NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

77 N° 5 1955

La révélation du Christ sur Dieu dans les Paraboles

Jean DANTEN

p. 450 - 477

https://www.nrt.be/fr/articles/la-revelation-du-christ-sur-dieu-dans-les-paraboles-2409

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La révélation du Christ sur Dieu dans les Paraboles

S'il est vrai qu'en notre temps, ce n'est pas seulement le monde incroyant, mais même le peuple chrétien qui a besoin de retrouver le sens de Dieu, la prédication chrétienne a tout intérêt à revenir à ses sources bibliques pour y apprendre, de la bouche du Christ, comment parler aux hommes du Dieu vivant.

La prédication de Jésus sur Dieu revêt dans l'Evangile une forme particulière : le plus souvent, il s'exprime en paraboles, non seulement lorsqu'il parle, mais même lorsqu'il agit [1]. C'est un procédé qui frappe l'imagination et fixe mieux l'enseignement dans la mémoire des auditeurs. C'est pourquoi les paraboles ont « une place privilégiée dans la tradition. Certainement, dans tout ce qui nous est relaté par l'Evangile, il n'y a pas de morceaux qui rendent pour le lecteur un son plus clair d'authenticité [2] ». C'est donc dans ces récits que nous allons chercher Dieu tel que Jésus a voulu le prêcher aux hommes.

Cependant, une enquête sur la théologie des paraboles ne va pas sans soulever un double problème.

1. D'abord, comment retrouver le sens que Jésus a voulu leur donner quand il les a prononcées? On pourrait croire que leur imagerie familière les rendait d'emblée accessibles à tous. Mais quand on examine comment la tradition les a interprétées, on se rend compte que les commentateurs sont loin d'être unanimes. Même les Evangélistes ne semblent pas toujours d'accord sur leur signification et ne les rapportent pas aux mêmes circonstances.

De fait, le sens d'une parabole dépend beaucoup des circonstances dans lesquelles elle a été prononcée [3]. C. H. Dodd a rappelé avec raison que « les paraboles se rapportant à des situations actuelles et critiques où se trouvaient placés Jésus et ses auditeurs », la première tâche de l'exégète doit être de retrouver leur contexte vécu, leur « setting in the particular situation [4] », ou, comme dit J. Jérémias, leur « Sitz im Leben » originel [5].

---

1. Les miracles sont de véritables « paraboles en actes » (J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 1947, p. 113). Tout autant que des manifestations de puissance (δυνάμεις), ce sont des moyens d'enseignement (σημεῖα).

2. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 1948, p. 11.

3. Jülicher a rappelé avec raison (*Gleichnisreden Jesu*, 1910, I, p. 203-322) la nécessité de situer les paraboles dans leur milieu vivant pour bien les comprendre. Mais il a eu tort de ne leur chercher qu'un sens éthique, comme si Jésus n'était qu'un moraliste (voir critiques de Dodd, *op. cit.*, p. 24 et de Jeremias, *op. cit.*, p. 10-11).

4. Dodd, *op. cit.*, p. 26.

5. Jeremias, *op. cit.*, p. 15-74, fait à ce point de vue une analyse très inté-

2. Ce premier travail d'interprétation accompli, une autre question demeure. On a vite fait de s'apercevoir que les paraboles de Jésus n'utilisent pas une imagerie bien originale, et que leur procédé était déjà courant chez les anciens prophètes et chez les rabbins [6]. La nouveauté de la prédication de Jésus n'est donc pas dans les moyens extérieurs d'expression. Mais il suffira de confronter l'enseignement des paraboles avec la théologie de l'Ancien Testament et avec les conceptions du judaïsme contemporain, pour mesurer combien Jésus, exploitant le vieux trésor biblique, a su — lui le parfait Révélateur du Père (Mt., XI, 27) — en tirer des richesses absolument nouvelles (Mt., XIII, 52) en conférant à l'imagerie traditionnelle, par sa propre Présence, une portée jusque-là insoupçonnée.

Cette double série de remarques va orienter la méthode et le plan de notre enquête. Dans une première partie — analytique — nous étudierons une par une les paraboles où Jésus parle de Dieu, en essayant de les comprendre d'après leur contexte vécu primitif. Dans une seconde partie — synthétique — nous chercherons à regrouper les grands traits de cet enseignement, en montrant ce qu'il ajoute de vraiment neuf à la connaissance biblique et rabbinique de Dieu.

PREMIERE PARTIE

ANALYSE DES PARABOLES

Les auteurs qui ont étudié les paraboles sont unanimes à reconnaître qu'elles sont essentiellement « chargées de communiquer la bonne nouvelle du Royaume messianique [7] ». On fait remarquer combien le Royaume prêché par Jésus bouleverse les représentations trop temporelles ou trop eschatologiques du judaïsme ancien ou contemporain du Christ. Mais peu ont su montrer comme C. H. Dodd que Jésus, en faisant éclater les vieilles conceptions messianiques, avait révélé une conception nouvelle, non seulement du Royaume, mais de Dieu lui-même [8]. C'est ce que nous allons voir [9].

---

ressante des paraboles. Voir notamment celle des Ouvriers de la Vigne (p. 15-21), qui illustre excellemment sa méthode.

6. Voir M. Hermaniuk, *La parabole évangélique*, 1947, p. 193-264. — Nombreux parallèles rabbiniques dans Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, 1922-1928.

7. M. Hermaniuk, *op. cit.*, p. 264. — Cfr Jülicher, I, p. 118 sq. — Buzy, *Les Paraboles*, 1932, p. XVII. — Jeremias, *op. cit.*, p. 114. — Dodd, *op. cit.*, p. 78. — Hauck, *Theol. Wörterbuch*, 1952, V, art. παραβολή, p. 754-755.

8. Dodd, *op. cit.*, p. 78-79.

9. L'idée de chercher dans les paraboles une nouvelle révélation du mystère de Dieu par le Christ nous a été communiquée par le R. P. Henry, S. J., professeur à l'Institut catholique de Paris. Le R. P. Costabel, de l'Oratoire, avait pressenti le premier l'enrichissement que l'on pouvait tirer d'une telle enquête. Chacun aura intérêt à l'approfondir personnellement, Bible et Pères en mains.

Mais puisque cette révélation nouvelle utilise comme moyen d'expression l'imagerie classique de l'Ancien Testament, nous pouvons analyser les diverses paraboles en les groupant selon l'image qu'elles choisissent pour représenter Dieu : berger, semeur, vigneron, maître de maison, père de famille ou roi.

A. *Dieu berger.*

Cette image, familière à l'Ancien Testament (Is., XL, 11; Jér., XXXI, 10; Ez., XXXIV, 12, 23; XXXVII, 24), est reprise par une parabole de l'Evangile [10] : celle de *la brebis perdue* (Mt., XVIII, 10-14; Lc, XV, 1-7). A partir d'une source commune, Mt. et Lc ont interprété cette parabole en fonction d'un contexte vécu différent.

Dans Lc, il s'agit du conflit entre Jésus et les Pharisiens à propos de la fréquentation des pécheurs. Dans la grande section IX, 51-XVIII, 14 qui lui est propre, Lc a inséré côte à côte trois paraboles de la miséricorde divine : la brebis perdue, la drachme perdue et l'enfant prodigue, dont le leitmotiv est : « Réjouissez-vous avec moi, car j'ai retrouvé ce qui était perdu » (Lc, XV, 6, 9, 32). C'est là un thème familier du troisième Evangile, accoutumé à donner de Dieu des descriptions tendres et humaines [11]. Ici nous voyons l'exquise miséricorde du Seigneur mise en opposition directe avec la justice orgueilleuse et dure des pharisiens, qui rejettent avec mépris les pécheurs.

Mais il semble bien que l'interprétation que Mt. donne de cette parabole soit plus proche du sens primitif prononcé par Jésus. Nous avons une forme intermédiaire du texte de Mt. qui nous montre comment a évolué l'interprétation du récit : au texte primitif de Mt., XVIII, 10-14, a été ajouté le logion de XVIII, 11 (que l'on trouve en Lc, XIX, 10), attesté seulement chez Mt. par la Vulgate et par des témoins postérieurs au VI[e] siècle et que p. 52 (II[e] s.) commençait à mentionner en marge. Or Mt., XVIII, 11 (= Lc, XIX, 10) est un des grands thèmes du troisième Evangile : n'est-ce pas l'interprétation de Lc qui a déteint ultérieurement sur celle de Mt. plus primitive? Chez Mt., la parabole ne dépeint pas la miséricorde de Dieu privilégiant les pécheurs « qui étaient perdus », mais son immense bonté se penchant vers les petits (ceux qui ont l'esprit d'enfance, Mt., XVIII, 1-10), « pour les empêcher de se perdre » (XVIII, 14). Dieu descend de sa montagne (v. 12) où il demeurait avec ses 99 autres brebis [12] pour chercher la centième restée à l'écart [13] et

10. Cette enquête laissera de côté les allégories de S. Jean, parce qu'elles ne relèvent pas directement du genre de la parabole et qu'elles marquent un stade ultérieur de la théologie du Nouveau Testament, nous renseignant davantage sur le Christ lui-même que sur sa prédication de Dieu.

11. E. Osty, *Evangile selon S. Luc*, Bible de Jérusalem, 1953, p. 116.

12. Ce sont les Anges, comme l'ont bien compris Grégoire de Nysse (*P.G.*,

l'associer sur la montagne au sort céleste par pure grâce. Cette fois, la perspective théologique est autrement vaste que chez Lc : comme l'a bien vu Grégoire de Nysse [14], elle fait pressentir les développements cosmiques de la théologie paulinienne [15].

B. *Dieu semeur.*

Cette autre image, déjà connue de l'A.T. (Os., II, 23; X, 12; Jér., XXXI, 27) se retrouve dans quatre paraboles de l'Evangile : le semeur, la semence qui pousse d'elle-même, le grain de sénevé et l'ivraie. Deux sont attestées par les trois Synoptiques.

1/ Commençons par celle du *semeur* (Mt., XIII, 1-9; Mc, IV, 1-9; Lc, VIII, 4-8). Les trois évangiles sont d'accord sur sa situation (Jésus parle à la foule au bord du Lac de Tibériade), sur son but (faire connaître aux foules les mystères du Royaume de Dieu, mais d'une façon cachée, alors que les disciples bénéficient d'une explication claire) et sur son interprétation (les dispositions requises pour bien entendre le mystère et en profiter).

