



2

FÉVRIER 1975

la **vie** des communautés religieuses

ABONNEMENTS

Vu l'augmentation constante du coût de production, nous sommes obligés de fixer à \$6.00 le prix de l'abonnement annuel de *La Vie des Communautés Religieuses*.

Les nouveaux tarifs sont donc: Tous les pays: \$6.00
Par avion : \$9.00

La Revue est publiée tous les mois, sauf juillet et août.

ADMINISTRATION

La Vie des Communautés religieuses est publiée par les Franciscains de la Province Saint-Joseph au Canada.

La *Direction* est assurée par Laurent BOISVERT, O.F.M., assisté de Léonce HAMELIN, O.F.M. et René BARIL, O.F.M. Chaque auteur porte la responsabilité de ses articles.

Responsable du secrétariat: Rita JACQUES, S.P.

On souscrit directement à la revue, sans l'intermédiaire des librairies ou des agences.

Tout ce qui concerne la revue (envoi de manuscrits, consultations, service bibliographique, administration) doit être adressé à:

La Vie des Communautés Religieuses
5750, boul. Rosemont
Montréal, Canada
H1T 2H2

Tél. 259-6911

La VIE des communautés religieuses

FÉVRIER 1975
Vol. 33 - N° 2

Thaddée Matura,
o.f.m.

**Le célibat dans le Nouveau Testament
d'après l'exégèse récente 34**

L'A. reprend l'examen des textes néotestamentaires se rapportant au célibat, en s'appuyant sur les études exégétiques consacrées à ce thème en ces vingt-cinq dernières années. Il présente les diverses opinions et hypothèses, et porte sur elles un jugement de valeur. Son article se divise ainsi: a) les études récentes; b) le célibat dans les milieux hellénistiques et juifs du premier siècle; c) les paroles de Jésus sur le célibat et leur présentation par les synoptiques; d) le célibat à Corinthe; e) l'examen de quelques textes secondaires. Réalisée par un exégète et unique en son genre, cette étude éclairera ceux qui désirent savoir à quoi s'en tenir sur les fondements néotestamentaires de leur célibat.

René Voillaume,

**Problèmes spirituels contemporains
(seconde partie) 69**

L'A. considère le christianisme comme une source de sagesse évangélique et le défenseur des droits de la personne humaine. Il affirme en outre que le type de chrétien d'aujourd'hui se définit par l'amour, la lutte et la contemplation.

Les Livres

LE CÉLIBAT DANS LE NOUVEAU TESTAMENT D'APRÈS L'EXÉGÈSE RÉCENTE

Tout renouveau chrétien, pour être authentique, doit se faire à partir de ses racines, et celles-ci ne peuvent être qu'évangéliques. Rien de surprenant si dans le tournant qu'elle est forcée de prendre, la vie religieuse se mette à la recherche de ses fondements évangéliques¹. Ceux-ci, comme il était à prévoir et comme le montrent des études exégétiques, ne sont pas différents des exigences radicales, adressées par Jésus à ceux qui voulaient le suivre, adaptées aux situations particulières des communautés primitives et transmises par la tradition évangélique. Ces exigences — et c'est une autre évidence pour l'exégèse moderne — ne visent pas une catégorie particulière de croyants mais se proposent à tous comme un appel réel. L'idée de deux classes de chrétiens, les uns marchant dans la voie des préceptes, les autres s'engageant, de plus, à l'observance des conseils, même si elle remonte loin dans la tradition chrétienne, est totalement étrangère au Nouveau Testament².

En ce qui concerne les « trois conseils » autour desquels se construisait — et se construit encore —, la réflexion sur la vie religieuse, il est démontré, pour la pauvreté, que si elle est une exigence

-
1. Qu'il suffise de mentionner trois publications récentes aux titres significatifs : Taddée MATURA, *Célibat et communauté*. Les fondements évangéliques de la vie religieuse, Paris 1967 ; J. M. TILLARD, « Le fondement évangélique de la vie religieuse » dans *Nouvelle Revue Théologique* 91 (1969) 916-955 ; J. M. van CANGH, « Fondement évangélique de la vie religieuse », dans *Nouvelle Revue Théologique* 95 (1973) 635-647.
 2. Sur l'idée d'une exigence unique proposée à tout, voir, entre autres : C. H. DODD, *La morale de l'évangile*, Paris 1958, 63-87 ; J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament* I, Paris 1973, 254-287. Pour l'histoire de la distinction des préceptes et des conseils, une très bonne esquisse chez J. M. TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*, Paris 1974, 102-134.

évangélique capitale, elle regarde indistinctement tous les croyants³. Il en est de même dans le cas de l'obéissance religieuse, où la preuve est d'autant plus aisée, qu'il n'y a aucun texte néotestamentaire pouvant s'y appliquer. Mais qu'en est-il du célibat? Celui-ci est-il vraiment affirmé dans le Nouveau Testament, en quel sens et pour qui?

La diffusion du célibat, qui coïncide avec l'apparition du christianisme, s'appuyait habituellement sur deux textes majeurs: Mt 19, 10-12 (logion sur les eunuques) et 1 Cor 7, 25-35 (célibat à Corinthe). Depuis qu'a commencé le débat sur les conseils et qu'il est devenu clair qu'exégétiquement, ni la pauvreté ni l'obéissance ne pouvaient être appelées conseils, on s'est, pour ainsi dire, rabattu sur le célibat⁴. Celui-ci paraissait demeurer, sinon un conseil au sens classique du mot (moyen facultatif en vue d'une plus grande perfection morale), du moins une voie possible et chrétiennement signifiante, proposée non pas à tous mais à quelques-uns. Aussi un certain nombre d'études sur la vie religieuse considéraient le célibat comme un trait distinctif de cette vie au sein de la vocation chrétienne commune, à laquelle elle était, pour le reste, identique⁵.

Et voici qu'à la suite d'un article de *Quesnell*⁶ sur les eunuques de Mt 19, 12, dans lequel l'auteur conteste que ledit texte s'applique au célibat, d'aucuns se sont demandés si l'on pouvait encore parler du célibat comme d'un projet fondé sur l'évangile⁷.

Il reste, certes, le chapitre sept de la première lettre aux Corinthiens, mais on ne s'y attarde guère, considérant, sans doute, que le fort contexte eschatologique du passage en diminue quelque peu l'actualité. De toute façon, si conseil il y a, ce n'est pas un conseil « évangélique ».

Il peut donc être utile, en s'appuyant sur les études exégétiques consacrées au célibat en ces 25 dernières années, de reprendre l'examen des textes néotestamentaires qui s'y rapportent. Une telle étude, forcément rapide, pourra apporter un peu de clarté dans le débat, servir

3. S. LEGASSE, *L'appel du riche*, Paris 1966; J. DUPONT, « Renoncer à tous ses biens », dans *Nouvelle Revue Théologique* 93 (1971) 561-582.

4. Voir les remarques critiques de TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*, 144 s.

5. Ainsi J. DANIELOU, « La place des religieux dans la structure de l'Église », dans *Études* 320 (1964) 147-155; K. RAHNER, « Théologie de la vie religieuse », dans *Les religieux aujourd'hui et demain*, Paris 1964, 71-78; SCHILLEBEECKX, *Autour du célibat du prêtre*, Paris 1964; T. MATURA, *Célibat et communauté*, Paris 1967.

6. *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968) 335-358.

7. Ainsi, par exemple, J. M. TILLARD, *op. cit.*, (n. 4), 152, 196, pense que « la présence nette dans l'Évangile d'un conseil du « célibat pour le Royaume » est fortement douteuse ». Dans le même sens J. M. van CANGH, *loc. cit.* (n. 1), 340.

d'information et de matière à réflexion. D'autant qu'il s'agira, non seulement de rapporter les diverses opinions et hypothèses, mais aussi de les évaluer et de porter sur elles un jugement personnel.

Après la présentation des études exégétiques parues en cette période, l'article considérera les points suivants :

1. Célibat dans les milieux hellénistiques et juifs du 1^{er} siècle ;
2. Paroles de Jésus sur le célibat et leur présentation par les Synoptiques ;
3. Célibat à Corinthe : directives et motifs de Paul ;
4. Examen de quelques textes secondaires.

Il sera alors possible de tirer des conclusions générales.

1 - LES ÉTUDES RÉCENTES

Au jugement quasi unanime des exégètes, deux textes majeurs se rapportent explicitement au célibat : la parole de Jésus sur les eunuques (Mt 19, 10-12) et le chapitre 7 de la première lettre de Paul aux Corinthiens, surtout les versets 25-35. Viennent ensuite quelques textes moins explicites, tels la déclaration sur le mariage et la résurrection (Mc 12, 25 ; Mt 22, 30 ; Lc 20, 34-35) ; la mention par Luc de l'épouse dans les textes sur le renoncement (Lc 14, 26 ; 18, 19) et sur la situation eschatologique (Lc 14, 20 ; 17, 27) ; ainsi que des allusions de Paul (Ga 3, 29 ; 2 Co 11,2), de Matthieu (25, 1), des Actes (21, 9) et de l'Apocalypse (14, 4) qui pourraient se rapporter, de près ou de loin, au célibat.

Tous ces textes sont, bien entendu, examinés plus ou moins en détail dans les commentaires des livres respectifs du Nouveau Testament. J'ai pu consulter à peu près tous ceux qui ont paru en diverses langues après 1950 (et même plusieurs plus anciens) et ils seront cités au cours de cette étude, chaque fois que cela sera nécessaire ou utile.

Au texte de Mt 19, 10-12 quatre études importantes ont été consacrées : J. Blinzler (1957)⁸ ; J. Dupont (1959)⁹ ; Q. Quesnell (1968)¹⁰ ; G. Segalla (1970)¹¹.

8. Eisin eunouchoi. Zur Auslegung von Mt. 19, 12, dans *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 48 (1957) 254-270.

9. *Mariage et divorce dans l'évangile*, Paris 1959, 116-222.

10. Voir note 6.

11. Il testo più antico sul celibato : Mt 19, 11-12, dans *Studia Patavina* 17 (1970) 121-137.

Les enseignements de Paul sur le mariage et le célibat ont été approfondis et synthétisés par P. H. Menoud (1951)¹² et X. Léon-Dufour (1961 et 1965)¹³.

Le célibat dans son ensemble a été étudié à diverses reprises. En 1964 L. Legrand lui a consacré le volume « La Virginité dans la Bible »¹⁴. Ce travail examine d'une façon exhaustive tous les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament se rapportant de quelque façon au célibat. L'auteur entend présenter une théologie biblique de la virginité et on doit lui savoir gré de cette synthèse spirituelle souvent riche. Mais sa vision un peu courte de la réalité psychologique du célibat ainsi que le cadre théologique dans lequel il fait entrer la matière, paraissent discutables. Certaines conclusions : la valeur sacrificielle et culturelle de la virginité (ch. IV) ; la virginité comme épousailles avec le Christ (ch. VI) semblent forcées et appellent des réserves. En 1967, l'exégète réformé suisse H. Baltensweiler, publiait un ouvrage sur le mariage, le célibat et le divorce dans le Nouveau Testament¹⁵. Ne séparant pas le célibat du mariage, cette étude présente des conclusions sobres et équilibrées. Du même type est un article de H. Greeven (1969)¹⁶, qui analyse, dans le contexte du mariage, d'une façon ramassée mais pénétrante, les enseignements du Nouveau Testament sur le célibat. Mentionnons encore un excellent, bien que rapide, article de B. Rigaux sur le célibat et le radicalisme évangélique (1972)¹⁷, ainsi qu'une étude de G. Sloyan (1972)¹⁸, reprenant sommairement l'ensemble des textes regardant ce sujet. À ces textes, il convient d'ajouter deux articles sur la pratique du célibat dans la communauté de Qumran. C. Daniel a écrit (1968)¹⁹ sur les « Esséniens et eunuques » et G. Hübner (1971)²⁰ sur le célibat à Qumran.

12. Mariage et célibat selon saint Paul ; dans *Revue de Théologie et de Philosophie* 1 (1951) 21-34.

13. Mariage et continence selon Saint Paul, dans *À la rencontre de Dieu*. Mémorial Albert Gelin, Le Puy 1961, 319-329. Signification théologique du mariage et du célibat consacré, dans *Mariage et célibat*, Paris 1965, 25-38.

14. Paris 1964.

15. *Die Ehe im Neuen Testament*, Zürich 1967.

16. Ehe nach dem Neuen Testament, dans *New Testament Studies* 15 (1968-1969) 365-388.

17. Dans *Nouvelle Revue Théologique* 94 (1972) 157-170.

18. Motifs bibliques et patristiques du célibat des ministres de l'Église, dans *Concilium* 78 (1972) 13-27.

19. *Revue de Qumran* 6 (1968) 353-390.

20. Zölibat in Qumran, dans *New Testament Studies* 17 (1970-1971) 153-167.

C'est en utilisant toute cette littérature que je vais essayer de faire le point des positions exégétiques au sujet du célibat dans le Nouveau Testament.

II - LE CÉLIBAT AU 1^{er} SIÈCLE DE NOTRE ÈRE

Avant d'aborder les textes qui parlent du célibat, il importe de savoir si son apparition et sa pratique étaient une nouveauté absolue, ou si des cas ou des groupes existaient qui le rendaient sinon familier du moins connu.

Il est bien certain que le célibat se pratiquait bien avant l'ère chrétienne, dans l'hindouisme (chez les sannyâsin = moines errants), et surtout, comme fait massif et même organisé sous une forme communautaire-monastique dans le bouddhisme²¹. Le choix du célibat comme état de vie permanent reposait sur la conception caractéristique de la pensée indienne ancienne, pour laquelle la sexualité, le mariage, la génération ne faisaient que prolonger un monde de désir, de douleur et finalement d'illusion, dont il fallait se libérer. Depuis l'époque d'Alexandre le Grand (fin du 4^e siècle avant le Christ) des contacts entre l'Orient indien et l'hellénisme ont été suffisamment fréquents pour qu'une influence au moins indirecte puisse être supposée dans le cas du célibat, même si l'histoire de ces influences reste encore à faire²².

Car le monde gréco-romain n'ignorait pas totalement le phénomène du célibat. Ainsi, on pratiquait l'abstention sexuelle plus ou moins prolongée, et cela pour des raisons culturelles, comme les vestales à Rome et nombre de prêtres des cultes asiatiques qui allaient jusqu'à se châtrer²³. À Rome des hommes demeuraient célibataires pour des

21. L'hindouisme connaît quatre étapes (ashrama) dans la vie de l'homme : étudiant célibataire vivant chastement ; père de famille et maître de maison ; ermite dans la forêt où la femme peut suivre son mari ; enfin, moine errant sans aucun lien familial. Cf. A. M. ESNOUL, « L'hindouisme », dans *l'Histoire des religions* I (encyclopédie de la Pléiade), Paris 1970, 1035 ; A. L. BASHAM, « Hinduism », dans *Encyclopedia Britannica* XI, Chicago 1970, 511 ; Le monachisme bouddhiste, réalisation la plus complète du bouddhisme, exige l'abstinence sexuelle totale et irrévocable : A. BAREAU, « Le bouddhisme indien », dans *L'histoire des religions (op. cit.)*, 1156-1164. H. HARTEL, « Buddhismus », dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, Tübingen 1957, 1479.
22. Des attestations explicites de tels contacts se rencontrent au 1^{er} siècle de notre ère : Apollonius de Tyane a été aux Indes : K. GROSS, « Apollonius v. Thyana », dans *Reallexikon für Antike und Christentum* I, 529. D'autres indications : H. HARTEL, *loc. cit.*, (n. 21) 1484.
23. Castration culturelle : E. O. JAMES, *Le culte de la déesse Mère*, Paris 1960, 177-178 ; Vestales : C. KOCH, Vesta, dans Pauly-Wissowa, *Realencyclopedia der Classischen Altertumwissenschaft* (VIII, A 2) XVI, 1732-1753.

raisons purement égoïstes (garder l'héritage, éviter la responsabilité des enfants, etc.) obligeant l'autorité impériale à légiférer en cette matière²⁴. Enfin, des courants philosophiques (stoïcisme, néoplatonisme) enseignaient que le sage, pratiquant la maîtrise de soi et l'abstinence, se devait d'éviter les soucis des affaires et de la vie familiale, pour mieux s'adonner à la sagesse. Même si on ne connaît guère des réalisations pratiques d'un tel idéal, du moins était-il dans l'air²⁵.

