît une nuance de vengeance, absente de l'Évangile).

Les derniers mots du v. 7 présentent une difficulté classique pour l'exégèse, par suite de leur construction: comment rattacher à la phrase précédente (interrogation au subjonctif aoriste) cette proposition à l'indicatif présent introduite par un *kai*²⁰? Quel sens donner à *makrothumein*? On a souvent pensé que la difficulté du texte provenait du fait qu'il présentait la traduction servile d'un original sémitique²¹. Peut-être, mais il faut d'abord chercher le sens que Luc pouvait donner à son texte grec; pour cela, procédons par étapes.

Dans le texte grec de Luc, le verbe *makrothumei*, comme le premier verbe du verset ne peut avoir pour sujet que Dieu il décrit l'attitude de celui-ci envers ses élus, seuls personnages nommés au pluriel auparavant. Le sens de ce verbe est délicat à préciser. Il n'est pas attesté dans la littérature profane antérieure aux LXX. Ceux-ci l'emploient une dizaine de fois, surtout au sens d'«être patient, indulgent» (Pr 19,11; Si 2,4; 18,11; 29,8; Ba 4,25; 2 M 6,14), mais aussi de «persévérer, prolonger» (Jb 7,16; 2 M 8,26; des variantes de Qo 8,12) et de «tarder, temporiser» (Si 35,19). Les mêmes nuances se retrouvent dans les emplois du N.T.: «être patient» (Mt 18,26.29; 1 Co 13,4; 1 Th 5,14; Jc 5,7-8), «persévérer» (Hé 6,15), «temporiser» (2 P 3,9)²². Ce dernier sens semble celui qui convient le mieux à ce passage

tout centré sur le délai de l'intervention divine en faveur de ses fidèles (comme 2 P 3,9) et qui évoque Si 35,19.

Pour la construction du texte, on a proposé toutes les hypothèses possibles:

1. La plupart rattachent le v. 7c au v. 7a («Et Dieu ne ferait pas justice...?»):

- soit en strict parallèle («et ne serait-il pas patient à leur égard?»)²³;
- soit en antithèse («et il tarderait...?» ou «et il patienterait...?»)²⁴;
- soit comme une concessive («même s'il temporise...»)²⁵;
- soit comme une temporelle («tandis qu'il temporise...» ou «alors qu'il se montre patient...»)²⁶.

Les deux premières propositions ont l'inconvénient de ne pas tenir compte de la différence de mode et de temps entre *poièsè* et *makrothumei*; les deux dernières, possibles au niveau du substrat sémitique, sont difficilement admissibles au niveau du grec de Luc.

2. D'autres rattachent *kai makrothumei* aux «élus qui crient vers Dieu» comme une proposition relative: «à l'égard desquels il est patient», ou «qu'il écoute avec bienveillance s'ils crient...», ou «pour qui il est bienveillant»²⁷. Hypothèses intéressantes au niveau du texte sémitique, mais il est difficile d'admettre que Luc ait entendu son texte en ce sens.

3. Beaucoup font du v. 7c une nouvelle phrase indépendante de la précédente:

- une glose tirée de Si 35,19 sur l'attitude de Dieu envers les impies²⁸: dans ce cas, il n'y a plus à chercher de cohérence dans le texte;
- une affirmation de principe: «Il est bienveillant...» ou «Il patiente envers eux»²⁹;
- une exclamation scandalisée: «Et il temporise pour eux!»³⁰.

Ces traductions ont le mérite de tenir compte de la différence de temps et de mode entre *poièsè* et *makrothumei*. La dernière nous semble préférable, parce qu'elle prend *makrothumei* au sens de «temporiser» qui convient à ce contexte d'attente douloureuse, et qu'elle rend bien la nuance du présent du verbe. La phrase exprime alors une objection.

Jésus y répond (v. 8) par une formule d'affirmation solennelle (*legó umin*) qu'on trouve plusieurs fois chez Luc dans les applications des paraboles (15,7.10; 16,9; 18,14). Dieu va faire justice aux siens comme le laissait déjà entendre l'interrogation passionnée du v. 7a, et il va le faire «bien vite» (*en tachei*). Quelques-uns proposent de traduire ces mots par «soudain, inopinément» parce que ce sens est attesté en quelques passages des LXX (Dt 11,17; Jos 8,18-19; Ps 2,12), et surtout parce que Luc réagit plusieurs fois contre l'attente d'une parousie imminente (17,23; 19,11; 21,8-9)³¹. Cette dernière observation est juste mais, chez Luc, *en tachei* signifie toujours «rapidement» (Ac 12,7; 22,18; 25,4); et ce sens est particulièrement indiqué ici en réponse à l'objection du v. 7c: Non, le Seigneur ne traîne pas, il fera justice bientôt³².

