

KOUAMÉ APPOH FRANÇOIS



DE « FRÈRES DE SANG » À « FRÈRES EN CHRIST »

L'APPEL DES PREMIERS DISCIPLES : PROLÉGOMÈNES À L'HERMÉNEUTIQUE DE
LA FRATERNITÉ SPIRITUELLE

Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse),

pour l'obtention du grade de docteur en théologie.

Août 2013

Approuvée par la Faculté de théologie sur proposition des Professeurs Luc Devillers, OP (1^{er} rapporteur) et François-Xavier Amherdt (2^{ème} rapporteur).

Fribourg le 3 octobre 2013.

Prof. Franz Mali, Doyen.

À tous mes parents défunts : ceux de ma famille naturelle et ceux de ma famille spirituelle.

Vous êtes partis trop tôt. Mais réjouissez-vous dans le Seigneur !

Remerciements

Merci au Seigneur qui m'a permis de conduire ce travail jusqu'à son terme. Qu'il soit loué pour ses bienfaits !

Je remercie vivement tous ceux et celles qui m'ont aidé, soutenu et encouragé. Ma reconnaissance s'adresse d'abord à Mgr. Félix Kouadjo (Évêque du diocèse de Bondoukou en Côte d'Ivoire), de vénéré mémoire, qui m'a encouragé à me lancer dans cette aventure. Je dis aussi merci au Recteur, au Doyen de la faculté de théologie, au corps professoral et à tous les membres de l'administration, qui de près ou de loin m'ont guidé dans mes démarches et dans mes recherches.

J'adresse ensuite, un merci chaleureux et spécial au Frère Luc Devillers, Professeur et Président du département d'études bibliques à la faculté de théologie. Je lui dois ce travail, car sa patience, sa rigueur, ses compétences et, surtout, son sens de la fraternité m'ont permis de mener jusqu'au bout cette étude. Seul Dieu, notre Père, saura le récompenser. Avec lui, je tiens à remercier particulièrement aussi le Prieur et toute la communauté de l'Albertinum qui m'ont accueilli gracieusement. La vie fraternelle de cette communauté a été un stimulant et un réconfort pour moi.

Ma gratitude s'adresse aussi au diocèse de Belfort-Montbéliard, en France, qui m'a accueilli et donné les moyens de conduire mes recherches. Merci au père Évêque, Monseigneur Claude Schockert, au curé et à tous les membres de la communauté paroissiale de saint Antoine Le Grand. Grâce à leur compagnonnage, je n'ai manqué de rien.

Merci au professeur François Xavier Amherdt d'avoir accepté d'être le second lecteur de ma thèse. Il n'a ménagé aucun effort, malgré ses multiples tâches. À tous les autres membres du jury, je dis merci pour avoir donné de leur précieux temps pour lire mon travail.

Merci enfin, à tous ceux qui m'ont toujours soutenu en Côte d'Ivoire, en Italie, en France et à tous les anonymes qui discrètement pensent à moi.

Ce travail est le fruit d'une chaîne de frères et de sœurs. Pendant ces deux années de recherche, la providence divine m'a permis de faire l'expérience du partage et du soutien fraternels. À tous, ma profonde et fraternelle reconnaissance.

« Voyez ! Qu'il est bon, qu'il est doux d'habiter en frères tous ensemble ! »Ps 132,1

INTRODUCTION GÉNÉRALE

L'appel des premiers disciples (Mc 1,16-20 ; Mt 4,18-22 ; Lc 5,1-11 ; Jn 1,35-51) est vue dans le christianisme comme le modèle de toute vocation. Beaucoup de personnes relisent encore aujourd'hui l'histoire de leur propre rencontre de Jésus et de leur marche à sa suite selon le schéma des premières vocations. Cet intérêt se justifie, car l'image que les évangiles donnent des disciples est là pour favoriser une prise de conscience chez le lecteur et l'inviter à emboîter le pas à Jésus¹. On peut donc comprendre aussi que l'appel des premiers disciples se trouve pratiquement au début de chaque évangile. Nous avons choisi de nous intéresser à l'appel des premiers disciples non pas pour redire qu'il demeure le paradigme de l'appel de Jésus, mais parce qu'il comporte un aspect important pour la vie chrétienne, voire pour la vie de tout homme. En effet, les premiers appelés sont des frères. Cette présence de frères n'est pas sans rappeler le thème théologique de la « fraternité », un des thèmes chers à l'Église. Il nous paraît utile de voir si ce que l'Église recommande, à travers celui-ci, a un rapport avec le fait que Jésus invite des frères à devenir ses disciples. Il s'agit précisément de voir si l'appel des premiers disciples peut être considéré comme les prolégomènes à l'interprétation de la fraternité en Christ. Dans cette perspective, plusieurs questions peuvent être posées :

- La présence des frères au début de la constitution du cercle des disciples a-t-elle un lien avec l'avenir du groupe, de la communauté ?

¹ Cf. Pierre-Yves BRANT, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple*. Le récit de la transfiguration comme clef de lecture de l'Évangile de Marc (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 50), Fribourg, Éditions Universitaires, 2002, p. 323.

- La fraternité dans la suivance de Jésus peut-elle s'interpréter à partir de l'appel des frères ?
- Comment cet appel se situe-t-il par rapport à cette fraternité ?

L'importance du groupe des Douze et l'objectif de sa création – poursuivre la mission de Jésus et donner à sa nouvelle famille sa structure et sa forme – conduit à porter une attention particulière à ce qui touche fondamentalement à son existence.

Intérêt du travail

La question de la fraternité est importante, parce que son enjeu n'a jamais fini de nous fasciner et de nous interroger d'une part, et parce que liée à l'appel elle nous permet de comprendre la source de nos rapports d'autre part. Si les chrétiens sont invités à marcher derrière Jésus, quels types de relations doivent-ils vivre dans cette expérience, et où est-ce qu'ils la fondent, quel est l'événement initiateur et incitateur ? De plus,

« Le mot "fraternité" est de plus en plus utilisé à l'époque actuelle. Mais la fréquence et la grande variété de ses emplois risquent d'en estomper la compréhension et la valeur. Selon les milieux, il recouvre des conceptions bien différentes. Pour les uns, c'est un idéal capable de galvaniser ceux qui aspirent à transformer le monde ; pour d'autres, c'est un terme banalisé dont le véritable sens n'est plus perçu.

Il en est de même – et davantage encore – pour le terme "frère" dont il provient. Son utilisation courante, dans des contextes extrêmement variés, semble lui faire perdre sa signification et décourager toute recherche profonde sur le sens qu'il peut avoir.

Et pourtant, la situation présente de notre monde affronté aux multiples problèmes de son évolution, qui n'est pas sans inquiéter la masse des gens aussi bien que les politiciens et les penseurs, provoque un appel à la réflexion sur ce thème de la "fraternité"². »

² Cf. Michel DUJARIER, *Église-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles de l'Église I, L'Église s'appelle « Fraternité » I^{er} – III^e siècle (Patrimoines. Christianisme)*, Paris, Éd. du Cerf, 2013, p. 15.

Par ailleurs, aujourd'hui, face au déchaînement des violences dans le monde et de façon particulière sur le continent africain – avec la montée du pouvoir des groupes ethniques dans certaines zones –, face au resurgissement du nationalisme dans certains pays occidentaux, l'on se demande encore quel regard les hommes continuent de poser les uns sur les autres. Les relations entre certaines communautés religieuses sont très mouvementées dans des pays comme le Nigéria, l'Indonésie, le Pakistan. Malgré le développement de la foi, l'extrémisme religieux et le nationalisme ne manquent pas de faire de plus en plus d'adeptes tout en se radicalisant. L'époque contemporaine se déroule dans le contexte d'un monde divisé par un certain cloisonnement et par des tensions récurrentes. Les relations entre les humains continuent d'interroger notre conscience sur la place du « frère ». Comment les disciples du Christ sont-ils situés par rapport à cette réalité ? Les rapports entre appelés restent toujours d'actualité sous tous les continents et dans tous les milieux de vie. Nous pensons que des textes qui relèvent la notion de fraternité méritent une attention particulière. Pour nous, l'appel des premiers disciples porte en lui quelque chose des relations entre chrétiens. De plus, comme ceux-ci sont dans un monde qu'ils sont appelés à ouvrir à Dieu, leurs relations avec les autres seront aussi marquées par leurs liens internes.

Ce travail que nous entreprenons veut contribuer à la construction des communautés, surtout naissantes, comme celles de l'Afrique. L'Église a besoin de se faire une vraie identité sur ce continent, dont les fils adhèrent de plus en plus au message évangélique et qui est à la recherche d'une ecclésiologie. Par ailleurs, l'Afrique traîne aussi derrière elle le culte du chef et de l'aîné qui en fait une société trop hiérarchisée. Comment les Africains peuvent-ils vivre leurs relations nouvelles dans le Christ sans porter atteinte à leurs liens naturels ? Notre étude voudrait susciter, dans ce sens, une dynamique dans les rapports et favoriser une vraie Église-famille de Dieu, surtout une famille de frères. Cette Église-famille doit être faite de plus de convivialité, parce que la fraternité ouvre les chrétiens à des relations plus égalitaires que hiérarchiques, afin de respecter l'égalité fondamentale entre disciples du Christ (Mt 23,3)³. Par ce travail, nous voulons aider les communautés ecclésiales dans leur volonté de construction et d'amélioration de leur vie communautaire au milieu des difficultés inévitables. Que ceux qui s'efforcent de vivre un comportement fraternel, ceux qui s'appellent mutuellement « frères » ou « sœurs » et ceux qui n'ont pas encore franchi le pas, trouvent dans la « fraternité » une exigence de leur être chrétien.

³ Cf. Paulin POUCOUTA, *Quand la Parole de Dieu visite l'Afrique*. Lecture plurielle de la Bible, Paris, Éd. Karthala, 2011, p. 124.

État de la question

Beaucoup de commentaires existent sur l'appel des premiers disciples dans les quatre évangiles. S'ils expliquent très bien ledit récit, presque personne ne souligne le fait que Jésus appelle des frères, ni ne se demande pourquoi. Quelques-uns seulement font exception, en signalant que les appelés sont des frères, mais sans plus. Ils ne font aucun commentaire sur les rapports entre les premiers disciples. Tel est le cas, par exemple, de Bonnard, Bovon, Delorme, Schnackenburg et Trocmé. Vu le nombre de commentaires que nous avons consultés⁴, nous nous demandons pourquoi un tel silence. Si le fait d'être frères peut paraître ordinaire, vivre la fraternité n'est pas si simple que cela, ni n'a rien de banal. L'existence réelle de chaque individu avec sa famille ou avec la société révèle à tous l'importance de la vie fraternelle et le chemin pour y parvenir. Le silence sur les liens des premiers disciples entre eux se justifie certainement par le fait que les évangiles sont surtout préoccupés par la vie de Jésus : ils s'intéressent aux rapports entre Jésus et les autres, parmi lesquels ses disciples. Mais le fait d'évoquer les liens des premiers apôtres a besoin, à notre avis, d'être interprété et même mis en relation avec ce que Jésus leur demande de vivre.

Dans son livre *En compagnie de Jésus*, Struthers passe en revue les différents personnages dans l'évangile de Marc⁵. Elle présente l'appel des premiers disciples chez Marc sans faire remarquer leur lien de fraternité. Elle montre le lien entre *appel* et *suivre*, situant ainsi la place des disciples par rapport aux autres personnages. Fischer le montre aussi dans son étude sur *Les disciples dans l'Évangile de Marc*⁶. Ses recherches permettent de relever quelques points théologiques de l'appel des premiers disciples, mais elles ne cherchent pas à élucider la question des frères qui font partie de ce groupe. Coulot, dans *Jésus et le disciple*, parle des relations entre Jésus et ses disciples⁷. Son étude vise à montrer l'autorité de Jésus et à définir le disciple. Il relève la christologie qui se dégage des comportements du maître et les exigences que cela implique. Bien qu'il aborde les récits de vocation, il ne se pose pas la question de l'appel des frères.

⁴ Voir bibliographie.

⁵ Cf. Elisabeth MALBON STRUTHERS, *En compagnie de Jésus*. Les personnages dans l'évangile de Marc, traduit de l'anglais par Marie-Raphaël de Haemptinne (Le livre et le rouleau 35), Bruxelles, Lessius, 2009.

⁶ Cf. Cédric FISCHER, *Les disciples dans l'évangile de Marc*. Une grammaire théologique (Études Bibliques. Nouvelle série 57), Paris, Gabalda, 2007.

⁷ Cf. Claude COULOT, *Jésus et le Disciple*. Étude sur l'autorité messianique de Jésus (Études Bibliques. Nouvelle série 8), Paris, Gabalda, 1987.

Zwilling a fait une étude sur les relations entre *frères et sœurs dans la Bible*⁸, cependant elle n'évoque pas les premiers disciples. Sa préoccupation se situe au niveau des crises dans les fratries : « leur face obscure⁹ ». Toutefois, sa recherche aborde la question de la fraternité en Christ qui, selon elle, garde un lien avec la fraternité naturelle¹⁰. Ratzinger a écrit aussi sur la question de la *fraternité dans le Christ*¹¹, mais comme Zwilling il ne fait pas allusion au récit de l'appel des premiers disciples. Il semble mettre en avant la définition du sentiment fraternel chrétien et se demande comment le vivre aujourd'hui. Chez lui, la fraternité chrétienne évoque une réalité fondamentale, celle du lien fraternel des fidèles du Christ. Elle désigne aussi la communauté des chrétiens à l'époque patristique¹². Dans son étude sur l'*auto-désignation et l'identité de groupe dans le Nouveau Testament*, Trebilco montre comment le mot *adelphoi* – frères – a été utilisé pour désigner les chrétiens. Il relève son usage dans l'Ancien Testament, dans le monde gréco-romain et le milieu chrétien. Plusieurs textes du Nouveau Testament l'emploient, en différents sens. Les fidèles du Christ s'auto-désignent par ce nom. Il souligne que ce terme a pris un sens métaphorique avec le christianisme, car il désignait à l'origine les frères de sang. Son usage par les chrétiens démontre que ceux-ci ont sûrement fait l'expérience d'une nouvelle famille, car *adelphoi* évoque une relation familiale, réalité à laquelle le contexte juif et gréco-romain attachait une grande importance¹³. À travers sa recherche sur l'arrière-fond de ce terme, Trebilco met en évidence l'importance du mot « frère ». Cependant, s'il mentionne des passages où Jésus désigne ceux qui constituent sa nouvelle famille et où il fait de ses disciples ses frères, le cas des premiers disciples est passé sous silence. Cela, peut-être parce que ses travaux concernent *adelphoi* – pluriel – et non *adelphos* – singulier –, forme utilisée dans le récit sur les premiers disciples.

Dans son livre *L'Église visage du Christ*, Benoît XVI fait plusieurs catéchèses dans lesquelles il retrace la vie de la communauté chrétienne à partir des apôtres. Il évoque l'origine de l'Église en ces termes :

« L'Église commença à se constituer lorsque quelques pêcheurs de la Galilée rencontrèrent Jésus, se laissèrent conquérir par son regard, par sa voix, par son

⁸ Cf. Anne-Laure ZWILLING, *Frères et sœurs dans la Bible*. Les relations fraternelles dans l'Ancien et le Nouveau Testament (Lectio divina 238), Paris, Éd. du Cerf, 2010.

⁹ Cf. Daniel MARGUERAT, Préface au livre de Zwilling, p. 10.

¹⁰ Cf. Anne-Laure ZWILLING, *op. cit.*, p. 190-192.

¹¹ Cf. Joseph RATZINGER, *Frères dans le Christ*. L'esprit de la fraternité chrétienne, traduit de l'allemand par H.-M. Rochais et J. Evrard, Paris, Éd. du Cerf, 1962. Le livre a été réimprimé en 2005.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 51-55.

¹³ Cf. Paul TREBILCO, *Self-designation and group identity in the New Testament*, Cambridge, Cambridge Press, 2012, p. 16.

invitation chaleureuse et puissante. Venez à ma suite, je vous ferai devenir pêcheurs d'hommes (Mc 1,17 ; Mt 4,19)¹⁴. »

Il fait ainsi référence, explicitement, à l'appel des premiers disciples, comme fait historique au départ de l'Église. Toutefois, c'est le groupe des Douze constituant le fondement sur lequel Jésus a bâti son Église qui l'intéresse. Après avoir montré que les apôtres étaient témoins et envoyés du Christ, il évoque l'importance de la communion et de son service, et de la communion selon la tradition. Il parle de la tradition et de la succession apostolique avant de faire une catéchèse sur chaque apôtre. Les Douze sont présentés, chacun dans son rapport avec Jésus et avec les autres membres du groupe, ainsi que selon son caractère particulier. C'est une sorte de biographie des apôtres pour faire connaître ceux qui ont contribué à la naissance et à la construction de l'Église primitive : Benoît XVI y inclut Matthias, le remplaçant de Judas Iscariote, et Paul l'apôtre des nations. Ce livre permet de découvrir les liens des différents apôtres entre eux et le rôle de chacun. Mais il ne concerne pas précisément les premiers disciples et le sens de leurs relations pour l'Église.

Dans le troisième volume de *Un certain Juif Jésus*, Meier¹⁵ présente les apôtres avec de riches détails et enseignements qui permettent de connaître leur milieu de vie et les liens qui les unissent. Il indique aussi, chez Jean, des passages susceptibles d'être des vecteurs théologiques¹⁶. Son intérêt est de rapprocher les textes de l'histoire dans sa quête de Jésus et de ceux qui l'accompagnent. Mais il n'a pas l'intention de montrer pourquoi Jésus a appelé des frères.

Après la parution d'un premier livre en 1991, Dujarier vient de reprendre la même étude sur l'emploi du mot « fraternité » jusqu'à la fin de l'époque patristique – milieu VIII^e siècle¹⁷. Dans ce premier tome sur *l'Église-Fraternité*, il présente les origines des mots ἀδελφότης et *fraternitas* aux premiers siècles de l'Église. Il fait une enquête fouillée sur ces mots, particulièrement chez les Pères de l'Église. Pour lui, l'un ou l'autre mot a été le nom de l'Église dans les premiers siècles. Les travaux de Dujarier ne visent pas à établir un rapport entre la fraternité vécue par les chrétiens et les liens de consanguinité, ni l'interprétation qu'on pourrait faire de l'appel des premiers disciples. Tout en analysant les racines juives de ἀδελφότης et de *fraternitas*, il s'intéresse aussi à leurs synonymes et à leur contexte. Il étudie le

¹⁴ Cf. BENOÎT XVI, *L'Église visage du Christ*. Catéchèses sur l'Église des apôtres, Paris, Éd. du Cerf, 2007, p. 7.

¹⁵ Cf. John P. MEIER, *Un certain Juif Jésus*. Les données de l'histoire III : Attachements, affrontements, ruptures, traduit de l'anglais par Charles Ehlinger et Noël Lucas (Lectio divina hors série) Paris, Éd. du Cerf, 2006.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 137.

¹⁷ Cf. Michel DUJARIER, *Église-Fraternité*.

vocabulaire des philosophes et associations profanes ou religieuses de la même époque. Dujarier fait une étude de théologie historique qui vise à montrer l'origine des deux mots et l'usage qu'en ont fait les chrétiens au cours des siècles. Il y présente aussi les premières traces de la théologie du Christ-Frère dans les trois premiers siècles¹⁸. Cela lui permet de relever les jalons de cette théologie et même de celle de la fraternité en Christ.

Jusqu'à présent nous n'avons pas rencontré d'étude qui cherche à éclairer sur le fait que Jésus a appelé des « frères ». Aucune recherche ne fait une lecture de la fraternité spirituelle à partir de l'appel des premiers disciples. Néanmoins, ce que les uns et les autres disent sur l'un ou l'autre apôtre, les travaux sur les frères et sœurs dans la Bible ou dans la société et sur la fraternité dans le Christ, peuvent être pris en compte pour saisir la portée de l'événement de l'appel des deux paires de frères. Tous les travaux précités et bien d'autres qui n'abordent pas directement la question contribueront à montrer, à travers notre étude, le sens des premières rencontres historiques de Jésus avec ses futurs collaborateurs et la place de celles-ci dans l'interprétation de la fraternité spirituelle.

Méthode

Nous avons choisi d'examiner les récits de la vocation des premiers disciples chez Marc et dans les autres évangiles en tenant compte du problème synoptique. Nous suivrons donc le modèle explicatif dit « hypothèse des deux sources », selon lequel les évangiles de Matthieu et de Luc auraient été composés à partir de l'évangile de Marc et du recueil Q. Il est encore approuvé par un grand nombre d'exégètes¹⁹. Ce modèle permet d'expliquer les convergences et les divergences des récits évangéliques. Cela dit, nous aborderons les textes dans une perspective plutôt synchronique, même si dans certains cas nous ferons appel à l'approche diachronique. Aujourd'hui, il faut éviter d'opposer les méthodes bien qu'il faille en privilégier une pour un travail. Selon le récit, il convient de faire un choix, mais cela n'exclut pas de faire recours, si besoin, à un aspect d'une autre méthode qui peut aider à une meilleure interprétation et compréhension du texte.

¹⁸ Cf. Michel Dujarier, *Église-Famille*, p. 7-9.

¹⁹ Cf. Daniel MARGUERAT (dir.), « Le problème synoptique », dans *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (Le monde de la Bible 41), Genève, Labor et Fides, 2008⁴, p. 31-54.

Deux raisons justifient notre préférence pour la méthode synchronique :

- Premièrement, l'étude analytique d'un texte se fait à partir du texte disponible et de sa structure.
- Deuxièmement, cette méthode présume que le texte actuel, final, a une certaine unité, quoi qu'il en soit des hypothétiques textes anciens, difficiles à reconstruire par manque de sources solides ou fiables²⁰.

Nous utiliserons pour cela l'approche narrative qui s'occupe de la particularité et des fonctions des récits, et qui semble de plus en plus privilégiée dans les études bibliques²¹. Puisqu'elle fait du texte un objet d'analyse dans son contenu et sa rhétorique, elle est adaptée à la méthode synchronique : elle convient aussi aux différents récits que nous allons aborder.

Ce travail se veut à la fois exégétique et théologique, car comme beaucoup de biblistes, nous pensons qu'il ne faut pas séparer les deux²². C'est pour cela que nous avons choisi une étude thématique. Celle-ci ne vise pas un seul texte, mais un thème dont la compréhension entraînera l'exploitation de plusieurs récits aussi bien dans le Nouveau Testament que dans l'Ancien. La diversité et le nombre des textes concernés constituent une limite dans notre travail, car certains récits ne pourront qu'être étudiés sommairement. Nous soulignons aussi le manque d'ouvrages sur le sujet proprement dit.

Plan

Le travail sera divisé en deux grandes parties comme le suggère la logique de notre sujet. L'appel des premiers disciples constituera la première et l'herméneutique de la fraternité la seconde.

La première grande partie consistera à faire une analyse exégétique et théologique de textes se rapportant à des appels et à des frères, et à relever leurs implications. L'objectif sera de mieux saisir, à travers des éléments scripturaires, ce à quoi engagent ces appels et le type

²⁰ Cf. Wilhelm EGGER, *Metodologia del Nuovo Testamento*. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento (Studi biblici 16), traduzione di Gianfranco Forza, Bologna, Dehoniane, 1991², p. 75-78.

²¹ Cf. James L. RESSEGUIE, *L'exégèse narrative du Nouveau Testament*. Une introduction (Le livre et le rouleau 36), traduit de l'anglais par Odile Flichy et James Weissaupt, Bruxelles, Lessius, 2009, p. 14-21.

²² Cf. Paulin POUCOUTA, *Quand la Parole de Dieu visite l'Afrique*, p. 226-228.

de rapports qu'ils suscitent. Nous voulons montrer comment les liens naturels des frères appelés ne sont pas écartés, mais peuvent contribuer à la réalisation de nouveaux rapports, d'une fraternité spirituelle. Il nous faudra pour cela faire l'étude des récits de l'appel des premiers disciples, puis offrir un excursus relatif à l'Ancien Testament et enfin en tirer les leçons théologiques.

Le premier chapitre de la première partie proposera d'abord l'examen du récit de l'appel des premiers disciples dans chaque évangile. Nous ferons ensuite une comparaison synoptique afin de mettre en évidence les ressemblances et les divergences. Cette analyse, après avoir situé la place de chaque récit, donnera la structure de chacun avant d'en faire une interprétation. La mise en rapport des quatre évangiles – Matthieu, Luc et Jean avec Marc comme source principale des deux premiers – s'effectuera au niveau de la forme, du contenu, du vocabulaire et des personnages.

Le deuxième chapitre se consacrera à la recherche de l'arrière-fond biblique de l'appel de frères. Cela nous amènera à visiter certaines fratries de l'Ancien Testament. Nous nous intéresserons aussi bien aux fratries de sang qu'à celles qui n'en sont pas, pour comprendre leurs relations entre frères. Le cas de Moïse et d'Aaron doit permettre de voir comment des frères biologiques vivent leur mission en lien avec ce qu'ils sont l'un pour l'autre.

Le troisième chapitre sera une sorte de bilan de cette partie. Nous essayerons, en nous appuyant sur l'histoire de Moïse et d'Aaron, de mener une réflexion qui montrera les liens entre appel et mission, appel et communauté et les exigences de la vocation apostolique.

La seconde grande partie veut montrer comment l'appel des disciples peut constituer un avant-propos à l'herméneutique de la fraternité dans la suivance de Jésus. Après avoir présenté l'appel des premiers disciples, nous nous demanderons : quel rapport existe-t-il entre cet événement, l'enseignement et le vécu de la fraternité qui traversent les textes sacrés et la vie de l'Église dans sa marche à la suite de Jésus ? Il faudra, pour répondre à cette question, analyser d'autres textes évangéliques et du Nouveau Testament, ainsi que de la littérature chrétienne antique qui, parlent des frères et de leurs relations. Nous évoquerons quelques fraternités ou ordres religieux dans l'Église. Nous terminerons par une réflexion sur ce que représente la fraternité ou comment on l'entend aujourd'hui.

Le premier chapitre de cette deuxième partie s'occupera de faire l'examen de textes évangéliques. D'abord, le texte sur la vraie parenté de Jésus, afin de montrer les nouveaux liens que Jésus propose à ses disciples. Ensuite, les récits où les disciples sont dits frères.

Enfin, ceux où le Ressuscité désigne les disciples comme ses frères. Ce parcours permettra de mieux situer les frontières de la nouvelle famille de Jésus et en quoi consiste la fraternité dans laquelle il invite à entrer. Nous verrons s'il y a un lien ou non entre l'appel de frères et ce que Jésus veut faire vivre à ceux qui le suivent.

Nous analyserons dans un deuxième chapitre d'autres écrits du Nouveau Testament qui parlent de la fraternité. Nous ferons ensuite appel à des témoignages de textes du christianisme ancien. Nous présenterons, pour conclure ce chapitre, certaines communautés de frères (ou sœurs) dans l'Église : cela permettra de voir ce qui est à l'origine de leur fraternité et la compréhension qu'elles en ont. Les textes néotestamentaires aideront à découvrir le nom que les chrétiens se donnaient, à eux ainsi qu'à leur groupe, et quelle était la pratique de la fraternité au début de l'Église.

Le troisième chapitre traitera de la fraternité dans la société contemporaine et dans l'Église moderne. Il s'agira de voir comment la société et l'Église définissent la fraternité et comment elles l'expriment. Nous soulignerons particulièrement quelques convictions du Concile Vatican II sur la fraternité. La fraternité que l'Église propose dans la continuité des évangiles et celle que beaucoup de cultures recommandent peuvent-elles se rapprocher ?

Si le christianisme se découvre comme une nouvelle famille et emprunte les concepts liés à celle-ci, peut-on faire fi de l'appel de Jésus qui s'adresse à chacun dans son contexte propre, comme frère d'un autre, pour comprendre la nouvelle fraternité ? L'appel des frères n'est-il pas au départ de la fraternité chrétienne comme il l'est pour l'Église ? Quelle est la place de l'appel dans l'existence fraternelle des disciples du Christ ? Pouvons-nous vivre une véritable fraternité dans le Christ, si nous n'avons pas été appelés et si nous n'avons pas fait l'expérience d'une relation fraternelle ? Ce sont là quelques unes des questions qui nous guiderons tout au long de notre enquête.

Nous utilisons la version de BibleWorks 6 pour le texte hébreu et grec et aussi pour la LXX. La traduction des textes bibliques est celle de la *Bible TOB* édition 2010, sauf mention contraire. L'index suit aussi l'ordre de la *TOB*.

PREMIÈRE PARTIE : APPEL DES PREMIERS DISCIPLES

La première partie de notre travail consistera en une étude de textes se rapportant aux premiers disciples de Jésus, en une brève enquête sur les fratries dans l'Ancien Testament et en une présentation des implications théologiques de l'appel des premiers disciples. Il s'agit de voir comment les évangiles parlent des premières vocations d'une part, et de jeter un regard sur certaines fratries marquantes de l'Ancien Testament d'autre part. Les récits vétérotestamentaires aideront à découvrir le sens du mot « frère » et de la « fraternité » et, avec un cas particulier de frères – Moïse et Aaron – en mission. Nous présenterons, dans un troisième point, un bilan de l'appel des premiers disciples, qui permettra de dégager les différents rapports entre l'appel, la mission et la communauté.

CHAPITRE PREMIER : ÉTUDE DES TEXTES

Ce chapitre qui constitue le premier point de notre première partie se veut d'abord une analyse et une interprétation des textes qui parlent des premières vocations (Mc 1,16-20 ; Mt 4,18-22 ; Lc 5,1-11 ; Jn 1,35-51). L'appel des premiers disciples est explicitement relaté par Marc et Matthieu. Cependant Luc et Jean aussi font allusion aux premiers disciples de Jésus. Nous voulons étudier ici le texte de chaque évangile, afin de comprendre comment celui-ci présente l'appel des premiers compagnons de Jésus ou comment il relate l'existence de ce noyau originel qui a accompagné Jésus dès le début de sa mission. Nous ferons ensuite une comparaison synoptique qui intégrera Jean, afin de comprendre les différents rapports qui existent entre ces textes évangéliques.

1. Mc 1,16-20

Le récit de la vocation des pêcheurs de Galilée est raconté par Marc au début du ministère public de Jésus. En effet, il a voulu montrer que Jésus s'est associé des collaborateurs dès le commencement de son ministère²³. Il fait de l'appel des disciples l'acte public initial de Jésus²⁴. Par cet appel, Jésus fait confiance à des hommes pour travailler au salut de

²³ Cf. Philippe BACQ, Odile RIBADEAU DUMAS, *Écriture en pastorale*. Un goût de l'Évangile, Bruxelles, Lumen vitae, 2009, p. 28.

²⁴ Cf. Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc* (Commentaire Biblique : Nouveau Testament 2), Paris, Éd. du Cerf, 2004, p. 81.

l'humanité. La suite de l'évangile montrera que cette action marque le début des rapports entre lui et ses disciples.

1.1. Place du récit

L'appel des premiers disciples vient juste après un passage sur la prédication de Jésus en Galilée (Mc 1,14-15), qui peut être considéré comme un sommaire²⁵. Il parle de façon générale de l'activité de Jésus. En effet, le lieu de la scène est indiqué de manière générique : εἰς τὴν Γαλιλαίαν (en Galilée). Marc passe très vite, sans aucune transition, de la fin de l'*ouverture* (1,1-15) au début des activités de Jésus, par le récit qui nous concerne²⁶ : l'appel des disciples. Cette façon de faire donne l'impression que Jésus est pressé de réaliser le Royaume de Dieu. Les limites entre ce sommaire et notre récit se voient à travers leur introduction et leur conclusion. L'épisode de la proclamation de l'Évangile en Galilée débute par μετὰ δέ (Après que) et se termine par μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (convertissez-vous et croyez à l'Évangile), qui est une conclusion évidente de la proclamation de l'Évangile. Notre péricope commence donc par καὶ παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας (Comme il passait le long de la mer de Galilée) et se termine par ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ (ils partirent à sa suite). L'indication du lieu de la scène dans notre texte est un peu plus précise que dans le passage précédent où il est dit simplement que Jésus vint en Galilée (ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν). Cependant, elle ne suffit pas à faire connaître l'endroit exact où se trouve Jésus, car la mer de Galilée s'étend sur des dizaines de kilomètres.

Les actions des deux récits permettent de les séparer : la prédication (κηρύσσω) d'une part (1,14-15), et l'appel (δεῦτε ὀπίσω μου...ἐκάλει) d'autre part (1,16-20). Le thème et le contenu liés aux actions de ces deux textes sont aussi différents : l'annonce du Royaume de Dieu pour 1,14-15, et l'appel et la pêche pour 1,16-20. Les auditeurs de 1,14-15 ne sont pas mentionnés. Jésus est le seul personnage explicite de ce sommaire. Son message ne s'adresserait pas à un groupe particulier, mais à tous ceux qui attendaient l'avènement du Royaume. En revanche, ses interlocuteurs sont nommés en 1,16-20 ; il s'agit de Simon et André, Jacques et Jean²⁷. En plus d'eux, leur père Zébédée et ses salariés sont présents, mais sans jouer de rôle actif. Le récit de l'appel est plus précis au niveau des personnages que le sommaire. Le fait que les personnages soient différents dans les deux récits est la preuve qu'ils sont deux événements séparés.

²⁵ Cf. Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, p. 81.

²⁶ Cf. Jean DELORME, *L'heureuse annonce selon Marc*. Lecture intégrale du 2^e Évangile I (Lectio Divina 219), Paris, Éd. du Cerf/Médiaspaul, 2008, p. 96.

²⁷ Cf. Klemens STOCK, *Vangelo secondo Marco* (Lectio divina popolare), Padova, Messaggero, 2002, p. 49.

La proclamation de la Bonne Nouvelle par Jésus a lieu après l'arrestation de Jean Baptiste. C'est une donnée chronologique importante, bien qu'elle demeure vague, car elle ne dit pas où et quand il a été arrêté ni pourquoi²⁸. Marc ne précise pas non plus le moment de l'appel des premiers disciples. Est-ce à la même période que celle de l'emprisonnement du Baptiste ? Les liens entre les deux passages le laissent supposer. Le sommaire et l'appel sont aussi liés par l'espace : les deux actions se passent en Galilée. Nous pouvons dire avec Focant que « l'appel des premiers disciples vient prolonger le programme décrit en 1,14-15. Il n'en est d'ailleurs séparé par aucune notation chronologique, à la différence de l'épisode suivant qui sera situé un jour de sabbat (1,21)²⁹. »

Notre péricope est limitée en aval par la manifestation et l'enseignement de Jésus à la synagogue de Capharnaüm (1,21-28). En effet, au v. 21 il est dit : καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαριναοῦμ (ils pénètrent dans Capharnaüm). Le pluriel employé ici désigne « Jésus » et « ceux qui partirent à sa suite » au v. 20 ; c'est à dire les quatre pêcheurs qu'ils venaient d'appeler, et qui l'ont suivi. Jésus fait déjà son premier voyage avec ceux qu'il s'est choisis comme compagnons de route et de vie. Il montre ainsi que leur devoir est de l'accompagner partout³⁰. Le v. 21 ouvre un autre récit par le changement de lieu : du bord de la mer de Galilée, on passe à l'intérieur de Capharnaüm, à la synagogue. L'épisode de Capharnaüm a lieu un jour de sabbat (v. 21) : καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν (Et dès le jour du sabbat, entré dans la synagogue, il enseignait) alors que dans notre récit le jour n'est pas précisé. L'activité de Jésus change en 1,21-28. Il est passé de l'appel des disciples (1,16-20) à un enseignement (ἐδίδασκεν), puis à un exorcisme (Φιμώθητι καὶ ἔξελεθε). Le fait que les activités de Jésus varient confirme le passage d'un récit à un autre.

Ces deux récits (1,16-20 et 1,21-28) ont certains acteurs en commun, signe d'une certaine continuité entre eux : d'abord Jésus comme acteur principal, ensuite ses disciples. Mais l'épisode de Capharnaüm compte en plus les gens rassemblés à la synagogue, dont un possédé. Les personnages sont plus nombreux dans cette scène : on a affaire à un autre événement.

Nous pouvons conclure que notre péricope sur « l'appel » part du v. 16 au v. 20. Elle constitue une unité littéraire bien distincte de celle qui la précède et de celle qui la suit. Le v. 20 marque la conclusion de notre passage avec la réaction des appelés. Mais ce récit reste

²⁸ Cf. Klemens STOCK, *Marco*. Commento contestual al secondo vangelo (Biblia e preghiera 47), Rome, ADP, 2003, p. 30.

²⁹ Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, p. 84.

³⁰ Cf. Klemens STOCK, *op. cit.*, p. 40.

fortement lié à ceux qui l'encadrent. En effet, l'appel des premiers disciples montre une continuité dans l'annonce de la Bonne Nouvelle. Jusque-là Jésus n'a fait que prêcher. Maintenant il ne veut pas s'arrêter à une proclamation générale du salut. La conversion et la foi doivent s'exprimer de façon concrète : se mettre à la suite de Jésus est la meilleure réponse au message de salut³¹. La réaction favorable des quatre pêcheurs peut être comprise dans ce sens, même si le texte ne dit pas qu'ils ont écouté la prédication de Jésus. S'étant constitué un petit groupe, Jésus peut désormais commencer sa mission. Mais cela ne veut pas dire que c'est un préalable. En associant les hommes du début à la fin de toute sa mission, il assurait ainsi le futur de son œuvre. Les disciples seraient ainsi formés à tout, depuis le début. Après l'appel, il commence à manifester sa puissance³² : une façon peut-être d'associer pleinement ses disciples à tout son ministère puisqu'ils doivent être témoins de tous ses actes. Les trois récits (1,14-15 ; 1,16-20 ; 1,21-28) se déroulent en Galilée, lieu de départ des activités de Jésus. Ils font partie de la première section de Marc relatif au ministère galiléen de Jésus : 1,14 – 3,6. Cette section marque les débuts du ministère public de Jésus, faits de succès et d'incompréhensions, entraînant même une hostilité ouverte avec les scribes et les pharisiens³³.

Toutefois, la place du récit de l'appel des premiers disciples au début de l'évangile de Marc semble poser problème à cause de la réponse immédiate des disciples. En effet, si l'appel des premiers disciples est le premier acte public de Jésus, comme le souligne Focant³⁴, comment les disciples ont-ils pu accepter de suivre un inconnu sans se poser la moindre question ? Comment peut-on imaginer que des hommes exerçant un métier, sans nul doute assez rémunérateur, puissent l'abandonner du jour au lendemain, au nom d'une simple promesse de Jésus ? Mais Marc veut simplement nous apprendre que Jésus s'est associé des hommes dès le départ, par sa souveraine autorité, et que ce groupe était trop important à ses yeux pour ne pas être présent dans les premiers instants de sa mission.

1.2. Structure

Mc 1,16-20 se divise en deux parties, chacune constituant un micro-récit³⁵ : les v. 16-18 pour le premier et 19-20 pour le second. Ces deux parties sont presque d'égale longueur : trois versets (16-18) pour la première et deux pour la seconde (19-20). Elles racontent toutes deux des appels de disciples. De plus, chaque appel concerne deux frères pêcheurs. Ces deux appels

³¹ Cf. Rudolf SCHNACKENBURG, *L'Évangile selon saint Marc I* (Parole et Prière), Paris, Desclée, 1973, p. 46.

³² Cédric FISCHER, *Les disciples dans l'Évangile de Marc*, 2007, p. 43.

³³ Cf. Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, p. 75.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 81.

³⁵ Cf. Jean-Noël ALETTI, Maurice GILBERT, Jean-Louis SKA, Sylvie DE VULPILLIÈRES, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique*. Les mots, les approches, les auteurs, Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 76. Le terme « micro-récits » désigne des épisodes qui, dans un récit, ont leur intrigue propre.

donnent l'impression d'être deux récits jumeaux, pour reprendre l'expression de Delorme³⁶. Ils se ressemblent tellement qu'on peut prendre l'un pour l'autre. Ils sont aussi bâtis sur le même schéma. En effet, Jésus se déplace le long de la mer ; il voit des frères ; il les appelle et ceux-ci laissant leur occupation le suivent. Ces mêmes éléments – voir, appeler, tout laisser pour suivre – se retrouvent dans l'appel d'Élisée (1 R 19,19-21) et celui de Lévi (Mc 2,14)³⁷. Cette structure n'est donc pas une particularité de Marc, même si certains petits détails sont de lui :

1. Premier appel (Simon et André) : v. 16-18
 - Jésus marche et voit Simon et André (v. 16)
 - Jésus les appelle (v. 17)
 - Réaction de Simon et André (v. 18)
2. Deuxième appel (Jacques et Jean) : v. 19-20
 - Jésus marche et voit Jacques et Jean (v. 19)
 - Jésus les appelle (v. 20a)
 - Réaction de Jacques et Jean (v. 20b et c)

Il y a un déplacement de Jésus entre les deux épisodes, souligné au début du v. 19 : καὶ προβάς ὀλίγον (Avançant un peu). Ce changement de lieu marque le passage d'une scène à l'autre. Jésus se trouve, certes, toujours au bord de la mer, mais il se déplace « un peu ». Ce fait permet de rapprocher les deux épisodes du point de vue topographique³⁸. Si les pêcheurs sont différents dans les deux scènes, les conditions dans lesquelles Jésus les appelle ne sont pas non plus tout à fait les mêmes. Simon et André étaient en train de pêcher quand Jésus les vit et les appela ; Jacques et Jean arrangeaient leurs filets, ce qui a pu se passer soit avant ou après la pêche.

1.3. Interprétation

L'appel de Simon et André, et celui de Jacques et Jean, n'échappe pas au modèle biblique des vocations. En effet, tout le monde s'accorde pour reconnaître que notre péricope suit, de par sa structure et même son contenu, le modèle de l'appel d'Élisée qu'on trouve en 1 R 19,19-21³⁹. Mais ici, Marc donne à la suite deux épisodes de vocation : des appels successifs, l'un après l'autre, faisant de cette journée celle des vocations. Il ne faut pas voir

³⁶ Cf. Jean DELORME, *L'heureuse annonce selon Marc*, p. 96.

³⁷ Cf. Klemens STOCK, *Vangelo secondo Marco*, p. 51.

³⁸ Cf. Étienne TROCMÉ, *L'évangile selon saint Marc* (Commentaire du Nouveau Testament II), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 44.

³⁹ Voir bibliographie. Les commentaires sur Marc.

dans sa présentation Jésus comme le nouvel Élie, puisque pour Marc, c'est Jean Baptiste qui incarne cette figure (1,2-8 ; 9,11-13). Il développe plutôt dans ce récit le thème de son autorité⁴⁰. Si Élisée a eu le temps de faire ses adieux, et même de faire un repas avant de s'en aller, il n'en sera pas ainsi pour les quatre pêcheurs du lac de Galilée. Les fils de Zébédée, qui avaient leur père avec eux dans la barque, l'ont abandonné sans le moindre geste d'adieu. Il faut souligner aussi le fait qu'Élie a choisi Élisée comme son remplaçant, alors que Jésus appelle des collaborateurs. Il veut travailler avec ceux qu'il se choisit. Jésus n'a d'ailleurs pas hésité à confier des tâches à ses apôtres pendant qu'il était avec eux (Mc 6,7-12). Le disciple ne vient pas pour prendre la place du maître : il n'attend pas qu'il soit fatigué ou parti pour se mettre en action. Sa mission participe à celle du maître. Il n'a pas une mission à lui qui ne lui soit donnée par le maître. Il dépend entièrement de celui qui l'a appelé.

Ce récit, comme réponse à la prédication de la Bonne Nouvelle faite aux v. 14-15, nous enseigne combien celle-ci peut changer la vie de ceux qui l'acceptent. L'Évangile est avant tout une nouveauté sensationnelle, qui ne peut passer inaperçue. Il produit des effets auxquels les gens ne peuvent résister. De plus, suivre Jésus entraîne une autre vie et une autre manière d'être. Ces appels sont des événements concrets dans la mission de Jésus, qui traduisent l'effectivité de la présence du Royaume⁴¹.

Le v. 16 montre Jésus en mouvement (marchant au bord du lac). Il se présente souvent comme un itinérant⁴². Cela peut se comprendre par rapport à l'urgence du Royaume de Dieu qu'il annonce. Jésus a conscience de la proximité de celui-ci. Il ne perd pas de temps, car il veut atteindre le maximum de monde. Il ne s'agit cependant pas d'une course. Ceux qui le suivent devront apprendre qu'il ne les appelle pas à vivre dans une résidence dorée ou à s'établir dans un endroit donné. En Mt 8,20 et Lc 9,58, Jésus dira que le Fils de l'homme n'a pas où reposer la tête. Il les invite à le suivre sur la route, partout où il devra se rendre pour annoncer la présence du Règne de Dieu. Cela permet de comprendre la soudaineté du départ des quatre pêcheurs à sa suite. La narration ne leur laisse ni le temps de se poser des questions, ni même le temps d'une quelconque préparation (cf. εὐθύς). L'urgence ou l'irruption du Royaume commande de se mettre tout de suite au travail.

Jésus commence par parcourir la Galilée. Cette région est reconnue comme un carrefour, lieu de rencontre de plusieurs peuples. Elle attirait beaucoup de monde à cause de son lac et du commerce de poissons. La présence des foules est favorable à la prédication. Pour Marc, la

⁴⁰ Cf. Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, p. 83.

⁴¹ Cf. Philippe BACQ, Odile RIBADEAU DUMAS, *Écriture en pastorale*, p. 28.

⁴² Cf. Camille FOCANT, *op. cit.*, p. 83.

Galilée est une notion géographique importante⁴³. C'est pourquoi il en a fait le champ par excellence de la mission de Jésus. Pour lui, il se manifesta plusieurs fois en Galilée. Cette région donne ainsi une unité de lieu au récit marcien. Le début et la fin de la mission se déroulent au même endroit : Jésus commence par la Galilée (1,14), et après la résurrection, il demandera à ses disciples de le retrouver en Galilée (16,7). Ainsi, « le Jésus terrestre avait ouvert la voie au Ressuscité⁴⁴ ».

Marc désigne souvent le lac de Galilée par le terme *θάλασσα* (mer) (2,13 ; 3,7 ; 4,1 ; 5,1.19.21) ou par l'expression *τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας* (la mer de Galilée) (1,16 ; 7,31). Mc 1,16 et Mc 7,31 fonctionnent donc comme une inclusion. En effet, après 7,31, *θάλασσα* n'est plus associé à la Galilée. En 9,42 et 11,23, *θάλασσα* devient un moyen pour affronter quelque chose et non un lieu géographique. En désignant le lac par *θάλασσα* au lieu de *λίμνη*, Marc fait un sémitisme bien connu, qui sera d'ailleurs repris par Mt 4,18 et 15,29 et Jn 6,1, puisque l'on sait qu'il n'y a pas de mer en Galilée. L'étendue du lac peut certes faire penser à la mer. Mais seul le Nouveau Testament utilise cette expression *θάλασσα τῆς Γαλιλαίας*⁴⁵. Marc en parle ainsi parce qu'il en fait aussi un lieu important.

Du point de vue narratif, le mouvement de Jésus au bord de la mer (v. 16.19) est une action secondaire par rapport aux deux autres qui vont suivre dans le récit. C'est pourquoi cette action est exprimée avec un participe (*παράγων*). Marc parle de « la marche » juste pour situer l'endroit où se trouve Jésus et justifier le départ des disciples (eux aussi se mettent en mouvement) : il faut imiter le maître. Les actions principales de Jésus sont *voir* et *appeler*, exprimés par des verbes finis (*εἶδεν*, *εἶπεν*, *ἐκάλεσεν*)⁴⁶.

Dans sa marche, Jésus « voit » deux frères. Simon est le premier cité : *εἶδεν Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφόν* (il vit Simon et son frère André). Le nom d'André vient en second, et en référence à son frère Simon. L'auteur ne fait pas référence au père comme le veut la coutume. Marc affirme ainsi dès le début la place de Simon dans le groupe des Douze. Il est le premier à être appelé, signe annonciateur de la primauté que lui confiera Jésus. Le geste de *voir* de Jésus, qui est répété au v. 19, est important, car il est suivi de l'appel. Il est le début d'une relation particulière que Jésus nouera dès cet instant avec ceux qu'il appelle. Cette action va entraîner désormais une proximité pour la vie entre Jésus et ces deux pêcheurs⁴⁷. Ce regard spécial de Jésus se portera par trois fois sur des personnes qu'il appellera à sa suite

⁴³ Cf. Étienne TROCMÉ, *L'évangile selon saint Marc*, p. 40-41.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁵ Cf. Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, p. 81.

⁴⁶ Cf. Klemens STOCK, *Vangelo secondo Marco*, p. 50.

⁴⁷ Cf. Klemens STOCK, *Marco*, p. 37.

(1,16.19 ; 2,14)⁴⁸. Marc rapporte deux autres *voir* de Jésus du même genre. Il s'agit de 1,10 où, après son baptême, Jésus vit le ciel ouvert et l'esprit descendre sur lui. Il y a aussi 6,34, dans lequel il est dit qu'en débarquant Jésus vit une foule dont il eut pitié. Jésus a un regard sensible et pénétrant : il en fait un moyen de communication qui permet d'établir un rapport entre lui et ce qu'il voit. Jésus *voit*, mais son regard ne s'évade pas sur l'étendue de la mer. Il se pose sur deux pêcheurs. Il les vit pendant qu'ils pêchaient : εἶδεν Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν Σίμωνος ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσῃ· ἦσαν γὰρ ἀλιεῖς (il vit Simon et André, le frère de Simon, en train de jeter le filet dans la mer : c'étaient des pêcheurs). Le récit ne signale pas la présence d'autres personnes, en dehors de Jésus et des pêcheurs. Étaient-ils les seuls à cet endroit ? En ne signalant que ceux-là, le récit ne veut-il pas mettre en relief le rapport personnel et intime que le maître établit avec ces deux frères pêcheurs ? Leurs rapports futurs le laisse suggérer.

Simon et André feront partie des Douze (3,18). Ils sont appelés ensemble. Cependant, ce n'est pas souvent que le Nouveau Testament présente Simon en compagnie de son frère André, contrairement aux fils de Zébédée qui sont régulièrement cités en groupe. Ils sont encore ensemble, en plus de notre péricope, en Mc 1,29 ; 3,18, et à la fin du ministère public de Jésus (13,3), en inclusion avec le récit de l'appel. Par ailleurs, si Simon est très présent dans les évangiles, il n'en est pas de même pour son frère André, qui est presque ignoré. Bien que Marc soit le seul parmi les synoptiques qui le mentionne plusieurs fois, il ne le fait pas participer au ministère public de Jésus⁴⁹. Mais le fait qu'on le retrouve au début et à la fin de la mission publique de Jésus montre qu'il n'y était pas non plus absent. Il y avait douze apôtres, cependant les textes du Nouveau Testament ne parlent pas de tous de la même façon. Certains sont beaucoup en vue, d'autres moins, et d'autres pas du tout. Cela ne veut pas dire qu'ils n'ont pas existé ou qu'ils n'ont rien fait. Les textes ont transmis ce qu'ils ont jugé nécessaire. Selon la volonté du maître qui les a appelés, certains des disciples ont été mis en relief plus que d'autres. Dans la liste des Douze selon Marc, André occupe la quatrième place après Simon, Jacques et Jean (cf. 3,18).

Simon et son frère André, bien qu'appartenant à la même fratrie et appelés ensemble par Jésus à la même mission – pêcheurs d'hommes –, connaîtront donc des destins et des fortunes divers, comme en témoignent le silence apparent des textes sur André⁵⁰. L'appel de Jésus a certainement transformé leur fratrie, pour la porter vers un niveau plus élargi, qui dépasse les

⁴⁸ Cf. Klemens STOCK, *Marco*, p. 37.

⁴⁹ Cf. John P. MEIER, *Un certain juif Jésus*, p. 136.

⁵⁰ Cf. Étienne TROCMÉ, *L'évangile selon saint Marc*. p. 43.

liens biologiques. Simon et André ne sont plus ainsi enfermés dans leur fratrie naturelle – cf. le fait qu'ils ne soient pas beaucoup cités ensemble –, mais ils s'ouvrent à d'autres que leur donne leur nouvelle mission d'apôtres. Comme il l'a fait pour leur travail, Jésus transforme les relations de ceux qu'il appelle. Dans le groupe des Douze, Simon et André devront apprendre à vivre en frères avec les autres, avec qui ils sont liés par l'appel.

Simon, à qui Jésus donnera le nom de Pierre, est présenté par tous les évangiles et les Actes des Apôtres comme le leader et le porte-parole des apôtres (Mc 1,36 ; 8,29 ; 9,5 ; 10, 28 ; 14,29.37 ; Mt 15,15 ; 16,18 ; 17,24 ; 18,21 ; Lc 12,41 ; Jn 6,68). Figure marquante de l'Église naissante, il sera considéré avec Paul et par la tradition comme un des deux piliers que Jésus a choisi pour bâtir et soutenir la communauté de ses disciples. Avec son reniement (Mc 14,66-72), Pierre se présente comme le prototype de la fragilité et de la faiblesse du disciple, qui, malgré tout – cf. avertissement de Jésus : Mc 14,26-31 –, succombe quelquefois. Cependant, cela ne l'a pas empêché d'être choisi par le maître et d'œuvrer au rayonnement de l'Évangile. Jésus le connaissait, il l'a choisi pour ce qu'il veut faire de lui et non pour ce qu'il est.

En disant ἦσαν γὰρ ἀλιεῖς (c'étaient des pêcheurs), Marc fait comprendre que Simon et André étaient des pêcheurs de profession, comme le confirme l'imparfait utilisé et l'acte qu'ils accomplissaient quand Jésus les vit : ἀμφιβάλλοντας⁵¹. Le verbe ἀμφιβάλλω qui est ici employé de façon absolue est difficile à comprendre. Il signifie *jeter autour* ou *en rond*. Il lui faut un complément. Cela explique pourquoi le manuscrit Γ a βάλλοντας ἀμφίβλητρον. Il tente ainsi de rendre plus compréhensible la phrase. Mais il faut conserver l'incise ἦσαν γὰρ ἀλιεῖς, car on sait que ceux qui jettent les filets en rond ou autour sont des pêcheurs : cette précision lève l'ambiguïté. Jésus voit des pêcheurs en activité, et ce que Jésus leur promet au v. 17 montre l'intérêt qu'il attache à leur métier.

Dans le v. 17, Jésus s'adresse à ceux qu'il voit. Ce verset contient la seule phrase prononcée par lui dans le récit. Il donne un ordre aux pêcheurs sans les nommer : δεῦτε ὀπίσω μου (Venez à ma suite)⁵². Comment est-ce possible ? Marc ne dit pas s'il y a eu une rencontre antérieure entre ces deux frères et Jésus. Or, voici qu'au premier contact, Simon et André reçoivent un ordre de lui. Sans aucune explication, il demande aux pêcheurs de le suivre. Il ne

⁵¹ Cf. Étienne TROCMÉ, *L'évangile selon saint Marc*, p. 43.

⁵² Cf. Klemens STOCK, *Marco*, p. 37 ; Philippe BACQ, Odile RIBADEAU DUMAS, *Écriture en pastorale*, p. 29, soutiennent que ce n'est pas un ordre. Mais nous nous demandons comment ils justifient le sens de l'impératif et le fait que Simon et André vont derrière Jésus sans avoir exprimé une quelconque opinion. Nous sommes d'accord avec la plupart des commentaires qui reconnaissent qu'il s'agit d'un ordre. Étienne TROCMÉ, *op. cit.*, p. 43, dit même que cet ordre est d'une rudesse quasi-militaire.

cherche même pas à les persuader de quitter leur travail. Il a là, certainement, l'attitude d'un maître qui peut commander à ses disciples sans leur donner de raisons, c'est un « acte de puissance et une parole de pure autorité⁵³. » Jésus exerce ainsi son autorité sur ceux qu'il choisit. Il est le maître auquel tout disciple doit obéir. Suivre quelqu'un est un engagement et un risque qui doivent être fondés sur de bonnes raisons. Jésus donne un ordre inconditionnel⁵⁴ : il n'a pas été discuté. Cet ordre est orienté vers sa personne, que Simon et André doivent suivre. Cela exigera d'eux une communion de vie, et entraînera un rapport privilégié avec lui, basé sur la confiance.

L'expression δεῦτε ὀπίσω μου (littéralement : venez derrière moi) est un sémitisme qui traduit le comportement du disciple à la suite du maître. En effet, le disciple marche toujours derrière le maître, qu'il doit imiter. Marc n'emploie pas souvent cette expression pour désigner la suite du disciple⁵⁵. En 2,15 par exemple, il utilise le verbe ἀκολουθέω pour traduire le comportement de Lévi. Marc emploie le même verbe dans le cas du jeune homme riche (10,21). « Marcher derrière » ou « à la suite de » quelqu'un est un geste très significatif pour le milieu. Il est l'expression d'une adhésion entière et sans réserve. Être disciple n'est pas un acte ponctuel et temporaire. Jésus demande un attachement fidèle et permanent.

Ce que Jésus fait – appeler lui-même ses disciples – tranche avec la tradition juive⁵⁶. En effet, dans la pratique des rabbis juifs, c'est le disciple qui choisit son maître en fonction de ses préférences, ou bien, en quelques rares occasions, il lui est proposé par les parents. Alors, agir comme le fait Jésus, c'est ouvrir un nouveau type de relation entre le maître et le disciple : le choix du disciple revient au maître dont il dépend. De plus, l'enseignement de Jésus n'est pas de type scolastique, comme celui des rabbis. Il n'a ni école, ni lieu de formation défini. Accepter d'obéir à son ordre, c'est certainement cautionner cette condition du disciple, qui est choisi et mené par le maître là où il veut, sans destination précise. « Venir derrière Jésus », c'est donc être prêt à assumer ce nouveau type de vie itinérante, où la croix occupera aussi une bonne place (8,34).

Après l'ordre, Jésus promet aux pêcheurs de transformer leur métier : καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἀλιεῖς ἀνθρώπων (et je ferai de vous des pêcheurs d'hommes). « Devenir des pêcheurs d'hommes » est une métaphore⁵⁷, où Jésus met en relation la fonction future des disciples avec leur activité présente. L'expression *pêcheurs d'hommes* est un jeu de mots que

⁵³ Simon LÉGASSE, *L'Évangile de Marc I* (Lectio Divina, Commentaires 5), Paris, Éd. du Cerf, 1997, p. 114.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*

⁵⁵ Cf. Claude COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 148.

⁵⁶ Cf. Simon LÉGASSE, *op. cit.*, p. 115.

⁵⁷ Cf. Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, p. 85 ; Jean DELORME, *L'heureuse annonce selon Marc*, p. 103.

Jésus fait à partir du métier des pêcheurs⁵⁸. Prise littéralement, elle est difficile à comprendre. Mais la suite de l'évangile permet de comprendre sa portée (6,7-13 ; 13,10). *Devenir des pêcheurs d'hommes* complète *venez derrière moi*. On peut même dire qu'il est la conséquence de *venez derrière moi*. Le *καί* doit avoir un sens consécutif ici, puisqu'il vient après un impératif. Ce sont ceux qui viennent derrière Jésus, ses disciples, qui deviennent des pêcheurs d'hommes. Cette image de pêcheurs d'hommes est apparemment négative, quand on se réfère aux rapports entre le pêcheur et les poissons. Le pêcheur tue le poisson pour le manger ou pour le vendre. Dans la Bible aussi, certains textes prophétiques utilisent l'image de la pêche pour évoquer des actes hostiles : Jr 16,16 ; Ez 29,4-5 ; Am 4,2 ; Ha 1,14-17. Mais aucun de ces textes ne contient cette expression. Néanmoins, le texte de Jérémie a été isolé pour évoquer seulement une tâche de rassemblement⁵⁹.

Jésus, en employant cette expression, veut donner un autre sens à la pêche. Il s'agit de tirer le poisson de la mer, considérée comme lieu de la mort par le fait qu'elle engloutit. Il y a aussi un autre aspect positif dans la pêche, l'image du filet qui rassemble les poissons. Les disciples ne pêcheront plus pour se nourrir ou pour vendre (tuer les poissons). Ils devront désormais faire vivre les gens en les délivrant du monde, en les rassemblant et en les amenant à Jésus (leur donner une nouvelle vie)⁶⁰. Jusqu'alors, Simon et André ne pêchaient que des poissons, mais plus tard, ce sont des hommes qu'ils devront pêcher. Ce que Jésus leur promet est dans l'avenir d'une vie avec lui, ce qu'exprime le futur (*ποιήσω*) employé ici. L'horizon que Jésus ouvre ainsi pour eux devient plus vaste. Leur activité ne se limitera plus au seul lac de Galilée. Elle s'étend à tous les hommes de toute l'humanité, car *hommes* est ici indéterminé, sans restriction. Il faut l'étendre à tout le monde, à toutes les races et à toutes les nations. La mission du disciple va au-delà de sa contrée. Elle s'ouvre à tous les hommes, pour les accueillir et faire d'eux une communauté de disciples. Marc donne ainsi à cette expression un sens missionnaire. Qu'un maître invite ses disciples à aller au-delà de leur patrie est aussi une nouvelle façon d'agir.

Selon Focant, le verbe *ποιήσω* a été interprété, à tort, par certains comme une nouvelle création en référence au texte de Gn 1-2 dans la version des LXX⁶¹. Pour lui, il ne s'agit pas d'une nouvelle création. Il n'a pas tort, car l'appel de Jésus peut transformer les gens, mais il ne les recrée pas. Un nouveau type de personne et de relation sont suscitées sans toutefois remettre en cause ou annihiler l'existant. Il faut plutôt dire que c'est le *voir* de Jésus qui peut

⁵⁸ Tous les commentaires sur Marc partagent ce point de vue.

⁵⁹ Cf. Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, p. 85.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*

⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 84.

revêtir un caractère de création. Il fonde quelque chose de nouveau et de permanent au niveau des rapports entre Jésus et les pêcheurs, et vice-versa⁶². Même si son regard se porte sur des hommes en train de pêcher, ce ne sont plus des pêcheurs qu'il voit mais des disciples.

Les deux frères ne résistent pas à l'interpellation de Jésus. En effet, ils laisseront « aussitôt » (εὐθύς) leurs filets pour se mettre à la suite de Jésus. Bien que l'immédiateté de leur réponse soit quelque peu surprenante, ils témoignent ainsi de la reconnaissance de l'autorité prophétique de Jésus. Pour suivre Jésus, ils ont abandonné (ἀφέντες) les filets (τὰ δίκτυα), signe qu'ils laissent derrière eux leur métier. Certains manuscrits, comme D, ont πάντα (tout) à la place de τὰ δίκτυα (les filets). Plutôt que d'opposer les deux occurrences, il faut considérer que *tout* peut désigner les instruments de travail (les filets).