Mais qu'en était-il dans le judaïsme contemporain de Jésus ? L'Ancien Testament valorise tellement la fécondité et le mariage, que la stérilité ou la mort avant le mariage sont considérées comme un malheur (le cas de la fille de Jephthé : Jg 11, 37-40). Si Jérémie reçoit l'ordre de ne pas se marier (Jr 16, 1-4), c'est pour que lui soit épargnée la souffrance de perdre des êtres chers (femme, enfants), dans une situation où tous sont voués à l'extermination. On comprend que la tradition rabbinique conservées dans le Talmud regarde le mariage comme une obligation absolue et le refus d'engendrer comme un péché contre la vie, un meurtre²⁶.

Pourtant, sans doute déjà au premier siècle avant notre ère un phénomène contraire apparaît dans le judaïsme palestinien : un célibat organisé et vécu par des groupes. Je veux parler des Esséniens et de la communauté de Qumran. Sur les premiers nous avons des témoignages explicites à peu près contemporains. Philon, Flavius Josèphe, et Pline, qui en parlent avec étonnement, supposent que le fait, tout en étant spécial, était connu et assez largement pratiqué²⁷.

Les découvertes de Qumran (textes, en particulier la Règle de la communauté, ainsi que les fouilles archéologiques) ne permettent pas de trancher d'une façon décisive la question du célibat des gens qui y ont

24. G. DELLING, « Ehegesetze », dans *Reallexikon für Antike und Christentum* IV, 678, 679.

25. A. OEPKE, « Ehe I » (institution), dans *Reallexikon für Antike und Christentum* IV, 654-655 ; H. CHADWICK, « Enkrateia », *Ibid.*, 343-347 ; Apollonius de Tyane est le seul célibataire connu à cette époque, *ibid.*, 347.

26. « Any man who has no wife lives without joy, without blessing, and without goodness » (Yebamoth 62 b) p. 418 ; « Any man who has no wife is no proper man : for it is said, male and female created He and called their name Adam » (Yebamoth 63 a) p. 419 ; « He who does not engage in propagation of the race is as though he sheds blood..., as though he has diminished the Divine Image » (Yebamoth 63 b) pp. 426-427, dans I. EPSTEIN, *The Babylonian Talmud*, London 1936.

27. PHILON, *Apologia pro judaeis*, 11, 14-17 dans *Philo* IX (The Loeb Classical Library) 443 ; FLAVIUS JOSEPHE, *The Jewish War*, II, VIII, 2-13, dans *Josephus* II (The Loeb Classical Library) 369-385 ; PLINE L'ANCIEN, *Naturalis Historia*, V, 15, dans *Pliny* II, (The Loeb Classical Library) 277.

vécu. Le style de vie que supposent les prescriptions de la Règle, l'absence de toute mention de femmes ou d'enfants (alors qu'un document parallèle appelé Document de Damas, en parle assez en détail), le type monastique des constructions dégagées, la haute probabilité que Qumran abritait un des groupes décrits sous le nom d'Esséniens, plaident en faveur du célibat. Mais il reste que ce sont surtout des arguments *a silentio*. L'absence d'une mention explicite du célibat dans les textes comme aussi certaines données archéologiques (squelettes de femmes dans un cimetière: toutefois on n'a ouvert que 43 tombes sur environ 1,200) empêchent de conclure avec une certitude absolue²⁸.

Quoi qu'il en soit du détail des preuves, on peut considérer comme acquis qu'à l'époque de Jésus le célibat était pratiqué par des groupes au sein du judaïsme palestinien. Même s'il était exceptionnel et sans doute controversé (pourquoi, en effet, cette insistance sur la nécessité de se marier qu'on note dans le Talmud?), il n'était pas un phénomène inconnu.

C'est sur cet arrière-fond que se situe la question du célibat de Jean-Baptiste, des disciples et de Jésus lui-même. On suppose comme allant de soi que ni Jean ni Jésus ne s'étaient mariés²⁹. Les textes du Nouveau Testament, il est vrai, sont silencieux sur ce point, mais il est difficile de s'imaginer que Jean, décrit par Luc comme « habitant les lieux déserts depuis son enfance jusqu'à sa manifestation » (Lc 1, 18), ait été marié.

De même, il est presque impensable, que si tel avait été le cas de Jésus, il n'en soit resté aucune trace, ni dans les évangiles, ni dans la tradition, surtout apocryphe. Or, alors que des textes parlent du père et de la mère, de ses frères (Mc 3, 31 ; 6, 3 ; Mt 15, 55-56), jamais on ne trouve la moindre allusion à une femme ou à des enfants. Dire que, observateur scrupuleux de la Loi, Jésus n'a pu ni voulu se soustraire à l'obligation du mariage que tout son milieu lui imposait, c'est ignorer la conscience et les exigences de sa mission d'une part, et d'autre part le

28. Sur cette question voir l'article de G. HÜBNER, (n. 20), comme aussi A. ISAKSSON, *Marriage and ministry in the new Temple*, Lund 1965, 45-65. Ces deux auteurs concluent, qu'au moins à certaines périodes de son existence, la communauté (ou une part de ses membres: Isaksson) vivait dans le célibat.

29. W. E. PHIPPS, « Did Jésus or Paul marry », dans *Journal of Ecumenical Studies* 5 (1968) 741-744, s'efforce de prouver que, par soumission aux exigences juives (voir n. 26), Jésus devait être marié. En sens contraire: M. AADINOLFI, « Il celibato di Gesù », dans *Biblia e Oriente* 13 (1971) 145-158; J. GUILLET, « La chasteté de Jésus », dans *Christus* 66 (1970) 163-176.

fait que le célibat à motivation religieuse était connu, sinon accepté, dans le judaïsme contemporain. Comme on le verra plus loin, il y a bien des chances pour que la parole sur les eunuques (Mt 19, 12) qui reprend peut-être un sobriquet injurieux lancé par ses adversaires, ait été une justification, par Jésus, de son propre célibat qui étonnait et choquait le milieu.

Ainsi, malgré l'état fragmentaire des sources, on a une quasi certitude historique que le célibat n'était pas inconnu du milieu culturel général et qu'il se pratiquait en Israël à l'époque de Jésus.

III - JÉSUS ET LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

Ce regard rapide jeté sur le milieu contemporain, peut faciliter la compréhension des quelques paroles mises par les évangélistes dans la bouche de Jésus et qui semblent viser, directement ou non, le fait du célibat.

1. Les eunuques à cause du Royaume

À la suite de la discussion de Jésus avec les pharisiens sur le divorce (Mc 10, 1-12; Mt 19, 3-9; absente chez Luc) Matthieu introduit trois versets (10-12) qui n'ont aucun parallèle ni chez Marc ni chez Luc. Les disciples, effrayés par les exigences d'un mariage qui n'admet ni la répudiation (divorce) ni le remariage, objectent: « Si c'est comme cela, il ne convient pas de se marier » (v. 10). À quoi Jésus réplique: « Tous ne saisissent pas cette parole, mais ceux à qui cela est donné (v. 11) car il y a des eunuques de naissance; il y en a qui sont devenus eunuques par des moyens humains, et il y en a qui se sont faits eux-mêmes eunuques à cause du Royaume (*dia ten basileian*) des cieux. Comprenez cela qui en est capable » (v. 12).

Il nous faut examiner de près les diverses questions que pose cette déclaration de Jésus.

A - La source de Matthieu

La première question est celle de la source d'où Mt a reçu cette parole. Puisqu'il a en commun avec Marc (et, exception faite de la péricope sur le divorce, avec Luc) toute une suite cohérente: enseignement sur le mariage, sur les enfants, sur le jeune homme riche, sur la récompense promise à ceux qui abandonnent tout (Mt 19, 3-30; Mc 10,

2-31; Lc 18, 15-30) on peut se demander, dans l'hypothèse d'une source commune aux deux, si c'est Marc qui omet une parole choquante pour des oreilles non juives, alors que Matthieu la retient, ou, au contraire, si c'est Matthieu qui insère à cet endroit un texte qu'il reçoit d'une tradition particulière que la source commune ne contenait pas. Pour des raisons qui seront expliquées dans la suite, la plupart des exégètes penchent pour cette dernière hypothèse³⁰.

B - *L'origine de la parole*

Étant donné le caractère violent de l'image, la structure sémitique de la déclaration (genre de proverbe numérique) ainsi que la nouveauté de l'enseignement qu'elle propose, on peut estimer qu'il s'agit d'une parole remontant pour l'essentiel (v. 12) à Jésus lui-même³¹.

C - *Sens propre ou sens figuré*

Les eunuques étaient bien connus dans tout le monde antique, surtout oriental; et même si la législation romaine prohibait sérieusement la castration, celle-ci restait assez fréquente. L'Ancien Testament dénie aux hommes mutilés (par accident, semble-t-il, puisque l'idée de la castration volontaire n'y apparaît nulle part), l'appartenance à l'assemblée de Dieu (Dt 23, 1; Lv 21, 20: exclusion du sacerdoce; voir en sens contraire, comme promesse eschatologique Is 56, 3-5). Le judaïsme rabbinique connaît la double classification: eunuques de naissance, eunuques par des moyens humains, mais il semble, comme le démontre C. Daniel, qu'il s'agisse dans les deux cas, plutôt de l'impuissance ou des accidents que de la castration complètement étrangère au judaïsme³².

Comment alors comprendre les trois catégories d'eunuques du verset 12? Habituellement, les exégètes prennent les deux premières au sens propre, la dernière, avec de rares exceptions³³, au sens figuré. Ici

30. L. VAGANAY, *Le problème synoptique*, Tournai 1954, 279, 283, 307; L. LEGRAND, *op. cit.*, (n. 14) 35, croient que Mc et Lc omettent un passage difficile à comprendre pour un auditoire non juif.

31. R. BULTMANN, *The history of the Synoptic Tradition* (trad. J. Marsh) New York 1963, 26, 78, 81; J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris 1973, 16-42, 279; A. ISAKSSON, *op. cit.*, (n. 28) écrit: « This logion must indubitably be regarded as genuine saying of Jesus », 148.

32. C. DANIEL, *loc. cit.*, (n. 19), 380-388.

33. K. L. SCHMIDT, art. Basileia, dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* I, 590 est le seul exégète moderne à tenir cette opinion.

encore, l'étude de C. Daniel apporte du nouveau. Celui-ci pense que les eunuques de naissance sont des hommes impuissants par nature et qui, pour cette raison, ne se marient pas. La seconde catégorie comprendrait ceux qui s'abstiennent du mariage pour des raisons humaines (conviction, persuasion : pour Daniel ce sont les Esséniens) ; enfin, la troisième regarderait ceux qui restent non-mariés (semblables en cela aux eunuques de la I^{re} catégorie) à cause du Royaume des cieux.

Dans tous les cas, comme l'a montré d'une façon décisive *Blinzler*³⁴ le fait d'être eunuque ne signifie pas la renonciation au mariage, mais l'incapacité physique ou morale de vivre maritalement. Il y en a qui sont incapables de le faire pour des raisons physiologiques ou psychiques, d'autres y sont rendus inaptes par l'expérience qu'ils ont du royaume des cieux. Tel est le sens premier et radical de l'image.

D - Transmission du logion

a) Puisque la parole sur les eunuques remonte vraisemblablement à Jésus lui-même, il faut tenter de déterminer la situation concrète qui l'a fait naître (son *Sitz im Leben*), et le sens qu'elle pouvait alors avoir.

En soi rien ne s'oppose à ce que Jésus l'ait prononcée à l'occasion de son enseignement sur le mariage, par manière de complément, que la tradition l'ait transmise comme un tout et que Matthieu seul l'ait maintenue dans son évangile. Mais l'absence du texte chez Marc, le travail rédactionnel manifeste et assez gauche de l'évangéliste pour créer une liaison entre 3-9 et 12 (Vv. 10 et 11, et 12 c), poussent à exclure cette possibilité.

Ainsi d'autres estiment que le logion provient d'un *Sitz im Leben perdu*. Il s'agirait d'un enseignement de Jésus sur le renoncement, soit général (*Zimmermann*)³⁵, soit regardant les obstacles qu'apporte le mariage dans la poursuite du Royaume (*M'Neile, Manson*)³⁶, soit d'une règle autorisant l'admission des eunuques dans la communauté

34. *Loc. cit.* (n. 8), 258, 261.

35. H. ZIMMERMANN, *Neutestamentliche Methodenlehre* 2, Stuttgart 1968, 232-234. À l'origine, cette parole aurait été un « cri d'éveil », en 3 membres (sans l'incise, « à cause du Royaume » dans le 3^e) invitant, d'une façon générale, à marcher à la suite de Jésus, 233.

36. A. H. M'NEILE, *The Gospel according to St. Matthew*, New York 1965 : « It is probable that the vv. 10-12 originally stood in another context following some utterance on selfdenial for the sake of the Kingdom of heaven, which might include the renunciation of marriage » (cfr. Lk XIV, 26 ; XVIII, 2) p. 275. T. W. MANSON, *The saying of Jesus*, London 1971, 214, 215.

chrétienne (*Isaksson*)³⁷. À mon avis c'est *Blinzler* qui propose le contexte le plus vraisemblable de la déclaration. Bien que ses conclusions restent conjecturales, son étude s'est pratiquement imposée.

On sait que Jésus a été accusé d'être « glouton et buveur de vin » (Mt 11,9; Lc 7, 34). Si, comme cela est certain, Jésus n'était pas marié, il serait surprenant qu'un tel non conformisme n'ait pas été relevé d'une manière malveillante par ses adversaires. Précisément, d'après *Blinzler*, le sobriquet injurieux d'eunuque, était une insulte que des voix hostiles ont lancée contre Jésus lui-même et peut-être contre tel de ses disciples qui n'était pas marié³⁸. Jésus aurait repris le mot dans une sorte de proverbe gradué et aurait répliqué, justifiant et défendant le comportement ridiculisé: « C'est vrai, il y a des eunuques qui sont tels par impuissance naturelle, d'autres le sont devenus par une intervention humaine (à moins qu'il n'y ait ici une allusion aux célibataires de Qumran, devenus tels par « persuasion humaine »? *C. Daniel*), mais il y en a aussi qui sont incapables du mariage à cause du Royaume des cieux, parce que la conscience de sa valeur et de sa venue imminente a tourné leur attention et leur intérêt ailleurs. Mais tous ne peuvent pas comprendre cet étrange comportement », — surtout pas les adversaires de Jésus.

Ainsi, à l'origine le logion aurait été une autodéfense, impliquant un jugement positif sur le célibat et révélant sa motivation: l'expérience du Règne des cieux. C'est la venue du Règne qui appelle le célibat: le Règne est comme le trésor et la perle pour lesquels on abandonne toutes les autres valeurs (Mt 13, 44-46), la cause qui provoque et explique le comportement³⁹.

b) Cette parole du Seigneur qui, dans notre hypothèse, n'avait pas d'application à d'autres personnes ou à d'autres situations, a pourtant été conservée et transmise. Il se peut que dans une des communautés

37. *Op. cit.* (n. 20), 148-152. Ces trois hypothèses, surtout 1 et 3, supposent un logion formulé différemment à l'origine. Au cours de sa transmission ou lors de sa rédaction définitive, celui-ci aurait été modifié et quant à sa forme et surtout, substantiellement, quant à sa signification. On ne voit pas bien sur quelle donnée exégétique, ces hypothèses peuvent s'appuyer.

