NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

109 N° 3 1987

Le Dieu de Jésus

Jacques DUPONT (o.s.b.)

p. 321 - 344

https://www.nrt.be/fr/articles/le-dieu-de-jesus-139

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le Dieu de Jésus*

Commode et courante, l'appellation «le Dieu de Jésus»[1] peut prêter à confusion. Précisons tout de suite que nous ne la prenons pas dans un sens marcionite qui opposerait ce «Dieu de Jésus» au Dieu de l'Ancien Testament. Le Dieu auquel Jésus se réfère est celui-là même que ses auditeurs juifs reconnaissent comme tel: le Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob, le Dieu de Moïse, des prophètes et des sages d'Israël, celui qui s'est manifesté lui-même autrefois dans l'histoire de son peuple et de qui on attend une intervention nouvelle et éclatante, celle-là précisément que la prédication de Jésus semble évoquer en parlant de l'avènement du Règne de Dieu[2].

S'il s'agit toujours du même Dieu, il n'est pas moins vrai que celui-ci peut être considéré sous des éclairages différents, produisant des images qui ne se confondent pas[3]. Dans le Pentateuque par

* Texte rédigé à l'occasion de la préparation d'une intervention demandée à l'auteur au colloque sur «Dieu» dans le cadre de la Biennale du livre religieux, Tournai, octobre 1986.

1. On la rencontre spécialement chez les auteurs allemands, par exemple F.J. SCHIERSE, *Der Gott Jesu — ein neuer Gott?*, dans *Wort und Wahrheit* 26 (1971) 195-205; G. SCHNEIDER, «Gott in der Botschaft Jesu», dans *Die Botschaft von Gott. Orientierungen für die Praxis*, édit. K. HEMMERLE, Freiburg, 1974, p. 142-157 (156 s.); P. FIEDLER, *Jesus und die Sünder*, coll. Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie, 3, Frankfurt-Bern, 1976, p. 173-184; H. MERKLEIN, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu*, coll. Forschung zur Bibel, 34, Würzburg, 1978, ²1981, p. 132; W. TRILLING, *Die Botschaft Jesu. Exegetische Orientierungen*, Freiburg, 1978 = *L'annuncio di Gesù. Orientamenti esegetici* coll. Studi biblici, 74, Brescia, 1986, p. 48. Notons aussi R. FABRIS, «La spiritualità di Gesù di Nazareth», dans l'ouvrage collectif *La spiritualità del Nuovo Testamento*, Roma, 1985.

2. La venue de la *basileia* (règne, royaume, royauté) de Dieu (*Mt* écrit dans le même sens «des Cieux») fait l'objet spécifique du message de Jésus dans les évangiles synoptiques, pour ne plus occuper qu'une place modeste dans la prédication apostolique; seul vestige dans l'évangile johannique: *Jn 3*, 3.5. On parle de la *basileia* de Dieu pour éviter de mettre Dieu directement en cause, mais c'est bien de lui qu'il s'agit: Dieu en tant qu'il exerce effectivement sa royauté et se manifeste comme Roi.

3. C. DEMKE estime qu'il faut éviter de parler d'image de Dieu, d'idée de Dieu, de doctrine de Jésus sur Dieu, ces désignations risquant de voiler le point de vue «performatif» de la prédication de Jésus: *Gott, IV. Neues Testament*, dans *Theol. Realenzyklopädie*, t. 13, 1984, p. 645-652 (647). Il paraît effectivement

exemple, il y a au moins des nuances entre les images de Dieu qui se dégagent des traditions jahviste ou élohiste, deutéronomique ou sacerdotale. Le prophète Jérémie et le scribe Esdras ont des points de vue qui ne coïncident pas entièrement. Les traditions sur Jésus qui nous sont conservées dans les trois évangiles synoptiques — auxquels se limite notre enquête — permettent de se rendre compte assez facilement que Jean-Baptiste et Jésus n'envisageaient pas exactement sous le même angle l'intervention divine qu'ils proclamaient, ce qui ne pouvait pas être sans conséquence pour la manière dont leur prédication présentait Dieu. La tradition synoptique rapporte une controverse entre Jésus et les Sadducéens. Ces derniers mettant en cause la croyance en la résurrection des morts, Jésus leur réplique en parlant de Dieu, dont ils méconnaissent la puissance: «Il n'est pas un Dieu de morts, mais de vivants» (*Mc 12*, 18-27 par.).

Le conflit théologique qui oppose Jésus aux Sadducéens apparaît dans l'Évangile comme un épisode isolé. En revanche, on a l'impression que Jésus a constamment trouvé sur son chemin des membres du courant pharisien et plus spécialement des scribes, auxquels leur connaissance de la Loi valait d'être à la tête du mouvement qui alors marquait le plus profondément de son empreinte la religion juive[4]. Certes, ce pharisaïsme n'était pas monolithique; son inspiration générale s'accommodait de divergences comme celles qui opposaient en son sein l'école plus large d'Hillel et celle, plus rigide, de Shammaï. Mais c'est en tout cas dans ce courant que se maintenait vivante l'espérance d'Israël, en étroite liaison avec

maladroit de prêter à Jésus un «Gottesbegriff» ou un «Gottesgedanke» particulier, comme de laisser supposer que Jésus aurait élaboré une «théologie» spéciale sur ce point. Mais nous ne voyons pas l'inconvénient qu'il pourrait y avoir à parler de «l'image de Dieu» qui se dégage de la prédication de Jésus, pour tâcher d'en identifier les traits caractéristiques. L'expression «Gottesbild Jesu» ne fait en tout cas pas difficulté, par exemple, pour E. NEUHAEUSLER, *Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre Jesu von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung*, Düsseldorf, 1962, p. 17 = *Exigence de Dieu et morale chrétienne. Études sur les enseignements moraux de la prédication de Jésus dans les Synoptiques*, coll. Lectio divina, 70, Paris, 1971, p. 22; W. THÜSING, «Das Gottesbild des Neuen Testaments», dans *Die Frage nach Gott*, édit. J. RATZINGER, Freiburg, 1972, p. 59-86; P. FIEDLER, *op. cit.*, p. 107 s.; H. MERKLEIN, *loc. cit.* Voir aussi R. FABRIS, *Gesù di Nazareth: storia e interpretazione*, Assisi, 1983, p. 177.

4. Le groupe formé par les Esséniens reste apparemment fort marginal; il ne franchit en tout cas pas la barre de l'horizon des évangiles.

un extrême souci de fidélité dans l'observance de toutes les prescriptions de la Loi divine. A la manière dont la piété pharisienne concevait la pratique de la religion correspondait naturellement une certaine image de Dieu. Il nous semble que c'est précisément à ce niveau qu'il faut situer la réaction de Jésus: l'image que les dévots de son temps et de son milieu se font de Dieu ne lui paraît pas correcte, et il lui oppose une autre image. Celle-ci n'ira pas sans conséquence pour la manière de concevoir la pratique de la religion.

On pourrait discuter sur la mesure dans laquelle l'image que Jésus donne de Dieu est «autre» que celle du judaïsme contemporain. Son originalité résulte essentiellement de l'accentuation de certains traits que le judaïsme ne rejette pas, mais auxquels Jésus accorde un relief si vigoureux et une importance si absolue que d'autres traits traditionnels en sont comme relégués dans l'ombre, même s'ils ne sont pas formellement contestés. Deux traits surtout méritent de retenir l'attention. Tout d'abord la manière dont Jésus ne craint pas de parler d'un Dieu qui s'intéresse beaucoup moins aux justes qu'aux pécheurs et autres marginaux de la société religieuse: son Dieu refuse de se laisser accaparer par un groupe de dévots, il tient à la souveraine liberté de sa grâce à l'égard de tous les hommes. Mais ce «Dieu des pécheurs» n'est pas un Dieu accommodant, et c'est l'autre trait qui caractérise le discours de Jésus à son sujet: son exigence sur l'homme est radicale, excluant tout partage. Il n'est pas un Dieu qui se contenterait d'un certain nombre d'observances; c'est le cœur de l'homme qu'il réclame. Tels sont les deux traits du «Dieu de Jésus» que notre exposé voudrait illustrer par le rappel d'un certain nombre de passages évangéliques.

I. - Un Dieu pour les autres

1. *La parabole de la brebis perdue* (*Mt 18*, 12-14; *Lc 15*, 4-7) nous offre un excellent point de départ. Il n'est pas très difficile d'y reconnaître le point de vue des auditeurs à l'intention desquels la parabole a été imaginée: ils doivent être de ceux pour qui une seule brebis perdue n'a pas grande importance en regard des quatre-vingt-dix-neuf qui ne courent aucun danger. La conduite du berger est inspirée par autre chose que par l'évidente disproportion des

chiffres. Il convient évidemment de s'interroger sur «les implications christologiques»[5] qui permettent de situer la parabole dans le ministère de Jésus: en la racontant, Jésus répond à des critiques qui visaient son attitude à l'égard de gens envers lesquels ses auditeurs estimaient qu'il aurait dû garder ses distances. Il reste que la parabole veut parler de Dieu. Ce sont les dispositions de Dieu que la conduite du berger doit illustrer, et quand il abandonne les quatre-vingt-dix-neuf brebis dans la montagne pour partir à la recherche de celle qui est perdue et quand, l'ayant retrouvée, il en éprouve plus de joie que pour les quatre-vingt-dix-neuf autres. L'image de Dieu qui se dégage de cette parabole est manifestement très différente de celle qu'avaient les premiers destinataires de la parabole[6]: un Dieu qu'un seul pécheur préoccupe davantage que quatre-vingt-dix-neuf justes[7]!