Cette affirmation n'enlève rien d'ailleurs à l'incertitude de l'heure (cf. 12,35-40 ; Ac 1,7).

L'application de la parabole s'achève au milieu du v. 8. Toute la leçon de l'histoire est tirée. La justice sera rendue promptement à ceux qui l'appellent. Il est donc étonnant de trouver au v. 8b un *logion* sur un personnage et un thème nouveaux : le Fils de l'homme et la foi. La conjonction *plên*, assez familière à Luc, qui introduit ce *logion*, lui donne un sens adversatif, déjà attesté chez les LXX³³.

Il s'agit maintenant de la venue du Fils de l'homme, thème eschatologique fréquent dans les évangiles (cf. Mc 8,38 ; 13,26 ; 14,62 et par.) et implicite ici dans le contexte de Luc (cf. les quatre mentions du « Jour du Fils de l'homme » dans le discours précédent : 17,22.24.26.30). Cette venue n'est pas décrite, ni mentionnée pour elle-même ; elle sert simplement à indiquer la fin des temps.

Alors se pose une question dont la particule *an* marque combien la réponse est incertaine³⁴ : y aura-t-il encore de la foi au dernier jour ? Le trait important ici réside dans la mention de « la foi » avec article et sans complément. L'expression ne se retrouve dans les évangiles qu'en Mt 23,23, où elle a le sens biblique de « fidélité » ; Luc l'utilise plusieurs fois dans les Actes pour désigner le message évangélique (6,7 ; cf. 15,9) et surtout l'adhésion vécue à ce message (13,8 ; 14,22 ; 16,5), qu'il marque également par l'emploi « absolu » du verbe « croire » sans complément (Lc 8,12.13 ; Ac 2,44 ; 4,4.32 ; 8,13 ; 11,21 ; 13,12.39.48 ; 15,5.7 ; 17,12.34 ; 18,8.27 ; 19,2.18 ; 21,20.25) : il s'agit pour Luc d'un engagement au Seigneur, vécu dans la fidélité concrète du témoignage et de la vie³⁵. D'après 18,1, Luc pourrait penser en particulier à la constance dans la prière³⁶.

La question de Jésus indique qu'une menace pèse sur cette fidélité. D'après son expérience, Luc doit penser surtout aux persécutions qui imposent aux croyants le devoir de rendre témoignage à Jésus au péril de leur vie (Lc 6,22-23 ; 9,26 ; 12,4 ; 8-12 ; 21,12-19 ; Ac 7,55-60 ; 12,2 ; 21,13 ; 22,20 ; 23,11). Peut-être songe-t-il aux dangers que les maîtres d'erreur feront courir à l'Eglise après la disparition des apôtres (Ac 20,28) ? Mais il insiste peu sur ce point³⁷.

Finalement, cette question contient une exhortation pressante aux fidèles qui attendent la venue du Fils de l'homme. La parabole a promis que Dieu ne manquera pas de rendre justice à ses élus éprouvés dans le monde. Mais, eux, resteront-ils fidèles jusqu'au bout, dans la prière (cf. 21,34-36) ?

VI. Les données utilisées par Luc

La lecture du texte a fait apparaître plusieurs fois ce qu'il pouvait devoir au travail littéraire de Luc, notamment dans les raccords que constituent les vv. 1,6, et le *plên* du v. 8b. Mais Luc travaille manifestement sur des maté-

riaux traditionnels. Il est intéressant de tenter de dégager ces matériaux avant de définir le sens qu'il leur donne.

1. Les critiques admettent généralement que le *logion* 8b sur le Fils de l'homme n'appartenait pas primitivement à la parabole³⁸. Ce jugement se fonde solidement sur la nouveauté des thèmes du Fils de l'homme et de la foi, absents de la parabole, plus encore sur l'opposition entre la certitude du salut prochain (v. 8a) et l'incertitude sur la fidélité des croyants (v. 8b). Mais alors, d'où vient le *logion* du v. 8b ?