38. La première mention du célibat de Jean, fils de Zébédée se trouve chez *Tertullien*, *De monogamia*, 17, 1 (*Corpus Christianorum II*, Turnholt 1954) 1252.

39. Grammaticalement « *dia tèn basileian tòn ouranôn* » (12 c) a normalement un sens *causal* (à cause, en raison de), mais un sens *final* (en vue, pour) est possible. Ces deux sens, du reste, ne sont pas exclusifs. Le contexte pour lequel nous avons opté, nous fait préférer le premier. Voir *J. BLINZLER, loc. cit.*, 261, note 24; 262. *J. DUPONT, Mariage et divorce*, 200, 201, préfère, dans la logique de sa position, le sens final (vivre comme un eunuque s'impose pour posséder le Royaume).

d'où provient l'évangile de Matthieu (Syrie?) il y eut des hommes qui ont vu en elle une approbation de leur célibat et même une invitation à s'y engager. N'y est-il pas question d'une compréhension donnée à quelques-uns? Comme l'écrit *A. M. Denis*, ce passage a pu être comme une « réponse (à la question sur la valeur du célibat) qu'une église particulière aurait faite en se référant à Jésus, à son esprit et, sans doute, à quelque parole de lui »⁴⁰.

c) C'est donc sous une forme qui correspond pour l'essentiel au v. 12 (avec comme conclusion, au lieu de « que celui qui le peut, le comprenne », plutôt « mais tous ne comprennent pas cette parole » qui maintenant se trouve au v. 11 b), que le logion aurait d'abord circulé, sans doute comme une parole isolée sans contexte particulier. Lorsque Matthieu compose l'évangile que nous connaissons sous ce nom et qu'à un ensemble qu'il partage avec Mc et Lc, il ajoute avec Mc, la péricope sur le mariage (Mt 19, 3-9; Mc 10, 2-12), c'est à cet endroit qu'il insère la parole sur les eunuques. Pour ce faire, en conservant, comme c'est son habitude, l'impression de continuité, il rédige le v. 10 (objection et difficulté des disciples), retravaille la conclusion « tous ne comprennent pas ce langage », qu'il utilise comme début de la réponse de Jésus, en y ajoutant encore l'idée du don divin (ceux à qui cela est donné (par Dieu): *passivum divinum* v. 11). À la fin du logion (v. 12) l'idée de compréhension est reprise, cette fois-ci sous forme d'une invitation: « que celui qui le peut, le comprenne » (v. 12 b). Telle est la reconstruction, hypothétique certes, de l'histoire de la transmission (*Traditionsgeschichte*) et de l'insertion définitive de la parole dans l'évangile de Matthieu (*Redaktionsgeschichte*)⁴¹.

B - Signification du logion

a) Nous sommes à présent devant un tout bien construit et qui constitue le sens de l'évangile voulu par l'auteur; c'est lui qu'il nous faut examiner. Si la transition (v. 10: constatation désabusée des disciples) nous paraît un peu courte et égoïste, elle est en tout cas claire. Le point

40. Ascèse et vie chrétienne, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 47 (1963) 606-608, p. 610.

41. J. BLINZLER, Justinus Apol. 1, 15, 4 und Matthäus 19, 11-12, dans *Mélanges Bibliques*, (Béda RIGAUX), Gembloux 1970, 45-55, donne les détails de cette reconstruction, en s'appuyant sur une forme de texte utilisée par Justin vers 150. Voir aussi SEGALLA, *loc. cit.*, (n. 11), 122-126 qui analyse le processus de transmission et de rédaction.

difficile est de trancher à quoi se rapporte l'expression du v. 11 : « *ton logon touton* », « cette parole » ou « ce langage » (Bible de Jérusalem). Trois possibilités s'offrent : la première, sinon la plus obvie, du moins tenue par la majorité des exégètes, considère que « cette parole » vise l'affirmation des disciples : « il ne convient pas de se marier » (v. 10). Jésus la reprendrait à son compte, mais transformant profondément et son sens et sa motivation. La deuxième possibilité, est que le v. 11 se rapporte à ce qui suit, à savoir, la parole mystérieuse sur les eunuques (v. 12)⁴². Enfin, on pourrait encore rattacher le v. 11 au v. 9. En ce cas, la « parole » serait la déclaration de Jésus sur l'exclusion du divorce⁴³. Grammaticalement, en grec, les trois solutions sont possibles. Quant à la logique de la construction, si la première paraît la plus naturelle, les deux autres restent acceptables. Seul un examen du sens de l'ensemble permettra de trancher.

b) Après les analyses historiques et littéraires nous pouvons aborder plus aisément la question fondamentale, celle de la signification de ce passage dans son contexte actuel. Or, nous avons ici deux interprétations d'ensemble (avec des nuances de détail). Pour la première, tenue par presque la totalité des exégètes⁴⁴, le *logion* vise le célibat ; pour la seconde, défendue par Dupont et surtout Quesnell, il regarde les époux séparés à qui n'est pas permis de se remarier.

Le logion vise directement le célibat : Cette interprétation s'articule comme suit : Après la déclaration sur le mariage monogame selon le dessein originel de Dieu (19, 4-6), et en réponse à l'objection des pharisiens sur le divorce autorisé par Moïse (v. 7), Jésus donne une règle de conduite à caractère légal, qui exclut le renvoi et le remariage, exception faite du cas « de l'inconduite » (« fornication » v. 9). Suit alors un enseignement qui prolonge et complète la doctrine sur les exigences du mariage : pour les disciples il y a encore une autre possibilité : ne pas

42. C'est l'opinion de H. GREEVEN, *loc. cit.*, (n. 16) 370. Cf. aussi T. W. MANSON, *op. cit.*, 215.

43. Ainsi J. M. LAGRANGE, *L'évangile de Jésus Christ*, Paris 1954, 435 ; T. V. FLEMING, « Christ and Divorce », dans *Theological Studies* 24 (1963) 113 ; H. ROUX, *L'évangile du Royaume*, Genève 1956, 211 ; P. BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu 2*, Neuchâtel 1970, 284 ; D. HILL, *The Gospel of Matthew*, London 1972, 281.

44. À la liste de 17 commentateurs modernes, favorables à cette interprétation, énumérés par J. DUPONT, *op. cit.*, (n. 9) 166, 167 on ajoutera d'autres parus depuis : F. F. V. FILSON, *A commentary on the Gospel according to St. Matthew*, London 1960 ; A. JONES, *The Gospel according to Matthew*, London 1965 ; P. BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu 2*, 1970 ; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus 2*, Berlin 1971.

se marier à cause du Royaume des cieux. Le déroulement logique de la discussion est le suivant : Les disciples émettent une réflexion désabusée : Si l'homme doit vivre avec son épouse, sans jamais pouvoir s'en séparer (à l'exception de la « fornication » : on verra plus loin ce que cela peut signifier), il vaut tout aussi bien ne pas se marier (v. 10). Jésus reprend cette affirmation : « Ce que vous dites a un sens que tous ne peuvent pas saisir, car il est bien plus profond que vous ne le pensez. En effet, il y a des gens qui, à cause du Royaume, ne se marient pas » (suit alors la parole sur les trois catégories d'eunuques v. 12). Le tout se termine par une invitation, bien dans le style Matthéen, à un effort d'accueil et d'intelligence spirituelle (v. 12 b), Bref, au moyen d'une transition quelque peu gauche et artificielle, ménagée par l'évangéliste, ce passage affirme la possibilité du célibat pour un croyant et constitue même une invitation à le pratiquer.

Par rapport au sens que la déclaration pouvait avoir lorsque Jésus l'a prononcée, il y a, certes, des nuances, mais celles-ci n'altèrent pas fondamentalement sa signification. Dans la bouche de Jésus il s'agissait d'un fait (son célibat à lui) et de sa justification pour un motif religieux. De plus, ce qui est maintenant le v. 11 (« tous ne comprennent pas cette parole ») et, qui, probablement suivait le logion, ne se présentait pas comme une invitation mais plutôt comme un constat un peu triste : seuls quelques-uns saisissent le sens du comportement de Jésus. Dans la rédaction actuelle l'approbation et l'invitation sont accentuées, surtout par l'addition ; « que celui qui est capable de le saisir, le saisisse » (v. 12 b). De plus, pour qui ignore le contexte primitif possible, les eunuques à cause du Royaume doivent être des gens connus de la communauté et qui pratiquent le célibat comme un choix chrétien.

Une variante de cette interprétation rattache le v. 11, non pas au v. 10 mais au v. 12 : tous ne comprennent pas la parole sur les eunuques qui suit⁴⁵. Le sens reste, certes, le même et se trouve plus proche de la signification originelle, mais, par ailleurs, il y a alors un tel hiatus entre la réflexion des disciples et la déclaration de Jésus, qu'on hésite à croire l'évangéliste capable d'une telle négligence de style.

L'interprétation proposée ici peut se réclamer de presque toute l'exégèse, tant ancienne que moderne, depuis Saint Justin (vers 150),

45. Voir les auteurs cités en note 42 et aussi J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus* 5, Regensburg 1965, 279, 280.

46. J. BLINZLER, *loc. cit.*, (n. 41). Pour l'exégèse de ce passage aux premiers siècles, voir W. BAUER, *Aufsätze und Kleine Schriften*, Tübingen 1967, 252-262.

qui le premier cite le logion sous une forme proche de celle qu'il pouvait avoir dans son *Sitz im Leben* originel⁴⁶ jusqu'à Grundmann (1971)⁴⁷.

Le logion vise le célibat indirectement. Un certain nombre d'exégètes, surtout ceux qui rapportent le v. 11 à la règle sur l'indissolubilité du lien conjugal (v. 9) expliquent le texte différemment⁴⁸. Certes, la parole sur le refus du divorce et du remariage est difficile à comprendre et à vivre mais les disciples du Christ peuvent avoir l'intelligence et la force pour la pratiquer. D'autant plus que son exigence à l'égard de gens mariés n'est pas excessive, puisque certains vont encore plus loin, jusqu'au renoncement total, en ne se mariant pas, en vivant comme des eunuques. Ainsi le célibat choisi à cause du Royaume, fait mieux comprendre les exigences de la fidélité conjugale et sa possibilité.

Cette explication sauvegarde sans doute mieux l'unité de la péricope sur le mariage, car tout se rapporte alors, en premier lieu, à celui-ci, mais elle manque de simplicité et de clarté. De toute façon, elle suppose que les eunuques à cause du Royaume sont des célibataires chrétiens dont le célibat est proposé en exemple. Elle n'est, en fait, qu'une variante de l'interprétation commune.

Le logion vise les époux séparés. Cette interprétation a été proposée par J. Dupont dans son livre « Mariage et divorce dans l'Évangile » (1959) et reprise par Quesnell (1968). Boismard l'accepte dans sa « Synopse des Quatre Évangiles »⁴⁹.

Pour bien comprendre cette opinion, il faut savoir que selon Dupont, la clause de Matthieu « à l'exception de la fornication » ou « de l'inconduite » (v. 9 et aussi Mt 5, 31) vise le cas de l'adultère. Celui-ci justifie la séparation conjugale, mais Matthieu, d'accord en cela avec Marc et Luc, exclut absolument la possibilité pour les époux séparés de se remarier. « Puisque la répudiation, telle que Jésus la comprend, ne rompt pas le lien conjugal, le mari qui a répudié sa femme pour inconduite, doit s'imposer de vivre volontairement comme un eunuque, ainsi seulement il pourra être admis dans le Royaume des cieux »⁵⁰.

Le logion sur les eunuques serait donc une image brutale, dans la ligne de celles sur la main coupée et l'œil arraché (Mt 18, 8-9), signifiant

47. Note 44.

48. Ainsi BALTENSWELER, (n. 15) 112 et les auteurs cités à la note 43.

49. Paris 1972, 309; W. F. ALBRIGHT and C. S. MANN, *Matthew*, New York 1971, 226, 227 penche aussi vers cette position.

50. J. DUPONT, *Mariage et divorce*, 220.

le sacrifice dur mais indispensable qui s'impose aux époux séparés, à qui il n'est pas permis de se remarier. Il est vrai que *Dupont* (ce que ne fera plus *Quesnell*) écrit en même temps que son explication « ne prétend pas épuiser la signification du logion », qui, « formulé d'une manière générale,... vise tous ceux, qui d'une manière ou d'une autre, ont renoncé à la vie conjugale en vue du Royaume des Cieux... L'évangéliste n'exclut pas d'autres situations en particulier celle des hommes qui se sont voués à une continence parfaite et perpétuelle... »⁵¹.

L'argumentation de *Dupont*, longuement et minutieusement développée, preuves scripturaires à l'appui, est certes impressionnante. Elle se ramène aux preuves suivantes : « Ceux qui comprennent » sont tous les croyants et non pas une catégorie à part : il ne s'agit pas d'un charisme mais d'une nécessité. Les auditeurs doivent comprendre — et cela leur est donné par Dieu — que les exigences nécessaires pour entrer dans le Royaume (aussi, pour *Dupont*, faut-il traduire : en *vue* et non pas, à *cause* du Royaume) peuvent être radicales. Dans le cas présent, il vaudrait mieux plutôt s'émasculer que de commettre un adultère (en épousant une autre femme alors qu'on reste lié à celle dont on s'est séparé) qui excluerait le coupable du Royaume.

L'étude de *Quesnell* parue 9 ans plus tard, reprend sous une forme plus condensée l'essentiel de la thèse de *Dupont* avec quelques arguments nouveaux. *Quesnell* insiste surtout sur les difficultés auxquelles se heurte l'interprétation traditionnelle :

1. Paul qui traite pourtant la question, ignore tout d'une parole du Seigneur sur le célibat.
2. Il apparaît pratiquement impossible que Matthieu présente Jésus comme donnant son accord à l'objection égoïste des disciples (v. 10) ; ce serait contraire à tous les cas semblables dans son évangile « rédactionnellement inconceivable ».
3. Alors que Luc présente plusieurs allusions au célibat, Matthieu les omet dans tous les textes parallèles.

Quesnell fait le rapprochement entre le « mystère du logion » et le mystère du mariage en Ep. 5, 22-31, mais il nie tout rapport entre le texte et le célibat.

Critique : Il est malheureux que des commentaires parus ces dernières années ignorent totalement ces deux études et qu'aucune étude exégétique n'ait repris la question dans son ensemble. Il n'est pas possible de le faire dans le cadre de cet article, pourtant quelques observations critiques doivent être présentées.

51. *Ibid.*

On ne peut nier le sérieux de l'étude de *Dupont* et le poids de ses arguments exégétiques. *Quesnell*, on l'a vu, apporte des preuves complémentaires, surtout en critiquant la position commune. On doit également reconnaître la cohérence que leur interprétation confère à l'ensemble de la péricope. Après l'enseignement sur la valeur du mariage et sur l'impossibilité du remariage, Jésus répond à l'objection des disciples, en affirmant d'une part, que ceux qui se trouvent dans cette situation doivent être prêts à tous les sacrifices, d'autre part, que le secours de Dieu ne leur manquera pas, puisqu'ils font partie de ceux à qui « il a été donné de comprendre ».

Mais le lien du logion avec la clause matthéenne telle qu'interprétée par *Dupont* (séparation sans remariage dans le cas de l'adultère) est aussi le point vulnérable de l'argumentation. Si, en effet, cette interprétation n'est pas admise, toute l'argumentation tombe à vide. Or l'opinion de *Dupont* sur la clause matthéenne est loin d'être partagée par tous; au contraire elle est à peu près totalement abandonnée dans l'exégèse moderne. Celle-ci interprète la clause :

1. tantôt comme renforçant la défense (« même dans le cas de l'adultère »), clause *inclusive* ;
2. tantôt comme une exception réelle (*exclusive*) permettant le divorce dans le cas de l'inconduite ;
3. tantôt comme autorisant la dissolution du mariage lorsqu'il s'agit d'une union illégale du point de vue juif⁵².

