

Prophètes et apôtres dans le texte

Du même auteur

En collaboration

- Les pauvres, un défi pour l'Église, sous la direction de Claude ROYON et Roger PHILIBERT, L'Atelier, Paris, 1994.
- *Jésus savait-il tout d'avance ?*, en collaboration avec Michel NEBOUT, L'Atelier, Paris, 1995.
- Les livres des prophètes II, en collaboration avec Jésus ASURMENDI et Joëlle FERRY, Bayard/Centurion, Paris, 1999; nouvelle édition augmentée de la contribution de Jacques Nieuviarts, Bayard, 2010, sous le titre : *Guide de lecture des prophètes*.

Articles spécialisés

- « L'arbre et la demeure : Siracide XXIV, 10-17 », *Vetus Testamentum* XXXIV, 1, 1984.
- « Des mains de Zorobabel aux yeux du Seigneur : pour une lecture unitaire de Zacharie IV, 1-14 », *Vetus Testamentum* XLVII, 4, 1997.

Le cycle de la vie et de la mort : Os 5,15-6,6

Dans sa négociation avec l'héritage cananéen, Osée rencontrait un schéma de pensée et des préoccupations marqués par les rythmes agricoles et leurs incidences concrètes sur toute l'organisation d'un pays. Un défi était à relever: le retour cyclique des saisons, des temps de sécheresse et de pluie, expliqué dans les récits religieux par la mort et la résurrection annuelle de Baal, pouvait-il trouver un débouché dans l'expression de la foi ?

L'un des textes retrouvé à Ougarit, datable du XIIIe siècle avant J.-C. environ, raconte la disparition de Baal dans la gueule de Mot, la mort personnifiée : « Puissant Baal, prends avec toi ton foudre, ton vent, ton nuage, ta pluie... descends dans la demeure souterraine et les dieux sauront que tu es mort. » El, le plus majestueux des dieux, se lamente, pensant au sort des multitudes accablées par la sécheresse, puis il pressent, dans un songe, que Baal, le prince et seigneur de la terre, est vivant. Sa destinée est ainsi marquée de disparitions et d'apparitions successives : « Tantôt Mot l'emporte, tantôt Baal l'emporte. » Un autre poème met en scène Danel, un sage, et nous dit sa prière dans la sécheresse : « Que les nuages fassent tomber la pluie d'automne. Mais pendant sept ans, Baal va faire défaut : point de rosée, point d'averses, point d'agréable voix de Baal [= le tonnerre]⁶. » En racontant la victoire de Baal sur la mort, le destin pathétique du dieu de l'orage qui se livre pour le bien des hommes, ces poèmes traduisent une réelle ferveur, faite tour à tour de tristesse, de quête sincère, de joie : une angoisse devant les aléas de la vie agricole est ainsi dramatisée puis exorcisée, tandis qu'est célébrée la stabilité d'un ordre social dans lequel le roi a le rôle stratégique de médiateur de la fertilité. Mais

Yahvé, Dieu d'une alliance, peut-il se dire dans le cycle éternel des saisons, dans l'expression des besoins de l'homme ? Os 5,15-6,6 est à lire dans ce cadre de pensée et dans ce type de questions.

La disparition de Yahvé, comme celle de Baal aux saisons sèches, va entraîner des démarches suppliantes (5,15). Cellesci s'expriment en 6,1-3, sous la forme de la certitude confessée du retour de Yahvé, après un délai, telle la pluie, moyennant certains actes cultuels. Or cette réponse est disqualifiée : « Votre amour est comme la rosée qui tôt passe. » Elle ne correspond pas à ce qu'attendait Yahvé, lorsqu'il voulait se retirer: un aveu de culpabilité et une vraie recherche de sa face (5,15). Le texte décrit la série de transformations du vouloir de Dieu, dès 5,14 : on passe d'un vouloir définitif (je veux déchirer), à un vouloir non définitif, conditionnel, éducatif (je veux retourner en mon lieu jusqu'à ce qu'ils s'avouent coupables), puis à un vouloir indécis (conflit entre deux vouloirs : que ferai-je ?), pour aboutir, plus tard dans le livre, à un nouveau vouloir, définitif : « Je ne reviendrai pas détruire Ephraïm » (11,9), « je les guérirai » (14,5). Le passage d'un vouloir à l'autre, s'il suit apparemment le modèle cyclique cananéen, a perdu ici tout caractère d'automatisme. L'aspiration à une abondance de vie, à la communion avec la source de cette vie, trouve sa place : « II viendra vers nous comme la pluie » (6,3 ; cf. 14,5-9) ; mais Osée affirme la liberté de Dieu, contre un système qui l'enferme dans une logique définitive ou la rend dépendante d'un devoir, reflet des désirs humains. « Dieu n'est pas un fournisseur qu'on honore par intérêt. Ni Dieu ni l'homme ne s'achètent l'un l'autre. Leur mariage n'est pas un arrangement, une prostitution, mais une alliance, relation de dons et de réponses⁷. » Ce cadre de l'alliance, jeu de libertés, instaure donc des rapports

nouveaux entre Dieu et les hommes, dans la société des hommes : « C'est l'amour qui me plaît, non le sacrifice » (6,6). Une prise de distance était nécessaire, pour échapper au champ des manipulations « Je retournerai chez moi » (5,15). Ce retrait provisoire et symbolique opéré, Dieu est « à l'aise », oserait-on dire, pour se situer sur le terrain des aspirations humaines : il reviendra pour guérir et sauver, mais alors en toute gratuité, « car je suis Dieu et non pas homme » (11,9).