Dans la deuxième partie du récit (v. 19-20), Jésus voit deux autres pêcheurs. Ici aussi, Marc met en évidence le *voir* de Jésus. Son regard se pose sur Jacques et son frère Jean, les deux fils de Zébédée (v. 19) : εἶδεν Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ (il vit Jacques, fils de Zébédée, et Jean son frère). Marc présente Jean comme le frère de Jacques (Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ) et non comme le fils de Zébédée. C'est donc la fratrie qui est mise en relief comme dans le cas de Simon et André (Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν Σίμωνος). La présence du père en renforce l'idée. Il y a sûrement une volonté de l'auteur de montrer que ceux qui sont appelés sont avant tout des frères. Marc parle plusieurs fois de la filiation de Jacques et Jean (1,19. 20 ; 3,17 ; 10,35). Cette insistance veut probablement faire éviter la confusion entre ceux qui portent ce nom : Jacques, le frère du Seigneur (6,3), et Jacques le fils d'Alphée (3,18).

Les deux frères étaient dans une barque en train d'arranger leurs filets. Par la mention du père, cet épisode donne plus d'informations sur les deux frères, Jacques et Jean, que le premier sur Simon et André. Le père et les salariés sont signalés au v. 19, mais Marc ne dit pourtant pas que Jésus les vit aussi. Il relève seulement leur présence. Puisque Marc ne fait pas d'eux l'objectif du *voir* de Jésus, cela renforce la spécificité de ce regard. Jésus voit seulement les frères qu'il veut appeler. La mention des salariés – particularité de Marc – indique l'existence d'une entreprise. Elle donne ainsi une information sur le statut social de la famille⁶³. Mais peut-on penser que c'est cette situation sociale, qui serait relativement enviable, qui aurait favorisée les prétentions des deux frères (cf. Mc 10,35-45) ? Or, l'appel de

⁶² Cf. Klemens STOCK, *Marco*, p. 37.

⁶³ Cf. Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, p. 86.

Jésus entraînait une certaine rupture comme le souligne le v. 20 : « ils laissèrent leur père et ses salariés ».

Contrairement au premier épisode, le narrateur ne cite pas les paroles de Jésus. Il dit seulement : ἐκάλεσεν (il appela). Marc utilise rarement ce verbe, 4 fois seulement (1,20 ; 2,17 ; 3,31 ; 11,17) contre 26 chez Mt et 43 chez Lc. Selon Trocmé, il ne semble pas lui donner la valeur d'un terme technique de la langue religieuse comme chez Paul⁶⁴. Il utilise d'autres mots à la place. Dans son récit, ὀπίσω αὐτοῦ (v. 20) fait une inclusion avec δεῦτε ὀπίσω μου (v. 17). Il s'agit donc du même récit d'appel : signe de la continuité dans les deux épisodes. Ici, c'est l'appel qui est immédiat, dès que Jésus vit les pêcheurs : εἶδεν ...καὶ εὐθὺς ἐκάλεσεν αὐτούς (il vit [...] Aussitôt, il les appela). Les fils de Zébédée répondent en rompant avec leur milieu de vie : famille et travail⁶⁵. Marc ne signale pas, dans ce second appel, l'abandon des filets, comme il l'a fait pour Simon et André, alors qu'il dit que Jacques et Jean étaient en train d'arranger leurs filets (v. 19). Il a voulu simplement mettre l'accent sur l'abandon des personnes familières aux pêcheurs⁶⁶.

Jacques et Jean, comme Simon et André, suivent Jésus, inaugurant du coup une relation nouvelle. Ils ont eux aussi cédés devant son autorité. Même si Jésus ne leur fait pas de promesse, sa parole au v. 17 s'adresse aussi à eux ainsi qu'à tout disciple : la tâche ou la mission du disciple est la même depuis toujours et partout. À la fin du v. 20, Marc emploie le verbe ἀπῆλθον au lieu de ἠκολούθησαν pour exprimer le départ des fils de Zébédée derrière Jésus. Nous disions plus haut que le verbe ἀκολουθέω, qui veut dire *suivre*, est souvent employé par Marc pour traduire la réponse des gens à leur appel. Mais ici, il change de verbe pour varier son langage, en employant ἀπῆλθον (ἀπέρχομαι : s'en aller, s'éloigner, partir) qui met en relief le point de départ, c'est à dire ce qui est abandonné. La variante de D et W est respectable, mais ces manuscrits ont voulu harmoniser le texte pour avoir le même verbe dans les deux appels.

Le « départ » de Jacques et Jean, tout comme celui de Simon et André, marque la rupture et la fin d'un mode de vie permanent – cf. verbes au participe présent qui désignent les occupations des pêcheurs – pour s'ouvrir à un autre⁶⁷, qui apparemment leur semble meilleur. Jésus deviendra le pôle central de la vie et des actions de ceux qu'il appelle⁶⁸.

⁶⁴ Cf. Étienne TROCMÉ, *L'évangile selon saint Marc*, p. 45.

⁶⁵ Cf. Philippe BACQ, Odile RIBADEAU DUMAS, *Écriture en pastorale*, p. 29.

⁶⁶ Cf. Claude COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 149.

⁶⁷ Cf. Jean DELORME, *L'heureuse annonce selon Marc*, p. 98.

⁶⁸ Cf. Claude COULOT, *op. cit.*, p. 149.

2. Mt 4,18-22

Le texte de Matthieu fait découvrir les premiers appelés de Jésus, et les conditions dans lesquelles ils ont été choisis.

2.1. Place du récit

Matthieu met le récit de l'appel des quatre premiers disciples au début du ministère public de Jésus. En effet, cet épisode intervient dans le contexte de l'arrestation de Jean Baptiste. Après son baptême (Mt 3,13-17) et sa tentation au désert (Mt 4,1-12), Jésus ayant appris la nouvelle de l'arrestation du Baptiste se retira en Galilée (Mt 4,12-17). Il y commence sa mission par une prédication (Mt 4,17) : ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρῦσσειν καὶ λέγειν, Μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (À partir de ce moment, Jésus commença à proclamer : Convertissez-vous : le Règne des cieux s'est approché). Jésus proclame la proximité du Royaume de Dieu, et exige des gens la conversion : ces mots constituent la première parole publique de Jésus⁶⁹. La deuxième sera celle adressée aux pêcheurs au bord de la mer de Galilée (v. 19) : καὶ λέγει αὐτοῖς, Δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἀλιεῖς ἀνθρώπων (Il leur dit : Venez à ma suite et je vous ferai pêcheurs d'hommes). Les deux événements sont très proches. L'appel vient comme une réponse à la prédication sur le Royaume de Dieu⁷⁰. Jésus concrétise la proximité du Règne de Dieu en s'adjoignant des gens pour sa mission en faveur de la réalisation plénière de celui-ci.

Le v. 12 dit que Jésus vint habiter à Capharnaüm, et à partir de ce moment commença sa prédication (v. 17). Or, la scène suivante, qui concerne l'appel des disciples, se passe au bord de la mer (v. 18) : περιπατῶν δὲ παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας (Comme il passait le long de la mer de Galilée). L'épisode de l'appel et celui de la prédication se sont déroulés en des endroits différents. La différence de lieux indique qu'il s'agit de deux récits distincts. Une prédication à Capharnaüm, des appels au bord du lac : les activités de Jésus ont aussi varié. Cette variation est le signe qu'on est passé à un autre récit, différence aussi confirmée par les personnages. En Mt 4,12-17, l'auditoire de Jésus n'est pas mentionné. Jésus s'adressait sûrement à des gens, même si le texte les ignore. Mais en Mt 4,18-22, il s'adresse à quatre pêcheurs nommément désignés : Simon, André, Jacques et Jean.

Mt 4,23 présente Jésus, non plus marchant au bord de la mer, mais comme un prédicateur itinérant, parcourant toute la Galilée, prêchant, enseignant et guérissant : καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ

⁶⁹ Cf. Claude TASSIN, *L'Évangile de Matthieu*. Commentaire pastoral (Commentaires), Paris, Centurion, 1991, p. 52.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 54.

τῆ Γαλιλαίᾳ διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ (Puis, parcourant toute la Galilée, il enseignait dans leur synagogues, proclamant la Bonne Nouvelle du Règne et guérissant toute maladie et toute infirmité parmi le peuple). Le lieu de l'activité de Jésus dans l'épisode suivant change même s'il reste toujours dans la même région. Il passe du bord de la mer de Galilée (v. 18 : δὲ παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας) aux synagogues région (v. 23 : ἐν ταῖς συναγωγαῖς). Nous ne sommes plus dans le même récit. Jésus appelait des disciples en Mt 4,18-22, mais en Mt 4,23-25, il enseigne, prêche et guérit. Il ne s'adresse plus seulement à quatre pêcheurs, mais à des foules et à des malades de tous genres. Ces divers changements révèlent que le récit de Mt 4,18-22 est différent de celui de Mt 4,23-25.

Malgré les différences soulignées, notre texte (Mt 4,18-22) garde un lien étroit avec celui qui le suit (Mt 4,23-25). En effet, ces deux textes font partie de la section sur le début du ministère de Jésus en Galilée (Mt 4,12-25)⁷¹. Elle retrace le commencement de son activité, qui évolue progressivement vers le mont des Béatitudes, lieu du premier des cinq grands discours que Matthieu lui attribue. La section sur le début du ministère galiléen de Jésus se trouve dans le grand ensemble qui annonce la Bonne Nouvelle : (Mt 4,12 – 11,1). L'appel des premiers disciples s'inscrit ainsi dans cette activité. Jésus les initie dès le départ, par sa prédication et ses œuvres ; mission de départ remplie avec le concours de ceux qu'il a choisis⁷². Les disciples sont les premiers témoins du maître. Leur présence aux côtés de Jésus est mentionnée en Mt 5,1. Ce dernier n'est pas seul et ne mène pas ses activités de façon solitaire. Il fait participer dès le début des hommes à sa mission. Après leur choix, les disciples apprennent, dans cette section, à écouter le maître et à le regarder accomplir les œuvres qui confirment la Bonne Nouvelle annoncée⁷³. Ils devront plus tard annoncer à leur tour ce même message. Ils s'approchent de Jésus quand il enseigne, afin de bien connaître la Bonne Nouvelle à transmettre.

Notons aussi le lien de notre péricope avec celle qui la précède, même si le nom Ἰησοῦς y manque. Jésus est toujours l'acteur principal, mais puisqu'en Mt 4,17 ce nom est mentionné, l'auteur n'a pas voulu le répéter. Il met pour cela les verbes des versets suivants à la troisième personne du singulier, car le contexte permet de savoir qu'il s'agit de Jésus.

⁷¹ Cf. Élian CUVILLIER, « L'Évangile de Matthieu », dans Daniel MARGUERAT (dir.), *Introduction au Nouveau Testament*, p. 86.

⁷² Cf. Ghislain LAFONT, *Jésus un pauvre parmi les pauvres*. Une lecture de l'évangile de saint Matthieu, Paris, Parole et Silence, 2002, p. 35.

⁷³ Cf. Claude TASSIN, *L'Évangile de Matthieu*, p. 54.

Notre péricope, malgré quelques liens – Jésus comme acteur principal, les scènes se passent globalement dans la région de Galilée –, est une unité littéraire différente de celles qui l’encadrent (Mt 4,12-17 et 4,23-25). Elle commence par une introduction (v. 18) περιπατῶν δὲ παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν δύο ἀδελφούς (Comme il marchait le long de la mer) et se termine au v. 22 : οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὸ πλοῖον καὶ τὸν πατέρα αὐτῶν ἠκολούθησαν αὐτῷ (Laisant aussitôt leur barque et leur père, ils le suivirent).

2.2. Structure

La structure du récit matthéen met en relief le parallélisme entre les deux appels⁷⁴. En effet, le récit peut se diviser en deux micro-récits. Le premier est constitué par les v. 18-20, et le second par les v. 21-22. Matthieu présente de façon concise deux appels différents, qui se sont passés au bord de la mer de Galilée. Il le fait avec la répétition de la plupart des éléments essentiels qui constituent chacun d’eux. Cette structure suit le modèle de l’appel d’Élisée (1 R 19, 19-21). Jésus demande à des hommes de le suivre comme Élie l’a fait pour Élisée. Mais, contrairement à Élisée, Jésus veut faire de ceux qu’il appelle des pêcheurs d’hommes⁷⁵. De plus, au niveau de la forme, Matthieu donne à la fois deux appels. Chaque scène suit le modèle du livre des Rois. La deuxième scène s’en rapproche davantage à cause de la mention du père qui est abandonné par ses fils. Élisée laissera aussi sa famille pour répondre à l’appel que lui a adressé Élie.

La première scène (v. 18-20) concerne l’appel de Simon et André, deux frères pêcheurs. Ils répondent favorablement à Jésus en abandonnant leurs filets. La seconde (v. 21-22) parle de celui de Jacques et Jean, les fils de Zébédée. Il s’agit là encore de deux frères. Ils acceptent aussi l’invitation de Jésus, en laissant leur père et leur travail. Le même schéma se retrouve dans les deux scènes. Il est tripartite pour chacune, en considérant les actions de Jésus et celles des appelés :

1. Appel de Simon et André

- Jésus marche et voit les deux frères pêcheurs (v. 18)
- Jésus appelle Simon et André (v. 19)
- Simon et André laissent leurs filets et suivent Jésus (v. 20)

⁷⁴ Cf. Claude COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 142.

⁷⁵ Jean RADERMAKERS, *Au fil de l’évangile selon saint Matthieu*. Lecture continue, Bruxelles, Institut d’Études Théologiques, 1974², p. 70.

2. Appel de Jacques et Jean (v. 21-22)

- Jésus marche et voit Jacques et son frère Jean (v. 21a, b, c)
- Jésus appelle Jacques et Jean (v. 21d)
- Jacques et Jean laissent leur père et vont à la suite de Jésus.

Cette structure est plus ou moins imposée par le récit lui-même, par sa structure interne, qui rapporte deux appels successifs. Le premier qui part du mouvement de Jésus au bord de la mer (v. 18) se conclut avec le départ de Simon et de son frère André derrière lui (v. 20). Le second s'ouvre dans les mêmes conditions que le premier : déplacement de Jésus au bord de la mer (v. 21). Il se termine aussi avec le départ des appelés – Jacques et Jean – derrière lui (v. 22). L'appel, élément principal du récit, est au centre de chacune des deux parties.

2.3. Interprétation

Matthieu présente l'appel des quatre premiers disciples de Jésus dans un récit vif. Au v. 18, il donne le lieu de l'événement : *παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας*. La Galilée est pour lui le lieu où Jésus initia son ministère après l'arrestation du Baptiste (cf. 4,12.17)⁷⁶. Selon lui, il commence son ministère après celui de Jean, après même sa disparition. Mais pourquoi à partir de ce moment là ? Jésus n'aurait-il pas voulu concurrencer l'œuvre du précurseur ? En quoi Jean Baptiste l'aurait-il gêné, pour qu'il attende son incarcération avant d'agir publiquement ? La réponse se trouverait selon nous, dans la question que Jésus aurait posée à ses disciples à Césarée de Philippe : pour vous qui suis-je (cf. Mt 16,13-20) ? La réponse des disciples montre qu'il y avait, à propos de Jésus, une confusion dans le peuple. Les gens le méconnaissent. Ils ne font pas la différence entre lui et les autres prophètes qui l'ont précédé, entre autres, Jean Baptiste. En faisant se succéder le ministère de Jésus et celui de Jean Baptiste, Matthieu veut certainement mettre les choses en ordre ; le précurseur a accompli sa mission, il doit s'effacer au profit de celui qu'il a annoncé. L'arrivée de Jésus marque une autre étape dans l'histoire du salut. Jean ne peut plus continuer d'agir en même temps que lui, car son temps est terminé. Matthieu affirme ainsi la supériorité de la mission de Jésus sur celle du Baptiste. Jésus prend le relais pour accomplir tout ce que les prophètes ont annoncé.

Selon Matthieu, il commence son ministère dans sa patrie. Or plus tard, face à l'incrédulité de ses concitoyens, Jésus reconnaîtra qu'aucun prophète n'est bien accueilli chez lui (Mt 13,53-58 // Mc 6,1-6 et Lc 4,26-24). Alors, pourquoi commence-t-il sa mission en

⁷⁶Cf. Ghislain LAFONT, *Jésus*, p. 37.

Galilée malgré l'opposition à laquelle il s'attend ? Est-ce une manière pour lui d'accomplir les Écritures ? L'évangile de Matthieu le laisse penser. En effet, Mt 4,13-14 dit que Jésus vint à Capharnaüm pour que s'accomplisse la prophétie d'Isaïe⁷⁷. Jésus s'établit en Galilée selon le dessein de Dieu⁷⁸, car ce n'est pas ce que disent ou pensent les hommes qui compte, mais l'accomplissement de la volonté de Dieu. Cette région devient dès lors le centre de l'histoire du salut. Ce n'est plus à Jérusalem qu'il faut aller pour trouver le salut, mais à Jésus, en Galilée. Grâce à sa présence, de grandes foules viennent de partout : de la Galilée et de la Décapole, de Jérusalem et de la Judée, et d'au-delà du Jourdain (Mt 4,25). La présence de Jésus attire du monde, même des gens des territoires païens (Décapole et d'au-delà du Jourdain). Tous viennent à lui et le suivent. Il fait vraiment de cette région la « Galilée des nations ». La Galilée est au départ et au terme de la mission de Jésus : il y commence sa mission (Mt 4,12-17), il s'y manifeste après sa résurrection et envoie ses disciples en mission (Mt 28,16-20). Elle est pour Matthieu un lieu théologique où Dieu manifeste son dessein pour le salut des hommes à travers son fils bien aimé, Jésus.

Jésus appelle ses premiers disciples à peine sa mission commencée : Matthieu le montre ainsi, en compagnie dès le commencement⁷⁹. Matthieu nomme Simon, et ensuite André comme étant le frère de Simon (v. 18) : εἶδεν δύο ἀδελφούς, Σίμωνα τὸν λεγόμενον Πέτρον καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ (il vit deux frères : Simon appelé Pierre et son frère André). Pourquoi dit-il encore qu'André est le frère de Simon, alors qu'il a précisé dès le début que Jésus vit *deux frères* ? Cette présentation de Simon et André montre que Matthieu veut insister sur leur lien, leur fratrie. Par deux fois, il emploie le terme *frère* – deux frères, puis son frère – dans le même verset.

Simon, le premier cité, est aussi appelé Pierre (Πέτρον). Matthieu précise ainsi, dès le début, qui est le Simon que Jésus appelle. En effet, on trouve aussi parmi les Douze un autre Simon, appelé Simon le Zélote (Mt 10,4). Il y a un Simon parmi les frères du Seigneur (Mt 13,55). Jésus est allé chez un certain Simon le lépreux (Mt 26,6). Il y a encore Simon de Cyrène qui fut réquisitionné pour aider Jésus à porter sa croix (Mt 27,32). L'évangile cite donc plusieurs Simon. Matthieu a certainement pensé qu'il y avait un risque de confusion de personnes portant ce nom. Il a ajouté, *appelé Pierre* (τὸν λεγόμενον Πέτρον) pour l'éviter. Simon, « appelé Pierre », est celui à qui Jésus adressera une béatitude : « Heureux es-tu, Simon fils de Jonas » (Mt 16,17). Il s'agit de Simon le chef des apôtres. Jésus lui demande

⁷⁷ Cette prophétie concerne Is 8,23-9,1.

⁷⁸ Cf. Ghislain LAFONT, *Jésus*, p. 37.

⁷⁹ Cf. Pierre BONNARD, *L'Évangile selon Matthieu* (Commentaire du Nouveau Testament I), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1963², p. 49.

même son avis sur certaines choses (cf. Mt 17,25) : « Les rois de la terre, de qui perçoivent-ils taxes ou impôt ? » Le même Simon prit la parole pour répondre à Jésus au nom des Douze à Césarée de Philippe (Mt 16,16). Son importance et sa place de responsable de la communauté des Douze et de tous les disciples sont assez établies dans l'évangile de Matthieu. En effet, en Mt 16,17-18, Jésus dira à Simon qu'il est la pierre sur laquelle il veut bâtir son Église.

Simon et son frère André étaient des pêcheurs (ἤσαν γὰρ ἀλιεῖς) de métier⁸⁰ : ils en vivaient. Jésus les appelle pendant qu'ils étaient en pleine activité (βάλλοντας ἀμφίβληστρον). L'ἀμφίβληστρον est, selon Bonnard⁸¹, un petit filet qui se jette à deux : son utilisation requiert un travail d'équipe. Plus tard, Jésus enverra ensemble le groupe des Douze (Mt 10,1-4) en mission. L'œuvre à laquelle Jésus les appelle n'est pas un ministère individuel. Elle est commune et commande un esprit de collaboration. Déjà, leur métier de pêcheurs (jeter le filet à deux) les a préparés à leur fonction de disciples (pêcheurs d'hommes).

Jésus les appelle, parce qu'il les a vus (εἶδεν). Il s'adresse directement aux deux frères : καὶ λέγει αὐτοῖς, Δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἀλιεῖς ἀνθρώπων. Il leur ordonne de le suivre en leur faisant une promesse. Il ne s'agit pas de recruter des gens, du personnel pour un quelconque service, fût-il même apostolique⁸². Car, être disciple n'est pas un métier qu'on choisit librement d'apprendre pour gagner plus tard sa vie. Jésus demande avant tout de le suivre sans inviter à exercer un travail précis. Ici, le verbe *voir* exprime une attitude particulière de Jésus, celle de son amour et de son choix pour ces deux frères. Ce regard va au-delà du simple geste physique, pour embrasser et pénétrer tout ce qu'il observe afin d'en faire l'objet de sa préférence. Ceux qu'il appelle font l'objet d'une attention particulière, et ils lui seront désormais familiers.

En employant δεῦτε ὀπίσω μου, Matthieu ne manque pas d'insérer quelque sémitisme dans son écrit. Cette expression est l'équivalent du verbe suivre (ἀκολουθέω) qu'on retrouve d'ailleurs aux v. 20 et 22. Il signifie la même chose. Jésus les invite à venir à sa suite avec l'intention de faire d'eux des pêcheurs d'hommes. Cette intention est soulignée par l'emploi de καί et du futur (ποιήσω)⁸³. Cela signifie que c'est Jésus qui fait les pêcheurs d'hommes. Il veut transformer ceux qu'il appelle afin qu'ils correspondent à la mission qu'ils vont partager avec lui. Ceux qui acceptent de le suivre doivent se laisser façonner par lui et assumer pleinement le sens de la deuxième partie de sa phrase : « et je ferai de vous des pêcheurs

⁸⁰ Cf. Pierre BONNARD, *L'Évangile selon Matthieu*, p. 49.

⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 50.

⁸² Cf. Lucien DALOZ, *Le Règne des cieux s'est approché*. Une lecture spirituelle de Matthieu, Bruges, DDB, 1994, p. 38.

⁸³ Cf. Pierre BONNARD, *op. cit.*, p. 50.

d'hommes (καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἀλιεῖς ἀνθρώπων) ». En commençant par leur demander de le suivre, Jésus indique par la même occasion la première attitude du disciple : celle de suivre le maître, de marcher dans ses pas. Le disciple doit faire dépendre toute son existence de celle de Jésus. Être des pêcheurs d'hommes est une mission spéciale que Jésus confie à ceux qu'il appelle de façon spéciale, car tous les disciples de Jésus ne l'assumeront pas. Les foules par exemple, ne seront pas appelées à devenir des pêcheurs d'hommes. C'est donc à une mission particulière que Jésus invite ceux qu'il appelle avec autorité sur les bords de la mer de Galilée⁸⁴.

Les deux frères, sans la moindre hésitation se mettent à suivre Jésus (v. 20) : οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ (Laisant aussitôt leurs filets, ils le suivirent). Ils abandonnent pour cela ce qui les faisait vivre, leurs filets. « Il s'agit bien d'une suite effective, physique⁸⁵ », comme le montrent les épisodes des déplacements de Jésus avec ses disciples. Jésus invite les pêcheurs à se mettre à sa suite dans la dynamique de son ministère. Ils devront avec lui parcourir les régions de la Palestine et même ses environs afin que la Bonne Nouvelle et le Règne de Dieu parviennent à tous. L'appel de Jésus est provocant, il met en marche et entraîne un abandon, pour un engagement total à sa suite.

Le second appel (v. 20-21) se passe toujours au bord de la mer de Galilée, mais à une certaine distance du premier : καὶ προβάς ἐκεῖθεν (Avançant encore). Jésus répète son geste. Il voit encore deux frères, Jacques et Jean, les fils de Zébédée. Matthieu reprend ici presque la même présentation des frères. Il dit d'abord que Jésus voit deux autres frères (εἶδεν ἄλλους δύο ἀδελφούς), donne le nom de l'un d'eux en référence au nom du père, Jacques fils de Zébédée (Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου), ensuite il cite le second (Jean) en référence au premier (Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ). Cette façon de faire n'est pas habituelle en milieu sémitique. En effet, les enfants sont nommés en référence au père ou à la patrie. Si Jacques et Jean sont tous deux fils de Zébédée, pourquoi Matthieu ne les présente-t-il pas tous les deux en référence au père, au lieu de dire « Jacques le fils de Zébédée et Jean son frère » ? En parlant ainsi, Matthieu veut mettre en relief les liens de ceux qui sont appelés comme il l'a fait pour les deux premiers. Le mot *frère* revient aussi deux fois dans un même verset (21). Jésus appelle une seconde paire de frères, mais cette fois-ci en présence de leur père (μετὰ Ζεβεδαίου τοῦ πατρὸς αὐτῶν). En insérant Zébédée, le père, dans le récit, Matthieu prépare la

⁸⁴ Cf. Pierre BONNARD, *L'Évangile selon Matthieu*, p. 50.

⁸⁵ Lucien DALOZ, *Le Règne des cieux s'est approché*, p. 37.

scène du départ des deux fils⁸⁶. L'accent de l'abandon n'est plus mis sur les filets comme dans le premier appel, mais sur le père.

Jacques et Jean sont appelés alors qu'ils arrangeaient leurs filets dans la barque. Ici, Matthieu ne donne pas de parole de Jésus. Peut-être ne voulait-il pas se répéter pour une question de style ? La réaction des fils de Zébédée (v. 22) fut la même que celle de Simon et André. Elle fut immédiate et affirmative : εὐθέως...ἠκολούθησαν αὐτῷ (aussitôt [...] ils le suivirent). Ils se mettent à sa suite en abandonnant leur barque, mais surtout leur père. La rupture dans ce second appel est plus grande. Elle concerne celui qui représente l'ensemble de la famille que Jacques et Jean laissent pour la compagnie de Jésus. L'attachement à Jésus requiert une totale disponibilité, qui entraîne parfois des ruptures de liens familiaux, des séparations importantes et coûteuses. La barque – un des moyens de pêche – représente le métier, tout comme les filets l'ont été dans la première scène.

3. Lc 5,1-11

L'évangile de Luc rapporte la pêche miraculeuse au cours de laquelle Simon a été appelé. Cet événement fut l'occasion pour d'autres personnes, comme les fils de Zébédée, de commencer à suivre Jésus. Ce miracle va faire naître une petite communauté de disciples de Jésus, qui l'accompagnera partout dans ses tournées.

3.1. Place du récit

Le récit de la pêche miraculeuse se situe dans l'ensemble de l'activité de Jésus en Galilée (4,14 – 9,50), plus précisément dans la section sur les controverses et miracles (4,31 – 6,11)⁸⁷. L'appel de Simon et de ses compagnons vient juste après le départ de Jésus de Capharnaüm (4,42-44), où il s'était établi lorsque les gens de Nazareth refusèrent de croire en ses paroles. Face à la colère de ses compatriotes (4,28-29), Jésus ne se décourage pas. Il se retire d'abord à Capharnaüm (4,30-31) où il enseigne et accomplit des actes de puissance (Lc 4,31-37). Il y guérit même la belle-mère de Simon (4,38-41). Mais il partira de Capharnaüm quelque temps après, afin d'étendre l'annonce de la Bonne Nouvelle du Règne de Dieu aux autres villes (4,43). L'appel des premiers disciples peut être vu comme la nécessité pour Jésus d'étendre le

⁸⁶ Cf. Claude COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 144.

⁸⁷ Cf. Daniel MARGUERAT, « L'Évangile selon Luc », dans *Introduction au Nouveau Testament*, p. 108-110.

Royaume dans l'espace⁸⁸. Il le dit clairement en Lc 4,43 : καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαι με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Aux autres villes aussi il me faut annoncer la bonne nouvelle du Règne de Dieu). Il traduit cela dans les faits, en s'associant des gens, non seulement pour signifier cette extension, mais surtout pour que ces derniers y participent. Jésus s'adresse à Simon (5,10) dans le cadre de l'accomplissement de cette tâche, pour laquelle il a été envoyé. Les paroles de Jésus vont susciter le départ de Simon et de ses compagnons à sa suite. Jusque là, Jésus a mené sa mission tout seul, mais à partir de l'annonce de sa tournée, il sera en compagnie des foules et de ceux qu'il appelle à le suivre.

Jésus poursuit ses tournées lorsqu'il rencontre un lépreux, qu'il guérit à sa demande (5,12-16). Cet épisode présente « une nouvelle figure des destinataires du salut⁸⁹ », le lépreux. L'avènement du Règne de Dieu s'étend à tous les hommes, de toutes conditions. La séparation du pur et de l'impur, que fondait la religion juive, cède la place en la foi à la miséricorde de Dieu, exprimée par les gestes de guérison de Jésus. L'appel de Simon et la guérison du lépreux marquent ainsi à la fois l'annonce et la réalisation du Royaume de Dieu.

Cependant, l'épisode de la pêche miraculeuse (5,1-11) est bien distinct de la scène du départ de Jésus de Capharnaüm (4,42-44) et de celle de la guérison du lépreux (5,12-16). Jésus ne se trouve pas au même endroit dans ces trois épisodes. Après Capharnaüm, Jésus va prêcher dans les synagogues de Judée. Il appelle Simon au bord du lac. La guérison du lépreux a lieu dans une ville lors des voyages programmés de Jésus⁹⁰. Les personnages ne sont pas les mêmes dans ces épisodes. En effet, la pêche miraculeuse n'a pas que les foules et les malades comme personnages. Il y a Jésus, Simon et ses compagnons de pêche. Les actions de Jésus sont différentes : il passe de la prédication à un enseignement et à un appel, puis à une guérison. Ces changements montrent que notre récit est une unité littéraire distincte de celles qui l'encadrent.

Le récit de la pêche miraculeuse part donc de 5,1 – introduction avec une brève information sur le succès de Jésus comme en 4,14-15.22.32.37 – et se conclut avec le départ des pêcheurs à la suite de Jésus (5,11) : ἀφέντες πάντα ἠκολούθησαν αὐτῷ (laissant tout, ils le suivirent). Selon Bovon, Luc utilise les formules ἐγένετο (ἐγένετο δέ : il arriva, ou καὶ ἐγένετο : Alors il arriva) pour diviser son texte à une époque où la ponctuation n'était pas très utilisée. Cet usage se trouve en 5,1.12.17, où ces formules marquent chaque fois

⁸⁸ Cf. Charles L'ÉPLATTENIER, *Lecture de l'évangile de Luc*, Paris, Desclée, 1982, p. 68.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 70.

⁹⁰ Cf. Béda RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Luc* (Pour une histoire de Jésus IV), Bruges, DDB, 1970, p. 155.

l'introduction d'un autre récit. C'est d'ailleurs pour cela que le P⁷⁵ a *καί ἐγένετο*, qui semble être beaucoup plus utilisé par Luc⁹¹ pour harmoniser ce récit avec ceux qui le suivent. Mais il faut maintenir *ἐγένετο* δέ puisque Luc emploie les deux expressions comme le confirment 1,8 et 3,21.

3.2. Structure

En tenant compte des différentes actions qui se dégagent du texte, nous pouvons retenir le plan suivant⁹² :

v.1-3 : scène de prédication

v. 4-9 : pêche miraculeuse

v. 10-11 : vocation de Pierre.

Cette segmentation laisse apparaître trois grandes actions autour desquelles peut se bâtir le récit : la prédication de Jésus, la pêche, et le départ de Simon et de ses compagnons à la suite de Jésus. En effet, la première partie (v. 1-3), tout en situant le cadre géographique de tout le récit (v. 1b), décrit l'action de prédication de Jésus avec son environnement. Une foule se presse autour de lui pour l'écouter. Celui-ci, voyant deux barques amarrées, monta dans celle de Simon et se mit à enseigner les foules⁹³. La seconde scène (v. 4-9) relate un dialogue de Jésus avec Simon qui aboutit à la pêche miraculeuse. Face à ce miracle, Simon et ses compagnons décident de suivre Jésus (v. 10-11). Cette scène constitue la troisième partie. Elle met en relief l'effroi des pêcheurs devant la grandeur du miracle et la parole rassurante de Jésus à Simon, qui le conduit ainsi que ses compagnons à le suivre.

3.3. Interprétation

Les foules accourent à Jésus (5,1) dans le cadre de l'annonce de la Bonne Nouvelle. Il leur répond : *ἐδίδασκεν τοὺς ὄχλους* (il enseignait les foules). Elles sont comme assoiffées de la parole de Dieu. Cela peut expliquer le fait qu'elles le pressent ou le serrent de près (*ἐπικέϊσθαι αὐτῷ*). Les gens veulent écouter la parole de Dieu : *καὶ ἀκούειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* (pour entendre la parole de Dieu). Il s'agit de celle qui sort de la bouche de Jésus. Elle est attirante et puissante. Elle opère des prodiges comme cette grande prise de poissons (5,4-6). Simon et ses compagnons se mettent en mouvement après l'avoir entendu (5,10-11). Mais Jésus

⁹¹ Cf. François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc* (1,1-9,50) (Commentaire du Nouveau Testament IIIa), Genève, Labor et Fides, 1991, p. 223.

⁹² Nous partageons la structure que propose Claude COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 170.

⁹³ Cf. Alois STÖGER, *L'Évangile selon saint Luc* (Parole et prière), Paris, Desclée, 1968, p. 152.

n'enseigne ni ne prêche sa propre parole, il agit comme un envoyé (cf. 4,13). Ce qu'il fait n'est rien d'autre que l'action de celui qui l'a envoyé : Dieu s'exprime ainsi à travers lui⁹⁴.

Jésus a manifesté beaucoup d'intérêt pour la parole de Dieu, qu'il considère comme une semence qui doit grandir (8,11). Cette parole doit être semée, pour qu'elle pousse, et qu'elle progresse. Ses frères sont ceux qui écoutent cette parole (8,21) et ceux qui l'observent sont des bienheureux (11,28). À la suite de Jésus, la communauté naissante et la tradition apostolique feront de l'annonce de cette parole de Dieu une priorité. Pour justifier le choix des Sept « diacres », Pierre et les Douze ont clairement dit qu'ils avaient besoin d'autres personnes qui se consacraient aux questions matérielles, afin qu'eux ne délaissent pas la parole de Dieu (Ac 6,2)⁹⁵. Comme Jésus, des milliers d'hommes et de femmes consacrent encore aujourd'hui beaucoup de temps à l'annonce et à l'écoute de la parole de Dieu. Elle continue de retentir dans l'Église, comme autrefois dans l'ancienne alliance, comme message de salut pour tous les hommes⁹⁶. Son importance et sa valeur sont toujours réaffirmées à travers des études et donnent même lieu à des célébrations particulières à certains endroits.

Les v. 1-2 préparent le v. 3 : Jésus est debout (v. 1) et il ne commence son enseignement que lorsqu'il est assis dans l'une des deux barques (v. 3) décrites au v. 2. Il y a ici une astuce narrative pour créer la nécessité de s'asseoir⁹⁷. Luc ne pouvait pas envisager Jésus debout dans une pirogue, enseignant pendant longtemps. La position assise est la plus correcte dans une telle circonstance⁹⁸. Tant que Jésus est debout au bord du lac, la foule le pressera, il ne pourra pas leur communiquer la parole de Dieu. Il faut un cadre propice pour l'enseignement et l'écoute de cette parole. Jésus prend le temps d'instruire, en s'asseyant dans une barque et en s'éloignant un peu des gens (v. 3) : ἠρώτησεν αὐτὸν ἀπὸ τῆς γῆς ἐπαναγαγεῖν ὀλίγον, καθίσας δὲ ἐκ τοῦ πλοίου ἐδίδασκεν τοὺς ὄχλους (il demanda à celui-ci de s'avancer un peu, puis il s'assit, de la barque, il enseignait les foules). La barque sur le lac offre ainsi un espace plus satisfaisant à l'enseignement. Le fait de s'asseoir pour enseigner est significatif. Jésus se comporte comme un bon rabbi ou un prédicateur juif qui ne reste pas debout pour instruire. L'attitude de Jésus fait penser à l'apôtre Paul – même si celui-ci était debout – qui, face à la menace de la foule qui le pressait, utilise les marches du Temple pour adresser la parole aux gens (Ac 21,35-36.40). L'importance de la parole de Dieu, et même l'urgence de la faire connaître, amène Jésus à lever l'obstacle de la proximité de la foule pour la transmettre. Quel

⁹⁴ Cf. François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc*, p. 224.

⁹⁵ Cf. Hugues COUSIN, *L'Évangile de Luc. Commentaire pastoral (Commentaires)*, Paris, Centurion, 1993, p. 74.

⁹⁶ Cf. François BOVON, *op. cit.*, p. 224.

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 225.

⁹⁸ Cf. *Ibid.*

que soit l'obstacle qui se dresse devant lui, il ne se dérobe pas à sa mission. Il trouve les moyens de la mener à bien.

Le regard de Jésus ne se porte pas sur la foule qui l'écrase, mais sur les deux barques qui sont sur le rivage. Certains manuscrits emploient le diminutif *πλοιαρίον*, et ont ainsi δύο *πλοιαρία* pour désigner les barques. C'est la leçon difficile certes, mais la même expression δύο *πλοῖα* se retrouve chez Luc (9,32). Il met volontiers l'adjectif numéral avant le substantif, simplement pour préciser qu'il y a deux barques. En disant qu'il y avait deux barques, Luc prépare la scène de 5,7 où l'on voit une deuxième barque entrer en action. Le choix de Jésus se porte sur la barque de Simon. Mais pourquoi celle de Simon ? Selon Luc, Jésus le connaissait, car lors de son séjour à Capharnaüm, il a été l'hôte de ce dernier (Lc 4,38-41). Simon a déjà fait l'expérience de la puissance de Jésus lorsqu'il guérit sa belle-mère⁹⁹. Jésus lui avait rendu service en guérissant sa belle-mère, il doit maintenant, à son tour, se rendre disponible pour le maître. Il a accueilli Jésus dans sa maison pour un acte de guérison, mais ici, c'est dans sa barque qu'il le reçoit pour un enseignement et pour un miracle, puis pour recevoir sa vocation de pêcheur d'hommes.

Jésus peut utiliser la barque de Simon, puisque la pêche est terminée (v. 2) : οἱ δὲ ἄλιεῖς ἀπ' αὐτῶν ἀποβάντες ἔπλυνον τὰ δίκτυα (les pêcheurs qui en étaient descendus lavaient leurs filets). Le lavage de filets marque la fin de la pêche. Avant de regagner leur domicile, les pêcheurs débarrassent leurs filets de tout ce qui a pu s'y accrocher dans l'eau. Simon le confirme : ἐπιστάτα, δι' ὅλης νυκτὸς κοπιάσαντες οὐδὲν ἐλάβομεν (Maître, nous avons pêché toute la nuit sans rien prendre).

La fin de l'enseignement de Jésus ouvre l'épisode de la pêche miraculeuse (v. 4) : ὡς δὲ ἐπαύσατο λαλῶν, εἶπεν πρὸς τὸν Σίμωνα, Ἐπανάγαγε εἰς τὸ βάθος καὶ χαλάσατε τὰ δίκτυα ὑμῶν εἰς ἄγρην (Quand il eut fini de parler, il dit à Simon : Avance en eau profonde, et jetez vos filets pour prendre du poisson). Jésus a fini de s'adresser à la foule, qui passe désormais à l'arrière-plan du récit. Elle n'apparaît même plus dans le reste de la narration, et l'on ne saura jamais quelle a été sa réaction face au miracle. Avait-elle été congédiée avant que Jésus ne demande à Simon d'avancer en eau profonde ? Sa présence n'est plus signalée de quelque manière que ce soit. Jésus s'intéresse maintenant à Simon, qui lui, est resté jusque là discret dans le récit. Simon est comme désormais mis en relief, au premier plan, au-dessus de la foule et de ses compagnons. Il devait se trouver à côté de Jésus, dans la barque pendant qu'il enseignait, puisqu'il est le propriétaire de la barque. Le narrateur exprime cela en donnant son

⁹⁹ Cf. Alois STÖGER, *L'Évangile selon saint Luc*, p. 152.

nom propre¹⁰⁰. Jésus demande d'abord à Simon d'avancer (εἶπεν πρὸς τὸν Σίμωνα, Ἐπανάγαγε εἰς τὸ βάθος), puis il précise l'objectif (καὶ χαλάσατε τὰ δίκτυα ὑμῶν εἰς ἄγρην). Selon le deuxième ordre, Jésus parle à plusieurs personnes, puisque le verbe est à l'impératif pluriel (χαλάσατε). Il y a un passage du singulier au pluriel qui manifeste un changement d'interlocuteur. Toute l'équipe de Simon est concernée par l'ordre de retourner à la pêche¹⁰¹. Simon, comme responsable, devait donner peut être seulement l'ordre de faire avancer la barque.

Un dialogue s'établit entre Jésus et Simon par la réponse de ce dernier (v. 5). Malgré la pêche infructueuse de la nuit, Simon accepte une nouvelle fois de jeter les filets sur l'ordre de Jésus. Cela est surprenant de la part d'un pêcheur professionnel, qui sait que la pêche se passe généralement de nuit, dans le calme, et non à côté d'une foule grouillante (cf. v. 1, si elle est encore présente). Dans sa réponse à Jésus, il ne relève pas ces obstacles, mais il parle seulement de la fatigue, qui est aussi un argument solide pour ne pas retourner sur l'eau. Dès lors, Simon peut paraître hésitant, car la situation ne semble pas favorable à la pêche. Cependant, il réagit déjà comme un disciple, en décidant de dépasser cet obstacle pour obéir à l'ordre de Jésus (ἐπὶ δὲ τῷ ῥήματί σου χαλάσω τὰ δίκτυα : mais, sur ta parole, je vais jeter les filets). Comme propriétaire, il n'avait pas d'ordre à recevoir, c'est plutôt lui qui en donnait. Or, c'est le contraire ici. L'attitude de Simon peut révéler deux choses importantes : d'une part, la parole de Jésus s'impose comme compétente en matière de pêche, et d'autre part, Simon fait totalement confiance à Jésus¹⁰². En effet, l'épisode de la guérison de la belle-mère de Simon (Lc 4,38-41) lui a permis déjà de faire l'expérience de l'efficacité de la parole de Jésus. Il lui fait donc confiance malgré les conditions peu favorables à la pêche. Il sait que sa parole possède un pouvoir, et qu'elle peut réaliser ce que les forces humaines ne sauraient obtenir¹⁰³. Cette confiance totale illustre, selon L'Éplatténier, l'acte de croire, même si Luc n'emploie pas le verbe « croire » dans sa narration¹⁰⁴. L'obéissance de Simon peut être comparée à celle de personnages bibliques comme Abraham, dont la foi exprimée par son obéissance à l'ordre du Seigneur est toujours citée en exemple.

Simon interpelle Jésus en disant ἐπιστάτα. C'est une particularité de Luc. Ἐπιστάτης signifie *maître* ou *chef*, celui qui commande (qui a autorité). Selon Luc, ce terme est utilisé à plusieurs reprises par les disciples pour s'adresser à Jésus, comme à leur maître (8,24 ; 8,45 ;

¹⁰⁰ Cf. Claude COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 172.

¹⁰¹ Cf. Hugues COUSIN, *L'Évangile de Luc*, p. 74.

¹⁰² Cf. Charles L'ÉPLATTENIER, *Lecture de l'évangile de Luc*, p. 69.

¹⁰³ Cf. Aloïs STÖGER, *L'Évangile selon saint Luc*, p. 153.

¹⁰⁴ Cf. Charles L'ÉPLATTENIER, *op. cit.*, p. 69.

9,33 ; 9,49 ; 17,13)¹⁰⁵. Ce titre correspond à celui de *rabbi* – enseignant – qu’on trouve dans les autres évangiles (Mc 9,5). Simon, en employant ce titre, reconnaît d’une certaine manière que Jésus est son maître. Il a dans ce sens autorité sur lui, le propriétaire de la barque. Il lui obéit et lui exprime ainsi sa foi, car Jésus n’est pas un simple chef qui donne des ordres à exécuter, mais celui dont les paroles sont dignes de foi : ἐπὶ δὲ τῷ ῥήματί σου χαλάσω τὰ δίκτυα : sur ta parole, je vais jeter les filets)¹⁰⁶.

Simon accepte de reprendre la pêche avec ses compagnons (v. 6a : καὶ τοῦτο ποιήσαντες (Et ils le firent). Sa foi ne sera pas déçue, car ils prirent beaucoup de poissons (v. 6b) au point que les filets risquaient même de se rompre (v. 6c : διερρήσαστο δὲ τὰ δίκτυα αὐτῶν)¹⁰⁷. Ils doivent faire appel aux compagnons de l’autre barque pour les aider (v. 7a : καὶ κατένευσαν τοῖς μετόχοις ἐν τῷ ἑτέρῳ πλοίῳ τοῦ ἐλθόντας συλλαβέσθαι αὐτοῖς : Ils firent signe à leurs camarades de l’autre barque de venir les aider). Cet appel s’est fait par un signe (κατένευσαν) muet¹⁰⁸, pour éviter de compromettre l’opération. Les poissons sont en effet très sensibles aux bruits. Le moindre son pouvait les amener à se débattre, et les filets déjà trop chargés couraient le risque de céder facilement. La présence de cette deuxième barque pour retirer les poissons pêchés accentue la grandeur du miracle. La prise est tellement abondante qu’une seule barque ne suffit pas à contenir les poissons. En disant que les barques étaient remplies au point qu’elles s’enfonçaient (v. 7b : καὶ ἔπλησαν ἀμφότερα τὰ πλοῖα ὥστε βυθίζεσθαι αὐτά), Luc ne fait que renforcer la grandeur du miracle déjà évoquée. Ce coup de filet prodigieux manifeste l’action de Dieu à l’égard de celui qui croit en lui. Ici, Jésus a parlé et Simon a obéi. Il a cru en la parole de Jésus, et voilà qu’elle réalise des merveilles pour lui. Abraham aussi, malgré son âge avancé, avait cru en Dieu, en la promesse d’une descendance nombreuse (Gn 15,5). Il n’a pas été déçu, car il eut un fils dans sa vieillesse (Gn 21,1-2). Marie, comme Abraham, a cru en la parole de Dieu (Lc 1,38). Elle n’avait pas connu d’homme, mais Dieu lui a donné de concevoir (Lc 1,35). Celui qui peut combler au-delà de tout, c’est Dieu manifesté en Jésus. Par ces nombreux poissons, il fait oublier la fatigue de la nuit infructueuse. Il donne ainsi à la foi de Simon l’appui d’un signe, bien que celui-ci ne l’ait pas demandé. La parole de Jésus montre sa puissance à celui, qui plus tard, sera chargé de veiller sur elle et d’aider ses frères à l’annoncer à toutes les nations. Après la guérison de sa belle-mère, Simon fait pour la seconde fois l’expérience de la puissance de Jésus, non sans lui

¹⁰⁵ Cf. Claude COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 175.

¹⁰⁶ Cf. François BOVON, *L’Évangile selon saint Luc*, p. 226.

¹⁰⁷ Cf. Aloïs STÖGER, *L’Évangile selon saint Luc*, p. 153.

¹⁰⁸ Cf. Hugues COUSIN, *L’Évangile de Luc*, p. 75. François BOVON, *op. cit.*, p. 226, précise qu’il s’agit d’un signe muet de la tête. Mais cette précision – de la tête – n’est pas justifiée.

avoir exprimé sa totale confiance. Sa réaction face au miracle n'est que celle d'un croyant, d'un disciple de Jésus : il se jette aux pieds de Jésus et le supplie.

Le recours à d'autres compagnons pour tirer les filets plein de poissons montre que la pêche est un travail d'équipe. Simon ne devait pas être seul dans sa barque, même si le texte ne nomme pas explicitement d'autres personnes. En effet, la pratique de la pêche dans cette région consiste à encercler les poissons avec des filets longs, parfois de plusieurs dizaines de mètres¹⁰⁹. Ensuite, les filets sont remontés avec prudence pour ne pas les endommager et pour ne pas perdre les poissons. C'est une pratique assez délicate qui a besoin de plusieurs personnes, car les mouvements pour sortir les poissons de l'eau ont besoin d'être bien synchronisés. La méthode de travail de ceux qui vont suivre Jésus (v. 11) anticipe déjà leur mission d'apôtres.

Comme tout vrai miracle, la prise extraordinaire de poissons provoque une réaction. Face à la profusion de poissons, Simon-Pierre et tous ceux qui étaient avec lui sont pris d'effroi (v. 9). La réaction des témoins de la pêche miraculeuse est la même que chez ceux du premier exorcisme de Jésus (Lc 4,36). Luc emploie le même mot pour traduire les deux réactions : *θάμβος* (effroi)¹¹⁰. L'« effroi » va au-delà du simple étonnement. Il est à la fois l'étonnement, la crainte et la joie, un mélange d'émotions suscitées par la présence de quelque chose qui nous dépasse. Il s'agit de la crainte religieuse, thème cher à Luc¹¹¹. Seul l'effroi de Simon-Pierre est décrit plus en détail ; les autres pêcheurs ne semblent pas intéresser le narrateur.

Pris d'effroi, Simon-Pierre tombe aux genoux de Jésus (v. 8). Il ne peut rester indifférent face au succès inattendu de cette pêche. Le texte ne dit pas où cela s'est passé : dans la barque ou à terre ? Il ne dit pas si les pêcheurs ont amarré ou pas. Mais, pour des raisons pratiques, il est possible que la scène se passe après le débarquement. Simon-Pierre vient de vivre l'expérience du miracle, de la puissance divine agissant en Jésus. Sa réaction est pareille à celle d'Isaïe (Es 6,5-6), qui devant la manifestation du Dieu saint, confesse son péché. En effet, Simon-Pierre se jette aux genoux de Jésus et confesse qu'il est un pécheur, et demande à Jésus de s'éloigner de lui. En fait, cette manifestation de Dieu à travers ce miracle a suscité en lui la prise de conscience de son état de pécheur, de son indignité et surtout la crainte de Dieu¹¹². Le fait de tomber aux pieds de Jésus est une attitude d'abaissement et d'adoration face au divin. Il exprime la crainte sacrée, « car l'apparition du divin fait éclater au grand jour

¹⁰⁹ Cf. François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc*, p. 226.

¹¹⁰ Cf. Charles L'ÉPLATTENIER, *Lecture de l'évangile de Luc*, p. 69.

¹¹¹ Cf. François BOVON, *op. cit.*, p. 227.

¹¹² Cf. Aloïs STÖGER, *L'Évangile selon saint Luc*, p. 154.

l'état de péché et devient menace de perdition¹¹³ ». On comprend dès lors la parole rassurante de Jésus à Simon (v. 10b) : μὴ φοβοῦ (Sois sans crainte).

La réaction de Simon souligne « qu'il voit en Jésus une manifestation, une épiphanie de Dieu¹¹⁴ ». C'est pourquoi il se jette à ses pieds, le suppliant, mais surtout, il passe du titre de ἐπιστάτης (v. 5) à celui de κύριος (v. 8). Le titre de « Seigneur » qu'il donne à Jésus achève de traduire son état de disciple, de fidèle. Il a fait penser à certains que ce récit est post-pascal. Mais les deux titres – ἐπιστάτης et κύριος – ne révèlent-ils pas simplement comment Simon-Pierre perçoit Jésus ? Le deuxième signe qu'il vient de vivre après celui de la guérison a certainement achevé de le convaincre. Jésus se présente désormais comme Dieu pour lui. En disant, « Éloigne-toi de moi car je suis un homme pécheur », Simon-Pierre ne veut pas forcément mettre une distance entre lui et Jésus. Il ne veut pas rompre avec lui, mais il exprime son état et ses limites humaines face à la sainteté de celui qui avait pris place auprès de lui dans sa barque. Son indignité ne saurait s'accommoder avec la pureté de Jésus, le saint de Dieu¹¹⁵. Il demande la clémence pour ce qu'il est face à ce qui vient de se réaliser pour lui. Il ne faut pas voir dans le « car je suis un pécheur » l'aveu d'une culpabilité particulière, puisque comme certains grands prophètes – Moïse, Isaïe – il reçoit par ce miracle la grâce d'une révélation¹¹⁶.

Au v. 8, Luc ajoute le nom de *Pierre* à celui qu'il a appelé jusque-là Simon. Dans l'épisode de l'institution des Douze (6,14), il le désigne par le double nom : « Simon auquel il donna le nom de Pierre ». Certains manuscrits ont *Simon* à la place de *Simon-Pierre*. Selon eux le nom *Pierre* aurait été introduit par d'autres témoins en relation avec Jn 21,1-14. Mais il faut noter que dans le but de lier le changement de nom du disciple à sa vocation, Luc a pu introduire lui-même ici le double nom *Simon-Pierre*, comme il aime à le nommer dans les Actes¹¹⁷. Le fait que Luc introduise déjà ici ce double nom, que Jésus va donner au premier des Douze (6,14), est une manière pour lui de signifier qu'il s'agira de la fonction ecclésiale de Simon dans la suite.

La narration ne relève la présence des fils de Zébédée – Jacques et Jean – qu'au v. 10. Jusque-là, ils ne sont que de simples figurants, même si Simon-Pierre les a sollicités pour tirer les filets. Ils font partie de ceux qui ont été saisis d'effroi : ὁμοίως δὲ καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην υἱοὺς Ζεβεδαίου, οἳ ἦσαν κοινωνοὶ τῷ Σίμωνι (de même Jacques et Jean, fils de

¹¹³ François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc*, p. 227.

¹¹⁴ Aloïs STÖGER, *L'Évangile selon saint Luc*, p. 154.

¹¹⁵ Cf. Charles L'ÉPLATTENIER, *Lecture de l'évangile de Luc*, p. 69.

¹¹⁶ Cf. François BOVON, *op. cit.*, p. 227.

¹¹⁷ Cf. Claude COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 180.

Zébédée, qui étaient les compagnons de Simon). Ils devaient être les pêcheurs de l'autre barque, venus aider Simon. Ils forment avec Simon le trio qui sera témoin de deux autres signes de la puissance de Dieu (8,51 ; 9,28)¹¹⁸. En ne mentionnant que ces deux là aux côtés de Simon dans le présent épisode, tout comme dans celui de la guérison de la belle-mère, Luc ne préparait-il pas le terrain des autres scènes où les trois sont en compagnie de Jésus ?

La réponse de Jésus à Simon-Pierre (v. 10) peut se diviser en deux parties. D'abord il le rassure : « Sois sans crainte », et ensuite il lui fait une promesse : ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν (désormais ce sont des hommes que tu auras à capturer). Comme à Zacharie (Lc 1,13) et à Marie (Lc 1,30), à qui l'ange du Seigneur communique ce que sera leur futur, Jésus indique à Simon ce que sera désormais son programme de vie. Il y a là une promesse et une prédiction. Le verbe ζωγρέω veut dire *prendre vivant*. Simon-Pierre reçoit une mission permanente – exprimée par le participe du verbe (ζωγρῶν) –, celle de ramener les hommes vivants à Dieu. Il s'agit de travailler comme Jésus au salut des âmes. Cette pêche miraculeuse n'est qu'anticipation de la prédication : Simon devra rassembler tous les hommes. Il est choisi comme porte flambeau de cette prédication, même si Jésus ne l'exprime pas ainsi ouvertement. Sa promesse à Simon joue sur l'allégorie de la pêche. En employant le verbe ζωγρέω, « Luc réécrit cette promesse pour évacuer de la métaphore de la pêche son côté négatif¹¹⁹», car il s'agit de « prendre vivant ».

Dans tous les cas, le reste du récit montre que cette parole de Jésus a prouvé une fois encore son efficacité, car Simon et ses compagnons laissèrent tout pour suivre Jésus (v. 11) : καὶ καταγαγόντες τὰ πλοῖα ἐπὶ τὴν γῆν ἀφέντες πάντα ἠκολούθησαν αὐτῷ (Ramenant alors les barques à terre, laissant tout, ils le suivirent). La narration semble bien mettre en avant la compréhension et l'application de l'expression « Désormais, à partir de maintenant », puisqu'elle met en route les pêcheurs après la parole de Jésus. Il y a un effet d'immédiateté créé par le récit, même si le narrateur n'emploie aucun mot pour l'exprimer : ἀφέντες πάντα (laissant tout). Faut-il entendre *tout* au sens de *tout ce qu'ils possèdent* ? Le contexte du récit laisse penser seulement à leurs instruments de pêche. Mais *laisser tout pour suivre Jésus* sera l'expression consacrée pour désigner la condition du disciple¹²⁰. Dans ce sens, *tout* pourrait renfermer des choses au-delà du contexte immédiat. Si Simon-Pierre suit Jésus avec ses compagnons (v. 11) alors qu'il n'a adressé la parole qu'à lui seul (v. 10), c'est certainement

¹¹⁸ Cf. Hugues COUSIN, *L'Évangile de Luc*, p. 75.

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*

¹²⁰ Cf. Charles L'ÉPLATTENIER, *Lecture de l'évangile de Luc*, p. 70.

parce que le miracle et la parole constituaient pour eux aussi un appel¹²¹. Le message de Jésus semble avoir été compris par tous ceux qui l'ont entendu. La métaphore de la pêche qu'il a employée a été comprise par tous, et la pêche miraculeuse a surtout eu un effet. Cette grande prise a servi comme une parabole, désignant la prédication de la parole¹²². Ceux qui l'ont vécue et qui ont entendu les paroles de Jésus se sont sentis interpellés.

4. Jn 1,35-51

L'évangile de Jean rapporte l'histoire de la rencontre de Jésus avec ses premiers disciples. Il ne décrit pas des appels explicites (sauf pour Philippe). Mais son récit permet de voir comment certaines personnes sont venues à Jésus dès le commencement de son ministère, formant petit à petit une communauté autour de lui.

4.1. Place du récit

La rencontre de Jésus avec ses premiers disciples vient juste après le témoignage de Jean Baptiste (Jn 1,19-34)¹²³. Elle a eu lieu le lendemain et au même endroit où se trouvait Jean (Jn 1,35). Après avoir présenté Jésus comme l'agneau de Dieu et celui qui a préexisté avant lui (Jn 1,29-34), Jean continue le lendemain dans la même ligne. L'expression τῆ ἐπαύριον (Le lendemain) et le ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ (Voici l'agneau de Dieu) relie l'épisode de la rencontre des premiers disciples (Jn 1,35-51) et celui qui le précède (Jn 1,29-34)¹²⁴. Le message de Jean reste fondamentalement le même : témoigner de Jésus, l'agneau de Dieu. Il joue ainsi son rôle de précurseur.

Ce titre – agneau de Dieu – qu'on trouve dans deux versets (1,29 ; 1,36) et que le Baptiste applique à Jésus est une marque johannique, qui présente Jésus avec un titre inhabituel¹²⁵. Il ne faut pas y voir un rejet du titre traditionnel de *Fils de Dieu* qu'on retrouve chez les autres évangélistes, mais une autre manière de montrer le Messie, comme le préciseront les titres que

¹²¹ Cf. Hugues COUSIN, *L'Évangile de Luc*, p. 76.

¹²² Cf. François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc*, p. 228.

¹²³ Cf. Claude COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 195.

¹²⁴ Cf. Henri VAN DEN BUSSCHE, *Jean*. Commentaire de l'Évangile spirituel (Bible et vie chrétienne), Bruges, DDB, 1967, p. 123.

¹²⁵ Cf. Charles Harold DODD, *L'interprétation du quatrième évangile* (Lectio Divina 82), Paris, Éd. du Cerf, 1975, p. 376.

lui donnent les disciples (Jn 1,41.45.49). Jean donne l'impression de vouloir faire connaître au début de son évangile qui est véritablement Jésus. Il regroupe dans son premier chapitre plusieurs titres qu'il lui donne, offrant ainsi diverses informations sur l'envoyé de Dieu : le logos (1,1.14), Dieu (1,1.18), la vie et la lumière (1,4.5.9), Fils unique (1,14.18), Fils de Dieu (1,34), le Messie (1,41.45), roi d'Israël (1,49), Fils de l'homme (1,51)¹²⁶. Ce concentré de titres montre bien que ce chapitre est le préambule à tout le quatrième évangile. Il prépare et fait comprendre à la fois le reste de l'évangile. Marcheselli¹²⁷ n'a donc pas tort de lier Jn 21 au reste de l'évangile, mais surtout à Jn 1, dans sa recherche sur le rapport entre l'appendice et les autres chapitres johanniques.

La manifestation de Jésus à Cana (2,1-12) suit notre péricope. Ce signe de Cana vient confirmer et réaliser ce que Jésus a dit du Fils de l'homme en 1,51 : ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεωγῆτα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου (vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'homme). Le signe de Cana est une façon pour Jean de rendre visible les titres de Jésus, tout de suite, après les avoir évoqués. Ce qui est annoncé se réalise et se laisse voir. À travers Cana, Jésus offre à ceux qui viennent d'accepter de le suivre (1,35-51) de constater qu'ils n'ont pas eu tort, qu'il est vraiment l'envoyé de Dieu. De plus, Nathanaël qui doutait de l'origine nazaréenne du Messie de Dieu est citoyen de Cana selon Jn 21,2¹²⁸. Pour lui, ce signe donne la preuve que Jésus est effectivement le Messie malgré son origine modeste. Celui qui se présente lui-même comme le Fils de l'homme (1,51) se manifeste en acte dans l'épisode de Cana. Notre texte confirme ainsi sa place dans le livre des signes au niveau de la structure de l'évangile de Jean¹²⁹. Inclus dans la deuxième partie du préambule de l'évangile de Jean, les différents témoignages¹³⁰ sont une introduction aux deux actes programmatiques de Jésus ; à savoir Cana (2,1-12) et la purification du Temple (2,13-22).