Dans ces trois cas, l'époux ou bien doit rester avec sa femme, ou bien peut la renvoyer légitimement pour en épouser une autre. Lui demander de se comporter en eunuque, de vivre comme s'il était impuissant, ne peut avoir, dans aucune de ces deux situations, un sens acceptable. L'interprétation *Dupont-Quesnell* tient uniquement si l'on accepte leur opinion sur la clause matthéenne et ne peut avoir de sens dans aucune autre hypothèse⁵³.

Et même si l'on accepte cette opinion d'autres objections subsistent. Les deux pointes de la péricope sur le mariage sont les vv. 5, 6 : institution divine du mariage indissoluble, et le v. 9 : interdiction de la

52. Bonne vue d'ensemble des diverses interprétations dans A. ISAKSSON, *Marriage and Ministry*, 128-142. M. ADINOLFI, « Gesù e il matrimonio », dans *Biblia e Oriente* 14 (1972) 20-26.

53. La clause matthéenne mise à part, il paraît difficile d'admettre, que l'évangéliste ait pu penser à une répudiation sans mariage. Voir P. BONNARD, *op. cit.*, (n. 43) 283, 1.

répudiation et du remariage. D'après les lois de la construction matthéenne, la fin du récit (vv. 10-12) doit être une sorte de sommet et apporter un enseignement nouveau⁵⁴. Il serait étrange que ces versets se concentrent sur un petit point secondaire, à savoir, la clause « à l'exception du cas de la fornication » (v. 9), et que le récit gravite, en quelque sorte autour d'elle.

De plus, il est universellement admis que l'exception du v. 9, quel que soit son sens, ne provient pas de Jésus, mais est une règle pratique créée pour les besoins d'une communauté et introduite par le rédacteur dans l'évangile. Si le v. 12 est lié originairement à cette règle, qu'il prolonge et interprète, il devrait être également une création de cette communauté, ce qui va à l'encontre de la conviction générale des exégètes. S'il en était indépendant à l'origine, il devait forcément avoir un autre contexte et un autre sens, que l'exégète est appelé de nouveau à découvrir et à interpréter.

F - Conclusion

De cette revue générale, on peut tirer les conclusions suivantes. Le logion sur les eunuques est selon toute vraisemblance, une parole de Jésus lui-même, marqué de son style. Son sens primitif, même s'il ne peut être dégagé avec une certitude absolue, paraît avoir été une justification du célibat de Jésus, de Jean-Baptiste et de certains de ses disciples. L'étude fondamentale de *Blinzler* sur ce point, s'est largement imposée.

Rien de comparable n'a été fait pour les stages suivants : utilisation du logion par une communauté particulière et son insertion, ensuite, dans l'ensemble matthéen. *Dupont* et *Quesnell* ont fait une analyse serrée du texte actuel de Mt, mais comme je pense l'avoir montré, ils se sont engagés dans une direction, qui s'est avérée être une impasse. L'interprétation traditionnelle n'en a pas été ébranlée et l'on est fondé à penser que la parole, même dans son contexte actuel, transmet l'enseignement de Jésus sur le célibat, dans une optique quelque peu modifiée et avec une insistance plus grande sur l'invitation à comprendre, c'est-à-dire à pratiquer ce genre de vie. Ainsi le célibat a un fondement « évangelique », même au sens strict, puisqu'il est affirmé dans un évangile et par Jésus lui-même.

54. Voir ZIMMERMANN, *op. cit.*, 234 ; BALTENSWEILER, *op. cit.*, 112.

2. « Renoncer à son épouse »⁵⁵

Les évangiles synoptiques (Mt 19,29 ; Mc 10, 29-30 ; Lc 18, 29b-30) rapportent la promesse de Jésus à ceux qui auront tout quitté à cause de lui (Mt-Mc) ; Marc ajoute « et à cause de l'évangile ». Luc écrit : « à cause du Royaume de Dieu ». Ce « tout » est détaillé : il s'agit de maisons, frères et sœurs, père et mère, enfants et champs (Mt et Mc). Luc fait une énumération un peu différente : maison, femme, frères, parents, enfants. Il laisse tomber champs, sœurs, écrit parents pour père et mère, et ajoute *femme*.

Le même phénomène se produit dans un texte commun à Luc et à Matthieu provenant, malgré une composition assez différente, probablement de la même source (Mt 10, 37-38 ; Lc 14, 26-27). Ce texte présente les exigences radicales requises de quiconque veut s'engager à la suite de Jésus pour être son disciple. L'auditoire à qui est adressée la parole est différent : chez Matthieu ce sont les douze (10, 1), chez Luc, la foule (14, 25), mais dans les deux cas il s'agit de préférer Jésus à tout et être prêt à souffrir pour lui la mort, fût-elle la plus humiliante (Mt 10, 38 ; Lc 14, 27). Ici encore, lorsqu'ils énumèrent ce à quoi Jésus doit être préféré, les évangélistes donnent des listes différentes : Matthieu parle du père et mère, fils et fille ; Luc du père et mère, femme et enfants, frères et sœurs et même sa propre vie. De nouveau Luc est seul à mentionner la femme. Bien qu'il faille admettre que Luc a probablement mieux conservé la forme de la parole telle que sa source la lui transmettait, alors que Matthieu en modifie assez profondément la présentation⁵⁶, le plupart des exégètes pensent qu'ici, comme au ch. 18, 29, le mot « femme » est une addition propre à Luc (à moins que son absence chez Matthieu soit une omission)⁵⁷.

On doit en dire autant du mariage tout récent, qui, dans la parabole des invités au festin (Lc 14, 15-24) est présenté comme une excuse pour refuser l'invitation (« j'ai pris femme et pour cela je ne puis venir » v. 20)⁵⁸. Le texte parallèle de Mt. (22, 1-10) se contente

55. Étude d'ensemble de ces textes de Luc chez LEGRAND, *op. cit.*, 47-54 ; BALTENS-WEILER, *op. cit.*, 193 ; QUESNELL, *loc. cit.*, 344-346 ; P. BENOIT et M. E. BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles en français*, Paris 1972, 47, 344.

56. J. DUPONT, renoncer à tous ses biens (n. 3), 561-567.

57. Addition de Luc : A. M. DENIS, *loc. cit.*, (n. 40), 610 ; LEGRAND, *op. cit.*, 47-49 ; QUESNELI, *op. cit.*, 344 ; GREEVEN, *loc. cit.*, (n. 16) 374, pense que Mt 19, 29 mentionne aussi l'épouse (quelques mss. en effet lisent *gunaika*).

58. QUESNELL, *loc. cit.*, 344 ; A. M. DENIS, *loc. cit.*, 610.

d'énumérer des préoccupations générales (aller à son champ, à ses affaires, v. 5).

Deux autres textes de Luc peuvent encore être relevés. Le fait de « manger, boire, prendre femme, être donné en mariage » (v. 27), comme aux jours de Noé avant le déluge, paraît constituer aux yeux de l'évangéliste un point négatif, des préoccupations absorbantes qui empêchent d'être prêt à affronter la venue du Royaume et les bouleversements qui l'accompagnent (Lc 17, 27-30)⁵⁹. Dans le texte parallèle (27, 37-39) Matthieu parle aussi du maraige (v. 38) mais insiste plutôt sur l'ignorance de la parousie que sur la vigilance dont rien ne devrait distraire. Enfin dans le texte de Luc qui parle de la femme aux sept maris (20, 27-36) il y a une formulation étrange: « Si un frère ayant femme » (v. 28), ce qui pourrait laisser supposer la possibilité de ne pas être marié⁶⁰.

Certes, si ces deux derniers textes ne doivent pas être trop pressés, les trois premiers démontrent suffisamment que pour Luc le mariage est subordonné à l'importance suprême du Règne et de la marche à la suite de Jésus. Le mariage fait sans doute partie de ce qu'il y a de plus cher et de plus fort comme lien humain; pourtant, quiconque s'engage à la suite de Jésus doit « haïr » tout ce qui n'est pas lui (Lc 14, 2627). Rien ne doit le retenir, pas même une femme tout juste épousée (Lc 14, 20). S'il se décide à l'adonner il recevra bien davantage (Lc 18, 29-30).

En quel sens faut-il comprendre cet abandon d'une épouse? S'agit-il d'une invitation à prendre au pied de la lettre seulement quand les circonstances imposent un tel choix (autrement ce serait trahir Jésus), ou bien d'une invitation générale? De plus Luc demande-t-il ici de laisser une épouse (et des enfants) auxquels ont est déjà lié, ou bien insinue-t-il qu'il vaut mieux ne pas se marier?

S'il est seulement question d'un appel, d'un « cri d'éveil », exprimant la centralité de Jésus dans la vie du croyant, on pourrait ne pas le prendre littéralement. Mais s'il est à prendre au pied de la lettre, il faut y voir, comme le suggère *Legrand*, l'invitation à ne pas se marier, plutôt qu'à abandonner, de fait, femme et enfants. Une telle attitude ne serait pas conforme à la mentalité biblique générale et s'opposerait aux directives de Paul de ne pas quitter sa femme même par dévotion (1 Co 7, 5, 10, 11). Elle est du reste contredite par le fait que les apôtres

59. E. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium*, Tübingen 1919, 538-539. En sens contraire Q. QUESNELL, *loc. cit.*, 344.

60. QUESNELL, *loc. cit.*, 345.

mariés ne semblent pas avoir quitté leurs femmes (1 Co 9, 5). « Le disciple « hait » sa famille en la laissant de côté, mais il lui est impossible de ne pas en avoir. Il « hait » femme et enfants en embrassant le célibat »⁶¹.

Ainsi, le fait que Luc seul ait introduit (ou maintenu) parmi les exigences du renoncement la mention de l'épouse, s'il n'est pas de soi un argument en faveur du célibat, indique du moins que le mariage, lui aussi, doit céder le pas à l'expérience du Royaume.

3. Le mariage et la résurrection

Une parole de Jésus rapportée par les synoptiques (Mt 22, 30; Mc 12, 15; Lc 20, 34-35) a été souvent utilisée comme se rapportant au célibat, et l'on sait que l'expression « être comme des anges » — « la vie angélique » a été appliquée aux célibataires chrétiens⁶².

Le texte fait partie d'une controverse avec les sadducéens sur la résurrection; il est une sentence encadrée à deux points. La première pointe regarde la condition des ressuscités par rapport au mariage (Mc 12, 25 par); la seconde est une affirmation sur Dieu comme le Dieu des vivants et source de la résurrection (Mc 12, 27).

Aux sadducéens qui pour tourner en ridicule l'idée de la résurrection lui proposent une histoire loufoque d'une femme aux sept maris successifs, Jésus réplique en affirmant: « Quand on ressuscite d'entre les morts on n'épouse pas et on n'est pas épousé, mais on est comme des anges dans les cieux » (Mc 12, 25; Mt 22, 30). Cette parole, avec le développement qui la suit (Mc 12, 26-27) pourrait remonter à Jésus lui-même et elle relativise le mariage. Réalité de ce monde-ci, celui-ci n'existera plus dans le monde de la résurrection. La mention des anges est une pointe polémique contre les sadducéens qui, en même temps que la résurrection niaient leur existence. Les ressuscités ne se marient pas, semblables en cela aux anges qui, selon la tradition juive du temps ne connaissent pas non plus le mariage⁶³.

Le texte de Luc (20, 34-36), plus développé, introduit des idées nouvelles. Il y a d'abord une opposition emphatique entre « les fils de ce

61. LEGRAND, *op. cit.*, 52.

62. A. LAMY, « Bios angelikos », dans *Dieu vivant* 7 (1946) 59-77; S. FRANK, *Angelikos Bios*, Aschendorff 1964.

63. Textes de la tradition juive dans V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, London 1953, 483. M. BOISMARD, (n. 55) 348, pense que Mc 12, 25 par sont une ajoute rédactionnelle explicative.

monde-ci » qui prennent femme ou mari, et « ceux qui auront été jugés dignes d'avoir part à ce monde-là et à la résurrection », qui, eux, ne contractent pas de mariage. La raison de ce fait est indiquée (v. 36) : pas de mariage, parce que plus de mort ; étant fils de la résurrection, ils sont semblables aux anges et fils de Dieu comme eux.

En insistant sur « les fils de ce monde-ci » (voir aussi Lc 16, 8), Luc accentue le lien du mariage avec la situation présente de ce monde et l'oppose au monde de la résurrection où un tel lien n'existe plus. L'exclusion du mariage est fondée, plus clairement que chez Marc et Matthieu, sur l'absence de la mort dans le siècle futur, car le mariage produit la vie là où la mort règne encore. Quant à la ressemblance avec les anges, elle est rattachée, non pas, comme semble-t-il, chez Marc et Matthieu, au fait de ne pas se marier, mais à celui de ne pas mourir⁶⁴.

On voit donc que le contenu essentiel de cette parole est la relativisation du mariage. Malgré toute son importance humaine et religieuse, celui-ci appartient à l'ordre actuel du monde, est lié à la mort et disparaîtra en même temps que l'un et l'autre.

Ce n'est qu'indirectement que ce texte peut être rapporté au célibat. Si, à cause de sa disparition eschatologique, le mariage n'est plus une réalité définitive et absolue, on pourrait avoir des raisons pour y renoncer. D'autant plus que « ce monde-là », le monde de la résurrection dont Luc parle avec emphase, n'est pas, dans son esprit, une réalité entièrement future. Il se profile déjà au sein du siècle présent, et ceux qui souhaitent en faire part, pourraient, « dès ici bas l'anticiper avec raison en ne se mariant pas »⁶⁵. Ces prolongements ne ressortent pas directement du texte, mais peuvent en être déduits légitimement.

4. « Ipsissima verba Christi » ?

L'examen auquel ont été soumis les textes synoptiques se rapportant, de loin ou de près au célibat, permettent de tirer une conclusion intéressante.

64. A. PLUMMER, *A critical and exegetical commentary of the Gospel according to St. Luke*, New York 1896, 469 ; E. Earle ELLIS, *The Gospel of Luke*, London 1966, 237.

65. A. M. DENIS, *loc. cit.*, (n. 39) 610 ; sur la relativisation de mariage que ce logion entraîne voir BALTENSWEILER, *op. cit.*, (n. 15) 249 ; H. GREEVEN, *loc. cit.*, (n. 16) 374. M. E. BOISMARD, *op. cit.*, va plus loin et soutient que Lc 20, 34-35 « réinterprète le logion de Jésus dans ce sens que l'abstention du mariage concerne non seulement ceux qui sont ressuscités, mais encore ceux qui, dès cette vie, ont été jugés dignes de participer au monde futur » p. 47. Ce serait là une « exaltation lucanienne de la virginité dont on retrouve des traces ailleurs » (Lc 14, 26 ; 18, 29) p. 349.

Tous les textes passés en revue sont présentés par les rédacteurs des évangiles comme des paroles de Jésus. Il en est ainsi de la déclaration sur les eunuques (Mt 19, 19-12), de la parole sur les ressuscités et le mariage (Mc 12, 25 par) comme aussi des exigences du renoncement énumérées par Luc (14, 26; 18, 29). Cela leur confère aux yeux des évangélistes comme des lecteurs une autorité souveraine que revêt toute parole du Seigneur. Du reste, l'examen exégétique lui-même permet de conclure que, du moins les deux premières déclarations remontent pour l'essentiel à Jésus lui-même et ne peuvent être une création de la communauté.

Quant à la mention par Luc seul du renoncement à l'épouse (et des autres mentions de la « femme ») tout dépend de l'hypothèse que l'on adopte : maintien par Luc du mot et omission par les autres, ou addition lucanienne. Dans le premier cas, le mot pourrait bien avoir fait partie d'une déclaration de Jésus; dans le second, plus vraisemblable, il est une précision qui exprime des situations de communauté et des vues personnelles de Luc.