L'emploi du vocabulaire cananéen

Osée utilise les mots, les expressions disponibles dans sa culture ; mais pour faire droit à la nouveauté du Dieu dont il témoigne, il en transforme l'usage, apportant ainsi à l'expression traditionnelle de la foi d'Israël un vocabulaire renouvelé. Nous en donnons brièvement quelques exemples.

Les noms que le prophète est invité à donner à ses enfants contiennent une double allusion : à l'histoire de l'Alliance et aux divinités cananéennes. Yzréel renvoie explicitement à la plaine du même nom, qui vit le massacre, par Jéhu, de toute la maison royale régnante (1,4-5 ; cf. II R 9-10) ; mais il signifie aussi « Dieu sème », allusion à cette fertilité qu'on attendait de la vitalité de Baal (le culte en était particulièrement florissant en cette plaine fertile d'Yzréel : Is 1,7, 10-11 ; Ez 8,14 ; Za 12,11) et dont Osée affirme que Yahvé en est l'unique source (2,23-26 : « Je la sèmerai pour moi dans le pays »). Le deuxième enfant, Lo-Rouhama, porte un nom riche non seulement de signification théologique – « non-aimée d'amour maternel » – mais aussi de saveur cananéenne, puisque Rahmay est aussi connue comme divinité féminine, fille puis épouse du Dieu El. Le troisième enfant, Lo-Ammi, rappelle d'abord le fait de l'Alliance (cf. Ex 6,7), mais comporte peut-être des allusions au dieu El (Lo

Résumons d'un schéma cette structuration profonde :

IMMOBILISATION	DÉTOURNEMENT	MOUVEMENT	DÉTOURNEMENT	IMMOBILISATION
de la sentence	des pauvres	vers le pays	des prophètes	(sanction)
(v. 6a)	(v. 6b-8)	(v. 9-11)	(v. 12)	(v. 13-16)

L'image du « chemin des humbles » (v. 7) est emblématique : elle évoque la route fondatrice par laquelle Israël a connu la libération et a rejoint le pays promis, la conduite pervertie de beaucoup qui, au lieu de laisser le pauvre suivre sa route, l'en empêche (v. 7), enfin la débandade finale du châtiment où les plus habiles à la course ne peuvent s'échapper, où ceux qui détournaient les vêtements gagés s'enfuient tout nus (v. 16).

Il convient de prendre en compte une autre « valeur » du texte : la force, dont cèdres et chênes sont les vigoureux symboles. Le mouvement fondateur qui conduisit Israël vers un pays est sous le signe de cette défaite du géant amorite : le crime d'Israël est alors d'écraser le faible par la force injuste; son châtiment sera de voir sa propre puissance disqualifiée et devenir inopérante. La circonstance aggravante pour le péché d'Israël réside dans cet emploi de la force à l'encontre du faible, alors même qu'au fondement du peuple se trouve la défaite du fort. Le faible, libéré hier du fort, opprime aujourd'hui le faible par la force : l'anéantissement de sa force, tel sera son châtiment. Par son attitude à l'égard des humbles et des innocents, Israël se retrouve dans la situation de l'amorite puissant qui occupe le pays promis : il occupe donc une place qui n'est plus la sienne, qui oublie toute une histoire. La mention du cavalier et de son cheval, au v. 15b, et le spectacle de la déroute des combattants ne vont d'ailleurs pas sans rappeler les images épiques du cantique de Moïse : « Cheval et cavalier, il les jette à la mer! » (Ex 15,2); mais c'est Israël qui est aujourd'hui l'Égypte vaincue!

Les traditions d'Israël

Il peut paraître étonnant et il est significatif qu'au plus fort de sa dénonciation de la conduite d'Israël, Amos ne cite pas les prescriptions juridiques des codes en vigueur⁸, mais en appelle à la tradition narrative fondamentale de l'Exode, qu'il utilise de façon originale. En effet, dans sa forme complète, le schéma de l'Exode comporte une succession de trois éléments : sortie d'Égypte/passage au désert/entrée dans la terre. Chez Amos, l'expression « faire monter » remplace l'habituel « faire sortir », tandis que le séjour au désert est traité dans les termes traditionnels (cf. Dt 8,15). C'est l'entrée dans la terre qui, chez Amos, est décrite de la façon la plus originale et donc avec une particulière attention : le verbe « hériter » remplace l'habituel verbe « entrer » (Ex 3,8 ; Dt 26,9) ; il désigne le pays comme étant celui de l'Amorite (cf. Jos 24,8). De même, il nomme en première place la destruction des Amorites : celle-ci ne fait pas partie intégrante du schéma de l'Exode, mais en constitue un développement fréquent :

Je vous fis entrer dans le pays des Amorites qui habitaient audelà du Jourdain. Ils vous firent la guerre et je les livrai entre vos mains, aussi avezvous pris possession de leur pays, car je les ai détruits devant vous (Jos 24,8; cf. Dt 7,1-2. 17-24; 9,1-6; Ex 33,2).