- Plusieurs attribuent sa rédaction à Luc³⁹. Mais cette hypothèse ne trouve appui ni dans le vocabulaire du texte (en dehors du *plên* initial), ni dans sa forme, ni dans son contenu.

- On attribue plus souvent la formation du *logion* à un stade pré-lucanien de la tradition, à l'angoisse de l'Eglise persécutée ou ravagée par l'hérésie, devant le délai de la Parousie⁴⁰.

- Cette explication est possible. Mais le *logion* est-il né seulement de l'expérience pascalle ? Il présente plusieurs traits caractéristiques de la pensée de Jésus : l'importance donnée à la foi⁴¹, la référence à la venue du Fils de l'homme, son pessimisme salutaire. Aussi plusieurs admettent qu'il peut remonter jusqu'au Maître et qu'il exprime son angoisse devant le refus de son message et de sa mission⁴².

2. L'application des vv. 6-8a appartenait-elle dès l'origine à la parabole ?

- Contre cette appartenance on a fait valoir des motifs littéraires : l'introduction lucanienne du v. 6a, comparable à Luc 16,8 ; l'absence d'application dans de nombreuses paraboles⁴³, notamment dans la parabole parallèle de Lc 11,5-8 ; une opposition qu'on relève entre la pensée de la parabole, - qui ne serait pas eschatologique - et celle de son application⁴⁴. Quelques auteurs envisagent même d'attribuer à Luc la rédaction des vv. 6-8⁴⁵.

- Toutefois, ceux qui jugent l'application liée dès l'origine à la parabole⁴⁶ demeurent nombreux. Leurs arguments principaux sont la cohérence entre ces deux parties, l'excellent *a fortiori* que constitue l'application, l'utilité de celle-ci pour éclairer la parabole difficile, son langage ancien et non-lucanien. A la différence des adversaires de l'authenticité de l'application, ceux qui lui sont favorables entendent la parabole originelle au sens eschatologique, ce qui est fort vraisemblable dans l'ensemble de l'évangile, et attribuent généralement à Jésus les vv. 2-8a⁴⁷. Cette opinion ne nous semble pas sans fondement⁴⁸.

VII La pensée de Luc et celle de Jésus

Les diverses données que nous avons relevées jusqu'ici permettent d'approcher le sens de la parabole à ses divers niveaux.

En la présentant à la suite du discours sur le Jour du Fils de l'homme, comme en la concluant par le *logion* du v. 8b, Luc montre qu'il la comprend dans une perspective eschatologique. En cela il reste fidèle à la perspective originelle de Jésus qu'il précise en nommant en finale le Fils de l'homme. Jésus pensait, sans doute ici au jugement de Dieu. Luc suggère que Jésus l'exerce. Il donne ainsi une accentuation christologique à la parabole.

Selon toute vraisemblance, Luc a rédigé l'introduction du v. 1. Il y montre qu'il voit dans la parabole une invitation à la prière persévérante, enseignement qui lui est cher³. Cette visée parénétique entraîne un certain changement d'orientation. Jésus centrait la parabole sur le juge et le délai du jugement. Luc semble porter plus d'intérêt à la veuve, qui devient le modèle des fidèles qui prient avec constance. On comprend ici les tâtonnements des auteurs lorsqu'ils veulent donner un titre à la parabole : ils ont à opter entre deux niveaux de sa lecture⁴⁹.

En ajoutant en finale le v. 8b, Luc donne à ce *logion* une fonction parénétique d'exhortation à la foi. Peut-être Jésus y exprimait-il, à l'origine, son angoisse de responsable du salut de son peuple ?

Ainsi Luc garde-t-il fidèlement la tradition des paroles de Jésus. Il les colore en même temps de sa christologie, de son souci parénétique, et il cherche à répondre aux besoins de l'Eglise de son temps.