Malgré les liens indéniables de notre texte avec son contexte, il garde tout de même une certaine distance avec les récits qui l'encadrent. Celui qui nous concerne se distingue nettement de celui qui le précède par la mention de « le lendemain » au début du v. 35. Les personnages sont nommés dans le récit des premiers disciples, alors qu'on ne sait pas à qui

¹²⁶ Cf. Alain MARCHADOUR, *L'Évangile de Jean*. Commentaire pastoral (Commentaires), Paris, Centurion, 1972, p. 50.

¹²⁷ Cf. Maurizio MARCHESELLI, « *Avete qualcosa da mangiare ?* » Un pasto, Il risoto, La comunità, Bologna, EDB, 2006. Cet auteur utilise la catégorie de la relecture pour montrer les rapports entre Jn 21 et le reste de l'évangile.

¹²⁸ Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean I* (Parole de Dieu), Paris, Éd. du Seuil, 1987, p. 204.

¹²⁹ Cf. Jean ZUMSTEIN, « L'Évangile selon Jean », dans *Introduction au Nouveau Testament*, p. 369-371.

¹³⁰ Cf. Charles Harold DODD, *L'interprétation du quatrième évangile*, p. 375. Pour lui, le chapitre 1 de Jean constitue le préambule et se divise en deux parties : le prologue (1,1-18) et le témoignage 1,19-51.

Jean s'adresse dans l'épisode de 1,29-34. Bien que le Baptiste continue de présenter Jésus dans notre récit, le contenu de celui-ci est différent du texte en amont (1,29-34) et même de celui qui le suit.

Le récit des premiers disciples (1,35-51) débute par l'indication temporelle du v. 35 et se termine par les mots de Jésus au v. 51. La fin se justifie par le fait que l'épisode qui suit se déroule à Cana, alors que la rencontre de Jésus avec ses premiers disciples s'est déroulée à Béthanie, au-delà du Jourdain où Jean baptisait (1,28) et peut-être sur la route vers la Galilée (1,43). Le texte qui rapporte l'événement de Cana (2,1-12) commence au v. 1 par καὶ τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ (Or, le troisième jour). Il s'agit donc d'un autre jour que celui qui concerne le texte précédent, même si probablement ces épisodes sont successifs. Notre récit est compris entre la déclaration du Baptiste au v. 36 et celle de Jésus au v. 51¹³¹. Le précurseur présente Jésus au début du récit, et lui-même en fait autant à la fin.

4.2. Structure

L'épisode se déroule sur deux journées, qui laissent voir le Baptiste céder la place à Jésus. Ces deux journées comportent chacune deux rencontres. La première (1,35-42) concerne la rencontre de Jésus avec les deux disciples de Jean Baptiste et celle avec Simon. La seconde (1,43-51) relate la rencontre de Jésus avec Philippe, puis avec Nathanaël. Il s'agit de deux scènes qui se succèdent et dont chacune constitue un petit récit¹³². En tenant compte des deux journées, différentes rencontres rythment notre récit, dans lesquelles les interlocuteurs de Jésus changent à chaque fois. Cela est en faveur d'une structure à deux parties :

1. Première journée : v. 35-42

- v. 35-39 : rencontre de Jésus avec les deux disciples du Baptiste
- v. 40-42 : rencontre de Jésus avec Simon

2. Deuxième journée : v. 46-51

- v. 43 : rencontre de Jésus avec Philippe
- v. 44-51 : rencontre de Jésus avec Nathanaël

4.3. Interprétation

Deux disciples de Jean se mettent à la suite de Jésus (v. 36). Cette scène se déroule à Béthanie, au-delà du Jourdain où Jean baptisait (1,28). La phrase du v. 35 τῆ ἐπαύριον πάλιν εἰστήκει ὁ Ἰωάννης (Le lendemain, Jean se trouvait de nouveau au même endroit) renvoie à

¹³¹ Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean I*, p. 184.

¹³² Cf. *Ibid.*

ce lieu. Jean met souvent ce lieu en lien avec le Baptiste (3,26 ; 10,40)¹³³. Jésus mène ses activités en Galilée, au bord du lac, alors que Jean Baptiste fait du Jourdain le centre de son action (cf. Mt 3,6.13). Notre péricope (v. 35-51) donne l'occasion de voir le passage de témoin entre le Baptiste et Jésus (v. 37)¹³⁴. Après avoir présenté Jésus, Jean s'efface. Dès lors, le reste du récit tourne autour de la personne de Jésus. Les autres acteurs, dans leurs différentes rencontres avec lui font aussi de cette narration un récit assez compact et unifié. Bien que les journées soient différentes, elles gardent des liens évidents, avec la mention d'André et de son frère Simon-Pierre (v. 40-42. 44).

Les v. 35-37 présentent Jean Baptiste comme témoin du messie¹³⁵. Dans son témoignage, entouré de deux de ses disciples, il fixe son regard sur Jésus avant de le leur présenter (v. 36) : καὶ ἐμβλέψας τῷ Ἰησοῦ (Fixant son regard sur Jésus). Ce « regard » du Baptiste fait penser au *voir* de Jn 1,29. C'est un geste intense, qui va au-delà du *voir* simple. Jésus lui-même l'utilisera dans la suite du récit. Il tente de pénétrer le mystère de l'être, comme le confirment les paroles qui l'accompagnent¹³⁶. Il s'agit ici d'un regard d'entente et de sympathie entre les deux¹³⁷. Le départ des disciples du Baptiste vers Jésus traduit certainement les bonnes relations entre les deux. Sinon, comment peut-on expliquer le fait qu'ils abandonnent leur maître, avec qui ils avaient apparemment de bonnes relations, pour en suivre un autre dont on vient à peine de parler ? Jean fixait Jésus pendant qu'il marchait. L'auteur ne dit pas où il allait. Le départ des deux disciples derrière lui se situe aussi dans le contexte de son mouvement. Le Messie doit accomplir sa mission, il ne peut rester stable.

Jean Baptiste présente Jésus à ses disciples en disant : Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ (Voici l'agneau de Dieu). Ce témoignage ressemble à celui du v. 29. Il désigne pour la deuxième fois Jésus comme l'agneau de Dieu. La répétition de ce titre dans le même chapitre (Jn 1,29.36) et le fait que les disciples de Jean quittent leur maître, après l'avoir entendu pour suivre Jésus, pourrait signifier que ce titre était évocateur dans la communauté du Baptiste. Mais ici, Jean n'ajoute pas ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (qui enlève le péché du monde). Il n'a pas l'intention de mettre en relief l'œuvre de Dieu qui s'accomplira par Jésus. Jean veut montrer la personne de Jésus présent à ses disciples. Ceux-ci l'ayant écouté se mettent à suivre Jésus, car ils le connaissent désormais. Les mots de Jean sont des paroles prophétiques, par l'effet qu'elles produisent. Il guide par ses paroles ses disciples vers Jésus,

¹³³ Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean I*, p. 164.

¹³⁴ Cf. Maurizio MARCHESELLI, « *Avete qualcosa da mangiare ?* », p. 215.

¹³⁵ Cf. Claude COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 199.

¹³⁶ Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 186.

¹³⁷ Cf. Henri VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, p. 125.

même s'il ne leur dit pas explicitement de le suivre. Sa parole les a mis en route. L'attitude de Jean est marquée par un grand dépouillement de soi. Lui, un maître, reconnaît quelqu'un de plus grand que lui (1,19-34) et incite ses disciples à aller vers lui (1,36-37). Il est possible de dire avec Daloz que Jean a préparé la route à Jésus à travers les hommes et ses propres disciples qu'il a aidés à le reconnaître¹³⁸. Les paroles de Jean ne provoquent pas qu'une simple curiosité dans ses disciples¹³⁹.

Deux disciples s'engagent vers Jésus (v. 37) : καὶ ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ (et ils suivirent Jésus). Ce n'est pas Jésus qui prend l'initiative d'appeler les deux disciples de Jean, André et l'autre. Il est possible de voir dans leur adhésion à Jésus une décision personnelle, car Jean ne les a pas invités expressément à le suivre. Ils ont agi librement, comme le fait d'ailleurs tout appelé. Jean n'est que l'intermédiaire. Il représente la médiation humaine dans la rencontre de ses disciples avec Jésus. Mais ce dernier sait que ceux qui viennent à lui sont attirés par le Père. Il le dit clairement en Jn 6,44.65 (cf. Jn 17,6)¹⁴⁰. C'est à Dieu, son Père que Jésus doit ses premiers disciples et ceux qui le suivront après, même s'il concrétise ces appels. Voyant les disciples venir à lui, Jésus leur pose une question (v. 38) : τί ζητεῖτε (Que cherchez-vous ?). Ce sont les premières paroles de Jésus dans l'évangile. En les donnant, l'évangéliste veut souligner que c'est Jésus lui-même qui adresse la parole décisive à son disciple. C'est peut-être ce qui justifie le fait que les deux disciples ne s'expriment qu'après l'avoir entendu. Le choix de ces premiers disciples revient ainsi au maître, même si ce sont eux qui sont venus à lui. Jésus a pleinement l'initiative du choix de ses disciples, comme il le dira lui-même (Jn 15,16)¹⁴¹. Il prend avec lui ceux qu'il veut, bien que les appelés aient à donner leur accord. Il le confirme en se retournant, non pas pour renvoyer ceux qui le suivent, mais pour les inviter à exprimer leurs intentions (v. 38, voire v. 39).

Le récit de l'arrestation de Jésus mentionne une question semblable : 18,4.7. Là, Jésus s'adresse à ceux qui sont venus le chercher pour le conduire à la mort. Il emploie le pronom *qui* et non *que*. Les disciples cherchent *quelque chose* : demeurer avec Jésus, vivre et partager sa mission. Les soldats cherchent *quelqu'un* : pour faire de lui un prisonnier. Par sa question aux disciples de Jean, Jésus montre qu'il ne veut pas s'imposer à eux, mais il semble vouloir susciter en eux une décision claire. On peut dire avec Vanier qu'il veut former le cœur de ces

¹³⁸ Cf. Lucien DALOZ, *Nous avons vu sa gloire*. Une lecture spirituelle de Matthieu, Bruges, DDB, 1994, p. 28.

¹³⁹ C'est une « curiosité provoquée » selon Alain MARCHADOUR, *L'Évangile de Jean*, p. 47.

¹⁴⁰ Cf. Jean VANIER, *Entrer dans le mystère de Jésus*. Une lecture de l'Évangile de Jean, Paris, Bayard, 2005, p. 32.

¹⁴¹ Cf. Claude COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 199.

quelques disciples qui iront plus tard, à leur tour, porter la Bonne Nouvelle au monde¹⁴². Jésus établit ainsi un dialogue, qui marque le début de liens particuliers, symbole d'une rencontre personnelle¹⁴³. Ce récit comporte le vocabulaire typique de l'attachement à Jésus : le verbe *suivre* (ἀκολουθέω)¹⁴⁴. Il est employé dans le cas d'André et de l'autre disciple (v. 37.38), ainsi que dans celui de Simon (v. 40) et de Philippe (v. 43). Ce verbe, utilisé quatre fois dans ce récit participe ainsi à l'homogénéité des deux journées qui le composent¹⁴⁵. Même si on peut penser avant tout à une suite physique, la présence de ce vocabulaire spécial permet de dire que ces personnes ont fait le choix de la foi : Jésus est désormais leur maître qu'ils accepteront de suivre partout. Ils devront l'accompagner dans ses déplacements (cf. Jésus marchait au v. 36), le suivre dans son savoir et sa sagesse (8,12 ; 10,4). Ils devront surtout le suivre dans l'accomplissement des promesses divines, jusqu'à la croix¹⁴⁶.

La question de Jésus aux deux disciples peut être rapprochée aussi de celle qu'il adressa à Marie Madeleine (Jn 20,15), à cause de la demande de cette dernière. Dans les deux cas, les disciples comme Marie Madeleine, on a affaire à une localisation de Jésus : ποῦ (où ?). Les deux disciples demandent à connaître l'habitation concrète – matérielle – de Jésus, mais Marie veut savoir où son corps a été déposé¹⁴⁷. Dans un cas comme dans l'autre, Jésus est au centre de la relation que chacun veut avoir avec lui. La réponse de Jésus à André et à Philippe en Jn 12,26 montre qu'il est nécessaire de connaître son habitation et de chercher à y accéder. « La demeure de Jésus » peut être physique, donc un local bien précis ou peut évoquer aussi son inhabitation en Dieu, sa relation particulière avec Dieu le Père, dans laquelle il invite ses disciples à entrer (Jn 14,2. 23 ; 15,4). Pour l'évangile de Jean, le verbe *demeurer* (μένω) est « un terme théologique qui marque l'accomplissement de la foi, l'attachement définitif à Jésus (cf. 6,56 ; 8,31 ; 10,40 ; 15,4)¹⁴⁸ ». Il est aussi le signe de la fidélité du disciple. Car être disciple, c'est accepter de demeurer avec le maître ; rester et vivre avec lui. La question des disciples exprime leur désir de marcher à la suite de Jésus : ils veulent le connaître, être avec lui afin de partager sa vie comme le confirme la suite du récit. Le verbe μένω est non seulement un terme caractéristique de l'évangile de Jean, mais aussi la marque du disciple. Celui qui suit Jésus doit *demeurer en lui*. Les deux disciples doivent en faire l'expérience.

¹⁴² Cf. Jean VANIER, *Entrer dans le mystère de Jésus*, p. 32.

¹⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 34.

¹⁴⁴ Cf. Alain MARCHADOUR, *L'Évangile de Jean*, p. 47.

¹⁴⁵ Cf. Maurizio MARCHESELLI, « Avete qualcosa da mangiare ? », p. 215.

¹⁴⁶ Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean I*, p. 187.

¹⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 189.

¹⁴⁸ Alain MARCHADOUR, *op. cit.*, p. 47.

La réponse des disciples à Jésus se fait par une question (v. 38) : ῥαββί, ποῦ μένεις (Rabbi, où demeures-tu ?). Ils lui donnent le titre de Rabbi. C'est leur première rencontre avec Jésus, alors, comment peuvent-ils l'appeler ainsi ? Ou bien, l'avaient-ils déjà accepté comme leur maître ? Peut-être par habitude, comme ils désignaient aussi le Baptiste (cf. Jn 3,26)¹⁴⁹. Dans l'évangile de Jean, ce terme est souvent utilisé pour Jésus (1,38.49 ; 3,2; 4,31 ; 6,25 ; 9,2 ; 11,8). Il est ainsi assimilé aux rabbis. L'auteur, en donnant la traduction de ce terme : ὁ λέγεται μεθερμηνευόμενον Διδάσκαλε (ce qui signifie Maître), s'aligne sur une pratique des rédacteurs du Nouveau Testament : les termes araméens ou hébraïques sont traduits pour les rendre accessibles aux destinataires. Ici, ὁ λέγεται μεθερμηνευόμενον Διδάσκαλε est peut-être une glose explicative¹⁵⁰.

Jésus, connaissant certainement leur intention, les invite à venir voir (v. 39) : ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε. Si c'est Jean qui a présenté Jésus à ses deux disciples, maintenant, c'est Jésus lui-même qui leur demande de *venir voir*. Les deux verbes employés ici (ἔρχομαι et ὄραω) se trouvent aussi dans l'invitation de Philippe à Nathanaël (v. 46). Cette répétition de verbes confère une homogénéité aussi aux deux journées¹⁵¹. La suite du verset dit que les deux disciples acceptèrent l'invitation de Jésus : ἦλθαν οὖν καὶ εἶδαν ποῦ μένει καὶ παρ' αὐτῶ ἔμειναν (Ils allèrent donc, ils virent où il demeurait et ils demeurèrent auprès de lui ce jour-là). « La première démarche de ceux qui seront apôtres et témoins de Jésus, c'est donc de le connaître, de le suivre, de vivre avec lui¹⁵². » Ils ne demandent pas à agir tout de suite, car il faut être d'abord disciple (μαθητής), c'est à dire apprendre auprès de Jésus.

L'heure de la rencontre est indiquée vaguement (τὴν ἡμέραν ἐκείνην· ὥρα ἦν ὡς δεκάτη : ce jour là ; c'était environ la dixième heure) et le lieu est passé sous silence. En indiquant l'heure, même de façon vague, l'auteur veut peut-être dire quelque chose. Pour saint Augustin,

« Ce nombre [dix] signifie la Loi, car la Loi a été donnée en dix commandements. Or le temps était venu où la Loi serait accomplie par l'amour, puisque les juifs n'avaient pas pu l'accomplir par la crainte [...] C'est à juste titre par conséquent qu'à la dixième heure les deux disciples se

¹⁴⁹ Cf. Henri VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, p. 125.

¹⁵⁰ Cf. Claude COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 203.

¹⁵¹ Cf. Maurizio MARCHESELLI, « *Avete qualcosa da mangiare ?* », p. 215.

¹⁵² Lucien DALOZ, *Nous avons vu sa gloire*, p. 29.

mirent à la suite sur le témoignage de l'ami de l'Époux, et qu'à la dixième heure lui-même s'entendit appeler *Rabbi*, ce qui veut dire Maître¹⁵³. »

Cette indication chronologique veut probablement signifier aussi qu'il se faisait tard, et que les disciples ont passé la soirée en compagnie de Jésus. Elle peut évoquer la volonté de Jean de montrer l'historicité de cette rencontre et d'insérer aussi Jésus dans l'histoire, dans l'espace et le temps¹⁵⁴. Mais l'expression ὥρα ἦν ὡς δεκάτη peut-être une glose, qui apporte une précision supplémentaire à τὴν ἡμέραν ἐκείνην (ce jour là)¹⁵⁵. Elle serait donc une simple insistance sur les données temporelles pour indiquer le moment de la rencontre. Il est possible que ce soit aussi un moment symbolique – comme le dit saint Augustin –, temps nécessaire pour une rencontre avec Jésus, pour le connaître. Il n'est pas étonnant qu'au sortir de cette rencontre, André témoigne de Jésus et lui amène son frère Simon.

Cet épisode qui suit la rencontre des deux disciples de Jean avec Jésus n'offre pas beaucoup de détails. L'auteur ne décrit pas le contenu de cette rencontre, mais la suite du récit en donne le résultat. Il met en avant « l'effet produit par la *demeure* avec Jésus¹⁵⁶ ». C'est ce qui semble important pour lui¹⁵⁷. Il passe même sous silence le nom et la présence de l'autre disciple. Qui est-il ? Et qu'a-t-il fait ? Aucune information dans la suite du récit. Ce silence sur ce disciple a favorisé plusieurs hypothèses sur lesquelles nous reviendrons dans la comparaison synoptique.

André amène son frère Simon-Pierre à Jésus (v. 40-42). Il lui annonce qu'il a trouvé le Messie (v. 41). André était l'un des deux disciples de Jean qui demeurera avec Jésus (v. 39). Il le connaît désormais par lui-même et peut à son tour parler de lui à son frère (v. 41). Le verbe εὐρίσκω peut signifier *rencontrer par hasard* (cf. Mt 13,44-46) ou *trouver après recherche* comme le montre son usage dans la suite du récit (cf. 6,24 ; 7,34)¹⁵⁸. Ici, il a le sens de *trouver*. Selon les témoignages dans les différentes scènes, il ne s'agit pas de rencontres au hasard : André et Simon sont des frères. Sans nier le débat sur la place de l'un ou de l'autre dans la liste des apôtres, il faut souligner qu'il s'agit ici d'un frère qui amène un autre frère à Jésus. Les deux frères deviennent les disciples de Jésus. Jean appelle le frère d'André *Simon-*

¹⁵³ AUGUSTIN, *Homélie sur l'évangile de saint Jean* I-XVI, VII,10, dans *Œuvres de saint Augustin* (Bibliothèque Agustinienne 71), traduction, introduction et notes par M.-F. Berrouard, Bruges, DDB, 1969. Le commentaire de saint Augustin est intéressant. Il donne une valeur symbolique à l'heure de la rencontre, mais le récit de Jean n'est pas très précis sur cette heure.

¹⁵⁴ Cf. Jean VANIER, *Entrer dans le mystère de Jésus*, p. 34.

¹⁵⁵ Cf. Claude COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 204-205.

¹⁵⁶ Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean* I, p. 190-191.

¹⁵⁷ Cf. Henri VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, p. 124.

¹⁵⁸ Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 191.

Pierre dès le début de son évangile. André rend témoignage à Jésus en lui attribuant le titre de Messie (v. 41 : Μεσσίας). Ce titre est certainement le fruit de sa rencontre avec lui (cf. v. 39). En effet, au départ – avant de demeurer avec Jésus –, André et l'autre disciple appelaient Jésus « Rabbi ». Après avoir demeuré avec lui, André le présente comme l'oint de Dieu¹⁵⁹. Ce changement de titre évoque certainement un changement d'attitude, une progression mue par une meilleure approche de Jésus. André considère désormais Jésus comme celui qui accomplit les promesses divines, l'espérance d'Israël (cf. Jn 4,29 ; 7,40-42 ; 9,22).

Quand André et Simon-Pierre viennent à Jésus, le premier cesse d'intéresser le narrateur et Jésus, pour céder la place au second. L'auteur décrit tout de suite la réaction de Jésus à la vue de Simon. D'abord, son regard profond : ἐμβλέψας. Jésus fixe Simon (v. 42) comme Jean Baptiste aussi avait fixé son regard sur lui. Puis, il lui adresse une parole : σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου, σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἐρμηνεύεται Πέτρος (Tu es Simon, le fils de Jean ; tu seras appelé Céphas). L'évangéliste semble plus préoccupé par la parole de Jésus à Simon¹⁶⁰, qui manifeste son autorité et le présente comme un révélateur. Jésus dévoile le nom du père de Simon sans l'avoir rencontré avant. Il donne aussi un nouveau nom (Κηφᾶς) à Simon, sans aucune explication. Mais l'auteur place ainsi, dès le départ, Simon en position d'autorité par les mots que Jésus lui adresse. Le nom Κηφᾶς veut dire, roc, rocher, pierre. Ce nom nouveau évoque la charge nouvelle qu'il veut lui confier : porte-parole des Douze (Jn 6,67) et pasteur du troupeau (Jn 21). Il est donc significatif. Dans la pensée juive, « le nom exprime l'essence d'une personnalité ou son destin¹⁶¹ ». Mais il est moins descriptif. Dans le cas de Simon, il s'agit du destin, de son avenir d'apôtre, car son nom représente désormais sa mission. Il est appelé à devenir le roc sur lequel Jésus veut bâtir son Église. « Une assemblée de croyants a besoin d'un roc de foi¹⁶² » pour ne pas s'écrouler quand les vents et les torrents vont dévaler (cf. Mt 7,24-25).

Le changement de nom est la conséquence de la rencontre de Simon avec Jésus, le Messie. Cette rencontre n'est pas un fait banal¹⁶³. Toute rencontre avec Jésus produit toujours un effet, positif ou négatif. Elle marque un tournant dans la vie de quiconque en bénéficie. Simon sera désormais Pierre, et il devra porter sur ses épaules la destinée de toute une communauté. Par ce nom nouveau, Jésus transforme Simon, il fait de lui un homme nouveau pour la mission qu'il lui confiera. Jésus nomme Simon en référence à son père : Σίμων ὁ υἱὸς

¹⁵⁹ Cf. Jean VANIER, *Entrer dans le mystère de Jésus*, p. 36.

¹⁶⁰ Cf. Alain MARCHADOUR, *L'Évangile de Jean*, p. 48.

¹⁶¹ Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean I*, p. 191.

¹⁶² Jean VANIER, *op. cit.*, p. 37.

¹⁶³ Cf. Henri VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, p. 125.

Ἰωάννου (Simon le fils de Jean). Le même nom du père se trouve en Jn 21,15. Mais Mt 16,17 appelle Jonas le père de Simon : Σίμων Βαριωνᾶ. Puisqu'il s'agit du même Simon (le chef des Douze), le nom en Jean « doit être une transposition homophone mais incorrecte en grec du nom araméen *Jona*¹⁶⁴ ». La rencontre de Simon-Pierre avec Jésus garde un lien avec ce qui précède, c'est toujours une autre personne qui amène le disciple à Jésus. Les deux scènes rappellent la vocation de beaucoup de personnes, qui, sur leur chemin, sont aidées par d'autres à connaître Jésus¹⁶⁵. Cela conforte aussi l'idée que celui qui le rencontre – connaît – ne peut rester indifférent à sa présence dans sa vie. Il sent le désir et le devoir de le révéler à d'autres.

L'appel de Philippe (v. 43) est de loin la scène qui respecte le mieux le schéma traditionnel de vocation : Jésus voit quelqu'un, il l'appelle, et la personne le suit. La rencontre de Philippe avec Jésus a lieu le lendemain (τῆ ἐπαύριον) de l'appel de Simon-Pierre. Jésus décide de partir en Galilée quand il rencontre Philippe¹⁶⁶. Le lieu n'est pas précisé mais le contexte : celui du départ en Galilée. Jésus a pu rencontrer Philippe sur son chemin, dans la zone de Bethsaïde, d'où il est originaire. Philippe est concitoyen d'André et de Simon-Pierre, les deux premiers nommés dans ce récit. Même s'ils ne sont pas appelés au même endroit, ils gardent le lien de leur origine commune. Philippe n'est pas beaucoup connu dans les évangiles. Il est cité une seule fois dans la liste des Douze (Mc 3,18). Mais Jean le mentionne à plusieurs reprises (6,5 ; 12,21 ; 14,8) ; signe qu'il dispose d'une source particulière sur ce disciple¹⁶⁷. Dans cet épisode, Jean omet la réaction de Philippe. Il ne dit pas explicitement qu'il suivit Jésus. Cependant, le témoignage de Philippe au v. 45 et l'appel qu'il lance à Nathanaël (v. 46) le laisse penser. Jésus dit à Philippe : ἀκολούθει μοι (Suis-moi). Il emploie la même formule qu'on trouve dans d'autres appels (Mc 2,14 // Mt 9,9 // Lc 5,27 ; Mc 10,21 // Mt 19,21 // Lc 18,22 ; Mt 8,22 // Lc 9,59). Jean ne l'utilise que trois fois (1,43 ; 21,19.22)¹⁶⁸. Jésus s'adresse ainsi directement à Philippe, dont la réponse s'exprime à travers sa rencontre avec Nathanaël. Comme tous les autres qui l'ont précédé, il a accepté de suivre Jésus. Cette scène de l'appel de Philippe est la plus courte du récit (seulement un verset). Elle

¹⁶⁴ Henri VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, p. 125.

¹⁶⁵ Cf. Lucien DALOZ, *Nous avons vu sa gloire*, p. 30.

¹⁶⁶ Malgré la difficulté grammaticale que soulève Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean I*, p. 192-193, nous partageons l'hypothèse qui fait de Jésus le sujet des verbes ἠθέλησεν et εὕρισκει de la première phrase du v. 43. Nous nous appuyons sur la fin de celle-ci (καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ἀκολούθει μοι). Nous suivons ainsi les traductions courantes comme la TOB, même si certains auteurs soutiennent qu'André aurait amené Philippe à Jésus, et quoique la théorie de la chaîne des témoins d'Édouard COTHENET (*La chaîne des témoins*. De Jean-Baptiste au disciple bien aimé [Lire la Bible 142], Paris, Éd., du Cerf, 2005) ne manque pas d'intérêt.

¹⁶⁷ Cf. Alain MARCHADOUR, *L'Évangile de Jean*, p. 48.

¹⁶⁸ Cf. Claude COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 209.

est unie à celle de l'appel de Simon-Pierre et au récit des noces de Cana (Jn 2,1-12) par l'annotation temporelle τῆ ἐπαύριον. Le départ pour la Galilée reste le motif qui achève le lien avec les noces de Cana, puisque cette ville se trouve dans ce territoire.

Après avoir entendu l'appel de Jésus, Philippe rencontre Nathanaël (v. 45-46), puis a lieu une rencontre de Nathanaël avec Jésus (v. 47-51). Deux dialogues dans ces deux scènes : Philippe et Nathanaël d'une part, et Jésus et Nathanaël d'autre part. Ce dernier est au centre des deux. Ce personnage n'est connu que de Jean (21,2). Il ne fait pas partie de la liste des Douze qui se trouve dans les autres évangiles. La tradition l'a identifié à Barthélémy, mais certains auteurs se posent la question de son appartenance au groupe des Douze¹⁶⁹. Philippe fait une belle présentation de Jésus (v. 45) : ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται εὐρήκαμεν, Ἰησοῦν υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ (Celui dont il est écrit dans la Loi et les prophètes, nous l'avons trouvé : c'est Jésus, le fils de Joseph, de Nazareth). Il invite ensuite Nathanaël, malgré l'objection de celui-ci, à venir à Jésus (v. 46) : ἔρχου καὶ ἴδε (Viens et vois). L'attitude de Philippe est celle d'un disciple, de quelqu'un qui a accepté Jésus dans sa vie et le suit déjà. Philippe, en parlant de Jésus à Nathanaël (v. 45), devient lui aussi témoin comme Jean Baptiste, comme André. Présentant Jésus comme le Messie, il dit de lui que l'Écriture entière (la Loi et les prophètes) l'avait annoncé¹⁷⁰. Il précise aussi qu'il est le fils de Joseph, et qu'il est de Nazareth. Donnait-il cette dernière précision parce qu'ils étaient tous deux de la même région – Galilée – et qu'ils pouvaient connaître probablement la famille de Jésus ?

Nathanaël se montre sceptique à cause de l'origine de Jésus : ἔκ Ναζαρέτ δύναται τι ἀγαθὸν εἶναι (De Nazareth, peut-il sortir quelque chose de bon ?). Déjà, dès le départ, apparaissent des doutes et des questions sur Jésus. L'origine galiléenne de Jésus semble contraster avec l'attente juive, celui d'un Messie glorieux. Nazareth est trop peu signifiant selon Nathanaël pour que le Messie en soit originaire. Le paradoxe de l'origine du Messie souligne d'une certaine façon le scandale de l'incarnation¹⁷¹. Dieu se fait homme et, en plus dans une région qui n'a pas une grande réputation. Face à l'hésitation de Nathanaël, Philippe ne cherche pas à le convaincre, il l'invite simplement à faire l'expérience de Jésus, comme les deux disciples de Jean à qui Jésus avait dit « venez et vous verrez »¹⁷². Cette invitation confirme qu'il faut rencontrer Jésus pour vraiment le connaître. Les témoignages sont bons, et même nécessaires, mais suffisent-ils ? Il faut une expérience personnelle !

¹⁶⁹ Cf. Alain MARCHADOUR, *L'Évangile de Jean*, p. 48.

¹⁷⁰ Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean I*, p. 194.

¹⁷¹ Cf. Alain MARCHADOUR, *op. cit.*, p. 49.

¹⁷² Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 195.

Jésus *voit* Nathanaël et lui révèle ce qui est au plus profond de lui-même ; un vrai Israélite (v. 47) : ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν (Voici un véritable Israélite en qui il n'est point d'artifice). Ce *voir* de Jésus ressemble au précédent. La rencontre de Jésus avec Nathanaël manifeste encore un savoir inattendu de Jésus¹⁷³. Il fait la lumière sur la vie des gens. Jean relève cette attitude de Jésus dans d'autres passages : 2,25 ; 4,18 ; 6,61 ; 13,1. En considérant Nathanël comme un vrai Israélite, Jésus loue son ouverture d'esprit, qui, malgré ses interrogations, l'engage à venir à lui. En effet, Nathanaël n'a pas prétexté l'origine de Jésus pour refuser d'aller à lui.

Il s'étonne face à ce que Jésus vient de révéler sur lui (v. 48) : πόθεν με γινώσκεις (D'où me connais-tu ?). Cette réaction de Nathanaël, amène Jésus à conforter la connaissance qu'il a de celui-ci. Il lui répond en disant qu'il l'avait vu sous le figuier avant que Philippe ne l'appelât (v. 48). Plusieurs interprétations sont données sur l'allusion au figuier. Mais deux semblent plus appropriées ici : le figuier comme arbre favori sous lequel avait lieu l'étude des Écritures, et le figuier comme arbre de la connaissance du bonheur et du malheur. Dans la Bible, le figuier est souvent associé à la vigne (1 R 5,5 ; 2 R 18,31 ; Jr 5,17 ; Jl 1,7 ; Lc 13,6). L'expression « être sous la vigne et sous le figuier » (1 R 5,5 ; Mi 4,4 ; Za 3,10 ; 1 M 14,12) signifie *vivre en paix*, dans la tranquillité. Selon Gn 3,7, Adam et Ève auraient utilisé les feuilles du figuier pour se couvrir. La légende juive dit même que les autres arbres avaient refusé, mais le figuier leur permit de prendre ses feuilles parce que la figue était le fruit défendu¹⁷⁴. Si Nathanël est un vrai israélite, c'est qu'il scrutait lui aussi les Écritures et en attendait la réponse à l'avènement du Messie pour des jours de bonheur. Cette phrase quelque peu énigmatique de Jésus, par rapport au figuier, signifierait que l'étude de la Loi a préparé Nathanaël à cette rencontre¹⁷⁵. Ce que Nathanaël a tant cherché se réalise devant lui, en la personne de Jésus¹⁷⁶. Les paroles de ce dernier à Nathanaël montrent que leur lien n'est pas le fruit d'une médiation humaine, du témoignage de Philippe.

La réponse de Jésus amène Nathanaël à lui attribuer à la fois plusieurs titres (v. 49) : Ῥαββί, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ (Rabbi, tu es le Fils de Dieu, tu es le roi d'Israël). Cette répétition de titres peut révéler que Nathanaël a été très impressionné par la réponse de Jésus. Le titre de « Fils de Dieu » fait penser à une confession de chrétien qui veut affirmer la divinité de Jésus. Or, Nathanaël est à son premier contact avec Jésus. Ce titre

¹⁷³ Cf. Alain MARCHADOUR, *L'Évangile de Jean*, p. 49.

¹⁷⁴ Cf. Louis GINZBERG, *Légendes des juifs*. La création du monde, Adam, les dix générations, Noé, traduit de l'anglais par Gabrielle Sed-Rajna (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Éd. du Cerf, 1997, p. 58.

¹⁷⁵ Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean I*, p. 195-196.

¹⁷⁶ Cf. Alain MARCHADOUR, *op. cit.*, p. 49.

qu'il attribue à Jésus exprime certainement la pensée d'Israël par rapport au Messie royal, considéré comme le fils adoptif de YHWH¹⁷⁷. Il faut comprendre ainsi la double expression « Fils de Dieu, Roi d'Israël ». Jésus est Fils de Dieu en tant que Roi d'Israël. Cette interprétation est attestée par le fait que c'est aussi ce titre qui est donné à tout roi lors de son intronisation. En Israël, le roi est considéré comme fils de Dieu (cf. 2 S 7,14), mais un fils adoptif. « Roi d'Israël » est un titre messianique, qui a une connotation moins nationaliste que « Roi des juifs » selon Marchadour¹⁷⁸. Jésus est acclamé sous ce titre (roi d'Israël) lors de son entrée triomphale à Jérusalem (Jn 12,13). Nathanaël, en reconnaissant la messianité de Jésus, confirme ce qu'il dit de lui. Comme vrai Israélite, il affirme que Jésus est « Roi d'Israël ».

À travers cette « profession de foi », se dégage une progression dans la connaissance que Nathanaël a de Jésus. Les trois titres – particulièrement Fils de Dieu et Roi d'Israël – sont très liés (cf. Ps 2,6-7). Jésus prend la parole après Nathanaël pour lui faire une promesse (v. 50) : μέγζω τούτων ὄψῃ (Tu verras encore des choses plus grandes). Est-ce une annonce des signes à venir, comme celui de Cana où Jésus manifeste sa gloire ? Accueillant la foi de Nathanaël, il veut l'ouvrir à d'autres réalités qu'entraîne cette même foi¹⁷⁹. La foi en Jésus ne fait-elle pas voir les merveilles de Dieu ?

Jésus continue de parler dans le v. 51, mais il passe du singulier (v. 50) au pluriel (v. 51), sans apparemment changer d'interlocuteur. Ce pluriel s'adresse à tous les auditeurs de Jésus. Après avoir parlé à Nathanaël, il fait une adresse solennelle aux disciples. Jésus ouvre l'horizon de la manifestation du Fils de l'homme, qui dépassera les attentes traditionnelles d'Israël. Tous ceux qui le confesseront pourront en faire l'expérience. Voilà pourquoi, il l'introduit par la formule solennelle : ἀμήν ἀμήν. La foi est personnelle et aussi communautaire. La manifestation du Fils de l'homme concerne tout le monde. Jésus parle au futur : la manifestation est aussi à venir. Il veut montrer à travers sa phrase la continuité de l'œuvre de Dieu qui se réalisera par lui¹⁸⁰. En donnant cette phrase (v. 51), qui pourrait être inspirée de Gn 28,12, à propos de la vision de l'échelle de Jacob, Jean présente Jésus comme celui qui fera la communion entre le ciel et la terre. Jésus s'attribue ainsi le titre de « Fils de l'homme ». Ce titre qu'on trouve en Dn 7,13 est d'origine apocalyptique. Il est employé dans un contexte eschatologique pour parler de la venue du Juge. Mt 26,64 et Mc 14,62 mettent ce titre sur les lèvres de Jésus lors de son interrogatoire devant le Sanhédrin, chez Caïphe.

¹⁷⁷ Cf. Maurizio MARCHESELLI, « Avete qualcosa da mangiare ? », p. 217.

¹⁷⁸ Cf. Alain MARCHADOUR, *L'Évangile de Jean*, p. 49.

¹⁷⁹ Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean I*, p. 197.

¹⁸⁰ Cf. *Ibid*, p. 199.

D'après ces textes du Nouveau Testament, Jésus aurait conscience que son action intervient pour marquer la fin des temps¹⁸¹.

5. Comparaison entre les quatre évangiles

Après l'examen de l'épisode des premiers disciples dans chaque évangile, une mise en synopse permettra de relever les différences et les ressemblances entre ces textes. Elle favorise une meilleure compréhension grâce à cette vision d'ensemble. À côté des trois évangiles dit synoptiques (Mt, Mc et Lc), nous y intégrerons aussi Jean. Le *Novum Testamentum Graece* retient seulement le texte de Mt 4,18-22 comme vrai parallèle de Mc 1,16-20¹⁸². Il fait précéder Lc 5,1-11, dans la marge droite, de la mention « cf », ce qui signifie que ce texte n'est pas un vrai parallèle. Cependant, il fait allusion aux premières vocations, sous une autre forme (cf. les v. 10-11)¹⁸³. Cela invite à le mettre en rapport avec le texte de Marc. Jean aussi, sera mis en rapport avec Marc, car il évoque la rencontre d'André et de son frère Simon avec Jésus (Jn 1,35-51) : ces deux frères cités dans les récits de Marc et de Matthieu.

5.1. Rapports de Mc 1,16-20 avec Mt 4,18-22

Le texte de Matthieu, malgré quelques petites différences, garde un parallélisme parfait avec celui de Marc. Il y a beaucoup de similitudes entre ces deux récits tant dans leur forme générale que dans leur contenu, ainsi que dans le vocabulaire et les personnages. Les ressemblances et les différences au niveau de ces quatre éléments, nous semblent les plus déterminants pour comprendre le rapport entre Marc et Matthieu. Pour mieux les saisir, nous présentons le tableau synoptique de ces deux évangiles selon la disposition de la synopse grecque de Marie-Émile Boismard¹⁸⁴.

¹⁸¹ Cf. Henri VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, p. 128-129.

¹⁸² Le *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland exprime cela par la mention de Mt 4,18-22 après celle des v. 16-20 dans la marge à droite du texte de Marc. Les synopses de Kurt Aland, *Synopsis quattuor evangeliorum* (Stuttgart, 1996¹⁵) et de Lucien DEISS, *Synopse des évangiles, Matthieu – Marc – Luc – Jean*, (nouvelle édition, Paris, Éd. du Cerf. 2007) et les commentaires partagent cet avis (voir bibliographie).

¹⁸³ Bien que Jésus s'adresse seulement à Simon, le texte dit : « ils le suivirent ». Ce « ils » fait référence sûrement à Simon et à Jacques et Jean. Ce pronom (ils) n'est pas précis, mais le contexte permet de faire une telle déduction.

¹⁸⁴ Marie-Émile BOISMARD, Arnaud LAMOUILLE, *Synopsis Graece Quattuor Evangeliorum*, Leuven, Peeters, 1986. C'est la même synopse que nous utiliserons pour les autres tableaux.

Premier appel

Mc 1	Mt 4
<p>v. 16 : Καὶ παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν</p> <p>Σίμωνα</p> <p>καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν Σίμωνος ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσῃ· ἦσαν γὰρ ἀλιεῖς.</p> <p>v. 17 : καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἀλιεῖς ἀνθρώπων.</p> <p>v. 18 : καὶ εὐθὺς ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ.</p>	<p>v. 18 : Περιπατῶν δὲ παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν</p> <p>δύο ἀδελφούς, Σίμωνα</p> <p>τὸν λεγόμενον Πέτρον καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, βάλλοντας ἀμφίβληστρον εἰς τὴν θάλασσαν· ἦσαν γὰρ ἀλιεῖς.</p> <p>v. 19 : καὶ λέγει αὐτοῖς·</p> <p>δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἀλιεῖς ἀνθρώπων.</p> <p>v. 20 : οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ.</p>

Deuxième appel

Mc 1	Mt 4
<p>v. 19 : Καὶ προβάς ὀλίγον εἶδεν</p> <p>Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ αὐτοὺς ἐν τῷ πλοίῳ</p> <p>καταρτίζοντας τὰ δίκτυα,</p> <p>v. 20 : καὶ εὐθὺς ἐκάλεσεν αὐτούς. καὶ ἀφέντες</p> <p>τὸν πατέρα αὐτῶν Ζεβεδαιὸν</p>	<p>v. 21 : καὶ προβάς ἐκεῖθεν εἶδεν</p> <p>ἄλλους δύο ἀδελφούς, Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, ἐν τῷ πλοίῳ</p> <p>μετὰ Ζεβεδαίου τοῦ πατρὸς αὐτῶν καταρτίζοντας τὰ δίκτυα αὐτῶν, καὶ ἐκάλεσεν αὐτούς.</p> <p>v. 22 : οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὸ πλοῖον καὶ τὸν πατέρα αὐτῶν</p>

ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ τῶν μισθωτῶν ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ	ἠκολούθησαν αὐτῷ.
---	-------------------

5.1.1.1. Forme

Matthieu et Marc ont le même schéma. Les deux évangiles racontent un double épisode¹⁸⁵ : un premier appel de deux frères (Mc 1,16-18 ; Mt 4,18-20) suivi d'un second (Mc 1,19-20 ; Mt 4,20-22). Il s'agit de deux récits de vocation mis ensemble : deux scènes assez compactes et denses, et même laconiques¹⁸⁶. Il n'y a pas de grands développements, ni de longues descriptions des actions et des acteurs chez les deux auteurs. La forme des deux textes laisse voir un parallélisme presque strict tant au niveau du schéma qu'au niveau des éléments qui les composent¹⁸⁷. Les deux parties du récit se répondent chez Marc (v. 16-18 // 19-20) et chez Matthieu (v. 18-20 // 20-22)¹⁸⁸. Chaque épisode se compose de quatre parties, semblables dans leur présentation des événements. Cela peut-il être gratuit ou mis sous le compte d'un effet du hasard, ou est-ce un effet de rhétorique de la part des auteurs ?

Dans le premier épisode, il y a d'abord l'exposition ou l'introduction : Jésus chemine le long de la mer de Galilée et voit deux frères en train de pêcher.

Mc 1	Mt 4
v. 16 :Καὶ παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν Σίμωνος ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσῃ· ἦσαν γὰρ ἀλιεῖς.	v. 18:Περιπατῶν δὲ παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν δύο ἀδελφούς, Σίμωνα τὸν λεγόμενον Πέτρον καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, βάλλοντας ἀμφίβληστρον εἰς τὴν θάλασσαν· ἦσαν γὰρ ἀλιεῖς.

¹⁸⁵ Cf. Benoît STANDAERT, *Évangile selon Marc*. Commentaire, première partie Mc 1,1-6,13 (Études Bibliques. Nouvelle série 61), Pendé, Gabalda, 2010, p. 140.

¹⁸⁶ Cf. Klemens STOCK, *Vangelo secondo Marco*, p. 51-52.

¹⁸⁷ Cf. Simon LÉGASSE, *L'Évangile de Marc I*, p. 112 ; Benoît STANDAERT, *op. cit.*, p. 140, parle plutôt de symétrie entre les deux récits appels. Nous préférons le terme "parallélisme" comme certains auteurs tels que Klemens STOCK, *op. cit.*, p. 50.

¹⁸⁸ Cf. Cédric FISCHER, *Les disciples dans l'Évangile de Marc*, p. 44.

Ensuite le développement : Jésus s'adresse aux deux frères (Simon et André) et les invite à le suivre.

Mc 1	Mt 4
v. 17 : καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἀλιεῖς ἀνθρώπων.	v. 19 : καὶ λέγει αὐτοῖς· δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἀλιεῖς ἀνθρώπων.

Enfin, la conclusion : les deux frères laissent leurs filets et suivent Jésus.

Mc 1	Mt 4
v. 18 : καὶ εὐθὺς ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ.	v. 20 : οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ.

Marc et Matthieu ont chacun trois versets pour ce premier épisode, tandis que le second n'en comporte que deux (Mc 1,19-20 ; Mt 4,21-22) avec trois parties comme dans le précédent. Jésus continue son mouvement le long de la mer et il voit deux frères pêcheurs, Jacques et Jean : introduction.

Mc 1	Mt 4
v. 19a : Καὶ προβάς ὀλίγον v. 19b.c : εἶδεν Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ αὐτοὺς ἐν τῷ πλοίῳ καταρτίζοντας τὰ δίκτυα.	v. 21a : καὶ προβάς ἐκεῖθεν v. 21b.c : εἶδεν ἄλλους δύο ἀδελφούς, Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ Ζεβεδαίου τοῦ πατρὸς αὐτῶν καταρτίζοντας τὰ δίκτυα αὐτῶν.

Ensuite, il les appelle à le suivre : développement.

Mc 1	Mt 4
v. 20a : καὶ εὐθὺς ἐκάλεσεν αὐτούς.	v. 21d : καὶ ἐκάλεσεν αὐτούς.

Conclusion : ils le suivent.

Mc 1	Mt 4
v. 20b.c : καὶ ἀφέντες τὸν πατέρα αὐτῶν Ζεβεδαιὸν ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ τῶν μισθωτῶν ἀπήλθον ὀπίσω αὐτοῦ.	v. 22 : οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὸ πλοῖον καὶ τὸν πατέρα αὐτῶν ἠκολούθησαν αὐτῷ.

Il y a une répétition de scènes dans le développement du récit. Cette forme littéraire signifie insistance ou importance accordée à quelque chose. Pour Marc comme pour Matthieu, l'appel des premiers disciples n'est pas sans importance. Il revêt un enjeu capital pour Jésus et dans la vie future des appelés, tant dans leurs relations interpersonnelles que dans leur vie avec leur maître. Pour ces auteurs, la mise en récit manifeste l'importance qu'ils accordent aux compagnons que Jésus choisit¹⁸⁹. « Et la suite de l'évangile montrera que le destin d'un groupe de disciples préoccupe tout autant l'évangéliste que celui de Jésus. Celui-ci n'est pas seul, mais en relation continue avec ceux qui seront chargés de poursuivre la proclamation de l'heureuse annonce¹⁹⁰. » Marc et Matthieu mettent ainsi en évidence ceux qui constitueront plus tard, dans le ministère de Jésus et dans l'Église, le noyau autour duquel gravitera le reste de la communauté. Chez l'un comme chez l'autre, chaque épisode souligne les deux aspects de la vocation, l'appel et la réponse¹⁹¹. Les éléments mentionnés dans les deux scènes – introduction, développement, conclusion – sont constitutifs d'un texte narratif.

Dans l'introduction, Marc et Matthieu disent la même chose. Les acteurs sont les mêmes chez les deux auteurs : Jésus, les pêcheurs et leur père auquel Marc ajoute des salariés. Les quatre pêcheurs sont nommément désignés alors que Jésus lui est cité à travers l'emploi du participe présent (παράγων chez Marc, περιπατῶν chez Matthieu) pour la première scène et du participe aoriste (προβάς chez Marc et Matthieu) pour la deuxième scène. L'introduction décrit aussi l'action des protagonistes. Si l'action de Jésus est la même dans les deux scènes, celle des pêcheurs varie un peu, bien qu'elle décrive la même occupation : la pêche¹⁹². Jésus *marchait*, il *vit* et il *appela*. Simon et André, étaient en train de pêcher (ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσῃ ou βάλλοντας ἀμφίβληστρον εἰς τὴν θάλασσαν) alors que les fils de Zébédée réparaient leurs filets (καταρτίζοντας τὰ δίκτυα). Mc 1,16 // Mt 4,18 et Mc 1,19 // Mt 4,21a.b constituent l'exposition de chaque épisode, puisqu'on y retrouve des informations nécessaires

¹⁸⁹ Cf. Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, p. 82.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 82.

¹⁹¹ Cf. Cédric FISCHER, *Les disciples dans l'Évangile de Marc*, p. 43.

¹⁹² Cf. Jean DELORME, *L'heureuse annonce selon Marc*, p. 96.

à leur compréhension, tel que le lieu, les principaux personnages, les liens qui les unissent, leur fonction¹⁹³.

Dans le premier appel, le développement se situe au centre du récit, aussi bien pour Marc que pour Matthieu (le deuxième verset des trois de l'épisode). Il est marqué par un discours direct de Jésus : « Venez à ma suite (δεῦτε ὀπίσω μου). » Dans le second appel, l'action de Jésus est aussi au centre du récit. Mais c'est le narrateur qui relate ce que Jésus fait : « Il les appela (ἐκάλει αὐτούς). » Bien que la parole de Jésus soit ici simplement évoquée et non citée dans les textes, le même horizon s'ouvre désormais pour ces quatre hommes¹⁹⁴.

Dans les deux épisodes, la conclusion évoque la réaction des deux paires de frères : « Ils le suivirent. » Le narrateur fait ainsi connaître leur réponse. Marc varie son langage dans la conclusion – ἀπῆλθον à la place de ἠκολούθησαν –, par l'utilisation de différentes formules pour exprimer la même idée¹⁹⁵. Chaque épisode, comme micro-récit, peut être autonome. La seconde scène reprend, chez Marc et Matthieu, des éléments de la première, tout en évitant la répétition de certains détails¹⁹⁶, comme les personnages.

Simon et André¹⁹⁷ sont nommés sans référence à leur père ni à leur lieu d'origine comme le voudrait la coutume. Est-ce parce qu'ils étaient si connus que Marc et Matthieu n'ont pas jugé utile de mieux les présenter ? André est présenté comme le « frère de Simon ». Il apparaît à l'ombre de celui-ci dans plusieurs pages marciennes (cf. Mc 1,29 ; 3,18 ; 13,3)¹⁹⁸. La présentation de Matthieu est un peu différente. En effet, il dit au v. 18 que « Jésus vit deux frères » avant de les nommer. Or, Marc donne tout de suite les noms des deux frères. Matthieu mentionne le double nom de Simon (Σίμωνα τὸν λεγόμενον Πέτρον), alors que Marc le signale à l'occasion de l'institution des Douze (Mc 3,16). Marc et Matthieu présentent ces deux pêcheurs travaillant seuls.

Le second appel concerne Jacques et Jean, cités dans la liste des Douze (Mc 3,17 ; Mt 10,2), ils font aussi partie du cercle restreint des intimes de Jésus (Mc 5,37 ; 9,2 ; 13,3 ; 14,33). Ils sont connus aussi pour la demande ambitieuse qu'ils firent (Mc 10,35-45) ou que

¹⁹³ Cf. Jean-Noël ALETTI et al., *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique*, p. 73.

¹⁹⁴ Cf. Jean DELORME, *L'heureuse annonce selon Marc.*, p. 97.

¹⁹⁵ Cf. Benoît STANDAERT, *Évangile selon Marc*, p. 147.

¹⁹⁶ Cf. Jean DELORME, *op. cit.*, p. 97.

¹⁹⁷ Simon et André sont des noms grecs selon Étienne TROCMÉ, *L'évangile selon saint Marc*, p. 42-43. Il pense même que Marc a voulu faire des premiers compagnons de Jésus des personnages grecs, alors que les noms des fils de Zébédée ont plus un caractère hébraïque. Marc insinue ainsi, selon le même auteur, une certaine priorité des disciples hellénistes. Mais cela n'est pas vérifié, car si André est un nom grec – *Andreas* –, on s'accorde à dire que Simon est une transcription du nom sémitique *Šim'on*.

¹⁹⁸ Cf. Étienne TROCMÉ, *op.cit.*, p. 43.

leur mère fit (Mt 20,20-28) un jour à Jésus. Jacques est souvent cité en référence au nom de son père et à sa fratrie, afin de le distinguer de l'autre Jacques, fils d'Alphée qui fait partie aussi des Douze (Mc 3,17). Jacques et Jean reçoivent de Jésus le surnom de « Boanergès » (fils du tonnerre). Matthieu insiste plus que Marc sur les liens des appelés en répétant le mot *frère*. Le père est nommé deux fois par Mt 4,21 et par Mc 1,19-20. La mention du père, dans le second appel, manifeste un désir de mieux faire connaître ceux qui sont appelés. Elle met le personnage en relief et permet, surtout, aux deux narrateurs d'insister sur la valeur de l'abandon¹⁹⁹.

Les différences n'entament en rien les liens entre les deux scènes chez les deux auteurs. Marc et Matthieu ont lié ces deux épisodes pour en faire un seul récit. Un *récit* est avant tout, « l'exposition d'une suite d'évènements dont l'enchaînement constitue l'histoire ou l'intrigue, qui suit plusieurs étapes selon un schéma dit narratif pour mettre en scène des personnages²⁰⁰ ». Notre texte, dans son ensemble correspond à une telle définition²⁰¹. Ses deux épisodes sont liés par des éléments internes et même externes. Les deux appels consécutifs restent liés par le temps et l'espace (Mc 1,16-18.19-20 et Mt 4, 18-20.21-22). Les phrases *καὶ προβάς ὀλίγον* de Mc 1,19 et *καὶ προβάς ἐκείθεν* de Mt 4,21 permettent aussi de relier les deux appels en un seul récit. La conjonction de coordination *καί* est copulative ici : unifier deux mots ou deux propositions²⁰².

Le temps des verbes employés concourt aussi à affirmer qu'il s'agit d'un ensemble narratif. En effet, Marc et Matthieu utilisent les mêmes temps pour relater l'appel des premiers disciples : participe présent, indicatif imparfait, indicatif aoriste, indicatif futur participe aoriste. Ces temps et modes sont bien adaptés à la narration d'évènements. Marc et Matthieu racontent *une* histoire simple, où Jésus ne dit qu'une seule et unique parole (Mc 1,17 et Mt 4,19) : « Venez à ma suite, et je ferai de vous des pêcheurs d'hommes²⁰³. » Trocmé trouve là un bon exemple d'apophtegme biographique²⁰⁴. Le récit sert de véhicule à la parole de Jésus. Ses mots sont le foyer qui anime l'ensemble du récit. Il y mène les actions essentielles.

¹⁹⁹ Cf. Simon LÉGASSE, *L'Évangile de Marc I*, p. 119.

²⁰⁰ Jean-Noël ALETTI et al., *Vocabulaire raisonné d'exégèse biblique*, p. 69.

²⁰¹ Voir la bibliographie. Tous les commentateurs reconnaissent que ces deux appels des premiers disciples appartiennent au même récit.

²⁰² Cf. Maurice CARREZ, *Gammaire grecque du Nouveau Testament*. Avec exercices et plan de travail, Paris, Delachaux et Niestlé, 1979³, p. 113.

²⁰³ Cf. Benoît STANDAERT, *Évangile selon Marc*, p. 140.

²⁰⁴ Cf. Étienne TROCMÉ, *L'Évangile selon saint Marc*, p. 39.

5.1.2. Contenu

Il y a une unité indéniable de contenu²⁰⁵ : l'appel des quatre pêcheurs. Dans le premier cas d'appel, chez les deux évangélistes, la réponse fut immédiate. L'adverbe εὐθύς ou εὐθέως (aussitôt) est employé à cet effet dans la finale pour exprimer l'immédiateté. Faut-il imaginer une action rapide après avoir entendu la parole de Jésus ? Sûrement, mais pas du genre « sur le champ ». Jésus vient, certes, bouleverser nos habitudes, mais il ne brusque pas les choses. Dans le second cas, Matthieu précise qu'ils ont abandonné aussitôt leur père pour suivre Jésus. Marc parle plutôt de l'immédiateté de l'appel : Jésus les appela *aussitôt* qu'il les vit (1,19-20). Matthieu continue dans la logique du premier appel, pour marquer la similitude entre les deux. Pour lui, après avoir entendu l'appel, l'abandon doit immédiatement suivre, comme conséquence de la suite de Jésus. Aucune opposition (Mc 1,18//Mt 4,20 et Mc 1,20bc // Mt 4,22)²⁰⁶. Mais répondent-ils aussitôt, sans doute parce qu'il ne fallait pas une prédisposition particulière²⁰⁷ ? Les disciples de Jésus n'avaient pas besoin d'appartenir à une classe spéciale pour faire partie de ses élus. Les pêcheurs ne font pas partie d'une caste particulière en Palestine, comme certains groupes socio-religieux qu'on retrouve dans le Nouveau Testament. Le récit laisse apparaître la gratuité de l'appel et la confiance totale des quatre pêcheurs en Jésus. En disant ἠκολούθησαν αὐτῷ (Mc 1,18 et Mt 4,20.22) et ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ (Mc 1.20), les auteurs pensent-ils à un départ en groupe, comme le laisse supposer les verbes au pluriel ? Il est possible d'entrevoir une réponse simultanée, car l'appel a été adressé chaque fois à une paire de frères et non à chaque membre pris individuellement : δεῦτε ὀπίσω μου καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἀλιεῖς ἀνθρώπων. Un appel qui s'adresse à plus d'une personne à la fois marque la particularité de ce récit par rapport aux autres de la Bible²⁰⁸. Les autres appels concernent chaque fois un individu : l'appel de Lévi par exemple (Mc 2,14) ainsi que celui du jeune homme riche, quand bien même la réponse de ce dernier sera négative (Mc 10,21 // Mt 19, 16-22). Ils s'inscrivent dans la tradition biblique. En effet, les vocations de Samuel et Élisée, et de bien d'autres prophètes comme Amos et Jérémie sont autant d'exemples d'appel individuel qui suivent la pratique initiée depuis Abraham (Gn 12,1). La vocation de Moïse suit aussi ces exemples²⁰⁹. Mais il n'y a que dans ce récit de l'appel des premiers disciples en Marc et en Matthieu qu'on voit Jésus appeler plusieurs (deux) personnes à la fois. Toutefois, si le pluriel des mots (αὐτοῖς, ὑμᾶς, ἀλιεῖς ἀνθρώπων

²⁰⁵ Cf. Simon LÉGASSE, *L'Évangile de Marc I*, p. 112.

²⁰⁶ Cf. Élian CUVILLIER, *L'Évangile de Marc*, p. 37.

²⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 36.

²⁰⁸ Cf. Klemens STOCK, *Vangelo secondo Marco*, p. 57.

²⁰⁹ Nous reviendrons sur l'appel de Moïse et sa mission avec Aaron, seul cas de frères en mission dans l'Ancien Testament.

etc.) utilisés doit avoir un sens gramatical, il ne s'agit pas d'appels collectifs, à cause de la nomination individuelle.

Jésus appelle deux paires de « frères pêcheurs ». « Deux frères à chaque fois, pris dans un contexte identique, celui de la pêche²¹⁰. » L'activité de Simon et André, de Jacques et Jean est bien mise en évidence par Mc 1,16.19.20 et Mt 4,18.21.22. Les trois quarts du récit la concernent. Dans le second appel, le participe présent καταρτίζοντας peut signifier soit *réparer* ou *préparer*. Le traduire par le terme “arranger” est selon Standaert²¹¹ la meilleure façon pour ne pas avoir à choisir entre deux expressions qui traduisent le même mot. Ce verbe suscite une difficulté, car les filets peuvent être arrangés avant comme après la pêche. On ne saura donc pas si Jésus a appelé les seconds avant ou après le travail. Appeler ensemble des gens exerçant la même activité, suggère certainement le caractère unificateur du métier, de la fonction qui doit être la marque principale des disciples de Jésus. La constitution du groupe des Douze par Jésus (Mc 3,13-19 ; Mt 10,1-4 ; Lc 6,12-16) comme communauté de ceux qui devront l'accompagner de près dans sa mission n'est-elle pas déjà signifiée dans l'appel de ces deux groupes de frères ? Le métier de pêcheur est symbolique, car il annonce l'activité future des quatre appelés (cf. Mc 3,14 et //, et davantage en Mc 6,7 et //)²¹². Selon Standaert, « ce métier sera pris au sérieux par Jésus, mais pour le transformer complètement²¹³. » L'appel ne contient-il pas ainsi l'annonce de la mission²¹⁴ ?

Les pêcheurs sont de simples gens qui ne vivent que de leur travail. Celui-ci ne rapporte pas toujours malgré le courage de ceux qui l'exercent (cf. l'épisode de la pêche miraculeuse : Lc 5,4-11). Mais, selon Meier, Jésus appelle des personnes qui, sans être des bourgeois, vivaient dans une certaine aisance²¹⁵. Être propriétaire de barque dans une zone où la pêche constituait l'une des activités économiques les plus rentables signifiait une certaine prospérité : cf. les salariés du père Zébédée (Mc 1,20). Simon et André, en plus de leur barque, possèdent une maison (Mc 1,29-31 // Mt 8,14-15 ; Lc 4,38-39). Ce n'est pas rien que d'être propriétaire d'une maison²¹⁶. La Bible parle rarement du métier de pêcheur. Cependant, Meier souligne que l'activité de pêche était animée et prospère sur et aux alentours de la mer de Galilée. Jésus n'a donc pas appelé des pauvres, des gens démunis qui seraient prêts à suivre le premier venu qui leur proposerait quelque chose. Toutefois, plutôt que d'y voir le

²¹⁰ Benoît STANDAERT, *Évangile selon Marc*, p. 140.

²¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 147.

²¹² Cf. Étienne TROCMÉ, *L'Évangile Selon Saint Marc*, p. 43.

²¹³ Benoît STANDAERT, *op. cit.*, p. 144.

²¹⁴ Cf. Cédric FISCHER, *Les disciples dans l'Évangile de Marc*, p. 44.

²¹⁵ Cf. John P. MEIER, *Un certain Juif Jésus*, p. 148 ; Simon LÉGASSE, *L'Évangile selon Marc I*, p. 119.