À proximité de la mention de l'Amorite (v. 9a. 10b), deux verbes sont mis en relation : l'un — « détruire » — a pour sujet Yahvé et l'autre — « hériter » — Israël ; l'entrée en Terre promise équivaut ainsi à un don redoublé, puisqu'elle est précédée et permise par l'action guerrière de Yahvé en faveur d'Israël.

L'ultime développement du schéma de l'Exode chez Amos est original : dans la terre donnée à Israël, le Seigneur a fait lever prophètes et nazirs. « Du point de vue de l'action de Yahvé, le

temps d'Israël sur sa terre est présenté comme un temps dans lequel Yahvé suscite prophètes et nazirs⁹. » La succession temporelle, quant à la terre, mène donc de la destruction des occupants (acte de Yahvé) au recueil de l'héritage (acte d'Israël) puis au don de prophètes et de nazirs (acte de Yahvé), qui inaugure la situation présente, une étape qui dure encore : celle de la permanente interpellation de la Parole de Dieu et de l'exigence d'une écoute obéissante (*cf.* Dt 18,9-22, où l'installation en Canaan coïncide avec l'envoi d'un prophète).

On le voit : quand Amos convoque la tradition fondatrice de l'Exode, il insiste sur les aspects qui concernent le plus directement le présent : le don de la terre et des prophètes, au moment où la voix du prophète n'est pas reçue et où certains accaparent à leur seul profit la terre donnée à tous. C'est sur cet horizon que le sort réservé aux pauvres par les bénéficiaires des dons divins acquiert une importance décisive, certes appuyée par les prescriptions des codes de lois, mais plus encore accueillie comme une évidence qui déborde le champ du droit. L'examen succinct d'un autre oracle du prophète de Téqoa le manifestera encore.

La porte, passage obligé! (5, 1-17)

La lamentation, annoncée en 5, 1, ne s'étend pas au-delà de 5, 3 : elle donne à voir la destruction de la maison-Israël. La même tonalité funèbre revient en 5, 16-17, délimitant ainsi une solide unité dont le dernier mot est un des points forts : « *Je passerai au milieu de toi, dit Yahvé.* » Cette dernière expression évoque à rebours la merveille de l'exode (Ex 12, 12-13- 23) et renvoie à la fin de l'unité précédente : « *Préparetoi à rencontrer ton Dieu!* » (4, 12) L'enjeu de la rencontre est à la mesure de la situation présente, en particulier de l'état de la justice rendue à

quelques mois après le premier oracle et dont la disposition est significative : la première et la dernière de ces visions mettent en scène des chevaux et annoncent, l'une l'action imminente, quoiqu'encore imperceptible, de Yahvé en faveur de Jérusalem, l'autre le début effectif de cette action, sous la forme d'une présence divine dans le « pays du Nord », d'un élan qui ramène les dispersés à Jérusalem, met en place un gouvernement conjoint du prince et du prêtre, dédié à la reconstruction du temple. Au centre de ce dispositif visionnaire, la quatrième et la cinquième vision (3, 1-4, 10) décrivent les figures du grand prêtre et du gouverneur qui présideront au relèvement du pays et du temple. De part et d'autre de ce centre, les autres visions suggèrent la défaite prochaine des nations ennemies, la de Jérusalem, enfin l'élimination de toute réhabilitation méchanceté. Bref, l'enjeu de ces tableaux successifs est de donner à percevoir, à travers la parole prophétique nue, le puissant réveil qui se prépare, alors que tout semble immobile, démobilisé : « le Seigneur se réveille et sort de sa demeure sainte » (2,17).

Une troisième série d'oracles (7,1-8, 23), datée avec précision de novembre 518, évoque à nouveau, comme le début du livre, l'ère nouvelle qui s'ouvre après l'épreuve de l'exil : Yahvé revient habiter chez les siens en une alliance renouée (8, 3.8.15) ; c'est l'heure d'une fidélité possible, comme réponse (7,9-10; 8,16-17), d'un rayonnement universel (8,20-23).

Cet ensemble de visions et d'oracles, qui s'achève en 8, 23, transmet fidèlement, de l'avis des commentateurs modernes, le message du prophète Zacharie (*cf.* Esd 5,1-3). Mais le livre ne s'arrête pas là : ce serait, croyons-nous, briser son mouvement et tronquer sa vérité que de traiter vraiment à part, en l'isolant, sa dernière partie (9-14) dont on est pourtant sûrs qu'elle relève d'une époque, et donc de conditions historiques, assez ou très

éloignées de celles de Zacharie, qui ne peut en être l'auteur³. Nous poursuivons donc le parcours, en gardant l'hypothèse que le sujet central de la première moitié du livre — cette ère nouvelle qui va s'inaugurer — reste déterminant pour sa seconde moitié.