2. *La parabole du fils prodigue* (*Lc 15,* 11-32) reflète la même situation, mais elle met au service de son message les meilleurs moyens de l'art dramatique[8]. On notera particulièrement l'habileté consommée avec laquelle, dès avant le retour du prodigue, le narrateur a proposé la solution qui rencontrerait sans doute l'agrément de tous ses auditeurs: que le fils indigne soit admis chez son père non en qualité de fils, mais comme ouvrier salarié (vv. 17-19). Le coup de théâtre de l'accueil du père conduit assez

5. Nous faisons allusion à notre étude «Les implications christologiques de la parabole de la brebis perdue», publiée dans *Jésus aux origines de la christologie*, édit. J. DUPONT, coll. Bibl. Ephem. Theol. Lov., 40, Leuven-Gembloux, 1975, p. 331-350, reprise dans nos *Études sur les évangiles synoptiques*, II, même coll., 70, 1985, p. 647-666.

6. Cette différence a été particulièrement soulignée par W.G. KUEMMEL, *Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentums*, dans *Judaica* 1 (1945) 40-68 (66), article repris dans *Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933-1964*, Marburg, 1965, p. 107-125 (124).

7. Le même point de vue est exprimé dans la parabole jumelle de la drachme perdue (*Lc 15,* 8-10).

8. Dans l'immense bibliographie récente de cette parabole attirons spécialement l'attention sur l'article de R. PESCH, «Zur exegese Gottes durch Jesus von Nazaret. Eine Auslegung des Gleichnisse vom Vater und den beiden Söhnen (Lk 15, 11-32)», dans *Jesus, Ort der Erfahrung Gottes. FS B. Welte*, édit. B. CASPER, Freiburg, 1976, p. 140-189. Il peut être utile de mentionner aussi P. GRELOT, *Le père et ses deux fils: Lc 15, 11-32*, dans *Revue Biblique* 84 (1977) 321-348 et 538-565; J.M. NUETZEL, *Jesus als Offenbarer Gottes nach den lukanischen Schriften*, coll. Forschung zur Bibel, 39, Würzburg, 1980, p. 234-255 et p. 264-267; J. DUPONT, «Il padre del figliol prodigo (Lc 15, 11-32)», dans le volume collectif *Dio è amore*, coll. Parola, Spirito e Vita, 10, Bologna, 1984, p. 120-134.

normalement à la réaction indignée du fils fidèle, celui auquel s'adresse le tendre et pressant appel sur lequel le récit se termine, et par lequel les destinataires ne peuvent pas ne pas se reconnaître visés. Sauront-ils accepter que le pécheur reste leur frère et que son retour procure à Dieu une joie qu'eux-mêmes ne sauraient lui donner qu'en la partageant avec lui[9]?

3. Il nous est peut-être difficile de mesurer le choc que la conduite du père du fils prodigue telle qu'elle est décrite par Jésus a dû produire sur un auditoire qui ne badinait pas avec l'autorité paternelle; en revanche, nous serons très sensibles au caractère provocant de l'image de Dieu qui se dégage de la conduite du maître de la vigne dans *la parabole des ouvriers de la onzième heure* (*Mt 20,* 1-15)[10]. En accordant aux ouvriers qui ont travaillé une heure à peine le même salaire qu'à ceux qui se sont éreintés pendant douze heures, le patron ne porte pas directement atteinte au contrat qu'il avait passé le matin avec ceux-ci. Mais n'était-il pas tenu de donner davantage à ceux qui avaient travaillé davantage? Non, répond Jésus qui, en réalité, parle de Dieu: Dieu reste toujours libre d'accorder, par pure bonté, ses bienfaits à des hommes qui n'y ont aucun droit. On ne saurait avoir sur lui des droits qui l'empêcheraient de manifester sa bonté envers des gens moins méritants.

4. La provocation atteint sans doute son comble avec *la parabole du Pharisien et du publicain* (*Lc 18,* 10-14a)[11]. Le récit com-

9. Il n'est peut-être pas inutile de souligner que la parabole se termine par un appel qui, adressé par le père au fils fidèle, s'entend comme un appel que Jésus adresse à ses interlocuteurs au nom de Dieu. Certaines interprétations donnent l'impression que ce n'est pas le père qui vient à la rencontre de son aîné pour l'inviter à entrer dans la salle du festin, mais bien le cadet qui sort pour chasser son frère... Ce n'est plus l'Évangile!

10. C'est précisément au chapitre consacré à *Mt 20,* 1-15 que P. FIEDLER donne pour titre *Der Gott Jesu,* dans l'ouvrage déjà cité (n.1) *Jesus und die Sünder,* p. 173-184. Pour un examen moins discutable au point de vue méthodologique, on verra sur cette parabole la bonne étude de D. MARGUERAT, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu,* Genève, 1981, p. 448-460.

11. La meilleure étude récente sur ce texte nous paraît rester celle de H. MERKLEIN, *«Dieser ging als Gerechter nach Hause...» Das Gottesbild Jesu und die Haltung der Menschen nach Lk 18, 9-14,* dans *Bibel und Kirche* 32 (1977) 34-42. L'auteur a résumé ses conclusions dans l'ouvrage déjà mentionné (n.1): *Die Gottesherrschaft...,* p. 129-131. Signalons aussi quelques pages dans l'ouvrage déjà cité (n.8) de J.M. NUETZEL, *Jesus als Offenbarer Gottes,* p. 255-263, et un bon article de F. SCHNIDER, *Ausschliessen und ausgeschlossen werden. Beobachtungen zur Struktur des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner Lk 18, 10-14a,* dans *Bibl. Zeitschr.* 24 (1980) 42-56.

mence en montrant les deux hommes montant au Temple pour prier Dieu; il se termine en déclarant que l'un a été agréé, l'autre pas. Que s'est-il donc passé? Le Pharisien a longuement remercié Dieu pour toutes les bonnes œuvres que sa grâce lui a permis d'accomplir. Le publicain montre surtout par son attitude qu'il se sait pécheur, et sa prière n'est qu'un appel à la pitié. Il faut reconnaître que chacun des deux personnages entre parfaitement dans le rôle qui convient à sa situation. Cela n'explique pas encore la déclaration finale. Son interprétation doit tenir compte du rapport qui l'unit au jugement que le Pharisien a porté sur le publicain: «O Dieu, je te rends grâce de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes..., ou bien encore comme ce publicain *que voici.*» La finale se contente de retourner le jugement: «Je vous le dis, cet homme *que voici* descendit chez lui justifié, l'autre non[12].» A toutes les bonnes œuvres qui font du Pharisien un modèle de piété et semblent lui assurer devant Dieu la supériorité sur des pécheurs notoires, le Dieu de Jésus préfère de très loin l'appel à la pitié que lui adresse un pécheur s'en remettant totalement à sa miséricorde.

5. *L'Hymne de jubilation* (*Mt 11,* 25-26; *Lc 10,* 21) situe à un autre niveau l'expérience faite par Jésus au cours de son ministère. Cette expérience se traduit en un cri de joie: «Je célèbre ta louange, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents et les as révélées aux tout-petits. Oui, Père, parce que telle a été ta volonté bienveillante.» La construction sémitique de la phrase ne devrait tromper personne: Jésus rend grâce au Père «non pas de ce qu'il ait *caché* certaines choses à certaines gens, mais de ce que, alors qu'il les cachait à ces gens, il les ait *révélées* aux petits (*nèpiois*)»[13]. Rejetée par les doctes

12. Le même procédé du double emploi du démonstratif proche *houtos,* d'abord en mauvaise part puis en bonne part, est aussi employé dans la parabole du fils prodigue (*Lc 15,* 30.32) et dans celle des ouvriers de la onzième heure (*Mt 20,* 12.14).

13. P. GRELOT, «La «louange» de Jésus», dans *Introduction à la Bible,* édition nouvelle. *Le Nouveau Testament, 7: les paroles de Jésus Christ,* Tournai-Paris, 1968, p. 281-298 (287). On ne lit pas sans étonnement l'interprétation opposée dans J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke,* II, coll. The Anchor Bible, 28 A, Garden City, 1985, p.873. La juxtaposition formelle des propositions correspond à une subordination logique: ainsi J. JEREMIAS, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte,* Göttingen, 1966, p. 52 = *Abba. Jésus et son Père,* coll. Parole de Dieu, 8, Paris, 1972, p.55. Parler de ce que Dieu a «caché» aux sages est «une façon négative, requise par le parallélisme sémitique, d'exprimer ce qui va être dit à la suite sous forme positive»: S. LÉGASSE,

qui représentent l'élite religieuse d'Israël, l'annonce de l'Évangile trouve bon accueil auprès de ceux que ces dirigeants désignent avec une nuance de mépris comme les «petits», les «simples», des ignorants parmi lesquels les Sanhédrites rangent Pierre et Jean en les qualifiant de «gens sans instruction ni culture» (*Ac 4*, 13)[14]. D'un point de vue purement humain, la constatation que fait Jésus serait décevante; mais il sait y reconnaître une manifestation de l'*eudokia*, de la bienveillante sollicitude dont Dieu entoure ceux qui ne comptent pas aux yeux des hommes: c'est en leur faveur précisément que le Père trouve l'occasion de manifester toute sa tendresse. Voilà le Dieu dont Jésus s'émerveille!