Certains exégètes protestants ont soutenu qu'il était impossible de savoir le sens primitif que Jésus avait voulu donner à cette parabole et que l'explication de Mt., XIII, 18-23 (Mc, IV, 13-20; Lc, VIII, 11-15) était l'œuvre d'un commentateur de l'Eglise primitive [16]. En réalité, l'enseignement de cette parabole sur Dieu est clair. Sa clef, qui est, selon la remarque de Mc, IV, 13, la clef de toutes les autres paraboles, c'est que la Parole de Dieu est semée dans le monde entier, quels que soient les terrains divers qui le constituent : la volonté salvifique de Dieu est universelle. « Si tous ne sont pas sauvés, ce n'est pas par la faute du Semeur, mais par le refus des hommes » qui ont tous reçu la possibilité du salut [17]. Cette doctrine fondamentale

---

XLIV, 641 B; XLV, 890 B, 1154 A), Grégoire le Grand (*P.L.*, LXXIX, 1247), Cyrille d'Alexandrie (*P.G.*, LXXII, 797), Méthode d'Olympe (citations dans F. Quiévreux, *Les Paraboles*, 1946, p. 87-92). C'est ce que n'a pas envisagé Lc, qui supprime la mention des anges (Mt., XV, 10) et de la montagne (Mt., XV, 12 = le ciel, cfr Is., II, 2; Ps. CXXI, 1 et surtout Mich., IV, 1-8).

13. Comme le remarque bien E. Osty, *op. cit.*, p. 116, Mt. ne dit pas « perdue » comme Lc.

14. *P.G.*, XLIV, 641 B : « Notre nature a été elle aussi intégrée au plérôme. » — Pour les commentaires patristiques des paraboles, se reporter à l'excellent recueil de F. Quiévreux (note 12 ci-dessus). Si la prédication de Dieu à l'heure actuelle doit se retremper aux sources bibliques, il est non moins nécessaire qu'elle s'imprègne de l'esprit des Pères.

15. *Ephésiens* et *Colossiens* (par ex. *Eph.*, I, 10). Grégoire le Grand voit même dans la descente du berger de la montagne l'image de l'Incarnation, par laquelle Dieu va récapituler la nature des anges et celle des hommes (*P.L.*, LXXVI, 1247).

16. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 216. — Ch. Masson, *Les paraboles de Marc, IV*, 1945, p. 38.

17. S. Jean Chrysostome, *P.G.*, LVII, 467-468. Il voit dans la sortie du semeur l'image de l'Incarnation : « Comme nous ne pouvions plus aller vers lui, **il vint lui-même vers nous... Non pour ravager la terre envahie par les épines,**

de la nouvelle Justice de Dieu était déjà, au centre du Sermon sur la montagne, exprimée par une image agricole : le soleil qui brille sur les méchants comme sur les bons et la pluie qui arrose les justes comme les injustes (Mt., V, 45; Lc, VI, 35).

On comprend maintenant pourquoi, entre la parabole et son explication, est inséré le fameux texte d'Is., VI, 9-10, sur l'endurcissement des Juifs. Comme l'a bien vu Mt., il se rapporte précisément à la nouvelle conception de la justice de Dieu : « A celui qui n'a pas, on enlèvera même ce qu'il a » (Mt., XIII, 12) [18]. Autrement dit, celui qui n'a qu'une justice à la manière des Pharisiens est incapable de recevoir la Justice salvifique de Dieu; sa justice étriquée n'est qu'un bien fugitif qu'il aura tôt fait de perdre. Nous avions le même parallélisme entre les deux justices dans le texte du sermon sur la montagne que nous rappelions un peu plus haut : « Si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des pharisiens... Mais vous, soyez fils de votre Père des Cieux, qui fait lever son soleil sur les méchants comme sur les bons... » (Mt., V, 20, 48).

2/ La parabole du *grain de sénevé* figure chez les trois Synoptiques, mais Lc, XIII, 18-19 la place dans un tout autre contexte que Mt., XIII, 31-32 et Mc, IV, 30-32 (paraboles du lac). Mt., à vrai dire, ne donne aucun « Sitz im Leben » à ce récit, qu'il intègre seulement dans le groupement assez artificiel [19] du discours parabolique de XIII, 1-52. Mc aussi l'a placé dans un petit groupe parabolique au cours du ministère galiléen de Jésus.

Alors pourquoi Lc a-t-il situé cette parabole au moment de la montée vers Jérusalem, dans la grande insertion de IX, 51-XVIII, 14 qui lui est propre? Il semble que nous ayons là un cas où Lc, plus fidèle que Mt. à la teneur de ses sources, a voulu leur garder leur contexte historique particulier [20]. Lc veut montrer ici l'évolution progressive du drame messianique qui s'achemine vers la Croix : les conflits de plus en plus aigus de Jésus avec les Juifs infidèles, vont aboutir à la « consommation du troisième jour » (XIII, 32). Or, c'est dans le même contexte de drame que Jn, XII, 24 citera la parole de Jésus sur le grain jeté en terre. Il semble que dans Lc, XIII, 18-19, l'idée soit à peu près la même : c'est au moment où Dieu jette dans son jardin la graine dérisoire du sénevé que commence à se réaliser le triomphe surprenant du Royaume. Nous avons ici la révélation

ni pour punir les laboureurs, mais pour cultiver la terre et la soigner, et pour y semer la parole d'amour. »

18. Lc, VIII, 18 et Mc, IV, 25 en font un logion indépendant. Ils ont bien vu pourtant qu'il était en rapport avec l'accueil de la Parole : « Prenez garde à la manière dont vous écoutez. »

19. Procédé littéraire fréquent chez Mt. A la parabole du grain de sénevé, Mt. ajoute celle du levain (XIII, 33 = Lc, XIII, 20-21) que nous n'étudions pas spécialement, car son enseignement est le même.

20. E. Osty, *Ev. selon S. Luc*, Bible de Jérusalem 1953, p. 10 et 21, fait remarquer que c'est là un souci constant chez Lc.

« du grand fait nouveau, paradoxal, qui transforme complètement l'ancienne conception de la puissance, de la gloire de Dieu : la Croix [21] ». La grande leçon du grain de sénevé c'est que Dieu fait éclater sa force dans la faiblesse [22].

3/La parabole de *la semence qui pousse d'elle-même* est propre à Mc, IV, 26-29, où elle précède la parabole du grain de sénevé. Elle manifeste également l'humilité de l'action de Dieu, en insistant sur la lenteur des desseins divins, mais aussi sur le jugement final auquel ils aboutiront immanquablement (la moisson).

4./Le pourquoi et le comment de ce jugement sont expliqués par une parabole propre à Mt. (XIII, 24-30) : celle de *l'ivraie*. Comme pour la parabole du semeur et dans les mêmes conditions, Jésus donne lui-même l'interprétation du récit (XIII, 36-43). F. Quiévreux, à la suite du P. Vosté [23], a bien montré que le sens de cette parabole ne se comprenait que replacé dans son contexte vécu : l'auditoire des disciples. Ceux-ci, une fois de plus, se posent le problème fondamental de la Justice de Dieu et de son attitude devant le mal : « Veux-tu que nous allions arracher l'ivraie? » (v. 28). Mais le Maître du champ répond par un refus qui donne la clef de la parabole : le jugement du monde n'aura lieu qu'à la fin des temps; jusque-là Dieu exerce sa patience et laisse croître les pécheurs comme les justes. C'est donc le même enseignement que dans la parabole du semeur : la Justice de Dieu, dans le temps présent, est une Justice salvifique [24].

C. *Dieu vigneron.*

Cette autre image de la vie paysanne palestinienne est l'une des

---

21. C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 79. C'est ainsi que de nombreux Pères ont compris la parabole : Pierre Chrysologue (*P.L.*, LII, 474), Hilaire (*P.L.*, IX, 994), Grégoire le Grand (*P.L.*, LXXVI, 97), Pseudo-Athanase (*P.G.*, XXVIII, 718). Par exemple, Grég. le Grand : « C'est Lui (Jésus) le grain de sénevé qui, planté dans la sépulture du jardin, devint un grand arbre. Ce fut un grain quand il mourut, un arbre quand il ressuscita. »

22. Cette interprétation est confirmée par Ez., XVII, 22-24 (cfr Dan., IV, 10-27) dont notre parabole est la réminiscence directe et qui a pour conclusion : « Ainsi tous les arbres des champs sauront que moi, Yahvé, j'ai abaissé l'arbre élevé et que j'ai élevé l'humble arbrisseau. » C'est déjà l'idée que Dieu choisit ce qui est faible pour manifester sa puissance; ce sera aussi un leitmotiv de S. Paul, particulièrement dans *1 Cor.* (où précisément on retrouve l'idée exprimée par l'image des semailles, XV, 43).

23. F. Quiévreux, *Les Paraboles*, p. 201. — P. Vosté, *Parabolae selectae*, 1933, I, p. 283.

24. Ceci est confirmé par la réponse de Jésus à une question semblable des disciples rapportée par Lc, IX, 54-55, après laquelle de nombreux mss ajoutent : « Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes; car le Fils de l'Homme n'est pas venu perdre les âmes des hommes, mais les sauver. » Les disciples au contraire, se méprenant sur le vrai sens de la Justice de Dieu, auraient voulu que le feu du ciel descendît immédiatement sur le village samaritain qui avait refusé de les recevoir. — Voir aussi la parabole du filet, encore propre à Mt. (XIII, 47-50), qui reprend la même doctrine avec une autre image.

plus célèbres de l'Ancien Testament : Is., V, 1-7; Jér., II, 21; XII, 10; Ez., XV; Joël, I, 7; *Cant.*, VIII, 11-12; Ps. LXXIX (LXXX), 9-20. La vigne, c'est le peuple d'Israël dont Yahvé est le vigneron. Jean XV montre que Jésus a transposé l'image dans le Nouveau Testament : il est la vraie vigne, dont ses disciples sont les branches, et son Père est le vigneron. Il n'est pas douteux que cette interprétation du symbole de la vigne, constante dans la tradition biblique, sous-tende chacune des paraboles évangéliques du Dieu vigneron. Ces paraboles sont au nombre de trois, auxquelles, comme nous le verrons, il faudra ajouter celles du figuier.

1. La parabole des *vignerons homicides* est seule attestée par les trois Synoptiques (Mt., XXI, 33-46; Mc, XII, 1-12; Lc, XX, 9-19). Les termes en sont repris directement de l'Apologue d'Is. V et les trois Evangiles remarquent que les Juifs infidèles (scribes, pharisiens et grands prêtres), auxquels s'adresse Jésus, n'ont pas hésité un seul instant sur l'interprétation du récit (Mt., XXI, 45, et paral.) : le Royaume de Dieu sera retiré au Peuple infidèle pour être donné à un peuple qui lui fera produire ses fruits (Mt., XXI, 43) [25].

Il y a là une conception de la Justice de Dieu qui, comme l'a noté Lc, XX, 16 b, scandalise les pharisiens. On pourrait croire pourtant que cet enseignement n'est pas nouveau et qu'il était en Is., V, 5, 26. En réalité, la Justice d'Is. V punit les Juifs coupables et appelle les païens comme exécuteurs de ses châtiments, mais il ne s'agit pas encore de transférer aux païens l'héritage réservé au peuple élu! Nous avons donc ici une doctrine nouvelle sur l'économie salvifique de Dieu, que saint Paul reprendra largement [26].