Deux séries d'oracles, ouvertes chacune par le mot hébreu massa (« charge, proclamation ») composent Za 9-14 : la première (9-11) annonce l'intervention salutaire de Yahvé, sous forme d'une sévère purification des nations voisines, de victoire accordée à Israël, de libération, enfin d'une ère de paix et de bonheur; mêlées à ces évocations, apparaissent les figures du roi humble (9,9-10), du prophète moqué (11,12) et, avec insistance, celle des mauvais bergers (20,2-3; 11,4-17). La deuxième série d'oracles (12-14), d'atmosphère à la fois plus grandiose et plus dramatique, présente une progression assez semblable à la première : la victoire que le Seigneur offre à Juda et à Jérusalem face aux nations coalisées contre eux débouche sur une nouvelle compréhension du destin tragique du Transpercé (12,10), sur l'élimination des idoles et des fauxprophètes (13,1-6), sur une alliance renouvelée avec un petit reste purifié, privé de son berger (13,7-9) ; dans le dernier chapitre du livre est évoquée l'issue victorieuse de la bataille au cours de laquelle Jérusalem affronte douloureusement les nations : les survivants de la ville connaîtront la sécurité et les rescapés des nations seront invités à un pèlerinage annuel au temple purifié de tout trafic. Seule figure évoquée dans ce chapitre, Yahvé se montrera comme le roi de toute la terre, en ce jour-là.

Au terme de ce rapide parcours se dessinent déjà des traits communs et de forts contrastes qui animent le mouvement du livre. Ainsi Juda, Jérusalem, le temple sont des espaces communs à l'ensemble du texte, tout comme une série de personnages ou d'acteurs au rôle important — Yahvé, le prophète, les nations, Josué et Zorobabel, le roi humble, le transpercé — en ponctue avec régularité le déroulement ; l'annonce d'une intervention divine de salut, qui signifiera une alliance renouvelée (2,15; 13,9) traverse aussi tout le message prophétique. Mais, d'une partie du livre à l'autre, l'usage de ce « matériau » commun ne va pas sans contrastes: la place des nations, le scénario de la venue du Seigneur, le profil de personnages-clé sont autant de points où il est possible de repérer une évolution, source de tensions, au fil des oracles. Nous essayons de le manifester sur deux des trois points signalés.

La tension entre des affirmations diverses

« Yahvé revient »

Si tout le livre de Zacharie est consacré à l'annonce de temps nouveaux, d'une nouvelle donne à cause d'une intervention prochaine de Dieu dans l'histoire, il n'offre pas de ceux-ci une description homogène. C'est d'ailleurs l'observation des différences sur ces points qui a conduit les exégètes à distinguer deux grandes étapes de rédaction.

« Je vais revenir vers Sion » (8,3) : telle est l'expression caractéristique de la première partie du livre, où Zacharie annonce un mouvement au cœur d'une histoire que l'on croit désespérément immobile. La série des huit visions est là pour imposer au regard la réalité d'un frémissement dans un temps apparemment figé, d'une mise en mouvement qui va, de proche en proche, concerner toute la terre : la première et la dernière vision mettent en scène des chevaux envoyés parcourir la terre et

MARC

De la communauté à la distance : deux récits de l'évangile de Marc¹

Il est bien connu que le cheminement des disciples dans leur compagnonnage avec Jésus constitue l'une des trames importantes de l'Évangile selon saint Marc. Les récits de miracles en sont marqués. Aussi nous semble-t-il intéressant de rapprocher deux récits pourtant assez éloignés l'un de l'autre, dans lesquels les disciples tiennent une place importante.

Servir la communauté : la guérison de la bellemère de Simon (Mc 1,29-31)

Voici d'abord une traduction littérale du texte grec :

²⁹ Et aussitôt, sortant de la synagogue, ils se rendirent (variante : il se rendit) avec Jacques et Jean à la maison de Simon et d'André. ³⁰ Quant à la belle-mère de Simon, elle était couchée, fiévreuse ; et aussitôt ils parlent d'elle à Jésus. ³¹ S'approchant, il la fit lever en lui saisissant la main ; et la fièvre la quitta, et elle les servait.

La progression du récit

On peut l'envisager de trois manières. La première s'arrête au fait que le récit enchaîne avec vivacité cinq actions principales réussies qui n'ont pas de relations nécessaires entre elles. En effet, chacun des protagonistes — dont la fièvre ! — agit de sa propre initiative. Il importe, en particulier, de noter qu'à la différence du récit parallèle de Luc (4,38-39 : « Ils le prièrent de faire quelque chose pour elle. Il menaça la fièvre »), l'on ne trouve ici ni demande explicite de guérison ni injonction à la fièvre.