6. *La parabole des invités au festin* (*Lc 14*, 16-24; *Mt 22*, 2-10)[15] retourne la perspective en illustrant non plus la complaisance divine que Jésus reconnaît à l'œuvre dans l'accueil fait à son message là où on ne pouvait s'y attendre, mais la colère de Dieu qui se manifeste dans le refus qu'opposent à son appel ceux qui semblaient davantage préparés à y répondre et sont ainsi présentés comme des invités récalcitrants. L'image proposée par la parabole correspond imparfaitement à la réalité, puisque Jésus n'a pas commencé par s'adresser à une élite avant de se rabattre sur le tout-venant. La parabole constate simplement que l'élite ne se dérange pas, et que les places qui semblaient devoir lui être réservées sont occupées par des gens dont le maître du festin n'aurait évidemment pas songé à faire ses invités. Liée à l'exclusion des premiers, la chance des remplaçants est bien, dans la réalité vécue par Jésus, le résultat de la bienveillance divine qui privilégie les laissés pour compte.

7. La manière dont Luc désigne les heureux bénéficaires du grand festin comme «les pauvres, les estropiés, les aveugles et les boiteux»

Jésus et l'enfant. «Enfants», «petits» et «simples» dans la tradition synoptique, coll. Études Bibliques, Paris, 1969, p. 183. Explications plus développées dans notre ouvrage sur *Les Béatitudes*, 2e éd., II, même coll., p. 189-190.

14. Pour une première orientation sur le terme, se reporter à la bonne notice de S. LÉGASSE, *nèpios*, dans *Exegetisches Wörterbuch zum N.T.*, II, 1981, p. 1142 s.

15. Un volume recueille les textes d'un séminaire que nous avons consacré à cette parabole: *La parabola degli invitati al banchetto. Dagli evangelisti a Gesù*, coll. Testi e ricerche di Scienze religiose, 14, Brescia, 1978. L'original français de notre contribution, «La parabole des invités au festin dans le ministère de Jésus», a été publié avec quelques compléments dans *Études sur les évangiles synoptiques* (n. 5), p. 667-705.

(*14*, 21, cf. v. 13) conduit tout droit aux *béatitudes* qui forment l'exorde du grand discours-programme de Jésus, le «discours dans la plaine» chez Luc (*6*, 20-49), le «sermon sur la montagne» chez Matthieu (ch. *5* à *7*). Des tonnes de considérations érudites ne nous paraissent pas ébranler une évidence première: les «pauvres en esprit» et les «doux» dont la version de Matthieu fait l'éloge ne sauraient se confondre avec les «pauvres» tout court dont il est question chez Luc, pas plus que «la faim et la soif de la justice» dans le premier évangile n'équivaut à «la faim» tout court de la version de Luc. Matthieu substitue un morceau de catéchèse ecclésiastique à ce qui avait été à l'origine proclamation prophétique de la venue du Règne de Dieu au bénéfice des pauvres et des opprimés, de la veuve et de l'orphelin, des aveugles, des sourds et des estropiés. Le présupposé de cette proclamation ne se trouve pas dans les qualités spirituelles et religieuses qu'on pourrait prêter aux malheureux; il se trouve tout entier dans une certaine image qu'on se fait de Dieu et de la manière dont il entend exercer sa royauté en faveur des plus déshérités de la société humaine[16]. Sur ce point, le discours de Jésus se rattache plus directement aux oracles de consolation dont la Bible a enrichi le Livre d'Isaïe.

Arrêtons-nous ici pour constater une réelle homogénéité des traits qui caractérisent l'image de Dieu que Jésus oppose à celle qu'il semble rencontrer assez habituellement dans le milieu où son ministère se déroule. On s'imagine là que Dieu se trouve naturellement du côté des gens pieux et observants; il ne peut être que le garant de la position privilégiée qui leur revient dans la société religieuse et civile. Le type de piété qui est le leur suppose une bonne connaissance de la Loi et donc un niveau culturel relativement élevé: ce sont des «sages» et des «intelligents»; il suppose aussi qu'ils soient à l'abri des contraintes qu'impose la misère ou une grave infirmité.

16. Il ne paraît pas utile d'essayer de justifier ici une exégèse à laquelle nous avons consacré plusieurs volumes et beaucoup d'articles. Il peut être plus intéressant de relever l'évolution de notre interprétation sur le point qui nous intéresse directement ici. Dans un premier temps, notre attention s'était concentrée sur l'implication christologique de la proclamation des Béatitudes par Jésus, qui se présentait ainsi à ses auditeurs comme le Messie annoncé par Isaïe: *Les Béatitudes. Le problème littéraire, le message doctrinal,* Bruges-Louvain, 1954, p. 127-181. Par la suite, nous avons été amené à mettre beaucoup plus fortement en valeur le présupposé «théo-logique» des Béatitudes comme annonce de la venue du Règne de Dieu et comme expression de la manière dont Dieu veut exercer sa royauté: *Les Béatitudes,* 2e éd., II, *La Bonne Nouvelle,* coll. Etudes Bibliques, Paris, 1969,

A cette vision conformiste, Jésus oppose un Dieu qui prend le parti des mal lotis: un Dieu qui accorde plus d'importance à un seul pécheur qu'à quatre-vingt-dix-neuf justes, un Dieu qui se révèle aux gens simples plutôt qu'à ceux qui ont de l'instruction, un Dieu qui veut le bonheur des malheureux de toutes catégories. N'est-ce pas à ce Dieu des petits, des pauvres, des pécheurs que Jésus doit le bon accueil rencontré par sa mission dans ces milieux marginaux, alors que l'élite de son peuple le rejette? Le Dieu de Jésus est un Dieu qui ne se laisse pas annexer par une caste ou un groupe fermé sur lui-même. Sa manière d'être le Dieu de tous en fait d'abord le Dieu des exclus et de ceux pour lesquels la bonne société religieuse n'a que mépris.

Le discours que Jésus tient sur Dieu le conduira très loin puisque, en fin de compte, le Dieu de Jésus-Christ sera le Dieu d'un Messie crucifié.

II. - Un Dieu qui n'admet aucun partage

La prière du *Shema'* que le Juif pieux récitait le matin et le soir commençait par les paroles de *Dt* 6, 4-5: «Écoute, Israël: le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir.» On imagine difficilement une exigence plus radicale que celle qui est exprimée en ces termes. Encore faut-il qu'elle soit monnayée dans le concret de la vie. Jésus s'y emploie, et il y met parfois une vivacité permettant de soupçonner qu'il réagit contre une certaine tendance à se sécuriser grâce à une accumulation de pratiques dont Dieu aurait à se contenter: on échapperait ainsi à l'obligation d'un don total, «de tout son cœur, de toute son âme, de tout son pouvoir».

De l'image qui nous est apparue d'un Dieu qui ne se laisse pas accaparer par une coterie de dévots, Jésus tire la conséquence qui s'impose: il n'est pas possible d'aimer vraiment ce Dieu sans se conformer à sa conduite à l'égard des «autres», ceux qui sont différents de nous. Et ici, Jésus va directement jusqu'au bout: pour ressembler à Dieu, nous avons à aimer nos ennemis. Jésus ne se montre pas moins exigeant quand il parle de la confiance totale que doit nous inspirer l'amour de Dieu à notre égard et le souci qu'on doit avoir de ne plaire qu'à lui seul. Mais Jésus ne s'est pas contenté **d'enseigner: les échecs ne lui pas été épargnés, et dans ces échecs il a su s'en remettre entièrement à son Père.**

Un Dieu sur lequel prendre exemple

Tant chez Matthieu que chez Luc, l'appel à imiter Dieu se présente comme la motivation du commandement donné par Jésus: «Aimez vos ennemis» (*Mt 5,* 44-45; *Lc 6,* 35). Cet accord des deux évangélistes va de pair avec de nombreuses divergences affectant l'ordonnance et les termes du contexte dans lequel cette recommandation nous parvient: *Mt 5,* 38-48; *Lc 6,* 27-36[17]. Matthieu dédouble la prescription «Aimez vos ennemis» en lui ajoutant: «et priez pour ceux qui vous persécutent» (*5,* 44); chez Luc, la même prescription «Aimez vos ennemis» est répétée deux fois (*6,* 27 et 35) et complétée d'abord par trois, puis par deux propositions impératives. La conduite que Jésus réclame ainsi de ses auditeurs devra, selon Matthieu, distinguer ceux-ci des publicains et des païens (*5,* 46.47); d'après Luc, elle les distinguera des pécheurs (*6,* 32.33.34). Ce n'est là qu'un effet négatif par rapport à la visée positive: «afin que vous deveniez fils de votre Père qui est dans les cieux, parce qu'il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes» (*Mt 5,* 45), ou dans la formulation de Luc: «et vous serez fils du Très-Haut, parce que lui est bon pour les ingrats et les méchants» (*6,* 35). Et pour terminer, une nouvelle invitation à prendre exemple sur Dieu: «Devenez compatissants, comme votre Père est compatissant» (*Lc 6,* 36)[18].