IV - CÉLIBAT À CORINTHE ET LES AVIS DE PAUL

Les paroles de Jésus relatives au mariage et au célibat ont été conservées, parce que certains groupes dans la communauté y trouvaient des réponses à des situations et des directives, mais elles ne nous disent rien sur la pratique au temps de Jésus. Une situation concrète nous est, par contre, décrite, dans le ch. 7 de la 1^{re} lettre aux Corinthiens. Nous y voyons sur le vif, comment se posait, vers l'année 57, la question du mariage et du célibat dans une église particulière et quelles orientations un apôtre comme Paul pouvait proposer.

1. Situation à Corinthe

Dans cette ville portuaire, cultivée, cosmopolite, une communauté chrétienne, préférée de Paul, se fonde et s'affermi (Ac 18, 1-11). Ses membres, venus pour la plupart du paganisme après des vies souvent dissolues (1 Co 6, 9-11), adoptent dans le domaine de la sexualité et du mariage des positions extrémistes, d'ailleurs contradictoires. D'aucuns opinaient que la sexualité étant une chose indifférente au regard de la foi nouvelle, désormais tout était permis (1 Cor 6, 12-20), ce qui explique, sans doute la tolérance du groupe à l'égard d'un homme vivant avec la femme de son père (1 Co 5).

D'autres allaient à l'opposé et prétendaient qu'il était bon de « s'abstenir de la femme » (1 Co 7, 1). Le chapitre 7 de la I^{re} lettre aux Corinthiens reprend cette dernière affirmation qui paraît absolue et y apporte des précisions de Paul.

D'après ce texte, il y a dans la communauté des gens *mariés*, vivant ensemble (7, 2-6) ou séparés (7, 11) et diverses catégories de *célibataires* des deux sexes :

1. ceux qui n'ont pas été mariés (7, 25 s.);
2. ceux qui l'ont été mais sont devenus veufs (7, 8; 39, 40);
3. ceux qui ont légitimement quitté leur conjoint pour des motifs de foi (7, 15);
4. les fiancés ne vivant pas encore ensemble (7, 36-38). Paul s'adresse à tous ces groupes et donne à chacun des avis qu'il estime les plus conformes à sa fonction de ministre de l'évangile (7, 25-40).

2. Directives de Paul

Paul réagit d'abord contre le rigorisme des Corinthiens et les rappelle au réalisme humain. Selon la prescription qui vient du Seigneur lui-même (7, 10) les époux ne peuvent divorcer en aucun cas, et s'ils se séparaient, ils ne pourront se remarier (7, 11). Quand ils restent ensemble, ils ne sont pas maîtres de leur corps et ne se soustrairont l'un à l'autre, sinon d'un commun accord, pour un temps et par motif de prière (7, 2-5). Ailleurs, (surtout Ép. 5, 25-33), Paul exposera d'une façon plus approfondie sa conception du mariage; ici, il considère avant tout son côté charnel qui de toute façon, en est le fondement premier, à partir duquel un époux chrétien peut sanctifier et son conjoint et ses enfants (7, 14). Le mariage est une valeur humaine et chrétienne, aussi le croyant se gardera bien, sous prétexte d'une ascèse douteuse, de s'engager en des voies qui contrediraient le plan et l'ordre de Dieu.

Se tournant ensuite vers les non mariés (7, 25-35; 36-38) parmi lesquels il se compte lui-même (7, 7-8), Paul affirme qu'il leur est bon d'être ainsi (7, 26). Ils peuvent, certes se marier, et en certains cas cela vaudrait mieux pour eux (7, 9, 36), mais, d'une façon générale, ne pas se marier est préférable (38, 40). Une telle décision vient d'un don particulier de Dieu (*charisma*: 7) et Paul qui l'a reçu, voudrait que tous fussent comme lui (7). Toutefois, la règle générale est que « chacun continue de vivre dans la condition que lui a départie le Seigneur, tel

que l'a trouvé l'appel de Dieu (7, 17) et qu'il ne cherche pas à s'en dégager en ce qui regarde le mariage » (27).

On voit combien les directives de Paul sont équilibrées. Contre des rêveries ascétiques, elles réaffirment et garantissent la valeur du mariage. D'autre part, elles fondent la légitimité du célibat, non pas toutefois sur un ordre du Seigneur, mais sur l'autorité de Paul à laquelle on peut se fier (7, 1). Dans la perspective de Paul le mariage ne va pas sans le célibat et si parfois le premier est préférable au second (7, 9), le célibat l'emporte sur le mariage et le relativise. À la parole de la Genèse « il n'est pas bon que l'homme soit seul » (Gn 2, 14) répond désormais une autre parole qui lui enlève son absolu : « il est bon de demeurer ainsi » (seul) (7, 26)⁶⁶.

Aussi, indépendamment du logion de Jésus (Mt 19, 12) que Paul ne semble pas connaître, les directives pastorales données aux Corinthiens donnent le droit de cité à un nouvel état, le célibat, et en indiquent l'arrière-fond chrétien.

3. L'arrière-plan eschatologique

En effet, comme toujours chez Paul, les normes pratiques de conduite reposent sur une perception particulière de la situation instaurée dans le monde par le Christ. Les conseils sur le choix du célibat et la valorisation de celui-ci comme état de vie privilégié ne relèvent ni de l'ascèse ni des considérations moralisantes; ils découlent de sa vision du temps et du monde tels qu'ils sont après l'événement décisif du salut.

La Croix et la Résurrection ont introduit au sein du monde des hommes (espace et temps) un bouleversement radical. Les formes du monde empirique que nous voyons et dont nous faisons partie, frappées au cœur, sont destinées à disparaître. Ce monde est devenu caduque, parce que, en Christ, une nouvelle forme d'existence est apparue, tant pour les hommes que pour le cosmos (Rm 8, 19-24; 2 Co 5, 17; Ga 1, 4). Si les formes anciennes tiennent encore, ce n'est plus pour longtemps car le temps est proche (Rm 13, 11-12).

Cette perspective dont les éléments épars se retrouvent en divers textes pauliniens, trouve une expression à peu près complète dans le ch.

66. Sur ce point voir les réflexions très denses de X. LÉON-DUFOUR, *Mariage et continence* (n. 13), 319, 327-328.

7 de la 1^{re} lettre aux Corinthiens. Lorsque Paul veut donner un sens au célibat qu'il conseille, c'est sur un tel arrière-fond qu'il le situe : « La figure de ce monde passe » (7, 31). Il y a dans cette expression une image prise du théâtre antique. Un acteur masqué (*schéma* peut désigner un masque) se présente, joue son rôle, après quoi il disparaît de la scène...⁶⁷. Ainsi en est-il du monde présent. Le moment de ce « passage » n'est pas loin, car « le temps se fait court » (7, 29), « il cargue ses voiles, comme si le vaisseau du temps allait toucher au port »⁶⁸.

Ce monde qui passe entraîne avec lui une série de réalités qui en font partie actuellement, mais pour lesquelles il n'y a pas de place dans le règne de la nouveauté. Paul énumère ici quelques-unes de ces réalités (29-31) : mariage ; des sentiments, comme pleurs ou joie ; des activités : acheter, consommer. Ailleurs, dans un contexte semblable, il parlera des distinctions raciales (juifs-grecs) sociales (esclave-homme libre) sexuelles (homme-femme) (Ga 3, 27-28). Ces aspects de la vie ne sont ni dévalorisés ni encore moins, condamnés ; ils se trouvent dépouillés de toute prétention à l'absolu, liés qu'ils sont à un état transitoire du monde. Comment ne pas penser dans ce contexte à la parole de Jésus sur le mariage et la résurrection (Mc 12, 25 par), qui rend le même son : le monde à venir fait disparaître certaines structures (tel le mariage) qui sont essentielles au maintien du monde actuel.

Certes, Paul sait bien qu'il n'est ni possible ni souhaitable de s'affranchir de ces liens. Mais, tout en y étant engagé, le croyant doit savoir que ces réalités ne sont pas « dernières » mais seulement « avant-dernières » ; elles pointent vers ce qui est au-delà d'elles. Il s'ensuit qu'une tension est introduite au sein de l'existence chrétienne ; tout en vivant à fond les expériences humaines (et Paul n'hésite pas à cet égard à insister sur des aspects intimes de la vie conjugale 7, 2-5), le chrétien fera « comme si » (29, 3) ; il n'en fera pas un absolu, il saura qu'au plan du salut les réalités ultimes sont autres. Aussi celui qui est inséré dans les structures provisoires, doit s'attendre à « la détresse » (*ananké* : 26) et à la « tribulation » (*thlipsis* : 28) compagnes obligatoires de la transformation et du passage de ce monde au monde nouveau (voir aussi Mc 13, 19 ; Lc 21, 23). Et cela vaut, au dire de Paul, particulièrement dans le cas du mariage (7, 26-28).

67. LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, p. 1745.

68. X. LÉON-DUFOUR, *loc. cit.*, 326. C. K. BARRETT, *A commentary on the first epistle to the Corinthians*, London 1971, 177.

4. « Être sans souci » et « plaire au Seigneur »

Cet arrière-plan eschatologique fait comprendre la valeur et la fonction du célibat, comme aussi la relativisation du mariage.

Le célibataire, en décidant de demeurer tel, s'affranchit d'une des structures les plus fondamentales du monde actuel. Ainsi, il risque d'être moins atteint qu'un homme marié par les bouleversements eschatologiques (souffrances et mort des êtres chers?) et pourra se « soucier des affaires du Seigneur, des moyens de plaire au Seigneur » (7, 32), et « chercher à être saint de corps et d'esprit » (7, 34). Dans la « poursuite de ce qui est digne et qui rattache sans partage au Seigneur » (7, 35) et que Paul considère comme s'imposant également à tous les chrétiens, l'homme non marié lui paraît avantageux. Plus facilement il sera « exempt de soucis » (7, 32), moins « partagé » (7, 34) que ne l'est le conjoint obligé de s'occuper des « affaires de ce monde et des moyens de plaire à son partenaire (33), en même temps qu'il doit s'attacher sans partage au Seigneur » (7, 35).

Paul n'envisage aucunement deux catégories de chrétiens; devant l'appel et les exigences du monde nouveau, tous sont sur un pied d'égalité⁶⁹. Mais il est clair que pour lui le célibat convient mieux, comme état, à la situation où le chrétien vit présentement. Soustrait aux épreuves inhérentes au bouleversement eschatologique imminent (7, 26) il peut centrer davantage sur le définitif du monde futur son souci et sa recherche. C'est bien en ce sens — attachement et concentration sur l'événement eschatologique et sur tout ce qu'il comporte — que doit s'interpréter l'expression « avoir souci des affaires du Seigneur et des moyens de lui plaire » (32), et non pas au sens d'un conseil ascétique.

5. Conclusions

Ce qui précède aura montré que l'enseignement de Paul sur le mariage et le célibat, contenu dans 1 Co 7, ne peut être compris en dehors de sa vision eschatologique. Ses directives et leur application n'ont de sens que pour celui qui est saisi par le mystère du temps et de la vie tel que Paul le présente. Le provisoire du mariage devant disparaître, Paul estime qu'il est bon (7, 8, 26) voire meilleur (38, 40) de rester non marié et cela pour deux raisons. La raison négative, c'est « la détresse présente » (26) et le désir d'épargner aux fidèles « la tribulation dans la chair » (7, 28) qui inévitablement en résultera. La raison

69. P. H. MENOUD, *Mariage et célibat* (n. 12) surtout p. 33-34.

positive, c'est que le chrétien non marié, « exempt de soucis » inhérents à la vie du couple, pourra consacrer ses énergies et son temps « aux affaires du Seigneur » (32), c'est-à-dire au monde nouveau qui pointe déjà derrière les structures actuelles.

Dans ces directives et dans leurs motifs, tout n'est pas absolument clair. Si le mariage n'est pas déprécié (il est plutôt défendu contre un ascétisme illusoire), la préférence de Paul va au célibat comme un état en soi plus conforme à la situation chrétienne. De là à le considérer comme un moyen d'une plus grande perfection éthique il n'y a qu'un pas, vite franchi. De plus, si les raisons qui fondent le célibat sont rapidement esquissées, elles sont loin de tout clarifier. Quelles sont « les tribulations de la chair », qu'il vaut mieux s'épargner et comment un homme non marié a-t-il, de ce fait même, souci des affaires du Seigneur ? Paul fait entrevoir des perspectives, mais passe vite, sans les élaborer.

Au surplus, du fait même du contexte eschatologique incontestable, une difficulté supplémentaire surgit. Si Paul envisage la transformation prochaine du monde et donc la fin de ce monde-ci, cela fait comprendre son point de vue, mais le texte perd de son actualité pour aujourd'hui.

Pourtant, quelle qu'ait été la pensée ou l'attente de Paul sur ce point, on s'accorde aujourd'hui à penser que son eschatologie, dans ses points essentiels, reste valable pour tous les temps. Les temps nouveaux ont commencé, le monde définitif est en gestation au sein des réalités présentes. Ce que Paul dit vaut donc pour les hommes de chaque génération, car tous, « nous touchons à la fin des temps » (1 Co 10, 11), et quel que soit le délai avant la consommation, le processus est irréversible. Dans ce contexte, la valorisation et la pratique du célibat indiquent le degré de la conscience eschatologique des chrétiens⁷⁰.

V - DES ALLUSIONS AU CÉLIBAT ?

Certains textes : Ac 21, 9 ; Ap 14, 4 ; 2 Co 11, 2 ; Mt 25, 1 ; Ga 3, 28, sont parfois présentés comme se rapportant de quelque façon au célibat. Un examen de ces textes et de la littérature qui leur est consacrée, ne fait retenir comme sérieux que le texte de Ga 3, 29.

Dans les *Ac 21, 9* il est question des quatre filles de Philippe, l'un des Sept, chez qui Paul loge à Césarée, lors de son voyage vers

70. H. BALTENSWEILER, *op. cit.* (n. 15) 265.

Jérusalem. Dans la description de son séjour et de la rencontre avec le prophète Agabus, il y a incise: « Il (Philippe) avait quatre filles vierges (parthenoi) qui prophétisaient ». Mais cette incise est comme suspendue en l'air, car rien ne la rattache au contexte. Pourquoi cette mention des filles vierges? Parce qu'elles étaient connues de l'Église⁷¹, ou mieux parce que le fait de leur virginité est remarqué et porté au crédit de Philippe, leur père, qui au lieu de les marier, comme c'était exigé dans son milieu, les laisse vivre dans la virginité?⁷². Dans ce cas, Luc aurait discrètement souligné le fait de la pratique du célibat dans les premières communautés.

Les trois textes suivants où apparaît le mot vierge, sont beaucoup plus discutés.

L'Apocalypse (14, 1-5) présente 144,000 hommes entourant l'Agneau sur le mont Sion. Il est dit d'eux qu'ils « ne se sont pas souillés avec des femmes, ils sont vierges » (v. 4). Ce texte a été habituellement interprété (et l'est encore aujourd'hui par certains exégètes)⁷³ au sens littéral. Il constituerait une allusion très claire à l'existence des continents (célibataires) dans l'Église de la fin du 1^{er} siècle. L'auteur de l'Apocalypse les approuve manifestement et les propose en exemple. Vivant dans la virginité, ils suivent l'Agneau partout où il va (suivre: expression utilisée par les Synoptiques pour indiquer le fait d'être disciples de Jésus: cf: Mt 10, 37; 16, 24 et par), partageant et sa vie et son triomphe⁷⁴.

D'autres exégètes préfèrent une explication symbolique: ces hommes sont appelés vierges, parce qu'ils ont refusé de servir les idoles, n'ont pas voulu se prostituer avec eux⁷⁵. En effet, dans l'Ancien Testament l'idolâtrie est souvent appelée prostitution (Osée 1, 2; voir aussi Ap 17, 1). Il est difficile de trancher, mais il convient de remarquer que, même dans la seconde hypothèse, l'emploi, rare, du mot « vierge » suppose que le fait de la virginité, masculine — puisque c'est d'elle qu'il

71. H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte* 2, Tübingen 1972, 130.

72. F. J. FOAKES-JACKSON, *The Acts of the Apostles*, London 1960, 195.

73. Une liste des différentes opinions chez Ch. BRÜTSCH, *La clarté de l'Apocalypse* 5, Genève 1966, p. 240-241. Le commentaire le plus récent de H. KRAFT, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1974, 189-190, pense que le mot « vierges » est une glose ascétique.