²¹⁶ Cf. John P. MEIER, *op. cit.*, p.148.

fait que Jésus appelle des nantis, il faut peut-être souligner le sens du détachement chez ceux qui sont appelés. Jésus n'a pas appelé non plus des gens isolés, mais bien deux paires de frères, des membres d'une même famille, des personnes qui avaient des liens affectifs de fraternité. Mais que voulait-il signifier par là ? Leur vie de frères annonçait-elle ce que Jésus recommandera au groupe des Douze ? Jésus prenait-il en compte leurs liens naturels ? Par ailleurs, la pêche est un métier difficile, puisqu'il se pratique souvent pendant la nuit. Jésus appelle des hommes qui avaient le sens de la vie communautaire, courageux et aguerris, car leur futur fonction en nécessitera.

Le premier appel dans les deux évangiles est à l'impératif (δεῦτε ὀπίσω μου) : Jésus donne un ordre. Le second pourrait être interprété aussi de la même manière. La spontanéité de l'abandon et du départ le suggère. Le disciple obéit à un ordre. Ici, il n'y a pas d'insistance particulière sur le renoncement²¹⁷. Dans le cas de Simon et de son frère André (Mc 1,18 // Mt 4,20), les deux évangiles ne relèvent pas d'implication familiale dans le renoncement²¹⁸. D'ailleurs Pierre et André continueront de fréquenter leur maison familiale à Capharnaüm (cf. Mc 1,29-31). Quant à Jacques et Jean, ils abandonnent et leur travail et leur père (avec des salariés selon Marc). Le renoncement évolue en crescendo : du matériel on passe aux personnes. Le père et les salariés constituent la réalité sociale, familiale que les disciples laissent pour suivre Jésus. Cela paraît plus douloureux que l'abandon d'un simple travail. Néanmoins, en mentionnant les salariés du père Zébédée, Marc veut souligner que celui-ci ne reste pas seul, après le départ de ses fils²¹⁹. La présence de ses salariés fait qu'il n'est pas totalement démuné. Il peut compter encore sur eux pour gagner sa vie, même s'ils ne peuvent pas remplacer des fils. L'ordre donné par Jésus n'évoque pas ces abandons, mais les auteurs les ont mentionnés parce qu'ils savent que « telle a été la vie de ces appelés par la suite, au cours d'une activité peu compatible avec l'exercice d'une profession stable²²⁰ ». Sinon, comment comprendre la réaction de Pierre en Mc 10,28 : « Voici que nous avons tout quitté pour te suivre » ?

5.1.3. Vocabulaire

Le vocabulaire est presque identique chez Marc et chez Matthieu. Nous renvoyons au tableau synoptique donné plus haut.

²¹⁷ Cf. Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, p. 84.

²¹⁸ Cf. Simon LÉGASSE, *L'Évangile de Marc I*, p. 117.

²¹⁹ Cf. Camille FOCANT, *op. cit.*, p. 85.

²²⁰ Simon LÉGASSE, *op. cit.*, p. 116.

Les phrases et les temps sont aussi presque les mêmes. Il y a seulement quelques petites variations chez Matthieu, certainement pour corriger des expressions jugées maladroitesses²²¹ : παράγων παρά (chez Marc : « longeant le long... ») remplacé par περιπατῶν δὲ παρά (« cheminant le long... »). Matthieu remplace quelques mots de Marc, surtout dans le second appel : εὐθύς par εὐθέως, ὀλίγον par ἐκείθεν. Il harmonise le second épisode avec le premier en remplaçant certaines expressions : ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ par ἠκολούθησαν αὐτῷ, et en introduisant d'autres comme ἄλλους δύο ἀδελφούς²²². Le participe sans complément ἀμφιβάλλοντας de Marc est remplacé dans le texte de Matthieu par βάλλοντας ἀμφίβληστρον pour lui donner un complément. Dans le second appel, Marc a l'expression μετὰ τῶν μισθωτῶν (avec des salariés) que Matthieu n'a pas.

Les verbes essentiels du récit comme voir (εἶδεν), appeler (ἐκάλεσεν), laisser (ἀφέντες) sont employés par les deux auteurs dans les deux épisodes. En plus des noms des quatre disciples, des mots comme θάλασσαν, Γαλιλαίας, πλοῖω, ἀλιεῖς, εὐθύς, πατέρα, ἀδελφόν se lisent dans les deux évangiles. Matthieu a supprimé dans la parole centrale de Jésus le verbe γενέσθαι (devenir). Selon Bonnard, il ne faut pas voir en cela une volonté de celui-ci de relever plus que Marc le caractère spontané de cette vocation, contrairement au sens duratif auquel ce verbe (γενέσθαι) pourrait faire penser²²³. Le verbe προβαίνω – ici au participe aoriste actif : προβάς – ne se trouve nulle part ailleurs chez les deux auteurs. Il est « un hapax marcien et matthéen²²⁴ ». Mais dans le reste du Nouveau Testament προβαίνω se rencontre trois fois chez Luc (1,7.18 ; 2,36), où il est employé au participe parfait. Il signifie alors, *avancer en âge, vieillir*. Ce sens est différent de celui que l'on a en Mc 1,19 et Mt 4,21, où il signifie *avancer, marcher*.

Certains mots sont répétés chez les deux évangélistes. Εἶδεν, ἀδελφόν, ἀφέντες sont repris au moins une fois chacun dans le récit. Mais cette répétition, loin de créer une certaine monotonie dans le texte, participe au renforcement du lien entre la première et la seconde scène²²⁵. Dans les deux évangiles, le premier épisode est construit pour mettre en évidence l'appel et la réponse ainsi que l'acte de pêche et l'abandon des filets²²⁶. L'abandon du père reste la particularité du second épisode.

²²¹ Cf. Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, p. 81 note a.

²²² Cf. Claude COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 144.

²²³ Cf. Pierre BONNARD, *L'Évangile selon Matthieu*, p. 50.

²²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 117.

²²⁵ Cf. Simon LÉGASSE, *L'Évangile de Marc I*, p. 112.

²²⁶ Cf. Jean DELORME, *L'heureuse annonce selon Marc*, p. 97.

5.1.4. Personnages

Les appelés sont reconnus comme des frères par Marc et Matthieu. Le fait que Mc 1,29 dise que Simon et André habitent ensemble (ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου) renforce l'idée de leur fratrie et celle de leur famille. Simon est nommé le premier chez Marc et Matthieu. Dans l'évangile de Marc, le fait que Simon soit le premier sur la liste des Douze (Mc 1,16) et le dernier à être cité (Mc 16,7) marque bien « une inclusion entre le début et la fin de l'Évangile, ce qui souligne l'importance de son rôle ²²⁷ ». Jésus ouvre son ministère avec Simon en Galilée et le referme avec lui au même endroit. Cela témoigne de l'importance que Jésus lui accorde ainsi qu'à cette région. Mais l'inclusion relevée est imparfaite pour deux raisons. D'abord, Mc 1,29 cite Simon avec d'autres disciples, nommément identifiés (εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου). Ensuite, il est le seul nommé en Mc 16,7, avec le nom *Pierre* (ἀλλὰ ὑπάγετε εἶπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ). Simon change de nom par la volonté de Jésus qui fait de lui un maillon essentiel du groupe des disciples.

Matthieu omet les salariés pour mettre en relief la rupture familiale qui va s'opérer²²⁸. Cela accentue l'effet qu'est supposé provoquer le départ des deux fils. Marc et Matthieu, en orientant le *voir* de Jésus uniquement sur les quatre pêcheurs, mettent en relief le lien entre « voir » et « appeler »²²⁹. La dimension physique du verbe « voir » ne doit pas être seule privilégiée²³⁰. Il faut lui adjoindre un autre sens, comme « porter son attention sur... ». Jésus n'a vu que les deux frères, parce qu'il ne voulait appeler que ceux-là (Mc 1,19-20 // Mt 4,21). Peut-on penser alors à une raison particulière du choix de Jésus ? Pourquoi s'intéresse-t-il aux frères ? Ces interrogations peuvent trouver leurs réponses dans la suite des évangiles, car si Jésus a choisi de n'appeler que ceux-là, il devait certainement avoir une raison, puisqu'il répète l'action.

En Marc (1,19 ; 1,29 ; 9,2 ; 10,35.41 ; 13,3 ; 14,33), « Jacques et Jean » est une expression pour désigner les fils de Zébédée²³¹. Zébédée lui-même est toujours cité comme père de Jacques et Jean. Il ne fait pas l'objet d'une présentation particulière. Il est connu grâce à ses fils. Comme Zébédée, les salariés sont des personnages secondaires et effacés chez Marc et Matthieu. Cependant, ils font tout de même partie du récit et participent à sa compréhension.

²²⁷ Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, p. 83 ; Cf. Simon LÉGASSE, *L'Évangile de Marc I*, p. 113-117. Ils relèvent tous les deux l'inclusion, mais aucun ne précise qu'elle n'est pas parfaite.

²²⁸ Cf. Claude COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 144.

²²⁹ Cf. Philippe BACQ, Odile RIBADEAU DUMAS, *Écriture en pastorale*, p. 29.

²³⁰ Cf. *Ibid.*

²³¹ Cf. Claude COULOT, *op. cit.*, p. 150.

5.1.5. Conclusion

Il ressort de cette comparaison que Marc et Matthieu n'ont que de petites différences. Les récits dans leur ensemble sont les mêmes : existence du double récit de vocation chez les deux (Mc 1,16-18 // Mt 4,18-20) ; (Mc 1,19-20 // Mt 4,21-22). De plus, les trois verbes – *voir*, *appeler*, *suivre* – qui animent le récit sont utilisés par les deux pour mettre en évidence et l'appel de Jésus et la réponse des appelés. Ils insistent l'un comme l'autre sur la puissance de la parole de Jésus qui se traduit par l'immédiateté (*aussitôt*) de la réponse des pêcheurs du premier appel. Cette parole arrache les gens de leur milieu familial et professionnel pour en faire des compagnons de Jésus²³². Mais ces appelés avaient-ils conscience de ce qui les attendait vraiment, avant de répondre si vite à l'invitation de Jésus ? Ou bien, connaissaient-ils suffisamment l'homme, Jésus, pour le suivre ainsi sans se poser de question ?

Les quelques petites différences qu'on peut observer dans la présentation de Matthieu montrent son caractère secondaire par rapport à Marc, dont il dépend certainement.

5.2. Rapports de Mc 1,16-20 avec Lc 5,1-11

Il y a plus de différences que de points communs entre Marc et Luc. Nous relèverons d'abord quelques divergences significatives, et ensuite les convergences.

5.2.1. Différences

Comme le souligne Coulot, « la différence la plus importante entre le récit lucanien et ceux de Marc et Matthieu consiste dans le fait que Luc raconte la vocation de Pierre et des autres disciples dans le cadre d'un récit de pêche miraculeuse²³³ ». Contrairement à Marc, Luc ne met pas son récit au début du ministère de Jésus. Luc n'a pas jugé utile de montrer Jésus s'associant des disciples avant le commencement de son ministère public. Il aurait, selon lui, accompli plusieurs œuvres avant d'appeler ses premiers disciples : il s'agit de miracles et de prédication. Ceux-ci constituent le contexte antérieur de la pêche miraculeuse où est insérée l'appel de Pierre et des autres (4,31-37 ; 4,38-41 ; 4,42-44). La place de l'appel dans ce contexte de miracle rend vraisemblable la réponse des disciples à la requête de Jésus²³⁴. Chez Luc, contrairement à Marc, Simon connaissait déjà Jésus (cf. Lc 4,38-39). Leur contact antérieur justifie son départ prochain avec lui, et même le choix de sa barque (Lc 5,2-3)²³⁵. Le

²³² Cf. Jean RADERMAKERS, *La bonne nouvelle de Jésus*, selon saint Marc, 2. Lecture continue, Bruxelles, Institut d'Études théologiques, 1974, p. 77.

²³³ Claude COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 150.

²³⁴ Cf. *Ibid.*

²³⁵ Cf. Béda RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Luc*, p. 156.

récit de Luc n'est pas en deux étapes comme en Marc. Il raconte en un bloc une histoire de vocation, en se servant d'une pêche miraculeuse comme cadre. Dans la forme littéraire, il n'a pas là un récit de vocation proprement dit. « Luc relie la vocation à un miracle²³⁶. » Il y a plusieurs événements imbriqués, différents genres – formes – littéraires : la prédication de Jésus, la pêche miraculeuse et l'appel de Simon. Luc, contrairement à Marc, ne mentionne pas André, le frère de Simon dans son récit²³⁷. Pourquoi ce silence ? Aurait-il été appelé à un autre moment, et à un autre endroit ? Il ne parle de lui qu'une seule fois dans son évangile, à l'occasion de l'institution des Douze (6,14). Or, les autres évangiles parlent de lui au moins deux fois chacun. Dans les Actes des Apôtres, il le signale comme faisant partie du groupe des apôtres (Ac 1,13). Il le place dans la liste après Jacques, sans toutefois dire qu'il est le frère de Simon, comme il le fait dans son évangile.

Si le lieu de la scène concernant l'appel de Simon est le même chez Marc comme chez Luc, ce dernier n'utilise pas le même terme pour le désigner. Il emploie le mot λίμνη au lieu de θάλασσα pour parler du « lac ». Il l'appelle aussi « le lac de Génésareth » (5,1)²³⁸. Luc a le juste nom, car le terme θάλασσα qu'on trouve chez Marc et Matthieu signifie « mer ». Or, il s'agit bien de « lac » et non de « mer » en Galilée. Dans un pays où il n'y a pas assez d'eau et où il y a un si grand lac, il est possible que les gens prennent l'habitude de l'appeler « mer », comme le fait Marc. Il a dû être influencé, comme Matthieu, par l'usage hébreu ou araméen de désigner le lac par l'expression *yam, yamma* (mer)²³⁹. Pour Marc, Jésus a appelé Simon au bord du lac (1,16-17), mais chez Luc, c'est dans la barque, sur l'eau, qu'il s'adresse à Simon (5,3.4.10)²⁴⁰. En se mettant dans cette position²⁴⁰ pour s'adresser à Simon, Jésus se rapproche de lui, créant ainsi une certaine proximité. Il ne fait pas de promesse à Simon comme en Mc 1,17, mais il affirme une certitude. L'expression « Ne crains pas... » (Lc 5,10) est un impératif divin : parole de Dieu qui donne à l'homme de l'accueillir dans sa vie. La même parole fut adressée à Zacharie (Lc 1,13), à Marie (Lc 1,30), aux bergers (Lc 2,10) par les envoyés de Dieu²⁴¹. Ici, c'est Jésus le véritable envoyé du Père qui s'adresse à Simon. Il y a dans l'expression suscitée par la confession de la seigneurie de Jésus, comme une assurance de la protection divine²⁴². Jésus dit à Simon qu'il n'a rien à craindre en se mettant au service de Dieu, en le suivant. Le futur de Simon se trouve dans les mains de Dieu, comme tous ceux

²³⁶ Béda RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Luc*, p. 156.

²³⁷ Cf. *Ibid.*

²³⁸ Cf. Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, p. 81.

²³⁹ Cf. Simon LÉGASSE, *L'Évangile de Marc I*, p. 113, n. 2. Camille FOCANT, *op. cit.*, p. 81, n. b.

²⁴⁰ Cf. Philippe BOSSUYT et Jean RADERMAKERS, *Jésus, Parole de la grâce selon saint Luc 2*. Lecture continue, Bruxelles, Institut d'études théologiques, 1981, p. 181.

²⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 182.

²⁴² Cf. Béda RIGAUX, *op. cit.*, p. 157.

que le Seigneur appelle. Car, tel est le sort du croyant, de tout chrétien appelé à faire partie de la suite de Jésus.

Luc fait mention de Jacques et Jean, les deux fils de Zébédée (5,10), mais son récit est différent de celui de Marc, car ils y sont des compagnons de Simon. Selon lui, Jésus s'adresse à Simon seul, mais la finale dit qu'ils étaient plusieurs à le suivre (5,11) : καταγαρόντες, ἀφέντες, ἠκολούθησαν. C'est pourquoi on parle de la vocation de Simon et des autres²⁴³. Le pluriel employé au v. 11 – la finale – ne précise ni l'identité ni le nombre de ceux qui ont suivi Jésus, mais le contexte de la phrase n'y exclut pas Jacques et Jean. L'enseignement qui précède l'appel de Pierre et de ses compagnons (5,3) prépare ainsi le terrain pour la réponse des futurs disciples. Pour Luc, « le choix de Jésus postule une préparation, une connaissance antérieure²⁴⁴. » Puisqu'il fallait laisser tout pour suivre Jésus, il était important de le voir et de l'écouter avant. Ceux qui le suivent le connaissent pour avoir écouté son enseignement. Le récit de Marc n'évoque pas un tel contexte.

Mis à part Jésus, Luc fait de Simon un personnage actif contrairement à Marc. Il est le seul qui prend des initiatives, même s'il a été aidé pour retirer les poissons. Le récit le met en relief de façon progressive. La place qui lui est faite ici correspond à celle que lui donnent ailleurs les autres évangiles. Le récit lucanien accentue cela par le double nom *Simon-Pierre* (v. 8) que Marc n'a pas à cette place : « Pour la première fois, Simon est nommé Simon-Pierre²⁴⁵. » Ce n'est pas une habitude chez Luc de l'appeler ainsi, sauf en 6,14 (Σίμωνα ὃν καὶ ὠνόμασεν Πέτρον). Il ne donne pas les raisons de ce double nom. Il signale au v. 1 la présence d'une foule. Elle remplace la présence du père et des salariés chez Marc.

5.2.2. Ressemblances

Seuls les v. 10-11 de Luc trouvent leur parallèle en Marc²⁴⁶. Ils contiennent la parole de Jésus à Simon (v. 10) d'une part, et d'autre part le départ des disciples à la suite de Jésus (v. 11)²⁴⁷. Ainsi, le v. 10b de Luc (καὶ εἶπεν πρὸς τὸν Σίμωνα ὁ Ἰησοῦς· μὴ φοβοῦ· ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν) correspondrait au v. 17 de Marc (καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἀλιεῖς ἀνθρώπων). Le v. 11 de Luc a comme parallèle le v. 18 de Marc par l'emploi des verbes ἀφέντες et ἠκολούθησαν, qui marquent les actions essentielles dans l'acte de répondre à Jésus. Jésus s'adresse à Simon aussi bien chez

²⁴³ Cf. Claude COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 168.

²⁴⁴ Béda RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Luc*, p. 156.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ Il ne s'agit pas d'un parallélisme strict.

²⁴⁷ Cf. Claude COULOT, *op. cit.*, p. 185.

Luc que chez Marc. Toutefois, Luc fait de lui le seul auditeur de Jésus. En disant ἀφέντες πάντα ἠκολούθησαν αὐτῷ, Luc signale que les disciples ont tout abandonné²⁴⁸, mais sans préciser ce qu'ils ont abandonné comme le fait Marc, et même Matthieu. Πάντα (tout) peut renvoyer aussi à leur milieu de vie et à leur passé²⁴⁹. Marc et Luc lient l'abandon au départ : accepter de partir avec Jésus entraîne une rupture.

Marc et Luc placent leur récit après des scènes de prédication. En effet, Mc 1,14-15 dit que Jésus prêchait l'Évangile de Dieu et la conversion en Galilée après l'arrestation du Baptiste. Lc 4,42-44 parle d'une tournée de prédication de Jésus. L'appel des premiers disciples, comme celui de Lévi (Mc 2,13-17 // Mt 9,9-13 // Lc 5,27-32), s'inscrit dans le cadre global de l'annonce de l'Évangile et du Règne de Dieu.

Le nettoyage des filets de pêche que relève Lc 5,2b n'est pas sans rappeler Mc 1,19, où il est dit que les pêcheurs étaient en train d'arranger leurs filets. Mais, dans le récit de Luc, il est bien clair, que Jésus arrive au moment où les gens reviennent de la pêche : cf. ce que dit Simon au v. 5 (ἐπιστάτα, δι' ὅλης νυκτὸς κοπιᾶσαντες οὐδὲν ἐλάβομεν). Pour Luc, Jésus ne dit pas à Simon qu'il sera « pêcheur d'hommes » comme en Marc, mais que, désormais, ce sont des hommes qu'il prendra. Selon Standaert, Luc aurait jugé le terme ζωγρῶν, qui veut dire « prendre vivant », plus riche que ἀλιεῖς qu'emploie Marc²⁵⁰. Il l'a utilisé pour remplacer le terme « pêcheurs », qui a une connotation négative. « Pêcheurs d'hommes » rappellerait plus le danger que courent les poissons. La fonction de Simon et des autres est ainsi mieux éclairée, tout en reconnaissant que l'idée est la même. Pour l'un comme pour l'autre, les futurs disciples doivent aller à la pêche des hommes, faire des disciples.

Luc dit aussi que *Jésus voit* (v.2), avec le même verbe (εἶδεν) que Mc 1,16.19. Cependant, chez lui, il ne voit pas des hommes comme en Marc, mais deux barques. La construction du récit de Marc en deux épisodes fait supposer la présence de deux barques, une pour chaque groupe de frères²⁵¹. Luc désigne le métier par l'instrument de travail (la barque). Pour lui, comme pour Marc, Jésus s'intéresse à Simon et à son travail qu'il veut transformer.

5.2.3. Conclusion

Entre Marc et Luc, il y a de grandes différences. Mais dans le fond, Luc aurait repris l'appel des premiers disciples chez Marc en l'adaptant à un contexte de pêche miraculeuse, de

²⁴⁸ Cf. Claude COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 188.

²⁴⁹ Cf. Philippe BOSSUYT et Jean RADERMAKERS, *Jésus*, p. 182.

²⁵⁰ Cf. Benoît STANDAERT, *Évangile selon Marc*, p. 146.

²⁵¹ Cf. Claude COULOT, *op. cit.*, p. 171.

sorte que l'appel ne semble pas être l'élément fondamental de son récit. Marc met en relief l'image du pêcheur qu'il invite, par conséquent, à retenir comme fonction future des disciples. Dans ce sens, l'idée du filet qui rassemble les poissons – mieux mise en valeur par Luc – prime par rapport à celle du danger qu'il représente pour eux²⁵². La future activité de Pierre, et par lui, celle de tout disciple, est ainsi clairement mise en avant par les deux évangiles. En Luc, la figure du leader futur des Douze est visible, alors que Marc et Matthieu, tout en citant en premier Simon, ne s'intéressent qu'à l'appel des quatre pêcheurs. Chez Luc, l'annonce de la destinée de Simon constitue son appel²⁵³. Il n'emploie pas le verbe typique des appels, *καλέω*, ni ne donne aucune phrase de Jésus invitant Pierre et ses compagnons à le suivre. Par la mention des fils de Zébédée, Luc évoque indirectement des « frères ».

Après l'analyse littéraire de Lc 5,1-11, Coulot a conclu que ce récit est le fruit de plusieurs traditions : celle de la pêche miraculeuse, de l'appel de Simon et des autres, et de l'apparition du ressuscité. Luc aurait donc exploité un récit de pêche lié à une manifestation du ressuscité pour relater la vocation de Simon²⁵⁴. Cela est peut-être vrai dans la mesure où le texte contient aussi bien des éléments du miracle que de l'appel et de l'apparition. Mais rien n'est certain. En rapprochant le récit de Lc 5,1-11 de Jn 21,1-14, on voit que, à quelques différences près, les deux récits relatent la même chose, une pêche miraculeuse. Pour Boismard, c'est Jean qui aurait combiné deux épisodes distincts au départ pour en faire un seul récit²⁵⁵. Selon lui, la pêche miraculeuse (Jn 21,1-4.6.8.11) et le repas de poissons grillés que Jésus offrit à ses disciples (Jn 21,9.12-13) n'étaient pas liés. Le rédacteur johannique aurait mis ces deux événements ensemble grâce au v. 10. Chez Luc, le récit de la pêche miraculeuse (5,1-11) est séparé de celui du repas post-pascal (24,41-43). Or, le repas chez lui et chez Jean ont un point commun, la question de Jésus : « Avez-vous quelque chose à manger ? » Ces deux évangiles, en plus d'autres récits, ont en commun la pêche miraculeuse et le repas post-pascal. Luc et Jean auraient raconté, chacun à sa manière, le même événement de la pêche miraculeuse à partir d'un ancien document²⁵⁶. Le récit de la pêche miraculeuse est donc à l'origine indépendant. Luc l'a placé au début de la mission de Jésus en le liant à l'appel de Simon et de ses compagnons. Même si le titre de « Seigneur » que Simon donne à Jésus fait penser à un événement post-pascal, contrairement à Coulot, Boismard pense que « ce miracle aurait été

²⁵² Cf. Benoît STANDAERT, *Évangile selon Marc*, p. 146.

²⁵³ Cf. Claude COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 188.

²⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 169.

²⁵⁵ Cf. Marie-Émile BOISMARD, *Moïse ou Jésus*. Essai de christologie johannique (Bibliotheca Ephemeridum Lovaniensium LXXXIV), Leuven, University Press, 1988, p. 49.

²⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 51.

accompli par Jésus durant sa vie terrestre, au début de son ministère²⁵⁷». En effet, à part celui de la pêche miraculeuse, les évangiles ne nous donnent pas d'autre miracle de Jésus après sa résurrection. Il n'est pas certain que Jésus ressuscité ait fait des miracles.

En tenant compte de tout ce qui précède, on peut dire que le récit de Luc est secondaire par rapport à Marc.

5.3. Rapports de Mc 1,16-20 avec Jn 1,35-51

Puisque Jean fait allusion lui aussi aux premiers disciples, sa mise en rapport avec Marc permet de voir ce qu'il apporte à l'histoire des premiers disciples. La narration johannique garde des points communs, et aussi des points divergents avec Marc.

5.3.1. Ressemblances

Dans sa structure générale, le récit des premiers disciples en Jean présente une grande similitude avec celui de Marc. En effet, il peut se diviser en deux épisodes, même si la micro-structure est différente de Marc et Matthieu. Il y a chez Jean aussi un parallélisme entre ses deux épisodes (Jn 1,35-42 // Jn 1,43-51)²⁵⁸. Mais il faut reconnaître que ce parallélisme n'est pas aussi parfait que celui qu'il y a entre Mc 1,16-18 et Mc 1,19-20. Jean développe davantage les unités de 1,35-39 et 1,45-51 par rapport à leurs correspondantes en 1,43-44 et 1,40-42²⁵⁹. Chaque partie raconte deux scènes et non une comme en Marc.

Marc et Jean partagent des éléments fondamentaux : le *voir de Jésus* (Jn 1,38.42.47.48.50), l'*appel de Jésus* (Jn 1,39.43) et le *départ des disciples derrière Jésus* (Jn 1,39.42.47). Les trois aspects se trouvent aussi chez Matthieu, et dans une certaine mesure chez Luc. Jean regroupe les disciples deux par deux, des paires comme Marc et Matthieu : d'abord deux disciples de Jean Baptiste (Jn 1,37), puis André et Simon (Jn 1,40-42 ; Mc 1,16-18), et enfin Philippe et Nathanaël (Jn 1,43-51 ; Mc 1,19-20). Selon la construction de Jean, il s'agirait de l'appel de trois premiers disciples puis de deux : cinq au total²⁶⁰.

Jean mentionne la présence de Simon et d'André parmi les premiers disciples, mais il dit surtout qu'ils sont des frères (v. 40-41) comme Marc et Matthieu. Pour lui, des frères se sont joints à Jésus au début de son ministère pour former le noyau de départ du groupe des apôtres.

²⁵⁷ Cf. Marie-Émile BOISMARD, *Moïse ou Jésus*, p. 48-49.

²⁵⁸ Cf. Henri VAN DEN BUSSCHE, *Jean*. Commentaire de l'Évangile Spirituel (Bible et vie chrétienne), Bruges, DDB, 1967, p. 125.

²⁵⁹ Cf. Claude COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 197.

²⁶⁰ Cf. Henri VAN DEN BUSSCHE, *op. cit.*, p. 124. La question du nombre exact des premiers disciples, chez Jean, est discutée.

Jean fait prendre l'initiative de l'appel de Philippe (v. 43) par Jésus, comme il l'a fait pour Simon et André, Jacques et Jean en Mc 1,16-20. Il n'emploie pas le verbe *voir* mais le verbe *trouver* ou *rencontrer* pour parler de l'action de Jésus, qui précède cet appel. Mais ce verbe évoque aussi la même chose ; le fait de rencontrer quelqu'un suppose qu'on l'a vu. Jean a aussi l'appel à l'impératif comme en Marc : ἀκολούθει μοι.

5.3.2. Différences

Les différences entre Jean et Marc se situent d'abord au niveau du contexte général des appels. En effet, pour Marc, l'appel des premiers disciples a eu lieu après l'arrestation de Jean Baptiste (cf. Mc 1,14). Mais pour Jean, le Baptiste est à l'origine des premiers disciples de Jésus. Il donne plus d'information sur l'activité du Baptiste (Jn 1, 35) par rapport à Marc qui se contente de dire que Jésus vint en Galilée après l'arrestation de Jean Baptiste (Mc 1,14)²⁶¹.

Chez Jean, André serait le premier disciple. Son ordre des premiers disciples est différent de celui des synoptiques. André et Simon ne sont pas non plus appelés ensemble comme dans Marc et Mathieu. Il témoigne de l'existence d'une autre liste traditionnelle des premiers disciples où André occuperait cette place. Peut-être que cette place est aussi la traduction de l'estime dont André jouissait dans la communauté johannique. Mais cette position n'enlève rien à la primauté de Simon, son statut traditionnel de pierre dans le groupe des Douze n'est pas remis en cause. D'ailleurs, il est le premier à recevoir une parole personnelle²⁶². Jésus, en lui donnant un autre nom – un prénom – ne lui donnait-il pas ainsi un statut particulier, à côté de son frère qui l'aurait pourtant amené à lui ?

Dans le récit johannique, il y a un disciple anonyme, alors que Marc donne le nom de tous ceux que Jésus appelle²⁶³. Il s'agit de celui qui aurait avec André entendu parler Jean Baptiste et suivi Jésus (v. 35-39). Qui est-il ? Le texte, après l'avoir mentionné, passe sous silence sa présence et son nom. Certains pensent que c'est Jean, le disciple bien aimé. Cela est possible, mais nous préférons le silence du texte²⁶⁴. Philippe et Nathanaël, même s'ils ne sont pas des frères, remplacent la paire Jacques et Jean dans le récit johannique (v. 40-51). Les fils de Zébédée sont encore cités avec Nathanaël en Jn 21, lors de l'apparition du ressuscité.

²⁶¹ Cf. Jean RADERMAKERS, *La bonne nouvelle de Jésus*, p. 74.

²⁶² Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon saint Jean I*, p. 191.

²⁶³ Cf. Henri VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, p. 124.

²⁶⁴ Selon Xavier LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p.192-193, il s'agirait de Philippe. Mais beaucoup d'autres auteurs pensent au disciple bien-aimé.

Nathanaël n'est pas connu dans l'évangile de Marc, et même des autres évangiles synoptiques. C'est Jean qui le fait connaître²⁶⁵. En Jean, il n'est nommé qu'une seule fois (Jn 21,2) après Jn 1,45. Pourtant ici, il semble jouer un rôle de premier plan. En effet, Nathanaël est le disciple « qui quantitativement prend le plus de place dans le récit²⁶⁶ ». D'ailleurs, il est le seul avoir un dialogue avec Jésus. Sa réaction dans ce récit montre qu'il attendait lui aussi le Messie.

Contrairement à Marc, Jn 1,42 mentionne le changement du nom de Simon et donne le nom de son père : ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου, σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἐρμηνεύεται Πέτρος. Marc, lui, donne le nom du père de Jacques et Jean. Chez lui le changement de nom se trouve ailleurs (3,16), avec son sens en Mt 16,18. Il est lié à la primauté de Simon (cf. Ac 1,15 et 15,7). Jésus scelle, par ce nom, la destinée de Pierre : celui-ci devra l'assumer pour le bien des autres disciples et de la communauté²⁶⁷.

Le cadre du récit de Marc et de celui de Jean ne sont pas les mêmes. Marc parle de la mer de Galilée (Mc 1,16.19), alors que Jean situe les appels à des endroits et moments différents (1,35-51) : « le lendemain, Jean se trouvait au même endroit » et « quand Jésus résolu de partir en Galilée ». Le lieu du premier groupe, celui d'André et de l'autre disciple qui était avec lui, et celui de son frère Simon n'est pas précisé (v. 35). *Le même endroit* est vague, imprécis. Pour connaître le lieu de la scène, il faut remonter au v. 28 : « Cela se passait à Béthanie d'au-delà du Jourdain, où Jean baptisait. » Béthanie d'au-delà du Jourdain est différente de la ville de Lazare, l'ami de Jésus (Jn 11,1-11). Cette ville n'est citée qu'ici dans le Nouveau Testament. L'appel du deuxième groupe – celui de Philippe et de Nathanaël – se passe aussi dans un endroit non précisé. Il a probablement eu lieu après le départ de Jésus vers la Galilée. Mais où précisément ? Est-ce en route ou dans la ville de Philippe ? La mention du lieu d'origine de Philippe permet littérairement de faire une pause dans le récit²⁶⁸ et de relier son appel à cette ville. La rencontre de Jésus avec Philippe a pu se passer à Bethesda ou aux environs²⁶⁹. Bethesda est bien connue dans les synoptiques comme lieu de plusieurs miracles : Mt 11,21 ; Mc 8,22 ; Lc 9,10. Jean y fait référence de nouveau dans un autre épisode (12,21). Mais il n'est pas sûr que cette ville fasse partie du territoire de la Galilée – peut-être administrativement – ni que des disciples soient natifs de ce lieu²⁷⁰. Dans le récit

²⁶⁵ Cf. Suivant la tradition, Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon saint Jean I*, p. 194, l'identifie à Barthélémy et dit que ce nom signifie « Dieu a donné ». Mais c'est plutôt le nom Nathanaël qui a ce sens.

²⁶⁶ Xavier LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 184.

²⁶⁷ Cf. Henri VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, p. 125.

²⁶⁸ Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 193.

²⁸⁰ Cf. Henri VAN DEN BUSSCHE, *op. cit.*, p. 126.

²⁷⁰ Cf. Charles Harold DODD, *La tradition historique*, p. 391.

johannique, il n'y a pas la réaction de Philippe comme les appelés chez Marc²⁷¹. Mais, en tenant compte du fait que Philippe témoigne de Jésus (v. 45), il faut en conclure qu'il a donné une réponse positive.

5.3.3. Conclusion

Le récit de Jn 1,35-51 permet de comprendre qu'il existait certainement dans la tradition plusieurs récits sur les premiers disciples de Jésus. Si Marc privilégie l'initiative de Jésus dans le choix de ses disciples, Jean, pour sa part, met en avant l'initiative personnelle du disciple et son rapport avec le maître, d'où les témoignages. Le disciple doit être avant tout un témoin. Les différences et les ressemblances entre les deux évangiles sont certainement le fait du fond traditionnel commun qui aurait servi à l'un et à l'autre. Jean ne raconte pas de façon systématique l'appel des premiers disciples, comme le font Marc et Matthieu. Son intérêt semble être porté vers la question de l'identité de Jésus comme le montrent les différents titres qui sont relevés dans le récit. L'ensemble de son évangile confirme cela, avec trois péripécies qui mettent en relief les titres christologiques : Pierre reçoit son nom (Jn 1,40-42) ; l'appel de Philippe (Jn 1,43-44) ; dialogue avec Nathanaël (Jn 1,45-51)²⁷².

5.4. Conclusion de la comparaison synoptique

Les quatre évangiles parlent tous de la fondation historique des rapports entre Jésus et ses disciples. Leur récit des premiers disciples traduit l'existence d'une tradition qui circulait dans les communautés primitives. Chaque auteur s'est approprié ces documents écrits ou oraux, et les a racontés à sa façon. Chacun a construit son récit à partir des vestiges des récits de vocation existants, surtout dans la tradition biblique, et selon un objectif personnel²⁷³. Marc et Matthieu sont très proches, mais il n'en demeure pas moins vrai qu'ils gardent un lien avec les deux autres évangiles. Les deux relatent explicitement l'appel des quatre frères. Luc et Jean parlent respectivement de la vocation de Simon et de celle de Philippe, en les insérant dans la pêche miraculeuse pour le premier et dans un récit de témoignages pour le second. Ce mélange d'épisodes chez eux est sûrement dû au fait que beaucoup de récits évangéliques ont circulé pendant longtemps sans un cadre précis²⁷⁴, favorisant certaines combinaisons. Luc fait tout de même un clin d'œil au départ d'autres disciples derrière Jésus. Jean souligne avec Luc la nécessité de la connaissance de Jésus avant de le suivre, développant ainsi le rapport individuel : chaque disciple doit se sentir interpellé personnellement. Les disciples forment,

²⁷¹ Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon saint Jean I*, p. 193.

²⁷² Cf. Charles Harold DODD, *La tradition historique*, p. 386-394.

²⁷³ Cf. Claude COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 247.

²⁷⁴ Cf. François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc*, p. 222.

certes, un groupe à la suite de Jésus, mais cela n'empêche pas chacun de s'investir personnellement pour répondre aux attentes du maître. Pour les quatre évangiles, Jésus n'apparaît pas seul dès le début de son ministère. Un groupe de disciples s'est formé très vite autour de lui. Même si ceux-ci sont diversement identifiés, l'on reconnaît qu'ils étaient au moins quatre Galiléens²⁷⁵, deux paires de frères. Marc, Matthieu et Luc situent les premiers appels dans le cadre de la pêche. Jean les situe ailleurs. Mais son récit pourrait refléter la réalité historique – vraisemblable – alors que Marc et Matthieu parleraient de la réalité symbolique.

Enfin, il est important de relever que Simon est présent dans les quatre récits. Malgré la diversité de l'ordre dans les listes des apôtres, sa place est reconnue par tous les évangiles. Cela est la preuve du rôle qu'il a joué dans la communauté primitive afin de correspondre à la charge que Jésus lui a confiée. Luc et Jean ne mettent pas en relief les deux paires de frères ensemble, mais ils reconnaissent leur existence au sein de la communauté des Douze. La présence de ces frères ne devait pas être un sujet particulier pour eux. Cependant le fait que Marc et Matthieu les montrent comme des frères au départ de leur engagement à la suite de Jésus ne devrait pas non plus être sans intérêt. L'appel de frères est reconnu par tous les évangiles. L'Ancien Testament consacre beaucoup de récits aux rapports entre frères. Il ne manque pas aussi de montrer certains dans leur mission. C'est ce que nous allons voir maintenant.

²⁷⁵ Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon saint Jean I*, p. 184.

CHAPITRE DEUXIÈME : EXPLORATION DANS L'ANCIEN TESTAMENT

La Bible affirme que, depuis Abraham, Dieu a de tout temps appelé des hommes et des femmes pour leur confier des missions diverses. Jésus s'est inscrit dans cette voie en appelant à sa suite des disciples. Les quatre évangiles révèlent qu'il y avait des frères parmi ceux que Jésus a appelés pendant sa mission. Cela peut apparaître comme une grande première dans la tradition biblique. Cependant, un regard sur l'Ancien Testament donne de constater qu'avant lui, Dieu a confié une mission à Moïse (Ex 3,10) en lui associant son frère Aaron (Ex 4,16). Le cas de ces deux frères semble proche de celui des premiers disciples. Ils sont des frères de sang comme Simon et André, et Jacques et Jean. L'un reçoit explicitement une mission à laquelle l'autre doit collaborer, comme les disciples qui participent à la mission de Jésus. Leur fratrie nous intéresse pour comprendre les rapports de fraternité qui peuvent naître à la suite d'un appel et d'une mission. Mais avant de jeter un regard sur Moïse et Aaron nous rappellerons quelques autres cas de fratrie dans l'Ancien Testament, afin de montrer comment la fraternité a été vécue par les fils d'Israël.

Les différents exemples de fratries que nous allons aborder se trouvent tous dans le Pentateuque. Ce corpus qu'on appelle aussi la Torah comprend cinq livres : Genèse, Exode, Lévitique, Nombres et Deutéronome. Il fait partie des livres sur lesquels il y a un accord entre le christianisme et le judaïsme. La Torah est aussi une clé pour la compréhension du reste de la Bible hébraïque, car elle donne accès aux conceptions religieuses dans l'Israël ancien et permet de voir leur évolution²⁷⁶. L'étude du Pentateuque a connu un succès grâce à la théorie

²⁷⁶ Cf. Thomas RÖMER, « La formation du Pentateuque. Histoire de la recherche », dans *Introduction à l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible 49), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 140.

des quatre sources mise en valeur par Wellhausen. Selon cette théorie, ce corpus est le fruit de la combinaison de quatre documents (Y, E, D, P). Elle permet aujourd'hui de faire la distinction entre les textes sacerdotaux et non sacerdotaux d'une part, et de mener une réflexion sur la formation du Pentateuque d'autre part²⁷⁷. Mais elle bute sur le rapport entre ces quatre documents et sur leur ordre chronologique, ainsi que sur la cohérence de certains textes dits pré-sacerdotaux et le rôle des rédactions post-sacerdotales²⁷⁸. Cela a entraîné depuis quelques années une forte remise en cause de cette théorie. Les discussions sont encore ouvertes sur la question.

C'est pourquoi nous n'aborderons pas dans cette étude les questions purement exégétiques des récits. Le nombre d'exemples à prendre en compte ne le permet pas ici. Nous nous orienterons dans le sens d'une étude de théologie biblique. Il s'agira de mettre en relief des passages qui parlent des relations entre frères ou entre sœurs ou entre les deux. Nous nous intéresserons aussi à ceux qui retracent la vie de Moïse avec ses frères et la mission que Dieu lui a confiée. Nous ne manquerons pas de relever, si nécessaire, certains témoignages du judaïsme ancien ou de la littérature patristique, concernant tel ou tel aspect de la vie de Moïse.

1. Frère(s) et sœur(s) dans l'Ancien Testament

L'Ancien Testament contient plusieurs exemples de fratries. Nous avons choisi certaines d'entre elles, que nous jugeons significatives pour comprendre les liens de fraternité vécus dans l'ancienne alliance.

1.1. Fratries de sang

1.1.1. Caïn et Abel

Les premiers frères biologiques cités dans la Bible – Ancien Testament – sont Caïn et Abel (Gn 4,1-16). L'histoire de Caïn et d'Abel fait partie des récits de commencement où sont exposées les conceptions générales sur l'humanité. Elle forme avec les récits de la création (Gn 1 – 2), de l'expulsion du jardin d'Éden (Gn 3), des généalogies (Gn 5) et de l'histoire de

²⁷⁷ Cf. Christophe NIHAN et Thomas RÖMER, « Le débat actuel sur la formation du Pentateuque », dans *Introduction à l'Ancien Testament*, p. 158.

²⁷⁸ Cf. *Ibid.*

Noé (Gn 6 – 10) un ensemble qui décrit la condition humaine, et surtout la situation de l'homme devant Dieu. C'est un mythe fondateur, et non historique, où sont mises en relief les grandes constantes du comportement humain²⁷⁹. « Les deux frères constituent des paradigmes de l'humanité²⁸⁰. » Chaque homme peut retrouver dans sa propre existence les traits qu'incarnent ces deux frères à un moment ou à un autre de sa vie. La violence entre frères date de tous les temps et constitue souvent le lot quotidien de beaucoup de familles.

Caïn et Abel sont les fils d'Adam et d'Ève (Gn 4,1-2) : « L'homme connut Ève, sa femme. Elle devint enceinte, enfanta Caïn [...] Elle enfanta encore son frère Abel... » Ils sont donc des frères de sang. Caïn est l'aîné d'Abel. L'idée de leur fratrie est mise en relief à travers Gn 4,1-16 où Abel est dit sept fois frère de Caïn (אָחִיו אֱבֶל־הָבֶל)²⁸¹. Mais il est étonnant que la narration souligne autant de fois qu'Abel est le frère de Caïn et jamais l'inverse. Pourtant, dans l'ensemble il y a une présentation symétrique des deux frères comme s'ils étaient des jumeaux. « Ce qui est dit sur Caïn répond à ce qui est dit sur Abel²⁸² » : annonce de la naissance de l'un puis de celle de l'autre (Gn 4,1-2), Caïn cultivait la terre pendant qu'Abel gardait le troupeau (Gn 4,2). L'ordre dans lequel les deux sont cités est alterné (Gn 4, 1-4 : Caïn-Abel puis Abel-Caïn). Cette façon de présenter les deux frères fait penser à une complémentarité. Elle peut évoquer aussi de la part du narrateur une recherche d'égalité dans la présentation des deux frères²⁸³. Mais il y a tout de même un déséquilibre dans la narration puisque c'est seulement Abel qui est présenté comme le frère de Caïn. L'auteur veut-il mettre ainsi en évidence les sentiments du second ? Le récit, dans son ensemble, met en avant la paire de frères en soulignant à la fois leurs similitudes et leurs différences. Les parents qui sont évoqués juste à la naissance de Caïn et Abel disparaissent de la narration, comme pour laisser leurs fils vivre entre eux leurs relations fraternelles.

Le fratricide qui est l'élément central de l'histoire de ces deux frères ne passe pas inaperçu aux yeux de tout lecteur²⁸⁴. En effet, le récit est concentré sur le fait que Caïn tue Abel son frère (Gn 4,8) : וַיַּהַרְגֵהוּ אָחִיו אֱבֶל־הָבֶל « Caïn attaqua son frère Abel et le tua. » Ce meurtre est placé au milieu du récit. Il est le fruit de la jalousie d'un frère envers l'autre. Caïn élimine Abel parce que Dieu a agréé l'offrande de celui-ci (Gn 4,4-5). Avec

²⁷⁹ Les noms des parents (l'Humain, Vivante אָדָם הַחַיִּים) ne sont pas des noms propres. Ils désignent le mâle et la femelle (tout homme et toute femme).

²⁸⁰ Didier HALTER, *Caïn et Abel*, Nos frères en humanité, Poliez-le-Grand, Éd. du Moulin, 2003, p. 10.

²⁸¹ Cf. André WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité*. Lecture narrative et anthropologique de Genèse 37-50 (Le livre et le rouleau 21), Bruxelles, Lessius, p. 12.

²⁸² Anne-Laure ZWILLING, *Frères et sœurs dans la Bible*, p. 25.

²⁸³ Cf. *Ibid.*

²⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 21.

l'histoire de cette fratrie, on constate que, dès le début de l'humanité, la fraternité humaine rencontre des difficultés²⁸⁵. La première paire de frères n'a pas su vivre ensemble. Le récit, sans s'étendre sur les détails des liens entre Caïn et Abel, montre davantage deux frères différents (Gn 4,2-5) : « Abel faisait paître les moutons, Caïn cultivait le sol. [...] Le Seigneur tourna son regard vers Abel et son offrande, mais il détourna son regard de Caïn et de son offrande. » Dès lors la fraternité a été mise à mal et le meurtre en a été la conséquence.

Faut-il penser pour cela à une fraternité impossible ? Ici la fraternité pose le problème de l'altérité. En effet, l'existence du frère révèle à l'individu sa relation à l'autre et les rapports qui peuvent en découler. Cela n'est pas toujours évident. L'histoire de ces deux frères fait voir la dimension quelquefois frustrante qui naît dans une relation de fraternité. Un frère peut penser à une injustice face à ce qui est fait pour un autre frère. C'est ce qui conduit malheureusement à la tentation fratricide²⁸⁶. Pour vivre la fraternité, les frères doivent s'accepter dans leurs différences et dans la façon dont Dieu – ou même les parents – traite chacun d'eux. Comme Caïn et Abel, des frères peuvent avoir une inégalité de destin.

Après le crime de Caïn, Dieu lui demande où se trouve *son frère Abel* (Gn 4,9). Il lui rappelle ainsi que celui qu'il venait d'éliminer était *son frère* et non un *étranger*, un *inconnu*. La réponse de Caïn – Suis-je le gardien de mon frère ? – montre qu'il n'a pas compris ce qu'il devait être pour Abel. Bien qu'il le reconnaisse comme *son frère* dans sa réponse, il n'a pas vécu ainsi avec lui. Son frère est resté un mystère pour lui. Au lieu de chercher à le découvrir et à l'accepter comme un frère, Caïn a vu plutôt dans la réussite d'Abel – avoir une relation privilégiée avec Dieu – une attitude dérangeante²⁸⁷. L'absence de dialogue entre les deux frères dans le récit est la preuve de la non-existence de l'un pour l'autre. Et cela peut être imputable à Caïn qui est l'aîné, et qui devait par conséquent accueillir et accepter son cadet.

Lorsque Dieu dit : « La voix du sang de ton frère crie du sol vers moi » (Gn 4,10), n'est-ce pas là une façon de dire que la terre unit les frères²⁸⁸ ? Dieu a donné la terre aux hommes et ceux qui l'habitent sont des frères, parce qu'elle représente une chose essentielle qu'ils ont en commun. La terre appartient aux hommes, elle est comme une mère pour eux. Ils doivent accepter de la partager et, surtout, faire en sorte qu'elle ne soit pas souillée par des actes odieux. Elle doit demeurer le lieu sur lequel chacun devra bâtir son bonheur sans menacer celui de l'autre. Elle est le tissu commun qui ne doit pas se déchirer à cause des prétentions

²⁸⁵ Cf. André WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité*, p. 14.

²⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 44.

²⁸⁷ Cf. Didier HALTER, *Caïn et Abel*, p. 29.

²⁸⁸ Cf. Frédéric BOYER, « Depuis le sang d'Abel... ». Fraternité, violence et transcendance, dans « *Ouvrir les Écritures* », Mélanges offerts à Paul Beauchamp (Lectio Divina 162), Paris, Éd. du Cerf, 1995, p. 61.

personnelles. Même mort Abel demeure toujours un frère pour Caïn. L'acte de l'aîné est, certes, mauvais, mais il n'a pas supprimé leurs liens.

Le récit se termine sur une note positive. En effet, en posant un signe sur Caïn (Gn 4,15) Dieu évite un anéantissement de la fraternité et permet ainsi à celui-ci de se souvenir de son frère pour toujours. Contrairement à l'assertion commune, Dieu, bien que n'appréciant pas le geste de Caïn, ne le maudit pas. Il pose sur lui un signe afin de le préserver de la vengeance. C'est une façon de mettre fin à la spirale de la violence. Si Caïn est livré à la vindicte populaire, cela engendrera d'autres meurtres. Le meurtre appelant la vengeance, cela entraînerait une contagion interminable. Dieu lui-même ne demande pas à Caïn de se repentir, car sa grâce précède toujours l'éventuelle conversion de l'homme. Il faut voir donc dans ce signe posé sur Caïn un geste d'amour inconditionnel, le rappel de la grâce de Dieu, qui ouvre vers une espérance²⁸⁹.

1.1.2. Jacob et Ésaü

La fratrie de Jacob et d'Ésaü, deux frères jumeaux, fait partie des figures de fraternité marquantes de la Bible. En effet, Jacob et Ésaü ne sont pas de simples frères de sang, ils ont partagé au même moment le même espace maternel avant leur naissance (Gn 25,24)²⁹⁰ : וַיִּמְלְאוּ יָמֶיהָ לְלֶדֶת וְהָיָה תוֹמָם בְּבֶטְנָה « Quand furent accomplis les temps où elle devait enfanter, des jumeaux se trouvaient en son sein. » Ils constituent une forme particulière de la fraternité du fait de la gémellité. Jacob et Ésaü sont les fils d'Isaac et de Rébecca (Gn 25,21-24). Leurs liens de parenté sont relevés en Gn 25,19-28.

Avec deux jumeaux, on pourrait penser à une vie harmonieuse et paisible entre les frères. Mais leur relation fusionnelle de jumeaux n'a pas empêché le conflit entre eux. En effet, l'histoire de Jacob et d'Ésaü (Gn 25 – 36) met en scène une fraternité-rivalité, qui depuis le sein maternel (Gn 25,22) n'a cessé de croître. Cela a abouti à l'usurpation du droit d'aînesse du premier par le second (Gn 25,29-34 ; 27)²⁹¹. Le Seigneur avait prévenu la mère avant la naissance (Gn 25,23) : « [...] Deux nations sont en ton sein, deux peuples se détacheront de tes entrailles. L'un sera plus fort que l'autre et le grand servira le petit. » Ici, contrairement à l'histoire de Caïn et Abel, c'est le cadet qui supprime son aîné. En effet, Jacob réussit à arracher le droit d'aînesse à son frère avec un morceau de pain et un plat de lentilles (Gn 25,29-34) : ce dernier a préféré la nourriture. Après cela, avec la complicité de sa mère,

²⁸⁹ Cf. Didier HALTER, *Caïn et Abel*, p. 46-47.

²⁹⁰ Cf. Lévi NGANGURA MANYANYA, *La fraternité de Jacob et d'Ésaü* (Gn 25-36). Quel frère aîné pour Jacob ? (Actes et recherches sciences bibliques), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 16.

²⁹¹ Cf. *Ibid.*, p. 7.

Jacob trompa son père Isaac, qui lui accorda sa bénédiction au détriment d'Ésaü partit à la chasse (Gn 25,27). Il devint ainsi l'héritier à sa place.

À partir de cet épisode, les deux frères vont se séparer pour vivre chacun de son côté. Ésaü n'a pas supporté ce que lui a fait son cadet (Gn 25,41). Jacob a dû partir (Gn 28 – 29) pour laisser son frère apaiser sa colère (Gn 25,44-45). Ésaü, lui, resté sur place, devra « vivre de son épée » et se soumettre à son cadet à qui le père a tout donné (Gn 25,37.39-40). Un frère soumis à un autre, comme le Seigneur l'avait prédit à Rébecca (Gn 25,22-23). La lutte entre ces deux frères est celle de deux peuples : les Édomites descendants d'Ésaü soumis aux Israélites descendants de Jacob (cf. 2 S 8,13-14). Pendant longtemps les deux frères se sont ignorés, mais ils se retrouveront à nouveau comme des frères (Gn 33,1-9), mettant ainsi fin à leur querelle qui durait depuis plusieurs années. Là, Ésaü s'adresse à Jacob en disant « Mon frère » (אָנִי וְאַתָּה). Le frère offensé embrasse même Jacob avant de lui adresser la parole (Gn 33,4). Après plusieurs siècles, les Édomites s'affranchissent de la domination de Juda, sous Joram (2 R 8,20-22).

Le temps et la distance ont permis certainement à ces deux fils d'Isaac et de Rebecca d'apaiser leur rancœur – surtout Ésaü –, et de redécouvrir leur fraternité. Ils décideront tout de même après cette rencontre de s'installer chacun de son côté pour toujours : Jacob au pays de Canaan et Ésaü en Édom (Gn 33,16-17 ; 36,6-7). Ils démontrent ainsi que la fraternité ne s'accommode pas souvent avec la promiscuité²⁹². La fraternité ne se vit pas toujours et seulement sous le même toit. Loin l'un de l'autre, ils continuent de garder des liens fraternels. Ils les traduisent en se retrouvant ensemble pour enterrer leur père (Gn 35,29). La séparation n'a pas empêché les deux frères de prospérer et de vivre heureux avec leur famille (Gn 32 – 33). Chacun a mis à profit le temps de la séparation pour se construire. Par les retrouvailles, le récit montre que les relations de fraternité existent encore entre les deux frères. Jacob et Ésaü sont restés frères malgré tout. L'histoire des deux jumeaux de Rébecca met en avant « la nécessité de la constitution de l'individu en tant que personnalité autonome, et l'importance de la distanciation dans la relation fraternelle²⁹³ » : la vie fraternelle n'annihile pas la personnalité. Les relations entre frères sont toujours marquées par le temps, les rencontres et les événements de la vie : l'environnement dans lequel elles sont vécues.

²⁹² Cf. André WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité*, p. 20.

²⁹³ Anne-Laure ZWILLING, *Frères et sœurs dans la Bible*, p. 92.

Dans la suite du récit, Jacob découvre avec ses fils une autre vision de la fraternité²⁹⁴. En effet, les enfants de Jacob s'unissent pour défendre l'une des leurs, Dina violentée par un homme (Gn 34,27) :

בְּנֵי יַעֲקֹב בָּאוּ עַל-הַחֲלָלִים וַיִּבְזוּ הָעִיר אֲשֶׁר טִמְּאוּ אֶחָתָם « Les fils de Jacob s'en prirent aux blessés et pillèrent la ville parce qu'on avait souillé leur sœur. » Des frères utilisent la violence pour défendre leur sœur. Leur geste illustre l'importance qu'ils lui accordent, mais aussi la gravité de l'acte qu'elle a subi. C'est pourquoi ils ne regrettent pas de l'avoir défendu. Ils le disent plus loin pour justifier leur acte (Gn 34,31) :

וַיֹּאמְרוּ הַכּוֹזֵנָה יַעֲשֶׂה אֶת-אֶחָתָנוּ « Ils répondirent : devait-on traiter notre sœur en prostituée ? » Les frères de Dina la défendent au nom de leurs liens de fraternité, s'opposant aussi à leur père par la même occasion. Des frères qui mènent une action commune pour traduire l'existence et l'importance de leur fratrie.

Les différents visages de fraternité qui se dégagent du cycle de Jacob permettent de voir une certaine évolution dans les rapports fraternels. Des frères rivaux qui luttent pour occuper la première place ou pour dominer l'un sur l'autre, on passe à une fratrie qui s'unit pour préserver son intégrité. Si Jacob et Ésaü vivent mieux leur fraternité loin l'un de l'autre, le récit concernant les fils de Jacob met l'accent sur l'importance du frère – ou de la sœur – et des liens de fraternité. Une fraternité à « distance » et une fraternité « rapprochée » : deux manières de vivre la même réalité, qui ne s'opposent pas mais qui sont l'expression de la réalité de la vie des frères.

1.1.3. Joseph et ses frères

Dans le cycle dit de Joseph (Gn 37 – 50), la thématique de la fraternité occupe une place importante au point que l'on peut le considérer « comme une sorte de réflexion sur la fraternité entre les humains²⁹⁵ ». Elle n'est pas la seule question que soulève ce récit. Plusieurs thèmes y sont abordés, comme la question de la filiation, du rapport avec l'étranger, de la bénédiction etc., mais l'essentiel porte sur la fraternité. C'est pourquoi d'ailleurs le mot « frère » (אָח) y est employé cent fois²⁹⁶. Le livre de la Genèse fait une large place aux relations fraternelles. En effet, on y retrouve 178 emplois du mot « frère », environ la moitié

²⁹⁴ Cf Anne-Laure ZWILLING, *Frères et sœurs dans la Bible*, p. 89.

²⁹⁵ Cf. André WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité*, p. 14.

²⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 11-12 ; Claude LICHTERT, *De la fratrie à la fraternité*. Avec Moïse et Aaron, les frères amis (Connaître la Bible 60), Bruxelles, Lumen vitae, 2010, p. 6.

de son usage dans la Bible hébraïque, qui en compte 368²⁹⁷. « Le mot intervient de plus en plus souvent à mesure que le premier récit biblique progresse, comme si le thème prenait plus d'ampleur, pour culminer dans l'histoire de Joseph²⁹⁸. » En effet, dans le chapitre 37 de la Genèse, un certain nombre de versets (2.3.4.5.8.9.10.11.12.13.14.17.23) mentionnent que Joseph a des frères. Quelques versets font aussi voir qu'il s'agit de frères consanguins, nés de Jacob et de ses femmes (v. 2-5). Joseph est l'aîné des enfants de Rachel et l'avant-dernier d'une fratrie de treize frères. La liste des frères de Joseph se trouve en Ex 1,1-4, dans l'épisode où sont mentionnés ceux qui ont accompagné Israël (Jacob), son père, en Égypte²⁹⁹.

Ici, comme dans le cas de Caïn et Abel, la fraternité connaîtra une crise née au sein de la même fratrie. Elle est provoquée par le grand amour du père pour Joseph (Gn 37,3) : « Israël préférait Joseph à tous ses frères car il l'avait eu dans sa vieillesse. Il lui fit une tunique princière. » Cette attitude du père ne sera pas appréciée par les autres fils (Gn 37,4) : « Et ses frères virent qu'il le préférait à eux tous ; ils le prirent en haine et ne pouvaient plus lui parler amicalement. » La situation s'aggrave avec les songes de Joseph (Gn 37,5-11). Ses frères décident de le tuer (Gn 37,20), mais grâce à l'un d'eux, Ruben, il sera finalement vendu à une caravane de marchands Ismaélites (Gn 37,28). Les relations entre ces frères sont assombries par la jalousie et la convoitise. Le rôle du père a influencé le comportement des autres frères de Joseph à son égard. La fraternité vécue sous le pouvoir parental rencontre ici, comme dans le cas de Jacob et Ésaü, des difficultés. Les parents ont une responsabilité dans la relation fraternelle de leurs enfants. Mais la fratrie, malgré l'amour parental commun dû à tous les enfants, doit accepter qu'il y ait un fils préféré en son sein.

Joseph se retrouve donc en Égypte, où les commerçants Ismaélites l'avaient vendu au commandant des gardes de Pharaon (Gn 39). Si le récit commence par raconter le drame de cette fratrie (Gn 37), le mal n'aura cependant pas le dernier mot. Dans la suite du récit, Joseph, après avoir connu la prison (Gn 39,7-23), va non seulement prospérer et trouver grâce aux yeux de Pharaon (Gn 40 – 41)³⁰⁰, mais aussi retrouver ses frères à la faveur de la famine (Gn 42 – 45). Grâce à lui, l'Égypte ne sera pas anéantie par la famine. Il sauvera aussi d'autres peuples et, surtout, subviendra aux besoins de ses frères³⁰¹. Il les reconnut lorsqu'ils vinrent chercher des vivres en Égypte (Gn 42,7-8) : **וַיִּרְא יוֹסֵף אֶת-אֶחָיו וַיִּכְרָם** « Joseph

²⁹⁷ Cf. Claude LICHTERT, *De la fratrie à la fraternité*, p. 6, n. 12.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 6

²⁹⁹ Cf. Nicole JEAMMET, *Les destins de la culpabilité*. Une lecture de l'histoire de Moïse aux frontières de la psychanalyse et de la théologie, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 53. Dina, la sœur des fils de Jacob (cf. Gn 34,27) n'est pas mentionnée. Elle ne fait donc pas partie du voyage.

³⁰⁰ Cf. *Ibid.*, p. 54.