Mais l'enseignement de la parabole va plus loin. Comme l'a bien vu F. Quiévreux [27], « parmi toutes les paraboles que Jésus a consacrées à cet acte décisif de l'histoire de la Rédemption : la déchéance d'Israël, l'Evangile annoncé à toute la terre, celle des vignerons occupe une place particulière, concentrant l'attention sur Jésus lui-même. C'est le Fils de Dieu qui est au centre du drame de la Rédemption ». Lc, XX, 18 a interprété ce rôle du Christ comme un rôle vindicatif : écraser les rebelles, et cette interprétation a été également attribuée

25. Les Pères ont reconnu unanimement cette interprétation : voir F. Quiévreux, *op. laud.*, p. 117-121.

26. S. Paul montre bien que le plan divin du salut révélé par le Christ (rejet d'Israël — appel des païens) remet en question la notion de la justice courante chez les Juifs, en opposant la justice-privilège et la justice-grâce (*Rom.*, IX-X). Ce sont les deux notions qui s'affrontent dans notre parabole.

Dans un beau chapitre sur le Cantique de la Vigne, le P. Daniélou (*Essai sur le Mystère de l'Histoire*, 1953, p. 165-180) montre aussi comment la parabole des vignerons met en valeur la patience divine : l'Ancien Testament est une longue patience de Dieu qui atteint sa dernière limite dans le Christ (p. 176). La Patience est la manifestation du caractère essentiellement salvifique de la Justice divine.

27. *Op. cit.*, p. 118.

à Mt. XXI, 44. En réalité, Mt., XXI, 44 est une glose tardive reprise de Lc et insérée maladroitement en Mt., mais omise par plusieurs témoins de valeur [28]. Jésus, au contraire, semble avoir voulu insister sur son rôle de reconstruction et de récapitulation dans l'histoire du Salut : c'est d'ailleurs ainsi que la théologie paulinienne (*I Cor.*, III, 9-11 ; *Eph.*, II, 19-22 ; I Petr., II, 4-10) comprendra le texte du *Ps.* CXVIII, 22-23, que Jésus cite pour conclure sa parabole, et dont Lc seul omet le v. 23, qui déclare admirable l'œuvre du Seigneur. Il s'agit de l'œuvre salvifique que Dieu accomplit par la Résurrection du Christ. Comme dans la parabole du grain de sénevé, nous avons ici encore la révélation du grand fait paradoxal qui transforme complètement l'ancienne conception de la puissance divine : Dieu choisit pour manifester sa puissance salvifique précisément l'homme rejeté et méprisé qu'est son Fils. C'est de sa mort (Mt., XXII, 39 et paral.) que Dieu va faire jaillir la vie. L'échec du Fils du Vigneron, ce tragique du Vendredi Saint « où nous voyons Israël rejeter celui qui a été envoyé, cet échec va mystérieusement, dans le dessein de Dieu, être la manière dont le cep qui était planté en Israël va prendre brusquement et soudain une expansion nouvelle [29] ».

2. La parabole des *deux fils envoyés à la vigne,* propre à Mt., XXI, 28-32, précède immédiatement dans le premier évangile la parabole des vignerons homicides. Son enseignement, situé dans le même contexte de lutte avec les Pharisiens dans le temple de Jérusalem, après l'entrée triomphale des Rameaux, oppose une fois de plus les deux justices : la justice de la loi (celle des Juifs qui se croient privilégiés de Dieu et n'ont nul repentir à son égard) et la justice de la foi (celle des païens et des pécheurs qui ne comptent que sur la grâce) [30]. Or — *scandale pour les Juifs ! — Dieu les laisse de* côté et accueille d'abord en son Royaume les publicains et les filles de joie (v. 51).

3. Cette justice infiniment miséricordieuse du Seigneur se manifeste d'une façon encore plus étonnante dans la parabole des *ouvriers de la vigne,* propre aussi à Mt. (XX, 1-16). Jérémias en a fait une très bonne étude [31], essayant de remonter les différentes étapes par lesquelles le récit primitif en est venu à son état littéraire actuel. A en croire la masse de la tradition manuscrite, au moins à partir du V[e] siècle (le premier témoin est C-Ephraemi), la phrase-clef de la parabole est le v. 16 : « beaucoup d'appelés, mais peu d'élus ». C'est

28. Les exégètes actuels la rejettent à bon droit : Lagrange, p. 418; McNeile, p. 313; Schmid, p. 238, etc.

29. J. Daniélou, *op. cit.*, p. 176.

30. L'interprétation des deux fils comme représentant les Juifs et les Païens est constante chez les Pères (F. Quiévreux, *op. cit.*, p. 113-116). En donnant le même nom de fils aux Gentils et aux Juifs, Jésus révèle aussi, comme on le verra plus loin, une dimension nouvelle de la Paternité divine.

31. Jeremias, *op. cit.*, p. 15-21.

une interprétation tardive en désaccord avec le récit lui-même [32]. D'ailleurs, le v. 16 est absent des anciens mss et vers. égypt.; et p. 52 (au II[e] s.) la rejette. Il provient de Mt., XXII, 14, où il est bien en situation (parabole du festin nuptial).

Remontons maintenant à l'auteur du premier évangile actuel. Il a ajouté la parabole à la collection marcienne pour illustrer la sentence de Mc, X, 31 (Mt., XIX, 30 lui est parallèle), qui chez Mc clôt la réponse de Jésus à Pierre sur la place promise dans le Royaume à ceux qui l'auront suivi. Ce logion donne la clef de la parabole (Mt., XX, 16) : l'idée est que dans le royaume à venir, par un retournement des préséances (v. 8), les Juifs céderont la place aux Gentils. Mais le contexte du Mt. actuel n'est probablement pas primitif, comme le montre Mc. La phrase-clef du v. 16 avait d'abord un tout autre sens : elle signifiait qu'au jour du jugement, tous, premiers ou derniers venus, entreront dans le même royaume par une même faveur gratuite.

Mais il faut remonter encore plus haut : le v. 16 lui-même paraît être un logion indépendant (cfr Mc, X, 31; Lc, XIII, 10; Mc, IX, 35) ajouté ensuite par Mt. à notre parabole parce que les v. 8-10 pouvaient le suggérer. C'est une interprétation moralisante, sur l'humilité requise des disciples, dans la même perspective que Mt., XIX, 30 et XX, 26-27. Or, il est évident que la parabole ne s'adresse pas aux disciples. Elle se situait à l'origine, dans la bouche de Jésus, en face d'un auditoire de pharisiens, ou de juifs « jaloux » (v. 15). La vraie conclusion de la parabole est donc vraisemblablement au v. 15 : « Moi (Dieu), je suis bon. » C'est dire que Dieu est essentiellement Miséricorde : « Sa bonté va plus loin que sa justice, sans d'ailleurs léser celle-ci. Tel est Dieu lorsqu'il introduit dans son Royaume les tard venus comme les pécheurs et les païens [33] ». La miséricorde divine va jusqu'à privilégier les plus indignes [34].

4. Aux paraboles de la vigne s'ajoutent les paraboles du figuier. C'est un arbre qui, dans l'imagerie biblique, est souvent associé à la vigne (*I Rois*, IV, 25; *II Rois*, XVIII, 31; *Ps.* CIV, 33; Lc, VI, 44; XIII, 6; Jac., III, 12). Luc, omettant l'épisode du figuier desséché (Mt., XXI, 18-22, Mc, XI, 12-14; XX, 25) qui est une véritable « parabole en acte », lui a préféré la parabole du *figuier stérile* (Lc, XIII, 6-9) « qui met en valeur la patience et les délais divins [35] ». On pourrait, d'après le contexte littéraire du chapitre, n'y voir qu'une leçon morale : la nécessité de la repentance et des œuvres. C'est aussi

32. S. Jean Chrysostome le remarquait déjà (*P.G.*, LVIII, 612 sq.).
33. P. Benoit, *Evangile selon S. Matthieu*, Bible de Jérusalem, 1950, p. 117.
34. *Rom.*, IV, 4-6, reprenant la même image de l'ouvrier, résumera l'enseignement de notre parabole. C'est toujours l'opposition entre la justice-salaire et la justice-grâce.
35. E. Osty, *op. cit.*, p. 108.

dans un sens moral que Mt., XXI, 21-22, a interprété l'épisode du figuier desséché (appel à la foi et à la prière). En réalité, la parabole a un sens historique précis, comme le miracle du figuier [36]. Il s'agit du châtiment prochain de Jérusalem, qui, planté au milieu de la vigne d'Israël, n'a pas donné de fruit [37]. Dieu n'hésite pas à anéantir ce qu'il a planté et à retourner son alliance contre le peuple-même avec qui il l'avait conclue. Bien qu'il ne soit pas fait mention explicite du transfert du royaume aux païens, nous avons ici le même enseignement sur la Justice de Dieu que dans la parabole des vignerons homicides.

D. *Dieu maître et roi.*

Que le rapport de Dieu à son peuple soit considéré par toute la tradition biblique à l'image du rapport entre le maître et ses serviteurs, il n'est pas besoin de citer des références — qui seraient innombrables — pour le montrer [38]. La formule du *Ps.* CXXII (CXXIII), 2 est l'expression typique de ce fait: « De même que les yeux des serviteurs sont fixés sur la main de leurs maîtres... »; et les poèmes célèbres d'Isaïe ont su donner à cette image une profondeur inégalable. Mais le Maître n'est pas un tyran implacable dont les serviteurs ne seraient que des esclaves. Il est celui qui organise judicieusement la vie de sa maison et veille au bonheur des siens. C'est cette fonction de commandement éclairé et de bienfaisance universelle que la Bible exprime encore par la notion de royauté : Dieu est le Roi de son peuple [39].

Tout naturellement, Jésus reprend dans ses paraboles les images familières du Dieu maître et roi.

1. La parabole de *l'intendant infidèle* (Lc, XVI) présente un maître riche félicitant son serviteur, menacé de renvoi, parce qu'il a su judicieusement se tirer d'affaire. La plupart des prédicateurs se hâtent de préciser que Jésus n'a pas voulu faire ici l'apologie de la friponnerie et tentent de se sortir d'un commentaire malaisé en faisant une subtile distinction entre l'habileté en affaires et la ruse malhonnête. Ils s'obstinent à chercher une interprétation moralisante [40] :

36. Ainsi l'ont compris les Pères, qui voyaient dans les trois années de patience une allusion aux trois ans de prédication de Jésus (Hilaire, P. Chrysologue, Ambroise). Cfr E. Osty, *op. cit.*, p. 108.

37. Le thème du figuier saccagé dans la vigne dévastée, pour décrire les invasions ennemies au travers de la Palestine jusqu'à Jérusalem, se rencontre déjà en Os., II, 12; Jér., V, 17; VIII, 13; Hab., III, 17; Joël, I, 7, 12...