74. E. SCHWEIZER, *Erniedrung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zürich 1962, 127-130.

75. E. BOISMARD, « Notes sur l'Apocalypse », dans *Revue Biblique*, 59 (1952) 161-164. G.B. CAIRD, *A Commentary on the Revelation*, London 1966, 178-179.

est question dans le texte — était connue et pouvait être utilisée comme image. Ainsi, quelle que soit l'interprétation adoptée, au moins une allusion au célibat semble devoir être retenue.

Le texte de *2 Co 11, 2*, par contre, comme celui de *Mt 25, 1*, ne peuvent être rapportés au célibat qu'abusivement. En effet, lorsque Paul compare l'Église de Corinthe à « une vierge à présenter au Christ », l'expression « vierge » est exigée par le contexte (la fiancée-vierge pourrait se laisser corrompre et devenir infidèle) elle n'est pas là pour recommander la virginité et moins encore pour insinuer que celle-ci constitue un mariage avec le Christ ⁷⁶.

La parabole de *Mt 25, 1-13* utilise le mot « vierge » en décrivant les 10 jeunes filles « qui s'en allèrent à la rencontre de l'époux » (v. 1). Ici encore la mention de vierges est un trait exigé par le récit parabolique. Les compagnes de l'épouse sont des jeunes filles non mariées, sans qu'aucun jugement de valeur soit porté sur ce fait. La parabole ne pouvant pas être expliquée allégoriquement, le mot ne comporte aucune allusion au célibat chrétien.

Le texte de *Ga 3, 29* est, lui, malgré sa brièveté, plus important. Au terme d'un développement sur le rôle de la Loi et son dépassement actuel par la foi, Paul affirme que tous les croyants sont devenus des fils de Dieu, étant identifiés par le Baptême avec le Christ, fils par excellence. Cet événement baptismal crée un seul être nouveau, le Christ Jésus. Alors, « il n'y a ni juif ni grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ». Ainsi, pour Paul, dans l'existence nouvelle, inaugurée par la foi et le baptême, des distinctions et des différences qui font partie de la condition humaine présente sont abolies. Différences d'élection, de mission et de destinée particulière (juif et grec), différence sociale (esclave-homme libre), différence de sexe (homme-femme). Dans ce dernier cas il faut voir plus qu'un autre exemple d'une situation sociale (discrimination des sexes) qui serait modifiée. Au-delà de l'égalité fondamentale des sexes (aspect social), c'est la différence sexuelle elle-même qui semble devoir être dépassée.

Ce texte se place dans la même ligne de pensée que *1 Co 7, 17-24* et que la péricope synoptique sur le mariage et la résurrection (*Mc 12, 25*

76. Comme le suggère LEGRAND, *op. cit.*, (n. 14) 96-103. Pour *Mt 25, 1-13*, voir, outre les commentaires sur Matthieu (n. 43, 44), K. P. DONFRIED, *The Allegory of the ten Virgins*, dans *Journal of Biblical Literature* 93 (1974) 426.

et par). Dans le monde nouveau qui déjà se construit en Christ, la différence sexuelle est niée et le mariage n'aura pas lieu. « Il en résulte, que dans la foi chrétienne, on ne peut plus déclarer sans nuance que l'homme demeure incomplet sans la femme ou réciproquement ». Désormais « le rapport des sexes n'existe plus comme division fondamentale de l'humanité religieuse »⁷⁷.

VI – CONCLUSIONS GÉNÉRALES

1. L'apport de l'exégèse récente

Lorsqu'on passe en revue les livres, les articles et les commentaires bibliques touchant à la question du célibat, on constate, pour l'ensemble des commentaires, leur attachement à la ligne traditionnelle d'interprétation. Ce sont surtout les articles, et quelquefois des livres, qui renouvellent la question proposant des solutions inédites. Ce qui frappe, généralement, c'est le retard des commentateurs pour tenir compte des questions soulevées par des études plus détaillées.

Si l'on veut préciser les apports particuliers, il faut reconnaître que le texte de Mt 19, 12 a pu être présenté dans une lumière nouvelle. On s'accorde à penser qu'il émane de Jésus lui-même et qu'il a été selon toute vraisemblance, prononcé en défense de son propre célibat. La question de sa transmission, de son insertion dans l'ensemble de la construction matthéenne du ch. 19 et des modifications de sens qu'il aurait alors subies, n'a pas encore été étudiée à fond.

Quant à la signification qu'il a dans le récit évangélique actuel, les exégètes, à l'exception de Dupont, de Quesnell et de Boismard, continuent à tenir l'opinion traditionnelle, à savoir qu'il s'agit du célibat. Il est vrai que cette unanimité repose surtout sur la répétition de ce qui a été dit et qu'elle ignore la position et les arguments de ces trois exégètes. Il me semble pourtant, comme j'ai essayé de le montrer dans les pages qui précèdent, que leur thèse se révèle très fragile et que l'interprétation commune reste solidement établie.

77. X. LÉON-DUFOUR, Signification théologique du mariage (n. 13), 36. Une interprétation de Ga 3, 29 allant dans le même sens : G. S. DUNCAN, *The Epistle of Paul to the Galatians*, London 1966, 123 ; P. BONNARD, *L'Épître de Paul aux Galates*, Lausanne 1972, 78-79 ; surtout X. LÉON-DUFOUR, *Mariage et continence* (n. 13) 327 ; H. GREEVEN, *loc. cit.*, 375 ; H. BALTENSWEILER, *op. cit.*, 264.

Le passage sur le célibat de la lettre aux Corinthiens n'a pas été mis en question par les interprétations nouvelles⁷⁸. Les études de *Menoud* et de *Léon-Dufour*, ont mieux mis en évidence surtout deux points: l'interdépendance et la complémentarité du mariage et du célibat; la relativisation, chez Paul, en vertu de sa vision du monde nouveau, du sexe et du mariage. Désormais ceux-ci sont à considérer comme des aspects provisoires de l'existence humaine.

Si les études sur le milieu juif, sur les Esséniens et sur Qumran, ont démontré deux courants et deux pratiques (insistance, d'une part, sur l'obligation de se marier et de procréer; refus du mariage, d'autre part), rien de complet, par contre, n'a été publié, à ma connaissance, au sujet du célibat dans les milieux gréco-romains. Surtout aucune étude d'ensemble n'existe actuellement sur la pratique et la justification du célibat dans les religions orientales: hindouisme et bouddhisme, ni sur l'influence éventuelle qu'auraient pu jouer ces deux courants dans la diffusion du célibat en milieu chrétien au 1^{er} siècle⁷⁹.

2. Les points acquis

Au risque, peut-être, de quelques répétitions, il sera bon de présenter ici un bilan sommaire de ce qui dans l'état actuel de l'exégèse paraît être l'enseignement du Nouveau Testament sur le célibat.

- a) Le célibat est présenté comme une possibilité chrétienne positive et dans l'enseignement de Jésus (au dire de Mt) et dans celui de Paul; au témoignage de celui-ci, il est pratiqué de fait.
- b) Le célibat est toujours envisagé comme corrélatif au mariage. Les textes majeurs qui en parlent (Mt 19, 12; 1 Co 7, 25-35) sont des textes consacrés en premier lieu, dans leur contexte, au mariage. Ce qui implique que, dans la réflexion et la pratique chrétienne, jamais l'un ne peut être séparé de l'autre. Si le mariage reste une valeur reconnue de l'existence croyante, le célibat le relativise, en proposant une autre possibilité, plus conforme à la nouveauté évangélique.

78. Les commentaires récents: J. HERING, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel 1959; C. K. BARRETT, *Commentary on the first epistle to the Corinthians 2*, London 1971; H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969; L'opinion de J. MASSINGBERG-FORD, *Saint Paul, the Pilogamist*, dans *New Testament Studies* 11 (1964) 326-348, d'après laquelle 1 Co 7 ne parle pas du célibat mais seulement du veuvage n'a trouvé aucune adhésion (voir CONZELMANN, p. 156).

79. Voir note 22.

- c) La relativisation du mariage et la valorisation du célibat ne reposent pas sur le dualisme anthropologique (opposition entre l'esprit et la matière) ni sur des motifs ascétiques (lutte contre le corps et ses passions en vue de la maîtrise de soi), mais sur la conviction que le mariage n'est pas une forme définitive de l'existence chrétienne. Aussi, il doit passer avec le monde dont il fait partie. C'est en raison de cette perspective eschatologique que le célibat a un sens et peut être choisi. Cette perspective est explicitement affirmée dans le logion sur la résurrection (Mc 12, 25 par) et amplement développée dans 1 Co 7, 29-31). Le « *dia ten basileian* » de Mt 19, 12, pointe dans le même sens. Des gens « se font eunuques », se rendent inaptes au mariage, parce qu'ils ont pressenti que dans le Règne qui vient, le mariage n'aura plus de sens.
- d) Le célibat est présenté, aussi bien en Mt 19, 12 que dans 1 Co 7, 25-35, comme une grâce, un charisme que seuls certains reçoivent. Ils s'y décident « à cause du Royaume », dans la joie semblable à celle d'un homme qui a trouvé un trésor caché ou une perle rare (Mt 13, 44-45) et parce que, échappant aux tribulations de la dernière heure, exempts de soucis, ils peuvent davantage se centrer sur Dieu, ses intérêts, son service (1 Co 7, 32-35).
- e) L'image brutale de la castration contenue dans le logion matthéen, outre qu'elle signifie à proprement parler, l'incapacité de se marier indique aussi le caractère violent et pénible que peut revêtir la vocation du célibat. Par rapport à la norme ordinaire de la vie humaine, le célibataire paraîtra comme « un arbre sec » (Is 56, 3), un marginal, rejeté de la société, méprisable comme l'était l'eunuque dans le monde antique⁸⁰. Les textes de Luc où le renoncement à l'épouse (ou le non mariage) est exigé de qui veut marcher à la suite de Jésus, montrent également que la décision pour le célibat peut être douloureuse et déchirante.

Ainsi donc, malgré la minceur des textes, les bases néotestamentaires du célibat sont solides et riches. Tout n'est pas dit, et il reste des points obscurs qui ont besoin d'être interprétés et compris à la lumière de l'eschatologie chrétienne et de l'anthropologie générale. Mais tels quels, ces textes offrent une base plus que suffisante pour l'engagement et pour l'approfondissement du célibat au moyen de la vie et de la réflexion.

80. Art. Eunuchen, PAULY-WISSOWA, *Reallencyclopädie der Classischen Altertumwissenschaft*, Supplementband III, 449-455.

3. L'acquis biblique et des présentations traditionnelles

La réflexion sur le célibat chrétien est presque aussi ancienne que sa pratique⁸¹. Diverses motivations lui sont attribuées et diverses interprétations en sont données. Qu'il suffise ici, en les confrontant avec les résultats de notre enquête, de s'interroger sur le bien-fondé de certaines positions, qui remontent souvent bien haut dans l'histoire, et ont cours encore aujourd'hui.

Le dualisme qui perce fréquemment dans certaines vues sur le mariage (crainte de la sexualité, son mépris) et qui parfois se présente comme motif inspirant le choix du célibat, n'a pas la moindre base ni dans le Nouveau Testament en général, ni dans les textes qui se rapportent au célibat. Au contraire, ainsi qu'il a été dit, les deux textes majeurs parlent du célibat après avoir revendiqué la dignité et la valeur du mariage (Mt 19, 12; 1 Co 7). Si le mariage est relativisé ce n'est pas par peur du sexe, mais parce que la relation interpersonnelle qu'il suppose est une structure provisoire.

Il faut en dire autant sur l'aspect culturel de l'abstinence sexuelle et du célibat. Si l'abstinence sexuelle se présente en certains cas, dans l'Ancien Testament comme une exigence culturelle (Ex 19, 14-15; 2 S 21, 4-6) on ne voit nulle part cette idée reprise par le Nouveau Testament. La tentative de *Legrand*⁸² de la trouver dans 1 Co 7, 34 (la vierge « se rend sainte de corps et d'esprit ») n'est pas convaincante, car rien ne permet d'affirmer que cette sainteté de corps, qui ailleurs est supposée chez les chrétiens mariés (Rm 6, 12; 21, 1; 1 Co 7, 14)⁸³ consiste dans l'abstinence sexuelle.

L'idée très courante que la virginité constitue une participation privilégiée et plus directe aux noces entre le Christ et l'Église⁸⁴ permettant au célibataire d'entrer dans un rapport particulier avec le Christ-Époux, n'a pas, elle non plus, de fondement dans aucun des textes examinés.

Que le célibat soit un renoncement, cela ressort des textes de Luc et aussi de l'image violente de l'autocastration. Mais parler de la « valeur sacrificielle de la virginité et dire qu'elle est une façon radicale de

81. Une des premières est le *Banquet* de Méthode d'Olympe, (Sources Chrétiennes, 95) Paris 1963.

82. *LEGRAND, op. cit.*, 73-78.

83. C. K. BARRETT, *op. cit.*, (n. 78) 178-179.

84. *LEGRAND, op. cit.*, 95-105.

pousser à fond la mortification »⁸⁵ dépasse, pour le moins la lettre, et sans doute aussi l'esprit des textes.

Enfin, il faut se garder de voir dans le célibat un moyen ascétique d'une plus grande vertu. Il est vrai que certaines expressions de Paul se prêtent à une telle interprétation. En effet, pour Paul le célibat est un choix meilleur que le mariage et cela parce qu'il est davantage dans la vérité de la situation eschatologique. Par ailleurs, Paul écrit que le non marié se soucie des affaires du Seigneur, des moyens de lui plaire et cherche à être saint de corps et d'esprit (1 Co 7, 32-33). Si l'on oublie l'arrière-fond eschatologique de la péricope, on aura vite fait de ces textes des conseils pour une bonne conduite chrétienne, alors qu'ils décrivent plutôt une situation de fait où se trouve celui qui a « goûté les forces du monde à venir » (He 6, 5).

Ainsi, un examen sobre des textes fait voir d'une part, que le célibat est clairement et explicitement enseigné dans le Nouveau Testament. D'autre part, il aide à éliminer (ou du moins à les corriger) de la pratique du célibat et de la réflexion sur lui, des perspectives étrangères au Nouveau Testament.

Thaddée Matura, *o.f.m.*

*Institut œcuménique de recherches théologiques,
Jérusalem.*

85. LEGRAND, *op. cit.*, 45-63; 60.

PROBLÈMES SPIRITUELS CONTEMPORAINS

(Seconde partie)

Le christianisme, source de sagesse évangélique

Ce que je voudrais maintenant rapidement évoquer, c'est ce que j'appellerais la spécificité de l'apport chrétien à cette grande tâche qui attend les hommes d'aujourd'hui. Il est inutile d'en souligner à la fois l'urgence et les difficultés accumulées. L'humanité venant de découvrir sa puissance de transformation du monde a traversé, si j'ose m'exprimer ainsi, une période d'euphorie et d'exaltation. Tout commence cependant à changer. Il faut bien que l'homme apprenne à découvrir ses limites et, pourquoi pas, ses erreurs. Voici ce qu'écrivait ces jours-ci un de mes amis: « Les nuages s'amoncellent vraiment à l'horizon de l'Église et du monde. Ce n'est pas un cliché littéraire. C'est un spectacle intérieur que l'esprit en éveil perçoit directement et qui est lourd à porter. De puissants courants souterrains sont en mouvement dans le psychisme collectif en Occident qui correspondent très certainement à des changements, à des crises latentes, à des châtements collectifs qui nous sont préparés par la nature que nous éreintons, par le cosmos dont nous violons les lois et par les Puissances de l'Invisible que nous prétendons ignorer, refuser et défier. Quelles notes à payer? et sans doute toutes ensemble! »

Par ailleurs, l'homme n'a jamais davantage couru le risque d'être asservi aux déterminismes économiques et à celui des idéologies, à travers lesquelles il arrive difficilement à appréhender le réel. Il risque, à cause même de cette complexification, de devenir l'esclave obéissant des ordinateurs. Jamais l'homme n'a eu autant besoin d'humilité, de vérité et de certitude. « Mais seul, en cette heure décisive, le christianisme peut tout » — écrivait ce même ami dont je citais tout à l'heure le texte —.