La manière dont chacun des deux évangélistes a fortement marqué le texte de son empreinte personnelle n'empêche pas de reconnaître les grandes lignes de l'instruction qui leur a été transmise en un langage qui caractérise bien les sentences de Jésus. «Aimez vos ennemis» traduit de façon provocante le refus de toute limite

17. Les difficultés que soulève la critique littéraire de ces deux passages parallèles pourraient être illustrées par la diversité des solutions auxquelles nous-même avons abouti successivement dans *Les Béatitudes,* 2e éd., I, Bruges-Louvain, 1958, p. 150-159, 189-193, 313 s.; *L'appel à imiter Dieu en Mt 5, 48 et Lc 6, 36,* dans *Rivista Biblica* 14 (1966) 137-158 (154-156), réimprimé dans *Études sur les évangiles synoptiques* (n. 5), II, p. 546-548; *Les Béatitudes,* III, Paris 1973, p. 649-652. Bonne bibliographie récente dans J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium,* coll. Herders theol. Komm. N.T., I, Freiburg, 1986, p. 187 et 198 s. Il serait utile d'y ajouter P. FIEDLER, *Jesus und die Sünder* (n. 1), p. 185-195 et surtout H. MERKLEIN, *Die Gottesherrschaft* (n. 1), p. 222-237 et 269-275.

18. En fonction du rôle de conclusion générale qu'il donne à ce verset, Matthieu remplace l'idée de «compassion» par celle de «perfection», idée qui s'adapte mal à Dieu et est attribuable à l'évangéliste. Il peut suffire de renvoyer ici à H. HUEBNER, *teleios,* dans *Exeg. Wörterbuch zum N.T.,* III, 1983, col. 821-824.

dans le devoir d'aimer son prochain[19]. Il faut imiter ainsi la conduite de Dieu, qui se montre compatissant en accordant ses bienfaits à tous les hommes (les exemples concrets du soleil et de la pluie, chez Matthieu, sont naturellement préférables à la tournure très générale employée par Luc)[20]. Cette imitation ne sera pas seulement récompensée par le titre de «fils de Dieu» accordé lors du jugement final (cf. *Mt 5*, 9); elle doit témoigner d'une filiation déjà actuelle de ceux dont la conduite manifeste une ressemblance avec le Dieu qu'ils reconnaissent pour leur Père[21]. Le moment présent est celui de la révélation de la bonté de Dieu à l'égard de ceux qui en paraissent les moins dignes, et c'est cette même bonté qui doit distinguer le comportement de ses vrais enfants.

Le même devoir d'imiter Dieu reparaît sous une forme figurée dans la parabole du serviteur impitoyable (*Mt 18*, 23-34)[22]. Les trois

19. L'intention, provocante est plus manifeste encore dans la parabole du Samaritain compatissant (*Lc 10*,30-37), où le Samaritain détesté est présenté comme exemple non d'ennemi à aimer, mais d'ennemi à imiter.

20. Du point de vue de l'argumentation, la considération rapportée par Luc (en son langage à lui) dit exactement ce qui est nécessaire: Dieu accorde ses bienfaits à ceux-là précisément auxquels il serait en droit de les refuser. Mais une logique qui risque d'être un peu courte suffit-elle pour penser que doit être attribuée à Matthieu la perspective plus large qui insiste sur l'absence de distinction entre mauvais et bons, justes et injustes?

21. Dans la discussion à laquelle prête l'affirmation «afin que vous deveniez des fils de votre Père», ou «et vous serez des fils du Très-Haut», une position moyenne semble préférable, dans le sens de H. MERKLEIN ou celui de J. GNILKA, qui parle de la filiation divine comme d'une réalité «dynamique» (*op. cit* n. 17, p. 193).

22. On a beaucoup écrit sur cette parabole depuis les quelques pages que nous lui avons consacrées en 1973 (*Les Béatitudes*, III, p. 613-615 et 620-623). Nous avons particulièrement apprécié la bonne analyse que lui a consacrée J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'Évangile selon Matthieu*, coll. Orbis Biblicus et Orientalis, 16, Fribourg S. et Göttingen, 1977, p. 407-416, et surtout l'étude pénétrante de H. MERKLEIN (*Die Gottesherrschaft...* (n. 1), p. 237-242), qui la met en rapport avec *Mt 5*, 44s.48 et l'annonce du Règne de Dieu; relevons aussi la précieuse vue d'ensemble de R.B. SCOTT, *The King's Accounting: Matthew 18:23-34*, dans *Journ. of Bibl. Lit.*, 104 (1985) 429-442. Des hypothèses plus discutables ont été présentées par P. FIEDLER, *Jesus und die Sünder* (n. 1), p. 195-204 et par H. WEDER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, coll. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 120, Göttingen, 1978 (^{3}1984), p. 210-218. Elles ont été justement critiquées par I. BROER, *Die Parabel vom Verzicht auf das Prinzip von Leistung und Gegenleistung (Mt 18, 23-35)*, dans *A cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes. FS J. Dupont*, coll. Lectio divina, 123, Paris, 1985, p. 145-164.

moments-clés du récit sont mis en valeur par l'emploi du style direct. Il s'agit d'abord de la prière par laquelle le serviteur insolvable implore un délai en promettant contre toute évidence qu'il remboursera la dette fabuleuse contractée à l'égard de son maître (v. 26b). Son compagnon de service s'adresse à lui dans les mêmes termes (v. 29b), mais sa promesse de rendre une somme relativement modeste est ici parfaitement raisonnable. Le parallélisme des deux prières veut évidemment souligner le contraste entre l'invraisemblable générosité du maître et l'odieuse mesquinerie du serviteur qui en a bénéficié. La parole du maître dégage, sous forme de question, la leçon qui ressort de ce contraste: «Ne fallait-il pas que, toi aussi, tu aies pitié de ton compagnon, comme moi-même j'avais eu pitié de toi?» (v. 33). L'énorme pardon qui nous a été accordé par Dieu entraîne un devoir pour nous de conformer notre conduite à celle de Dieu en remettant les dettes, proportionnellement insignifiantes, que nos semblables peuvent avoir à notre égard.

On le voit, l'Évangile parle d'un devoir d'imiter Dieu[23] en dégageant la conséquence qu'entraîne l'image d'un Dieu plein de bonté et de compassion à l'égard précisément d'hommes qu'il aurait le droit de traiter avec rigueur.

Un Dieu auquel s'en remettre totalement

Les développements que le chapitre 5 du Sermon sur la montagne consacre à divers aspects du devoir d'aimer son prochain sont naturellement complétés, au chapitre 6, par deux séries de recommandations qui concernent l'amour de Dieu. On pourrait caractériser chacune de ces deux séries par le recours qu'elles font à la même réflexion. D'abord à propos de la prière: que les disciples de Jésus ne s'imaginent pas, comme les païens, que c'est à force de paroles qu'ils se feront exaucer, car, leur déclare Jésus, «votre Père sait de quoi vous avez besoin avant que vous le lui demandiez» (*Mt 6*, 8). Ensuite à propos de la nourriture et du vêtement, ces biens qui nous sont le plus indispensables: ne vous inquiétez pas de tout cela à la manière des païens, «Votre Père (céleste) sait en effet que vous en avez besoin»

23. Sans pourtant recourir au vocabulaire précis de «l'imitation». De l'emploi de ce vocabulaire par référence à Dieu il n'y a qu'un seul exemple dans le N.T., en *Ep 5*, 1, où il s'agit, comme dans l'Évangile, de la conduite de Dieu à l'égard des hommes en tant qu'elle est exemplaire pour notre conduite vis-à-vis du prochain: «Montrez-vous bons les uns pour les autres, compatissants, vous pardonnant mutuellement comme Dieu vous a pardonnés dans le Christ. Montrez-vous donc des imitateurs de Dieu, comme des enfants bien-aimés, et vivez dans l'amour comme le Christ vous a aimés...» (*Ep 4*, 32-*5*, 2).

(*Mt 6,* 32; *Lc 12,* 30). Dans un cas comme dans l'autre, l'attitude du disciple s'inspire de l'image qu'il doit se faire de Dieu et qui le distingue des païens[24].

A vrai dire, la première partie du chapitre 6 joue bien davantage sur une opposition entre la piété des disciples et celle des «hypocrites». En pratiquant l'aumône, la prière et le jeûne, ceux-ci veulent avant tout s'attirer l'estime des hommes et s'arrangent donc pour que leurs bonnes œuvres soient remarquées. Les disciples suivront une conduite exactement opposée, se cachant si bien que, quand ils font l'aumône, leur main gauche ignore ce que fait leur droite, que, pour prier, ils se verrouillent dans une pièce retirée et qu'ils se parfument la tête et se lavent le visage pour que personne ne puisse savoir qu'ils jeûnent. Il sera clair alors que leur piété ne s'occupe que de leur Père qui est présent dans le secret (*6,* 6.18), et c'est de ce Père qui voit dans le secret (*6,* 4.6.18) qu'ils pourront attendre une récompense. Cette instruction sur l'esprit que réclame une pratique authentiquement religieuse des bonnes œuvres ne nous parvient évidemment pas comme le compte rendu sténographique des paroles prononcées par Jésus; mais c'est bien sa manière qu'on peut reconnaître dans les six petits tableaux caricaturaux qui opposent, d'une part, la conduite des hypocrites, d'autre part, celle de l'auditeur mis en face du Dieu désigné comme «ton Père» (v. 4.6a.6b.18a.18b)[25].