NOTES

1. Les principales études sur cette parabole sont les commentaires de Luc (qu'on citera par le nom de leur auteur) et A. JULICHER, *Die Gleichnissreden Jesu*, II, Tübingen, 1899, 1910², pp. 276-290 ; D. BUZY, *Le juge inique*, dans *Revue biblique*, 39 (1930), pp. 378-391 ; *Les paraboles*, Paris, 1932, pp. 559-578 ; K. BORNHAUSER, *Studien zum Sondergut des Lukas*, Gütersloh, 1934, pp. 161-170 ; J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Zurich, 1947 ; *Les paraboles de Jésus*, Le Puy-Lyon, 1964, pp. 155-157 ; W. MICHAELIS, *Die Gleichnisse Jesu*, Hambourg, 1956, pp. 233-236 ; E. LINNEMANN, *Gleichnisse Jesu*, Göttingen, 1961, 1964³, pp. 125-129, 183-186 ; C. SPICQ, *La parabole de la veuve obstinée*, dans *Revue biblique*, 68, (1961), pp. 68-69 ; G. DELLING, *Das Gleichnis vom Gottlosen Richter*, dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 53, (1962), pp. 1-24 ; H. KAHLEFELD, *Gleichnisse und Lehrstücke...*, II, Francfort, 1963 ; *Paraboles et leçons...*, II, Paris, 1970, pp. 63-66 ; W. OTT, *Gebet und Heil*, Munich pp. 19-72 ; R. DESCHRYVER, *La parabole du juge malveillant*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 48, (1968), pp. 355-366 ; J.D.M. DERRETT, *The Parable of the Unjust Judge*, dans *N.T. Studies*, 18, (1971), pp. 178-191.
2. *Elégén dé* se trouve 0 fois chez Mt, 1 fois en Lc (ce que nous noterons désormais : 0.1.9) ; « dire une parabole » est très lucanien (avec *légeln* : 0.0.6 ; avec *eipeln* : 0.1.7) ; de même *preis* après un verbe « dire » : 0.5.99.19.52 (les deux derniers chiffres indiquant les cas en Jn et Ac).
3. Cf. surtout l'étude de W. Ott citée à la note (1).
4. *pantoté* avec *proxeuchesthai* (2 Th 1,11 ; Col 1,3 ; Cf. Phm 4), avec *deisthai* (Rm 1,10 ; cf. Ph 1,4). *Mé* (ou *egkakein*) ne se trouve que 6 fois dans le N.T. ; ici et en 2 Th 3, 13 ; 2 Co 4,1.16 ; Ga 6,9 ; Ep 3,13.
5. Inutile de chercher des motifs que le texte ne veut pas donner, tels que la vénalité du juge, ou son incroyance.
6. L'identification de la veuve à l'Eglise, pratiquée depuis Augustin (*Patrologia latina*, 35, c. 1359) n'a aucun appui dans la parabole. Tout au plus trouverait-elle un point de départ dans l'application : cf. A. JULICHER, *Gleichnissreden...*, II, p. 289 ; A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, Ceffonds, II, 1908, p. 188.
7. C'est le sens de l'imparfait itératif : « elle venait ».
8. Le verbe pourrait signifier « Venge-moi... ». Mais ce sens ne convient pas à une demande à un juge.
9. Cf. Mc 12,6 et par. ; Mt 21,28 ; 24,48 ; par. Lc 12,45 ; et chez Lc 12,17-18 ; 15,17-19 ; 16,3.

10. *Upôpiasein* peut se traduire littéralement «frapper sous l'œil».

Cette traduction est celle des commentaires de J. Wellhausen, T. Zahn, E. Klostermann, A. Loisy..., des études d'A. Jülicher, W. Michaelis (p. 234), C. Spicq (pp. 75-76), G. Delling (pp. 12-13). Le sens métaphorique convient mieux à la faiblesse de la veuve, et au sens du participe présent *erchoménē* (la femme ne peut pas de venir). D'où la traduction des commentaires d'A. Plummer, M.J. Lagrange, J.M. Creed..., et des études de D. Buzy (p. 562-563), J. Jeremias (p. 156), H. Kahlefeld (p. 63), E. Linnemann (p. 126), W. Ott (pp. 21-22). Le choix de la traduction du verbe entraîne celui de la traduction de *eis telos* («à la fin» ou «sans cesse»).