38. Voir Rengstorf, *Theol. Wörterbuch,* II, art. δοῦλος, p. 270-271.

39. Kühn, *Theol. Wört.,* I, art. βασιλεύς, p. 566-569.

40. Ainsi, parmi les Pères, S. Augustin, S. Jean Chrysostome, Isidore de Séville (F. Quiévreux, *op. cit.*, p. 187-193). Luc lui-même ne semble pas avoir bien vu à quel enseignement de Jésus cette parabole se référait. Il a groupé dans ce chap. XVI une série de textes sur l'argent sans chercher à les

Jésus recommanderait l'aumône à ses fidèles comme une sorte de spéculation avantageuse, une assurance sur la vie éternelle. C'est méconnaître le « Sitz im Leben » du récit et la manière habituelle de Jésus.

A qui est adressée la parabole? Aux « pharisiens amis de l'argent » (v. 14). Les pharisiens sont donc exactement dans la situation de l'intendant véreux. Mais leur tort est précisément de ne pas l'imiter. Lui se reconnaît infidèle et, prévoyant son renvoi, prend ses dispositions en conséquence. Les pharisiens au contraire « se croient justes » (v. 15) et s'imaginent que Dieu va les maintenir dans leurs privilèges. L'intendant n'exige pas des autres débiteurs des obligations qu'il est incapable de tenir lui-même; Lc, XVI, 15 montre au contraire l'attitude hautaine des pharisiens vis-à-vis des autres hommes [41]. Or Luc, XVI, 15 est parallèle à Mt., XXIII, 28, l'une des sept malédictions contre les docteurs juifs qui exigeaient des autres des observances qu'ils ne pouvaient accomplir eux-mêmes (Mt., XXIII, 4, 13). Les pharisiens, dépositaires de la Loi et membres du peuple élu (« enfants de lumière », Lc, XVI, 8) devraient prendre modèle sur l'intendant qui n'est « qu'un enfant de ce monde » et dépositaire seulement d'un bien humain.

L'enseignement de la parabole est donc clair : une fois de plus, Jésus oppose la Justice de Dieu et la conception pharisaïque de la justice. Les pharisiens refusent de remettre aux pécheurs leurs dettes et se croient justes; l'intendant de la parabole se sait infidèle et remet les dettes de ses semblables : c'est lui qui a compris ce qu'est la justice et qui sera reçu avec ses amis les infidèles, dans le Royaume de Dieu (v. 9). C'est ce que Tertullien a compris admirablement : « La parabole qui précède... fut dite au peuple juif. Puisqu'il avait mal administré la doctrine de Dieu qui lui était confiée, il n'avait plus qu'à chercher des amis chez les hommes de Mammon que nous étions, à éviter de s'en faire des ennemis. Il nous eût délivré de la dette de nos péchés, que Dieu nous imputait, s'il nous avait fait participer à la doctrine divine; et au moment où la grâce lui manquait, trouvant un refuge dans notre foi, il eut été reçu dans les tabernacles éternels [42] ». S. Cyrille d'Alexandrie a bien vu également que c'est la Justice salvifique qui est enseignée en Lc, XVI : « Le sens de la parabole est le suivant : Dieu veut sauver tous les hommes et les amener à la connaissance de la vérité » (cfr *I Tim.*, II, 4) [43].

---

relier entre eux, préférant reprendre sa source telle quelle sans commentaires. Cette façon de faire prouve « la grande honnêteté de Luc. Elle prouve aussi la nécessité où se trouvaient les documents écrits d'être commentés par la catéchèse » (E. Osty, *op. cit.*, p. 121).

41. Cfr, encore chez Lc, le pharisien et le publicain (XVIII, 9-14), le riche et Lazare (XVI, 19-31).

42. *P.L.*, II, 118.

43. *P.G.*, LXXII, 809.

2. La parabole du *débiteur impitoyable* (Mt., XVIII, 23-35) utilise l'image du roi remettant la dette de son serviteur, pour représenter le Père céleste pardonnant à son peuple. Le sens de la parabole ne fait pas de difficulté car sa conclusion est clairement exprimée : le roi demande au serviteur d'avoir pitié de ses propres débiteurs comme il a lui-même obtenu pitié (v. 35). C'est l'illustration exacte de la cinquième demande du Pater (Mt., VI, 12).

Cette parabole traite donc encore de la Justice de Dieu. Elle nous apprend deux choses : d'abord, que c'est une justice infiniment miséricordieuse, capable d'éteindre les dettes les plus exorbitantes (v. 24-27) ; ensuite que cette justice fait place à un jugement infiniment sévère à l'égard de ceux qui refusent d'entrer dans cet universel dessein salvifique : « Entre la miséricorde de Dieu et la nôtre, entre notre sévérité et sa sévérité s'applique un rigoureux parallélisme [44] » (cfr Mt., VII, 1-2).

3. L'image du roi se trouve encore dans la parabole des *mines* de Luc, XIX, 11-27. Ce récit ressemble à la parabole des *talents* de Mt., XXV, 14-20. La plupart des exégètes en concluent à l'identité : « chaque évangéliste ayant en toute liberté modifié et développé le thème initial [45]. »

Chez Luc, il semble que l'on ait deux paraboles fondues en une seule : celle des mines (XIX, 12-13, 15-26) et celle du prétendant à la royauté (v. 12, 14, 27). En tout cas, on a deux enseignements bien distincts.

Le récit de Lc se situe dans le contexte de la montée de Jésus à Jérusalem (v. 11). Les foules s'imaginant que le Royaume de Dieu va apparaître sur-le-champ, Jésus leur raconte la parabole pour corriger l'idée courante du Royaume glorieux et leur inculquer au contraire l'idée que Dieu ne manifeste sa puissance qu'après avoir passé par l'obscurité et la persécution (v.12, 14, 27). « Le Fils de l'homme, disait déjà Jésus sur la route de Jérusalem, doit être bafoué, outragé... mis à mort, avant de ressusciter le troisième jour » (Lc, XVIII, 31-33). La royauté du Seigneur est une royauté cachée, dont le triomphe paradoxal ne peut s'opérer que par la croix [46].

Mt. ne fait qu'une allusion au voyage lointain et au long délai du retour du Seigneur (Mt., XXV, 14-19) et ne parle pas de royauté. Son thème, comme en Lc, XIX, 12-13, 15-16, est avant tout celui des exigences de la Justice divine. La clef de la parabole est en Mt., XXV, 29 (Lc, XIX, 26) : « A tout homme qui a, l'on donnera et il sera

44. F. Quiévreux, *op. cit.*, p. 183. — Sur l'infinie miséricorde de Dieu envers les pécheurs les plus coupables, voir aussi l'image du créancier remettant à ses deux débiteurs, en Lc, VII, 41-43.

45. E. Osty, *op. cit.*, p. 133. On pourrait aussi penser avec Th. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*, 1910, p. 659, que Jésus a repris deux fois le même thème parabolique, dans deux circonstances et dans deux intentions différentes.

46. Cfr ce que suggérait déjà Lc dans la parabole du grain de sénevé.

dans l'abondance; mais à celui qui n'a pas, on enlèvera même ce qu'il a ». Le récit se situe parmi les paraboles du jugement dernier. Est-ce à dire pourtant que son enseignement concerne « la fin individuelle des chrétiens [47] »? Il ne semble pas. En effet, comme le note par ailleurs le P. Benoît, le grand discours eschatologique de Mt., XXIV-XXV (dont fait partie notre parabole) mêle continuellement deux perspectives « qu'on aurait tort de croire juxtaposées alors qu'elles sont en réalité superposées : la ruine de Jérusalem et la fin du monde. La fin de l'Ancienne Alliance est à la fois la figure et le prodrome de la fin des temps [48] ». De même dans notre parabole est-il question du jugement du premier peuple élu, qui préfigure et anticipe le jugement final de Dieu sur tout le genre humain élu à son tour dans le Christ. Une fois de plus, cette parabole présente la Justice de Dieu en fonction des Juifs. Ceci est confirmé par l'emploi de Mt., XXV, 29, qui est une reprise de XIII, 12 (Mc, IV, 25; Luc, VIII, 18) qui s'adressait aux foules juives et voulait dire qu'« aux âmes bien disposées on ajoutera à leur acquis de l'Ancienne Alliance le perfectionnement de la nouvelle; aux âmes mal disposées comme celles des Pharisiens, on ôtera même ce qu'elles ont, c'est-à-dire cette Loi juive qui, sans les perfectionnements apportés par le Christ, va devenir caduque [49] ».

En Luc, c'est très clair qu'il s'agit des Juifs infidèles : « Mes ennemis qui n'ont pas voulu de moi pour roi... » (Lc, XIX, 27). Et le sens de la parabole des mines devient évident quand on remarque qu'elle se situe aussitôt après l'épisode de Zachée dont elle est comme l'envers : à l'attitude du publicain pécheur qui reçoit la justification (XIX, 1-10), Jésus oppose la conduite des Juifs rebelles qui refusent le salut (comparer XIX, 9-10 et XIX, 27). Ainsi, c'est une fois de plus la justice salvifique de Dieu qui se penche vers les pécheurs païens pour leur multiplier ses largesses : « A ceux qui ont (la foi) on donne en abondance (la justice de la foi) », tandis que les Juifs indignes perdent tous leurs privilèges : « A ceux qui n'ont pas (la foi) on enlève même ce qu'ils ont (la justice de leur loi) ».

4. Enfin, l'image du maître se retrouve dans la parabole des *serviteurs vigilants* de Lc, XII, 35-48. Luc mentionne ce récit au cours de la montée de Jésus vers Jérusalem, dans un groupe de conseils aux disciples (XII, 1-59). Mt., XXIV, 43-51; XXV, 1-13 et Mc, XIII, 35, au contraire situent des paroles semblables au cours du grand entretien eschatologique. En tout cas, il est sûr que Jésus s'adresse à ses disciples : en Lc, XII, 41 sq., les serviteurs constitués en autorité sur les autres sont les apôtres.

En Mt. et Mc, l'enseignement de la parabole est la vigilance, vu la

47. P. Benoît, *op. cit.*, p. 144.
48. P. Benoît, *op. cit.*, p. 135.
49. *Ibid.*, p. 88.

lenteur des délais divins et la soudaineté de leur réalisation. C'est aussi la souveraine exigence de la justice divine.

Mais Lc ajoute à cela deux passages propres sur le salaire des serviteurs, qui nous procurent des points de vue intéressants sur la justice de Dieu (XII, 37b et XII, 47-48). En XII, 37b, E. Osty [50] se demande si Lc ne s'est pas inspiré de la conduite de Jésus lors de la dernière Cène; effectivement, Lc, XXII, 27 (cfr Jo., XIII, 4-14) rapporte l'épisode de Jésus servant ses apôtres pour leur donner une leçon d'humilité (cfr encore Lc, IX, 45; XVII, 7-10). Ici, nous avons un enseignement très profond sur la justice rétributive de Dieu : le maître pousse la bonté jusqu'à se faire le serviteur de ses serviteurs, et du même coup l'attention est attirée sur les procédés paradoxaux de la conduite divine : c'est dans le plus grand abaissement que le maître manifeste sa suprême grandeur.

Quant aux v. 47-48, ils affirment la parfaite impartialité et les rigoureuses exigences de la justice du Seigneur, comme dans la parabole des talents, sans apporter grand'chose de nouveau à la notion déjà connue de la justice divine.