Une autre façon de considérer le récit consiste à regrouper la série des actions sous deux programmes narratifs assez autonomes : la venue du groupe dans la maison de Simon et d'André et la guérison d'une malade. Ce dernier programme, à condition de solliciter quelque peu un texte très sobre, offrirait le déroulement habituel : débutant par la mention de l'état initial qui fait problème (la fièvre et l'alitement), il se continue par une phase de contrat durant laquelle les disciples agissent pour faire vouloir Jésus et qui aboutit à une action de guérison, sanctionnée de deux façons : défaite de la fièvre et service de la belle-mère, à interpréter comme un remerciement envers ceux qui ont agi en sa faveur.

Enfin, une troisième manière abordera le récit comme l'exposé d'un seul programme narratif : la réunion, que l'état fiévreux de la belle-mère de l'un des hôtes vient perturber mais que la victoire de Jésus vient enfin permettre. La progression de la narration conduit alors une communauté d'abord fractionnée (Jacques et Jean, avec Jésus d'une part, Simon et André d'autre part) à une communion plus parfaite grâce au service de celle qui est devenue à nouveau capable de servir. « Elle les servait » : d'abord distingués, disciples et Jésus sont à la fin réunis sous cet unique pronom « les ». Une lecture plus attentive nous permettra de vérifier cette hypothèse d'un récit de miracle centré

sur l'objectif communautaire. Où le miracle n'est pas seulement là où l'on pense!

Les profondeurs du récit

Deux traits principaux marquent les six énoncés successifs de la narration (cinq actions, qui correspondent aux verbes conjugués, et un état : la fébrilité) : la relation et la mobilité. Vérifions-le en parcourant ceux-ci.

La venue (v. 29)

L'acteur collectif « ils » est défini par son lien avec l'ensemble « Jacques et Jean ». Son déplacement, s'il le disjoint de la synagogue, le conjoint à la maison. Toute cette scène est donc sous le signe de la proximité. Bien qu'éloignés par leurs caractéristiques respectives — l'un est religieux et public, l'autre profane et privé² —, ces deux lieux sont rapprochés grâce à un même groupe qui les visite, et surtout par la succession rapide du temps — « aussitôt » — qui atténue la distance.

La fièvre (v. 30a)

La belle-mère est définie par son lien de parenté avec Simon: elle n'est donc pas étrangère aux personnes nommées dans la situation précédente. Mais elle se trouve en décalage avec elles par sa façon d'occuper l'espace: couchée, c'est-à-dire privée de mouvements, de capacité à rejoindre un groupe. Contrastant avec les notations de la scène précédente, l'état d'immobilité et de fièvre est sous le signe de la durée lente, installée.

La parole (v. 30b)

Apparaît ici une nouvelle configuration des acteurs : un « ils » est distinct de Jésus, avec la parole comme activité. Cette parole rend présente à Jésus la malade, l'absente : première

rencontre avec l'étrangère entre la convenance reconnaissance du Christ comme eau vive, comme Parole vivifiante et chemin vers le Père pour que les hommes, Juifs et Samaritains se découvrent frères, appelés à former un même peuple. Notons aussi la fin du dialogue, où vient la question du lieu où adorer : Jésus, dans sa réponse, sort de l'alternative binaire – à Jérusalem ou sur la montagne de Samarie – et indique le chemin d'avenir, déjà inauguré par sa présence. L'heure viendra, et elle est déjà là, des vrais adorateurs du Père, de ceux qui l'adoreront en Esprit et vérité. L'horizon de la rencontre avec l'étranger est donc la constitution de ce peuple nouveau, réconcilié, des adorateurs du Père. Ce peuple commence à s'enfanter dans la simple rencontre au bord d'un puits.

« Levez les yeux et regardez : les champs sont blancs pour la moisson » (v. 35) : ces paroles accompagnent le geste par lequel Jésus montre à ses disciples la moisson déjà réalisée. Quelle est cette moisson? Dans l'Ancien Testament, elle est une image fréquente du rassemblement de tous les peuples à la fin de temps, soit avec une nuance sévère de jugement, soit avec un accent particulier de joie, surtout lorsqu'il s'agit du rassemblement des dispersés d'Israël, après l'exil. Jésus se concentre ici sur la joie et du semeur et du moissonneur! Car il pense à ce qu'il vient de vivre et à ce qu'il voit et que ses disciples aussi peuvent voir : il a semé la rencontre en dialoguant avec la Samaritaine et il a récolté la foi de tout un peuple, puisque les Samaritains viennent à Lui et finiront par le reconnaître comme le « sauveur du monde » (v. 42). Il a moissonné le rassemblement des frères ennemis, la rencontre de ceux qui avaient perdu le chemin de l'échange, du dialogue.