11. Par l'intervention nouvelle de Jésus à la fin de la parabole, par le titre *o kyrios*, le génitif *adikias* et, un peu plus loin, l'affirmation solennelle *legō umin*.
12. *Eipén dé* : o.o.58.2.14 ; *o kyrios*, pour Jésus : 1.1.19.
13. Cf. les diverses formes de la formule : «Celui qui a des oreilles pour entendre...» (Mc 4,9 et par. ; 4,23 ; Mt 13,43 ; Lc 14,35), ainsi que la finale du discours des paraboles en Lc 8,18 (cf. 8,21).
14. Cf. I. DE LA POTTERIE, *Le titre Kyrios appliqué à Jésus dans l'év. de Luc*, dans les *Mélanges bibliques*... B. Rigaux, Gembloux, 1970, pp. 144-145.
15. De même pour l'intendant «sans justice» en 16,8.
16. *Ou mé* avec le subjonctif aoriste (ou l'indicatif futur) est la négation emphatique du futur. Dans une interrogation, la formule a valeur d'affirmation. Cf. F. Blass-A. Debrunner, *Grammatik*..., § 365.
17. Sur la fréquence de ce procédé chez les rabbins (*Qal wahomer*), cf. J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1939, pp. 83-88.
18. (4.3.2.0.0.). Luc n'emploie ce mot ailleurs qu'en 23,35, dans la bouche des chefs des Juifs, pour désigner le Messie, l'Élu (cf. Hénoch).
19. Cf. G. SCHRENK, *eklektos*, dans *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, 4, (1938).
20. Le verbe est au participe présent dans une variante largement répandue dans les manuscrits césariens et byzantins. Mais l'absence de cette variante dans les témoins alexandrins et «occidentaux», ainsi que son caractère plus facile, lui sont peu favorables.
21. Ainsi les commentaires de J. Wellhausen, E. Klostermann, J.M. Creed, et les études d'A. Jülicher, T.W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, Londres, 1949, pp. 307-308.
22. Sur ces divers sens, cf. F. HORST, *makrothumia*, dans *TWNT*, 4 (1940), pp. 377-390 et les études déjà citées de C. Spicq (pp. 78-80), G. Delling (p. 17) W. Ott (pp. 44-46).
23. Commentaire d'E. Klostermann, W.G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung*, Zurich, 1945, 1953², p. 72 ; W. Michaelis (p. 230)...

24. «tarderais» : D. Buzy (p. 566), commentaire de F. Hauck ; traductions de L. Segoud et H. Perrot - «patienterait» : commentaire de A. Loisy...
25. Commentaire d'A. Schlatter. Études de J. Jeremias (p. 156), C. Spicq (pp. 80-81) ; H. RIESENFELD, *Makrothumia*, dans les *N.T. Aufsätze J. Schmid* Regensburg, 1963, pp. 214-217 ; R. Deschryver (p. 364)...
26. «temporise» : commentaires d'A. Plummer, A. Valensin - J. Huby, A.R.C. Leane, H. Troade... ; traduction E. Osty ; A. WIFSTRAND, *Le 18,7 dans NTS*, 10, 1964, pp. 72-74... «Il se montre patient» : Commentaire de M.J. Lagrange, traduction de P. Jouon...
27. Ce sont respectivement les propositions de J. Weiss, de H. SAHLIN, *Zwei Lukas-Stellen*..., dans les *Symbol. Bibl. Upps.* Uppsala, 1945, p. 17 et de W. OTT, *Gebet*, pp. 53-56.
28. A. JÜLICHER, *Gleichnis*... II, pp. 287-288 ; commentaire de W. Grundmann, H. Kahlefeld (II, p. 65)...
29. «il est bienveillant» : Commentaires de J.A. Bengel, T. Zahn, J. N. Geldenhuys... ; «il patiente» : Synopse P. Benoit - M.E. Boismard.
30. Commentaires de G.B. Caird, E.E. Ellis ; études d'E. Linnemann (pp. 127-185), de J. Jeremias, *Gleichnisse*... 1970⁸, pp. 154-155, traduction œcuménique...
31. Commentaires de T. Zahn, W. Grundmann ; études de K. Bornhäuser (pp. 167-168), H. Sahlin (p. 19), J. Jeremias (p. 156), C. Spicq (p. 84), W. Ott (pp. 63-65)...
32. Commentaires d'A. Loisy, E. Klostermann, M.J. Lagrange, K.H. Rengstorff, A.R.C. Leane, G.B. Caird... ; études d'A. Jülicher (II, p. 286), D. Buzy (p. 567) ; W.G. Kümmel (*Verheissung*..., p. 54), W. Michaelis (p. 235) E. Linnemann (p. 127), G. Delling (pp. 19-20), H. Kahlefeld (II, p. 65) R. Deschryver (p. 363)...
33. *Plên* (5.1.15.0.4). Pour son emploi adversatif, cf. F. BLASS, *Grammatik*..., § 449 et M. THRALL, *Greek Particles in the N.T.*, Leiden, 1962, pp. 20-24.
34. Cf. W. CLARK, *The Meaning of ARA*, dans le *Festschrift F.W. Gingrich*, Leiden, 1972, pp. 70-84 (spécialement p. 75). La Vulgate a marqué cette nuance en traduisant *ara* par «putas».
35. Cf. R. BULTMANN, *pisteuein*, dans *TWNT* 6, (1955), p. 217 et les études de C. Spicq (p. 85, note (31)), G. Delling (p. 22).
36. Cf. A. Jülicher (II, p. 288), A. Loisy, *Ev. syn. II*, p. 188 ; K. Bornhäuser (pp. 169-170).
37. Nous nous séparons sur ce point des commentaires d'A. Loisy et J.M. Creed, ainsi que de H.W. BARTSCH, *Wachet aber zu jeder Zeit*, Hambourg, 1963, p. 118 ; et J.D. KAESTLI, *l'Eschatologie dans l'œuvre de Luc*, Genève, 1969, p. 37.