³⁰¹ Cf. Philippe LEFEBVRE, *La vierge au livre*. Marie et l'Ancien Testament, Paris, Éd. du Cerf, 2004, p. 98.

vit ses frères et les reconnut. » Mais il ne se fera reconnaître que plus tard avec beaucoup d'émotion (Gn 45,3) : **וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל-אֶחָיו אֲנִי יוֹסֵף**. « Je suis Joseph, dit-il à ses frères. » Joseph a certainement changé avec le temps et la distance, mais peut-être que ses frères le croyaient mort. Ils l'avaient éliminé en le vendant ! Mais lui garde encore des sentiments fraternels qui le poussent finalement à se dévoiler. Pour Joseph, c'est Dieu qui l'a envoyé en Égypte afin de préparer la route à ses frères (Gn 45,5). Il les enverra ensuite chercher Jacob leur père. Celui-ci et ses fils arrivent en Égypte, accueillis par Joseph (Gn 46). Grâce à Joseph, les douze frères se retrouvent tous ensemble en Égypte. Jacob mourra là heureux (Gn 49,1-27), après avoir béni ses enfants (Gn 49,28-33).

Le cycle de Joseph révèle « une évolution, de la haine et du désir de meurtre à la possibilité de vivre ensemble³⁰² », en frères malgré tout. Le frère jaloué et vendu sauve la fratrie et tout le clan, montrant ainsi la persistance des liens fraternels que ni le temps et l'espace, ni les événements n'ont altéré. Joseph avait été sauvé par un de ses frères, Ruben. À son tour, il permet à la fratrie de subsister. La fraternité commande la solidarité entre frères.

1.1.4. Léa et Rachel

La Bible contient plusieurs exemples de sœurs. Mais l'histoire de Léa et de Rachel (Gn 29 – 31) est l'unique récit de l'Ancien Testament qui parle des relations entre deux sœurs³⁰³. Il s'agit de l'histoire de deux sœurs devenues épouses du même homme, Jacob, par la volonté de leur père Laban. Elles sont les deux filles de Laban (Gn 29,16) : **וּלְבִן שְׁתֵּי בָנוֹת שֵׁם הַגְּדֹלָה לְאָה וְשֵׁם הַקְּטָנָה רָחֵל** « Or Laban avait deux filles, l'aînée s'appelait Léa et la cadette Rachel. » Alors que Jacob ne voulait que Rachel comme épouse, son oncle Laban réussit, par ruse, à lui imposer ses deux filles (Gn 29,15-30). La vie conjugale connaîtra des difficultés à cause de l'amour du mari pour l'une et de la stérilité de l'autre (Gn 29,31.34 ; cf. 30,1.8). Les deux sœurs ont vécu au départ en mettant en suspens leur fraternité avant d'y revenir.

Le récit de ces deux femmes fait découvrir que « la relation entre frères et sœurs se déploie donc à tous les niveaux de la relation dans la famille, inter ou intra-générationnels³⁰⁴ ». En effet, la narration met en scène ces deux sœurs en relation avec leur père d'une part, et avec leurs enfants d'autre part. Mais elles sont également en lien avec leur mari Jacob. Deux filles liées au même père, des sœurs, puis deux rivales et mères. Elles retrouveront leurs liens de fraternité à la fin grâce aux efforts communs pour surmonter toutes les difficultés. Pour

³⁰² Anne-Laure ZWILLING, *Frères et sœurs dans la Bible*, p. 144.

³⁰³ Cf. André WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité*, p. 48.

³⁰⁴ Anne-Laure ZWILLING, *op. cit.*, p. 47.

arriver à ce résultat, elles ont dû céder leur place d'épouses : un sacrifice pour sauver leur fraternité.

En présentant ces deux sœurs de façon symétrique, l'auteur donne de constater leur communauté de destin. En effet, il fait d'abord une présentation des deux sœurs (Gn 29,16-17). Ensuite, il décrit leur mariage avec Jacob (Gn 29,22-30), et parle des servantes que les deux reçoivent comme cadeau de mariage (Gn 29,24.29). Enfin, face à leur double stérilité (Gn 29,31 ; 30,9), elles donnent successivement leurs servantes à leur mari (Gn 30,4.9) pour qu'elles lui donnent des enfants. Pourtant, les deux sœurs sont opposées. Bien que chacune des sœurs ait son destin propre, leur histoire montre que l'une ne peut pas faire abstraction de l'autre. Nous découvrons à travers leurs relations « que l'individu est inséparable de sa fratrie, et qu'il est totalement incomparable et spécifique³⁰⁵ ». Les deux sœurs doivent avoir compris cela en créant au milieu de leur rivalité un espace de négociation qui a porté ses fruits. Elles ont réussi à mettre en place une relation fraternelle qui leur est propre en renonçant chacune pour sa part, soit à son rôle d'épouse unique – Rachel –, soit à sa fierté de mère – Léa. Elles la traduisent dans leur soutien commun à leur mari contre leur père. Elles montrent ainsi qu'elles ont ensemble leur destin en main, chacune faisant de son mieux (Gn 31,14-16) : « Rachel et Léa lui firent cette réponse : Avons-nous encore une part et un héritage dans la maison de notre père ? [...] Fais maintenant tout ce que Dieu t'a dit. ». Même si Léa et Rachel ont mis du temps pour accepter cette réalité, leur vie montre que les membres d'une fratrie ne peuvent se soustraire à leur devoir commun de fraternité réciproque.

À côté de ces différentes fratries que nous venons d'évoquer, il y a celle de Moïse et Aaron avec leur sœur Myriam. Ils sont des frères que l'histoire du peuple d'Israël présente ensemble, en lien avec le rôle particulier que Moïse et Aaron y ont joué.

1.1.5. Fratrie de Moïse

Le récit de l'Exode, qui relate une grande partie de l'histoire de Moïse, explique comment la communauté des fils d'Israël est devenue le peuple de Dieu et comment elle expérimente la fraternité dans des situations de conflit, de détresse ou de survie³⁰⁶. L'histoire de Moïse et de ses frères se déploie dans le Pentateuque en mettant en avant la figure du premier. C'est pourquoi « le Pentateuque se présente en grande partie comme une vie de Moïse qui débute avec sa naissance en Ex 2 et se conclut avec sa mort en Dt 34³⁰⁷ ». On y découvre Moïse dans

³⁰⁵ Anne-Laure ZWILLING, *Frères et sœurs dans la Bible*, p. 70.

³⁰⁶ Cf. Claude LICHTERT, *De la fratrie à la fraternité*, p. 5.

³⁰⁷ Jean-Louis SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque*. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible (Le livre et le rouleau 5), Bruxelles, Lessius, 2000, p. 28.

sa relation avec Dieu et avec son peuple. L'histoire des autres membres de sa fratrie s'insère dans la sienne. La personnalité exceptionnelle de Moïse se voit à travers l'ensemble du Pentateuque, même si la Genèse – premier livre du Pentateuque – ne le mentionne pas. Il est cité aux côtés des patriarches dans les listes des figures marquantes de l'histoire d'Israël. Grand homme et supérieur à tous les autres prophètes, sa mort marque une séparation entre les cinq livres du Pentateuque et ceux qui vont suivre (Jos – 2 R), comme le confirme Dt 34,10-22³⁰⁸.

Parmi les personnages ayant joué un rôle particulier dans l'Exode, Mi 6,4 mentionne Moïse, Aaron et Myriam³⁰⁹, mais sans toutefois indiquer qu'ils sont des frères et sœur. C'est dans le livre de l'Exode qu'on trouve la mention de la famille de Moïse. En effet, Ex 6,20 donne le nom des parents à l'occasion de la mission que Dieu confie à Moïse et à Aaron : Amram est le père, et Yokèvéd la mère. Les parents sont de la tribu de Lévi (Ex 6,19). Moïse et Aaron sont donc des frères biologiques à qui Dieu demande de faire sortir son peuple d'Égypte (cf. Ex 3,10.16 ; 4,12-16). Leur fratrie est mentionnée à plusieurs occasions dans les textes bibliques : Ex 4,14 ; 6,20 ; 7,1.2 ; 28,1.2.4.41 ; Lv 16,2 ; Nb 27,13 ; Dt 32,50 ; Si 45,6. Aussi, à cause de Moïse et d'Aaron qui sont frères, les lévites et les fils d'Aaron sont considérés comme des frères dans 1 Ch 23,32 ; 24,31. Le texte hébreu d'Ex 6,20, qui parle des parents, ne mentionne que les noms des deux garçons – Moïse et Aaron –, mais pas celui de la fille, leur sœur Myriam :

וַיִּקַּח עַמְרָם אֶת-יְוֹכָבֵד הַדָּתוּ לּוֹ לְאִשָּׁה וַתֵּלֶד לוֹ
אֶת-אַהֲרֹן וְאֶת-מֹשֶׁה וְשְׁנֵי חָיִי עַמְרָם שִׁבְעַ וּשְׁלֹשִׁים וּמֵאָת שָׁנָה

« Amram prit pour femme sa tante Yokèvéd ; elle lui enfanta Aaron et Moïse. La durée de la vie d'Amram fut de cent trente-sept ans. » Or, le même passage dans les LXX la cite parmi la fratrie et dit explicitement qu'elle est la sœur (τὴν ἀδελφὴν) d'Aaron et de Moïse : Καὶ ἔλαβεν Ἀμβραμ τὴν Ἰωχαβεδ θυγατέρα τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἑαυτῷ εἰς γυναῖκα καὶ ἐγέννησεν αὐτῷ τὸν τε Ααρων καὶ Μωυσην καὶ Μαριαμ τὴν ἀδελφὴν αὐτῶν τὰ δὲ ἔτη τῆς ζωῆς Ἀμβραμ ἑκατὸν τριάκοντα δύο ἔτη « Amram prit pour femme Iôkhabed, fille du frère de son père, et elle lui enfanta Aaron, Moïse et Myriam, leur sœur ; les années vécues par Amram : cent trente deux ans³¹⁰. » Pourquoi le texte en hébreu met-il Myriam de côté ? Comme fratrie, les trois fils devraient être mentionnés ensemble comme le font les LXX, qui

³⁰⁸ Cf. Jean-Louis SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, p. 22-23.

³⁰⁹ Claude WIÉNER, « L'Exode », *Cahiers Évangile* 54, p. 51-52.

³¹⁰ Cette traduction est de *La Bible d'Alexandrie*. Le Pentateuque, texte grec et traduction par Cécile Dogniez et Marguerite Harl (dir.), Paris, Éd. du Cerf, 2001. Dans le texte de la LXX le père de Moïse a cent trente-deux ans.

n'ont pas voulu les séparer. Faut-il imputer ce silence apparent du texte hébreu sur Myriam au fait qu'elle soit une femme³¹¹ ? Peut-être, car cette liste ne semble parler que des hommes.

D'autres livres comme Nb 26,59 présentent les trois frères ensembles en soulignant que Myriam est la sœur d'Aaron et de Moïse :

וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ עֲמֹרָם יוֹכָבֵד בַּת־לֵוִי אֲשֶׁר יָלְדָהּ אֶת־הָאֵלֹהִים בְּמִצְרַיִם
וַתֵּלֶד לְעֲמֹרָם אֶת־אַהֲרֹן וְאֶת־מֹשֶׁה וְאֵת מִרְיָם אֲחֵיהֶם:

« La femme d'Amram se nommait Yokèvèd, fille de Lévi, que Lévi eut de sa femme en Égypte. Elle donna à Amram : Aaron, Moïse et Miryam leur sœur. » 1 Ch 5,29 cite aussi Miryam parmi les enfants d'Amram le père de Moïse³¹² : וּבְנֵי עֲמֹרָם אַהֲרֹן וּמֹשֶׁה וּמִרְיָם :
« Fils d'Amram : Aaron, Moïse et Miryam. » Il s'agit de la sœur « anonyme » de Moïse dont parle l'Exode dès sa naissance. Le chapitre 2 de l'Exode la mentionne par deux fois sans la nommer (v. 4.7) : «⁴ Et la sœur de l'enfant se posta pour voir lui adviendrait. » «⁷ La sœur de l'enfant dit alors à la fille de Pharaon. » Il faut attendre Ex 15,20 pour connaître le nom de la sœur de Moïse. On voit par cette façon de procéder que le narrateur prend son temps pour donner les informations. Il les étale parcimonieusement, par petits morceaux, invitant ainsi le lecteur à partager des informations avec lui lorsqu'il le juge nécessaire³¹³.

Myriam est l'aînée de Moïse (Ex 2,4.7). C'est elle qui plaida auprès de la fille de Pharaon pour que Moïse soit allaité par sa propre mère, après avoir veillé sur lui à distance lorsqu'il avait été déposé sur le fleuve. Une sœur sauve un frère ! Après cet épisode elle disparaît de la narration pour ne réapparaître que plus tard (Ex 15,20) pendant l'accomplissement de la mission de Moïse. Mais s'était-elle éloignée de la vie de son frère ? Certainement pas. Le récit veut mettre en évidence les deux frères en mission. Il est possible que le silence sur Myriam veuille aussi montrer qu'elle n'a pas cherché à influencer la vie de son cadet. Comme elle, les deux mères de Moïse – biologique et adoptive – qui ont joué les premiers rôles dans sa vie disparaissent aussi du récit, mais quant à elles définitivement. Ce silence sur ces personnes dans la suite du récit crée un lien entre ces disparitions et le fait que la fratrie entre Moïse et Aaron se vivra sans référence aux parents, contrairement aux récits de la Genèse où elle a été incontournable. L'ancrage familial n'est pas beaucoup mis en évidence dans les rapports entre les deux frères, mais d'autres figures vont jouer ce rôle. D'abord Pharaon (Ex 5 – 12), puis le peuple d'Israël (à partir d'Ex 12). C'est en relation avec eux que la fraternité entre Moïse et

³¹¹ Cf. Anne-Laure ZWILLING, *Frères et sœurs dans la Bible*, p.17.

³¹² Moïse, Aaron et Myriam n'apparaissent jamais conjointement dans le récit de l'Exode. Cf. Claude LICHTERT, *De la fratrie à la fraternité*, p. 35.

³¹³ Cf. Claude LICHTERT, *op. cit.*, p. 10.

Aaron se nouera³¹⁴. Ainsi, l'histoire de Moïse retrace celle de deux peuples : égyptien et hébreu.

Myriam est présentée au départ comme la sœur de Moïse, mais dans la suite du récit elle est citée seulement en compagnie d'Aaron (Ex 15,20) : « La prophétesse Myriam, sœur d'Aaron. » Il faut voir ici une façon de parler du narrateur, puisque cette fratrie est souvent regroupée en binôme (Moïse-Aaron, Aaron-Miryam). Mais cela peut être aussi l'occasion pour l'auteur de préparer le lecteur à la scène de la révolte – du frère et de la sœur – contre Moïse (Nb 12).

Moïse fait donc partie d'une fratrie de trois enfants dont la vie et les relations seront marquées par sa mission. Celle-ci marquera le début de leurs relations fraternelles, surtout, entre les deux garçons. « La fraternité entre Moïse et Aaron se vit tardivement, à l'âge adulte, et même à l'âge d'adultes confirmés, en tant que vieillards³¹⁵. » En effet, annoncés comme frères au début du récit (Ex 4,14 ; 6,20), ils ne se retrouvent que lorsque l'un – Aaron – aura quatre-vingt-trois ans et l'autre – Moïse – quatre-vingts (Ex 7,7). Cela peut se justifier par le fait que les deux frères ont grandi séparément : le premier à l'intérieur du peuple d'Israël et le second chez Pharaon. La construction de la fraternité entre Moïse et Aaron a été moins laborieuse que celles qui sont décrites dans la Genèse, particulièrement celle vécue entre Joseph et ses frères. Elle n'est pas faite de luttes, de déchirements et de réconciliations répétés³¹⁶. L'âge a certainement joué en faveur d'une relation moins mouvementée. Peut-être que le long temps et la distance, qui ont précédé leurs retrouvailles et leur mission, ont aussi renforcé le désir de vivre leur fraternité. Des frères peuvent s'ignorer et se retrouver plus tard.

Si c'est la paire Moïse et Aaron qui est en vue, la figure dominante reste le premier. Les autres frères sont cités en référence à lui, bien qu'il soit le cadet (Ex 2,4 ; 7,7). Ils n'ont pas la préséance sur lui comme on s'y attendrait. Par le choix et la volonté de Dieu (Ex 3,10), il sera le leader de ses frères et de tout le peuple d'Israël : un frère qui doit guider les autres. Sa mission lui confère un statut particulier qui sera reconnu par tous. Il occupe une place unique³¹⁷. La Bible hébraïque lui fait à juste titre une large place, surtout le Pentateuque. L'action et la présence de Moïse restent intimement liées à la vie et à l'histoire de ce peuple

³¹⁴ Cf. Claude LICHTERT, *De la fraternité à la fratrie*, p. 13.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 7.

³¹⁶ Cf. *Ibid.*

³¹⁷ Cf. Walter VOGELS, *Moïse aux multiples visages*. De l'Exode au Deutéronome (Lire la Bible 114), Paris, Éd. du Cerf, 1997, p. 229-230.

que Dieu s'est choisi³¹⁸. Il a joué un rôle décisif pour Israël, qui ne saurait être oublié comme en témoigne la tradition rabbinique. En effet, celle-ci fait une large place à Moïse, qu'elle considère comme le serviteur de Dieu. Au départ de toutes les institutions divinement révélées, il est présenté comme « un instrument doux, humble et effacé³¹⁹ ». De plus, « dans son amour et sa vénération pour Moïse, la tradition des rabbins a attentivement creusé, expliqué, développé dans les moindres détails de sa vie donnée dans les récits bibliques³²⁰ ». Dans son commentaire sur l'Exode et le Lévitique, le *Targum Neofiti* 1 relève le fait que Moïse et Aaron sont deux frères que Dieu envoya chez Pharaon pour libérer son peuple³²¹. Aaron sera l'interprète ou le porte-parole de son frère. Leur fratrie est mise en évidence dans leurs différentes responsabilités.

Cependant, il faut reconnaître que, malgré la grandeur des actions et des fonctions que Moïse assumait auprès de ce peuple, le reste de l'Ancien Testament ne lui consacre pas beaucoup de pages³²². Il est évoqué dans certains livres, mais moins que ce qu'on en pourrait attendre, vu son œuvre. Moïse, malgré son importance et sa place dans le Pentateuque, est aussi inconnu des sources extrabibliques de son époque³²³. Faut-il voir en cela un manque de consistance historique dans la figure et l'œuvre de Moïse ? Cela enlève-t-il quelque chose à la valeur de son œuvre et à l'importance qui lui est accordée par le peuple d'Israël ? Par ailleurs, d'autres considèrent l'histoire de Moïse comme simplement une légende, qui fait penser à des récits imaginaires. Or, il ne faut pas oublier que c'est la richesse de la personnalité de Moïse qui a inspiré ces récits au caractère épique, où la réalité semble difficile à cerner³²⁴. De plus, Moïse n'est qu'un personnage de la narration dans l'Exode, qui fait partie avec l'histoire patriarcale des récits mythiques d'origine que relate le Pentateuque³²⁵. Même si tout ce qui est mythique n'est pas faux, cela ne véhicule pas non plus des vérités historiques au sens moderne du terme. Il faut aborder ces textes en n'y recherchant pas l'historicité des personnages et des faits qui y sont racontés, « mais par rapport aux différents contextes de

³¹⁸ Cf. Robert MARTIN-ACHARD, « Moïse, figure du médiateur selon l'Ancien Testament », dans Robert MARTIN-ACHARD, Ester STRABENSKI-SAFRAN, François BOVON, Éric JUNOD, Yves CHRISTE, Franz WÜEST, Pierre DE CAPRONA, Marc FAESSLER, *La figure de Moïse*. Écriture et relectures, Genève, Labor et Fides, 1978, p. 9-10.

³¹⁹ Renée BLOCH, « Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique », dans Henri CAZELLES, *Moïse*, p. 93.

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ Cf. *Targum du Pentateuque*. Exode et Lévitique, traduction complète des deux recensions palestiniennes avec introduction, parallèles, notes et index par Roger Le Déaut, Tome II, Exode et Lévitique (Sources chrétiennes 256), Paris, Éd. du Cerf, 1979.

³²² Cf. Renée BLOCH, « Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique », p. 93.

³²³ Cf. Henri CAZELLES, *Autour de l'Exode* (Sources bibliques), Paris, Gabalda, 1997, p. 359.

³²⁴ Cf. Claude WIENER, « L'exode », p. 51.

³²⁵ Cf. Thomas RÖMER, « L'histoire des patriarches et la légende de Moïse : une double histoire ? », dans Daniel DORÉ (dir.), *Comment la Bible saisit-elle l'histoire ?* (Lectio Divina 215), Paris, Éd. du Cerf, 2007, p. 162-168.

production de ces récits³²⁶ ». Il est reconnu que le nom Moïse est d'origine égyptienne : le grec *Môses* se rapproche des noms des pharaons *Ra-msès*, *Touth-mosis*. Il est donc plausible que le Moïse historique fasse partie d'un groupe d'Israélites venu d'Égypte et qui aurait introduit la vénération de YHWH en Israël. Comme l'indique la finale (*el*) de son nom, Israël ne connaissait pas ce Dieu avant l'Exode, et il ne lui aurait pas été révélé de l'intérieur³²⁷.

Flavius Josèphe reconnaît aussi que Moïse et Aaron sont des frères³²⁸. Ce qu'il dit d'eux reprend dans l'ensemble les textes bibliques. Selon lui, Dieu aurait fait la promesse à Amram, le père de Moïse qui craignait pour la disparition de sa race, de lui donner Moïse et son frère. Dieu promit à Moïse un frère qui sera digne de tenir son sacerdoce. La révolte de Coré dont parle Nb 16,1-11 fait comprendre qu'on reproche à Moïse d'avoir donné le sacerdoce à son frère. C'est avec ce frère, Aaron, que Moïse partit et accomplit sa mission.

Les légendes des juifs racontent aussi l'histoire de la fratrie de Moïse³²⁹. Elles ne s'éloignent pas non plus des textes bibliques. En effet, Miryam y est présentée comme la sœur des deux frères, Moïse et Aaron. Elle mourut dans le désert, pendant la marche à cause de son péché. Seule femme à mourir, sa mort est considérée comme une participation au destin de ses frères qui ne devaient pas voir la terre promise. Dieu aurait prévenu Moïse que ni lui, ni son frère, ni sa sœur ne mettront les pieds dans le pays qu'il va donner à Israël. Les frères de Miryam furent très attristés par sa mort. Cela se passa lorsque le peuple se révoltait contre le manque d'eau.

1.2. Fratries non consanguines

Nous venons d'évoquer plusieurs cas où le terme *frère* se réfère exclusivement à une fratrie biologique, c'est à dire à deux ou plusieurs personnes ayant au moins en commun l'un des géniteurs, sinon les deux. Mais il y a aussi dans l'Ancien Testament des exemples où ce terme, même quand il désigne deux personnes de la même famille, ne renvoie pas toujours à l'aspect biologique.

1.2.1. Abraham et Loth

Abraham et Loth sont dits frères dans Gn 13,8:

³²⁶ Thomas RÖMER, « L'histoire des patriarches et la légende de Moïse : une double histoire ? », p. 162-168.

³²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 193-195.

³²⁸ Cf. Flavius JOSÈPHE, *Les antiquités juives* I à II, texte, traduction et notes par Étienne Nodet, Paris, Éd. du Cerf, 1992², p. 120.

³²⁹ Ce paragraphe est inspiré de Louis GINZBERG, *Les légendes des juifs*. Moïse dans le désert (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Éd. du Cerf, 2003, p. 231.

וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל-לוֹט אֶל-נָא תְהִי מְרִיבָה בֵּינִי וּבֵינֶיךָ
וּבֵין רְעִי וּבֵין רְעִיךָ כִּי-אֲנָשִׁים אַחִים אֲנַחְנוּ:

« Et Abram dit-il à Loth : Qu'il n'y ait pas de querelle entre moi et toi, entre mes bergers et les tiens : nous sommes frères. » Or, en Gn 14,12, Loth est mentionné comme le neveu d'Abraham : « On prit Loth, le neveu d'Abram, avec ses biens, et on partit... » Ces deux passages ne sont pas en contradiction. Ils permettent au contraire de dire que le terme *frère* désigne dans le cas d'Abraham et de Loth leur relation familiale. C'est leur lien de parenté qui est mis en exergue, car Loth est en fait le fils d'Harân, le frère d'Abram selon Gn 11,26. *Être frères* ici, c'est être parents. Mais l'aspect biologique n'est pas absent dans ce cas, car Abraham et Loth ont le même ancêtre, donc le même sang.

1.2.2. Moïse et les Hébreux

Dans le livre de l'Exode (2,11), il est dit que Moïse sortit vers ses frères :

וַיְהִי בַיָּמִים הָהֵם וַיַּגְדֵּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל-אָחָיו

« Or, en ces jours là, Moïse, qui avait grandi, sortit vers ses frères. » Qui sont « ses frères » (אָחָיו) ? S'agit-il de la sœur de Moïse dont parle Ex 2,4 et de son frère Aaron (Ex 4,14) ? Mais ce dernier n'est pas encore entré en scène. Le récit ne rapporte pas non plus une quelconque vie fraternelle de Moïse avant cet épisode. Or, ici, « ses frères » est au pluriel. « Ses frères » renvoie donc à d'autres personnes que Moïse considère comme tel. « La marque du possessif – ses frères – permet au lecteur d'accéder au point de vue de Moïse, suggérant discrètement qui sont ceux qu'il considère comme ses frères³³⁰. » Il s'agit des membres du peuple hébreu, comme le précise la fin du verset : « Il vit un Égyptien frapper un Hébreu, un de ses frères », et le reste du récit (Ex 2,12-14). Moïse prend la défense de l'un de « ses frères » contre celui qui n'a pas été présenté ainsi. Il tue un Égyptien à cause de son frère brimé : un frère défend un autre comme les frères de Dina. Mais ne passe-t-il pas ainsi de sauveur à agresseur ? Il agit au nom de la fraternité de sang, bien qu'elle ne soit pas directe. L'origine hébraïque de Moïse fait de lui le frère de tous les autres Hébreux. En effet, tous les fils d'Israël se reconnaissent dans un même ancêtre. Pour comprendre cette scène et les liens de Moïse, il faut remonter à l'histoire de sa naissance.

En effet, face à l'augmentation du peuple hébreu en Égypte, le nouveau Pharaon décida de faire mourir tous les fils hébreux mâles (Ex 1). Mais grâce à l'intelligence et à la vigilance de sa mère et de sa sœur Moïse échappa à la mort. Il porte en lui deux identités du fait de son adoption par la fille de Pharaon. Cependant, il pencha pour un camp. Moïse, bien qu'ayant

³³⁰ Claude LICHTERT, *De la fraternité à la fratrie*, p. 13.

grandi à la Cour du Pharaon égyptien (Gn 2,1-10) n’oublie pas qu’il est Hébreu de naissance. L’éducation égyptienne et le temps de la séparation n’auront pas rompu ses relations avec ses parents. La narration le relève par la mention de l’allaitement fait par sa propre mère – génitrice – et par la présence de sa sœur, qui permit à sa mère de reprendre Moïse pour un temps³³¹.

Se sentant lié au peuple hébreu comme à un frère, Moïse ne reste pas indifférent à la corvée qui lui est infligée de la part des Égyptiens (cf. Ex 1,11). Sa réaction face à l’Hébreu battu par un Égyptien et face à deux Hébreux qui se battaient traduit ses sentiments. Sa prise de position trahit son lien avec le peuple égyptien. La narration va aussi dans ce sens, car jamais il n’est dit que les Égyptiens étaient ses frères. Le fait que Moïse se sente frère des Hébreux n’est-il pas le signe que la fraternité ne s’oublie pas ? Mais cette fraternité peut-elle s’imposer par la violence, même s’il aurait agi pour se défendre ? Non ! La réaction de l’un des deux Hébreux qui se battaient et que Moïse interpella le confirme (Ex 2,14). Moïse que sa biculturalité singularisait et disposait à accepter tout le monde montre, par son geste, que la fraternité vécue sans violence demandera encore du temps. Il faudra pour y arriver qu’il vive des expériences pacifiques³³².

1.2.3. Samson et ses frères

Le chapitre 13 du livre des Juges dit que Samson est un fils unique. Pourtant, à sa mort, il est dit que « ses frères et toute la maison de son père descendirent et l’emportèrent ; ils le remontèrent et l’ensevelirent [...] dans le tombeau de Manoah, son père » (Jg 16,31) :

וַיֵּרְדוּ אָחָיו וְכָל־בֵּית אָבִיהוּ וַיִּשְׂאוּ אֹתוֹ וַיַּעֲלוּ וַיִּקְבְּרוּ
 אוֹתוֹ בֵּין צִרְעָה וּבֵין אֲשֶׁת־אֵל בְּקֶבֶר מְנוּחַ אָבִיו

Si, ici, le terme *père* désigne le géniteur biologique de Samson, à qui renvoie celui de *frères* ? Un fils unique n’a pas de « frères » biologiques. Le mot « frères » renvoie donc à d’autres personnes, les membres de sa tribu, de son peuple. Le texte parle de ses proches selon la fin du verset³³³. En effet, il est dit que Samson avait jugé Israël pendant vingt-cinq ans. Il a eu le temps de se faire des amis et des connaissances qui ont apprécié son rôle dans la vie de leur peuple, et qui sont devenus pour lui des *frères*. Ils traduisent ce lien en allant récupérer son corps après sa mort. Le terme *frère* fait référence à toutes les personnes qui ont

³³¹ Cf. Henri CAZELLES, *Moïse*, p. 17.

³³² Cf. Claude LICHTERT, *De la fraternité à la fratrie*, p. 15.

³³³ Cf. Philippe LEFEBVRE, « Appel pour une enquête biblique », *Cahiers de l’Atelier* 498, Paris, Éd. de l’Atelier, octobre-décembre 2002, p. 47-60.

profité de sa justice et sont restées liées à lui, malgré les moments difficiles qui ont précédé sa mort. Les relations fraternelles ne sont pas seulement fondées sur le lien biologique.

1.2.4. David et ses frères

Jessé, le père de David, avait huit fils. David fait partie d'une fratrie nombreuse dont il est le benjamin (1 S 16). Il devint le grand roi d'Israël. Mais avant, il reçut le soutien de *ses frères* lorsqu'éclata son différend avec Saül (1 S 22,1) :

וַיִּשְׁמְעוּ אָחָיו וְכָל-בֵּית אָבִיו וַיֵּרְדוּ אֵלָיו שָׁמָּה:

« Ses frères et toute la maison de son père l'apprirent et ils descendirent l'y rejoindre. » L'expression « ses frères et toute la maison de son père » ne renvoie pas à sa famille naturelle. En effet, ceux qui prennent fait et cause pour David ne sont pas ses frères de sang. Le v. 2 du chap. 22 est assez clair à ce propos. Il dit : « Alors se rassemblèrent autour de lui tous les gens en difficulté, tous les endettés et tous les mécontents, et il devint leur chef. Il y eut avec lui dans les quatre cents hommes. » Le nombre de ceux qui vinrent avec David montre bien que le mot *frère* n'a pas un sens biologique. « Ses frères », ce sont des hommes de son peuple pour qui il incarnait l'espoir, et même des étrangers, un Philistin et sa troupe (cf. 2 S 15,18-22)³³⁴. Ils sont liés dans le combat de David contre Saül. Ils sont frères pour la même cause : la chute de Saül, dont le peuple était fatigué. Mais peut-on cependant affirmer que les frères biologiques soient parmi ceux qui se rassemblèrent autour de David ? C'est fort probable, même si le fait que David soit le seul à aller faire paître le troupeau malgré son jeune âge (1 S 16,11) peut faire penser à des relations difficiles avec les fils de son père³³⁵. Le terme *frère* ici n'est peut-être ni restrictif ni exclusif. Il renvoie à tous ceux qui partagent un même idéal, celui de voir un changement de roi à la tête du royaume : ceux qui veulent sauver le royaume.

L'histoire de David et de sa royauté est située dans l'ensemble narratif qui part des deux livres de Samuel jusqu'à 1 R 2,10. Elle permet de découvrir l'action de Dieu en faveur de son peuple qui lui demande un roi (1 S 8,5.20). Le choix de Dieu se porte sur David, qui vivra des rapports plus ou moins tendus avec son entourage. En effet, le livre de Samuel évoque plusieurs conflits en plus des relations difficiles avec Saül : guerre contre les Philistins, les Amalécites, les Amonnites etc. Pourtant, David et Jonathan trouvent de la place pour vivre leur fraternité. Celle-ci conduira le premier au trône. « La relation de David et Jonathan est exceptionnelle dans le monde violent qu'évoque *Samuel*³³⁶. » Grâce à l'aide de

³³⁴ Cf. Philippe LEFEBVRE, « Appel pour une enquête biblique », p. 47-60.

³³⁵ Face au péril du royaume, on oublie souvent les querelles personnelles pour faire prévaloir le bien commun. Les frères biologiques ne doivent pas être exclus, contrairement à ce que dit Lefebvre.

³³⁶ Philippe LEFEBVRE, *Livres de Samuel et récits de la résurrection*. Le Messie ressuscité « selon les Écritures » (Lectio Divina 196), Paris, Éd. du Cerf, 2004, p. 347.

Jonathan, fils de Saül, donc héritier du trône, Dieu donne la royauté à David. Mais, comment Jonathan l'héritier légitime peut-il renoncer à être roi au profit de David, alors que la royauté est héréditaire en Israël ? David ne fait même pas partie de la famille de Saül ! Le récit de l'accession de David au trône révèle que « quand Dieu se mêle de la réalité connue, elle devient différente, étrange³³⁷ ». En effet, David fut admis à la cour de Saül pour apaiser ses troubles (1 S 16,14-23). Mais entre-temps, Jonathan, le prince héritier, l'aima et s'attacha à lui (1 S 18,1-4) malgré l'avertissement de son père (1 S 19,1 ; 20,31). Saül nourrissait une grande hostilité à l'égard de David, qu'il voyait comme un usurpateur du trône (1 S 18 – 19). Malgré les intrigues de Saül pour faire mourir David, Jonathan permit à ce dernier de s'échapper (1 S 20), car il l'aimait comme un frère (cf. 1 S 18,1). Il fit alliance avec David et lui céda son trône (1 S 23,16-18). Jonathan lui-même le couronna avec les habits royaux. Si Jonathan considère David comme un frère, cela ne lui donne-t-il pas accès au trône ? En tout cas, David reconnaît cette amitié et cet attachement de Jonathan qui devient pour lui un frère. C'est pourquoi après avoir été informé de sa mort, il l'appelle son frère dans ses lamentations (2 S 1,26) :

צַר-לִּי עָלֶיךָ אָחִי יְהוֹנָתָן נְעִמְתָּ לִּי מְאֹד נִפְלְאַתָּה אֶהְבֵּתְךָ לִּי מֵאַהֲבַת נָשִׁים:

« Que de peine j'ai pour toi, Jonathan mon frère ! Je t'aimais tant ! Ton amitié était pour moi une merveille plus belle que l'amour des femmes. » Bel hommage à un frère !

David et Jonathan avaient toutes les raisons de se haïr, mais leur l'histoire montre que la fraternité « peut être à la base d'une solidarité parfois étrangement forte³³⁸ ». Sinon, comment peut-on comprendre l'attention de Jonathan pour David au détriment de son propre père et de son trône ? Les liens qui ont uni David à Jonathan ont été plus forts que la relation biologique ; une amitié qui devient fraternité. Les deux se vouent réciproquement une grande affection fraternelle³³⁹. L'histoire de la relation de ces deux personnes montre, surtout à travers l'attitude de Jonathan, qu'on peut aller au-delà des liens de sang : ils ne sont pas toujours à privilégier. Jonathan aimait certainement son père, mais face à sa menace l'amour du frère a pris le dessus. Jonathan prend des risques pour sauver David, montrant ainsi sa solidarité et son courage. Un frère est une protection sûre !

³³⁷ Philippe LEFEBVRE, « Jonathan et David. Portrait du Messie en jeunes hommes (les récits bibliques des livres de Samuel) », dans Régis COURTRAY (dir.), *David et Jonathan* (Le point théologique 64), Paris, Beauchesne, 2010, p. 26.

³³⁸ André WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité*, p. 12.

³³⁹ Cf. Philippe LEFEBVRE, « Appel pour une enquête biblique », p. 47-60.

1.2.5. Caleb et ses frères

Après l'arrivée des fils d'Israël en terre de Canaan, lorsque Caleb demande sa part de la terre promise, il appelle aussi ses *frères* ses compagnons d'exploration en Jos 14,8 :

וְאָחֵי אִשָּׁר עָלוּ עִמִּי הַמְסִי אֶת-לֵב הָעָם

« Mes frères qui étaient montés avec moi ont fait fondre le courage du peuple. » Caleb est un Qenizzite, donc un étranger en Israël (cf. Jos 14,6.14). Ceux qu'il appelle ses frères sont cités en Nb 13,4-15. Il s'agit des chefs des tribus d'Israël que Moïse envoya prospecter la terre de Canaan, de l'autre côté du Jourdain. Ceux-ci avaient déconseillé l'aventure à Moïse, contrairement à Caleb qui avait engagé le peuple à y pénétrer. Comme étranger, Caleb ne peut pas avoir de frères en Israël. Cependant, au nom de la mission qu'il accomplit avec les fils d'Israël, ceux-ci deviennent ses frères. Il mérite même d'avoir part à la terre promise à cause de sa fidélité au Seigneur (Nb 13 ; 32,12 ; Dt 1,22-38 ; Si 46,7-10). Ainsi, la mission commune façonne des gens et des peuples, et crée entre eux des liens de fraternité. Elle est source de liens nouveaux qui dépassent les frontières et les tribus, et ouvre à des droits et devoirs fraternels.

1.3. Conclusion

Les différentes fratries relevées ne sont pas toutes l'expression de liens biologiques. Elles décrivent aussi bien les relations entre les membres d'un groupe que des frères nés du même sang. Des concitoyens peuvent se reconnaître comme des frères parce qu'appartenant à la même nation, au même peuple ou à la même tribu. Des gens sont frères aussi parce qu'ils ont accompli une mission commune, ils ont été des compagnons de lutte. Dans ce cas, même des étrangers peuvent devenir des frères. D'autres encore sont frères, parce qu'ils appartiennent à la même famille, ayant un ancêtre commun. Mais les frères sont, surtout, ceux qui sont liés par la naissance, unis par le sang de l'un ou l'autre des parents, ou par les deux.

De façon générale le terme *frère* évoque la relation qui unit les personnes, qu'elle soit basée sur les liens biologiques ou pas. Les quelques exemples cités ne sont pas toujours édifiants, surtout dans une première approche des textes. Ils donnent l'impression que des frères ne sont pas capables de relations saines et paisibles. L'aspect conflictuel a souvent dominé dans ces différents épisodes, quel que soit le type de fratrie qu'ils évoquent. Les hommes, bien que frères, ont du mal à gérer leurs différences. Ainsi, naissent entre eux de multiples conflits, des jalousies conduisant malheureusement à des haines meurtrières³⁴⁰. Les

³⁴⁰ Cf. André WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité*, p. 12.

situations de tensions laissent penser qu'« un frère naît pour l'angoisse », contrairement à ce que dit le livre des Proverbes (17,17). Pour la sagesse biblique, un frère naît pour soutenir un autre en période difficile. De plus, la résistance des liens entre frères malgré les difficultés montre aussi que la réalité de la fraternité est parfois plus forte que tout. Toutefois, face à ces situations de tensions répétées l'on est amené à s'interroger toujours sur ce qu'est au juste un frère ou une sœur, sur le sens réel de la fraternité et des rapports qui doivent en découler³⁴¹.

Parmi les différentes fratries évoquées, celles qui ont connu des crises ont pu les surmonter en remettant en avant ce qui fait leur lien. Être frère n'est pas une donnée immuable et statique. Cela doit s'inscrire dans une dynamique de rapports réciproques. Les histoires de frères dans la Bible nous apprennent que, même si les relations de fraternité commencent parfois de façon naturelle, elles restent à construire pour se renforcer. Certains naissent frères, d'autres deviennent des frères. Pour les uns comme pour les autres, « être frères » est un défi majeur commun qui exige de chacun l'acceptation des liens et des différences. La gestion des rapports interhumains doit dans ce sens se faire avec beaucoup de responsabilité et d'intelligence, afin que chaque membre de la fratrie se sente frère de l'autre. Chaque frère selon la Bible est unique. Il n'est donc pas substituable³⁴². Alors, au lieu de chercher à prendre la place de l'autre, les uns et les autres doivent considérer leur singularité pour en faire une complémentarité. Il en va de la survie de la fraternité.

Être frères, c'est aussi se considérer chacun comme fils. Les textes bibliques enseignent que la fraternité naît de la filiation et pose le problème du lien qui peut unir les fils. Ainsi, un frère est avant tout un autre fils³⁴³. Le reconnaître comme tel permet d'éviter de porter atteinte à sa dignité de fils et d'exposer ainsi les liens de fraternité. La reconnaissance de la filiation commune entraîne la fraternité, qui, elle, s'inscrit dans l'acceptation réciproque. Par conséquent, les frères apprendront à être identiques dans la reconnaissance des différences de chacun, pour un « mieux vivre ensemble ».

Malgré la fragilité des rapports entre frères, Dieu a eu confiance en certaines de ces fratries pour construire l'histoire d'Israël et de notre humanité. Au-delà des crises entre frères, ne faut-il pas se remettre en cause et voir comment on peut faire évoluer sa fratrie ? Seule l'histoire de notre rapport avec Dieu nous permet de comprendre certainement au mieux ce qu'est un frère. Le cas de la fratrie de Moïse et d'Aaron traduit un peu cette expérience. Après avoir fait ce bref tour d'horizon sur certaines fratries marquantes dans l'Ancien Testament,

³⁴¹ Cf. Philippe LEFEBVRE, « Appel pour une enquête biblique », p. 47-60.

³⁴² Cf. Frédéric BOYER, « Depuis le sang d'Abel... », p. 55.

³⁴³ Cf. *Ibid*, p. 55-56.

nous voulons jeter maintenant un regard sur la mission de Moïse et d'Aaron. C'est une fratrie particulière qui a joué un rôle majeur dans l'histoire du peuple d'Israël, en le sauvant de la main des Égyptiens.

2. Mission de Moïse et d'Aaron

La mission de Moïse et d'Aaron se trouve dans le livre de l'Exode qui raconte la délivrance du peuple d'Israël, dans les Nombres où sont exprimées les attentes et les récriminations des fils d'Israël, et dans le Deutéronome qui relate la fraternité vécue dans le peuple³⁴⁴. L'Exode nous fait passer des récits de la violence endogène dans les familles, que relève la Genèse, à une violence exogène exercée par l'Égypte sur Israël, et qui a poussé Dieu à réagir³⁴⁵. Quand Dieu a voulu sauver son peuple de la servitude en Égypte, il appela un homme auquel il associa son frère, non seulement pour parler à Pharaon, mais surtout pour guider les fils d'Israël vers la terre promise. Moïse fut appelé alors qu'il faisait paître le troupeau de son beau père Jéthro (Ex 3,1-2). Dieu s'adressa à lui dans le buisson ardent en l'interpellant par son nom. Cette rencontre a eu lieu dans un endroit significatif, l'Horeb, la montagne de Dieu (Ex 3,1 ; 4,27 ; 18,5 ; 24,13 ; 1 R 19,8)³⁴⁶. Dans cet épisode (Ex 3,1-6) où sa présence était suggérée par le feu (cf. Gn 15,17 ; Ex 13,21), il y eut un dialogue entre Dieu et Moïse comme dans d'autres appels bibliques, tel celui de Gédéon (Jg 6,11-24) ou celui de Jérémie (Jr 1,1-10)³⁴⁷. Dieu appelle et Moïse répond (Ex 3,4) :

וַיִּרְא יְהוָה כִּי סָר לְרְאוֹת
וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים מִתּוֹךְ הַסִּבִּיחַ וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר הֲנִיִּי

« Le Seigneur vit qu'il faisait un détour pour voir, et Dieu l'appela du milieu du buisson : Moïse ! Moïse ! Il dit : Me voici ! » Comme Abraham (Gn 22,1.11), Moïse exprime son accord en répondant « Me voici ». Samuel aussi répondra de la même façon (1 S 3,4). L'appel de Moïse s'inscrit donc parmi les autres récits bibliques de vocation, surtout dans « le type qui comporte un appel, une objection, une confirmation et un signe³⁴⁸ ». La mission de Moïse lui

³⁴⁴ Cf. Claude LICHTERT, *De la fratrie à la fraternité*, p. 8.

³⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 9.

³⁴⁶ Cf. Walter VOGELS, *Moïse aux multiples visages*, p. 90. L'Horeb et le Sinaï seraient la même montagne. Elle porterait l'un ou l'autre nom selon les différentes traditions.

³⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 89-92.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 89.

sera donnée ensuite en plusieurs étapes, chaque fois introduite par le verbe *aller* à l'impératif : « Va (לֵךְ) » (Ex 3,10.16 ; 4,12). Dieu envoie Moïse vers Pharaon et vers les anciens du peuple en lui précisant l'objet de la mission (Ex 3,10). Cette mission sera aussi pour lui l'occasion de révéler le nom de Dieu (Ex 3,13-15), car les fils d'Israël doivent connaître celui qui va les libérer, et l'invoquer pour toujours. C'est pour cela que Dieu communique clairement à Moïse dans une théophanie. Il lui fait connaître ce qu'il attend des fils d'Israël après la sortie d'Égypte (Ex 19,3-8). La mission de Moïse sera confirmée par Dieu en Ex 6. Selon Philon, Moïse seul reçoit pour sa mission des enseignements de Dieu comme un disciple les reçoit de son maître. Les miracles, sa main et son bâton constituent l'équipement qui accompagne sa mission³⁴⁹. Le miracle du buisson ardent et les oracles sont une invitation de Dieu à Moïse. Dieu s'engage à l'aider. Moïse « n'est pas un simple auxiliaire de libération, mais le chef qui fera sortir avant longtemps de cette contrée³⁵⁰ ». Aussi, le récit de sa vocation et de son envoi en mission révèle-t-il une expérience religieuse d'un type particulier, unique en son genre, où Dieu ne se manifeste pas seulement dans une expérience privée, mais dans des événements connus (cf. Ex 4,17 – 10)³⁵¹. Dieu se révèle en même temps qu'il appelle. Le rôle de Moïse ne se limitera pas à la libération du peuple hébreu, il devra pour la survie de celui-ci mettre en place une organisation. La conduite d'un peuple – un groupe d'individus – exige un minimum de normes.

2.1. Frères dans la mission

Bien que Moïse accepte la mission que Dieu lui confie, il émet cependant quelques réserves (Ex 4,1) qui amènent Dieu à lui révéler que son frère Aaron le secondera dans sa tâche (Ex 4,14-16)³⁵². Le narrateur rapporte les propos de Dieu sur le frère de Moïse comme s'il avait déjà parlé de celui-ci, comme s'il était connu par le lecteur. Cette scène va marquer le début des relations fraternelles entre Moïse et Aaron. C'est Dieu qui rapproche les deux frères, car dans la suite du récit il permettra aux deux de se rencontrer. Toutefois, c'est parce que Moïse a dit qu'il ne sait pas parler (Ex 4,10) et qu'il demande d'envoyer quelqu'un d'autre (Ex 4,13) que Dieu lui adjoignit son frère. Dieu ne l'écarte pas, il le rassure en lui annonçant le rôle que son frère aîné jouera à ses côtés (Ex 4,14-16). Aaron viendra en appui à son jeune frère pour l'aider à convaincre Pharaon et les anciens du peuple d'Israël, afin de faire sortir les Hébreux d'Égypte.

³⁴⁹ Cf. PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita Mosis*, I, §77-79 (Œuvres de Philon d'Alexandrie 22), Introduction, traduction et notes, Roger Arnaldez, Claude Mondésert, Jean Pouilloux, Pierre Savinel, Paris, Éd. du Cerf, 1967.

³⁵⁰ *Ibid.*, I, §71.

³⁵¹ Robert MICHAUD, *Moïse. Histoire et théologie* (Lire la Bible 49), Paris, Éd. du Cerf, 1979, p. 62.

³⁵² Cf. Robert MARTIN-ACHARD, « Moïse », p. 22.

Dieu envoie pour cela Moïse vers Aaron afin qu'il lui transmette ses paroles (Ex 4,15), comme il demande aussi à Aaron d'aller à la rencontre de son jeune frère au désert (Ex 4,27) :

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-אַהֲרֹן לֵךְ לִקְרַאת מֹשֶׁה הַמִּדְבָּרָה

« Le Seigneur dit à Aaron : va à la rencontre de Moïse au désert. » Les deux frères se rencontrent au désert, à la montagne de Dieu. Moïse revient sur le lieu où il reçut sa vocation et où il reviendra encore avec le peuple plus tard. C'est là aussi qu'Aaron reçoit le contenu de la mission de la part de son frère Moïse (Ex 4,28). Cela traduit l'importance de ce lieu et l'unicité de leur mission. Le récit ne donne pas les paroles que Moïse adressa à son frère. Dieu n'appelle pas explicitement Aaron comme il l'a fait pour Moïse. Toutefois, on peut entrevoir son appel à travers l'envoi : « Va ». L'envoi n'implique-t-il pas un choix ? Le manque d'appel explicite dans le cas d'Aaron se justifie. En effet, Moïse est le premier envoyé à qui son aîné doit prêter main forte. Aaron n'a pas une mission à lui (cf. le fait que ce soit Moïse qui transmet les paroles à son frère)³⁵³. Sans Moïse, Aaron seul ne saurait quoi faire (cf. Ex 4,15a). L'aîné devient le porte-parole, le prophète du cadet (cf. Ex 7,1). Mais c'est Dieu qui en fin de compte instruira les deux frères sur l'action à mener (Ex 4,15b). Il porte toujours assistance à ceux qu'il choisit et envoie en mission, car c'est lui qui agit à travers ses envoyés.

Après la sortie d'Égypte, dans le désert du Sinaï, Dieu demande à Moïse de conférer le sacerdoce à Aaron et à ses enfants (Ex 28,1) :

וְאַתָּה הִקְרַב אֵלַיךְ אֶת-אַהֲרֹן אָחִיךָ
וְאֶת-בָּנָיו אֲתוֹ מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְכַהֲנֹנָיִךְ

« Prends aussi près de toi ton frère Aaron et ses fils avec lui, du milieu des fils Israël, pour qu'il exerce mon sacerdoce. » Le fait que Moïse confère le sacerdoce à son frère confirme la dépendance de ce dernier. Aaron et sa lignée exerceront cette fonction au cours de la marche vers la terre promise, tandis que Moïse restera le prophète qui transmet les paroles du Seigneur au peuple. Dieu se donne un duo de frères pour mener un même combat. Chacun avec son charisme propre, mais tous deux agissent ensemble pour la réussite de la mission.

Aaron et Moïse deviennent des collaborateurs inséparables, même si le premier doit être sous les ordres du second. Ils parlent tous deux aux anciens du peuple hébreu (Ex 4,29-31) et affrontent aussi ensemble Pharaon (Ex 5,1-5). Les deux frères se montrent complémentaires dans la mission : Moïse intercède pendant que son frère Aaron s'occupe de la

³⁵³ Cf. Walter VOGELS, *Moïse aux multiples visages*, p. 108-109.

bataille (Ex 17,8-16)³⁵⁴. Mais en réalité c'est Dieu qui déblocuera toutes les situations difficiles qu'ils auront à vivre dans leur mission. On découvre petit à petit que leur collaboration les amène à vivre une fraternité en lien avec leur peuple. Ils subissent ensemble le mécontentement et l'hostilité du peuple. Après l'échec de la première mission chez Pharaon (Ex 5,1-5), c'est Moïse seul qui est envoyé (Ex 6,11), mais le Seigneur leur parla, à lui et à Aaron, pour leur communiquer ses ordres (Ex 6,13). Dieu confirme ensuite cette collaboration des frères dans la mission (Ex 7,1) :

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה רְאֵה נִתְּתִיךָ אֱלֹהִים לְפָרְעֹה
וְאַתָּה וְאַהֲרֹן אֲחֵיךָ יִהְיֶה נְבִיאֵיךָ:

« Mais le Seigneur dit à Moïse : Vois, je t'établis comme dieu pour Pharaon, et ton frère Aaron sera ton prophète. » Ils produisent ensemble les miracles et les plaies en Égypte (Ex 7 – 12). Face aux difficultés, Pharaon les appelle à chaque fois ensemble (Ex 8,21 ; 9,27-28). Le peuple d'Israël impute aux deux frères leur situation après leur tentative infructueuse chez Pharaon (Ex 5,21). C'est encore contre les deux que murmurent les fils d'Israël dans leur révolte (Ex 16,2-3 ; cf. Ps 106,16) avant les grandes crises (Nb 11 ; 12 ; 14 ; 16 ; 17 ; 20). Ainsi, les deux frères partagent-ils tout dans leur mission : les ordres de Dieu, les prodiges, les révoltes et les oppositions. C'est certainement pour cela que le psaume 77,20 attribue la libération des fils d'Israël aux deux frères. Dans le même sens, Si 45,6 ne manque pas de faire d'Aaron l'égal de Moïse, tout en confirmant qu'ils sont des frères. C'est une façon pour lui de reconnaître la part importante qu'Aaron a prise dans la vie et la libération du peuple hébreu. Le peuple d'Israël ne les sépare pas, aussi bien dans sa confiance que dans son opposition.

Miryam, la sœur de Moïse et d'Aaron, n'apparaît pas beaucoup dans la mission de ses frères. Le récit donne l'impression qu'elle n'y est pas associée. Elle n'a aucun contact non plus avec le Seigneur avant son péché (Nb 12). Néanmoins, on la rencontre en Ex 15,20-21 où elle est dite prophétesse (Ex 15,20). Elle est prophète comme son frère Aaron, mais pas comme Moïse qui est « un prophète particulier parce que Dieu lui a parlé bouche à bouche³⁵⁵ ». Après la traversée de la mer, elle joua du tambourin avec les femmes d'Israël pour louer les exploits du Seigneur. Cette pratique, qu'on retrouve ailleurs, exprime la reconnaissance du peuple envers le Seigneur. Après la victoire de Jephthé sur les fils d'Ammon, sa fille sortit aussi à sa rencontre jouant et dansant du tambourin (Jg 11,34). La victoire de David sur le Philistin a été saluée par les femmes d'Israël au son du tambourin (1 S 18,6). Selon Ex 15,20-21, c'est Miryam qui menait les autres femmes dans cette action

³⁵⁴ Cf. Henri CAZELLES, « Moïse devant l'histoire », dans *Moïse*, p. 22.

³⁵⁵ Henri CAZELLES, *Autour de l'Exode* (Sources bibliques), Paris, Gabalda, 1987, p. 365.

de grâce. On peut y voir l'exercice de sa fonction prophétique. Elle n'est donc pas tout à fait absente de la mission de ses frères. Elle y apparaît et y participe discrètement, même si ce n'est pas toujours de manière heureuse.

En effet, une crise familiale³⁵⁶ surgit pendant la marche, opposant Moïse à Aaron et à Miryam (Nb 12). Deux membres de la fratrie s'unissent contre un troisième. La sœur qui n'avait pas reçu d'appel ni de mission particulière sort du silence dans lequel l'avait plongée le récit jusque-là, pour susciter une révolte contre celui que Dieu a choisi pour les mener. Les deux proches, qui avaient joué un rôle important dans la vie de Moïse, se retournent maintenant contre lui. Deux frères s'élèvent contre un troisième, rappelant ainsi la difficile cohabitation fraternelle évoquée dans le récit de la Genèse. Une rivalité familiale née de la jalousie entre frères comme dans le cas de Caïn et Abel et celui de Joseph et ses frères.

Nous le disions plus haut, Moïse avait été sauvé grâce à sa sœur (Ex 2,1-10) et son frère Aaron était son plus grand soutien, mais à présent les voilà opposés³⁵⁷. Ils lui reprochent non seulement d'avoir épousé une Koushite³⁵⁸, mais aussi son rôle unique comme seul porteur de la parole de Dieu – c'est en fait son rôle prophétique qui est récusé. Leurs plaintes sont mentionnées en Nb 12,1-2. Le Seigneur leur fait savoir qu'ils sont différents, comme prophètes, de Moïse, car à lui il ne parle pas en vision comme à eux, mais de vive voix (Nb 12,6-8)³⁵⁹. Dans la narration, le fait que Miryam soit mentionnée avant son frère Aaron dans cette révolte contre Moïse pourrait suggérer qu'elle en est l'instigatrice. D'ailleurs le verbe « parler (דַבַּר) » est au féminin singulier, ce qui signifierait qu'elle y a joué le rôle principal (Nb 12,1) :

וְדַבַּר מִרְיָם וְאַהֲרֹן בְּמִשְׁחָה עַל-אֲרוֹת הָאִשָּׁה הַכֹּשִׁית
אֲשֶׁר לָקַח פִּי-אִשָּׁה כֹּשִׁית לָקַח:

« Quant à Myriam – et de même Aaron – critiqua Moïse à cause de la femme nubienne qu'il avait épousée ; car il avait épousé une Nubienne. » De plus, le fait que Miryam soit la seule à connaître le châtement (Nb 12,10), alors qu'elle aurait agi avec Aaron, montre bien que le Seigneur la tient pour responsable de cette révolte familiale. C'est pourquoi elle sera frappée par la lèpre. Cette maladie est considérée comme une marque d'impureté, d'où son exclusion.

³⁵⁶ Les références métaphoriques à la mère et au père (Nb 12,12.14) accentuent directement le drame familial (selon Sonnet cité par Claude LICHTERT, *De la fratrie à la fraternité*, p. 59).

³⁵⁷ Cf. Walter VOGELS, *Moïse aux multiples visages*, p. 226-227.

³⁵⁸ S'agit-il de Çippora, la femme de Moïse (cf. Ex 2,21) ou d'une deuxième femme ? La répétition du mot veut peut-être insister sur le fait que Moïse a épousé une étrangère. Mais l'objet des critiques de Myriam n'est pas clair. Reproche-t-on à Moïse d'avoir pris une deuxième femme ou une femme étrangère, ou de s'être séparé de sa femme koushite ? Cf. Walter VOGELS, *op. cit.*

³⁵⁹ Cf. Claude LICHTERT, *op. cit.*, p. 58.

Puisque Miryam est devenue lépreuse dans le sanctuaire, cela peut révéler l'aspect religieux du conflit qui oppose les frères. Le châtement de Myriam est certainement la preuve aussi que Dieu s'est prononcé en faveur de Moïse, s'opposant ainsi à la révolte de Miryam et d'Aaron³⁶⁰. Bien que combattu, Moïse ne resta pas sans réaction face à la situation de sa sœur. Il intercèda auprès du Seigneur (Nb 12,13), sauvant ainsi à son tour celle qui lui avait permis d'échapper à la mort. Il est sans rancune pour sa sœur et pour son frère. L'attitude de Moïse est exemplaire et manifeste son humilité et son grand cœur. Grégoire de Nysse n'a pas tort de voir en lui un modèle de perfection. De Moïse, il dit : « S'il s'agit de vertu, nous avons appris de l'Apôtre lui-même que sa perfection n'a qu'une limite, c'est de n'en avoir aucune³⁶¹. » Philon aussi souligne que Moïse a manifesté toutes les vertus. Il est à la fois roi, législateur, grand prêtre et prophète ; c'est à ce titre qu'il est un parfait législateur³⁶². C'est grâce à sa perfection que Moïse affronta la montagne de la connaissance du Dieu qui fait sans cesse miséricorde à un peuple qui se rebelle tout le temps contre lui³⁶³. Homme parfait, Moïse pouvait-il agir autrement face au mal de sa sœur ? Leurs liens de fraternité n'étaient-ils pas au-dessus des querelles de leadership ?

Miryam fut exclue du camp pour sept jours (Nb 12,15) sur ordre du Seigneur. Mais le peuple attendit qu'elle y reprenne sa place avant de continuer sa marche. Cela peut signifier que, malgré sa faute, le peuple lui accordait encore de l'importance. Le conflit entre les frères n'entame pas l'estime pour Miryam. Il n'a pas brisé les liens de fraternité non plus, et la mission doit se poursuivre. C'est donc ensemble que les trois frères vont continuer la marche avec le peuple jusqu'à ce que la mort vienne les emporter un à un. Ce conflit a montré aussi la place unique de Moïse, celle qui lui fut accordée par Dieu et que personne ne devait lui contester. Chaque frère n'occupe-t-il pas une place unique ? Même si la mission commande un travail d'équipe, chacun ne doit pas oublier sa place et envier celle de l'autre. Moïse est le prophète par excellence à qui Dieu ne refuse rien. C'est pourquoi Aaron le supplie pour leur sœur (Nb 12,11-12). Moïse intercède pour Myriam juste après l'intervention d'Aaron. La demande d'intercession d'Aaron auprès de Moïse (Nb 12,11) rappelle son adresse lors de l'épisode du veau d'or (Ex 20,22) où il appelle Moïse « Mon Seigneur (אֲדֹנָי) ». Cette double intercession montre que les rapports fraternels sont bien hiérarchisés. Aaron dépend de Moïse

³⁶⁰ Cf. Henri CAZELLES, « Moïse devant l'histoire », p. 22. Si c'est une révolte contre le mariage de Moïse avec une étrangère, Dieu en prenant partie pour Moïse cautionnerait alors un tel acte.

³⁶¹ GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*. Traité de la perfection en matière de vertu I,5, introduction et traduction de Jean Daniélou (Sources chrétiennes 1 bis), Paris, Éd. du Cerf, 1955².

³⁶² PHILON d'ALEXANDRIE, *De Vita Mosis*, I, §3-24.

³⁶³ Cf. Éric JUNOD, « Moïse exemple de perfection selon Grégoire de Nysse », dans *La figure de Moïse*, p. 94-97.

d'une part – à qui il demande pardon pour lui et Myriam (Nb 12,11) – et d'autre part Myriam dépend des deux frères (Nb 12,12-13)³⁶⁴.