Mais il y a dans la parabole des serviteurs vigilants un détail intéressant qui nous introduit à une nouvelle image de Dieu; les noces (Lc, XII, 36). Chez Mt., ce trait oriente toute la scène pour en faire la parabole des dix vierges (Mt., XXV, 1-13). La leçon de vigilance est la même, mais Dieu y apparaît sous un visage nouveau.

E. *Le Dieu des épousailles et le Dieu Père.*

Un détail de la parabole des invités de Lc, XIV, 15 montre que les Juifs avaient l'habitude de comparer la félicité du Royaume de Dieu à un splendide banquet. Dieu était volontiers représenté sous le visage de l'hôte qui convoque la foule de ses amis au festin des temps nouveaux (Is., XXV, 6; *Prov.* IX, 1-6; *Ps.* XXII (XXIII), 5, LXXVII (LXXVIII), 19-31). Par ailleurs, il était courant de représenter Yahvé comme l'époux d'Israël (Os., II, 18 sq.; Jér., II, 1-7; III, XXXI, 22; Ez., XVI, 23; Is., L, 1; LIV, 5, 8, 10; LXII, 4-5; *Cant.*). Mais il faut attendre l'Evangile pour trouver dans la Bible la réunion des deux thèmes dans celui du festin des noces. De plus, l'Evangile n'applique plus ces thèmes à Yahvé, mais à Jésus. D'où l'introduction d'un troisième thème en relation directe avec les précédents : celui des noces du fils. Dieu n'est pas seulement hôte qui invite à un repas de noces, mais il est Père de l'époux.

1. Les deux paraboles de Lc, XIV, 1-24, sur *les invités au festin,* se situent dans le même contexte de lutte contre l'esprit pharisaïque. Leur occasion, d'après Lc, XIV, 1-7, fut un repas que Jésus prit chez

50. E. Osty, *op. cit.*, p. 104-105.

un pharisien au cours de sa montée vers Jérusalem. Mt., XXII, 2-10, qui n'est pas sans rapport avec Lc, situe sa parabole du festin après l'entrée à Jérusalem, mais c'est toujours dans un contexte — encore plus violent — de lutte antipharisaïque.

La première parabole, sur le choix des places à table, est propre à Luc (v. 7-11), mais elle se conclut sur un logion que l'on retrouve ailleurs en Lc, XVIII, 14 et en Mt., XXIII, 12 : « Quiconque s'élève sera abaissé, et celui qui s'abaisse sera élevé [51] ».

Il ne faut pas interpréter ce récit dans le sens purement moral d'une leçon d'humilité. Il est clair, d'après le contexte, que Jésus affirme la suppression par Dieu des privilèges des Juifs orgueilleux et égoïstes, et leur transfert sur les Gentils pauvres et humbles.

C'est dire que la fidélité de Dieu n'est pas un attachement aveugle à un peuple particulier; et que sa justice n'est pas un contrat juridique, mais une promesse de salut destinée à tous ceux qui s'en montrent dignes, de quelque origine qu'ils soient [52]. C'est ce que va mettre en évidence la parabole suivante du choix des invités (v. 15-24).

Cette parabole nous donne sur Dieu un double enseignement, exprimé par les deux versets (23 et 24) qui concluent le récit.

Le v. 24 semble être la conclusion principale : « Je vous le dis, aucun de ceux qui avaient été invités ne goûtera de mon dîner ». Une glose très tardive (IX[e] siècle : G, H) ajoute d'après le passage parall. de Mt., XXII, 14 : « Car beaucoup sont appelés, mais peu sont élus ». Tel est en effet le sens. Les appelés qui ont refusé l'invitation, ce sont les Juifs; et ceux qui sont invités en foule à leur place, ce sont les Païens, ainsi que le confirme le logion de XIII, 29 annonçant qu'après l'exclusion des Juifs infidèles « on viendra du levant et du couchant, du nord et du midi, prendre place au festin dans le Royaume de Dieu ». On ne pouvait affirmer mieux l'universalité du dessein salvifique divin [53]. Dans le passage parallèle, Mt., XXII, 9-10 montre encore mieux cette universalité en précisant que l'invitation au festin s'étend « aux mauvais comme aux bons » (cfr parabole du semeur et Mt., V, 45).

Mais le v. 23, qui donne un détail propre à Luc, apporte un autre enseignement sur la conduite de Dieu. Le maître de maison demande

---

51. Lc, XVIII, 14 est la conclusion de la parabole du pharisien et du publicain. Mt., XXIII, 12 conclut les invectives de Jésus contre les pharisiens qui « aiment à occuper le premier divan dans les festins » (XXIII, 6).

52. Ce thème de la Justice salvifique fera tout le sujet de *Rom.* et sera capital dans la théologie paulinienne. Ainsi, dès le début, la prédication apostolique reprend les idées maîtresses de l'enseignement de Jésus : Paul n'est que le fidèle disciple du Christ.

53. Tous les Juifs ne sont pas rejetés, remarque Cyrille d'Alexandrie (*P.G.*, LXXII, 787), car avant d'appeler les païens du dehors, le maître fait ramasser les pauvres de la ville (Jérusalem, v. 21) qui sont les Juifs humbles, les « anawim » qui ont accueilli le salut (cfr Théophylacte, *P.G.*, CXXIII, 934; S. Augustin, *P.L.*, XXXV, 1343).

que l'on « fasse entrer les gens de force », c'est-à-dire « qu'on passe outre au refus que pourrait faire naître chez eux la honte de leur indigence et de leur saleté [54] ». Ce détail renvoie directement au v. 21 b et à la péricope 12-14, propres à Luc. En ce sens, la parabole aurait pour leçon : Invite ceux qui sont incapables de te payer de retour. C'est en effet la signification la plus profonde de l'épisode, qui s'éclaire quand on le met en parallèle avec le texte d'Is., LXI, 1-2 dont il s'inspire directement. Comme certains Pères l'ont bien remarqué [55], Lc parle du « serviteur [56] », pour désigner, à la suite des célèbres poèmes d'Is., celui qui « amène les pauvres, les estropiés, les aveugles, les boiteux » (v. 12-14, 21 b). Il y a là une conception très profonde de la grâce : Dieu communique aux hommes, par l'entremise du Messie, un appel à participer à sa propre béatitude (le festin), et ce don se fait d'une façon purement gratuite à des êtres que Dieu a choisi intentionnellement dénués de tout pour pouvoir les combler encore plus. C'est l'affirmation de ce que *Rom.*, V, 20 exprimera en disant : « Là où le péché avait abondé, la grâce a surabondé ». Plus les invités sont indigents, plus ils sont pressés et comblés par la grâce.

2. A la parabole du festin, Mt. a ajouté la parabole de *la robe nuptiale* (Mt., XXII, 11-14) que la plupart des exégètes s'accordent à considérer comme un morceau primitivement indépendant.

Mt. avait déjà ajouté, au début de la parabole du festin, la précision des noces du fils du roi, trait absent de Luc et qui accentue le caractère eschatologique du récit (cfr *Apoc.*, XIX, 6-10). Puis venaient des détails propres à Mt. qui appliquaient directement la parabole à l'histoire d'Israël : les serviteurs du roi tués par les invités rebelles (cfr parabole des Vignerons) et la destruction de la ville infidèle [57]. Après ce premier jugement divin — jugement historique du peuple juif — vient, avec la parabole de la robe de noces, le jugement eschatologique, préparé par le rassemblement universel des hommes dans la salle du festin (bons comme méchants : cfr parabole de l'ivraie). Cette accumulation d'indices propres à Mt. montre le sens de la parabole : elle précise les exigences de la justice divine.

Cette justice s'exerce en deux temps : d'abord, l'invitation gratuite, enfin le jugement. Mais le jugement de Dieu n'est pas un acte de condamnation arbitraire, il se fait en fonction d'un don préalable de la justice divine : c'est ce que signifie la robe nuptiale. Le thème

54. E. Osty, *op. cit.*, p. 114.

55. Par exemple, S. Cyr. d'Alex., Théophylacte (*loc. cit.*).

56. Lc, IV, 16-21 avait mis le texte d'Is., LXI, 1-2 en exergue à toute la mission de Jésus, le désignant ainsi comme le Serviteur de Yahvé. La parabole des invités au festin rappelle aussi *Prov.* IX, où la Sagesse personnifiée lance son appel universel au festin eschatologique.

57. La plupart des exégètes modernes, comme beaucoup de Pères, interprètent ce détail comme s'appliquant à la destruction de Jérusalem en 70, figure du jugement final.

de la robe nuptiale était clair pour les auditeurs juifs de Jésus : les rabbins le connaissaient [58] et nous le retrouvons dans *Apoc.*, XIX, 8 qui voit dans la tenue de noces « les œuvres de justice des saints ». Mais cette justice n'est pas la justice de la loi au sens pharisien. Nous avons ici une référence directe, comme tout à l'heure chez Lc, au chapitre LXVI d'Isaïe : le Serviteur de Yahvé apporte aux captifs et aux affligés le manteau de fête (v. 3) et le Seigneur les revêt, comme pour les noces, des vêtements du salut et du manteau de la justice (v. 10). Nous avons ainsi dans cette parabole, avec la révélation du « vêtement de l'homme nouveau [59] », l'amorce de la théologie paulinienne de la justice nouvelle dans le Christ [60].

3. Etudions pour finir la parabole de Lc, XV, 11-32 dite de *l'enfant prodigue*, où se retrouvent les images du festin et de la robe de fête, mais où l'accent est mis particulièrement sur le Dieu Père. Nous avions déjà rencontré le thème du père et des deux fils en Mt., XXI, 28-32, mais ici Luc va développer un véritable drame familial où les relations de paternité et de filiation constituent le ressort même du récit.

Comme les paraboles de la brebis perdue et de la drachme perdue avec lesquelles elle forme triptyque, la parabole du fils perdu ne peut se comprendre correctement que replacée dans son « Sitz im Leben » : la lutte de Jésus contre la mentalité pharisienne, et le bon accueil qu'il fait aux publicains et aux pécheurs (v. 1-2). Faute d'avoir fait cette remarque, certains critiques en sont venus à nier l'unité de la parabole, rejetant les versets 25 sqq. comme une addition artificielle [61], et n'ont plus trouvé au récit qu'un sens moralisant. Or le but de Jésus est tout autre.

D'abord, la première partie de la parabole (v. 11-24) est exactement parallèle aux deux paraboles précédentes de la brebis et de la drachme, et sa conclusion est mot pour mot la même : mon fils « était perdu, et il est retrouvé » (v. 24, cfr v. 6 et 9). Jésus veut donc enseigner l'immensité de la miséricorde de Dieu, qui cherche le pécheur jusqu'à ce qu'il le retrouve, et l'ayant retrouvé « court se jeter à son cou et l'embrasse longuement » (v. 20). N'écoutant même pas ses excuses, il le revêt de la robe de fête comme s'il était digne des plus grands hommages (v. 21-22).