38. Ce jugement est toutefois contesté par le commentaire de T. Zahn ainsi que par A. FEUILLET, *La venue du Règne de Dieu*, dans *Recherches de sciences religieuses*, 35 (1948), p. 564-565, J. JEREMIAS, *Gleichnisse...*, à partir de sa 5^e édition en 1958 (cf. *Paraboles*, p. 156) ; G. Delling (pp. 20-21).

39. Les commentaires d'A. Loisy, E.E. Ellis et les études d'A. Jülicher (II, p. 288), J.D. KAESTLI, *L'eschatologie*, p. 37.

40. Les commentaires de J. Wellhausen, E. Klostermann, J.M. Creed, F. Hauck... et R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1921, 1957³, p. 189 (= *Histoire de la tradition synoptique*, Paris, 1973, p. 221) E. HIRSCH, *Frühgeschichte des Evangeliums*, II, Tübingen, 1941, p. 159 ; E. GRASSER, *Das Problem der Parusieverzögerung*, Berlin, 1957, 1960², p. 38 ; E. Linnemann (p. 186), H.W. Bartsch (p. 118), H. Kahlefeld (II, p. 65), R. Deschryver (p. 357)...

41. Cf. N. PERRIN *Rediscovering the Teaching of Jesus*, Londres, 1967, pp. 130-142 ; J. JEREMIAS, *N.T. Theologie*, I, Gütersloh, 1971 (= *Theologie du N.T.*, I, Paris, 1973, pp. 203-205).

42. Ainsi W.L. KNOX, *The Sources of the synoptic Gospels*, II, Cambridge, 1957, pp. 113-114 ; G. Delling (pp. 20-25).

43. Faits présentés par R. BULTMANN, *Geschichte...*, p. 197 (= *Histoire...*, p. 230) et surtout J. JEREMIAS, *Paraboles...*, pp. 107-110 ; appliqués à Lc 18 par E. Linnemann (p. 185).

44. A. JÜLICHER, *Gleichnisse...*, II, p. 286 note dans l'application une idée de vengeance «invraisemblable chez Jésus» ; de même E. GRASSER, *Das Problem...*, pp. 36-38, W.L. KNOX *Sources...*, II, pp. 112-113, et les commentaires d'A. Loisy et J.M. Creed.

45. W.L. KNOX, *Sources...*, II, p. 113 (?) ; le commentaire d'A.R.C. Leaneys (?) M.E. BOISMARD, *Synopse...*, p. 304.

46. Les commentaires de J. Wellhausen, M.J. Lagrange, A. Schlatter, F. Hauck... et les études de W.G. KÜMMEL, *Verheissung...*, pp. 52-53 ; J. JEREMIAS, *Paraboles...*, p. 156 (pour les vv. 6-8) ; C. Spicq (pp. 76...), G. Delling (pp. 13 ss.) H.W. Bartsch (p. 118), W. OTT, *Gebet...*, pp. 32-71 (pour les vv. 6b-7), R. Deschryver (pp. 356, 363-365). Il faut noter à part E. Linnemann (p. 185-186) et J.D. Kaestli (p. 36), qui soutiennent la cohérence primitive des vv. 6-8a avec les vv. 2-5 et concluent à l'inauthenticité des vv. 2-8a.