---

24. Cette dimension «théo-logique» est justement soulignée par P. HOFFMANN, «'Er weiss, was ihr braucht...' (Mt 6, 7). Jesu einfache und konkrete Rede von Gott», dans H. MERKLEIN - E. ZENGER, *«Ich will euer Gott werden». Beispiele biblischen Redens von Gott,* coll. Stuttg. Bibelstudien, 100, Stuttgart, 1981, p. 152-176 (174 s.). Voir aussi notre article «Pregando non siate come i pagani (Mt 6, 7-8)», dans *Silenzio e parola. Miscellanea M. Pellegrino,* Torino-Leumann, 1983, p. 55-63 = *En priant ne ressemblez pas aux païens (Mt 6, 7-8),* dans *Études sur les évangiles synoptiques* (n. 5), p. 862-868.

25. Bonne approche de cette instruction dans R. C. TANNEHILL, *The Sword of His Mouth,* coll. Soc. Bibl. Lit., Semeia Suppl., 1, Philadelphia-Missoula, 1975, p. 78-88. la connaissance de cette étude aurait peut-être pu aider C. DIETZFELBINGER à dépasser ses apories: *Die Frömmigkeitsregeln von Mt 6, 1-18 als Zeugnisse frühchristlicher Geschichte,* dans *Zeitschr. Neutest. Wiss.* 75 (1984) 184-201. La recommandation paradoxale du v. 3, «Que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite», lui paraît prendre naturellement place parmi les sentences qui caractérisent le mieux la manière de Jésus (p. 198, citant *Mt 4,* 19; *8,* 22; *15,* 14; *19,* 24; *23,* 24). Mais il perd complètement pied devant une recommandation comme celle du v. 17 où, au lieu d'interdire le jeûne, Jésus se contente d'inviter à se parfumer la tête et à se laver le visage. D'un bout à l'autre du morceau, la consigne du secret est exprimée en termes paradoxaux et chaque fois opposée à une publicité caricaturale. C'est tout l'ensemble qui porte la marque d'une personnalité qu'il n'est pas donné à n'importe qui d'imiter. — En revanche, ce passage est le seul dans tout l'Évangile où Dieu soit désigné comme «ton Père», avec le pronom de la deuxième personne du singulier.

La seconde partie du chapitre 6 groupe divers enseignements ayant trait, en gros, au danger que constitue l'attachement aux biens matériels par rapport à l'attachement exclusif qui est dû à Dieu. A part la dernière sentence (*Mt 6,* 34), qui est d'un tout autre esprit, ces enseignements se retrouvent déjà partiellement groupés dans l'évangile de Luc. C'est le cas en particulier pour la longue instruction qui doit d'abord retenir l'attention: *Mt 6,* 25-33; *Lc 6,* 22-31[26]. Elle développe, pour commencer, une mise en garde contre les soucis qu'on pourrait se faire au sujet de la nourriture et du vêtement; elle s'achève sur une recommandation positive: «Cherchez son Royaume» (le Royaume de votre Père: *Mt 6,* 33; *Lc 12,* 31). A chacune des étapes de cette exhortation il est question de Dieu:

— Pour prémunir ses auditeurs contre l'inquiétude au sujet de la nourriture et du vêtement, Jésus les invite à regarder les corbeaux et les lis: délaissés par leurs parents, les petits corbeaux ne manquent pas du nécessaire pour survivre, et quelle n'est pas la splendeur dont sont revêtues ces fleurs banales qui correspondraient à nos coquelicots! A la manière des sages, Jésus voit là une preuve de la sollicitude de Dieu pour ses moindres créatures, et il en tire une considération *a fortiori*: comment ne prendrait-il pas soin de ses enfants? (*Mt 6,* 26 et 28b-30)[27].

— Les soucis de ce genre se comprennent de la part des païens, ces gens qui ne connaissent pas Dieu: ils ne conviennent pas chez des croyants qui n'ignorent pas que Dieu sait de quoi ses enfants ont besoin (*Mt 6,* 32).

---

26. Est-il possible de parler de ce texte sans prendre position sur quantité de problèmes et d'hypothèses? Pour une première et rapide vision, on peut se reporter aux commentaires récents de J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke,* II (n. 13), p. 975-981; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium,* I (n. 17), p. 244-253. Aux listes bibliographiques de ces deux auteurs il faudrait ajouter au moins: R.C. TANNEHILL, *The Sword of His Mouth* (n. 25), p. 60-67; D. ZELLER, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern,* coll. Forschung zur Bibel, 17, Würzburg, 1977 (²1983), p. 82-93; H. MERKLEIN, *Die Gottesherrschaft* (n. 1), p. 174-183; M.G. STEINHAUSER, *Doppelbildworte in den synoptischen Evangelien. Eine form- und traditions-kritische Studie,* coll. Forschung zur Bibel, 44, Würzburg, 1981, p. 215-235. Tenir compte aussi des mises au point de H. SCHUERMANN et de D. ZELLER dans *Logia. Les paroles de Jésus — The Sayings of Jesus. Mémorial J. Coppens,* édit. J. DELOBEL, coll. Bibl. Ephem. Theol. Lov., 59, Leuven, 1982, p. 157-159 et 399-401.

27. On retrouve, en parlant de Dieu, l'image d'un père qui donne du pain à son enfant (*Mt 6,* 11 = *Lc 11,* 3; *Mt 7,* 9-11 = *Lc 11,* 11-13) ou celle d'un ami donnant à son ami le pain dont celui-ci a besoin (*Lc 11,* 5-8). Contre une autre forme d'inquiétude, celle que provoque la persécution, il est également fait appel à la sollicitude dont Dieu entoure ses moindres créatures: un moineau ne tombe pas à terre sans sa permission, et tous les cheveux de notre tête sont comptés (*Mt 10,* 29-31 = *Lc 12,* 6-7; cf. *Lc 21,* 18).

— L'appel positif enfin, auquel *Lc 12,* 31 a mieux conservé sa tournure abrupte: «Cherchez son Royaume», est assorti d'une promesse: «et cela vous sera donné par surcroît». Le sens de la tournure passive ne laisse place à aucun doute: c'est bien d'une intervention divine qu'il s'agit. Le mouvement ascendant du morceau atteint ici son sommet: après des considérations basées sur la sollicitude dont Dieu entoure ses créatures et un rappel de la science de Dieu, nous voici devant une promesse formelle, mais liée à une exigence radicale: celle d'une recherche, naturellement exclusive (et pas seulement la recherche prioritaire dont Matthieu se contente)[28], du Règne de justice et d'amour que Dieu est résolu à établir sur la terre. Celui qui s'engage totalement pour le projet de Dieu en faveur des hommes peut et doit lui faire entière confiance pour le reste.

L'appel à une recherche du Règne de Dieu qui exclut tout autre souci est introduit dans le Sermon sur la montagne par la sentence parabolique sur l'impossibilité, pour un esclave, d'accomplir le service de deux maîtres, impossibilité non pas matérielle mais psychologique: «Ou bien il haïra l'un et aimera l'autre, ou bien il s'attachera à l'un et méprisera l'autre.» L'application suit immédiatement: «Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon» (*Mt 6,* 24)[29]. Dans le contraste qui l'oppose à Dieu, l'argent est appelé «Mamônâ» comme s'il s'agissait d'un nom propre, celui d'une idole diabolique. Le lieu de l'opposition est le cœur: une attache à l'argent ne peut que l'envahir tout entier. Un choix s'impose donc, tout partage étant impossible. Le Dieu dont Jésus annonce le Règne ne saurait être moins exigeant que l'argent. C'est tout ou rien.

Avec la petite parabole du maître et de son esclave (*Lc 17,* 7-10)[30], ajoutons que la fidélité la plus totale dans l'accomplissement des exigences divines ne saurait conférer aucun droit sur Dieu: «Lorsque vous aurez fait tout ce qui vous a été prescrit, dites: Nous sommes des serviteurs inutiles, nous avons fait ce que nous devions faire.»

28. Il peut suffire ici de renvoyer à notre ouvrage sur *Les Béatitudes,* III (n. 17), p. 274-278.

29. Chez Luc, cette sentence conclut les développements rattachés à la parabole de l'intendant avisé (*16,* 1-13). Sur la sentence elle-même voir notre article récent: *Dieu ou Mammon (Mt 6, 24; Lc 16, 13),* dans *Cristianesimo nella Storia* 5 (1984) 441-461, repris dans *Études sur les évangiles synoptiques* (n. 5), p. 551-567.

30. Nous lui avons consacré récemment une étude: *Le maître et son serviteur (Lc 17, 7-10),* **dans *Ephem. Theol. Lov.* 60 (1984) 233-251, réimprimée dans *Études sur les évangiles synoptiques* (n. 5), p. 1098-1116.**

En acceptant l'image d'un Dieu qui ne tolère aucun partage, l'attitude du disciple de Jésus ne peut rester que celle de l'humble confiance de l'enfant qui s'en remet totalement à la bonté de son père.