Ce dernier détail ajoute un enseignement que ne précisaient pas les

---

58. Hermaniuk, *op. cit.*, p. 174-229. — Strack-Billerbeck, I, p. 878-879.

59. S. Jérôme interprète ainsi la robe nuptiale (*P.L.*, XXVI, 165). Il a bien vu, comme Grégoire le Grand (*P.L.*, LXXVI, 1287-1288) que ce thème mène directement à la synthèse paulinienne, qui n'a fait que reprendre les images familières au Christ et à la tradition juive.

60. *Gal.*, III, 27; *Eph.*, IV, 24.

61. Ainsi Wellhausen, Weiss, Loisy. Critique de Lagrange, *Evangile selon S. Luc*, p. 426.

deux paraboles précédentes, qui ne considéraient le pardon que comme réintégration dans l'état premier. Il y a ici bien plus : alors que le fils perdu ne demande que cette réintégration — et même à la place la plus humble (v. 19) —, le père au contraire pousse l'amour jusqu'à l'établir dans un état supérieur au premier [62]. Ainsi l'amour de Dieu n'est pas seulement miséricordieux; il est surabondance de grâce au delà de tout ce que l'homme peut souhaiter. C'est l'idée que va mettre en valeur la seconde partie du récit, par contraste avec l'attitude du frère aîné (v. 25-32).

Nygren a bien vu [63] le rôle que joue le fils aîné dans le développement de la parabole : « Si quelqu'un doutait encore du caractère non motivé de l'amour qui s'y révèle, le fils aîné qui demeure à l'arrière-plan comme le représentant de l'ordre juridique, lui enlèverait ce doute. Ce fils aîné a raison : la conduite du cadet n'a nullement motivé l'amour que lui témoigne le père. Il est d'autant plus évident que cet amour est absolument spontané ». Ainsi, une fois de plus, Jésus définit la Justice de Dieu par opposition à la justice des pharisiens, que le fils aîné représente. Comme l'a bien remarqué E. Osty [64], la réflexion du v. 29 : « Voici tant d'années que je te sers sans avoir transgressé un seul de tes ordres » exprime à merveille, avec son vocabulaire légaliste, l'attitude de « justes », que prenaient les pharisiens (cfr XVIII, 9), méprisant pour les pécheurs et jaloux de voir Dieu faire cas des infidèles.

Ajoutons qu'en montrant le Père accueillant le prodigue comme son « fils », Jésus révèle une dimension de la paternité divine qui est un scandale pour les pharisiens. L'Ancien Testament avait accoutumé les Juifs à se considérer comme les fils de Yahvé, mais ce titre était réservé aux membres du peuple d'Israël. Et voici que Jésus affirme que païens et pécheurs sont « fils » de Dieu au même titre que les autres [65] ! C'est dire l'universalité de la paternité de Dieu, et du même coup, l'universalité de son dessein salvifique.

Ce dessein de salut vise à la totale réconciliation de Dieu et des hommes. L'enseignement le plus profond de la parabole réside dans la révélation que fait Jésus du mode de cette réconciliation.

D'abord l'initiative en vient de Dieu (v. 20) et s'adresse aux Gentils (au fils cadet) qui les premiers sont admis à entrer dans le Roy-

62. Στολὴν τὴν πρώτην n'est pas simplement la robe primitive (l'état perdu par le péché), mais « la plus belle robe » (E. Osty, *op. cit.*, p. 118). La rédemption est beaucoup plus qu'une simple re-création : mirabiliter condidisti et *mirabilius* reformasti.

63. A. Nygren, *Eros et Agapè*, 1944, p. 91.

64. E. Osty, *op. cit.*, p. 119.

65. Le fils perdu représente les païens, ceux qui adorent les idoles (S. Augustin, *P.L.*, XXXV, 1344). Le thème de la débauche qui apparaît dans notre parabole (v. 13, 30) est en effet classique dans la Bible pour désigner le culte des faux dieux (Os., I-III; Is., I, 21-26; Jér., II, 2; III, 6-8; Ez., XVI, XX, XXIII, etc.).

aume (v. 22-24). Ensuite seulement arrivent les Juifs (le fils aîné). Mais, jaloux, ils refusent d'entrer (v. 25-28a). Alors, le Père « sort » à nouveau pour les prier de partager le bonheur dont jouissent déjà les premiers arrivés. Enfin, après un moment d'égarement d'Israël, temporairement laissé dehors, la fin de la parabole laisse supposer que le fils aîné lui-même cède à la tendresse paternelle (v. 31-32) et prend part à la joie générale.

Qu'est-ce qui scelle cette réconciliation? C'est, dit la parabole, un « festin ». Le mets essentiel de ce festin est précisé avec emphase : « le veau gras » (v. 23, 27, 30). Bien entendu, les Pères n'ont pas hésité à y voir le sacrifice rédempteur du Christ [66].

Mais que dit la parabole elle-même? Ce n'est pas par hasard que Jésus a employé l'image du festin, car elle est classique pour désigner l'Alliance de Dieu avec son peuple. Or, dans la Bible, c'est toujours à propos des sacrifices d'Alliance qu'on trouve le trait du veau gras [67]. Il est repris dans le Nouveau Testament par *Hébr.*, IX, 12-14 à propos de l'alliance nouvelle scellée dans le sang du Christ. « Ainsi le veau est signe de sacrifice et de salut [68] ».

La parabole nous fait donc approcher du mystère de la rédemption : la suprême manifestation de la grâce salvifique de Dieu est la Croix. C'est justement ce qui scandalise les pharisiens qui se croient « justes » : le fils aîné ne peut admettre le sacrifice du veau gras (v. 30) qui est à l'opposé de sa conception de la justice divine. C'était déjà le scandale des pharisiens entendant la parabole des vignerons homicides. Et pourtant, c'est par ce sacrifice que les Juifs rebelles seront finalement sauvés lorsque le Père, malgré leur longue résistance à la grâce, sera sorti pour les inviter (v. 28 a) [69].

Ainsi la parabole du fils prodigue apparaît comme l'une des synthèses les plus profondes de l'Evangile. Par sa conception de la grâce divine, elle prélude à l'affirmation de *Rom.*, V, 20 : « Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé ». Par sa conception de la justice divine, mise en valeur par l'opposition des attitudes des deux fils, elle prélude aux grandes fresques de *Rom.* sur le plan salvifique universel de Dieu : *Rom.*, X, 3 est la formulation exacte de l'attitude du fils aîné et *Rom.*, X, 12 est la réponse du Père de famille dont

66. F. Quiévreux, *op. cit.*, p. 105-106.
67. *Gen.*, XVIII, 6-8; *Lév.*, IX, 2-3.
68. *Irénikon*, XXVI, 2e trim. 1953, p. 137 : étudiant dans cet article l'Icone de Rublev, l'auteur met très justement en parallèle le repas d'Abraham et le festin de l'enfant prodigue, remarquant que, dans les deux cas, le veau immolé met le Sang du Rédempteur au centre de l'œuvre du salut. — Cfr Michel, *Theol. Wört.*, IV, art. μόσχος, p. 768.
69. S. Augustin a bien vu le rapport du récit avec *Rom.*, XI, 25-26 : « Lorsque la plénitude des Gentils sera entrée, le Père sortira au temps opportun afin que tout Israël soit aussi sauvé... C'est cette vocation manifeste [des Juifs au salut de l'Evangile] qui est figurée par la sortie du père allant prier son fils aîné. » (*P.L.*, XXXV, 1349).

la paternité est universelle. Enfin, par sa conception de la réconciliation dans un repas sacrificiel, la parabole dit déjà en images ce qu'affirmera, après *Rom.*, III, 21-25, le grand texte d'*Eph.*, II, 14-18 : « Vous avez été rapprochés grâce au sang du Christ, car c'est lui qui des deux n'a fait qu'un peuple..., les réconciliant tous deux avec Dieu en un seul Corps, par la croix. » Ainsi, en dehors de la Loi, est révélée sous une forme totalement nouvelle la justice de Dieu : justice salvifique par la croix.

*
* *

Au terme de cette analyse des paraboles, nous pouvons faire une double constatation. D'abord, on voit que la prédication du Christ sur Dieu utilise des formes d'expression très variées. Jésus ne parle pas de Dieu comme un professeur qui exposerait un à un, dans une série de cours, les divers attributs de l'Etre divin. Jésus parle de Dieu en fonction des circonstances où il se trouve, de l'auditoire qu'il doit instruire ou réfuter. A des hommes vivants, il révèle le Dieu vivant en des termes imagés tirés de leur vie familière et de la vieille tradition biblique.

Cependant, la variété des images recouvre une très grande unité de pensée. Qu'il soit Berger, Semeur, Vigneron, Maître ou Roi, Hôte des invités aux noces ou Père, Dieu est toujours celui qui vit parmi les hommes pour leur manifester sa miséricordieuse justice, sa puissance salvatrice et sa paternelle tendresse. Tels sont les trois grands thèmes autour desquels gravite continuellement la prédication de Jésus sur Dieu. Essayons de les regrouper.

DEUXIEME PARTIE

ESSAI DE SYNTHESE

S'il est aisé de dégager des pages qui précèdent les trois grandes idées de la justice de Dieu, de sa puissance et de sa paternité, deux questions se posent pourtant à leur sujet. Nous avons remarqué que les images employées par Jésus pour nous parler de Dieu n'étaient pas nouvelles. Alors, le contenu des trois grands thèmes susdits est-il plus neuf? C'est ce qu'il faut examiner d'abord, par comparaison avec la tradition de l'A.T. et avec le judaïsme contemporain du Christ.

Ensuite, quel lien y a-t-il entre ces trois thèmes? Est-ce simplement pour les besoins de la polémique antipharisaïque ou pour la formation des disciples que Jésus les développe, ou bien ont-ils un lien essentiel, un principe supérieur d'unité?

A. *Le triple enseignement sur Dieu.*

1) *La Justice de Dieu* : c'est certainement le thème fondamental des paraboles, puisque toutes celles que nous avons étudiées le développent, sauf celle du grain de sénevé. C'est par opposition aux pharisiens, qui lient faussement la justification à l'observance légale et se croient les seuls privilégiés de l'Alliance, que Jésus proclame la vraie nature de la Justice de Dieu.

Sans doute, les pharisiens ont raison de mettre en relation justice et Loi, justice et Alliance. Mais c'est leur notion de l'Alliance qui est faussée; ils la croient réservée aux seuls Juifs. Au contraire, les paraboles montrent que Dieu, voulant justifier les Païens comme les Juifs, les appelle eux aussi à faire partie de son peuple.

L'Alliance n'est donc pas un contrat juridique conclu avec quelques privilégiés, mais une initiative pure de la part de Dieu : c'est une grâce. Les paraboles lient étroitement la justice et la grâce (cfr brebis, drachme, fils perdus), en montrant que Dieu se plaît à donner sa justice spécialement à ceux qui sont les plus déshérités : les petits (brebis perdue, chez Mt.), les indigents (ouvriers de la vigne, invités du festin), les pécheurs (brebis perdue, chez Lc, semeur, intendant infidèle, débiteur impitoyable, enfant prodigue), c'est-à-dire tous ceux « qui ne sont pas capables de rendre » (Lc, XIV, 14).