2.2. Frères dans la mort

La mort des frères est présentée de façon semblable. Les trois connaîtront la mort avant l'entrée dans la terre promise, mais dans des moments et lieux différents³⁶⁵. Myriam fut la première à mourir, et elle a été enterrée comme ses deux frères en dehors de la terre promise (Nb 20,1). Le texte ne donne pas de détails sur sa mort et son enterrement, comme il le fait pour ses frères. Aaron meurt quelque temps après (Nb 20,22-29). Dieu lui annonce sa mort, et à l'occasion, lui révèle ainsi qu'à Moïse pourquoi ils ne verront pas la terre promise (Nb 20,24). Dieu l'avait déjà dit dans l'épisode de Mériba (cf. Nb 20,12). Il le confirme ici. Il leur reproche leur révolte (Nb 20,1-13). À la mort d'Aaron, le peuple lui organisa des cérémonies et pleura pendant trente jours (Nb 20,29) :

וַיֵּרְאוּ כָּל-הָעֵדָה כִּי גָנַע אֶהֱרֹן
וַיִּבְכּוּ אֶת-אֶהֱרֹן שְׁלֹשִׁים יוֹם כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל:

« Toute la communauté vit qu'Aaron avait expiré, et toute la maison d'Israël le pleura pendant trente jours. » Myriam n'a pas eu droit à cet honneur, en tout cas, le texte ne le mentionne pas. Aaron meurt pour laisser Moïse conduire seul les fils d'Israël vers la terre promise. Ce dernier connaîtra lui aussi la mort comme son frère (Nb 27,13) :

וְרֵאִיתָה אֶתְּהָ וְנִאֲסַפְתָּ אֵל-עַמִּיךָ נִם-אֶתָּה כְּאִשֶּׁר נִאֲסַף
אֶהֱרֹן אֶחָיִךְ:

« Tu le verras, puis tu seras enlevé, toi aussi, pour rejoindre ta parenté comme l'a été ton frère Aaron. » Moïse meurt après avoir contemplé de loin le pays de Canaan que Dieu offre aux fils d'Israël (Dt 32,49 ; 34,1-4). Il lui a dit qu'il devait mourir comme son frère Aaron, à cause de leur infidélité (Dt 32,50-51). L'annonce de la mort de Moïse souligne à la fois leur fraternité et leur infidélité. Dans le livre des Nombres aussi (20,12-14 ; 31,1) l'annonce de la mort de Moïse est faite comme celle d'Aaron. Les paroles du Seigneur à Moïse sont parallèles à celles qu'il avait adressées à Aaron juste avant sa mort (Nb 20,22-29). La justification de leur mort est la même (Nb 20,1-13). Mais Moïse donne lui-même les raisons de son exclusion de la terre promise (Dt 1,37 ; 3,23-27 ; 4,21-22). Il dit dans ces passages qui font partie de son

³⁶⁴ Cf. Claude LICHTERT, *De la fratrie à la fraternité*, p. 58.

³⁶⁵ Cf. Walter VOGELS, *Moïse aux multiples visages*, p. 254-255.

testament que le Seigneur s'est mis en colère à cause du peuple³⁶⁶. Il impute ainsi ce fait au péché des fils d'Israël alors que Dieu l'accuse de faute personnelle.

Les récits de la mort des deux frères montrent, par leur style, leurs liens même dans la mort. Ils meurent dignement malgré leur péché. À la mort de Moïse, on lui fit des cérémonies comme pour Aaron (Dt 34,8) :

וַיִּבְכוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־מֹשֶׁה בְּעַרְבַת מוֹאָב שְׁלֹשִׁים יוֹם
וַיִּתְמֹו יָמָיו בְּכִי אֶבֶל מֹשֶׁה:

« Les fils d'Israël pleurèrent Moïse dans les vallons de Moab pendant trente jours. Puis les jours de pleurs pour le deuil de Moïse s'achevèrent. » Aaron fut pleuré par *toute la maison d'Israël* (Nb 20,29) et Moïse par *les fils d'Israël* (Dt 34,8), mais ces deux expressions désignent les mêmes personnes. Le temps de deuil – trente jours – est le même pour les deux. Le récit qui parle de la mort d'Aaron ne dit rien sur son ensevelissement. Pour Moïse, c'est lui-même qui, comme narrateur intradiégétique³⁶⁷ dit qu'il est mort et enterré (Dt 10,6). Il aurait été enterré par Dieu (Dt 34,6). Cependant leurs tombeaux restent introuvables. Le silence sur l'ensevelissement d'Aaron et le fait que ce soit Dieu qui enterre Moïse sont deux façons de dire l'absence de tombeau pour les deux frères : cela contribue à les rapprocher³⁶⁸.

Si la mort des deux frères est semblable, leur succession est différente comme leurs fonctions : Moïse est prophète alors qu'Aaron est grand prêtre. En effet, on devient grand prêtre par la naissance. C'est une fonction héréditaire comme le montre la succession d'Aaron, assurée par son fils Éléazar (Nb 20,22-29). Quant au prophète, il est choisi par Dieu dont il est le porte-parole³⁶⁹. Voilà pourquoi la succession de Moïse, le prophète, sera confiée à Dieu (Nb 20,15-18) qui choisit Josué (Nb 27,18). Contrairement à son frère et à sa sœur, Moïse a eu le privilège de voir la terre promise, certainement pour signifier qu'il était le vrai guide que Dieu a choisi pour mener le peuple vers cette terre.

2.3. Conclusion

La sortie d'Égypte des fils d'Israël a été l'occasion pour Dieu de se révéler à ce peuple, qui entre ainsi pleinement en relation avec lui. Ce fait majeur nourrit toute la pensée théologique vétérotestamentaire³⁷⁰. L'histoire de l'Exode met en avant le choix de Moïse par

³⁶⁶ Cf. Walter VOGELS, *Moïse aux multiples visages*, p. 278.

³⁶⁷ Terme employé dans l'analyse narrative pour désigner un personnage qui dans une œuvre devient narrateur (narrateur second) d'un récit dans le récit.

³⁶⁸ Cf. Claude LICHTERT, *De la fratrie à la fraternité*, p. 66, note 231.

³⁶⁹ Cf. Walter VOGELS, *op. cit.*, p. 267.

³⁷⁰ Cf. Jean-Daniel MACCHI, « Exode », dans *Introduction à L'ancien Testament*, p. 256.

Dieu. Il lui confie une mission à laquelle les autres membres de sa fratrie vont être associés. L'un, Aaron, par la volonté expresse de Dieu, et l'autre – Miryam – en tant que sœur de l'élu. Chacun d'eux apportera sa contribution à la réussite de cette mission. Mais malgré la reconnaissance du rôle premier de Moïse par les deux autres, ils n'échapperont pas à la tentation de le jalouser et de mettre ainsi à mal la mission que Dieu attend d'eux. Cependant, ils surmonteront leur conflit grâce à Moïse qui intercèda auprès du Seigneur. Dieu leur accorde de poursuivre la mission, mais en leur refusant l'accès à la terre promise, car tous ont failli. Les trois frères connaîtront le même sort : la mort en dehors de la terre promise. Leur destin reste donc lié par la naissance, par la mission et par la mort.

Comme beaucoup d'autres fratries de l'Ancien Testament cette fratrie révèle la dure réalité de la vie entre frères. Malgré la présence de Dieu à leur côté, des frères n'hésitent pas à s'opposer et à crier à l'injustice. Mais ils finissent souvent par dépasser leurs différends. La relation fraternelle entre Moïse et Aaron s'est construite pendant leur parcours, souvent fait de rapprochements et de prises de distances³⁷¹. Cela se comprend du fait de leur mission et de leurs « frères », les fils d'Israël. Nous savons par ailleurs qu'Aaron est apparu de façon inattendue et tardive dans la vie de Moïse (Ex 4,14). Mais cela peut-il justifier les écarts d'Aaron ? L'histoire de cette fratrie met en relation une fraternité endogène – celle d'Aaron qui a toujours vécu dans le peuple hébreu – et une fraternité exogène – celle de Moïse qui a vécu une partie de sa vie dans la maison de Pharaon³⁷². Aaron est considéré comme le frère de Moïse pendant que Moïse considère les fils d'Israël comme ses frères. Leur histoire commune montre que toute fraternité commande de s'ajuster à l'autre tout en acceptant l'indépendance et la dépendance. C'est dans ce sens que leur collaboration dans la mission a été relativement paisible, malgré l'épisode du veau d'or et celui de la récrimination d'Aaron et de Myriam contre Moïse. Le récit ne laisse pas voir de grandes tensions entre ces frères. Peut-on alors qualifier cette paire de frères de premier groupe de frères non rivaux³⁷³ ?

Par leur collaboration Moïse et d'Aaron font comprendre qu'une fratrie peut vivre heureuse lorsque ses membres savent se différencier sans pour autant entrer en concurrence. La différenciation reconnue permet la rencontre : Aaron sait parler contrairement à Moïse. Par leurs rapports avec le peuple, l'un comme grand prêtre et l'autre comme médiateur de Dieu, ils instaurent un autre type de fraternité basé sur l'alliance et non sur le sang. Cela rappelle à Israël un idéal de fraternité dont le Deutéronome se fait l'écho. Le frère n'est plus seulement

³⁷¹ Cf. Claude LICHTERT, *De la fratrie à la fraternité*, p. 73.

³⁷² Jacques Attali cité par Claude LICHTERT, *op. cit.*, p. 75.

³⁷³ Cf. Claude LICHTERT, *op. cit.*, p. 3.

le membre du clan, c'est aussi bien le prochain, le lévite, le pauvre, que le compatriote et même l'Édomite selon le code deutéronomique (12 – 26). Car, Israël doit tout mettre en œuvre pour avoir des relations de bon voisinage.

Les récits de l'Ancien Testament, en particulier ceux concernant Moïse et Aaron, ont montré que la fraternité est une chose importante, et que tout appel a des exigences et implique un message de la part de Dieu. C'est pourquoi nous pouvons revenir aux récits évangéliques pour y évaluer les implications théologiques des appels de Jésus. Il s'agit de présenter un bilan de l'appel des premiers disciples.

CHAPITRE TROISIÈME : IMPLICATIONS THÉOLOGIQUES DE L'APPEL DES PREMIERS DISCIPLES

Après l'étude des textes sur l'appel des premiers disciples et l'incursion dans l'Ancien Testament, nous voulons présenter quelques leçons théologiques qui se dégagent des premières vocations. Dans les récits de l'Ancien Testament – nous avons observé le cas de Moïse et d'Aaron –, Dieu appelle pour une mission. Jésus aussi a appelé des disciples et les a envoyés en mission. Si suivre Jésus, c'est adhérer à lui par la foi, c'est aussi recevoir de lui une mission apostolique dont les modalités ne sont pas toujours bien définies au départ³⁷⁴. Les récits bibliques montrent des appels et des envois en mission, mais, peut-on dire que ces deux réalités sont liées ? L'histoire de Moïse et Aaron indique que la mission requiert un travail d'équipe, de collaboration. Cette façon de faire semble être bien comprise de la part de Jésus. Il a non seulement appelé deux paires de frères, mais surtout mis en place un groupe de disciples avant de les envoyer en mission. Comment doit-on comprendre ces faits ? La mission serait-elle liée à une vie de communauté ? Dieu a reproché à Moïse et à Aaron leur péché, et pour cela ils ne sont pas entrés dans la terre promise. L'appel et la mission ont donc des exigences. Jésus ne manque pas de les souligner pour ses disciples, afin de les préserver de toute tentation démesurée. Aujourd'hui encore, les appels du Seigneur se font entendre. Plusieurs personnes se mettent à sa suite. Il est toujours utile de préciser la signification de ces différents appels qui sont au fond les mêmes, malgré quelques légères variations dans la façon de mener la mission.

Nous verrons d'abord l'appel et la mission. Ensuite, l'appel et la communauté. Et enfin les exigences de l'appel, de la mission et de la communauté.

³⁷⁴ Cf. Paul LAMARCHE, *Évangile de Marc* (Études Bibliques. Nouvelle série 33), Paris, Gabalda, 1996, p. 71.

1. Vocation et mission

Nous voulons voir ici la question du lien entre l'appel et la mission. En effet, Jésus a appelé des gens à qui il a confié une mission. Mais est-ce que cela veut dire que la vocation entraîne toujours une mission ? Le contexte de l'appel des premiers disciples dans les évangiles, la mission de Jésus avec ses apôtres et l'envoi en mission de ceux qui sont appelés aident à mieux saisir la relation entre la vocation et la mission.

1.1. L'appel des premiers disciples et la mission de Jésus : Mc 1,21-34 ; Mt 4,23 – 5,2 ; Lc 5,12-16 ; Jn 2,1-12

Après l'appel des quatre pêcheurs au bord du lac de Galilée, Marc et Matthieu présentent Jésus en mission avec eux. En effet, pour Marc comme pour Matthieu, la mission de Jésus débute avec ses disciples. On peut dire avec Standaert : « Jésus s'en va prêcher et Jésus se constitue un groupe de disciples, collaborateurs immédiats de sa mission : les deux semblent irrémédiablement aller de pair³⁷⁵. » Cela se vérifie par les épisodes qui suivent les premiers appels et dans d'autres textes où Jésus est en compagnie de ses disciples.

Mais Marc et Matthieu associent déjà l'appel à la mission en mentionnant la seule parole de Jésus dans l'appel des premiers disciples (Mc 1,17 // Mt 4,19) : « Je vous ferai devenir des pêcheurs d'hommes. » Cette métaphore donne le but de l'appel. C'est pourquoi il vient en complément de l'impératif « venez derrière moi »³⁷⁶. Jésus lie ainsi son appel à l'acceptation de la nouvelle tâche qu'il entend donner à Simon et à ses camarades. Dans la tradition synoptique le fait de suivre Jésus est très étroitement lié, non seulement à sa propre mission, mais aussi à la mission qu'il ordonne.

Il est possible de voir aussi dans l'emploi du verbe *καλέω* (appeler) en Mc 1,20 // Mt 4,21 à la fois l'appel et la mission. En effet, dans l'appel de Jacques et Jean, Marc et Matthieu disent seulement « il les appela », mais ce deuxième groupe de frères est aussi concerné par « je vous ferai devenir des pêcheurs d'hommes ». Les textes de Paul où ce verbe évoque aussi bien sa vocation (cf. Rm 1,1 ; 1 Co 1,1 ; Ga 1,1.15-16) que sa mission (cf. Rm 1,6 ; 9,24 ; 1 Co 7,17-24) confirment le lien entre la vocation et l'envoi³⁷⁷. On est toujours appelé à faire quelque chose : Jésus appelle pour envoyer (cf. Mc 3,14).

³⁷⁵ Benoît STANDAERT, *Évangile selon Marc*, p. 148.

³⁷⁶ Cf. Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 83.

³⁷⁷ Cf. Cédric FISCHER, *Les disciples dans l'évangile de Marc*, p. 45.

En appelant des hommes à collaborer à son œuvre messianique, Jésus les invitait à un service du Royaume en sa compagnie. Cela implique une communion terrestre avec lui, dans le partage de sa vie et de son ministère. « Venir derrière Jésus », c'est s'unir à Jésus dans pour l'annonce du Royaume de Dieu, pour aller à la pêche des hommes. L'expression « pêcheurs d'hommes » est une annonce discrète de la mission des disciples d'hier et de tous les temps, c'est la mission chrétienne³⁷⁸. Mais cette mission paraît énigmatique, telle qu'elle est formulée. Jésus ne dévoile pas ici de façon précise ses intentions, quand bien même cette phrase contient des éléments importants, significatifs pour le futur des disciples. La mission s'éclairera plus tard, surtout au moment où les disciples seront appelés à la réaliser³⁷⁹. En acceptant l'appel de Jésus, ils donnaient aussi leur accord pour collaborer à sa mission. Ils le traduisent en l'accompagnant déjà dans ses tournées, exprimant ainsi leur confiance en lui, malgré le flou du futur qu'il leur propose³⁸⁰.

Jésus, en ne précisant pas l'identité des hommes à pêcher ni le lieu de la pêche, ouvre les perspectives d'une mission universelle. Le groupe auquel il s'adresse doit s'ouvrir à tous les hommes et à toute l'humanité ; pêcher les hommes quels qu'ils soient et quel que soit le lieu. Il faut aller donc partout où il y a des hommes.

1.1.1. Mc 1,21-34

Pour concrétiser l'appel et la mission qui attend les disciples, Jésus les associe tout de suite après les avoir appelés à son ministère. Il va avec eux à la synagogue de Capharnaüm (1,21-28). Le lien entre l'épisode de Capharnaüm et celui de l'appel des premiers disciples se voit à travers l'usage du pluriel au v. 21 : εἰσπορεύονται (ils entrent). L'auteur en employant le pluriel veut souligner la présence aussi des *disciples*³⁸¹. Il le fera encore pour l'épisode de la guérison de la belle-mère de Simon (Mc 1,29). C'est certainement une pratique de Marc de montrer ainsi la présence des disciples à travers ces versets de transition au pluriel. Jésus était seul jusqu'au choix des quatre compagnons. Mais après, il sera avec eux dans ses déplacements même si ceux-ci ne jouent pas toujours un rôle actif à sa suite. Dans ce sens, l'épisode de Capharnaüm marque le début des tournées de Jésus avec ses disciples. Il est le premier acte de Jésus après l'appel des disciples. Il y a un lien entre l'appel et ce que Jésus accomplit à Capharnaüm, comme le confirme Mc 1,39. « Leur combinaison semble

³⁷⁸ Cf. Claude TASSIN, *L'Évangile de Matthieu*, p. 54.

³⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 83-84.

³⁸⁰ Cf. Carlo Maria MARTINI, *Être avec Jésus. Itinéraire spirituel des Douze selon Marc*, traduit de l'italien par Hyacinthe Vulliez (Épiphanie), Paris, Éd. du Cerf, 1982, p. 44.

³⁸¹ Cf. Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 87.

programmatisé au début de l'évangile³⁸² ». En effet, Jésus appelle à lui des gens qu'il introduit dans leur mission future par son propre ministère. Il leur apprend la vie missionnaire par ses déplacements et par les actes qui les accompagnent. La vie itinérante, les prédications, les exorcismes et guérisons sont le lot de son ministère, auquel ses disciples doivent s'habituer pour en faire autant plus tard. Cette méthode de Jésus se voit à travers tout l'évangile : les Douze sont omniprésents dans la mission de Jésus. Ils l'accompagnent depuis la première annonce jusqu'à l'épreuve finale à Jérusalem : ils sont cités à plusieurs endroits. Les Douze sont souvent mentionnés, « et cela à intervalles réguliers, presque tous les deux chapitres³⁸³ » : Mc 3,14.16 ; 4,10 ; 6,17.30 ; 8,27-30 ; 9,36 ; 10,32 ; 11,11 ; 14,10.17.20.43 ; 16,7. Cela se comprend, puisque selon Mc 3,14 Jésus a institué les Douze *pour être avec lui et pour les envoyer prêcher*. Leur présence dans chaque étape importante de la mission de Jésus se justifie³⁸⁴. L'appel reçu en Mc 1,16-20 et ceux qui vont suivre (Mc 2,13-17 ; 3,13-19 ; 6,7-13) s'inscrivent dans cette dynamique du rapport du disciple avec le maître, qui trouve son point d'ancrage dans la participation à sa mission. Mc 3,14 éclaire donc le sens de l'appel et en donne le but. Les appelés sont choisis du milieu de la foule, dans l'accomplissement de la mission de Jésus, pour une mission. Leur institution reste liée à cette mission et entraîne aussi une collaboration à celle de Jésus. Car, en fait, la mission que Jésus confie aux disciples (Mc 3,14-15) n'est pas différente de la sienne. Les disciples n'ont pas une mission à eux. Ils partagent celle de Jésus : annoncer la Bonne Nouvelle du Royaume en guérissant les malades et en délivrant les possédés.

Jésus initie pour cela lui-même ses disciples, d'abord par leur présence à ses côtés et ensuite par la mission qu'il va leur confier. Lorsqu'il est retrouvé par Simon et ses compagnons, il les invite explicitement à l'accompagner proclamer l'Évangile dans les villages, car c'est sa mission première (Mc 1,35-39 // Mt 4,23 ; Lc 4,42-44) : « c'est pour cela que je suis sorti ». Les disciples deviennent par sa volonté ses compagnons de mission. Ils sont comme ses auxiliaires : Jésus n'est donc pas seul dans sa mission. Par leur présence, les disciples apprennent en observant le maître à l'œuvre. Plus tard, quand ce dernier le jugera opportun, il les enverra seuls en mission (Mc 6,7).

Dans l'épisode de la guérison de la belle-mère de Simon, selon Marc, Jésus est accompagné par Jacques et Jean, les fils de Zébédée qu'il avait appelés (Mc 1,29-30 // Mt 8,14-15 ; Lc 4,38-39). Mc 1,29 précise que Jésus est allé dans la maison de Simon et

³⁸² Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 87.

³⁸³ Carlo Maria MARTINI, *Être avec Jésus*, p. 13.

³⁸⁴ *Ibid.*

André après l'épisode de la synagogue : καὶ εὐθὺς ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξεληθόντες ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου (Juste en sortant de la synagogue, ils allèrent, avec Jacques et Jean, dans la maison de Simon et André). En disant καὶ εὐθὺς ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξεληθόντες ἦλθον, Marc lie l'enseignement et l'exorcisme à l'épisode de la guérison de la belle-mère de Simon. Ce sont deux épisodes successifs où la présence des disciples est clairement mentionnée. Ils ont joué le rôle d'intercesseurs en parlant de la malade à Jésus (v. 30)³⁸⁵. Les disciples sont aussi avec Jésus lorsque Lévi le reçoit dans sa maison après qu'il l'eut appelé (Mc 2,15) : καὶ γίνεται κατακεῖσθαι αὐτὸν ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ, καὶ πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· ἦσαν γὰρ πολλοὶ καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ (Le voici à table dans sa maison, et beaucoup de collecteurs d'impôts et de pêcheurs avaient pris place avec Jésus et ses disciples, car ils étaient nombreux et ils le suivaient). La présence des disciples lie l'appel de Lévi au leur. Le schéma littéraire de l'appel de Lévi dans l'évangile de Marc (2,13-14) ressemble de près à celui des quatre pêcheurs du lac de Galilée (1,16-20)³⁸⁶. Le destin de Lévi et des disciples est désormais lié par la mission qu'ils ont à accomplir du fait de leur appel. L'agrandissement de leur cercle de disciples leur laisse entrevoir la grandeur de la mission qui les attend et, qu'ils découvrent ainsi petit à petit à la suite du maître.

Du point de vue littéraire, la première partie de l'évangile de Marc est divisée en trois sections dont chacune commence par un récit de vocation et se termine par un épisode de rejet de Jésus et un sommaire de son ministère³⁸⁷. La première section (1,16-20 – 3,12) débute par l'appel des premiers disciples (1,16-20). La seconde (3,13 – 6,6) par l'institution des Douze (3,13-19). Quand à la troisième section (6,7 – 8,26), elle commence par l'appel et la mission des Douze (6,7-13). En associant les trois péripécies qui débudent ces différentes sections, on voit émerger une relation entre l'appel et la mission. Ce rapprochement peut se faire à partir des liens linguistiques de ces textes. En effet, il y a plusieurs rapports qui se dégagent. À la phrase καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἀλιεῖς ἀνθρώπων de 1,17 correspond καὶ ἐποίησεν δώδεκα de 3,14 et καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα de 3,16. Le verbe ποιέω a Jésus comme sujet dans ces trois cas. À l'appel des disciples deux par deux (1,16.19) correspond l'envoi en mission deux par deux (6,7). Le verbe « appeler » (προσκαλεῖται) se trouve en 3,13 et en 6,7, et « envoyer » (ἀποστέλλη) en 3,14 et (ἀποστέλλειν) en 6,7. Le verbe κηρύσσειν de 3,14 correspond à ἐκήρυξαν (« prêcher ») en 6,12. Le terme ἐξουσίαν (autorité) en 3,15 et 6,7. La chasse aux

³⁸⁵ Cf. Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 93.

³⁸⁶ Cf. Jean-François BAUDOZ, « Prendre sa croix ». Jésus et ses disciples dans l'évangile de Marc (Lire la Bible 5), Paris, Éd. du Cerf, 2009, p. 31.

³⁸⁷ Ce paragraphe est inspiré de Cédric FISCHER, *Les disciples dans l'évangile de Marc*, p. 41.

démons est mentionnée en 3,15 (ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια) et en 6,13 (δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλλον). Tous ces éléments participent à rapprocher la vocation et la mission : Jésus appelle et envoie en mission. Ceux qui sont appelés se sentent aussi investis d'une mission en se mettant à la suite de Jésus. L'appel et la mission se trouvent ainsi liés par la volonté de celui qui en est l'initiateur.

1.1.2. Mt 4,23 – 5,2

L'évangile de Matthieu présente Jésus accomplissant son ministère juste après l'appel des premiers disciples (Mt 4,23-25). En effet, l'épisode qui suit l'appel des disciples raconte des scènes d'enseignement, de guérison et d'exorcisme. En disant au v. 23 : καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ (puis, parcourant toute la Galilée), Matthieu lie la rencontre de Jésus avec les foules à la scène de l'appel des premiers disciples. Il faut voir dans cette façon de présenter les choses la volonté de Matthieu de relever un trait important de l'activité de Jésus. Il ne parcourt pas la Galilée avec ceux qui le suivent « pour faire quelques pas avec un petit groupe de disciples, comme des rabbins, ni rassembler des purs au désert comme des maîtres esséniens ; il entend s'adresser à tout son peuple et dans tout le pays³⁸⁸ ». C'est pourquoi il commence à proclamer la Bonne Nouvelle du Règne après avoir appelé auprès de lui les quatre pêcheurs. Cette proclamation attire des foules de toute part.

Pour mieux s'adresser à celles-ci, Jésus monte s'asseoir sur une montagne, et ses disciples s'approchent de lui (5,1). Ce verset qui ouvre aussi le sermon sur la montagne (5,1 – 7,27) sert de transition entre les tournées de Jésus en Galilée (4,23-25) et le discours des béatitudes (5,2-12)³⁸⁹. En disant : « À la vue des foules, Jésus monta dans la montagne. Il s'assit, et ses disciples s'approchèrent de lui », Matthieu donne les raisons de la position de Jésus et il précise le motif de l'enseignement. Jésus monte dans la montagne à cause de la présence de la foule à qui il veut s'adresser. Il donne un enseignement à cause de cette même présence. Dans cette phrase sus-mentionnée, il y a un élément qui relie l'appel des disciples à ces deux épisodes, la présence des disciples : προσῆλθαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. Si les disciples s'approchent ici de Jésus, c'est qu'ils étaient avec lui pendant qu'il parcourait la Galilée, enseignant dans leurs synagogues (4,23). Leur présence aux côtés de Jésus sur la montagne signifie qu'ils ont assisté à tous ses grands discours (5 – 7).

Jésus inaugure sa mission avec ceux qu'il a appelés. Ceux-ci découvrent ainsi la réalité de leur mission, tout en apprenant en quoi elle consiste. Si Jésus est suivi par de nombreuses

³⁸⁸ Pierre BONNARD, *L'Évangile de Matthieu*, p. 51.

³⁸⁹ Les commentaires sont tous d'accord sur ce point.

foules, cela est une raison suffisante pour leur envoyer des disciples plus tard³⁹⁰. Il y a un besoin qui s'exprime à travers la présence des foules, qui seront considérées comme des personnes fatiguées et abattues, des brebis sans berger (cf. 9,36). L'appel et l'envoi en mission trouvent leur sens et leur justification dans cette présence. Celle des disciples peut trouver aussi sa raison dans le souci d'atteindre tout ce monde. Jésus seul ne peut s'occuper de tous, ni aller partout à la fois. Il sait que sa mission dépasse les frontières de la Galilée, comme le confirment les foules qui viennent à lui de la Décapole, de Jérusalem et de la Judée et d'au-delà du Jourdain (v. 25). Elle est même universelle, comme l'indique Matthieu dans l'emploi de *πᾶσαν* (toute) au v. 23. La collaboration des disciples est donc attendue pour porter le plus loin possible l'annonce de la Bonne Nouvelle. L'enseignement et les miracles que Jésus fait sont au bénéfice des foules qui le suivent. Il profite aussi aux disciples qui ne connaissent rien du Royaume. Jésus les guérit de leur cécité en matière de connaissance des choses du Royaume et les initie en même temps à l'annonce de celui-ci³⁹¹. Ils sont concernés à double titre par ce que Jésus fait pour les autres. Ils l'expriment en s'approchant de celui (5,1) qui les avait appelés (4,19.21) pour l'écouter et pour apprendre de lui. L'imitation du maître commande une proximité pour un bon apprentissage : ils ne s'éloigneront plus de lui après l'appel afin de profiter de toutes les occasions. Grâce à leur présence dans le ministère de Jésus, les disciples deviennent des témoins efficaces du Royaume.

1.1.3. Lc 5,12-16

Jésus appelle Simon et ses compagnons après avoir mené tout seul quelques activités (4,14 – 5,10), dont certaines décrivent les deux aspects du Messie : son enseignement (4,14-30) et ses œuvres (4,31-44)³⁹². Mais à partir du chap. 5 Jésus sera en compagnie des gens qu'il aura choisis (5,10.27-28 ; 6,12-16) et d'autres qui auront accepté d'eux-mêmes de le suivre (5,11).

La deuxième partie de la parole de Jésus à Simon (Lc 5,10 : ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔση ζωγρῶν) exprime déjà la vocation missionnaire. Elle lie l'appel et la mission bien que le texte de Luc ne soit pas explicite³⁹³. Le départ de Simon et ses camarades derrière Jésus confirme ce lien, faisant de ses paroles et de son miracle (5,6-10) un appel (5,11)³⁹⁴.

³⁹⁰ Cf. Ghislain LAFONT, *Jésus*, p. 36.

³⁹¹ Cf. *Ibid.*

³⁹² Cf. François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc*, p. 222.

³⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 228.

³⁹⁴ Cf. Hugues COUSIN, *L'Évangile de Luc*, p. 76.

En disant que Simon et ses compagnons le suivirent (ἠκολούθησαν αὐτῷ), Luc veut dire que la mission a commencé pour eux dès qu'ils ont entendu les paroles de Jésus. Lévi aussi, dès qu'il reçut l'appel, partit derrière Jésus (5,27-28), qui n'est plus seul. L'épisode sur la question du jeûne (5,33-35) confirme que les gens reconnaissent que Jésus a désormais des disciples, comme Jean Baptiste et les pharisiens. Il permet en outre de dire qu'il vit avec eux, qu'ils sont ensemble et qu'ils partagent ses activités (cf. v. 34) : ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτούς, Μὴ δύνασθε τοὺς υἱοὺς τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστὶν ποιῆσαι νηστεύσαι (Jésus leur dit : Est-ce que vous pouvez faire jeûner les invités de la noce pendant que l'époux est avec eux). C'est pourquoi il devra rendre compte de leur comportement lorsqu'il se déplace avec eux (6, 1-5).

Après avoir appelé les Douze (6,12-16), Jésus part avec eux en mission (6,17). Les différents appels s'inscrivent dans le cadre de l'accomplissement de sa mission, comme en témoigne le contexte. Après l'appel de Simon et de ses compagnons, Jésus guérit un aveugle (5,12-16), puis un paralytique (5,17-26). Il redonne ainsi l'espoir et la joie de vivre à des personnes en souffrance, parfois depuis de bonnes années, montrant du coup à ses disciples comment « prendre vivants des hommes ». Les épisodes du ministère galiléen de Jésus sont reliés. En effet, on peut voir que la guérison du lépreux répond à l'appel des pêcheurs. Le geste du lépreux qui « tomba la face contre terre » en suppliant Jésus (5,12) correspond à celui de Simon-Pierre, qui « tomba aux genoux de Jésus » pour le supplier (5,8). Il y a aussi la présence de la foule dans les deux scènes : « de grandes foules... » dans le cas du lépreux (5,15) et « la foule » pour la pêche miraculeuse (5,1)³⁹⁵. En associant tout de suite les disciples à ses activités, Jésus montre que l'appel va avec la mission.

Les évangiles synoptiques rapportent tous des récits d'appel dans le cadre d'une pêche (Mc 1,16-20 ; Mt 4,18-22 ; Lc 5,1-11). Ils donnent de la pêche l'image symbolique de la mission : Mc 1,16 // Mt 5,19 (ἀλιεῖς ἀνθρώπων) et Lc 5,10 (ἀνθρώπους ἔση ζωγρῶν). Jésus appelle ses premiers disciples pendant des parties de pêche, faisant du coup de ce métier la caractéristique du langage de la mission du christianisme³⁹⁶. Les paroles de Jésus à l'endroit des appelés ont un sens missionnaire reconnu par tous, même si l'arrière-fond vétérotestamentaire de l'image de la pêche est inexistant.

³⁹⁵ Cf. Charles L'ÉPLATTENIER, *Lecture de l'Évangile de Luc*, p. 68.

³⁹⁶ Cf. Maurizio MARCHESELLI, « Avete qualcosa da mangiare ? », p. 86.

1.1.4. Jn 2,1-12

L'Évangile de Jean ne témoigne pas seulement des premières rencontres de Jésus avec ses futurs apôtres (Jn 1,35-51), il parle aussi de l'existence du groupe des disciples et des Douze (Jn 6,67 ; 20,24)³⁹⁷. Si pour lui, à part Philippe, les autres disciples sont venus à Jésus à la suite de témoignages, le dernier mot lui revient toujours : « Quelles que soient les circonstances, c'est toujours Jésus qui garde l'initiative par la justesse de son regard et sa parole décisive qui appelle et juge les personnes³⁹⁸. » Aux premiers disciples qui le suivirent, Jésus dit : « Venez et vous verrez » (v. 39). Cette phrase traduit un appel et une mission. Les disciples sont invités à venir à Jésus, et auront comme mission de le voir, de le connaître. Si la suite du récit johannique présente des épisodes de révélation de Jésus, c'est parce que la première mission du disciple est de l'accueillir et de l'accepter dans sa vie. L'emploi du futur ὄψεσθε (vous verrez) est en faveur d'une telle interprétation. La vocation ne va pas sans une mission qui l'accompagne, même si cette dernière n'est pas toujours clairement exprimée.

L'appel de Philippe a lieu dans le contexte des déplacements de Jésus (v. 43) : il voulait aller en Galilée, lieu où il accomplit l'archétype des signes (cf. Jn 2,11). Ce déplacement dont Jean fait allusion pourrait se situer sûrement dans ce cadre. En appelant durant sa mission – celle-ci se déroule essentiellement à Jérusalem (cf. Jn 4 ; 6 ; 21) –, Jésus révèle que ces deux réalités vont de pair.

Après l'attachement des cinq personnes à Jésus, il se rend à Cana avec eux (2,2) : ἐκλήθη δὲ καὶ ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὸν γάμον. Jésus y accomplit le commencement des signes (v. 11) : ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανά (Tel fut à Cana le commencement des signes de Jésus). Le signe de Cana, comme les autres, révèle le Messie³⁹⁹. Les disciples sont associés au début de sa révélation, afin qu'ils puissent la proclamer plus tard. Dans la rencontre de Jésus avec Nathanaël, il lui dit : « Tu verras des choses bien plus grandes » (v. 50). Les noces de Cana font partie des *choses plus grandes*. Nathanaël et les autres sont ainsi invités à découvrir Dieu et ses merveilles à travers ce que Jésus fait, afin de l'annoncer aux autres et au monde. Leur rencontre avec Jésus et les différents témoignages qu'ils donnent de lui s'inscrivent certainement dans ce même registre. Jésus se fait découvrir à travers sa mission : cela attire des personnes à lui et permet aux disciples d'apprendre. Des gens viennent à lui, signe de l'accueil réservé à ce qu'il fait et à ce qu'il dit.

³⁹⁷ Cf. Alain MARCHADOUR, *L'Évangile de Jean*, p. 46.

³⁹⁸ *Ibid.*

³⁹⁹ Cf. Henri VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, p. 126.

Dans l'épisode de la rencontre de Jésus avec ses premiers disciples, il ne parle pas explicitement de la mission qui attend ceux qui viennent à lui. Mais le changement du nom de Simon (1,42) doit être interprété comme l'annonce de sa mission, même si Jésus n'en donne pas le motif⁴⁰⁰. Cela est bien exprimé à travers la phrase « Tu seras appelé Cèphas » qui est au futur. « Être Rocher (Pierre) », telle est la vocation, la mission que Jésus confie à Simon. Cette interpellation de Jésus constitue en même temps une invitation à le suivre. Simon ne peut réaliser ce destin – être Rocher – qu'à la suite de Jésus. Sa rencontre avec Jésus a lieu dans le cadre de l'accomplissement du ministère de ce dernier (v. 36) : « Fixant son regard sur Jésus qui marchait... ». Si Jésus est en mouvement, c'est pour accomplir sa mission. Il se choisit pendant son ministère une pierre vivante sur laquelle il pourra compter pour bâtir son Église, même s'il demeure, lui-même, la vraie pierre de cette communauté.

L'épisode de la purification du temple (2,13-22) et d'autres passages (3,22 ; 4,1 ; 6,3.22 ; 11,54 ; 12,16 ; 18,19 ; 20,19) mettent en scène Jésus avec ses disciples, offrant ainsi de voir que l'appel et la mission sont liées. Ce lien est encore plus explicite dans la mission post-pascale. Après sa résurrection, Jésus envoie ses disciples en mission (20,21) avec une recommandation (20,23). Jésus appelle et envoie ses disciples afin qu'eux aussi participent à l'annonce de la Bonne Nouvelle du Royaume.

1.2. L'envoi en mission

Selon les synoptiques, Jésus inaugure son ministère en appelant des personnes à lui. Il les forme et les envoie ensuite en mission. Il ne leur apprend pas la « fonction de disciple » en faisant seulement des tournées avec eux, il les envoie effectivement vers les gens. Contrairement à Jean, qui place cet épisode après la résurrection, Marc, Matthieu et Luc, la situent dans le ministère de Jésus. Ceux qu'il se choisit ou appelle à soi, il leur donne de devenir ses envoyés. Les évangiles synoptiques, qui nous racontent l'institution des Douze, permettent de voir à travers cet épisode le lien entre l'appel et la mission des disciples. L'évangile de Jean et même Paul ne manquent pas eux aussi de mettre en lien l'appel et la mission des disciples.

1.2.1. Marc

En Mc 3,13-19 Jésus appelle des gens à lui (v. 13) : *καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος καὶ προσκαλεῖται οὓς ἠθέλει αὐτός, καὶ ἀπῆλθον πρὸς αὐτόν* (Il monte dans la montagne et il appelle ceux qu'il voulait. Ils vinrent à lui). Marc donne les deux motifs de cet appel dans une

⁴⁰⁰ Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile de saint Jean I*, p. 191.

double proposition finale (v. 14) : καὶ ἐποίησεν δώδεκα [οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν] ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν (et il en établit douze pour être avec lui et pour les envoyer prêcher). La mission est annoncée après l'appel, comme pour concrétiser celui-ci. Si Jésus se choisit ou appelle à lui un groupe restreint – les Douze –, c'est pour les envoyer⁴⁰¹. Cela se confirme en Mc 6,7, où les disciples sont effectivement envoyés en mission. Pour ce récit de Marc, des témoins disent au début du v. 14 : « qu'il a appelés apôtres », certainement en lien avec le deuxième motif de l'appel, annonçant ainsi cette fonction d'envoyé. Mais cela pourrait provenir d'une harmonisation avec Lc 6,13. Toutefois, même si les crochets – dans le texte grec – indiquent un doute sur ce passage tout comme d'ailleurs le début du v. 16, leur attestation textuelle reste forte⁴⁰². C'est pourquoi il faut les conserver. L'institution des Douze peut être considérée comme une préparation de leur mission, comme l'a été l'appel pour cet épisode.

Le vocabulaire de l'institution (3,13-19) et de l'envoi en mission (6,6b-13) laissent apparaître un parallélisme. En effet, il y a un appel (προσκαλεῖται) en 3,13 et en 6,7 pour une mission indiquée avec le verbe ἀποστέλλω (3,14) et (6,7). Cette mission est même précisée ; prêcher (3,14 ; 6,12), et « chasser » les démons (3,15) ou les esprits impurs (6,7). Jésus leur donne autorité (ἐξουσίαν) pour accomplir la mission⁴⁰³. Le vocabulaire de ces deux épisodes montre que l'appel entraîne la mission et lui reste lié. Il est certain que Jésus a choisi les Douze dans l'intention de les envoyer, même si « être avec lui » est le premier but que Marc donne à ce groupe. Signalons que les noms des quatre pêcheurs du lac de Galilée (1,16-20) et celui de Lévi (2,14) appelé plus tôt se trouvent dans la liste des Douze. Si le chiffre Douze peut rappeler les douze tribus auxquelles les disciples seront envoyés comme leur maître, il est aussi le symbole de l'accomplissement de la mission. Douze disciples appelés pour travailler au salut des douze tribus d'Israël. La mission passe aussi par le rassemblement du peuple de Dieu. C'est à l'ensemble de ses fils que les disciples sont envoyés et non à des individus en particuliers⁴⁰⁴.

À l'occasion de l'institution des Douze, Jésus donne de nouveaux noms à certains des appelés. Peut-on y voir l'annonce de missions particulières que ceux-ci auraient à accomplir à l'intérieur de la vocation commune des Douze ? Si pour Simon, cela est vrai, on ne peut en dire autant avec certitude dans le cas de Jacques et Jean. Marc met Simon en vedette, une

⁴⁰¹ Cf. Karl Hermann SCHELKE, *Disciple et Apôtre*. Commentaire biblique du ministère sacerdotal, traduit de l'allemand par Francis Schanen, Lyon, Éd. Xavier Mappus, 1965, p. 27.

⁴⁰² Cf. Bruce METZGER M., *Textual commentary on the Greek New Testament*. United Bible Societies, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1998², p. 69 ; Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, p. 141, n. a et b.

⁴⁰³ Cf. Camille FOCANT, *op. cit.*, p. 142.

⁴⁰⁴ Cf. Karl Hermann SCHELKE, *op. cit.*, p. 31.

façon pour lui de le singulariser⁴⁰⁵. Il prépare ainsi les épisodes suivants (8,29.32 ; 9,5 ; 10,28 ; 11,21 ; 13,3), dans lesquels celui-ci est présenté comme le porte-parole des compagnons de Jésus. Son changement de nom (3,16) se comprend donc dans la suite du récit. Quant aux deux fils de Zébédée, leur surnom – qu'on ne retrouve plus dans l'évangile contrairement à celui de Simon – semble beaucoup plus lié à leur caractère ou à leur manière de mener la mission⁴⁰⁶. Leur réaction face à l'attitude des samaritains vis-à-vis de Jésus est peut-être significative de leur tempérament (Lc 9,51-56).

Mc 6,7-13 relate l'envoi en mission et les instructions que Jésus donne aux Douze à ce propos. Les v. 12-13 relèvent la réalisation de la mission : ¹² καὶ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν ἵνα μετανοῶσιν, ¹³ καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλλον, καὶ ἤλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀρρώστους καὶ ἐθεράπευον (¹² Ils partirent et proclamèrent qu'il fallait se convertir. ¹³ Ils chassaient beaucoup de démons, ils faisaient des onctions d'huile à beaucoup de malades et ils les guérissaient). Ce que font les disciples correspond au but de leur institution mentionnée en Mc 3,14-15 et à ce que Jésus leur avait recommandé en Mc 6,7 : prêcher et chasser les démons. Toutefois, le v. 13 ajoute l'onction d'huile pour les malades. Cette tâche n'a pas été soulignée ni dans l'institution ni dans l'ordre de mission. Même si c'est la seule fois qu'on retrouve cette pratique dans les évangiles, il faut dire que sa mention reflète son usage dans les premiers temps de l'Église comme le recommande Jc 5,14-15⁴⁰⁷.

Après la mission, les apôtres rendent compte à celui qui les a envoyés (6,30) : καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ πάντα ὅσα ἐποίησαν καὶ ὅσα ἐδίδαξαν (Les apôtres se réunissent auprès de Jésus et ils lui rapportèrent tout ce qu'ils avaient fait et tout ce qu'ils avaient enseigné). Marc emploie pour la seule fois le mot ἀπόστολοι (apôtres) en dehors de la variante de 3,14. Ce mot qui vient de ἀποστέλλω (cf. 6,7) signifie *envoyés*. Marc ne l'utilise pas souvent, certainement pour conserver « son caractère technique qui renvoie au statut particulier des apôtres⁴⁰⁸ », en usage depuis son époque jusqu'au christianisme postérieur. En se réunissant autour de Jésus pour lui faire le point, les apôtres reconnaissent ainsi qu'ils sont ses envoyés : c'est Jésus qui les a appelés et envoyés. La mission qu'ils ont accomplie leur a été confiée, voilà pourquoi ils en rendent compte à l'envoyeur. Mais rien n'est précisé sur ce compte rendu, même si nous savons que Mc 6,12

⁴⁰⁵ Cf. Le nom de Simon n'est pas le seul au datif comme le prétend STOCK cité par Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, p. 143. En effet, il y a aussi le pronom αὐτοῖς qui est au datif. Il désigne les deux fils de Zébédée. Marc ne met donc pas Simon en relief par son nom qui est au datif mais plutôt par le rang qu'il occupe sur la liste des Douze.

⁴⁰⁶ Cf. Camille FOCANT, *op. cit.*, p. 143.

⁴⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 232-233.

⁴⁰⁸ *Ibid.*

donne le contenu de l'enseignement qu'ils devaient donner. L'expression « Tout ce qu'ils avaient fait » pourrait désigner les exorcismes et les guérisons. Comme Jésus, les apôtres enseignent et chassent les démons, montrant ainsi qu'ils sont les envoyés de leur maître et qu'ils prolongent ses activités dans leur mission. Ils mènent leurs tâches en étroite relation avec les siennes, comme le montre la scène de leur retour de mission. Le contexte antécédent de la mission des Douze (Mc 6,1-6b) relève aussi cette relation. En effet, on voit à travers celui-ci que la mission des apôtres s'inscrit dans le cadre d'une campagne d'enseignement (cf. 6,2.6b) où quelques guérisons ont été réalisées (cf. 6,5b). La mission de Jésus reste ainsi le fondement de celle des disciples. Jésus envoie ceux qu'il se choisit pour participer à son œuvre et la continuer. Cela implique une communion permanente avec lui (cf. 3,14).

1.2.2. Matthieu

L'ensemble du chap. 10 de Matthieu est appelé *discours missionnaire*. Il contient, entre autres, la mission des Douze (10,1-15). Mais il n'a pas le départ effectif des disciples en mission comme chez Mc 6,12-13 ou chez Lc 9,6. Toutefois, Matthieu dit que Jésus envoya ses disciples en mission (10,5) et il le fait dire aussi à Jésus (10,16). Dans le récit matthéen Jésus appelle à lui les Douze, puis il leur donne autorité (10,1-4) avant de les envoyer en mission (10,5-16). Matthieu décrit la mission des Douze en deux temps ; l'institution des Douze suivie de l'envoi. Dans sa narration, il passe très vite du mot *disciples* (v. 1 : μαθητάς) à *apôtres* (v. 2 : ἀποστόλων). En effet, il est dit que Jésus fit venir *les douze disciples* et ensuite est introduite la liste des Douze : « *voici la liste des douze apôtres ...* »⁴⁰⁹. Il s'agit des mêmes personnes. Le v. 2 est la seule fois où Matthieu donne ce nom d'*apôtre* (ἀπόστολος) au groupe de douze disciples. En donnant déjà aux Douze le nom d'*apôtres* avant l'envoi proprement dit (v. 5), Matthieu les qualifie d'*envoyés*. Jésus établit donc les Douze comme des envoyés, en les appelant à lui. Il leur donne pour cela *autorité*. Celle-ci est « orientée tout entière vers le ministère apostolique : guérison et exorcisme au v. 1, prédication du règne au v. 7, guérison au v. 8 ; autorité complètement missionnaire⁴¹⁰ ».

Les pouvoirs que Jésus donne aux apôtres sont en fait aussi ceux qu'il a toujours exercés en faveur des foules qui le suivaient partout. L'appel et la mission des Douze participent ainsi à l'annonce du règne du Royaume de Dieu. Jésus exprime cela en les envoyant et en leur donnant des instructions afin que la mission soit fructueuse (v. 5-15). Il les prévient par ailleurs au sujet des difficultés qu'ils devront affronter pour mener à bien leur tâche (v. 17-

⁴⁰⁹ Cf. Pierre BONNARD, *L'Évangile selon Matthieu*, p. 143.

⁴¹⁰ *Ibid.*

25). L'appel et la mission ont leurs exigences que tout disciple doit accepter s'il veut collaborer avec Jésus au salut des hommes. Ces derniers ne seront pas toujours accueillants. Le groupe des collaborateurs de Jésus ne sera pas épargné, malgré l'autorité dont il a été investi.

Matthieu emploie les termes typiques de l'appel et de l'envoi en mission au v. 1, les verbes προσκαλέω et ἀποστέλλω (au v. 5). Pour lui, Jésus appelle et envoie, comme le fait voir la construction de son récit. Les deux actions sont successives et concernent les Douze : (v.1) καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητάς, (v. 5) τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν. La constitution du groupe des Douze trouve sa raison dans la mission de salut universel que Jésus lui confie. Être établi comme apôtre, c'est aussi être missionnaire.

La conclusion de l'évangile de Matthieu offre un autre envoi en mission (28,16-20). Elle précise clairement dans celle-ci la tâche des disciples (v. 19-20) : faire d'autres disciples à travers le monde en les baptisant. Même si les apôtres sont passés de douze à onze à cause de la disparition de Judas (cf. 27,3-6), ils restent le même groupe des collaborateurs de Jésus. D'ailleurs, Jésus ressuscité continue de les envoyer, de faire irruption dans leur quotidien. La résurrection ne rompt pas les rapports entre Jésus et les siens, ni ne met fin à son action et à sa mission. Ceux qu'il avait autrefois appelés sont encore les mêmes qu'il envoie, créant ainsi un lien entre sa vie terrestre et sa vie de glorifié : « Le discours de mission du chap. 10 trouve ici son accomplissement : les disciples vont enfin partir⁴¹¹. »

Si, dans l'évangile de Matthieu, on ne voit pas les disciples aller réellement en mission, c'est parce qu'elle est post-pascale comme chez Jean. De plus, il ne présente disciples actifs que dans le fait de *suivre*. Ils sont toujours en compagnie de Jésus dans sa mission. Ils n'agissent pas par eux-mêmes malgré l'action que suggère leur appel du début : devenir des pêcheurs d'hommes. Ils ne parlent pas non plus beaucoup. Matthieu relève seulement quelques paroles (8,19.21.25.27)⁴¹². Cela peut s'expliquer par le rapport de Jésus avec ses disciples. Car, tout compte fait, la mission des disciples est en continuité avec celle de Jésus.

1.2.3. Luc

L'évangile de Luc rapporte l'institution des Douze mais ne relève pas l'envoi en mission consécutif (6,12-16). « Dans ce passage il n'est pas encore question du pouvoir accordé aux

⁴¹¹ Jean RADERMAKERS, *Au fil de l'évangile*, p. 363.

⁴¹² Cf. Christophe PAYA, « Les discours missionnaires de Matthieu », dans Marie-Hélène ROBERT, Jacques MATTHEY, Catherine VIALLE, *Figures bibliques de la Mission*. Exégèse et théologie de la mission, approches catholiques et protestantes (Lectio Divina 234), Paris, Éd. du Cerf, 2010, p. 166-167.

Douze, comme en Mt 10,1 et en Mc 3,14-15. Luc en fait un épisode à part (9,1-12)⁴¹³. » Il a voulu certainement faire de cet événement un acte important et solennel. On peut constater que sa présentation relève la retraite de Jésus, sa prière et la localisation de l'évènement. Cela ressemble bien à une investiture officielle⁴¹⁴. En analysant le texte de l'institution des Douze, on se rend compte qu'il évoque la mission et met en lien l'appel des disciples et leur mission. En effet, le v. 13 dit ceci : καὶ ὅτε ἐγένετο ἡμέρα, προσεφώνησεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν (puis le jour venu, il appela ses disciples et en choisit douze, auxquels il donna le nom d'apôtres). Jésus appelle (προσεφώνησεν) et choisit (ἐκλεξάμενος) les Douze, puis il leur donne un nom (ἀποστόλους). Les Douze reçoivent le nom d'*apôtres* ; or, ce titre désigne ceux que Jésus envoie en mission. C'est donc une façon de dire qu'il les a choisis en vue de la mission. Luc utilise plusieurs fois ce titre (9,10 ; 11,49 ; 17,5 ; 22,14 ; 24,10). Cette insistance sur le mot *apôtre* – Mt et Jn ne l'emploient qu'une fois, Mc deux fois – signifie que, pour Luc, les disciples sont appelés comme envoyés. Ce sont deux actions inséparables.

La mission proprement dite des Douze se trouve en Lc 9,1-6. Là, Jésus réunit les Douze et les envoie avec des instructions sur la manière de conduire la mission. Cet envoi revêt un caractère particulier par la place qu'il occupe dans l'évangile de Luc. En effet, il intervient au moment où Jésus achève la période galiléenne de son ministère⁴¹⁵. Les disciples ont été plus ou moins formés aux choses du Royaume de Dieu pour pouvoir prendre maintenant quelques responsabilités. Jésus leur donne autorité comme en Marc et Matthieu avant de les envoyer. Même si Luc ne dit pas ici qu'il les appela, le fait de les réunir (συγκαλεσάμενος) avant de les envoyer peut se comprendre ainsi. D'ailleurs, puisqu'il s'agit des Douze, de ceux qu'il avait appelés auparavant, cela veut dire que la mission ne concerne que ce groupe. C'est une mission particulière qui ne regarde certainement pas l'ensemble des disciples dans un premier temps. Or l'autre envoi, celui des soixante-douze disciples (10,1-20), une particularité de Luc⁴¹⁶, est considéré comme une mission commune. « L'Église puise son élan missionnaire,

⁴¹³ Philippe BOSSUYT et Jean RADERMAKERS, *Jésus*, p. 192-193.

⁴¹⁴ Cf. Béda RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Luc*, p. 162.

⁴¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 188.

⁴¹⁶ Sur le nombre exact des disciples, il y a deux positions. Certains manuscrits ont soixante-douze pendant que d'autres ont soixante-dix. François BOVON, *L'Évangile de Luc* 9,51-14,35 (Commentaire du Nouveau Testament IIIb, deuxième série), Genève, Labor et Fides, 1996, p. 54, dit que ces deux chiffres indiqueraient chacun selon le judaïsme le nombre des nations païennes en référence à Gn 10 : soixante-dix pour le texte hébreu et soixante-douze pour le texte grec que Luc doit avoir suivi comme à son habitude. Béda RIGAUX, *op. cit.*, p. 215, pense que de solides raisons – qu'il ne donne pas – penchent pour soixante-douze. Le nombre ici est symbolique. Il veut signifier que Jésus a envoyé en mission un nombre important de disciples correspondant aux nombre des nations – rappelle de la mission en Samarie selon Bovon. Ainsi, l'un ou l'autre chiffre représente les nations et n'est certainement pas à prendre à la lettre.

son art de la présence aux autres et ses règles d'évangélisation⁴¹⁷ » dans cet épisode. Cet envoi implique aussi une marche d'équipe.

En disant au v. 1, ἀνέδειξεν ὁ κύριος ἑτέρους ἑβδομήκοντα [δύο] (le Seigneur désigna soixante-douze *autres*), Luc fait comprendre qu'il s'agit d'un second groupe différent de celui des Douze. C'est un groupe plus large spécialement chargé de précéder Jésus dans les localités où il devait se rendre (10,1). Cette mission ne nécessitait peut-être pas un appel spécial comme pour les Douze : tout disciple peut y participer, en allant au devant de Jésus partout dans le monde. La tâche n'est plus de révéler à Israël la proximité du Royaume, mais de l'étendre à toutes les nations représentées symboliquement par le nombre des envoyés. Il faut reconnaître cependant que les instructions aux Douze et aux soixante-douze sont presque les mêmes. Mais, si l'évangile a séparé les deux groupes, c'est qu'il existe une petite nuance comme le confirme le nombre symbolique de chaque groupe⁴¹⁸. Dans le récit de la mission des soixante-douze, il y a tout de même un appel signifié par le verbe *désigna* (ἀνέδειξεν). Il existe dans cet épisode une relation entre l'appel (10,1) et la mission (10,1.3). Pour aller en mission, il faut être auparavant désigné par Jésus.

1.2.4. Jean

Jean ne relève pas d'autres appels en dehors du récit des premières vocations. Certainement dans cette même logique, il n'a pas non plus un récit de l'institution des Douze. Il contient cependant des passages où Jésus parle de l'institution du groupe et de l'envoi des disciples en mission après Pâques.

En effet, dans certains discours, principalement dans les *discours d'adieu* (13 – 17) où Jésus s'adresse à ses disciples avant sa passion et sa mort, pour leur donner ses derniers enseignements, il parle du choix de ses disciples et de leur mission. Le deuxième discours d'adieu (15,1 – 16,33) représente la partie centrale qui recommande de s'aimer les uns les autres, même au cœur des conflits⁴¹⁹. Jésus s'y présente aussi comme la vraie vigne. Il affirme explicitement que c'est lui qui a choisi et institué le groupe de ses disciples (15,16) : οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς καὶ ἔθηκα ὑμᾶς ἵνα ὑμεῖς ὑπάγητε καὶ καρπὸν φέρητε καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν μένη, ἵνα ὅ τι ἂν αἰτήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου δῶ ὑμῖν (Ce n'est pas vous qui m'avez choisis, c'est moi qui vous ai choisis et institués pour que vous alliez, que vous portiez du fruit et que votre fruit demeure). En disant que c'est

⁴¹⁷ Cf. François BOVON, *L'Évangile de Luc.*, p. 49.

⁴¹⁸ Cf. Béda RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Luc*, p. 215.

⁴¹⁹ Cf. Yves SIMOENS, « La gloire d'aimer. Structure stylistiques et interprétatives dans le discours de la cène (Jn 13-17) », dans *Analecta Biblica* 90, Rome, Biblical Institute Press, 1981, p. 130-131.

lui qui a choisi les disciples (ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς), Jésus relève son initiative à l'égard des croyants, il est à l'origine de leur appel. Comme Dieu, il offre gratuitement à qui il veut de devenir son disciple (cf. Dt 7,7-8)⁴²⁰. Par conséquent, les disciples sont comme les sarments qui doivent rester attachés à la vigne, Jésus, pour porter de bons fruits. Ils dépendent entièrement de lui. Ici, Jésus exhorte à l'unité en vue du ministère apostolique (comme dans le reste de son second discours)⁴²¹. Il leur demande de « demeurer dans son amour » (Jn 15,10). L'amour qui unit le Père et le Fils et l'Esprit pénètre ainsi toute l'existence du croyant par son union à Jésus. C'est une invitation à la *praxis* au quotidien afin de rester lié à la source divine⁴²². Il ne s'agit pas « d'être fidèle à une valeur éthique qui serait l'amour, mais fonder dans la durée son existence dans l'amour dont le Christ a témoigné pour chaque être humain⁴²³ ».

Ce passage (Jn 15,16) met en relation le choix et l'institution des disciples avec leur mission. Même si Jean n'emploie pas les termes habituels de l'appel et de l'envoi, le discours de Jésus reste assez clair sur le lien entre ces deux réalités. Le deuxième ἵνα de la phrase le confirme. Il doit être traduit par *afin que* ou *pour que*. La répétition de ἵνα suggère une progression dans l'argumentation. La deuxième phrase donne la finalité du choix et de l'institution des disciples : ἵνα ὑμεῖς ὑπάγητε καὶ καρπὸν φέρητε καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν μένη. L'élection (ἐθῆκα ὑμᾶς) débouche sur une mission. Elle entraîne une tâche à accomplir. C'est ce qu'exprime le fait de partir (ὑπάγητε)⁴²⁴. Il ne s'agit pas forcément d'une mission apostolique qui entraînerait un départ vers les autres, des déplacements, donc un ministère particulier. Mais une mission dans le sens de faire de sa vie un témoignage. Le choix et l'établissement des disciples doivent les conduire non seulement à partir – pas obligatoirement loin –⁴²⁵, mais aussi à porter du fruit. La mission devient le lieu où le disciple est appelé à produire du fruit, surtout un fruit durable, permanent (καὶ καρπὸν φέρητε καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν μένη)⁴²⁶. Le contenu exact de la mission reste, certes, à définir. Cependant, le contexte permet de dire que les disciples devront se comporter, non comme des serviteurs, mais comme des amis de Jésus (cf. 15,14-15) qui les a choisis et institués comme

⁴²⁰ Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean III*, p. 181.

⁴²¹ Cf. Henri VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, p. 421. Selon Xavier LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 182-185, le contexte ne permet pas de dire que le ministère apostolique envisagé dans le v. 16 ici concerne spécialement les Douze (donc pas forcément un ministère particulier), mais tous les disciples, tous les croyants. La distinction n'est pas toujours claire entre les Douze et les disciples en général. Que ce soit au grand groupe des disciples ou aux Douze, Jésus lie l'élection et la mission de porter du fruit.

⁴²² Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 210.

⁴²³ Jean ZUMSTEIN, *L'Évangile de Jean (13-21)* (commentaire du Nouveau Testament IVb, deuxième série), Genève, Labor et Fides, 2007, p. 106.

⁴²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 106.

⁴²⁵ Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 182-183.

⁴²⁶ Cf. Jean ZUMSTEIN, *op. cit.*, p. 110-111.

missionnaires⁴²⁷. Jésus envoie ainsi en mission des gens qui sont devenus des familiers par les liens du choix et de l'institution. Cette proximité avec Jésus entraîne une prise de conscience vis à vis de sa mission et une invitation à y participer.

1.2.5. Chez Paul

Bien que Paul ne fasse pas partie du groupe des Douze, il se considère comme apôtre – envoyé – à partir de sa rencontre avec Jésus le Ressuscité (Ac 9,1-19). Il se donne ce titre dans l'introduction de plusieurs de ses lettres : Rm 1,1 (Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος : Paul, serviteur de Jésus appelé à être apôtre), 1 Co 1,1 (Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ : Paul, appelé à être apôtre du Christ Jésus), Ga 1,1 (Παῦλος ἀπόστολος : Paul, apôtre), 1 Tm 1,1 (Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ : Paul, apôtre du Christ Jésus), Tt 1,1 (Παῦλος δοῦλος θεοῦ, ἀπόστολος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ : Paul, serviteur de Dieu, apôtre de Jésus Christ).

Nous avons retenu l'épître à Timothée et celle à Tite bien que leur authenticité paulinienne soit discutée, car leur canonicité n'est pas remise en cause. Le débat sur leur authenticité continue, mais elles sont toujours maintenues dans le corpus paulinien. Ces trois lettres (1 - 2 Timothée et Tite), dites pastorales, donnent surtout des instructions pour un responsable de communauté. En général, c'est le style et le contenu de ces lettres par rapport aux autres lettres reconnues de Paul qui posent problème. On y reconnaît à la fois des continuités et des différences avec le reste des lettres de Paul. Pour les partisans de l'authenticité des trois lettres, les différences sont attribuées à une évolution interne au ministère de Paul. Elles seraient l'œuvre d'un secrétaire ou des fragments authentiques de la lettre de Paul conservés à l'intérieur d'une œuvre postérieure. Pour les autres, le langage et les thèmes théologiques militent en faveur de leur attribution à Luc. Des contacts de ces lettres avec les Actes apocryphes de Paul ont été aussi reconnus. Même si l'on reconnaît qu'aucun des arguments n'est à lui seul décisif, certains indices plaident, pour le moment, en faveur d'un disciple de Paul appartenant à la troisième génération de chrétiens⁴²⁸.