47. Les plus explicites sur ce point sont G. Delling (pp. 22-25), qui insiste sur l'adaptation du texte à la situation palestinienne du temps de Jésus, et J. JEREMIAS, *Gleichnisse...*, 1970⁸, p. 155, qui invoque la nécessité d'une application pour cette parabole difficile, ainsi que sa langue archaïque. En sens contraire, E. Linnemann (cf. note précédente) soutient que Jésus n'a pu parler des «élus» et n'a pas connu en son temps de groupe juif persécuté. Ces derniers arguments ne nous semblent pas très décisifs.

48. Les limites de cet article ne nous permettent pas de traiter la question importante des rapports entre notre parabole et celle de l'ami qu'on vient réveiller la nuit (Lc 11,5-8). De nombreux critiques pensent que ces paraboles formaient à l'origine un couple. W. OTT, *Gebet...*, pp. 23-31 et 71-72, l'étude la plus développée sur

ce point, conclut que ce couple, pré-lucanien, n'est pas primitif. Il y est conduit par sa conception de la préhistoire littéraire des deux paraboles (11,8 aurait été rajouté à 11,5-7, pour le conformer à 18,2-5). Nous serions plus sensibles aux liens étroits des deux paraboles, dans leur structure plutôt qu'au niveau du grec :

- Le parallélisme étroit de leur thème (un personnage que l'on vient trouver - pour une demande pressante - qui se fait prier - qui accepte finalement - par pur égoïsme, parce que la demande le gêne).

- les contacts littéraires des deux textes, assez minces.

- l'alternance des traits : homme / femme (cf. Mt 13,31-33 ; Lc 15, 4-10), nuit/jour (cf. l'application en 18,7).

49. - Ne nomment que le juge : R. Bultmann, M. Goguel, D. Buzy, K. Bornhäuser, J. Jeremias, A.R.C. Leaneys, E. Linnemann, W. Grundmann, G. Delling, G.B. Caird, W. Harrington, R. Deschryver, J.D. Kaestli, J.D.M. Derret, TOB.

- Le juge et la veuve : M.J. Lagrange, A. Feuillet, E. Osty, E. Neuhaüser, W. Ott, E.E. Ellis, M.E. Boismard...

- La veuve et le juge : A. Jülicher, A. Loisy, W.G. Kümmel, C. Spicq...

- La veuve : T. W. Manson, W. Michaelis, H. Kahlefeld, K.W. Bartsch...



C'EST UNE FEMME QUI NOUS A SAUVÉS

- Sais-tu qui a révoqué le décret céleste qui devait déchaîner une catastrophe sur notre peuple ? demanda le Baal-Shem à Rabbi Nahman de Horodenko. Je vais te le dire. Ni moi ni toi, ni les sages ni les grands chefs spirituels. Nos litanies, nos jeûnes n'ont eu aucun effet. C'est une femme, une femme du peuple, qui nous a sauvés. Et voici comment. Elle vint à la synagogue et se mit à pleurer en chantonnant : « Maître de l'univers, n'es-tu pas notre père ? Pourquoi n'écoutes-tu pas tes enfants qui t'implorent ? Moi, vois-tu je suis mère. Des enfants, j'en ai cinq. Et lorsqu'ils versent une larme, mon cœur se fend. Mais toi, Père, tu en as beaucoup. Tous les hommes sont tes enfants. Et tous pleurent. Même si ton cœur est de pierre, comment peux-tu rester indifférent ? » Et Dieu, conclut le Besht, lui donna raison.

Elie WIESEL ¹

1. Elie WIESEL, *Célébrations hassidiques. Portraits et légendes*, Paris, 1972, pp. 54-55.

TITRES DE LA DEUXIÈME SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

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

* numéros parus

en gras : numéros à paraître en 1975

Imprimé en France

Imprimerie Saint-Paul, 55001 Bar le Duc. Dép. lég. 2^e trim. 1975

N^o d'édition 10564. N^o V-75-529



Année A

Vocation et mission d'un roi païen (Is 45) R. Lack	5
L'action de grâce du pasteur (1 Th 1) E. Charpentier	10
Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu (Mt 22) P. de Surgy	16

Année B

Revendiquer ou servir ? (Mc 10) J. Radermakers	28
Du sens actuel des termes traditionnels désignant la rédemption C. Duquoc	42

Année C

Souviens-toi d'Amaleq ! (Ex 17) J.-L. Déclais	54
Fréquentation de l'Écriture et proclamation de la Parole (2 Tm 3—4) P. Dornier	62
La parabole du juge qui fait attendre le jugement (Lc 18) A. George	68