Mais l'Alliance n'est pas seulement gratuite, elle est aussi exigeante (vignerons, talents, intendant infidèle).

Ce double caractère de l'Alliance fait que Dieu ne peut la maintenir qu'avec des hommes capables d'humilité, de « pauvreté », au sens biblique, et capables aussi d'accueillir ses exigences. D'où le transfert de l'Alliance, dont parlent de nombreuses paraboles (vignerons homicides, ouvriers de la vigne, festin, fils prodigue) possible chaque fois que le peuple bénéficiaire devient infidèle. Cela ne veut pas dire que Dieu soit inconstant et renie ses engagements, puisque sa grâce continue d'inviter le rebelle (fils aîné de la parabole du prodigue); mais cela signifie que l'Alliance gratuite de Dieu, loin d'être quelque chose d'exclusif, est au contraire infiniment extensive. C'est un privilège et pourtant un privilège universellement participable.

L'Alliance est donc au fondement de toute l'économie salvifique de Dieu. Il commence par s'attacher les hommes pour leur communiquer la Justice. Mais ensuite, comment va s'exercer cette Justice? Sous trois formes. D'abord, sous forme de miséricorde envers les humbles qui se repentent (brebis perdue, deux fils, ouvriers de la vigne, débiteur impitoyable, festin, fils prodigue). Ensuite, sous forme de patience envers les infidèles qui n'ont pas encore atteint le fond de la révolte et dont la situation est encore équivoque (ivraie, figuier). Enfin jugement rigoureux à l'égard des endurcis qui refusent définitivement le salut (semence poussant d'elle-même, ivraie, vignerons

homicides, robe nuptiale...). Mais dans tous ces cas, c'est la même justice, qui est essentiellement en Dieu une volonté de bienfaisance universelle.

En envisageant ainsi la notion de justice, les paraboles ne font d'ailleurs que reprendre la tradition biblique, pour qui la justice a toujours désigné d'abord une qualité de gouvernement royal [70]. Dans la société sémite, le roi est la clef de voûte de l'ordre social. Tel est le rôle de Yahvé qui a donné la Loi à son peuple. La justice de Dieu est une justice de roi : ainsi que l'a bien montré H. Cazelles [71], elle consiste essentiellement dans un souci de bien-être et de prospérité en faveur du peuple qui est le sien. C'est une volonté de salut et de paix, une bienveillance universelle envers tous les sujets du Royaume. Ceci apparaît dès Amos, V, 24 qui annonce la prospérité et la fécondité intarissables promises à Israël. Is., X, 22, dans un contexte fortement messianique, reprend une promesse semblable transposée sur le plan eschatologique. Is., XXVIII, 17 avec l'image de la pierre angulaire que nous avons retrouvée en Mt., XXI, 42 (parabole des vignerons homicides) dépeint la justice divine comme une puissance qui construit et édifie. Jér., L ; *Ps.* L, 6 présentent également cette vertu divine comme un bien messianique dont Dieu veut combler sa créature.

Analysant la même notion dans le judaïsme contemporain de Jésus, le P. Bonsirven [72] a bien montré que la tendance du rabbinisme était d'exalter de plus en plus l'attribut divin de miséricorde et de lui donner le primat sur tout autre, à tel point que les rigueurs de la justice sont encore des formes de la miséricorde : Dieu n'exclut aucun homme de son amour, même pas les impies, bien qu'il soit plus généreux pour les justes et pour ses enfants d'Israël. L'évolution sémantique du mot *ṣedaqah*, qui dès les LXX est traduit souvent par ἔλεος, ἐλεημοσύνη [73], montre combien le sens de bienfaisance était le contenu fondamental du mot justice. Bien sûr, il ne s'agit pas de nier le sens punitif que prend aussi le mot ; mais il faut bien voir que la justice divine, dans la tradition biblique et rabbinique, est toujours, sous quelque forme miséricordieuse ou rigoureuse qu'elle se manifeste, l'expression de la volonté de paix, de vie, de salut universel du Seigneur.

70. Remarquer que Jésus représente toujours Dieu sous des images de portée sociale, exprimant la fonction de gouvernement du Seigneur souverain : Berger (guide d'un troupeau), Semeur (maître du champ, qui règle les semailles et organise la moisson), Vigneron (directeur des ouvriers, surveillant et exploitant son vignoble), Roi, Père de famille.

71. *R.B.*, avril 1951, p. 169-188 (cfr Schrenk, *Theol. Wört.*, II, p. 197-199). Au contraire, A. Descamps a tendance à restreindre la Justice en un sens judiciaire et vindicatif (*S.D.B.*, col. 1417-1460).

72. *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, 1934, I, p. 196-204.

73. Bousset, *Die Religion des Judentums*, 1926, p. 380 ; Schrenk, *Theol. Wört.*, II, p. 197 et Bultmann, *ibid.*, p. 482-483.

Ainsi les paraboles de l'Evangile ne font que reprendre la tradition. Mais par leur insistance continuelle sur la justice salvifique de Dieu, manifestée dans presque toutes les images utilisées par Jésus, elles affirment avec force la réalisation par Dieu, dans le Christ, de la volonté de salut universel résumée en ce verset de Luc, XIX, 10 : « Le Fils de l'Homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu ». Cette affirmation, l'A.T. et les rabbins l'avaient déjà en paroles et en espérance : La seule nouveauté des paraboles, c'est de la montrer enfin réalisée dans le Christ : le Royaume est arrivé, maintenant est présente la Justice de Dieu.

2) *La Puissance de Dieu* : ce deuxième thème caractéristique des paraboles évangéliques ne se rencontre, nous l'avons vu, que dans six d'entre elles. Mais sa nouveauté est telle que l'A.T. l'avait à peine entrevu. La puissance de Dieu, dans l'A.T., c'était « Die Kraft und Macht Gottes [74] » déployée dans le grondement des grandes eaux et l'éclatement du tonnerre, surtout dans les mirabilia Dei dont la sortie d'Egypte et la théophanie du Sinaï sont les manifestations essentielles. La surprenante révélation des poèmes du Serviteur, qui n'hésitent pas à dissocier le règne de Yahvé de la gloire temporelle, et affirment que le salut et la victoire divine viendront par l'échec et le martyre du Serviteur, cette révélation est si inouïe qu'elle explique, selon A. Robert, l'éparpillement des poèmes au milieu d'Is., XL-LV, par crainte qu'une telle doctrine scandalisât la foi des Juifs.

Dans l'enseignement des rabbins, la toute-puissance est un attribut divin des plus célébrés et elle se manifeste surtout dans les prodiges merveilleux dont Dieu jalonne la vie de son peuple. Le Messie attendu doit venir au milieu de faveurs divines extraordinaires et « bien que l'on trouve dans les écrits rabbiniques quelques sentences sur les souffrances du Messie, ce n'est qu'en des textes relativement récents ou isolés, représentant une ligne de pensée qui reste inconciliable avec la doctrine juive traditionnelle sur la nature et le rôle glorieux du Messie [75] ». C'est seulement au II[e] siècle de notre ère, après les désastres de 135, que commencera à se développer dans la théologie juive l'idée d'un Messie souffrant et mourant [76].

Ainsi, en reprenant le thème amorcé par les Poèmes du Serviteur, les paraboles de l'Evangile développent une conception nouvelle de la Puissance divine. Cette puissance, c'est essentiellement la capacité de partir de rien pour arriver à un résultat étonnant, de tirer la force de la faiblesse, de faire surgir la vie de la mort. Dieu n'est pas un guerrier violent qui enchaîne les hommes qui lui résistent, ou qui

74. Grundmann, *Theol. Wört.*, II, p. 292-296.
75. J. Bonsirven, *op. cit.*, p. 182-184, 381. — Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, 1909, p. 250 sq.
76. J. Bonsirven, p. 386.

fait tomber le feu du ciel sur les révoltés. Au contraire, il se plaît dans l'emploi des moyens dérisoires, il commence par se laisser apparemment vaincre avant d'être lui-même vainqueur.

Ce paradoxe de la puissance divine se manifeste, selon les paraboles, à trois stades de l'avènement du Royaume. A son début : Dieu choisit la plus petite des semences pour développer l'arbre le plus grand (grain de sénevé). Au cours de son développement : Dieu semble en sommeil (la semence qui pousse) et paraît s'abaisser à des procédés indignes de sa majesté (les serviteurs vigilants) ; on dirait qu'il veut se faire oublier (les mines et le roi) et qu'il temporise (vignerons homicides) faute de succès. Enfin, l'essai d'instauration du Royaume s'achève dans un échec retentissant (vignerons homicides). Mais c'est justement au moment où, du point de vue de l'homme, tout est perdu, que Dieu fait éclater sa gloire en tirant la vie de la mort même (grain de sénevé, enfant prodigue).

Mais la grande nouveauté est surtout que Jésus lui-même est présenté comme celui en qui se manifeste cette étonnante puissance divine : c'est sa Croix qui est le signe le plus éclatant de la Gloire de Dieu. C'est la présence de cette réalité, et non plus comme dans l'A.T. sa promesse cachée et lointaine, qui est le grand événement de l'Evangile.

3) Il reste un thème encore plus nouveau, bien qu'il n'apparaisse que rarement dans les paraboles, c'est celui de la *Paternité de Dieu*, dont va maintenant se révéler une dimension entièrement ignorée de l'A.T. et de la théologie rabbinique.

La paternité divine a trois sens dans les paraboles. D'abord, elle signifie que Dieu a pour fils tous les hommes, sans qu'il soit précisé s'il s'agit des Juifs ou des Gentils (Mt., XIII, 43 : parabole de l'ivraie). En second lieu, on trouve le thème des deux fils : Dieu est d'abord le Père d'Israël, ensuite il est le Père des Païens (parabole des deux fils, de l'enfant prodigue). Enfin, quatre paraboles nous présentent Dieu comme Père en un sens très spécial : il a un Fils unique (ivraie, vignerons homicides, débiteur impitoyable, festin des noces).

Les deux premiers sens ne sont pas nouveaux. Nous avons remarqué déjà que le thème du Dieu Père de son peuple existait dans l'A.T. La paternité divine finit même par s'étendre à ceux qui ne sont point par la naissance membres du peuple d'Israël, mais le sont devenus parce qu'ils ont la « crainte du Seigneur » : c'est du moins la conséquence d'Is., LXIII, 16 (cfr LXVI, 19-21) qui « même s'il n'étend pas directement aux Gentils le privilège de la filiation, pose cependant le principe qui l'implique. La filiation n'est plus basée sur la naissance ou la création, mais expressément sur la rédemption et sur la grâce ; rédemption qui n'est plus simplement externe et natio-

nale comme celle d'Israël tiré d'Egypte, mais spirituelle et par conséquent universelle [77] ». Ainsi le principe de la paternité universelle de Dieu est posé. Cependant, il est loin d'être appliqué par la théologie rabbinique, qui ne parle de Dieu comme Père que par rapport à Israël [78].