En face de l'échec

La parabole du semeur (*Mc 4*, 3-8) mérite une attention toute particulière pour l'expérience qu'elle reflète et pour la réaction dont elle témoigne de la part de Jésus[31]. On y distingue, au premier regard, quatre petits tableaux: la semence tombée au bord du chemin, celle qui est tombée sur un sol rocheux, celle qui est tombée dans les ronces, et enfin tout ce qui tombe dans la bonne terre. Mais ces quatre tableaux ne se suivent pas simplement sans donner lieu à des jeux subtils de progression et de contraste. Peu importe que la progression quantitative du nombre des mots ne soit plus très perceptible à la suite de l'allongement que Marc a fait subir au deuxième tableau, celui de la semence tombée sur le sol rocheux[32]. Le crescendo des résultats est beaucoup plus significatif. A ce point de vue, il faut distinguer six étapes: résultat nul immédiat, résultat très prometteur mais sans lendemain, longue croissance de la plante qui finit par succomber, puis du trente, du soixante, du cent pour un. Ce crescendo imprime à l'ensemble un mouvement ascendant qui suffirait déjà à trahir une attitude optimiste[33]. Mais cet optimisme ressort surtout du contraste qui oppose les trois résultats d'une partie des semences aux trois excellents rendements du reste[34].

---

31. On résume sommairement ici le résultat d'études antérieures. Datée de 1967, la principale d'entre elles a été réimprimée en 1985 avec un complément bibliographique dans *Études sur les évangiles synoptiques* (n. 5), p. 236-258. Il faut surtout ajouter maintenant deux importants articles de G. LOHFINK: «Die Metaphorik der Aussaat im Gleichnis vom Sämann (Mk 4, 3-9)», dans *A cause de l'Évangile* (n. 22), p. 211-228; *Das Gleichnis vom Sämann (Mk 4, 3-9)*, dans *Bibl. Zeitschr.* 30 (1986) 36-69. Ce dernier article se termine par une bibliographie de trois pages, manifestement très incomplète.

32. Voir G LOHFINK, *Das Gleichnis...*, p. 37-42.

33. Nous retrouvons les termes employés déjà par A. GEORGE, «Le sens de la parabole des semailles (Mc., IV, 3-9 et parallèles)», dans *Sacra Pagina. Miscellanea biblica Congressus internationalis catholici de re biblica*, II, coll. Bibl. Ephem. Theol. Lov., 13, Paris-Gembloux, 1959, p. 163-169 (166). Voir maintenant G. LOHFINK, *Das Gleichnis...*, p. 47.

34. Plusieurs traits soulignent littérairement ce contraste. On notera en particulier le passage des pronoms singuliers des vv. 4b, 5 et 7 au pronom pluriel du v. 8: procédé qu'on pourrait rapprocher de celui de la fable de Yotam, racontant comment les arbres ont offert la royauté à l'olivier, au figuier et à la vigne, avant d'aller *tous* solliciter le buisson d'épines (*Jg 9*, 8-15). On remarque aussi la manière dont le troisième tableau s'achève par l'observation explicite «et il ne donna pas de fruit» (*Mc 4*, 7), assurant l'opposition avec ce qu'on dit des autres grains qui «ont donné du fruit» (v. 8).

La situation que reflète cette parabole n'est pas très difficile à saisir, pour peu qu'on admette que Jésus a recours au procédé des paraboles avant tout comme moyen de dialogue avec des auditeurs qu'il veut amener à changer leur vision des choses. «Sous sa forme purement descriptive, ce récit illustre deux points de vue: celui des auditeurs qui ont l'impression de se trouver devant un échec complet, et celui de Jésus qui reste sûr d'un succès final splendide[35].» La parabole ne nie pas les insuccès, elle se contente de les citer en suivant une progression aboutissant à l'affirmation imperturbable du succès magnifique qui ne saurait manquer. Et si l'on pose la question de savoir d'où Jésus tient la certitude qui l'habite, aucune hésitation ne semble possible: elle lui vient de la conviction qu'avec son ministère Dieu lui-même est à l'œuvre; les premiers insuccès que rencontre son intervention ne sauraient faire douter du plein succès final. Voilà la certitude profonde que traduit cette parabole, une certitude qui repose tout entière sur Dieu.

La parabole de la semence qui pousse toute seule (*Mc 4*, 26-29) nous paraît répondre à une problématique toute semblable[36]. Jésus avait présenté son ministère comme le moment où Dieu prenait l'initiative qui allait aboutir à l'avènement de son Règne sur la terre. Mais rien ne suivait ce commencement: Dieu semblait se désintéresser de ce qui se passait et donnait l'impression d'être absent. A cette vision de la situation qui correspond à la pensée de ses auditeurs, Jésus réplique que la conduite de Dieu est pareille à celle du paysan qui, après les semailles, n'a plus à s'occuper de son champ jusqu'au moment de la moisson[37]. Dieu attend l'heure favorable que ne saurait tarder:

35. J. DUPONT, *Pourquoi des paraboles? La méthode parabolique de Jésus*, coll. Lire la Bible, 46, Paris, 1977, p. 70.

36. Nos *Etudes sur les évangiles synoptiques* (n. 5) reproduisent deux articles consacrés à cette parabole, l'un en 1967, l'autre en 1975, et y ajoutent un complément bibliographique, p. 295-333.

37. Voir *Pourquoi des paraboles?* p. 39 et 70. Curieux exemple d'interprétation de la parabole comme une illustration de la thèse théologique suivant laquelle les hommes ne peuvent rien faire pour hâter la venue du Règne de Dieu: G. LOHFINK, «Gott in der Verkündigung Jesu», dans *Heute von Gott reden*, édit. M. HENGEL - R. REINHARDT, München-Mainz, 1977, p. 50-65 (57 s.). Les professeurs et les prédicateurs reportent spontanément leur propre situation sur celle de Jésus quand il racontait des paraboles. On ne saurait s'en étonner, mais n'est-il pas étrange qu'ils se laissent si facilement prendre à un tel jeu? A propos des discussions récentes sur le titre à donner à la parabole connue depuis toujours comme celle du fils prodigue, P. GRELOT fait remarquer le présupposé incontrôlé qui est à leur origine: «Toutes ces propositions, fondées sur des remarques objectives, visent à retrouver l'*intention didactique* sous-jacente au texte, soit au niveau de l'évangéliste, soit au niveau de Jésus. C'est pleinement légitime, s'il est vrai que le matériau

on verra bien alors qu'il n'a pas oublié ce qu'il avait commencé! L'assurance de Jésus ne se laisse en rien démonter par les déceptions qui provoquent les doutes de son entourage.

L'arrière-fond ne paraît pas différent pour *la parabole du grain de sénevé* (*Mc 4*, 30-32; *Mt 13*, 31-32; *Lc 13*, 18-19), à laquelle s'apparente celle *du levain dans la pâte* (*Mt 13*, 33; *Lc 13*, 20-21)[38]. Le paraboliste entend jouer sur des contrastes: c'est ce qui lui a fait choisir dans un cas le grain de sénevé, symbole de l'extrême petitesse, et c'est aussi pourquoi, dans le second cas, il parle de trois mesures de farine, qui représentent une quantité énorme, dépassant de loin les besoins de la vie ordinaire[39]. Dans le premier cas, la semence microscopique produit une plante de très grande taille, presque un arbre; dans le second cas, il suffit d'un tout petit peu de levain pour que toute la masse entre en fermentation. Il ne semble pas téméraire de penser que ces contrastes correspondent à un autre contraste, celui qui oppose la relative insignifiance de l'événement que constitue le ministère de Jésus par comparaison avec les images grandioses qu'évoquait son message de la venue du Règne de Dieu. C'est vrai, réplique Jésus, que la disproportion est éclatante, mais il n'est pas moins vrai que de ce modeste commencement doit sortir le Règne de Dieu dans toute sa gloire. C'est toujours

---

parabolique est de nature *didactique:* en racontant cette histoire, Jésus (ou l'évangéliste) se propose(nt) d'*enseigner* quelque chose, que le titre donné au texte résume en quelques mots. Mais est-ce exactement le but des paraboles, où l'on ne semble voir que des illustrations imagées qui concrétisent une *leçon* traduisible en termes abstraits?»: *Le père et ses deux fils: Luc, XV, 11-32. Essai d'analyse structurale,* dans *Rev. Bibl.* 84 (1977) 321-348, 538-565 (322 s.). L'auteur croit échapper à ce préjugé en recourant à un titre apparemment neutre: «Le père et ses deux fils». Cela paraît aussi pertinent que d'intituler les deux paraboles précédentes: «L'homme et ses cent brebis», «La femme et ses dix drachmes». Si la parabole s'intéresse à une scène susceptible d'éclairer une situation du ministère de Jésus, nous avons l'impression que les titres traditionnels se défendent fort bien: il s'agit de situations où ce qui était perdu est retrouvé. De même en *Mc 4*, 26-29, la situation qui retient l'attention est celle de la période pendant laquelle il ne se passe apparemment rien, mais où la moisson se prépare «toute seule».