À la suite d'autres qui ont peiné avant Lui, notamment les prophètes et Jean-Baptiste, Jésus a semé et — oh merveille ! — la

moisson est là maintenant. On a alors cette perspective étonnante, soulignée par l'évangile de Jean : le temps des semeurs est désormais révolu, mais pas celui des moissonneurs, comme en témoignent ces paroles de Jésus directement adressées aux disciples: « Je vous ai envoyés moissonner ce qui ne vous a coûté aucune peine ; d'autres ont peiné et vous avez pénétré dans ce qui leur a coûté tant de peine » (v. 38). La récolte continue donc d'être mûre, bonne à cueillir ; la tâche des disciples-moissonneurs, c'est toujours, et aujourd'hui encore, de rassembler les hommes que le Père attire et que le Fils a déjà rejoints par l'œuvre parfaite de sa Croix.

Si Jésus attache tant d'importance à ce signe de la rencontre avec les Samaritains, c'est qu'il y voit un premier aboutissement de l'œuvre pour laquelle il a été envoyé : rassembler les hommes, offrir à son Père le peuple d'adorateurs qu'il cherche. Cette œuvre est fatigante : « D'autres ont peiné » (v. 38). Et n'est-ce pas à la sixième heure, en plein soleil de midi, que Jésus entame le nécessaire dialogue! Pourtant – ô paradoxe – c'est cette œuvre-là qui apaise la soif et la faim de Jésus. Les disciples n'osaient pas lui demander, à leur retour de la ville : « Que cherches-tu ? Pourquoi lui parles-tu ? » (v. 27). La réponse est là, avec la récolte. Et Lui, qui était parti pour traverser la Samarie, va demeurer deux jours chez les Samaritains, prolongeant ainsi le dialogue et la rencontre par le don de sa présence. Cette demeure parmi les étrangers est un signe donné à toute une humanité que Jésus veut réconcilier : un signe sans parole de la part de celui qui est le Sauveur du monde, un signe pour la mission de l'Église. Est-ce un hasard si la Samarie fut la première terre étrangère qu'évangélisèrent les chrétiens de Jérusalem, dispersés par la persécution (cf. Ac 8,5-25) ? Le Christ avait ouvert la voie, comme il ouvre la voie à l'Église dans sa rencontre nécessaire avec l'étranger.

1. Le Supplément aux *Cahiers Évangile* 93, intitulé « Jésus et la Samaritaine » (Paris, 1995), offre une brève documentation sur la tradition juive du Puits de Jacob, aux pages 7 à 14.

fondés sur une mise en lumière des enjeux du présent. Notre texte, de façon instructive, fait jouer une série de rapports : l'opposition désirs charnels/âme, le lien entre renoncement à ces désirs et conduite belle et œuvres bonnes, enfin la symétrie entre ce passage des désirs charnels aux œuvres bonnes (de l'ordre du faire), de la part des croyants, et le passage de la calomnie ou de la méprise à la glorification de Dieu (de l'ordre du dire), de la part des nations.

Notons encore la particularité du rapport entre les nations et les « étrangers » : il ne s'agit pas d'une différence entre appartenances ethniques ou nationales, mais de l'écart entre ceux qui tiennent leur identité et leur dignité de leur intégration à une nation et ceux qui n'ont pas cette possibilité ou ont rompu avec l'emprise d'une intégration totale. Dans le dispositif du texte de Pierre, la situation d'étrangers apparaît comme le résultat de l'éloignement, non plus d'une partie d'origine, mais des « désirs charnels » : faut-il en conclure qu'au milieu des nations les chrétiens appartiennent au pays de l'âme, là où Dieu aussi habite : un pays qui n'est pas forcément un ailleurs, un ciel d'en haut, mais une façon d'être, une « belle conduite » ?

Les nations vous trouvent étranges! (4,4)

Elles trouvent étrange que vous ne couriez plus avec elles vers la même débauche effrénée et elles blasphèment.

Parce qu'ils sont passés d'une existence « selon les passions des hommes » à une vie « selon le vouloir de Dieu », tout en restant « dans la chair », c'est-à-dire dans la condition humaine commune (4,2), les disciples du Christ sont incompris de leurs anciens compagnons de route : ils leur sont devenus étrangers. Cette situation résulte donc, plus nettement que dans les textes

précédents, de cette rupture d'avec un mode de vie conforme aux mœurs du temps. Dans une population qui jadis partageait les mêmes références, avait la cohérence solide d'une nation unanime, un groupe se trouve de fait en décalage, en différence, sans qu'il ait délibérément cherché cette mise à distance — il en souffre, au contraire (1,6; 2,19...). Pierre ne recourt plus ici, pour décrire la situation présente des communautés, aux termes propres aux divers statuts d'étrangers dans la société, mais aux catégories plus religieuses et morales selon lesquelles le monde se partage entre ceux qui ont « rompu avec le péché » (4,1) et ceux qui vivent « selon les passions humaines » (4,2). Dans ce contexte, le terme « nations » se charge d'une signification religieuse, pour désigner tous ceux qui n'ont pas encore rompu avec le péché, enfermés qu'ils sont dans la seule logique des « passions ».

Ne trouvez pas étrange l'épreuve! (4,12)

Bien-aimés, ne trouvez pas étrange l'incendie qui a lieu chez vous pour vous éprouver, comme s'il vous survenait quelque chose d'étrange.