« Qui n'est plus revêtu du Christ selon saint Paul et ne l'a pas mis en lui, en lieu et place du cœur du vieil homme, ne peut trouver en lui-même les lumières et les énergies nécessaires pour affronter cette situation de globalités planétaires où tout est à affronter simultanément. Le marxisme n'est qu'un outil partiel, limité, médiocre, impuissant pour affronter cette responsabilité globale de l'espèce face à son devenir et de chacun de nous face à la terre, à l'esprit. Il est clair que c'est l'heure du christianisme comme jamais. Il va devenir de plus en plus, dans les décades devant nous, l'évidence de nécessité pour les esprits réellement vivants, incroyants compris qui, à l'avant du navire, dans les sciences, l'économie et la psychanalyse sondent les gouffres devant nous... C'est vraisemblablement la première fois dans l'histoire des hommes qu'une civilisation en cours d'écroulement accéléré dispose de tous les moyens de la prise de conscience collective de sa décadence, de tous les moyens pour en étudier les effets, pour discerner à travers elle les germes d'un futur possible, les formes d'institution et de morale plus exigeantes, si évidemment requises, qui pourraient fonder la civilisation suivante. »

Je m'excuse de ces citations trop longues, mais elles posaient bien le problème. Entendons-nous bien. Si, en cette heure décisive, le christianisme peut tout, ce n'est pas sur le plan politique comme tel qu'il fera preuve de spécificité. En effet, interprété dans la seule perspective de l'aménagement de la meilleure cité terrestre possible, l'Évangile n'a rien de particulier à nous apprendre. Il n'apportera aucune solution nouvelle proprement politique. Interprété dans cette perspective, le message évangélique perd même, pour ainsi dire, son originalité divine. Et sa valeur comme guide d'une action de type politique apparaît faible, par comparaison à des idéologies matérialistes qui se meuvent avec aisance et compétence sur leur propre terrain. Les certitudes d'ordre rationnel, dont aucune action digne de ce nom ne saurait se passer si elle se veut efficace à long terme, se trouveront davantage du côté des idéologies ou des conceptions proprement politiques. De cela, il ne faut pas nous étonner. Car, ce dont il faut avant tout se souvenir, lorsqu'on pose la question des rapports entre l'Évangile et la politique, c'est que cette dernière est antérieure à la proclamation du message du salut et qu'elle est une œuvre proprement humaine et naturelle.

En politique, et de plus en plus, la recherche des meilleures solutions pour une meilleure et plus juste organisation de la société et du bien commun exigera une expérience et des compétences dont les chrétiens ne sauraient avoir l'apanage, loin de là !

La spécificité de l'apport chrétien à la construction de la cité politique ne saurait être que la répercussion sur les rapports sociaux et l'élaboration des projets de société, de la conception que l'Église se fait de l'homme et de sa destinée éternelle. L'Église sait que, fils de Dieu dès ici-bas, l'homme est tenu de se transformer sans cesse afin que l'image de Dieu, que chaque homme porte en lui, s'épanouisse en configuration au Christ crucifié et ressuscité. L'Église ne se résoudra jamais à accepter que l'homme puisse se contenter de ce type de perfection et de justice tel que l'exige la conception même la plus parfaite de la société terrestre. L'espérance d'immortalité et l'attente du Royaume à venir, que le chrétien porte en lui à la mesure même de sa foi, ont été souvent considérées par les incroyants comme un handicap à tout engagement sérieux du chrétien au service de la construction d'un monde meilleur. Vraie, sans doute, du comportement de chrétiens médiocres, une telle affirmation reste cependant foncièrement inexacte. Le chrétien capable d'unir à la passion pour la justice et le service de ses frères dans l'engagement politique, cette vision globale de l'homme que lui donne sa foi, sera plus qu'un autre capable de veiller à ce que la politique n'asservisse pas l'homme. La perspective de la vie éternelle contribue, certes, à relativiser le domaine politique, ce qui a pour conséquence de s'opposer à l'absolutisation d'un système : rien n'est plus opposé au bien commun de la cité que le despotisme ou l'autoritarisme de ceux qui, croyant posséder seuls l'unique solution politique, sont de ce fait enclins à l'imposer par la contrainte. Ce n'est que dans le pluralisme, la tolérance et le dialogue qu'une société peut progresser vers toujours plus de justice et de paix. Le réalisme du christianisme, la lucidité de son regard sur les choses humaines, lui permet de détruire les mythes toujours prêts à renaître. À ce sujet, Thomas Merton ne craignait pas d'écrire : « Nos habitudes de pensée et les impulsions qui en découlent sont fondamentalement idolâtriques et mythiques. Nous sommes d'autant plus enclins à l'idolâtrie que nous nous imaginons être, de toutes les générations humaines, la plus éclairée, la plus objective, la plus scientifique, la plus progressive et la plus humaine. Telle est en fait l'image que nous nous faisons de nous-mêmes, une image qui est fautive et qui est en même temps l'objet d'un culte ». Je ne crois pas que Thomas Merton exagère. Ce n'est pas en adaptant les exigences de notre foi à la mentalité d'une époque que nous rendrons au christianisme sa crédibilité, ni au message évangélique sa force de « bonne nouvelle », mais bien plutôt en redonnant à l'Évangile sa vigueur de libération et de transformation de l'homme.

Le christianisme, défenseur des droits de la personne

La question des fins de la civilisation et du type de société qu'elle requiert, est heureusement posée actuellement par nombre d'hommes de bonne volonté. Dans cette recherche difficile et complexe des fins de la civilisation, recherche qui ne peut progresser que dans le dialogue et la coopération de tous, les chrétiens doivent apporter tout ce que leur foi en Jésus-Christ leur donne de lumière sur l'homme. Paul VI situant la mission de l'Église face à la tâche politique des nations, la définissait comme consistant à affirmer et à défendre inlassablement les droits sacrés de la personne humaine.

Parmi tous ces droits, le plus fondamental est certes le droit à la *liberté* : non pas n'importe quelle liberté, mais celle qui fait la grandeur et la dignité de l'homme. Cette liberté, issue de Dieu, est en chacun comme un reflet et une participation de la liberté divine, et de l'acte particulier de cette liberté créatrice qui lui a donné d'exister avec un nom propre. Cette liberté de l'homme est destinée à s'épanouir un jour dans la liberté suprême de la rencontre de Dieu. Cette liberté-là ne peut être sacrifiée à aucune valeur terrestre quelle qu'elle soit. L'établissement d'une stricte justice distributive de biens matériels, qui serait acquise au prix de cette liberté, ne peut être pour le chrétien qu'une suprême injustice.

La question ne cessera pas de se poser aux hommes de savoir ce qu'ils doivent attendre en définitive de la société, de l'état et d'une civilisation. Serait-ce le *bonheur*? Il faudrait avoir le courage de poser la question. Si c'est en vue d'atteindre le bonheur que l'homme a été créé — et un chrétien ne saurait en douter un seul instant — ne conviendrait-il pas non seulement de définir, à la lumière de la foi, la possibilité de ce bonheur et sa nature au pied de la croix du Christ, face au mal, à la souffrance et à la mort, mais aussi de préciser les conditions qu'une société devrait remplir pour rendre possible aux hommes la poursuite de ce bonheur. Certes, il n'appartient à personne d'imposer aux autres sa propre conception du bonheur ! Il en est de si diverses ! Mais quelle que soit cette conception, il est un minimum de conditions de vie et de liberté qui en constituent les éléments indispensables. On parlera plutôt de nos jours de la « qualité » de la vie. Mais il ne faudrait pas que les chrétiens oublient, en face du règne du mal et du caractère tragique de certaines existences, de quelles espérances ils sont porteurs pour leurs frères. Il serait puéril de penser que le bonheur terrestre, ou même une certaine joie de vivre, soit au bout d'une nouvelle conception

plus euphorique d'un christianisme de ressuscités. On ne peut parler de résurrection qu'après l'agonie et la croix, on ne peut parler du bonheur promis par le Christ dans les béatitudes qu'après les renoncements qui en sont la condition indispensable. Il n'est que de relire l'Évangile sans parti-pris. Il ne devrait pas être nécessaire de rappeler de quel prix l'homme doit souvent payer un instant de vrai bonheur, car la vie s'en chargerait bien. Le prochain Carême de Notre-Dame doit avoir pour objet : « Le Christ, Maître de bonheur ». Oui, mais pas n'importe quel bonheur et pas à n'importe quel prix. Tout ce qu'on peut dire à ce sujet ne saurait empêcher qu'il y ait dans chaque existence des moments de désespoir, de souffrances extrêmes ou d'agonie sur lesquels seule la mort du Christ en croix sera capable de jeter quelque lueur d'espérance. Je m'excuse de cette parenthèse et reviens à mon sujet.

Amour, lutte et contemplation

Il est en effet un autre aspect de l'action des chrétiens dans le monde dont ceux-ci prennent de plus en plus conscience : c'est l'amour de préférence qu'ils doivent porter aux plus pauvres, aux plus inutiles des hommes, aux plus démunis. À cette tendresse, le chrétien ne peut pas renoncer, car il a appris à retrouver le visage divin de son Christ dans le visage de ses frères les plus défigurés, les plus souffrants. Le mystère du Christ est là. Que certains découvrent le visage de Dieu tout au fond d'une pauvre vie humaine douloureuse, c'est un fait admirable ! Des hommes ont ainsi rencontré le Christ dans leurs frères sans Le connaître et Lui donner un nom, tandis que d'autres, comme François d'Assise embrassant le lépreux, ont senti leur cœur se fondre de miséricorde et de tendresse pour leurs frères parce qu'ils s'étaient épris d'amour pour Jésus. Quoi qu'il en soit, cette découverte de l'homme en son mystère doit marquer le comportement de tout chrétien.

S'il est donné seulement à quelques-uns de se sentir appelés à conformer entièrement leur vie au régime des béatitudes évangéliques, le temps me semble venu où les hommes doivent enfin étendre la lumière de cette sagesse évangélique, au-delà d'une vie personnelle ou de celle d'une communauté religieuse, pour en éclairer toutes les relations humaines, même et y compris dans le domaine politique. Le temps est venu où la pauvreté selon le Christ doit être conçue comme bien autre chose qu'un état de vie ne concernant que des individus. Il faut élargir nos horizons. La béatitude de la pauvreté se trouve liée,

qu'on le veuille ou non, au mystère même de la créature humaine qui ne peut s'accomplir sans l'usage des biens terrestres ni sans la fabrication et la possession d'une quantité croissante de biens matériels les plus divers. Si la pauvreté selon le Christ est un élément de la perfection humaine, il conviendrait de prendre conscience et de mieux définir les répercussions de cette pauvreté sur l'économie humaine et la vie en société. Ne devrait-on pas définir la pauvreté comme une tentative pour soumettre l'économie aux valeurs de l'esprit, comme un aménagement de la vie économique et une organisation de la société qui soit la plus favorable possible au développement des valeurs humaines et évangéliques, ainsi qu'à l'appréciation des valeurs divines du Royaume de Dieu. La pauvreté selon l'Évangile est une condition dont l'homme ne peut se passer pour conquérir sa pleine liberté intérieure et donc sa liberté d'aimer. Elle est aussi la condition qui permettra de promouvoir l'organisation sociale la plus favorable à l'instauration de la justice parmi les hommes en particulier en faveur des plus démunis. Nous ne serons pas assez irréalistes pour penser qu'une économie et une politique nationales puissent être marquées par les renoncements volontaires exigés par l'amour évangélique ! Car la pauvreté selon le Christ a ses racines dans le cœur de l'homme, et elle est un fruit du Royaume de Dieu. Et cependant, nous n'avons pas le droit de désespérer de l'avenir des sociétés humaines ! Une société pénétrée des valeurs évangéliques est certes une utopie : mais c'est, pour le chrétien, une nécessaire utopie d'orientation, comme celle de la société idéale dans l'ordre politique pour tout homme. Car il n'est pas possible que l'homme n'apprenne pas à donner priorité à d'autres valeurs qu'à celles du profit et de l'élévation du pouvoir d'achat. Mais Jésus n'a-t-il pas dit, à propos de ses disciples, qu'ils devaient être un levain dans la pâte ? Cela évoque une action insérée, concentrée, lente et progressive. L'efficacité suppose la présence au monde et la coopération avec tous les hommes de bonne volonté. Cette situation entraîne cependant un risque d'affadissement du levain. C'est un fait que dans la situation actuelle, aucune action politique ne puisse être généralement efficace sans passer par la collaboration à un parti politique. Or il est rare qu'un parti politique n'utilise pas des moyens ou ne se propose certaines actions que notre conscience réprouve. On ne peut agir politiquement sans être amené à choisir en certains cas le moins mal.

Ce n'est donc pas chose facile pour les chrétiens de garder pures et fortes les exigences évangéliques de pauvreté, d'amour, de justice, de réconciliation, de paix et de refus de la violence, dont ils se sentent

justement responsables au nom du Christ, même lorsqu'ils se heurtent continuellement à la lenteur des résultats. C'est cependant un devoir primordial pour les chrétiens, en coopération avec tous les hommes de bonne volonté, de travailler à éveiller la conscience de leurs contemporains et à donner à cette conscience la possibilité d'une expression collective et organisée. Mais cela vous le savez !

Je voudrais cependant encore mentionner cette réalisation spécifiquement chrétienne qui consiste à donner naissance, un peu partout, à des communautés qu'on désigne habituellement sous le nom de communautés de base. La caractéristique nouvelle de ces communautés est d'établir entre les chrétiens une communion d'idéal évangélique, de prière et de partage, soutenant une franche collaboration dans l'action à tous les plans de leur vie, familiale, sociale et politique. Je tenais à signaler ce fait car il est non seulement un signe authentique du renouveau de la vie chrétienne, mais une contribution irremplaçable à la conception d'une nouvelle société qui ne saurait se passer de l'expérience concrète de ces communautés intermédiaires.

S'il me fallait définir le type du chrétien d'aujourd'hui et sa ligne de spiritualité, j'emploierais volontiers cette expression que je relève au début de la lettre de Taizé de février dernier : « Lutte et contemplation ». En effet, l'exigence de l'engagement politique du chrétien se vit toujours entre ces deux pôles. Cette affirmation est juste à condition de mettre sous ces deux termes de lutte et de contemplation toutes les exigences du réalisme de la foi chrétienne et celle des deux premiers préceptes de l'amour tels que Jésus nous les a définis. Il est remarquable de constater que partout dans le monde, les chrétiens les meilleurs sont hantés par le souci d'équilibrer leur vie profonde et leur action entre ces deux pôles que sont l'engagement, parfois le plus complet et le plus difficile, au service des hommes, et une constante recherche du visage de Dieu et de son compagnonnage par des retours périodiques à une prière contemplative.