La répétition du titre ἀπόστολος (apôtre) par Paul, dans ses lettres, est l'expression d'une très forte conviction : celle d'être envoyé. Il comprend à travers sa rencontre avec le Ressuscité que celui-ci l'invitait à aller faire des disciples. Dans sa lettre aux Galates (chap. 1) il y a particulièrement « un lien très étroit entre expérience de la foi au Christ comme

⁴²⁷ Cf. Henri VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, p. 425. 427.

⁴²⁸ Ce paragraphe est inspiré de Yann REDALIÉ, « Les épîtres pastorales », dans *Introduction au Nouveau Testament*, p. 329-348.

Seigneur et vocation pour la mission⁴²⁹». Sa révélation sur la route de Damas, même si certains la considèrent comme une expérience subjective⁴³⁰, constitue pour Paul un événement majeur qui a bouleversé et transformé sa vie. Elle a été surtout l'expression du projet de Dieu sur lui. Il y dit qu'il a été mis à part depuis le sein maternel pour l'annonce de la Bonne Nouvelle (Ga 1,15-16) : ¹⁵ ὅτε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεός] ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ ¹⁶ ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι (Mais, lorsque celui qui m'a mis à part depuis le sein de ma mère et m'a appelé par sa grâce a jugé bon de révéler en moi son Fils afin que je l'annonce parmi les païens, aussitôt, loin de recourir à un conseil humain). Cette révélation est pour lui comme un appel que le Seigneur lui a adressé. Grâce à la conjonction ἵνα – afin que –, on voit que la révélation du Fils à Paul est liée à sa vocation de missionnaire des nations païennes. Jésus fait du persécuteur des chrétiens (Ac 8,1.3 ; 9,1) non seulement un défenseur de la foi chrétienne, mais aussi un grand missionnaire des nations⁴³¹.

L'appel et la mission restent deux éléments profondément liés dans le Nouveau Testament, plus particulièrement dans les synoptiques⁴³². Il n'y a pas d'appel sans mission. Et la mission trouve son fondement et sa justification dans la vocation. Ce lien qu'établissent les textes du Nouveau Testament continue la tradition biblique où Dieu a toujours appelé les gens pour les envoyer en mission. Ce fut le cas d'Abraham, de Moïse et bien d'autres patriarches et prophètes⁴³³. Il est important de tenir le lien entre les deux réalités, car l'une ne va pas sans l'autre. En effet, que vaut un appel s'il ne conduit pas à un envoi, et quelle mission peut s'entreprendre sans qu'ont ait reçu une vocation exprimée ?

Jésus a convié ses disciples à faire corps avec lui dans sa mission, et à aller comme lui porter la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu. L'appel et la mission sont donc, tous deux, de

⁴²⁹ Élian CUVILLIER, « Paul missionnaire », dans Marie-Hélène ROBERT et al., *Figures bibliques de la mission*, p. 216.

⁴³⁰ Toutes nos vocations comportent une part de subjectivité.

⁴³¹ Cf. Élian CUVILLIER, *op. cit.*, p. 216.

⁴³² Cf. Anselme SCHULZ, *Suivre et imiter le Christ*. D'après le Nouveau Testament, traduction de Jean-Louis Lein, Paris, Éd. du Cerf, 1966, p. 27.

⁴³³ Nous savons que les recherches modernes se posent la question de l'historicité des patriarches et de certains prophètes. Mais cela ne remet pas en cause la vérité religieuse des récits qui leur sont attribués ou qui les concerne. Tout le monde reconnaît que les récits de création et des origines ainsi que celui de l'histoire d'Israël, et même tous ceux de la Bible en général, n'ont pas pour vocation de nous retracer l'histoire – au sens scientifique du terme, c'est à dire une narration effective des faits et événements qui se sont déroulés dans le passé – des personnes et des peuples. Nous signalons quelques livres sur la question : Walter VOGELS, *Moïse aux multiples visages*. De l'Exode au Deutéronome (Lire la Bible 114), Paris, Éd. du Cerf, 1996 ; *Abraham et la légende*. Genèse 12,1 – 25,11 (Lire la Bible 110), Paris, Éd. du Cerf, 1996 ; Guy COUTURIER, *Les patriarches et l'histoire* (Lectio Divina hors série), Paris, Éd. du Cerf, 1998 ; Daniel DORE (dir.), *Comment la Bible saisit-elle l'histoire ?* (Lectio Divina 215), Paris, Éd. du Cerf, 2007.

l'initiative de Jésus. Ils doivent par conséquent s'inscrire dans la dynamique de sa mission s'ils veulent porter des fruits qui demeurent. Le service du Royaume, qui appartient avant tout à Dieu, ne saurait s'accomplir par la seule volonté de personnes qui se choisiraient elles-mêmes. Dieu donne à ceux qu'il veut l'occasion de travailler à sa moisson en les appelant d'une manière ou d'une autre à travers son fils Jésus. Nous pouvons, pour cela, dire avec Schelke que la condition de disciple est à l'origine de l'apostolat et demeure son présupposé constant⁴³⁴. En effet, pour être apôtre – envoyé –, il faut être d'abord disciple (élève). C'est d'ailleurs pour cela que Jésus choisit les apôtres parmi les disciples. Ils forment, dans les évangiles et particulièrement chez Matthieu, un groupe homogène et non différencié⁴³⁵. Cela permet de les séparer de la foule et des adversaires de Jésus, comme le relève Mt 13,10, voir aussi 2,1 ; 26,17. L'appel de Dieu exprimé à travers Jésus suscite et crée ainsi ce qu'il contient : faire des hommes – des disciples – des participants à l'annonce et à la réalisation du Royaume de Dieu⁴³⁶.

2. Appel et communauté

Dans les évangiles, Jésus est souvent en compagnie. Il n'est presque jamais présenté seul, si ce n'est lorsqu'il se retire pour prier. Parmi ceux qui le suivent, il y a les foules, des personnes qui viennent à lui individuellement, et souvent ses disciples. Ces derniers forment un cercle autour de Jésus et l'accompagnent un peu partout au point qu'on ne peut imaginer un Jésus seul, sans compagnon. Cela se voit davantage chez Marc où il est question 42 fois de Jésus et de ses disciples⁴³⁷. Jésus ne se présente ni n'agit comme un homme isolé. Cette façon de faire n'est-elle pas l'expression de son désir de faire de ses disciples une communauté ? En effet, les récits d'appels des premiers disciples et ceux de l'institution des Douze concernent plusieurs personnes à la fois. Plus tard la communauté primitive, face à la crise des Hellénistes, choisira sept personnes à la fois pour assumer la charge des veuves et des biens de la communauté (Ac 6,1-6). Tout ceci amène à s'interroger sur le lien qui existe entre ces différents appels et la vie de communauté. Peut-on penser que l'appel de Jésus invite à la

⁴³⁴ Cf. Karl Hermann SCHELKE, *Disciple et Apôtre*, p. 11.

⁴³⁵ Cf. Jean ZUMSTEIN, *La condition du disciple dans l'évangile de Matthieu*, Fribourg, Presses Universitaires, 1997, p. 24-25.

⁴³⁶ Cf. *Ibid*, p. 13.

⁴³⁷ Cf. Jean-François BAUDOZ, « *Prendre sa croix* », p. 27.

formation d'une communauté ou a quelque chose à voir avec la vie de communauté ? Quel rapport peut-on dégager entre ces deux réalités ?

2.1. L'appel des premiers disciples

Les quatre évangiles présentent tous un noyau de disciples qui ont été invités dès le départ à suivre Jésus. Pour Mc 1,16-20 et Mt 4,18-22, il s'agit de quatre frères. Lc 5,1-11 aussi parle de plusieurs personnes, sans préciser le nombre. Mais, en tenant compte de la mention des fils de Zébédée (Lc 5,10), il est possible de dire qu'il y avait au moins trois personnes qui suivirent Jésus ce jour-là. Quant à Jean (1,35-51), son récit donne de voir cinq personnes s'attacher à Jésus en l'espace de deux journées.

Ces appels ne sont pas collectifs. Néanmoins, le fait de regrouper autour de soi plusieurs personnes à la fois et dès le départ d'une action doit revêtir une certaine signification. Comment peut-on comprendre et interpréter une telle attitude ? Jésus lui-même n'en dit rien. Cependant, le fait que les évangiles ne le présentent pas comme un homme seul, mais plutôt comme un maître avec des élèves, veut signifier l'existence d'une communauté à partir de l'appel⁴³⁸. En appelant plusieurs personnes, Jésus leur donne l'occasion non seulement de former une communauté avec lui, mais surtout de constituer un groupe entre eux. Ses premiers déplacements avec ses disciples sont en faveur d'une telle interprétation (cf. Mt 4,18-22 ; 5,1 ; Jn 1,35-51 ; 2,1-11). Jésus montre par là la nécessité des rapports étroits avec lui et entre disciples. Il ne s'agit pas de relations exclusives, mais d'une communauté ouverte, où l'on pourrait accueillir d'autres membres comme le confirment l'appel de Lévi (Mc 2,13-17 ; Mt 9,9-13 ; Lc 5,27-32) et l'institution des Douze (Mc 3,13-19 ; Mt 10,1-4 ; Lc 6,12-16).

À partir de l'appel naissent des relations entre Jésus et ses disciples, et aussi entre les disciples. Désormais ils forment la communauté des annonceurs de la Bonne Nouvelle du Royaume. Voilà pourquoi ils ne se sépareront plus. Leurs liens se fondent dans l'appel réalisé par Jésus et aussitôt accueilli. Par l'appel, il entre en communion de vie avec ses disciples et tisse ainsi des rapports personnels avec chacun d'eux. Réciproquement, les disciples font de même avec lui et entre eux au nom de leur appel commun. On peut donc dire avec Stock :

« La chiamata di Gesù dona il legame personale con lui, ma fa anche del chiamato un membro di una comunità, ponendolo in relazione con gli altri chiamati.

⁴³⁸ Cf. Klemens STOCK, *Marco*, p. 37.

Non sono i discepoli, ma è Gesù a stabilire, con la sua chiamata, chi appartiene a questa comunità⁴³⁹. »

Tous ceux qui acceptent l'appel de Jésus répondent ainsi favorablement à cette communauté qu'il propose. L'appel de Jésus et la réponse des disciples fondent un nouveau type de communauté⁴⁴⁰. Celle-ci est centrée sur Jésus et sur l'annonce de la Bonne nouvelle du Royaume. Elle ne fait pas totalement un trait sur les relations antérieures, puisque certains de ses membres continuent d'entretenir leurs relations anciennes : Simon et André ont leur maison où il y a même la belle-mère du premier (Mc 1,29-31 ; Mt 8,14-15 ; Lc 4,38-39), Jacques et Jean sont avec leur mère selon Mt 20,20-28. Toutefois, les relations ne seront plus du même type que les anciennes, car désormais la priorité sera la vie avec Jésus.

Jésus est maître et la communauté des disciples en est la preuve. « Là où surgit un maître, voilà qu'apparaissent des disciples⁴⁴¹. » Le ministère de Jésus commandait une collaboration. L'appel réalise cela, par la formation d'un cercle de disciples disposés à tisser de nouveaux liens professionnels et communautaires. À cause de l'appel de Jésus les uns abandonnent leur métier et les autres leur famille – communauté de départ –, pour créer une nouvelle communauté de vie. Les membres de cette communauté sont très souvent cités en groupe, particulièrement par Marc (cf. 8,34 ; 9,28 ; 10,28). Il emploie 46 fois le mot *disciple* au pluriel⁴⁴². Ce fait indique quelque chose de fondamental. Cette insistance veut montrer que les disciples forment une communauté. L'usage du pluriel peut signifier aussi qu'on ne peut être disciple qu'à plusieurs.

Jésus s'est toujours déplacé avec ses disciples. Mais il a fait de certains des intimes – Simon, Jacques et Jean – avec qui il effectuait certains déplacements particuliers. Ils sont en sa compagnie dans l'épisode de la belle-mère de Simon (Mc 1,29), dans celui de la guérison de la fille de Jaïre (Mc 5,37 ; Lc 8,51), au moment de la transfiguration (Mc 9,2 ; Mt 14,1 ; Lc 9,28) et à l'agonie à Gethsémani (Mc 14,33 ; Mt 26,37). Jésus fait de ce groupe de trois personnes un cercle spécial dans la communauté des Douze. Les apôtres aussi – les Douze – forment une communauté particulière d'appelés à partir du groupe plus large des disciples, comme nous le verrons.

Le fait que les premiers disciples soient des frères et pratiquent le même métier de pêcheur montre qu'ils appartiennent doublement à la même communauté. En effet, Simon et André

⁴³⁹ Klemens STOCK, *Marco*, p. 38.

⁴⁴⁰ Cf. Jean DELORME, *L'heureuse annonce selon Marc*, p. 101.

⁴⁴¹ Benoît STANDAERT, *Évangile selon Marc*, p. 148.

⁴⁴² Cf. Jean-François BAUDOZ, « Prendre sa croix », p. 27.

appartiennent à la même communauté familiale, et Jacques et Jean à une seconde famille. Ces quatre Galiléens sont tous de la communauté des pêcheurs (Mc 1,16-20 ; Mt 4,18-22). Lc 5,10 le confirme aussi en disant que les fils de Zébédée étaient des compagnons de Simon. Des liens de parenté et professionnels unissent les premiers disciples. Dans la présentation de l'appel des premiers disciples, chez Marc et Matthieu, les rapports de fraternité, de filiation et de paternité – surtout pour les fils de Zébédée – sont mis en évidence. Ces liens qui les unissent appartiennent au même type de rapport personnel que Jésus veut avoir avec eux⁴⁴³. Jésus les appelle donc à former « une famille de pêcheurs d'hommes ». Selon Jn 15,15, Jésus fait de ses disciples des amis avec qui il partage tout ce qu'il entend de son père : une grande intimité existe donc entre eux.

Le récit de Jean sur les premiers disciples met aussi en relation l'appel et la communauté. En effet, les deux disciples de Jean qui vinrent vers Jésus sont invités par celui-ci à demeurer avec lui (Jn 1,38). Ils acceptèrent et demeurèrent avec lui (Jn 1,39). Même si la répétition du verbe μένω dans ces deux versets peut évoquer la *demeure* dont Jésus parlera plus tard (Jn 14,2.23 ;15,4), il faut reconnaître qu'il s'agit ici (Jn 1,38-39) de l'habitation concrète, matérielle de Jésus⁴⁴⁴. L'indication chronologique de l'événement est en faveur d'une telle interprétation. Habiter avec quelqu'un, c'est accepter de vivre ensemble et de faire communauté avec lui. L'invitation, – « Venez et vous verrez » –, a conduit les disciples à suivre Jésus et à rester avec lui, formant désormais le cercle de ses intimes.

2.2. L'institution des Douze

Les récits de l'institution des Douze mettent explicitement en relation l'appel et la communauté. Cela se traduit dans un premier temps par le fait que Jésus appelle les Douze pour être avec lui (Mc 3,14a et Jn 1,37-39), puis par la symbolique de leur nombre (Mc 3,14 ; 6,7a ; Mt 10,1 ; Lc 10,1), enfin par l'envoi des Douze deux à deux (Mc 6,7b ; cf. 3,14).

Les évangiles synoptiques disent tous que Jésus a choisi et établi les Douze, mais seul Marc ajoute « pour être avec lui » (Mc 3,14a). Marc met en avant la vie commune avec le maître. Peut-être en fait-il même le but essentiel de l'appel ? La mission vient au second plan. « Tout se passe comme si la communauté de vie avec Jésus était indispensable pour être envoyé ensuite en mission⁴⁴⁵. » L'établissement des Douze devient comme une nécessité pour la mission. D'ailleurs, dans l'organisation de l'évangile de Marc, l'institution des Douze

⁴⁴³ Cf. Klemens STOCK, *Vangelo secondo Marco*, p. 52.

⁴⁴⁴ Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile de Jean I*, p. 189.

⁴⁴⁵ Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 143.

précède l'envoi en mission. La formation de la communauté des Douze est une étape préparatoire indispensable pour la mission. « Être avec lui » suppose une vie de communauté où les Douze sont appelés à partager l'intimité de Jésus. Ils devront aussi vivre comme groupe soudé – des élèves – se préparant à leur future mission. Tous les disciples ne sauraient s'engager sur une telle voie. Cela justifie le refus de Jésus lorsque le démoniaque de la Décapole voulut le suivre après sa libération, bien qu'il l'envoie temporairement en mission (Mc 5,18-19). Il peut être disciple mais pas l'un des Douze. Tout le monde n'est pas appelé à faire partie de ce groupe des Douze.

En employant le verbe ποιέω pour l'institution des Douze, Marc suit la tradition biblique de la LXX qui utilise ce verbe pour l'établissement d'une personne dans une fonction particulière (1 R 12,6) ou pour la constitution d'un groupe de prêtres (3 R 12,31) ou de juges (Ex 18,25)⁴⁴⁶. Les trois synoptiques relèvent tous que Jésus a choisi *douze* disciples pour en faire un groupe à part. Comment doit-on comprendre la symbolique de ce nombre par rapport à l'appel reçu ? Tout le monde s'accorde sur le sens du nombre qui représente les tribus d'Israël. Mais ici, comme peuple rassemblé et non dispersé. En référence à Ex 4,4 où Moïse a rassemblé les douze tribus pour en faire le peuple de Dieu, Jésus aussi gravit la montagne (Mc 3,13 et Lc 6,12) pour appeler à lui ceux qu'il voulait pour former le collège des Douze. Marc insiste d'ailleurs sur le chiffre douze (3,14a.16a). Jésus veut, à travers l'institution des Douze, donner naissance à un nouveau peuple de Dieu. Celui-ci rappellera l'unité des douze tribus qui composent Israël (Gn 49,28a) et annoncera la réalisation du Règne de Dieu⁴⁴⁷. Les Douze constituent l'embryon de ce nouveau peuple. La communauté primitive attachait une importance à ce nombre. Elle l'exprime par l'adjonction de Matthias au groupe des Douze devenus onze après la mort de Judas. Selon Ac 1,15-16, la communauté naissante a dû compléter le nombre des apôtres, pour respecter la volonté du Seigneur qui a voulu s'associer un groupe de douze personnes.

Dans l'épisode de la mission des Douze, l'évangile de Marc fait un lien entre l'appel et la communauté. En effet, Mc 6,7 dit que Jésus appela les Douze et les envoya deux par deux : καὶ προσκαλεῖται τοὺς δώδεκα καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο. Si les autres synoptiques partagent l'appel et la mission des Douze, ils n'ont pas la mention « deux par deux ». Néanmoins, Luc parle des « soixante-douze autres disciples » que Jésus envoya « deux par deux » (Lc 10,1). « Appeler (προσκαλεῖται) » et « envoyer deux par deux

⁴⁴⁶ Cf. Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 144.

⁴⁴⁷ Cf. Jacques HERVIEUX, *L'Évangile de Marc. Commentaire pastoral (Commentaires)*, Paris, Centurion, 1991, p. 58.

(ἀποστέλλειν δύο δύο) » est une méthode originale de Jésus qui laisse apparaître un rapport entre l'appel, la communauté et la mission. Cette pratique sera reprise par deux fois (Mc 11,1 ; 14,13), signe de son importance. Elle peut être un moyen de favoriser l'entraide et la défense mutuelle⁴⁴⁸. Ceux qui sont envoyés par groupe de deux se sentent liés l'un à l'autre, formant un petit noyau d'envoyés. D'ailleurs, l'imparfait singulier (έδίδου : donnait), en Mc 6,7, signifie que l'autorité a été donnée à chaque groupe. L'envoi par paire rappelle l'appel par paire, et « le caractère non individuel de cette mission dans laquelle les disciples représentent officiellement le maître qui les envoie⁴⁴⁹ ». Cette pratique de Jésus a été poursuivie par l'Église naissante pour assurer la continuité de la mission. En effet, les apôtres, après avoir appris que la Samarie avait accueilli la parole de Dieu y envoyèrent deux des leurs, Pierre et Jean (Ac 8,14). Paul et Barnabé furent délégués par l'Église d'Antioche pour une mission (Ac 13,2-4). Judas et Silas ont été aussi envoyés à Antioche pour communiquer officiellement les directives qui ont sanctionnées l'assemblée de Jérusalem (Ac 15,27). « Aller deux par deux » est la méthode missionnaire qui sera appliquée aussi au Moyen-âge par les ordres mendiants (franciscains et dominicains). En se basant sur Lc 6,13, les dominicains, à la suite de leur fondateur, « reçoivent de l'Église un ordre exprès d'aller évangéliser, et sont constitués ainsi comme apôtres⁴⁵⁰ ».

En faisant de l'envoi en mission un parallèle de l'institution des Douze, Marc montre assez clairement le lien qui unit aussi cette communauté – des Douze – à la mission. En effet, il y a l'appel (προσκαλείται) aussi bien dans le cas de l'institution des Douze (3,13) que dans celui de l'envoi en mission (6,7)⁴⁵¹. Jésus appelle ceux qui feront partie de la communauté des Douze, groupe qu'il appelle ensuite et envoie en mission.

L'institution des Douze intervient chez Matthieu au moment où Jésus étendait ses activités à tous les villages et villes (9,35). Mt 9,36 dit que Jésus eut pitié des foules parce qu'elles étaient fatiguées comme des brebis sans berger. Cette situation montre selon lui que la moisson est abondante et les ouvriers sont peu nombreux (9,37). Or, après cela Jésus appela les Douze (10,1) : καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ. Matthieu présente ainsi

⁴⁴⁸ Cf. Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc*, 229.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, 229.

⁴⁵⁰ Guy BEDOUELLE, *Dominique ou la grâce de la Parole* (Douze hommes dans l'histoire de l'Église), Paris, Fayard-Mame, 1982, p. 130. Pour réaliser cela, un certain nombre de règles ont été mises en place pour la pratique de la vie apostolique. En 1220 des prescriptions précises ont été données à ce propos, parmi lesquelles, l'interdiction de se déplacer seul ; il faut s'en aller deux par deux pour prêcher selon l'Évangile. Cf. Marie-Humbert VICAIRE, *Histoire de saint Dominique*. Au cœur de l'Église (Semeurs), Paris, Éd. du Cerf, 1982, p. 216-217. Chaque prédicateur devait avoir son *socius*. Les frères n'étaient donc jamais envoyés seuls en mission. Cela leur permet de se soutenir face à l'adversité et aux dangers de la route, mais aussi pour montrer que l'annonce de l'Évangile n'est pas une affaire personnelle et privée.

⁴⁵¹ Cf. Simon LÉGASSE, *L'Évangile de Marc I*, p. 226.

les Douze comme une communauté d'ouvriers appelés par Jésus pour la moisson. Puisque les ouvriers sont des travailleurs appartenant à une même entreprise, la mission des Douze est vue comme une profession. Toutefois, ils ne constituent pas un cercle d'ouvriers fermé – la liste d'embauche n'est jamais clôturée –, mais un groupe choisi pour une mission particulière. Tout le monde n'est pas capable de prendre soin des foules fatiguées et abattues.

2.3. L'institution des Sept (Ac 6,1-6)

Les Actes des Apôtres, après avoir présenté l'Église sous de beaux jours – malgré le péché d'Ananie et de Saphire en Ac 5,1-11 – dans les sommaires majeurs (Ac 2,42-47 ; 4,32-35 ; 5,12-16), évoque, par le récit de l'institution des Sept, sa seconde crise interne⁴⁵². Le péché d'Ananie et de Saphire est lié à la crise helléniste, parce qu'ils évoquent tous deux une affaire économique : l'un parle de détournement et l'autre de préjudice fait aux veuves hellénistes. La faute originelle dans l'Église est un péché d'argent⁴⁵³ !

Les Hellénistes récriminaient contre les Hébreux à propos de la distribution des secours aux veuves. Ils ont estimé que leur groupe était désavantagé (v. 1). Face à cette situation d'injustice, les Douze prirent leurs responsabilités en convoquant les autres disciples pour trouver une solution au conflit (v. 2). Ils proposèrent à la communauté de trouver sept frères pour s'occuper du service des tables (v. 3). Cette proposition fut admise et l'on choisit sept membres de la communauté, des personnes bien connues (cf. v. 5) et estimées de tous pour assurer le service. Les Douze « semblent avoir en tête le bon conseil donné par Jethro à son gendre Moïse, débordé par la tâche de *juger* le peuple à lui tout seul (cf. Ex 18,13-26)⁴⁵⁴ ». La décision de la communauté permet d'éviter le cumul des responsabilités, qui pourrait peser négativement sur le service de la prière et de la parole, fonction jugée prioritaire.

Cette répartition de tâches permet de faire avancer le Royaume de Dieu et répare en même temps une injustice interne qui entamait la communion ecclésiale. Le rôle qui a été confié aux Sept est important pour la survie de la communauté tout entière, car ils doivent être à la base de la cohésion du groupe. Par son acquiescement à la proposition des Douze, la communauté naissante signifiait qu'elle accordait du crédit à ce groupe et encourageait sa tâche spécifique.

⁴⁵² Cf. Daniel MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres*, p. 205. Pour Marguerat, la faute d'Ananie et Sapharie est la « blessure originelle » de l'Église comme la chute en Gn 3 l'a été pour l'humanité (cf. p. 177-178) ; voir aussi *La première histoire du christianisme*. Les Actes des Apôtres (Lectio Divina 180), Paris, Éd. du Cerf, 2007, p 267-274. Gn 3 parle de la chute originelle, et porte des traits qu'on retrouve en Ac 6,1-7 : la destruction de l'harmonie originelle, l'origine de la faute située dans le péché d'un couple, le mensonge à Dieu, la figure de Satan, l'expulsion en finale.

⁴⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 272.

⁴⁵⁴ Charles L'ÉPLATTENIER, *Le livre des Actes*. Commentaire pastoral (Commentaires), Paris, Centurion, 1994, p. 69.

Les Sept constituent un groupe voulu par les Douze et les autres disciples. Le lien entre l'appel et la communauté se voit à travers le fait que les Sept ont été choisis ensemble, pour la même cause. Toutefois, certains d'entre eux, particulièrement Étienne et Philippe, n'assumeront pas que le service des tables. Étienne, plein de grâce et de puissance, accomplit des prodiges et des signes remarquables (Ac 6,8). Il a même tenu un discours devant le Sanhédrin, qu'on pourrait qualifier de prédication (Ac 7,2-53). Cela lui a valu la mort (Ac 7,54-60). Face à la persécution, Philippe et les autres disciples partent en mission et évangélisent la Judée et la Samarie (Ac 8,1c). Philippe annonça la Bonne Nouvelle à l'eunuque éthiopien et le baptisa avant que le Seigneur l'amène dans toutes les villes, depuis Azot jusqu'à Césarée (Ac 8,40). Les apôtres eux, restaient à Jérusalem (Ac 8,4).

Deux groupes de prédicateurs naissent et se partagent le travail. Les Sept vont vers les non-juifs, et les Douze vers les juifs, répondant peut-être ainsi à la recommandation du maître en Mt 10,5-6. Cela rappelle bien les deux récits de multiplication des pains⁴⁵⁵. Dans la première multiplication, les disciples ramassèrent douze corbeilles de morceaux de pains (Mc 6,30-44 ; Mt 14,13-21 ; Lc 9,10-17 ; Jn 6,1-15). Dans la seconde, il y avait sept pains, et après que tout le monde eut mangé on ramassa sept corbeilles de morceaux (Mc 8,1-10 ; Mt 15,32-39). Le chiffre sept est symbolique comme celui de douze⁴⁵⁶. Il est fort probable qu'il évoque l'annonce de l'Évangile aux nations païennes⁴⁵⁷.

En se constituant une équipe de sept frères (v. 3), l'Église se donnait les moyens de faire progresser la parole de Dieu (cf. v. 7) et de porter le plus loin possible l'annonce de la Bonne Nouvelle du Règne de Dieu. Elle reconnaissait ainsi l'efficacité du travail évangélique partagé et organisé, mais surtout, l'importance d'un apostolat en équipe. Elle acceptait par le fait, en son sein, le pluralisme sans porter atteinte à la communion entre frères⁴⁵⁸. L'existence de deux groupes parallèles ne gênait pas la marche de la communauté. Désormais, à côté des Douze – appelés par Jésus – l'on pouvait compter sur le groupe des Sept – appelés par la communauté au nom de Jésus – pour administrer les biens de l'Église. L'appel de certains membres pour accomplir une tâche dans la communauté montre la volonté de celle-ci de transcender les clivages et de continuer dans la voie de son maître. L'appel du Seigneur entraîne une vie de groupe, qui doit tenir compte de ses diversités pour le bien de tous et pour l'avancée de l'Évangile.

⁴⁵⁵ Cf. Marie-Émile BOISMARD et Arnaud LAMOUILLE, *Les Actes des deux Apôtres* II. Le sens des récits (Études bibliques. Nouvelle série 13), Paris, Gabalda, 1990, p. 50.

⁴⁵⁶ Cf. Daniel MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres*, p. 211.

⁴⁵⁷ Cf. Charles L'ÉPLATTENIER, *Le livre des Actes*, p. 70.

⁴⁵⁸ Cf. Raymond E. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament ?* Traduit de l'anglais par Jacques Mignon, Paris, Bayard, 2000, p. 336.

Par l'appel, Jésus donne à ses disciples de mener un type de vie particulier. La vie du disciple trouve sa raison d'être dans l'appel reçu, dans la vie de communauté et dans la mission. Ces trois réalités sont inséparables. Jésus donne aussi quelques conditions de la vocation apostolique.

3. Exigences de la vocation apostolique

Si Jésus ne donne pas d'explication à son geste d'appel, il ne définit pas non plus ce qu'est un disciple. Il saisit d'autres moments pour éclairer les apôtres sur ce qu'il attend d'eux et sur ce qu'ils doivent être.

Mt 8,18-22 et de Lc 9,57-62 rapportent des scènes où des personnes demandent à suivre Jésus. Celui-ci profite de l'occasion pour donner les critères du disciple et les implications d'une telle démarche (Mc 8,34 – 9,1 // Mt 16,24-28 ; Lc 9,23-27). Face à la question de la préséance entre les Douze, Jésus les invite à une attitude conforme à leur statut d'appelés et de fils du Royaume (Mc 9,33-37 ; 10,35-45 // Mt 18,1-5 ; 20,20-28 ; Lc 9,46-48 ; 22,25-27). Il leur recommande la correction fraternelle, pour une vie de communauté exemplaire (Mt 18,15-18.21-22 // Lc 17,3-4). Il leur donne aussi d'autres conditions (Mt 7,21-23 // Lc 6,46 ; 13,27) pour le suivre.

Le parcours de ces différents textes aidera à y découvrir l'image du vrai disciple. Nous ne pourrions pas les analyser de manière approfondie, car ils ne constituent pas l'objet principal de notre travail. Mais dans l'optique de mieux comprendre la vocation apostolique, nous n'hésiterons pas à mettre l'accent sur tel ou tel point d'un texte.

3.1. Vocation apostolique (Mt 8,19-22 ; Lc 9,57-62)

Pendant le ministère public de Jésus, plusieurs personnes, voire des foules, le suivaient volontiers, soit pour recevoir de lui des enseignements soit pour bénéficier de ses dons de guérisseur et d'exorciste. À côté de celles-ci, il y avait aussi le groupe restreint des Douze. Tous suivaient Jésus mais certainement pas de la même manière. Car il ne s'agit pas seulement d'une suite physique mais d'une démarche de foi. C'est pourquoi il donne les conditions pour ceux qu'ils veulent faire ce pas.

Dans le texte de Matthieu, deux personnes se détachent pour demander à suivre Jésus ; d'abord un scribe (8,19) : καὶ προσελθὼν εἰς γραμματεὺς εἶπεν αὐτῷ, Διδάσκαλε, ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἂν ἀπέρχῃ (Un scribe s'approcha et lui : Maître, je te suivrai partout où tu iras) et ensuite un autre disciple (8,21) : ἕτερος δὲ τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ] εἶπεν αὐτῷ, Κύριε, ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθεῖν καὶ θάψαι τὸν πατέρα μου (Un autre des disciples lui dit : Seigneur, permet moi d'aller d'abord enterrer mon père). Le scribe veut devenir disciple alors que l'autre l'est déjà (cf. v. 21 : ἕτερος δὲ τῶν μαθητῶν). Deux personnages différents, vivant dans des situations différentes, désirent suivre Jésus. L'un veut le suivre de sa propre initiative, pendant que l'autre émet une condition avant de s'engager davantage avec lui. La première demande est surprenante de la part d'un scribe, car dans l'évangile de Matthieu les scribes sont souvent liés aux pharisiens ou aux anciens pour mener l'opposition contre Jésus (2,4 ; 5,20 ; 9,3 ; 12,38 ; 16,21 ; 20,18 ; 21,15 ; 23,13)⁴⁵⁹. Mais on ne peut dire que tous nourrissaient forcément une certaine hostilité contre lui. D'ailleurs, Mt 13,52 ; 23,34 les présentent sous un aspect positif. Il est fort probable que des scribes aient fait partie du groupe des disciples. La demande du scribe révèle qu'il pensait que « suivre Jésus » relevait de la libre initiative de l'individu, comme pour devenir le disciple d'un Rabbi.

Luc, lui, met ensemble trois petites scènes (9,57-62) pour parler des exigences de la vocation apostolique. Il y a deux personnes qui demandent à suivre Jésus et un troisième qui est appelé. Les deux demandes encadrent l'appel comme pour montrer que c'est Jésus qui a l'initiative d'une telle démarche ; « l'appel ne peut venir que de lui⁴⁶⁰ ». Nous lisons la première demande en 9,57-58, l'appel en 9,59-60, et la seconde demande en 9,61-62. Ces trois scènes ont le même thème central, exprimé par le verbe ἀκολουθέω (suivre). Chaque scène fait deux versets. Luc ne donne pas comme Matthieu l'identité de ceux qui demandent à suivre Jésus et de celui qui est invité à le suivre. Il se sépare aussi de lui au niveau du lieu de l'évènement. Pour lui, tout se passe sur la route, alors que chez Matthieu le contexte antérieur situe l'épisode à Capharnaüm (cf. Mt 8,5). Luc présente ainsi un épisode détaché de toute contingence géographique⁴⁶¹.

Dans le premier cas, la demande est la même aussi bien chez Matthieu que chez Luc (Mt 8,19 // Lc 9,57), ainsi que la réponse de Jésus (Mt 8,20 // Lc 9,58). Le scribe, chez Matthieu, appelle Jésus « Maître (διδάσκαλε) », tandis que celui qui fait la demande chez Luc ne donne pas de titre à Jésus. Διδάσκαλε signifie Rabbi (maître, enseignant). Matthieu fait

⁴⁵⁹ Cf. Pierre BONNARD, *L'Évangile selon Matthieu*, p. 118.

⁴⁶⁰ BÉDA RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Luc*, p. 213, dit que c'est Jésus qui a l'initiative dans les derniers cas. Cela semble difficile à cause du v. 61 : εἶπεν δὲ καὶ ἕτερος.

⁴⁶¹ Cf. *Ibid.*

appeler ainsi Jésus plusieurs fois dans son évangile (8,19 ; 9,11 ; 12,38 ; 17,24)⁴⁶². Selon Mt 12,38 ; 19,16 ; 22,16.36, ceux qui appellent Jésus « Maître » ne sont pas des disciples, sauf Judas en 26,25.49. Dans la suite de la scène, quelqu'un veut suivre Jésus partout où il ira (ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ). Cela veut peut-être dire de façon permanente, mais sûrement quel que soit l'endroit et même au défi de tout danger. Cette personne veut mener une vie de disciple. Jésus l'a si bien compris que sa réponse est sans détour (Mt 8,20 // Lc 9,58) : ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνει (le Fils de l'homme, lui, n'a pas où reposer la tête). Si « le Fils de l'homme n'a pas où reposer la tête », celui qui veut le suivre sera exposé comme lui, sans logis. Jésus invite son interlocuteur à renoncer à toute sécurité, comme son maître⁴⁶³. Le disciple doit participer à la réalisation du Royaume, comme le laisse entendre le titre messianique de « Fils de l'homme » que Jésus se donne ici. La présence de Jésus manifeste celle du Fils de l'homme⁴⁶⁴. En s'identifiant ainsi au Fils de l'homme, il annonce et réalise les temps nouveaux, eschatologiques, comme Messie et envoyé de Dieu.

« Ne pas avoir où reposer la tête » renvoie à « l'itinérance dramatique du messie souffrant jusqu'à la croix⁴⁶⁵ ». Jésus prévient son interlocuteur, mais aussi toute personne qui voudrait l'accompagner et s'engager avec lui dans cette mission de messie. Il faut s'attendre à vivre le même sort que lui. « La sentence peut faire référence à l'existence dangereuse vécue par Jésus et par ceux qui le suivent, l'existence qui n'est pas à l'abri des persécutions du pouvoir politique et religieux⁴⁶⁶. » À la différence de certains animaux qui sont chassés par les hommes au gré de leurs désirs, mais qui trouvent cependant des lieux pour se réfugier, le Fils de l'homme, lui, n'a pas où se cacher. Jésus ne se dérobe pas quand les gens viennent le prendre. L'engagement à la suite de Jésus ne doit pas être pris à la légère. Il faut prendre conscience de sa mission et vouloir vraiment s'y associer. La tâche n'est pas de tout repos et les dangers sont inévitables : tout le monde n'a pas la force nécessaire pour les supporter.

Le deuxième cas de demande chez Matthieu est le fait d'un disciple (8,21), comme le confirme son interpellation : « Seigneur (Κύριε) ». Cependant sa demande est le signe d'une hésitation. Il a encore du chemin à faire. Il voudrait d'abord aller enterrer son père avant de continuer à suivre Jésus. Sa demande paraît humainement juste et conforme à la tradition.

⁴⁶²Cf. Pierre BONNARD, *L'Évangile selon Matthieu*, p. 218.

⁴⁶³ Cf. Bédia RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Luc*, p. 213.

⁴⁶⁴ Cf. Gerd THEISSEN, *Le mouvement de Jésus*. Histoire sociale d'une révolution des valeurs, Paris, Éd. du Cerf, p. 101-109. Le titre de Fils de l'homme unit celui de Fils de Dieu et de Messie. Il implique pour le premier « les énoncés d'exaltation » et pour le second « les énoncés d'abaissement ». Cf. p. 101-102.

⁴⁶⁵ Pierre BONNARD, *op. cit.*, p. 118.

⁴⁶⁶ Alberto MELLO, *Évangile selon saint Matthieu*. Commentaire midrashique et narratif (Lectio divina 179), Paris, Éd. du Cerf, 1979, p. 163.

Mais Jésus lui demande de préférer sa suite (8,22). Cette réponse de Jésus peut être jugée un peu trop radicale, quand on sait que, dans la tradition juive comme dans beaucoup d'autres cultures, le devoir de pourvoir aux funérailles des parents est quasi sacré. Le cinquième commandement du Décalogue peut être compris implicitement dans ce sens, puisqu'il recommande d'honorer ses propres parents. Selon le judaïsme, tout fils devait réciter le *Qaddish* sur la tombe de son père, et la participation à l'enterrement d'un membre de la famille était considérée comme un devoir religieux⁴⁶⁷. Jésus ne veut pas refuser à ce fils le droit d'ensevelir son père, puisque l'inhumation a lieu le plus tôt possible, si ce n'est le jour même. En revanche, les paroles de Jésus pourraient se référer au temps des condoléances qui durait au moins six jours. La réponse de Jésus montre que sa présence et son appel sont encore plus urgents que le temps du deuil⁴⁶⁸. « Laisser les morts enterrer les morts », veut dire laisser la charge des funérailles – qui occupent beaucoup de temps – aux autres membres de la famille. L'accompagnement de Jésus est une priorité qui ne saurait s'accommoder avec d'autres occupations. Il faut éviter de perdre du temps dans des choses qui ne sont pas indispensables et qui retarderaient la marche à la suite de Jésus. Les « morts » pourraient aussi désigner ici ceux qui sont exclus du Royaume. Dans ce sens, « il faut se préoccuper de ne pas être mort plutôt que de se préoccuper d'enterrer les morts⁴⁶⁹ ».

Selon Luc, c'est Jésus qui appelle quelqu'un à sa suite dans la deuxième scène (9,59a). Mais ce dernier veut ensevelir d'abord son père (9,59b) comme chez Matthieu. La réponse de Jésus est la même, avec tout de même une petite différence. En effet, dans son récit, Jésus envoie la personne en mission : « pars annoncer le Royaume de Dieu ». Ici l'urgence de la mission est mise aussi en avant. Face à elle, le don et la suivance de Jésus doivent être sans condition. Les premiers appelés traduisent cela en abandonnant tout et sans délai, pour suivre Jésus (cf. Mc 1,18.20 ; 2,14 ; Mt 4,20.22 ; 9,9 ; Lc 5,29)⁴⁷⁰. Jésus exige de celui qu'il appelle un engagement total et sans préalable. Accepter l'appel de Jésus commande une disponibilité sans réserve. La suivance est un engagement exigeant et parfois coûteux⁴⁷¹. Le disciple doit vivre comme Jésus, son maître, c'est à dire être tout donné pour l'annonce du Royaume de Dieu.

Un autre veut suivre Jésus tout en lui demandant de lui permettre de faire ses adieux à sa famille (Lc 9,61). La réponse de Jésus est semblable à la précédente (Lc 9,62) : le Royaume

⁴⁶⁷ Cf. Alberto MELLO, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 165.

⁴⁶⁸ Pierre BONNARD, *L'Évangile selon Matthieu*, p. 119.

⁴⁶⁹ Alberto MELLO, *op. cit.*, p. 166.

⁴⁷⁰ Cf. Béda RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Luc*, p. 214.

⁴⁷¹ Jean-Marc BABUT, *À la recherche de la source. Mots et thèmes de la double tradition évangélique (Initiations bibliques)*, Paris, Éd. du Cerf, 2007, p. 43-47.

de Dieu a ses exigences. Celui qui participe à sa réalisation doit reléguer au second plan ses plus nobles préoccupations⁴⁷² : le Royaume avant tout ! Mais Élie n'a-t-il pas permis à Élisée de saluer ses parents avant de partir pour sa mission (1 R 19,20) ? Jésus, lui, fait de l'irruption du Royaume dans le monde, et de son expansion, un processus non seulement irréversible, mais surtout une urgence. Cela requiert du disciple un engagement sérieux et définitif, un chemin de non retour (v. 62) : « Quiconque met la main à la charrue et regarde en arrière n'est pas digne du Royaume de Dieu. » L'importance du Royaume n'autorise pas de s'attarder ni d'hésiter.

Les deux demandes et leurs réponses, aussi bien chez Matthieu que chez Luc, mettent en relief la difficulté et l'urgence à suivre Jésus. Les paroles de ce dernier invitent à des efforts. Il faut au disciple assez de détermination pour savoir surmonter les obstacles et faire la part des choses. Comme prédicateur du Royaume, il ne peut pas conditionner son engagement à une quelconque raison, quelle que soit sa légitimité. La collaboration à la mission de Jésus demande une totale disponibilité. Suivre Jésus comporte des exigences.

3.2. Conditions pour suivre Jésus (Mc 8,34 – 9,1 // Mt 16,24-28 ; Lc 9,23-27)

Après avoir marché avec ses disciples, Jésus leur donne des instructions sur leur condition. Il convoque pour cela les *disciples* et la *foule* selon Mc 8,34 : καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ (Puis il fit venir la foule avec ses disciples). Mt 16,24 mentionne seulement les *disciples* : τότε ὁ Ἰησοῦς εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ (Alors Jésus dit à ses disciples). Selon Lc 9,23 Jésus s'adresse à *tous* : ἔλεγεν δὲ πρὸς πάντας (Puis il dit à tous). Vue la portée très large de cet enseignement, il a pu être adressé à la foule et aux disciples comme le soulignent Marc et Luc : *tous* désignerait les disciples et la foule. Le contexte antérieur chez Marc (8,27) et chez Matthieu (16,13) situe cet épisode à Césarée de Philippe. Or, c'est une zone où la foule est composée aussi de païens. Jésus s'adresse à un public plus large, dépassant même les frontières du peuple d'Israël⁴⁷³. Ses paroles sur la condition du disciple visent tout homme qui veut le suivre : tous sont conviés à les entendre. Il ne faut pas restreindre le groupe des disciples, aux seuls apôtres. En effet, dans les évangiles, les disciples représentent de manière paradigmatique la condition du croyant⁴⁷⁴. Ce qui leur est demandé concerne souvent aussi tout le monde, tous ceux qui acceptent Jésus dans leur vie

⁴⁷² Cf. Béda RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Luc*, p. 214.

⁴⁷³ Cf. Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 326.

⁴⁷⁴ Cf. Cédric FISCHER, *Les disciples dans l'évangile de Marc*, p. 111-112.

comme le confirme l'expression εἴ τις θέλει (si quelqu'un veut). Cette proclamation a aussi un caractère universel, comme l'indique Luc, par l'usage de l'adjectif *tous*⁴⁷⁵.

Les paroles de Jésus sont, dans l'ensemble, les mêmes dans les trois évangiles synoptiques. Cela peut se voir à travers le tableau suivant :

Mc 8,34 – 9,1	Mt 16,24-28	Lc 9,23-27
<p>³⁴ Καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς,</p> <p>Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ</p> <p>καὶ ἀκολουθεῖτω μοι.</p> <p>³⁵ ὃς γὰρ ἐὰν θέλη τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν.</p> <p>³⁶ τί γὰρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδῆσαι τὸν κόσμον ὅλον καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ;</p> <p>³⁷ τί γὰρ δοῖ ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;</p> <p>³⁸ ὃς γὰρ ἐὰν ἐπαισχυθῆ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἀμαρτωλῶ,</p> <p>καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυθήσεται αὐτόν, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ</p>	<p>²⁴ Τότε ὁ Ἰησοῦς εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ</p> <p>καὶ ἀκολουθεῖτω μοι.</p> <p>²⁵ ὃς γὰρ ἐὰν θέλη τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὐρήσει αὐτήν.</p> <p>²⁶ τί γὰρ ὠφεληθήσεται ἄνθρωπος ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῆ; ἢ τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;</p> <p>²⁷ μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ</p>	<p>²³ Ἔλεγεν δὲ πρὸς πάντας, Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔρχεσθαι, ἀρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ' ἡμέραν καὶ ἀκολουθεῖτω μοι.</p> <p>²⁴ ὃς γὰρ ἂν θέλη τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ οὗτος σώσει αὐτήν.</p> <p>²⁵ τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος κερδήσας τὸν κόσμον ὅλον ἑαυτὸν δὲ ἀπολέσας ἢ ζημιωθεῖς;</p> <p>²⁶ ὃς γὰρ ἂν ἐπαισχυθῆ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους, τοῦτον ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυθήσεται, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς</p>

⁴⁷⁵ Cf. Béda RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Luc*, p. 191.

μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἀγίων.	μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, καὶ τότε ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὴν πράξιν αὐτοῦ.	καὶ τῶν ἀγίων ἀγγέλων.
9,1 Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Ἄμην λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσὶν τινες ὧδε τῶν ἐστηκότων οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν	28 Ἄμην λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσὶν τινες τῶν ὧδε ἐστώτων οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ.	27 λέγω δὲ ὑμῖν ἀληθῶς, εἰσὶν τινες τῶν αὐτοῦ ἐστηκότων οἵ οὐ μὴ γεύσονται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν
τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει.		τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

Il y a quelques petites différences significatives, en plus des auditeurs de Jésus mentionnés ci-dessus. En effet, Marc a « à cause de moi et de l'Évangile » (v. 35) alors que Matthieu (v. 25) et Luc (v. 24) ont « à cause de moi ». Luc, lui, a « dans sa gloire » au v. 26, quand Marc (v. 38) et Matthieu ont « la gloire de son Père ». Il a aussi l'addition de « chaque jour » au v. 23, qui met en relief l'aspect de la *durée*⁴⁷⁶. Matthieu parle de voir le Fils de l'homme dans « son royaume » (v. 28) pendant que les autres ont « le Royaume de Dieu » (Mc 9,1 et Lc 9,27). Mc 8,25 et Lc 9,24 disent « la sauvera » contre Mt 16,25 qui dit « la trouvera ». Luc a certainement retiré « en cette génération pécheresse » parce que cette expression serait incompréhensible pour ses lecteurs, brisant ainsi l'antithèse entre le présent et la gloire de l'avenir⁴⁷⁷. Malgré ces quelques différences, les paroles de Jésus sont au fond les mêmes chez les trois. Matthieu (v. 24,25) reprend ici sous une autre forme des paroles de Jésus qui se trouvent en 10,38-39 avec leurs parallèles en Lc 14,27 ; 17,33. On retrouve l'équivalent de Mc 8,38a et Lc 9,26a en Mt 10,33 et Lc 12,9. Matthieu et Luc dépendent de Marc dans ces paroles de Jésus⁴⁷⁸. Jean, sans avoir explicitement ces paroles de Jésus, y fait tout de même allusion : la première parole peut être rapprochée de Jn 12,26 et la seconde de Jn 12,25.

Ces paroles de Jésus montrent que les gens qui le suivent ne mesurent pas forcément tous la portée exacte d'un tel engagement et du futur qui les attend⁴⁷⁹. Jésus ne veut pas leur

⁴⁷⁶ C'est un usage linguistique caractéristique de Luc : dans l'évangile (9,23 ; 11,3 ; 16,19 ; 19,47 ; 22,53) et dans les Actes (2,46.47 ; 3,2 ; 16,5 ; 17,11 ; 19,9). Cf. Adalbert DENAUX, Rita CORSTJENS, *The vocabulary of Luke. An alphabetical presentation and a survey of characteristic and noteworthy words and words groups in Luke's gospel* (Biblical Tools and Studies 10), Leuven, Peters, 2009, p. 276-277. On trouve le même emploi dans la prière du « Notre Père » (Lc 11, 3).

⁴⁷⁷ Cf. Bédard RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Luc*, p. 191.

⁴⁷⁸ Cf. Pierre BONNARD, *L'Évangile selon Matthieu*, p. 248.

⁴⁷⁹ Cf. Pierre BONNARD, *L'Évangile selon Matthieu*, p. 249.

donner de fausses illusions ni laisser prospérer des intentions personnelles. Il a tenu à leur dire en quoi consiste la vie de disciple. Il le fait dans le contexte de la première annonce de sa passion (Mc 8,31-33 // Mt 16,21-23 ; Lc 9,18-22) et à l'occasion de sa transfiguration (Mc 9,2-10 // Mt 17,1-9 ; Lc 9,28-36), qui marquent deux étapes charnières dans sa vie publique. En effet, l'annonce de la passion manifeste l'imminence de la révélation du Messie souffrant et sa résurrection et, la transfiguration anticipe cette révélation.

Le thème central de ces paroles de Jésus est la suivance, comme le montrent le verbe ἀκολουθέω et le motif ὀπίσω μου⁴⁸⁰ dans les trois évangiles. Par une succession d'emplois de la conjonction de coordination γάρ (en effet, car), « les trois synoptiques ont essayé de relier les unes aux autres les déclarations de Jésus sans doute d'abord isolées mais se rapportant en gros à un même sujet⁴⁸¹ ». Le procédé littéraire montre que Jésus fait une première déclaration, et les autres paroles qui suivent sont comme des explications ou des conséquences de la première. Par cette méthode pédagogique, il appelle ses disciples à le suivre et à souffrir avec lui pour la gloire de Dieu, après avoir montré dans l'épisode précédent la nécessité de ses propres souffrances. Les paroles ou sentences de Jésus peuvent se diviser en cinq parties :

- première sentence : (Mc 8,34 // Mt 16,24 ; Lc 9,23)
- deuxième sentence : (Mc 8,35 // Mt 16,25 ; Lc 9,24)
- troisième sentence : (Mc 8,36-37 // Mt 16,26 ; Lc 9,25)
- quatrième sentence : (Mc 8,38 // Lc 9,26)
- cinquième sentence : (Mc 9,1 // Mt 16,28 ; Lc 9,27)

Il s'agit d'une série d'avertissements que Jésus lance à ses disciples et à tous ceux qui voudraient s'engager à sa suite. Jésus s'adresse à tous, même si c'est un présupposé pour ceux qui décideront plus tard d'entrer dans le cercle des chrétiens. Les conditions que Jésus donne se situent dans le cadre de sa propre vie, comme le montre le contexte de ces sentences. Tout candidat à la vie chrétienne est ainsi instruit et averti sur les risques d'un tel engagement⁴⁸².

La première sentence commence par une conditionnelle : « si quelqu'un veut venir ou suivre derrière moi ». Jésus donne ensuite les conséquences ou les conditions de cette démarche : « qu'il se renie (ἀπαρνησάσθω, ou ἀρνησάσθω pour Luc) », « qu'il prenne sa croix (ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ) », « qu'il me suive (ἀκολουθείτω μοι) ». Trois conséquences marquées par trois impératifs : un devoir pour les disciples de satisfaire à ces

⁴⁸⁰ Cf. Cédric FISCHER, *Les disciples dans l'Évangile de Marc*, p. 112.

⁴⁸¹ Cf. Pierre BONNARD, *op. cit.*, p. 249 ; Cf. Simon LÉGASSE, *L'Évangile de Marc II* (Lectio Divina, Commentaires 5), Paris, Éd. du Cerf, 1997, p. 509.

⁴⁸² Cf. Simon LÉGASSE, *op. cit.*, p. 510.

exigences. Les deux premières mettent l'accent sur le renoncement. La troisième est le résumé des deux premières qui doivent être ordonnées à celle-ci. « Se renier » et « prendre sa croix » sont des préalables, des conditions à remplir pour que la suivance soit possible. Les efforts du disciple doivent entraîner ou favoriser son attachement à Jésus⁴⁸³. Les deux *καί* de cette première parole sont *explicatifs*. « Se renier », « prendre sa croix » et « suivre » constituent un appel à s'engager sérieusement à la suite de Jésus, tout en acceptant les sacrifices que cela peut engendrer. Le parcours du disciple est parfois fait d'austérités, mais elles le conduisent à l'idéal le plus élevé comme son maître. Il s'agit d'une épreuve et non de renoncements perçus pour eux-mêmes. Déjà les premiers appelés avaient compris la nécessité de ces ruptures selon les trois synoptiques. Leur attitude – les renoncements – est la conséquence de leur adhésion totale à l'appel de Jésus, montrant ainsi que le suivre comporte des exigences⁴⁸⁴.

Le reniement dont il s'agit ici n'est pas l'apostasie, même si c'est le même verbe *ἀπαρνέομαι* qui a été utilisé par Jésus pour annoncer que Pierre allait le renier (cf. Mc 14,30-31.72). D'ailleurs le fait que ce verbe soit employé au sens réfléchi ici lui donne un autre sens⁴⁸⁵. Il signifie dans ce cas un dessaisissement de sa volonté propre au profit de celle d'un autre. Il faut refuser de faire de soi-même le centre de sa vie. La destinée du disciple doit être désormais liée à celle de Jésus. Il ne doit plus s'appartenir, car il marche derrière Jésus. « Il n'est plus à lui-même sa propre raison d'être⁴⁸⁶ », puisqu'il suit une autre volonté. Il ne s'agit pas de renoncer à quelque chose – comme ce fut le cas dans l'épisode des premiers appelés – mais de se renier soi-même.

« Prendre sa croix » ne doit pas être pris au sens littéral, car Jésus n'invite pas au martyre, ni n'incite au sacrifice. Il ne dit pas de « prendre la croix », mais de « prendre sa croix ». La croix est le symbole de l'épreuve. Chaque disciple a une croix à prendre. Comme cet épisode sur les conditions de la suivance se situe dans le contexte de la passion qui est proche, Jésus a voulu indiquer la communauté de destin qui l'unit à son disciple. Le disciple doit s'attendre à être compromis par la destinée de son maître. Il devrait s'apprêter à affronter les difficultés liées à son attachement à Jésus crucifié. Cela peut aller de la honte, du déshonneur jusqu'à la souffrance physique et même la mort⁴⁸⁷. Le disciple n'échappera pas à la voie suivie par Jésus, qui l'a conduit volontairement jusqu'à la mort. La « croix » n'est pas forcément le supplice : « prendre sa croix », c'est être capable de supporter et de surmonter des situations

⁴⁸³ Cf. Pierre BONNARD, *L'Évangile selon Matthieu*, p. 249.

⁴⁸⁴ Jean-François BAUDOZ, « Prendre sa croix », p. 100.

⁴⁸⁵ Cf. Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 327.

⁴⁸⁶ Pierre BONNARD, *op. cit.*, p. 250.

⁴⁸⁷ Cf. Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 327.

d'épreuve pour rester fidèle à son engagement à la suite de Jésus. La mise en garde de cette sentence montre la différence entre le disciple de Jésus et celui d'un Rabbi juif, à qui « il n'est demandé que de porter le joug de la Torah ou des commandements⁴⁸⁸ ».

Le but du reniement de soi et de la prise de la croix est la suivance. Il ne s'agit pas « de libérer l'homme en vue d'une plus grande recherche spirituelle, mais de l'agréger à la société de ceux qui suivent Jésus. Partageant ainsi leur vie, ils ont dû rompre les liens qui les en auraient empêchés⁴⁸⁹ ». Dans le même ordre, « suivre Jésus », c'est prendre sur soi une existence crucifiée⁴⁹⁰. La vie du disciple peut être comprise comme une imitation de Jésus, mais non dans le sens d'un mimétisme. Le disciple doit savoir qu'il marche derrière quelqu'un qui va inexorablement vers la mort. Le suivre, c'est prendre conscience de cette réalité unique et incomparable, et être prêt à la vivre au besoin pour exprimer sa fidélité. La suivance n'est pas une étape provisoire dans la vie du disciple. Elle n'est pas non plus une décision au gré des goûts personnels. « Suivre Jésus », c'est vivre dans la dynamique de la mise en œuvre de sa mission, qui passe par les conditions qu'il donne. Il s'agit de suivre Jésus dans sa souffrance historique par l'acceptation des risques inhérents à la condition de disciple. En faisant participer ses disciples à son ministère public, Jésus ne les préparait-il pas déjà à vivre les moments difficiles qui l'attendaient ? Il les amenait par ces enseignements à comprendre qu'ils ne seront pas épargnés par ce qu'il vit et vivra. Nous pouvons résumer cette sentence en disant avec Bossuyt et Radermakers que « *venir derrière Jésus* n'est pas un privilège réservé à une élite, mais une invitation universelle à entrer avec lui dans son chemin vers le Père⁴⁹¹ ».

La deuxième sentence – en chiasme – exprime une conséquence concrète de la première. En effet, Jésus donne cette parole « sous la forme de deux conditionnelles suivies de leur apodose⁴⁹² ». Cela donne l'impression d'avoir affaire à un proverbe alors que cette sentence n'énonce pas de généralité. En effet, Jésus s'adresse à ceux qui veulent le suivre et à ceux qu'il a appelés. Celui qui veut « sauver sa vie », c'est celui qui refuse d'emprunter le chemin douloureux de la croix qui mène au salut. Celui-là ne peut avoir part à la vie éternelle. Par contre, « celui qui perd sa vie » est le disciple qui accepte de faire route avec Jésus. Son existence devient un risque à cause de la croix permanente à laquelle il ne peut se soustraire. En participant à la souffrance de Jésus par sa fidélité à lui et même par ses propres

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 330.

⁴⁸⁹ Simon LÉGASSE, *L'Évangile de Marc II*, p. 615.

⁴⁹⁰ Cf. Camille FOCANT, *op. cit.*, p. 327.

⁴⁹¹ Philippe BOSSUYT et Jean RADERMAKERS, *Jésus*, p. 265.

⁴⁹² Camille FOCANT, *op. cit.*, p. 327.

souffrances, il entre dans l'acte rédempteur de celui-ci et sauve ainsi sa vie. Jésus met en parallèle le monde avec la perte de la vie, Lui et l'Évangile avec le salut. Le gain du monde entraîne la perte de l'âme (ψυχή : ici ce mot a le sens de *vie*), alors que Jésus et l'Évangile procurent la vie. Le disciple est invité à ne pas faire de demi-mesures dans sa réponse à Jésus. Son appartenance réelle au Christ s'oppose au monde. Il doit savoir que son destin futur se joue dans l'existence présente où il a à choisir entre sauver sa vie maintenant – ce qui l'exclut de la victoire de Jésus – ou suivre Jésus dans l'épreuve pour la sauver plus tard⁴⁹³. Cette sentence met aussi en parallèle la vie actuelle et future du croyant.

La troisième sentence est composée de paroles qui accompagnent la précédente. Elle peut être considérée comme une explication. Elle se présente sous forme « de questions rhétoriques qui appellent une réponse négative⁴⁹⁴ ». Elle se résume en deux questions. Peut-on vouloir gagner le monde au détriment de sa propre vie ? Qu'est-ce qui peut remplacer la vie de l'homme ? Les verbes *sauver* et *perdre* du verset précédent reviennent, comme pour les lier. Jésus met ainsi en relation le désir de l'homme de se sauver soi-même avec celui de gagner le monde. Si le *monde* désigne l'ensemble de tout ce qui est créé, alors, « celui qui veut gagner le monde », c'est celui qui veut posséder toutes les richesses. Le sens de cette expression peut s'étendre à celui qui veut dominer le monde par toutes sortes de pouvoirs. L'âpreté au gain et au pouvoir l'éloigne de Jésus qui donne la vie. Celui qui amasse détruit par conséquent sa vie. Si « gagner le monde » revient à « perdre la vie », il n'y a pas d'intérêt à le faire, car la vie de l'homme a une valeur incomparable : elle ne peut être échangée. Le disciple de Jésus se trouve devant un choix qui est anticipé par la perspective de la passion. La vie éternelle ne saurait s'obtenir par l'accumulation de richesses et de pouvoir. Seules la mort et la résurrection de Jésus l'offrent à ceux qui le suivent. S'il veut l'obtenir, le disciple doit, à cause de Jésus, éviter tout désir de suffisance et de possession.

La quatrième sentence met en évidence l'attitude du disciple face au monde. Sera-t-il capable de témoigner de Jésus, surtout en public ? Ou bien aura-t-il honte ? Il s'agit de montrer sa fidélité publiquement, en commençant peut-être à affronter la honte de la passion et ses conséquences. « Suivre Jésus, c'est accepter l'opprobre⁴⁹⁵. » Alors, si les disciples de Jésus ne sont pas capables d'accepter cela, lui aussi aura honte d'eux lorsqu'il viendra dans la gloire. « La venue dans la gloire » marque la fin des temps. Le temps eschatologique ne peut s'accommoder de la peur du témoignage. L'expression « le Fils de l'homme » peut rappeler

⁴⁹³ Cf. Philippe BOSSUYT et Jean RADERMAKERS, *Jésus*, p. 265.