38. A ces paraboles également nous avons consacré deux articles en 1967 et 1975, réimprimés dans *Études sur les évangiles synoptiques* (n. 5), p. 592-623, avec des indications bibliographiques complémentaires. Il faudrait encore tenir compte maintenant de G. LOHFINK, «Senfkorn und Weltenbaum (Mk 4, 30-32 Parr). Zum Verhältnis von Natur und Gesellschaft bei Jesus», dans *«... Bäume braucht man doch!». Das Symbol des Baumes zwischen Hoffnung und Zerstörung,* édit. H. SCHWEIZER, Sigmaringen, 1986, p. 109-126.

39. A peu près 40 litres. La même quantité témoignait de la magnificence avec laquelle Abraham avait voulu accueillir ses trois hôtes mystérieux au chêne de Mambré (*Gn 18*, 6).

la même certitude: Dieu est à l'œuvre, et ce qu'il a entrepris ne peut pas ne pas aboutir[40].

Les échecs qui ont jalonné le ministère public de Jésus apparaissent comme autant d'étapes conduisant à l'échec suprême, celui de la mort sur la croix. La tradition chrétienne la plus ancienne a reconnu les sentiments avec lesquels Jésus a vécu cette tragédie dans la plainte par laquelle commence le *Ps 22*: *«Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?* » (*Mc 15,* 34; *Mt 27,* 46). Dans l'expérience qu'il a faite alors de l'abandon de Dieu, lui-même s'est raccroché à Dieu, il n'a pas perdu sa confiance dans son Dieu apparemment absent[41].

Mais c'est surtout dans *la prière de Gethsémani* que Jésus a affronté la terrible issue devant laquelle il se trouvait. Cette prière interprète d'avance la suite des événements; elle jette en même temps sur la relation entre Jésus et son Père une lumière sur laquelle nous aimerions terminer notre exposé. Nous nous limiterons à quelques observations sur le témoignage de Marc (*14,* 32-42):

— Dans une perspective parénétique, le récit accorde une grande place aux enseignements donnés par Jésus à ses disciples; il n'en reste pas moins centré sur la prière que Jésus adresse à son Père[43]. On peut illustrer cela en notant que Jésus prend cinq fois la parole: deux fois en s'adressant aux disciples avec le verbe «il dit» (*legei*) à l'indicatif présent, une fois en s'adressant à Dieu, avec l'imparfait de durée, «il disait» *(elegen)*, puis deux fois encore aux disciples avec le présent.

40. La parabole de l'ivraie au milieu du bon grain (*Mt 13,* 24-30) n'est pas simplement appel à la tolérance et à la patience, mais bien davantage manifestation de confiance, comme le souligne bien J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium,* I (n. 17), p. 492. A ce titre, elle mérite d'être mentionnée ici. Mais les problèmes d'interférences qui se posent ici entre la situation du ministère de Jésus et celle de l'Église matthéenne sont si embrouillés qu'il semble préférable de ne pas s'engager dans ce domaine pour le moment.

41. Voir J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus,* II, coll. Evang.-kath. Komm. N.T., II, 2, Zürich-Neukirchen, 1979, p. 322.

42. Bibliographie consciencieuse dans le commentaire de R. PESCH, *Das Markusevangelium,* II, coll. Herders Theol. Komm. N.T., II, 2, Freiburg, 1977, p. 396. Il ne paraît pas très utile de dresser ici la liste de tous ceux qui ont touché au sujet depuis lors, mais il est bon de signaler que nous terminons notre article sans avoir pu prendre connaissance d'un ouvrage qui devrait paraître prochainement: R. FELDMEIER, *Die Krisis des Gottessohnes. Die markinische Gethsemaneerzählung als Schlüssel der Markuspassion,* coll. Wiss. Unters. N.T., II, 21, Tübingen.

43. La présence de deux perspectives dans le récit a été rappelée récemment par X. LÉON-DUFOUR, *Face à la mort. Jésus et Paul,* coll. Parole de Dieu, Paris, 1979, p. 119-122; C. GRAPPE, *Essai sur l'arrière-plan pascal des récits de la dernière nuit de Jésus,* dans *Rev. Hist. Rel.* 65 (1985) 105-125 (113 s.).

Les vv. 32 et 39 mentionnent la prière de Jésus mais sans préciser son objet; le v. 35 parle de sa prière pour échapper à «l'heure», le v. 38 de la prière des disciples pour échapper à «la tentation»; au centre, le v. 36 cite la prière de Jésus souhaitant d'éviter «la coupe» qu'il doit boire. Ces quelques indications montrent déjà que le récit de Marc n'est pas simplement le résultat de l'amalgame désordonné de sources disparates.

— Il n'est pas impossible que la mise à part des trois disciples, Pierre, Jacques et Jean, joue un rôle de signal, établissant un lien entre l'épisode de Gethsémani et ceux de la résurrection de la fille de Jaïre (*5*, 35-43) et de la transfiguration sur la montagne (*9*, 2-8)[44]. Le rapprochement avec la scène de la transfiguration est particulièrement éclairant. A côté de points de contact accessoires, comme ceux qui regardent le rôle de Pierre, il y a ces changements soudains qui affectent la personne de Jésus: sa «métamorphose» sur la montagne (*9*, 2) et les sentiments de frayeur et d'angoisse qui s'emparent de lui dans le jardin (*14*, 33): puis surtout une certaine correspondance dans les paroles, celles de la voix céleste: «Celui-ci est mon Fils bien-aimé, écoutez-le (*9*, 7), et celles de la prière de Jésus: «Abba, Père! Tout t'est possible; écarte cette coupe de moi. Toutefois non ce que je veux, moi, mais ce que tu veux» (*14*, 36). La filiation divine ne vaut pas seulement à Jésus une autorité surhumaine, elle l'oblige aussi à se soumettre à une volonté divine devant laquelle son humanité ne saurait que se cabrer.

— La prière de Jésus commence par une invocation qui en donne le ton: «Abba, Père!» Le mot *abba*[45] est, en araméen, une ma-

44. Voir J. GNILKA, *Mk II* (n. 41), p. 259.

45. Le mérite d'avoir retenu l'attention des exégètes sur l'emploi de ce terme par Jésus et sur sa portée revient à J. JEREMIAS. Il est revenu souvent sur le sujet. Les trois principales étapes de son itinéraire semblent constituées d'abord par les trois pages qu'il lui a consacrées dans l'article «Kennzeichen der ipsissima vox Jesu», publié dans *Synoptische Studien A. Wikenhauser*, München s.d. (1954), p. 86-93 (86-89), puis par l'exposé très fouillé publié sous le titre «Abba» dans le recueil *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, p. 15-67, traduit en français dans le volume *Abba. Jésus et son Père*, coll. Parole de Dieu, 8, Paris, 1972, p. 9-72, enfin le condensé qui en est donné dans *Neutestamentliche Theologie, I. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh, 1971, p.68-73 = *Théologie du Nouveau Testament, I. La prédication de Jésus*, coll. Lectio divina, 76, Paris, 1973, p. 81-88. Les observations de Jeremias ont rallié l'assentiment de la plupart des exégètes, même si l'on a cru parfois devoir mettre une sourdine à certaines de ses conclusions; il y a cependant eu quelques

nière familière de désigner un père ou de s'adresser à lui, et la traduction grecque *ho patêr*, au nominatif avec l'article, n'a rien d'anormal. Cependant le simple accouplement des deux mots étonne chez Marc: les termes ou expressions sémitiques y sont assez souvent accompagnés de leur traduction, mais alors celle-ci est introduite par un équivalent de notre «c'est-à-dire»[46]. D'où la question de savoir si l'évangéliste ne s'est pas laissé influencer par une tournure bilingue exactement semblable à celle que cite Paul en *Ga 4*, 6 et *Rm 8*, 15 et qui serait à considérer comme une formule liturgique chrétienne prépaulinienne. On ne fait ainsi que reculer le problème, car il s'agit d'expliquer non seulement la présence d'une appellation araméenne dans le langage religieux de communautés de langue grecque, mais aussi le recours à une désignation de Dieu sans exemple dans la langue religieuse du judaïsme. L'explication la plus naturelle semble rester celle qui fait remonter à Jésus lui-même l'indice d'une aisance dans sa relation à Dieu qui tranchait sur l'attitude de son milieu et dont les chrétiens ont pu s'inspirer sous l'emprise de l'Esprit (*Ga 4*, 6; *Rm 8*, 15).

Il paraît en tout cas heureux que cette invocation «Abba!», si insolite pour le judaïsme mais tellement significative sur les lèvres de Jésus, nous ait été conservée par Marc en ce moment précis où, dans la prière au jardin, la volonté humaine de Jésus se heurte le plus durement à la volonté de Dieu. C'est alors que la confiance totale que traduit cette invocation pourra aussi devenir obéissance totale: «Non pas ce que je veux, mais ce que tu veux.» L'heure que Jésus a passée en prière à Gethsémani reste fatalement enveloppée de mystère; mais la manière dont l'évangéliste a soulevé un coin du voile peut faire pressentir quelque chose de la profondeur avec laquelle le Christ a dû à ce moment se remettre totalement lui-même entre les mains de son Père[47].