Ce n'était pas mon intention de vous parler aujourd'hui de la prière. Mais il me faut ici la situer comme un aspect essentiel du renouveau chrétien et aussi comme le moyen indispensable d'acquérir et d'approfondir ce regard de sagesse sans lequel les chrétiens ne sauraient apporter au monde leur contribution spécifique. C'est ainsi que Thomas Merton, vers la fin de sa vie et après avoir participé un temps à des engagements en faveur de la justice pour les Noirs, en était arrivé à réfléchir sur le rôle que le contemplatif était appelé à jouer dans cette lutte, au prix d'un certain dégageant de l'action. Voici ce qu'il écrivait

à ce sujet : « Un contemplatif prendra à cœur les mêmes problèmes que les autres hommes, mais il s'efforcera d'atteindre aux racines spirituelles et métaphysiques de ces problèmes, non par un discours analytique mais dans la simplicité du regard de l'intuition contemplative, et ce n'est pas là une tâche facile ». Oui, une action non dirigée par la sagesse risque, trop souvent, non seulement d'être imparfaite mais parfois tragiquement erronée. Il appartient à cette part de contemplation, qui devrait être présente dans la vie de chaque chrétien, de vivifier constamment cette sagesse. Étant donné la constante tentation de l'activisme — et celle de l'orgueil de la vie — il est probable que les hommes auront toujours besoin que certains d'entre eux demeurent parmi eux exclusivement consacrés à la contemplation de la divine Sagesse, tout en restant présents aux luttes humaines.

Cependant, cette soif de prière qu'on rencontre chez un si grand nombre, surtout parmi les jeunes, soulève bien des problèmes quant à la nature de la prière, sa valeur, son authenticité, qu'elle soit adoration, recherche de l'union divine ou intercession. On sait l'attrait exercé par les disciplines orientales de recueillement, qui risquent parfois de ne déboucher que sur un état intérieur purement subjectif.

Et nous voilà, une fois de plus, ramenés à la nécessité d'un réalisme de la foi. Car la prière du chrétien est rencontre, dialogue et coopération libre avec son Dieu en vue même de l'accomplissement de son dessein. Mais il faut bien prendre conscience des obstacles que peut rencontrer la prière, et surtout la prière contemplative qui est recherche, au-delà du créé, de la connaissance dans l'amour du Visage de Dieu. Au sein d'un monde imprégné d'une mentalité de pure rationalité, toute forme de prière constitue un véritable contresens. Ce dialogue entre un cœur humain et son Créateur, ce besoin d'échange d'amour avec un Dieu Ami, seul capable de combler certaines solitudes et d'étancher notre soif d'être totalement connu et aimé, tout cela apparaît bien dérisoire et comme pure illusion, non seulement aux yeux de l'incroyant, mais même aux yeux de certains chrétiens uniquement épris d'action évangélique et pour lesquels l'existence d'un univers peuplé d'être spirituels associés à la gloire du Christ apparaît comme un mythe périmé. Cependant privé du soutien d'une conception du monde qui accepte au moins la possibilité que des êtres spirituels puissent exister et qu'un univers invisible puisse avoir une densité de réalité au moins égale à celle de la matière, la foi du chrétien contemplatif apparaît déraisonnable et manquer de réalisme. Et cependant, que deviendrait notre univers s'il était enfermé dans la solitude de la matière et que

devient notre Dieu si l'esprit ne peut avoir la consistance de l'être, et que devient la Gloire du Christ et la survivance de la personne humaine après la mort? Elle est le test en ce monde de la réalité de Dieu, du Royaume invisible et d'elle découle la sagesse dont nous avons parlé.

Tout cela est, pour le disciple du Christ, parfaitement incarné dans la prière de Jésus dont saint Paul nous dit qu'il demeure en état de perpétuelle intercession devant son Père. C'est dans cette prière instante du Christ que convergent et se rejoignent toutes les prières des hommes, toutes leurs supplications, celles de toutes les générations passées et à venir. Situées ainsi dans le Cœur de Dieu, en dehors et au-delà du temps, dans l'éternel présent de l'acte créateur du monde et de l'histoire, nos prières et nos libertés ont ainsi contribué au déroulement de notre histoire et à vaincre le mal. Cette admirable coopération entre nos pauvres libertés créées et la suprême Liberté divine s'opère dans le Christ et dans sa prière. C'est pourquoi, dès lors que nous prions véritablement, nous savons que notre prière est déjà exaucée: et c'est précisément ce que Jésus s'est efforcé de nous faire comprendre. Qui ne voit qu'une telle conception suppose une certaine explication métaphysique des choses? Si une telle explication est devenue impossible, il ne nous reste plus qu'à abandonner la prière ou à prier uniquement parce que Jésus nous a dit de le faire. Or un tel comportement est-il possible à l'homme? Sa foi peut-elle l'amener à croire à des réalités et à la valeur d'actes jugés, par la raison, absurdes et impossibles? Et cela m'amène à une réflexion sur laquelle je voudrais conclure.

Une vérité qui est réalité

Après tout ce que nous venons de dire, la question fondamentale n'est-elle pas celle de savoir si, oui ou non, il existe pour l'homme une vérité, une vérité qui le domine, une vérité subsistante, une vérité qui soit à l'origine de son existence et au terme de son achèvement; une vérité qui serait donc régulatrice de son comportement, source de lumière sur le sens de sa vie et fondement ultime de son éthique. Une telle conception de la vérité, une telle vision du réel, est non seulement absente de la mentalité de nos contemporains mais souvent explicitement contestée et rejetée comme périmée. Or cette conception de la vérité n'est-elle pas inhérente à la foi en la Parole et en l'existence d'un Dieu qui s'est défini comme étant la Vérité et l'Être. Il risque d'y avoir là et pour longtemps sans doute, une grave source de malentendus entre l'Église et la pensée moderne. L'Église ne peut renoncer à ce qu'elle

estime essentiel à son message et à sa conception de l'homme. Quant au monde, il est actuellement dominé par un courant de pensée qui rejette une certaine conception de la vérité de l'être, et met en cause, par le fait même, le concept de nature, de finalité et ce qui en découle pour l'homme, comme par exemple l'existence d'une éthique s'exprimant dans une loi de nature. Pour dire vrai, la notion même de révélation, telle qu'elle se trouvait fonder la foi, devient inconcevable dans cette perspective. Cette nouvelle vision de l'homme, tout en dynamisme et en évolution, non seulement imprègne la mentalité et le comportement de nos contemporains, mais elle découle d'une philosophie en constante recherche. Je ne saurais mieux me faire comprendre qu'en vous lisant ici le passage, d'ailleurs admirable, dans lequel un philosophe marxiste comme Garaudy, exprime sa conception de l'homme : « Avoir la foi, c'est espérer. C'est-à-dire percevoir les possibilités au-delà du réel immédiat. La révélation n'est pas révélation de l'Être, au sens où la philosophie grecque de Parménide à Platon pouvait l'entendre. La révélation est révélation de ce qui n'est pas. Ou, plus exactement, de ce qui n'est pas encore. Elle n'est pas contemplation, mais appel, promesse. La parole de la Bible et de l'Évangile n'est pas la vérité, au sens aristotélicien du terme : correspondance entre la chose et l'esprit. Il y a contradiction entre la parole de Dieu et la réalité... car si l'homme n'a pas de nature mais une histoire, cette histoire n'est jamais finie. Nous ne pouvons jamais être satisfaits. La foi ne peut donc pas être justification de l'histoire, mais ouverture de l'histoire. Elle est cette question qui maintient l'histoire en suspens ». Et plus loin, au sujet de la résurrection : « Être chrétien, ce n'est pas croire que la résurrection est réelle (au sens de l'histoire et de la science positiviste), c'est croire qu'elle est possible. Ce n'est pas insérer la résurrection dans la perspective de l'histoire, c'est percevoir l'histoire dans la perspective de la résurrection. La résurrection, c'est alors tous les jours... Croire à la résurrection n'est pas adhérer à un dogme ; c'est un acte : l'acte de participer à la création sans limite, car la résurrection est révélation de cette liberté nouvelle et radicale que le monde grec et romain ignorait ».

Comme on le voit, ce christianisme ainsi réinterprété est en fait vidé de son contenu d'adhésion à une vérité révélée, à une vérité qui soit réalité existante. L'Évangile ne serait-il plus qu'un style de vie superposable à n'importe quelle conception de l'homme et de son destin ? Je ne crois pas qu'il faille nous faire trop d'illusions : la situation de la foi n'est pas facile dans le contexte du monde actuel ! Et c'est pourquoi l'évangélisation est de nos jours une œuvre remise en question.

Ce n'est pas au seul niveau des méthodes pastorales que ce problème sera résolu.

Toute théologie est devenue actuellement bien difficile ! car si elle utilise comme instrument de réflexion une philosophie de l'être, elle sera incomprise et restera étrangère à la mentalité de la plupart de nos contemporains ; et si elle cherchait à interpréter le donné de la foi à l'aide de systèmes de pensée excluant la notion d'être et de vérité telle qu'elle est implicitement contenue dans ce même donné révélé, elle se détruirait elle-même ! Pourrons-nous éviter que ce différend qui sépare ainsi le monde et la foi ne puisse être, provisoirement, uniquement tranché par l'expérience ? En effet, l'affrontement sur le terrain des idées étant ainsi fort difficile et généralement sans résultat, faudra-t-il que l'homme aille jusqu'au bout de certaines expériences pour reconnaître qu'il ne saurait se passer de vérité et de finalité sans se détruire ? On sait toutes les libertés qu'il prend avec la vie, l'amour et toutes valeurs morales et religieuses. Peut-être sera-ce inévitable. Par contre, il y a aussi des chrétiens, surtout parmi les nouvelles générations, et ils sont de plus en plus nombreux, qui ont choisi de faire eux aussi l'expérience, mais l'expérience inverse : celle de la vérité de leur foi et de son réalisme. L'heure est sans doute aux témoins, comme nous l'avons dit au commencement. Les chrétiens seraient-ils donc réduits à prouver la vérité en la vivant : vérité du Dieu de Jésus-Christ, vérité de la loi évangélique, vérité de l'amour, vérité de la connaissance des choses invisibles, vérité de la révélation de la mort et de la vie éternelle. Mais qu'est-ce qu'une vérité qui ne pourrait s'exprimer ni se communiquer au niveau de l'intelligence ? On parle de plus en plus de la Parole de Dieu : il nous faut prouver que cette Parole est aussi l'Être suprême et divin et prendre au sérieux les implications de ces affirmations de Jésus : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie »... « qui me suit ne marche pas dans les ténèbres ». Oui, il se peut que pour un temps l'Église en soit réduite à présenter aux hommes l'Évangile dépouillé de toutes spéculations théologiques, mais également soustrait à toute autre interprétation qui ne serait pas réaliste. C'est d'ailleurs d'un Évangile d'être et de vérité dont les hommes ont soif. Cependant une telle situation n'est pas sans risques. Il y a le risque de se couper de l'immense richesse de sagesse et d'intelligence des choses de Dieu accumulées dans l'Église pendant des siècles par la réflexion théologique et scripturaire ; et, en conséquence, l'autre risque serait de tomber dans ce qu'on appelle le fondamentalisme en matière d'interprétation littérale de la Bible. Ce risque n'est pas toujours évité dans certains mouvements de jeunes. Malgré tout, je

pense que cette époque est pour l'Église un temps de grâce du fait qu'elle est comme obligée de démontrer par la vie et l'expérience des chrétiens le réalisme de sa foi. Il n'est que de regarder ce qui se passe pour s'en convaincre. Le renouveau de l'Église est là en germe et dans toute la vigueur d'une vie évangélique qui monte dans une constante redécouverte du Christ.

On avait prédit que le temps de l'homme religieux était passé, et le besoin du sacré définitivement éteint. La tendance à la sécularisation de la vie religieuse était perçue comme un progrès et un approfondissement. J'ai bien peur qu'il n'y ait eu, en tout cela, avec des réactions certes saines et nécessaires, bien de la sagesse humaine. En fait, ce qui se passe dans les nouvelles générations, avec une ampleur qui étonne, c'est tout le contraire. Il suffit de fréquenter les hommes, de rencontrer les jeunes, d'écouter leurs aspirations, pour comprendre que, sous le souffle de l'Esprit, ils sont à la recherche du Dieu vivant de Jésus-Christ, et tout prêts à soumettre toute leur vie, sans marchandage raisonnable, à toutes les exigences de la loi évangélique.

Puissions-nous, chrétiens, prêtres, religieux et religieuses, être capables de les comprendre et de les guider fraternellement.

René Voillaume

22, rue du Tapis Vert
13. - Marseille 1

Les articles suivants ont été imprimés en tirés-à-part et sont encore disponibles :

- Laurent Boisvert, o.f.m., **L'amour gratuit et miséricordieux est évangélisateur.** (\$0.20 l'exemplaire).
- Jacques Lewis, s.j., **La communication mutuelle dans la vie religieuse.** (\$0.20 l'exemplaire).

LES LIVRES

GRAND'MAISON, Jacques, *La seconde évangélisation* (Héritage et projet, 1,2) Montréal, Fidès, 1973; Tome I, Les témoins, 241 pp. \$5.00. — Tome II, 1, Les outils majeurs, 331 pp. \$6.00; 2, Les outils d'appoint, 324 pp. \$6.00

Pour l'A., clerc de pointe attentif aux problèmes religieux et sociaux de l'heure, le peuple de chez nous a besoin d'une seconde évangélisation. C'est que ce peuple, vivant jusqu'à ces derniers temps en chrétienté, même si tout n'y était pas parfait, soutenu par des institutions accordées à ce milieu social, est maintenant appelé à vivre dans une société sécularisée et à y bâtir le Royaume. Cette nouvelle situation exige une conscience plus approfondie, plus authentique, plus adulte de la vocation évangélique. Il faut, certes, donner raison à l'A. Et c'est là un objectif éminemment important à poursuivre. Toutefois, cette longue réflexion comporte nombre de pages analytiques qui deviennent prolixes et complexes. Il y a risque que les lecteurs se découragent en cours de lecture. Nous pourrions souhaiter que l'A. condense sa pensée en des feuillets moins nombreux et qu'il l'expose dans un style plus simple. Les lecteurs pressés ou moins familiers avec une terminologie abstraite, technique, parfois néologique, y trouveraient sans doute mieux leur profit.

KANNENGISSER, Charles, *Foi en la Résurrection, résurrection de la foi* (Le point théologique, 9). Paris, Beauchesne, 1974; 156 pp.

Dans la crise culturelle du jour, la Résurrection du Christ fait question. L'A., à son

tour, nous livre sa réflexion sur ce grand événement au principe de la foi chrétienne. Il veut le considérer d'un œil nouveau, accordé aux exigences de l'esprit contemporain. Sa vision est hardie; les uns diront trop hardie, trop condescendante aux prétentions de la critique moderne. L'A., d'ailleurs, confesse, dès le début, qu'il « ne prétend pas posséder toute la vérité ».

HÉBERT, P.-M., et collaborateurs, *Souffles de vie*, François d'Assise illustré. Québec, Éd. de l'Écho (500, 8^e Avenue), 1974; 288 pp. \$6.00 (par la poste: \$6.50)

« Encore un livre sur saint François! », pourraient s'exclamer les uns, avec une certaine pointe d'aigreur. En effet, il y en a tant que l'on pourrait craindre une pléthore. Pourtant cette abondance ne s'est pas encore avérée abusive. C'est que François d'Assise compte parmi les plus grands sages de l'humanité. On ne cesse de scruter son envoûtant message. Le nouveau livre que nous présente le P. Hébert, capucin, possède son originalité. Aidé de quelques collaborateurs, il a réussi à grouper dans une éloquente synthèse les textes, anciens et modernes, les plus aptes à nous révéler la sagesse du Poverello. Et ces textes sont accompagnés d'une centaine d'illustrations originales de J.-P. Ladouceur, dessins de qualité mais dont l'aspect un peu caricatural ne plaira pas nécessairement à tous. Le réalisateur de cette anthologie a bien mérité du séraphique François, lequel, par-delà les siècles, demeure si actuel en raison de son idéal tout évangélique.

la **vie** des communautés religieuses

5750, boulevard ROSEMONT
MONTRÉAL H1T 2H2
Qué., Canada

FRAIS DE RETOUR GARANTIS

PORT PAYÉ À BEAUCEVILLE

COURRIER DE LA DEUXIÈME CLASSE — ENREGISTREMENT NO 0828