Au début de la dernière partie de la lettre, le point de vue sur l'étrange change de sens : il ne s'agit plus du regard des autres sur les chrétiens mais de la compréhension qu'ont ceux-ci de leur propre situation, marquée présentement par l'épreuve, sous forme surtout de calomnies, de souffrances injustes, infligées au seul motif d'appartenance au Christ (4,13-16). On a la séquence suivante : parce qu'ils trouvent étrange votre conduite, les « païens » vous outragent (4,4)/ ne trouvez pas étrange d'être outragés et de souffrir (4,12). Reliée aux trois premiers textes, cette séquence conduit à établir un lien entre le choix d'une vie chrétienne, la condition d'étranger et de dispersé et les

souffrances endurées pour seule cause de christianisme. Faut-il en conclure que le caractère normal, non étrange de ces souffrances s'applique aussi à la situation d'étranger et de dispersé ?

Pierre ne traite pas de façon égale les deux aspects : ce déséquilibre a son importance dans la stratégie de persuasion de la lettre. L'apôtre considère en effet comme acquis par ses interlocuteurs qu'ils sont des étrangers et des dispersés, tandis qu'il s'efforce de les convaincre de la signification des souffrances qu'ils endurent. Mais ce qui est donné ici comme une évidence recouvre en fait une vision précise de la situation des chrétiens dans une société, que Pierre soit partage avec les destinataires de sa lettre, soit veut leur imposer. Cette vision a ses références dans la Bible et le monde juif, mais se conjugue aussi avec les données de l'univers social et culturel grécoromain.

Étrangers, dispersés : réalités gréco-romaines et références bibliques

Le statut d'étranger : précarité et dépendance

Pierre emploie deux mots qui, dans les institutions d'inspiration grecque, désignent deux statuts différents pour l'étranger³:

Le parepidêmos est l'étranger de passage, littéralement
« celui qui [est] sur le côté chez le dème (communauté villageoise) ». Il s'agit souvent d'un voyageur ou d'un visiteur, venu d'un autre dème ou d'un pays non grec : il n'a d'autres droits que ceux que lui concèdent la bienveillance des gens du

Le Deutéronome invoquera l'amour et la fidélité comme raisons qui mettent le Seigneur à l'action : « Mais parce que le Seigneur vous aime, parce qu'il a voulu tenir le serment qu'il avait fait à vos pères, le Seigneur vous a fait sortir à main forte, vous a libérés de la maison de servitude… » (7,8 ; *cf.* Os 11,7-9).

Le psalmiste, lui, sait faire jouer ce ressort de l'émotion pour demander à son Seigneur, qui a vu sa misère, d'intervenir en sa faveur : « Tire-moi du filet qu'on m'a tendu... Je serai dans l'allégresse et dans la joie par ta bienveillance, car Tu vois mon malheur... Pitié pour moi, Seigneur, car l'oppression est sur moi... » (Ps 31,5. 10).

Au terme de ce premier parcours la force biblique de l'émotion est mise en évidence. Cette émotion a son siège dans les « entrailles », « véritable organe, avec le cœur, des mouvements de l'âme », selon la belle expression d'Édouard Dhorme². Le spectacle d'un individu ou d'un peuple dans le besoin fait réagir l'homme ou Dieu et peut les décider à l'action. À partir du regard, et si les « entrailles », c'est-à-dire la capacité d'émotion, ne sont pas fermées, peut se construire un authentique amour, concrètement mis en œuvre : « Celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, ne peut aimer Dieu qu'il ne voit pas » (1 Jn 4,20). En termes d'anthropologie biblique concrète³, nous dirions que les yeux et les oreilles mènent au cœur et aux entrailles qui, une fois émues, conduisent aux pieds (se déplacer pour faire) et aux mains (faire). La réussite humaine, en profondeur, dépendra de l'heureuse synergie entre ces diverses composantes. Qu'est-ce qu'un regard et une émotion qui ne débouchent pas sur une action ? Aussi la Bible insiste-t-elle sur les initiatives à prendre pour répondre à la vue émouvante de la détresse du prochain, pour réagir à l'inattendu, à l'inopiné des situations humaines. Mais elle n'en reste pas à cette dimension émotionnelle ; elle formule, à travers des codes de lois et l'approfondissement prophétique, des raisons et des justifications.

Lois et prophètes

Les devoirs de solidarité

II est intéressant de noter comment les trois grands codes de lois de l'Ancien Testament (Ex 20-23; Lv 17-26; Dt 12-28) obligent à une solidarité avec ceux qui, dans la communauté à la fois nationale et religieuse d'Israël, vivent dans une condition précaire⁴. Ils contiennent certaines dispositions que l'on peut trouver dans les législations des pays voisins (en Mésopotamie notamment) mais se distinguent par l'importance qu'ils accordent à la solidarité communautaire et à ses fondements spirituels.