La nouveauté des paraboles est d'appliquer franchement à tous les hommes le privilège de la filiation divine. Sans doute Israël reste le « fils aîné », mais Jésus n'hésite pas à déclarer que cet aîné va perdre son privilège — parce que sa jalousie l'en rend indigne —, et que les droits filiaux vont être transférés au cadet, jadis prodigue et pécheur, mais à présent humble et repentant.

Quant au troisième sens de la paternité divine, c'est la grande révélation du Nouveau Testament, qui, pour la première fois, introduit l'homme au cœur même de l'intimité divine. A cet égard, la parabole des vignerons homicides est d'une portée extrême. Dieu, après avoir envoyé tous les prophètes dans l'espoir de se réconcilier son peuple, décide de tenter la dernière chance en envoyant aux rebelles son propre Fils. Le fait que ce Fils soit présenté dans la parabole à une place aussi exceptionnelle, bien distingué des prophètes, montre déjà que sa relation à Dieu est très particulière : c'est une relation de consanguinité. D'ailleurs la parabole des noces, qui suit immédiatement l'histoire des vignerons homicides, insiste à nouveau sur ce trait : le Roi célèbre les noces de « son fils » (Mt., XXII, 2). Mais deux qualificatifs encore plus nets précisent la nature de cette filiation : le Fils (ὁ υἱός μου, Mt., XXI, 37; Mc, XII, 6; Lc, XX, 13) est dit Bien-Aimé (ἀγαπητός, Mc, Lc) et héritier (κληρονόμος, Mt., Mc, Lc). Ces deux termes ont dans la Bible et spécialement dans le N.T. un sens très précis.

Ἀγαπητός dans l'A.T. (LXX) est synonyme de μονογενὴς : *Gen.*, XXII, 2; *Jug.*, XI, 34; Tob., III, 10 [79]. Dans l'Evangile, il est employé exclusivement, hors de notre parabole, en deux passages caractéristiques : le baptême au Jourdain (Mt., III, 17 et parall.) et la transfiguration (Mt., XVII, 5 et parall.), donc en deux textes fondamentaux pour la révélation de la messianité de Jésus. Ce ne sont d'ailleurs que des citations d'Is., XLII, 1 (cfr Mt., XII, 18) verset éminemment messianique de l'A.T. Nous avons ici clairement identifiées la messianité et la filiation divine absolument unique de Jésus.

Κληρονόμος, comme l'a noté Foerster [80], confirme le caractère unique de la relation du Père à son Fils bien-aimé, en montrant que

77. J. S. Candlish, *Dictionary of the Bible*, 1904, II, p. 216.
78. Lagrange, *La Paternité de Dieu dans l'A.T.*, *R.B.*, 1908, p. 481-499. — Bonsirven, *op. cit.*, p. 138-139.
79. V. Taylor, *The Gospel according to S. Mark*, 1953, p. 161 et 475.
80. *Theol. Wört.*, III, p. 781-782.

tout « l'héritage » (le Royaume) est destiné à Jésus, en qui est la plénitude des biens divins (cfr Is., LIII, 12).

Ainsi, reprenant les mots mêmes des grandes prophéties messianiques de l'A.T., Jésus les déclare accomplies en lui, mais en même temps dépassées. C'est ce dépassement qui est mis en évidence par notre parabole, grâce à l'image très réaliste du Père et du Fils, unis par un même sang, possesseurs d'une même vie. S. Paul et l'épître aux Hébreux n'auront pas besoin d'autres images pour exprimer la nature divine du Christ : « Le Père nous a transférés dans le royaume de son Fils bien-aimé (τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ),... Image du Dieu invisible, Premier-Né avant toute créature » (*Col.*, I, 13-15). « Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis par les prophètes (cfr Mt., XXI, 34-37) Dieu, en ces jours qui sont les derniers (cfr Mt., XXI, 37) nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses (cfr Mt., XXI, 37-38) et par qui aussi il a fait le monde. Resplendissement de sa gloire, effigie de son être, ce Fils... ayant accompli la purification des péchés... s'est assis à la droite de la Majesté divine » (*Héb.*, I, 1-3) [81].

Ainsi, une fois de plus, comme cela nous est déjà apparu dans la révélation de la Justice de Dieu et de sa Puissance, c'est par Jésus et en Jésus que nous est révélée la Paternité de Dieu. C'est lui la Justice réalisée, c'est lui la Puissance manifestée, c'est lui le Fils véritable de Dieu. C'est sa personne vivante qui est finalement le lien substantiel des grands thèmes qu'il enseigne par ses paraboles. C'est lui qui leur donne leur richesse, leur nouveauté et leur pouvoir de révélation, parce qu'il est lui-même la Parabole parfaite de Dieu.

B. *Conclusion : la Personne de Jésus, vivante et parfaite parabole de Dieu.*

Au terme de cette étude sur la théologie des paraboles, le bilan métaphysique est nul, il faut bien l'avouer. Les paraboles n'apprennent rien sur l'Etre de Dieu. Si ses attributs sont décrits ici ou là, ce ne sont pas des attributs qui intéressent les philosophes. On se rend compte que « les paraboles de Jésus ne sont pas essentiellement des moyens de démonstration, mais des moyens de révélation... Jésus n'est pas venu pour établir une notion (philosophique) de Dieu, mais pour apporter une nouvelle communion avec Lui [82]. »

Une telle affirmation pose pourtant un problème. S'il est vrai que les paraboles ont pour but de révéler Dieu, pourquoi Jésus n'em-

81. V. Taylor, *op. cit.*, p. 475, fait remarquer le rapport de la parabole des vignerons homicides avec l'Epître aux Hébreux. Il pense qu'en Lc, XX, 15, le rejet du Fils hors de la vigne est précisé avant la mention de sa mort, pour mettre le récit en accord avec la tradition d'*Héb.*, XIII, 12 : « Jésus a souffert hors de la porte ». De même E. Osty, *op. cit.*, p. 138.

82. A. Nygren, *Eros et Agapè*, p. 85.

ploie-t-il pas un langage plus clair? Car il faut bien reconnaître que le langage parabolique voile la réalité derrière les images, autant qu'il la révèle. La prédication moderne ne gagnerait-elle pas à présenter Dieu en termes d'une clarté plus cartésienne?

A ceci il n'y a qu'une réponse, donnée par Jésus lui-même (Mt., XIII, 10-13 et parall.). La connaissance de Dieu, la communion à Dieu auxquelles Jésus veut nous faire atteindre ne sont pas de l'ordre naturel. Ce n'est pas l'être métaphysique de Dieu que le Christ veut nous enseigner, mais c'est son Mystère surnaturel, sa Vie propre qu'il vient nous communiquer. Ceci est hors des prises humaines naturelles. Seule la connaissance de foi peut saisir une telle réalité.

Or la connaissance de foi est essentiellement une connaissance par signes, une découverte de signes de Dieu. Les mystères vivants de Dieu et de son royaume ne se découvrent qu'à ceux qui savent lire les « signes » (Mt., XVI, 1-4; Lc, XII, 54-56), c'est-à-dire remonter des réalités naturelles aux réalités surnaturelles dont elles sont les symboles.

S'il est vrai que « le véritable langage est un médiateur entre les choses matérielles et les spirituelles, et nous apprend à considérer celles-là comme les images de celles-ci [83] », peut-il y avoir plus profond langage que celui des paraboles? C'est pourquoi la révélation divine a toujours procédé selon cette forme supérieure d'expression, dès l'Ancien Testament. C'est aussi pourquoi Jésus, pour nous enseigner Dieu, n'a voulu mieux faire que de reprendre les images classiques de la Bible.

Et pourtant, ses paraboles ont une puissance de révélation toute nouvelle. Comment est-ce possible? C'est que l'imagerie biblique s'applique maintenant à une réalité totalement neuve, et que dans les paraboles du Christ, il y a coïncidence parfaite du signe et de la réalité.

D'abord, l'imagerie ancienne s'applique à une réalité nouvelle. Les paraboles de l'Evangile, pour la plupart, s'appliquent aussi bien au Christ qu'à Dieu lui-même. Jésus se désigne lui-même comme le Berger. Il est Semeur de la parole, il juge le figuier comme s'il était lui-même le Maître Vigneron, il est Roi, il est l'Epoux. Or tous ces titres, pour les Juifs, désignaient habituellement Yahvé. En les faisant siens, Jésus affirme donc que Dieu est présentement manifesté parmi les hommes. Ces thèmes, d'eschatologiques et prophétiques qu'ils étaient dans l'A.T., deviennent actuels et réalisés dans l'Evangile. Comme l'ont bien dit Dodd et Jérémias, les paraboles sont la révélation de « l'eschatologie réalisée » dans le Christ.

Et cette réalisation a lieu en Jésus-Christ, parce qu'en lui viennent coïncider parfaitement le signe et la réalité. Les anciens prophètes

83. L. Lavelle, *La parole et l'écriture*, 1942, p. 55.

parlaient de Dieu; ils agissaient aussi comme de vivantes paraboles des mystères divins (Osée et son mariage, Jérémie...). Mais même dans ce dernier cas, leur personne n'était qu'un signe temporaire, elle ne faisait que jouer une parabole, sans identifier substantiellement en elle-même le signe et la réalité signifiée. Jésus au contraire, en identifiant en sa personne les deux choses, devient la Parabole vivante et parfaite, c'est-à-dire la parfaite Révélation de Dieu.

L. Lavelle a bien montré comment « le langage, médiateur par lequel l'esprit vient à s'incarner dans les choses », était au fond « le mystère même de l'Incarnation [84] ». De là vient la parfaite continuité « du Dieu qui parle au Dieu fait homme [85] ». De là le lien indissoluble entre l'imagerie de l'A.T., les paraboles du N.T. et le mystère même de la Parole faite chair. Mais dans les anciennes paraboles n'était révélé qu'un aspect partiel du mystère de Dieu. Seul Jésus-Christ a pu réaliser en lui-même l'unité et la plénitude de la révélation de Dieu; parce que, parfaitement homme, donc parabole vivante de Dieu la plus parfaitement parlante pour les hommes, il s'est révélé en même temps Fils parfait de Dieu, présence vivante et parfaite de Dieu.

Parole de Dieu faite chair, le Christ est lui-même la plus parfaite Parabole de Dieu qui ait jamais été et puisse être jamais racontée aux hommes. Pourquoi notre prédication chercherait-elle un autre langage que le sien, et d'autres thèmes? Pour redonner au monde actuel le sens de Dieu, n'est-ce pas aux grands thèmes des paraboles qu'il faut revenir?

Abbé Jean DANTEN.

84. L. Lavelle, *op. cit.*, p. 51-53.
85. L. Bouyer, *La Bible et l'Evangile*, 1953.