---

contradicteurs. Il peut suffire ici de signaler d'abord le bilan plutôt réticent de H.-W. KUHN, *abba*, dans *Exeg. Wörterb. N.T.*, I, 1980, col. 1-3, ensuite la mise au point plus positive de J.A. FITZMYER, «Abba and Jesus' Relation to God», dans *A cause de l'Évangile* (n. 22), p. 15-38.

46. *Mc 3*, 17; *5*, 41; *7*, 11.34; *15*, 22.34. Voir à ce sujet M. GALIZZI, *Gesù nel Getsemani (Mc 14, 32-42; Mt 26, 36-46; Lc 22, 39-46)*, Roma, 1972, p. 38.

47. *He 5*, 1-10 semble faire écho à l'épisode de Gethsémani dans une page qui a été appelée «Une méditation sur l'angoisse de Jésus»: P. GRELOT, *Dans les angoisses: l'espérance. Enquête biblique*, coll. Parole de Dieu, Paris, 1983, p. 209-211.

Conclusion

Le titre «le Dieu de Jésus» aurait pu coiffer un exposé très large donnant une image d'ensemble qui témoignerait naturellement de la fidélité de la religion de Jésus à l'égard de celle de son peuple. Par rapport à la vaste fresque théologique qu'on aurait pu ainsi envisager, l'angle de vision que nous avons choisi peut paraître singulièrement étroit: porter l'attention sur ce qui distingue le Dieu de Jésus non pas du Dieu d'Israël en général, mais de ce qui paraît en avoir été la caricature chez les représentants les plus typiques de la piété de son temps et de son milieu. On pourrait dire d'un mot que Jésus réagit contre une certaine image de Dieu qui tendrait à limiter le rôle de celui-ci à assurer l'exacte observance de la *Tora* en garantissant à chacun l'exacte rétribution de ses actes. A cette image, Jésus en oppose une autre, que nous avons tâché de caractériser très simplement au moyen de deux traits:

— Le Dieu de Jésus ne se laisse pas confisquer par cette élite de gens observants qui s'imaginent que leur fidélité leur donne barre sur lui. Il est et veut être très précisément le Dieu des exclus, des méprisés, de tous ceux que rejette la société des bien-pensants. L'image reste dans le prolongement direct de celle des prophètes quand Dieu apparaît ainsi comme celui qui prend parti pour les petits et les faibles, les pauvres et les démunis. Mais on fait encore un pas de plus quand il est question d'un amour de prédilection voué par Dieu aux pécheurs: il n'est pas seulement prêt à leur pardonner s'ils se convertissent, mais le salut d'un seul d'entre eux le préoccupe plus que celui de quatre-vingt-dix-neuf justes, et il éprouve à lui pardonner une joie qu'aucun parmi les plus justes ne saurait lui procurer. Cette manière dont Jésus fait ainsi sauter une barrière à l'intérieur d'Israël donne à penser: en refusant d'admettre, à sa manière provocante, qu'on fasse de Dieu le garant d'une séparation qui assure sa position privilégiée à un groupe religieux, Jésus n'inculque-t-il pas à ses disciples une attitude d'esprit qui, tôt ou tard, les conduira logiquement à relativiser la barrière qui sépare les fils d'Israël et les hommes des autres nations[48]?

48. Tout tend à faire penser que, durant son ministère public, Jésus n'a pas mis cette barrière en cause. Peu importent ici les discussions auxquelles prêtent les deux sentences parlant d'une mission réservée aux «brebis perdues de la maison d'Israël» (*Mt 10*, 5b-6 et *15*, 24b): on peut voir à ce sujet la dissertation récente d'A. DERMIENCE, *La péricope de la Cananéenne: Matth. 15, 21-28. Sources - Rédaction - Théologie*, Université Catholique de Louvain, Faculté de Théologie, 1981, p. 30-44, 118-135, 198-202, et J. GNILKA, *Matthäusevangelium*, I (n. 17), p. 360-363.

— Le Dieu de Jésus est aussi un Dieu qui prend très au sérieux les exigences absolues et radicales qu'il avait déjà formulées dans la Loi et les Prophètes. C'est se moquer de lui que de prétendre le contenter au moyen d'un certain nombre de pratiques religieuses, si nombreuses et si méticuleuses qu'elles puissent être. Ce qu'il réclame, c'est le cœur de l'homme, le tout de son être, là où un partage est impensable. C'est à ce niveau que nous avons à lui être semblables dans notre conduite à l'égard de tous ceux qu'il aime, à commencer par ceux qui lui sont ou qui nous sont les plus éloignés. A ce niveau aussi qu'il réclame notre confiance totale dans les situations les plus critiques de la vie, celles qui peuvent résulter de la pénurie des moyens de subsistance ou de l'hostilité de notre entourage. Tout cela ne peut rester extérieur par rapport au lien de dépendance profonde où nous avons à nous maintenir à son égard.

Dans quelle mesure ces réflexions reflètent-elles les textes évangéliques que nous avons parcourus? Avouons que, à nos yeux, la question reste secondaire à côté de ce qui est le plus important: le parcours des textes eux-mêmes. Nous n'aurons pas perdu notre temps si cet exposé peut avoir été l'occasion de relire les quelque sept passages rappelés dans la première partie et les douze de la seconde. La nature même de notre recherche a concentré notre attention sur les paroles de Jésus: en dehors de ses prières, dont les termes nous sont rarement connus[49], nous nous sommes naturellement occupé surtout de ses paraboles[50], domaine privilégié pour retrouver son message[51]. Nous espérons avoir fait sentir que Jésus parle

49. Hymne de jubilation: *Mt 11,* 25-26; *Lc 10,* 21; prière de Gethsémani: *Mc 14,* 36; *Mt 26,* 39.42; sur la croix, citation du *Ps 22,* 2: *Mc 15,* 34; *Mt 27,* 46. A cette dernière citation correspond en *Lc 23,* 46 une citation du *Ps 31,* 6, qui ne pose pas les mêmes problèmes théologiques et constitue une belle expression de confiance. Il y a aussi, en *Lc 23,* 34, au moment de la mise en croix, la prière de Jésus pour le pardon de ses bourreaux: indépendamment des problèmes que pose sa présence dans le texte, cette prière suppose en tout cas l'image d'un Dieu disposé à pardonner le pire des méfaits. La recommandation de Jésus en *Mt 5,* 44 par. trouve ici son application concrète.

50. On s'est arrêté sur *Mc 4,* 3-8 par. 26-29. 30-32 par; *Mt 13,* 33 par; *Mt 13,* 33 par; *18,* 23-24; *20,* 1-15; *Lc 14,* 16-24 par: *15,* 4-7 par. 11-32; *17,* 7-10; *18,* 11-14a. Il a été question dans les notes de *Mt 13,* 24-30; *Lc 10,* 30-37; 15,8-10.

51. Dans une description ou un récit, les images et leur enchaînement se conservent naturellement mieux que les termes employés ou les enseignements au service desquels ces images ont pu être mises. Quelques indications sont fournies dans notre *Introduction* aux Journées Bibliques de Louvain sur *Jésus aux origines de la christologie,* coll. Bibl. Ephem. Theol. Lov., 40, Leuven-Gembloux, 1975, p. 21, n. 35 = *Études sur les évangiles synoptiques* (n. 5), I, p. 15, n. 35.

beaucoup de Dieu et que le relevé commencé ici ne devrait être qu'un point de départ[52].

B-1340 Ottignies Jacques DUPONT, O.S.B.
Monastère Saint-André
Allée de Clerlande, 1

Sommaire. — Le Dieu de Jésus n'est pas autre que celui d'Abraham, Isaac et Jacob, le Dieu de toute la tradition religieuse d'Israël. Mais il faut reconnaître que les témoins de ce Dieu unique ont chacun sa sensibilité propre et sa manière particulière d'accentuer certains traits, traçant ainsi des images qui ne sont pas interchangeables. Celle qui se dégage des paroles de Jésus semble se caractériser surtout par les distances qu'elle prend par rapport à un certain type de religiosité: 1. A l'encontre d'une tendance assez naturelle chez les bons pratiquants à s'annexer Dieu, en faisant de lui le garant de leur position privilégiée, le Dieu de Jésus ressemble au berger pour qui une seule brebis compte plus que 99 qui ne courent pas de danger: c'est un Dieu de tous, mais d'abord des petits, des méprisés de pécheurs, de tous ceux qui ne peuvent compter que sur sa miséricorde et son pardon, — 2. Il ne s'agit pourtant pas d'un Dieu accommodant. Ses exigences vont bien au-delà des pratiques et observances par lesquelles on pourrait s'imaginer être «en règle» avec lui. Ce qu'il réclame, c'est le tout de l'homme, un cœur où il ne saurait admettre aucun partage et d'où il attend une confiance totale en son amour de Père.

52. Nous avons fait, au printemps dernier, quelques conférences sur le même sujet en Italie (Milan, Bergame, Côme), distinguant alors ce que Jésus disait de Dieu en se référant explicitement à l'Écriture, en s'appuyant sur des observations ayant pour objet le cours naturel des choses, en tirant enfin des leçons de l'expérience qu'il faisait dans l'exercice de son ministère. C'est la dernière perspective qui nous a semblé la plus significative, et c'est sur elle que nous avons maintenant concentré notre attention.