Le Code de l'Alliance (Ex 20-23), le plus ancien, formule le droit plutôt sous la forme d'interdictions : il défend de maltraiter l'étranger, la veuve ou l'orphelin, de réclamer des intérêts à l'indigent à qui l'on prête (Ex 22,20-24). Mais il suggère aussi des attitudes positives de solidarité et de compassion : la mise à disposition des pauvres, chaque septième année, des produits de la jachère (Ex 23,10) ; la remise pour la nuit du manteau pris en gage avec la motivation suivante, dans un ton qui n'a rien de juridique : « Si tu prends en gage le vêtement de ton prochain, tu le lui rendras avant le coucher du soleil ; car c'est sa seule couverture, c'est le vêtement qu'il a sur la peau : dans quoi coucherait-il ? S'il crie à moi, je l'entendrai, car je fais grâce » (Ex 22,25-26).

On le voit ici: l'attitude recommandée d'humanité s'appuie sur le soutien indéfectible de Dieu à la cause du pauvre, de l'homme en difficulté. Elle s'appuie en même temps sur 1'attention divine très concrète aux conditions de vie des personnes. Il s'agira alors, en quelque sorte, d'avoir les mêmes sentiments, de se mettre un instant dans la peau de son prochain, pour imaginer ses besoins. Ce dernier point de vue est développé à propos de l'étranger, à propos duquel l'Israélite est invité à se remémorer sa propre expérience d'immigré : « Tu n'opprimeras pas l'immigré ; vous savez ce qu'éprouve l'immigré, car vous avez été des immigrés dans le pays d'Égypte » (Ex 23,9).

Le Code Deutéronomique (Dt 12-26) reflétant une société devenue plus inégalitaire, va insister sur la fraternité qui doit animer la vie sociale d'Israël : l'autre de mon peuple, le prochain est mon frère ; l'étranger est non seulement à respecter mais à aimer (cf. Dt 10,19). Il suffira de relire la belle recommandation mise sur les lèvres de Moïse, à propos de l'année sabbatique et où l'on retrouve le regard des yeux, la sensibilité du cœur et l'action des mains : « S'il y a chez toi quelque pauvre parmi tes frères, qui réside avec toi, dans le pays que le Seigneur, ton Dieu, te donne, tu n'endurciras pas ton cœur et tu ne fermeras pas ta main devant ton frère pauvre, mais tu lui ouvriras ta main et tu lui prêteras sur gage de quoi pourvoir à ses besoins... Garde-toi d'avoir un œil sans pitié pour ton frère pauvre et de ne rien lui donner. Il crierait au Seigneur contre toi, et tu te chargerais d'un péché » (Dt 15,7-9).

La notion de péché souligne la responsabilité personnelle dans le cadre d'une obéissance aimante à la Parole de Dieu. De plus, comme le Code l'Alliance, le Deutéronome aime à enraciner l'attitude fraternelle à l'égard de l'esclave, du défavorisé, dans le souvenir de l'expérience égyptienne ; mais il

comparaissent devant les tribunaux (Ac 4).

Peut-être est-ce l'apôtre Paul qui traduit au mieux l'exacte dimension du prophétisme de Jésus lorsqu'il invite les Corinthiens à choisir les dons les meilleurs, c'est-à-dire ceux qui contribueront au mieux à la construction du Corps ecclésial du Christ, quand 1'individualisme est la pente naturelle d'un certain prophétisme. De tous les dons de l'Esprit, la charité est alors le meilleur (1 Co 13,13) : ainsi Jésus fut-il prophète, « puissant en action et en parole » (Lc 24,19).

^{1.} Ce chapitre reprend, en le complétant, un article paru sous le titre « Jésus, prophète » dans la revue lyonnaise *Le Sappel (Chrétiens du quart-monde)*, n° 31, mars 1997, p. 2-6.

^{2.} On trouvera dans le livre de Charles PERROT, *Jésus et l'histoire* (Paris, Desclée, 19932, p. 147-172) la documentation historique et une réflexion sur ce titre de prophète, qui ont inspiré l'introduction ci-après.

^{3.} Paris. Desclée. 1978. p. 298.

Table

ant-Propos

PROPHÈTES

Osée – Dans une culture nouvelle, dire la foi Amos – Les pauvres exploités, la Parole de Dieu étouffée Sophonie – Un reste de gens pauvres, l'Église annoncée . Zacharie – D'espérance en espérance

APÔTRES

Marc – Avec Jésus, de la communion à la distance . Jean – De la Samarie au monde entier : Jésus rencontre les étrangers

I. Jean – Une parole de Jésus dans la fête (Jn 7-8)

II. Pierre – Les chrétiens : d'étranges citoyens

OUVERTURES

. Chemins bibliques de la solidarité. Voir, s'émouvoir et agir Jésus, prophète : force et faiblesse d'un titre populaire



Composition et mise en pages réalisées par Compo 66 — Perpignan 563/2013

Achevé d'imprimer sur les presses de l'imprimerie en septembre 2013

N° d'imprimeur : XXXXX

Dépôt légal : octobre 2013 *Imprimé en France*