⁴⁹⁴ Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, p. 328.

⁴⁹⁵ Pierre BONNARD, *L'Évangile selon Matthieu*, p. 252.

une figure eschatologique, mais le contexte permet de dire que Jésus parle de lui-même⁴⁹⁶. L'évocation des « saints anges » renforce l'idée eschatologique et la présence de Jésus la réalise. Les anges accompagnent le Fils de l'homme comme une escorte. L'expression les « saints anges », relève de la littérature apocalyptique, même si celle-ci ne parle que des « saints » ou des « saints du Très Haut » (cf. 1 Hén 23,4 ; 71,1). Elle se trouve uniquement en Mc 8,28 ; Lc 9,26 et en Ap 14,10. Mais « l'image utilisée peut avoir été influencée par Za 14,5 ou plus probablement par Dn 7,22⁴⁹⁷ ». Face à la venue du Fils de l'homme, le disciple est invité à se prononcer pour ou contre le Christ souffrant, devant les hommes malgré leur hostilité. Le caractère imminent de la venue du Christ renforce l'appel à le suivre.

La cinquième sentence commence par une annonce solennelle dans les trois synoptiques : « En vérité, je vous le dis ... » en Mc 9,1 ; Mt 16,28, et « vraiment, je vous le dis... » en Luc 9,27. En liant cette parole à ce qui précède, il est possible qu'elle se rapporte à la parousie du Fils de l'homme. Mais elle peut être mise aussi en relation avec la transfiguration qui la suit immédiatement, comme son anticipation. En tenant compte des éléments successifs contenus dans cette sentence et dans son contexte immédiat – antécédent et postérieur –, il est préférable de retenir les deux interprétations⁴⁹⁸. Dans la parole précédente, Jésus avertissait ceux qui vont faillir. Ici, il encourage ceux qui le suivent : « ils ne goûteront pas à la mort... » La fidélité du disciple et son courage à témoigner de Jésus lui vaudront de voir la gloire du Royaume. La mise en parallèle de la venue du Fils de l'homme et de la venue du Royaume de Dieu dans deux paroles qui se suivent montre que ces deux venues représentent le même événement. En effet, si Jésus est le Fils de l'homme, sa manifestation inaugure le Royaume et marque sa mise en œuvre effective.

Les paroles de Jésus donnent au disciple une ligne de conduite, qui l'amène à la vision du Royaume de Dieu. Le renoncement à ses valeurs propres et à celles du monde lui permettent d'être entièrement disponible pour Jésus, et d'avoir ainsi accès à sa vie. Cela implique certainement des sacrifices, mais c'est le prix à payer si on veut marcher derrière Jésus. Il est vrai que Jésus ne demande pas nécessairement le martyre – la croix doit être entendue dans un sens métaphorique –, cependant la vie du croyant peut le rencontrer à tout moment à cause de sa participation au destin du Fils de l'homme (cf. Rm 8,17)⁴⁹⁹. L'encouragement de Jésus dans la dernière sentence doit être vu comme une assurance pour ceux qui sont éprouvés par des souffrances endurées pour lui. La communauté primitive à travers les apôtres a connu

⁴⁹⁶ Cf. Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 331.

⁴⁹⁷ *Ibid.*

⁴⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 329.

⁴⁹⁹ Cf. Cédric FISCHER, *Les disciples dans l'évangile de Marc*, p. 117.

cette triste expérience (cf. Ac 5,40-41). Ce que Jésus demande à ses disciples est difficile et même radical. Mais, en énonçant ces exigences dans le cadre de l'annonce de sa passion, Jésus invite ses disciples à les comprendre à la lumière de sa propre croix qui donne sens à la suite⁵⁰⁰. Le parcours du disciple est une aventure difficile comme le fut celui de Jésus. Cependant, celui qui accepte une telle vie en sort grandi.

3.3. Vraie grandeur (Mc 9,33-37 // Mt 18,1-5 ; Lc 9,46-48)

Les conditions que Jésus donne à ses disciples sont celles que lui-même a vécues pendant sa vie. Elles entraînent un dépouillement qui ne peut être possible que si l'on se fait « petit ». Après avoir annoncé une seconde fois sa passion (Mc 9,30-32 // Mt 17,22-23 ; Lc 9,43-45), il montre à ceux qui acceptent de le suivre ce qui fait la vraie grandeur du disciple. Cet épisode se trouve dans les trois synoptiques avec quelques différences, comme le montre le tableau ci-dessous :

Mc 9,33-37	Mt 18,1-5	Lc 9,46-48
<p>³³Καὶ ἦλθον εἰς Καφαρναούμ. καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος ἐπηρώτα αὐτούς, Τί ἐν τῇ ὁδῷ διελογίζεσθε;</p> <p>³⁴ οἱ δὲ ἐσιώπων· πρὸς ἀλλήλους γὰρ διελέχθησαν ἐν τῇ ὁδῷ τίς μείζων.</p> <p>³⁵ καὶ καθίσας ἐφώνησεν τοὺς δώδεκα καὶ λέγει αὐτοῖς, Εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἕσχατος καὶ πάντων διάκονος.</p>	<p>1 Ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ λέγοντες,</p> <p>Τίς ἄρα μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν;</p>	<p>⁴⁶ Εἰσῆλθεν δὲ διαλογισμὸς ἐν αὐτοῖς, τὸ τίς ἂν εἴη μείζων αὐτῶν.</p> <p>⁴⁷ ὁ δὲ Ἰησοῦς εἰδὼς τὸν διαλογισμὸν τῆς καρδίας αὐτῶν,</p>

⁵⁰⁰ Cf. Jean-François BAUDOZ, « Prendre sa croix », p. 108.

<p>³⁶ καὶ λαβῶν παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὸ εἶπεν αὐτοῖς,</p> <p>³⁷ Ὃς ἂν ἔν τῶν τοιούτων παιδίων δέξηται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται· καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέχεται, οὐκ ἐμὲ δέχεται ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με.</p>	<p>² καὶ προσκαλεσάμενος παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν</p> <p>³ καὶ εἶπεν, Ἄμην λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδιά, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.</p> <p>⁴ ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον τοῦτο, οὗτός ἐστιν ὁ μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. ⁵ καὶ ὃς ἐὰν δέξηται ἐν παιδίον τοιοῦτο ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται.</p> <p>⁵ καὶ ὃς ἐὰν δέξηται ἐν αἰδίον τοιοῦτο ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται.</p>	<p>ἐπιλαβόμενος παιδίον ἔστησεν αὐτὸ παρ' ἑαυτῷ</p> <p>⁴⁸ καὶ εἶπεν αὐτοῖς,</p> <p>Ὃς ἐὰν δέξηται τοῦτο τὸ παιδίον ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται· καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέξηται, δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με· ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πάσιν ὑμῖν ὑπάρχων οὗτός ἐστιν μέγας.</p>
--	--	--

Sans vouloir discuter la question des différences, relevons que certaines de ces paroles – sur la préséance et le comportement du disciple – se trouvent aussi ailleurs, en termes plus ou moins différents (Mc 10,43-44 ; Mt 20,26-27 ; 23,8.12 ; Lc 22,26). Mc 9,35 n'a pas de parallèle ni en Matthieu ni en Luc. Ce dernier et Marc n'ont pas l'équivalent de Mt 18,3-4. Marc situe l'épisode dans un endroit précis – à Capharnaüm, dans une maison (v. 33) –, alors que les autres ne le localisent pas. L'enseignement concerne seulement les Douze chez Marc

(v. 35) : ἐφώνησεν τοὺς δώδεκα καὶ λέγει αὐτοῖς (il appela les Douze et leur dit). Matthieu emploie le mot *disciples* sans autre précision (v. 1) tandis que Luc parle d'*eux* (v. 46). Marc (v. 33) et Luc (v. 47) font prendre l'initiative à Jésus, alors que Matthieu (v. 1) laisse les disciples interroger leur maître. Malgré ces différences, dans l'ensemble, cet épisode peut se résumer en deux sentences : le comportement du disciple d'une part, et la prévenance et l'accueil à l'endroit du faible d'autre part⁵⁰¹. Cet épisode continue la réflexion sur la condition entamée plus tôt. Le message est important et fondamental pour le disciple. Marc l'exprime en situant la scène dans un lieu favorable à l'enseignement : « Une fois à la maison »⁵⁰². Aussi Marc fait-il asseoir Jésus, position reconnue comme celle du maître qui donne un enseignement.

La première sentence est relative à la question du plus grand. Dans tout groupe humain, il existe le problème du rang. Il n'est pas étonnant que ceux que Jésus appelle à le suivre – que ce soit le grand ensemble des disciples ou le groupe restreint des apôtres – se la posent. Mais elle est déplacée ici, à cause du contexte. En effet, Jésus vient d'annoncer la mort prochaine du Fils de l'homme, et ses disciples ne semblent pas émus. Ils se livrent au contraire à une lutte de classe. Ayant pris conscience certainement de leur erreur, chez Marc, les Douze n'osent pas répondre à Jésus. Ils savent que leurs préoccupations humaines du moment ne convenaient pas au contexte⁵⁰³. La question peut même être qualifiée d'indécente. Comment les disciples peuvent-ils penser aux honneurs quand Jésus leur parle de son humiliation prochaine ? Ce rêve de grandeur qui les pousse à la discussion, en Marc et Luc, ou à poser à Jésus la question du plus grand, en Matthieu, pourrait faire penser à une crise au sein de la communauté. Mais le verbe διαλογίζομαι qu'emploient Marc et Luc signifie ici *discuter*, *débattre* – sens positif ; c'est à dire, avoir des avis différents sur une question donnée – plutôt que *disputer* (sens négatif qu'il a souvent dans l'évangile de Marc, cf. 2,6.8 ; 8,16.17 ; 11,31)⁵⁰⁴.

Chez Marc la réaction de Jésus face à la préoccupation de ses disciples est d'abord un enseignement (v. 35). Il concerne « un ordre de grandeur à l'intérieur d'un ensemble social ou

⁵⁰¹ Cf. Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, p. 358.

⁵⁰² Cf. Simon LÉGASSE, *L'Évangile de Marc II*, p. 567.

⁵⁰³ Cf. Jean DELORME, *L'heureuse annonce*, p. 115.

⁵⁰⁴ Cf. Cédric FISCHER, *Les disciples dans l'évangile de Marc*, p. 119. Contrairement à Fischer, nous pensons que l'aspect négatif du verbe διαλογίζομαι ne doit pas être retenu. Comme Jean DELORME, *op. cit.*, nous pensons plutôt à un débat dont l'objectif n'est pas un affrontement entre disciples ou avec des intentions malveillantes. Ils interprètent mal leur rôle et les paroles de Jésus. Le fait que Jésus ne réprimande pas ses disciples va dans ce sens. D'ailleurs, Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, p. 357, fait remarquer que εἴ τις θέλει (si quelqu'un veut...) introduit tous les enseignements (Mc 8,34 ; 9,35 ; 10,43) que Jésus fait, après l'annonce de la passion, pour corriger les interprétations erronées des disciples.

communautaire dans lequel il y a des serviteurs⁵⁰⁵». Marc introduit l'enseignement par εἴ τις θέλει (Si quelqu'un veut...) pour marquer le côté volontaire de l'option que tout disciple devra prendre. Le caractère impersonnel de la parole montre qu'elle vaut pour tout le monde, pour tous ceux qui voudraient la recevoir. Elle ne s'adresse pas à quelqu'un en particulier, même si ce sont les Douze qui ont été appelés à l'entendre. « Être le dernier de tous et le serviteur de tous (ἐσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος) » pour pouvoir « être le premier » dans l'ordre du Royaume de Dieu et de la mission à la suite de Jésus. Cette règle pratique bouleverse les aspirations sociales communes et les ambitions personnelles à se hisser au dessus des autres. Elle est paradoxale, car elle renverse même l'échelle des valeurs. Accepter de prendre la dernière place et être le serviteur de tous, de la communauté, n'est pas une habitude dans les sociétés humaines. Ce que Jésus demande ne peut se comprendre et se réaliser qu'en lien avec l'annonce de la passion qui la précède. Le disciple de Jésus est ainsi invité à changer sa relation à l'autre et la qualité de sa considération pour ce dernier.

Jésus clarifie son enseignement en prenant un exemple concret : il se sert d'un enfant – Marc, Matthieu et Luc partagent ce détail. Toutefois, Matthieu parlera d'abord de « conversion », de « devenir comme un enfant » (v. 3-4) avant de donner la deuxième sentence. Pour lui, les disciples doivent épouser la vertu de l'humilité, celle qui amène à se confier à un plus grand, pour avoir part au Royaume de Dieu. Ils ne pourront être considérés comme « grands » dans le Royaume qu'à cette condition. Cela entraîne un renoncement aux ambitions personnelles. Jésus recommande un changement de conduite, une nouvelle orientation dans la façon dont les disciples conçoivent la grandeur, en adoptant l'humilité (Mt 7,6 ; 9,22 ; 16,23 ; cf. Jn 12,40 ; Ac 7,39)⁵⁰⁶. Le verbe στρέφω (se retourner sur place, changer de direction) doit se comprendre dans ce sens.

La deuxième sentence invite à accueillir les enfants au nom de Jésus : ὃς ἂν ἐν τῶν τοιούτων παιδίων δέξηται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου (Qui accueille en mon nom un enfant comme celui-là). Elle est reliée à la première par le mot crochet « παιδίον (enfant) »⁵⁰⁷. Jésus fait de « l'enfant » un modèle de celui qui doit être accueilli « en son nom ». Les enfants représentent les insignifiants, les humbles et même les exclus. Ils sont le symbole de ceux qui n'ont pas droit au chapitre, à qui la société dénie toute reconnaissance – valeur – juridique et institutionnelle. Ils ne sont, certes, pas rejetés, mais la communauté ne leur accorde pas souvent de l'importance. Contrairement aux habitudes, Jésus demande de les accueillir « à

⁵⁰⁵ Jean DELORME, *L'heureuse annonce*, p. 116.

⁵⁰⁶ Cf. Pierre BONNARD, *L'Évangile selon Matthieu*, p. 268.

⁵⁰⁷ Cf. Béda RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Luc*, p. 197.

cause de son nom ». Il s'agit « de l'accueil que les disciples doivent réserver aux enfants, en situation de nécessité et qui représentent les personnes insignifiantes de la communauté ⁵⁰⁸ », mais qui ont du prix aux yeux de Dieu (cf. Mc 9,42 ; Mt 18,6 ; Lc 17,1-2).

La sentence se poursuit, en précisant qu'accueillir un enfant c'est accueillir Jésus et, l'accueillir c'est « accueillir celui qui l'a envoyé ». Jésus s'identifie ainsi à la fois à l'enfant et à Dieu : ce qui est fait à un enfant est fait à Jésus lui-même et à Dieu. Marc (v. 36) dit : « l'ayant serré dans ses bras [...] ». Pour Luc (v. 47) « Jésus plaça un enfant auprès de lui ». Ces deux formules veulent souligner l'affection et la proximité de Jésus avec ce type de personnes. Il montre ainsi l'importance de l'enfant et, surtout, son lien avec lui. Cette relation fait que ce qui touche à l'enfant concerne aussi Jésus et celui qui l'a envoyé. En plus de l'humilité que Jésus recommande aux disciples, il met en relief la grandeur de l'enfant, la vraie⁵⁰⁹. Dieu s'identifie aux enfants à travers Jésus son envoyé : ils sont ainsi élevés. Il a pris un visage d'enfant depuis l'incarnation, en prenant de Marie un corps mortel (Lc 1,26-38). Il donne ainsi une dignité à l'enfant en s'identifiant à lui à travers Jésus. Celui-ci s'identifie aussi à ses envoyés, à ses disciples et à Dieu en Mc 9,41 ; Mt 10,42 ; Lc 10,16 ; Jn 13,20.

Cette deuxième sentence fait penser aux différentes communautés chrétiennes. Elles doivent être attentives aux personnes négligées à cause de leur statut social ou de leur état de pauvreté. Elles sont faibles et vulnérables, et ne peuvent que compter sur les autres pour vivre. Jésus lance un appel à ses disciples. S'ils veulent réaliser leur ambition d'être les premiers, ils doivent paradoxalement occuper la dernière place, comme serviteurs de tous et particulièrement des plus faibles de la communauté (cf. Mc 9,42 ; Mt 18,6.10.14 ; Lc 17,2)⁵¹⁰. Une charge lourde et difficile face à la réalité de la société qui ne vise que les places d'honneur. Mais c'est à ce prix que le disciple démontrera sa capacité à suivre Jésus qui s'est dépouillé jusqu'à la mort (Ph 2,6-8). L'appel de Jésus garde un lien très fort avec sa vie. Ses disciples devront par conséquent montrer qu'ils marchent vraiment derrière lui en épousant tout ce qui le concerne. Cela n'est possible que s'ils agissent au nom de Jésus qui les a appelés et envoyés dans le monde. Leurs intentions et ambitions personnelles doivent céder la place à la volonté de celui dont ils sont les élèves. Ils doivent pour réussir une telle mission apprendre à vivre en frères.

⁵⁰⁸ Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, p. 357.

⁵⁰⁹ Cf. Philippe BOSSUYT et Jean RADERMAKERS, *Jésus*, p. 271.

⁵¹⁰ Cf. Camille FOCANT, *op. cit.*, p. 357.

3.4. Discipline, correction et pardon fraternels (Mt 18,15-35)

Jésus s'est constitué un groupe de collaborateurs. Mais pour cette communauté de vie qui a grandi au fil des tournées, la vie ne pouvait manquer des difficultés inhérentes à tout groupement humain. Pour les éviter, Jésus, le maître, avait envisagé un idéal de vie de communauté pour ses disciples. Cela se voit à travers les instructions sur la suivance et certaines règles de vie de groupe. Il s'agit de la discipline et du pardon entre frères que seul Matthieu relève. La vie de communauté a des exigences, que certains membres ont du mal à suivre. Cela entraîne des perturbations dans la marche du groupe, tout comme les différentes frictions entre frères⁵¹¹. Jésus, selon Matthieu, donne des instructions pour le maintien de la cohésion. Il évoque d'abord les mesures disciplinaires (v. 15-17), puis il relève la gravité d'une décision contre un frère (v. 18-20). Il recommande ensuite le pardon mutuel (v. 21-22) et la miséricorde envers quiconque (v. 23-35).

Si ces paroles de Jésus sont rapportées seulement par Matthieu, il est aussi possible de les rapprocher de certains autres passages comme Mt 16,18-19 ; Lc 17,3-4 ; Jn 20,3, où il serait question de la discipline ecclésiastique⁵¹². Matthieu rapporte un discours de Jésus qui cadre assez bien avec le reste du chap. 18. L'image du Jésus doux et humble, qui prêche la réconciliation et le pardon ainsi que la dignité des tout petits est renforcée dans ce discours. En effet, en demandant à ses disciples de vivre la correction fraternelle (v. 15-22), Jésus ne donne-t-il pas là l'occasion de construire une communauté conviviale où tout le monde se sent considéré ? Il invite ainsi ses disciples à ne pas se substituer au jugement de Dieu et à vivre en bonne intelligence. Il recommande une correction fraternelle graduée, afin de ramener dans la communauté ceux que le péché aurait égarés comme dans le cas de la brebis perdue (Mt 18,10-14 // Lc 15,1-7). Notre passage continue celui qui le précède. En effet, Mt 18,14 dit que Dieu ne veut perdre aucun de ses petits. Or, Jésus invite ses disciples à ne pas exclure le frère pécheur. Il sait que le péché peut entamer la vie de la communauté. « Les péchés envisagés ici ne sont pas ceux des replis de la conscience, mais ceux qui, à l'intérieur, perturbent la vie communautaire ou, à l'extérieur, jettent le discrédit sur le groupe⁵¹³ ». Dans le contexte, cela peut concerner les scandales évoqués en Mt 18,6-9. Dans ce sens, le v. 15 ne parle pas d'un péché qui serait une offense personnelle comme le laissent supposer certains manuscrits qui ont ἀμαρτήση εἰς σέ (il t'offense). Ils ont suivi certainement Lc 17,4. « Pécher », c'est certes commettre une faute grave, mais cela ne doit pas être l'occasion de

⁵¹¹ Cf. Claude TASSIN, *L'Évangile de Matthieu*, p. 193.

⁵¹² Cf. Pierre BONNARD, *L'Évangile selon saint Matthieu*, p. 273.

⁵¹³ Claude TASSIN, *op. cit.*, p. 195.

rejeter le frère qui en est coupable. En disant ὁ ἀδελφός σου (ton frère), Jésus veut montrer que l'Église est une communauté de frères, et toute réprimande doit se situer dans ce cadre. Le pécheur reste un « frère » malgré sa faute. Il faut commencer par l'approcher pour un dialogue « seul à seul ». Ce rapport entre deux frères évite d'ameuter ou d'alarmer toute l'Église, où certainement le pécheur se sentirait gêné pour reconnaître son tort. Cet entretien fraternel aura pour objectif d'aider le frère en l'exhortant à la repentance, afin qu'il retrouve sa place dans la communauté.

Cette première étape peut être suivie d'une autre, au cas où il y aurait refus de la part du pécheur d'écouter son frère (v. 16). Le disciple ne doit pas se lasser de son frère pécheur. S'il se montre récalcitrant à sa démarche, il devra s'adjoindre « une ou deux personnes afin que toute l'affaire soit réglée sur la parole de deux ou trois témoins ». Cette seconde démarche rappelle la suggestion de Dt 19,15. En effet, dans le but de protéger le pécheur et d'éviter les condamnations arbitraires, le Deutéronome demandait d'instruire toute affaire criminelle sur « les déclarations de deux ou trois témoins ». Certaines communautés chrétiennes primitives comme celle de Corinthe pratiquaient cela selon Paul (cf. 2 Co 13,1 ; 1 Tm 5,19). Ce que Jésus dit n'est donc pas une nouvelle règle, mais peut-être en attendait-il un usage plus fréquent⁵¹⁴.

Si le pécheur continue de refuser d'écouter, alors il faut en parler à la communauté (τῆ ἐκκλησίᾳ). Et s'il refuse d'écouter encore, il devra être considéré comme un « païen et un publicain ». Dans le v. 17, τῆ ἐκκλησίᾳ ne désigne pas une Église particulière. Cela peut être n'importe quelle communauté ou assemblée de chrétiens. Matthieu est le seul évangile qui emploie ce terme (16,18 ; 18,17). La communauté n'est prise à témoin qu'en dernier recours, dans l'espoir qu'elle fera entendre raison au pécheur. Ce dernier peut être « considéré comme un païen et un publicain » s'il ne se ravissait pas. Il ne s'agit pas forcément d'une exclusion du pécheur de la communauté. Car l'expression « comme un païen et un publicain » « n'a rien d'un jugement de valeur, puisque Jésus fut l'ami des publicains ; ce n'est qu'un cliché commode qui sonnait bien aux oreilles des chrétiens d'origine juive pour résumer ce qu'il peut y avoir de plus étranger à la vie de la communauté⁵¹⁵ ».

Les v. 15-17 laissent voir une procédure de miséricorde en trois étapes, dans le but de réintégrer dans l'unité de la communauté le frère qui s'en écarte⁵¹⁶. Les disciples sont ainsi invités à s'entraider pour consolider l'unité de leur groupe et pour éviter que certains se

⁵¹⁴ Cf. Pierre BONNARD, *L'Évangile selon saint Matthieu*, p. 274.

⁵¹⁵ Claude TASSIN, *L'Évangile de Matthieu*, p. 195.

⁵¹⁶ Cf. Jean RADERMAKERS, *Au fil de l'évangile selon Matthieu*, p. 242.

perdent. Ils devront pour cela user comme Dieu de beaucoup de patience envers le pécheur. Les v. 18-20 montrent que les disciples forment une communauté, et que la décision de celle-ci a des conséquences sur le frère pécheur (v. 18) : ἀμὴν λέγω ὑμῖν· ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῶ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν οὐρανῶ (En vérité, je vous le déclare : tout ce que vous lierez sur la terre sera lié au ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié au ciel). Le *vous* (ὑμῖν) désigne la communauté chrétienne, car il lui revient de se prononcer pour ou contre un frère pécheur. Ce n'est donc pas à un individu de qualifier le pécheur « de païen et de publicain ». Pierre avait reçu la charge de *lier* et de *déliier*, qu'il devra exercer au nom de la communauté (16,19).

La phrase « Sera lié dans le ciel [...] sera délié dans le ciel » veut dire que Dieu ratifiera ce que la communauté aura pris comme décision. Il faut éviter, par conséquent, de se précipiter pour trancher lorsqu'un membre vient à commettre une faute. La communauté est ainsi investie d'une lourde responsabilité vis-à-vis de ses membres. Elle doit prendre conscience que son avis peut condamner ou sauver un frère. Elle devra pour cela accomplir cette discipline fraternelle dans la prière. Les disciples ne doivent pas compter seulement sur leur propre sagesse pour ramener un frère. La prière communautaire – cf. l'expression *quand deux ou trois* – les aidera à réussir leur mission d'unité. C'est ensemble que la communauté prend en charge son avenir et l'avenir de tout membre pécheur. Les v. 19.20 reprennent les chiffres « deux » et « trois » qui représentent le nombre des témoins du v. 16. Cela crée aussi un lien entre ces différents versets. Les disciples doivent agir au *nom* de Jésus, car c'est lui qui les constitue comme communauté et leur offre par sa présence efficace de surmonter toutes les difficultés. La présence de Jésus (v. 20 : ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν, je suis là, au milieu d'eux) montre bien que lui seul peut faire l'unité des chrétiens. Les efforts humains ne peuvent suffire à eux seuls pour pardonner au frère et mettre fin aux conflits dans les communautés. Cette démarche est si importante qu'elle est introduite par une formule solennelle (ἀμὴν λέγω ὑμῖν).

Pierre réagit et demande à Jésus combien de fois il doit pardonner au frère pécheur (v. 21-22). Après avoir été investi comme responsable de la communauté par Jésus à Césarée de Philippe (Mt 16,18), Pierre semble exercer ici déjà son rôle. Il intervient comme il l'a souvent fait dans l'évangile de Matthieu (cf. 14,28 ; 15,15 ; 17,14 ; 19,27 ; 16,16). La question qu'il pose concerne tous les disciples. Est-ce qu'il y a une limite au pardon (v. 21) ? Il avance même le chiffre de sept comme seuil final. Ce nombre (7) symbolique, qui signifie la plénitude, dépasse largement le maximum du nombre légal de pardons accordés qu'exigeait le

judéisme. « Pierre pense avoir fait un grand pas vers son maître⁵¹⁷ ». Il faut remarquer que la question de Pierre concerne le péché personnel (v. 21) : εἰς ἐμέ (envers moi). Or, au v. 15 il s'agissait d'une faute contre la communauté. Mais peut-on offenser un frère sans porter atteinte à la communauté et vice versa ? Ce qui touche à la vie d'un membre de la communauté concerne tout le groupe. Si une faute est commise contre l'ensemble des disciples, l'Église, c'est aussi individuellement qu'on se sent ébranlé. La réponse de Jésus à Pierre oppose au pardon limité, pratiqué certainement jusque-là, une miséricorde sans limite. Le chiffre « soixante-dix fois sept » que Jésus avance rappelle celui de la vengeance de Lamek en Gn 4,24⁵¹⁸. Mais ici, Jésus renverse la situation. Il demande de pardonner alors que dans le cas de Lamek, la vengeance devait être sans limite. L'expression « soixante-dix fois sept » signifie qu'il faut pardonner sans compter, toujours, chaque fois qu'un frère est en faute. La survie de la communauté dépendra de sa capacité à pardonner aux membres qui seraient coupables de manquements envers elle et envers d'autres membres. Elle doit imiter son maître et Dieu qui l'envoie. Le pardon illimité entre frères est l'expression de celui de Dieu.

Chez Matthieu Jésus propose une parabole (v. 23-25) pour étayer ses propos et pour mieux se faire comprendre. Ces paroles se composent de trois actes : le débiteur pardonné (v. 24-27), le débiteur sans pitié (v. 28-30), et la révolte du maître (v. 31-34). Le v. 23 sert d'introduction tandis que le v. 35 est la conclusion. Cette parabole conclut le chap. 18 de Matthieu, qui met en relief la vie communautaire. Jésus donne un exemple concret de ce que doit être le pardon entre frères. En effet, si les disciples sont appelés à la suite de Jésus, s'ils sont devenus chrétiens, c'est par la pure grâce de Dieu. Alors, combien plus devraient-ils pardonner au frère qui vient à commettre une faute ! Ne sont-ils pas tous débiteurs de Dieu, de sa grâce ?

Cette parabole fait connaître la réalité du Royaume de Dieu (v. 23). Le pardon du frère, même s'il n'est pas la condition du salut, en est cependant une des conséquences exigées. L'image du maître qui pardonne (v. 24-27) laisse apparaître l'immense bonté de Dieu qui ne refuse pas d'accorder son pardon lorsqu'on le supplie. Si Jésus le présente comme un roi, c'est justement pour qu'on comprenne qu'il s'agit du jugement divin. Dieu a souvent été présenté comme un roi. La somme (μυριάων τάλάντων : dix mille talents) est énorme mais cela n'a pas empêché le maître de remettre la dette du serviteur débiteur (v. 27). Pourtant, ce dernier n'a pas demandé pardon pour qu'on annule sa créance, mais qu'on prenne patience

⁵¹⁷ Pierre BONNARD, *L'Évangile selon saint Matthieu*, p. 276.

⁵¹⁸ Cf. Claude TASSIN, *L'Évangile de Matthieu*, p. 197.

avec lui, puisqu'il promet de payer. Le maître accède à sa demande, même au-delà de son espérance. Au lieu de le vendre avec sa famille comme cela se faisait pour les personnes insolubles, le roi a eu pitié et lui a remis totalement sa dette. La remise d'une telle somme montre que cet ouvrier était perdu, et elle met aussi en valeur la miséricorde du maître⁵¹⁹.

Le serviteur gracié ne prendra pas exemple sur son maître. Il refuse à son tour de « prendre patience » avec son compagnon qu'il rencontre, et qui le supplie (v. 29) comme il l'a fait lui-même auparavant (v. 26). Après s'être jeté sur lui pour l'étrangler (v. 28), il le fait mettre en prison (v. 29). Or, ce que lui devait son compagnon (ἑκατὸν δηνάρια : cent pièces d'argent) est beaucoup moins important que ce qu'il devait à leur maître (μυρίων ταλάντων). Il montre ainsi qu'il est incapable d'avoir pitié même pour si peu. Alors, ses compagnons réagissent. Ils sont outrés par son comportement au point qu'ils en parlent au maître (v. 30).

La réaction du maître constitue la pointe de la parabole (v. 31-32)⁵²⁰. Indigné face à l'attitude de l'heureux bénéficiaire de sa bonté, il lui dit : « Ne devais-tu pas, à ton tour avoir pitié de ton compagnon, comme moi-même, j'avais eu pitié de toi ? » Il constate que son exemple n'a pas servi. S'il avait eu pitié, c'est pour que ses ouvriers en fassent autant les uns envers les autres. Jésus conclut lui-même la parabole en donnant la suite de la réaction du maître (v. 34) : « dans sa colère, son maître le livra aux bourreaux jusqu'à ce qu'il eût tout remboursé. » Ensuite, il tire la leçon de la parabole : pardonner au frère pour ne pas essuyer la colère de Dieu (v. 35). Le pardon fraternel est un devoir pour le disciple s'il veut plaire à Dieu, car la vraie communauté du Royaume est celle qui se reçoit dans la communion fraternelle et se construit dans la réconciliation. Le disciple ne doit ni mettre des limites ni se laisser de pardonner. Tout disciple est insolvable face à la grâce de celui qui l'a appelé et constitué membre de sa communauté, la communauté messianique. Refuser le pardon au frère comme ce serviteur impitoyable expose à une exclusion de cette grâce divine (cf. la prison).

L'évangile de Matthieu insiste plus que les autres sur le pardon, et particulièrement le pardon fraternel (6,12-14 ; 9,5-6 ; 12,31 ; 18,21.27.32 ; 26,28). Cela témoigne certainement de sa prise de conscience que les disciples constituent une communauté, et qu'en tant que telle les conflits ne manqueront pas. Comme membres du même groupe constitué dans la grâce de Jésus, ils sont des frères. Le pardon fraternel consolide les liens entre les membres de l'Église, et même ceux de toute communauté humaine. Il doit s'appuyer avant tout sur Jésus lui-même qui a pris l'initiative d'accepter sans contrepartie les uns et les autres comme disciples.

⁵¹⁹ Cf. Pierre BONNARD, *L'Évangile selon saint Matthieu*, p. 278.

⁵²⁰ Cf. Claude TASSIN, *L'Évangile de Matthieu*, p. 197.

4. Conclusion

L'appel, la mission et la vie de groupe sont liés par Jésus pour permettre à ceux qu'il choisit de s'inscrire dans la dynamique de son œuvre. Le disciple se doit de manifester sa volonté de suivre Jésus à travers sa mission auprès des autres et l'établissement de liens communautaires avec les autres appelés. Faire partie du choix du maître exige un comportement qui se fonde dans la passion et la mort de celui-ci, et dans son attention aux plus faibles. En se faisant le frère des sans voix, Jésus montre le chemin à tous ceux qui acceptent de marcher à sa suite : l'identité du disciple se mesure dans sa relation fraternelle aux autres. N'est-ce pas ce qu'il a voulu annoncer en appelant des frères à collaborer sa mission ?

Conclusion partielle

Une certitude se dégage de cette première partie de notre travail : Jésus a appelé ses premiers disciples pour faire d'eux une communauté mise à part pour la mission. Il a choisi de faire confiance à deux paires de frères comme autrefois Dieu le fit pour deux frères (Moïse et Aaron). Il leur fait découvrir l'importance de la vie communautaire, en accomplissant avec eux sa mission et en les envoyant en groupe. Pour mener à bien cette tâche d'envoyés, il leur a aussi défini la condition du disciple. Mais quel sens peut-on donner à cette expérience de « frères appelés » ? Le fait d'être frère dans le groupe des disciples revêt-il une signification particulière ?

DEUXIÈME PARTIE : HERMÉNEUTIQUE DE LA FRATERNITÉ

DANS LA SUIVANCE DE JÉSUS

Après avoir étudié les récits des premières vocations, exploré certaines fratries de l'Ancien Testament – particulièrement celle de Moïse et d'Aaron –, et dégagé les points théologiques, nous voulons proposer une voie d'interprétation de l'appel des premiers disciples. Nous pensons, comme la Commission Biblique, que « toute exégèse des textes est appelée à être complétée par une herméneutique⁵²¹ ». Jésus ne dit pas explicitement pourquoi il a appelé des frères, mais cet événement peut trouver une explication dans la suite des évangiles. Même s'il ne signale pas non plus de rapport direct entre les frères qui font partie du groupe qu'il s'est choisi et ce qu'il recommande sur la fraternité, il est possible de faire un rapprochement. En effet, en jetant un regard sur ce que Jésus dit de sa parenté et de ses frères, sur l'identification qu'il fait de ceux qu'il a appelés, on peut mieux comprendre pourquoi il a appelé des frères. Nous voulons donc, dans cette deuxième partie, essayer de faire une « herméneutique de la fraternité dans la suivance de Jésus ». Cela permettra de relier l'appel des premiers disciples à l'expérience croyante de l'Église naissante et à celle de nos jours.

⁵²¹ COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, II, §2, Rome, Libreria editrice vaticana, 1993.

Nous verrons la fraternité dans les évangiles et dans les autres écrits du Nouveau Testament avant d'examiner la fraternité dans l'Église. Nous terminerons en présentant ce qu'est la fraternité aujourd'hui.

Interpréter l'appel des premiers disciples dans ce sens permet d'actualiser le message biblique des premières vocations pour l'aujourd'hui de notre monde, afin de nourrir la vie et la foi des hommes et des femmes qui entendent encore cet appel de Jésus⁵²².

⁵²² Cf. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible*, II, §2.

CHAPITRE PREMIER : LA FRATERNITÉ DANS LES ÉVANGILES

Les évangiles évoquent plusieurs cas de fratries biologiques, mais ils ne s'intéressent pas souvent aux relations fraternelles de celles-ci. Ils parlent même des « frères et sœurs » de Jésus (Mc 3,31 ; Mt 12,46 ; 13,55 ; Lc 8,19 ; Jn 2,12 ; 7,3-10). Mais aucun argument philologique ne permet, jusqu'à présent, de dire s'il s'agit ici de la fraternité biologique ou d'un cousinage⁵²³. Nous préférons ne pas nous lancer dans ce débat, car l'intérêt de notre sujet est ailleurs.

Plusieurs récits parlent de frères et sœurs, mais seuls trois épisodes narratifs décrivent les relations fraternelles. Il s'agit de Lc 10,38-42 qui parle de deux sœurs – Marthe et Marie –, de Lc 15,11-32 à propos de deux fils, et de Jn 11,1-44 qui évoque l'histoire de Lazare⁵²⁴. Mais ces récits ne racontent pas les liens de fraternité pour eux-mêmes. Ils montrent les difficultés de ceux-ci et proposent une nouvelle dynamique de rapports entre les membres d'une même fratrie. Les frères et sœurs, mentionnés dans les différents récits sont comme invités à dépasser leurs relations naturelles. Selon les textes évangéliques, la fraternité a fait partie des préoccupations de Jésus. Il y propose de nouveaux rapports entre ses disciples, basés sur la vie nouvelle à laquelle il les appelle. L'ensemble du Nouveau Testament permet de voir comment il entend les rapports entre « frères ». Avec Jésus, une nouvelle manière d'être frère se fait jour. C'est pourquoi « le Nouveau Testament utilise très souvent le mot *adelphos* – frère – pour désigner la fraternité spirituelle et non charnelle⁵²⁵ ». Les liens spirituels sont mis

⁵²³ Cf. Jacques CAZEAUX, *L'évangile selon Matthieu*. Jésus entre Bethléem et la Galilée (Lectio Divina 231), Paris, Éd. du Cerf, 2009, p. 287, n. 1.

⁵²⁴ Cf. Anne-Laure ZWILLING, *Frères et sœurs dans la Bible*, p. 18.

⁵²⁵ Luc DEVILLERS, « Frère et ami : la vocation du disciple de Jésus », *La vie spirituelle* 739 (2001), 219.

en avant dans les relations entre frères, comme le confirme le récit synoptique sur la « vraie parenté de Jésus ».

Le terme *adelphoi* – frères et sœurs – rappelle la sphère familiale. C'est un mot commun pour désigner les membres d'une famille donnée – des personnes physiques. Son utilisation dans le contexte gréco-romain est la preuve de l'importance que celui-ci accordait à la famille. Les chrétiens se sont approprié ce terme et s'appellent réciproquement ainsi. *Adelphoi* est employé dans le Nouveau Testament pour parler, en général, des chrétiens ou des croyants (adresse ou auto-désignation)⁵²⁶.

1. Vraie parenté de Jésus : Mc 3,31-35 ; Mt 12,46-50 ; Lc 8,19-21

L'épisode de la « vraie parenté de Jésus » fait partie de la triple tradition, collection d'unités littéraires communes aux trois évangiles – Marc, Matthieu et Luc – où Matthieu et Luc reprennent et adaptent Marc. Il évoque deux types de frères : ceux que les gens indiquent comme les frères de Jésus et ceux que lui-même considère comme tels. Cette scène que relatent seulement les synoptiques comprend « des données solides et assurées concernant la vie de Jésus⁵²⁷ ». En effet, elle montre que Jésus a quitté sa famille pour exercer sa mission prophétique. Cela se remarque à travers tous les récits où il est présenté comme un perpétuel itinérant. Il le confirme lui-même en Mt 8,19-20 // Lc 9,58. Il n'est donc attaché à aucun village et à aucune famille. Sa réponse à l'envoyé de sa famille (Mc 3,33-35 ; Mt 12,48-50 ; Lc 8,21) révèle bien la réalité de sa vie.

Nous n'allons pas voir tous les détails concernant cet épisode, car ce sont les versets sur la *vraie parenté de Jésus* qui importent pour notre sujet. Nous situerons brièvement l'épisode dans chaque évangile, puis nous en ferons la comparaison synoptique. Mais auparavant, voici comment il se présente dans les trois évangiles :

⁵²⁶ Paul TREBILCO, *Self-designations and group identity in the New Testament*, p. 16.

⁵²⁷ Gerd THEISSEN, *Le mouvement de Jésus*, p. 42.

Mc 3,31-35	Mt 12,46-50	Lc 8,19-21
<p>³¹ Καὶ ἔρχεται ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ ἕξω στήκοντες ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν καλοῦντες αὐτόν.</p> <p>³² καὶ ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος, καὶ λέγουσιν αὐτῷ,</p> <p>Ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου [καὶ αἱ ἀδελφαί σου] ἕξω ζητοῦσίν σε.</p> <p>³³ καὶ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει, Τίς ἐστὶν ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί [μου];</p> <p>³⁴ καὶ περιβλεψάμενος τοὺς περὶ αὐτὸν κύκλω καθημένους λέγει, Ἰδε ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου.</p> <p>³⁵ ὃς [γὰρ] ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ,</p> <p>οὗτος</p>	<p>⁴⁶ Ἐτι αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις ἰδοὺ ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ εἰστήκεισαν ἕξω ζητοῦντες αὐτῷ λαλήσαι.</p> <p>⁴⁷ [εἶπεν δέ τις αὐτῷ,</p> <p>Ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἕξω ἐστήκασιν ζητοῦντές σοι λαλήσαι.]</p> <p>⁴⁸ ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν τῷ λέγοντι αὐτῷ, Τίς ἐστὶν ἡ μήτηρ μου καὶ τίνες εἰσὶν οἱ ἀδελφοί μου;</p> <p>⁴⁹ καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν, Ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου.</p> <p>⁵⁰ ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς</p> <p>αὐτός</p>	<p>¹⁹ Παρεγένετο δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ οὐκ ἠδύναντο συντυχεῖν αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον.</p> <p>²⁰ ἀπηγγέλη δὲ αὐτῷ,</p> <p>Ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἐστήκασιν ἕξω ἰδεῖν θέλοντές σε.</p> <p>²¹ ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν πρὸς αὐτούς,</p> <p>Μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν</p> <p>οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες.</p>

ἀδελφός μου καὶ ἀδελφή καὶ μήτηρ ἐστίν.	μου ἀδελφός καὶ ἀδελφή καὶ μήτηρ ἐστίν.	
--	--	--

1.1. Place du récit dans chaque évangile

Le récit de Marc fait partie d'un ensemble (3,20-35) qui raconte une controverse sur les exorcismes et la parenté de Jésus. L'objectif de Marc, ici, n'est pas de présenter les frères de Jésus. Il ne s'intéresse à sa famille que pour mettre en évidence la valeur de la famille spirituelle⁵²⁸. Les v. 31-35 sont un apophtegme biographique. Ils suivent une controverse entre Jésus et les scribes venus de Jérusalem (v. 22-26), et sont précédés d'une brève parabole (v. 27)⁵²⁹. Ces versets sont la seconde partie de la scène qui a débuté en 3,20-21. En effet, le v. 21 annonce déjà la présence des parents par l'expression οἱ παρ' αὐτοῦ (les siens). Cependant, cette expression est un peu vague, car elle peut désigner aussi bien *ses amis* que *ses parents*. Mais le contexte du récit est en faveur de la *famille de Jésus*. Le v. 21 fait allusion à la *famille élargie* tandis que le v. 31, lui, est précis : il parle de la *mère* et des *frères*. La forme de cette péricope (3,20-35) fait apparaître l'exemple d'un procédé marcier : texte en *sandwich*, qu'on retrouve également en 5,21-43 ; 6,7-32 ; 11,12-25 ; 14,1-11⁵³⁰. En effet, il y a interruption du récit de la *démarche des parents* (3,21) par celui de la *controverse avec les scribes* (3,22-30), puis reprise du premier récit (3,31-35). Ce procédé offre au lecteur une double vision de ce que les gens pensent de l'origine des agissements de Jésus. Marc emploie une formule typique au début de l'épisode qui nous concerne : καὶ ἔρχεται (cf. 2,3.18 ; 3,20.31 ; 5,15.22.38 ; 6,1 ; 8,22 ; 10,46 ; 11,15.27 ; 12,18 ; 14,32.37.41), une façon à lui d'introduire certains épisodes⁵³¹.

Matthieu place cet épisode après une série de conflits qui ont opposé Jésus aux « pharisiens » et à cette « génération » (chap. 11 – 13). Il y a une continuité dans les différents épisodes des chapitres 11 ; 12 ; 13. L'auteur traduit ce lien par des signaux littéraires de liaison qui mettent en relief l'espace et le temps : *alors, passant de là, vint dans leur synagogue, en ce jour là*⁵³². L'épisode sur la *vraie parenté* de Jésus n'est pas une scène isolée.

⁵²⁸ Cf. Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 154.

⁵²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 152.

⁵³⁰ Cf. Simon LEGASSE, *L'Évangile de Marc I*, p. 239 ; Camille FOCANT, *op. cit.*, p. 147. « Mettre un texte en sandwich » consiste à intercaler un récit à l'intérieur d'un autre, c'est à dire suspendre un premier récit (cf. 3,21 : début de la démarche de la famille de Jésus) pour le reprendre après un autre (cf. 3,31-35).

⁵³¹ Cf. Simon LEGASSE, *op. cit.*, p. 238 (cf. p. 150, n. 4).

⁵³² Cf. Jacques CAZEAUX, *L'Évangile selon Matthieu*, p. 286.

Il s'insère bien dans l'ensemble de cette partie (11,2 – 16,12) : « Matthieu veut montrer la rupture dramatique de Jésus avec ses plus proches, les pharisiens et sa propre famille⁵³³. »

Chez Luc, l'épisode est inséré dans le premier enseignement en parabole de Jésus (8,1-21). Après la parabole du semeur (8,4-8) suivie de son explication (8,9-15) et de celle de la lampe (8,16-18), Luc présente la vraie famille de Jésus (8,19-21). Il a voulu faire de cet épisode un enseignement, en le mettant à cette place⁵³⁴. C'est pourquoi il ne l'a pas mis avant le grand chapitre des paraboles, car c'est ce que font Marc (cf. Mc 3 : vraie parenté vs ch. 4 : paraboles) et Matthieu (cf. Mt 12 : vraie parenté vs ch. 13 : paraboles). Il le retire ainsi de son cadre naturel retenu par Marc, qui permet de mieux saisir la démarche des parents⁵³⁵.

1.2. Comparaison synoptique et critique textuelle

Les trois évangiles ont presque le même récit, à part quelques petites différences. Le thème est le même chez les trois : la vraie parenté de Jésus. Ils ne mentionnent pas la présence du père. Était-il déjà mort ? Rien n'est sûr, mais nous savons que les textes ne parlent pas souvent de lui. Les trois se ressemblent surtout au niveau de quatre points principaux :

- Arrivée de la mère et des frères (Mc 3,31a // Mt 12,46b ; Lc 8,19a)
- Mention de la foule (Mc 3,32a // Mt 12,46a ; Lc 8,19b)
- Intervention des intermédiaires auprès de Jésus (Mc 3,32b // Mt 12,47a ; Lc 8,20a)
- Réponse de Jésus (Mc 3,33-35 // Mt 12,48-50 ; Lc 8,21)

Si Matthieu et Luc ne mentionnent que la *mère* et les *frères* de Jésus, Marc, lui, ajoute les « sœurs » (καὶ αἱ ἀδελφαί σου) au v. 32. Mais cette variante semble avoir été ajoutée pour harmoniser ce passage avec le v. 35 ou Mc 6,3. Il faut préférer le texte court, puisqu'il serait peu probable que les sœurs de Jésus se montrent en public⁵³⁶. Le v. 47 de Mt 12 manque dans plusieurs manuscrits. Il y a un doute sur sa présence dans le texte original⁵³⁷.

Les v. 19-20 de Lc 8, qui parlent de la famille de Jésus, ont plusieurs variantes. En effet, le verbe παρεγένετο, qui signifie *arriver*, est-il au singulier ou au pluriel ? Il fait allusion à la mère et aux frères, donc pluriel. Mais en grec, un verbe peut s'accorder avec le sujet le plus proche : il s'accorde donc ici avec *mère* (μήτηρ). Le verbe ἀπηγγέλη est remplacé dans

⁵³³ Pierre BONNARD, *L'Évangile selon Matthieu*, p. 186.

⁵³⁴ Cf. François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc*, p. 407.

⁵³⁵ *Ibid* ; Béda RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Luc*, p. 185.

⁵³⁶ Cf. Bruce METZGER M., *Textual commentary on the Greek New Testament*, p. 70.

⁵³⁷ Cf. Voir mention de l'apparat critique du *Novum Testamentum Graece*.

certain manuscrits par ἀπηγγέθη, qui serait une formule typiquement lucanienne. Luc l'emploie vingt fois sur les quarante-cinq occurrences du Nouveau Testament⁵³⁸. Ces variantes n'affectent pas le sens du texte.

Marc et Matthieu emploient souvent καί (cf. Mc 3,31a ; 32a ; Mt 12,46.48.49.50), alors que Luc semble préférer la conjonction particulière δέ (cf. 8,19b.20.21)⁵³⁹. Les deux évangiles sont aussi proches par les phrases, particulièrement au niveau des verbes, par contraste avec Luc (cf. Mc 3,31b ἔξω στήκοντες // Mt 12,46b εἰστήκεισαν ἔξω ; Mc 42b καὶ λέγουσιν // Mt 12,47 εἶπεν δέ, ; Mc 3,33a καὶ ἀποκριθεὶς // Mt 12,48a δὲ ἀποκριθεὶς ; Mc 3,33b Τίς ἐστὶν ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί [μου] ; // Mt 12,48b Τίς ἐστὶν ἡ μήτηρ μου καὶ τίνες εἰσὶν οἱ ἀδελφοί μου ; λέγει, εἶπεν). Marc utilise le présent alors que Matthieu et Luc sont plus portés sur l'aoriste. Pour Mc 3,32b, les parents *cherchent* (ζητοῦσίν σε) Jésus, Mt 12,47 dit qu'ils *cherchent à lui parler* (ζητοῦντές σοι λαλῆσαι), et pour Lc 8,20b, ils *veulent le voir* (ἰδεῖν θέλοντές σε). Le motif de la présence semble le même : la parenté de Jésus veut entrer en contact avec lui. Il est seulement exprimé de façon différente.

Contrairement à Matthieu et à Luc, Marc fait débiter la réaction de Jésus par une question rhétorique (v. 33). Mc 3,35 parle de « la volonté de Dieu » (τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ) alors que Mt 2,50 choisit l'expression τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς (la volonté de mon père qui est aux cieux), mettant en avant le lien entre Jésus et Dieu⁵⁴⁰. Luc, lui, évoque l'écoute et la mise en pratique de la Parole de Dieu à la place de « faire la volonté de Dieu » (8,21) : οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιῶντες.

Ces observations montrent que les deux autres évangiles ont repris Marc, qui donne dans un épisode précédent (3,20-30) le vrai motif de la présence des parents⁵⁴¹. Selon lui (Mc 3,20-21), les parents de Jésus viennent le chercher parce qu'ils pensent qu'il a perdu la tête.

1.3. Interprétation

Dans cet épisode, ce qui nous intéresse c'est la réaction de Jésus par rapport à la présence de ses parents (Mc 3,33-35 ; Mt 12,48-50 ; Lc 8,21). Ici, comme dans le reste de sa vie, Jésus ne s'oppose pas à sa famille, mais il garde une liberté vis-à-vis d'elle. Il met en veilleuse ses relations naturelles et sociales pour s'ouvrir à d'autres que lui confère sa fonction d'envoyé.

⁵³⁸ Cf. François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc*, p. 408.

⁵³⁹ Cf. Maurice CARREZ, *Gammaire grecque du Nouveau Testament*, p. 113-114 ; Roger HOUNGBEDJI, *L'Église-Famille en Afrique selon Lc 8,19-21*. Problème de fondements, Fribourg, Éd. Universitaires, p. 31.

⁵⁴⁰ Cf. Roger HOUNGBEDJI, *op. cit.*, p. 34.

⁵⁴¹ Cf. Bédard RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Luc*, p. 138.

Jésus quitte, de cette façon, son milieu naturel avec tout ce qui s'y rattache, maison, parents. Il se trouve dans une autre maison – puisque ses parents sont au dehors – entouré d'autres personnes, qui constituent sa nouvelle famille (Mc 3,32.35 ; Mt 12,46.50 ; Lc 8,19.21). Il semble ainsi perdre sa place dans sa propre famille, par conséquent, son identité⁵⁴². Cela justifie le jugement négatif que sa famille porte sur lui (Mc 3,21) – que Matthieu et Luc ont omis –, prélude du présent épisode⁵⁴³. Mais, peut-être faut-il voir une hyperbole dans la parole qui désigne le jugement de la famille ? En effet, le sens du verbe ἔλεγον (dire) dans ce verset a une certaine nuance. Il peut signifier « penser » ou « estimer » comme en Mc 14,71 ; Jn 6,71 ; 1 Co 10,29 ; Ga 3,17⁵⁴⁴. Le but de la parenté de Jésus serait de le replacer dans son milieu social naturel. Il n'est pas normal, pour une famille, qu'un de ses membres vive en dehors de la maison familiale, coupé des autres, et surtout sans domicile fixe. Un tel comportement peut être considéré comme une attitude déshonorante dans une société attachée aux valeurs familiales⁵⁴⁵. Les parents ne sont donc pas des opposants systématiques à Jésus comme les scribes, les pharisiens et les anciens : seulement, ils ne le comprennent pas. Cela a pu être le mobile de leur action. Mais lui, sans contester ses relations avec sa famille, remet en cause la primauté de celle-ci par rapport aux liens spirituels.

La réaction de Jésus (Mc 3,33-35 ; Mt 12,48-50 ; Lc 8,21) semble surprenante. En effet, il ne s'adresse pas directement à ses parents qui se tiennent « au dehors » (Mc 3,31.32 ; Mt 12,46.47 ; Lc 20), empêchés par la foule de l'atteindre selon Lc 8,19, comme dans le cas du paralytique (Mc 2,4 ; Lc 5,19). Il porte au contraire son attention sur ceux qui sont présents avec lui, qu'il considère désormais comme sa mère, ses frères et sœurs (cf. Mc 3,34 ; Mt 12,49). Il refuse ainsi d'obéir aux injonctions de ses parents naturels. Son regard se porte sur ceux qui étaient là. Matthieu seul mentionne ici explicitement les *disciples* (cf. 12,49)⁵⁴⁶. Mais la formule « ceux qui sont assis en cercle autour de lui » chez Marc (3,34a ; cf. 3,32a) peut désigner aussi les disciples, car le fait d'être avec Jésus, de l'écouter, est une attitude de disciple. La foule n'a pas le même rôle chez Marc et chez Luc. Le premier lui donne un rôle positif tandis que le second fait d'elle un obstacle pour les parents : Mc 3,32a.34a καὶ ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος (la foule était assise autour de Lui) et καὶ περιβλεψάμενος τοὺς περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθημένους (et, parcourant du regard ceux qui étaient assis en cercle autour de lui) ;

⁵⁴² Cf. Gerd THEISSEN, *Le mouvement de Jésus*, p. 42.

⁵⁴³ Cf. Francis WRIGHT BEARE, *The Gospel according to Matthew*. A commentary, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 285.

⁵⁴⁴ Cf. Simon LÉGASSE, *L'Évangile de Marc I*, p. 239, n. 11.

⁵⁴⁵ Cf. Gerd THEISSEN, *op. cit.*, p. 42.

⁵⁴⁶ Cf. Pierre BONNARD, *L'Évangile selon Matthieu*, p. 187.

Lc 8,19b : καὶ οὐκ ἠδύναντο συντυχεῖν αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον (mais ils ne pouvaient le rejoindre à cause de la foule)⁵⁴⁷.

La réponse de Jésus s'adresse à ceux qui sont présents : cf. Mc 3,34 « parcourant du regard ceux qui étaient assis en cercle au tour de lui, il dit : voici [...] » ; Mt 12,49 « étendant sa main vers ses disciples, il dit : voici [...] ». Il les montre comme sa nouvelle parenté, et implicitement, il les interpelle en même temps sur les liens nouveaux qui les unissent à lui. Toutefois, Jésus ne réduit pas sa famille spirituelle à ce groupe présent, car celui-ci est le symbole de la fidélité à son égard⁵⁴⁸. Elle englobe tous ceux qui acceptent le message de Jésus et s'attachent à lui : tous les disciples d'alors et à venir.

Les paroles de Jésus ne veulent pas remettre en cause ses liens naturels de parenté, mais elles situent ces liens à un autre niveau, où les rapports ne concernent pas seulement les hommes mais aussi Dieu, son Père. Il y a une rupture manifeste, car selon la réponse de Jésus les relations physiques ne sont plus déterminantes dans les rapports entre les hommes. La chair et le sang ne sont plus les critères d'identification entre parents. La nouvelle parenté de Jésus est celle qui fait référence à Dieu : c'est une parenté acquise⁵⁴⁹. Elle s'obtient par la pratique de la volonté de Dieu (cf. ποιήσῃ) pour Marc et Matthieu, ou par l'écoute et la mise en pratique de sa parole (cf. ἀκούοντες καὶ ποιῶντες) pour Luc. « Faire la volonté de Dieu » ou « écouter la parole de Dieu et la mettre en pratique », voilà ce qui doit unir les hommes, guider leurs rapports, et faire d'eux la famille de Jésus. Les disciples ou la foule sont avertis : les relations familiales doivent désormais se bâtir sur la parole de Dieu. Jésus prend ainsi ses distances vis-à-vis de sa famille naturelle, sans la renier, mais refusant de s'enfermer dans les privilèges attachés à la parenté biologique, aux liens du sang. Même si la mention de la mère met en relief la relation charnelle, Jésus brise aussi le droit de celle-ci sur lui. Sa réponse ouvre à une nouvelle famille où tout le monde peut devenir mère, frère et sœur grâce à sa mission⁵⁵⁰. Les frères et sœurs de naissance, qui suivent Jésus, sont ainsi invités à entrer dans une nouvelle fraternité liée à leur condition de disciples.

Jésus élargit sa nouvelle famille en disant : « Quiconque » – chez Marc et Matthieu – et « ceux qui » – chez Luc. Avec l'emploi de ces pronoms, la nouvelle fraternité de Jésus est sans limite. Tous les hommes peuvent y avoir accès s'ils le désirent. Elle donne la possibilité à tous d'être frères, puisque dépassant tous les liens et contingences humains. La nouvelle

⁵⁴⁷ Cf. Roger HOUNGBEDJI, *L'Église-Famille en Afrique*, p. 32.

⁵⁴⁸ Cf. Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 151.

⁵⁴⁹ Cf. *Ibid.*

⁵⁵⁰ Cf. Francis WRIGHT BEARE, *The Gospel according to Matthew*, p. 285.

parenté qu'évoque Jésus est, dans ce sens, la famille eschatologique (cf. Mc 10,30 // Mt 19,29 ; Lc 18,29). Elle se construit à partir de la prédication du Royaume.

Cependant, la demande des fils de Zébédée (Mc 10,35-45 ; Mt 20,20-28 ; Lc 22,25-27) – siéger à la droite et à la gauche de Jésus – rappelle malheureusement le privilège des liens naturels qu'ils veulent transposer dans le Règne de Dieu. Or, celui-ci appartient à ceux qui font partie de la nouvelle famille de Jésus, la famille spirituelle. Il n'y a pas en lui de places réservées selon les liens de naissance. L'attitude de ces frères démontre qu'il faudra du chemin aux disciples pour comprendre et vivre pleinement cette nouvelle parenté que Jésus leur propose. Les évangiles n'ont donc pas tort d'insister sur le fait que les disciples sont des « frères ».

2. Les disciples sont « frères » (Mt 23,8 ; Lc 22,32)

Matthieu et Luc donnent deux passages où Jésus affirme que les disciples sont frères. Si en Matthieu il s'agit d'une invitation à l'être, chez Luc c'est une charge que reçoit Simon au nom de la fraternité qui le lie aux autres apôtres.

2.1. Les disciples sont frères parce qu'ils ont un seul maître (Mt 23,8-12)

Ce passage tiré des invectives de Jésus contre les responsables religieux juifs (cf. Mt 23,1-36 // Mc 12,38-40 ; Lc 20,45-47) fait partie des traditions propres à Matthieu. Il marque un changement de ton dans cet épisode⁵⁵¹. En effet, il est, après une série d'attaques contre les pharisiens (v. 2-7), une adresse particulière du Jésus de Matthieu, soit à ses disciples ou soit aux foules mentionnées au v. 1. Mais il est possible aussi, en le rapprochant des instructions du chap. 18, d'y voir un « embryon de la règle pour la vie communautaire décrivant un esprit général de fraternité plutôt qu'excluant toute espèce de responsabilités hiérarchiques dans l'Église⁵⁵² ». D'ailleurs, plusieurs termes de ce chapitre sont présents : « frères » (18,15b.21.35) ; « plus grand » (18,1.4), « s'humilier » (18,4)⁵⁵³.

⁵⁵¹ Cf. Pierre BONNARD, *L'Évangile selon saint Matthieu*, p. 334.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 336.

⁵⁵³ Jean RADERMAKERS, *Au fil de l'Évangile selon Matthieu*, p. 288.

Le pronom ὑμεῖς (vous) peut désigner aussi bien les disciples que les foules, ou les deux à la fois ou une communauté donnée. Les disciples doivent avoir une attitude (v. 8-12) opposée aux reproches faits aux pharisiens (v. 2-7). C'est dans ce but que la fraternité leur est recommandée (v. 8) : ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε, Ῥαββί· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος, πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε (Pour vous, ne vous faites pas appeler Maître, car vous n'avez qu'un seul Maître et vous êtes tous des frères).

Cette phrase (v. 8) fait apparaître la notion nouvelle et chrétienne du « frère ». En effet, elle définit les rapports mutuels des disciples. Ils sont invités à avoir des rapports de frères à frères, réduisant ainsi toute forme de différences dans le groupe : ils ne sont pas simplement identifiés comme « frères ». Entre appelés, seul le comportement fraternel doit guider les rapports mutuels⁵⁵⁴. Il ne s'agit pas de niveler la communauté de ceux qui suivent Jésus. Il n'est pas interdit « d'être maître », mais de « se faire appeler maître » (μὴ κληθῆτε, Ῥαββί). C'est la titulature de Ῥαββί qui est remise en cause. Ces mots s'en prennent ainsi à « l'autoritarisme hypocrite et à la vanité religieuse⁵⁵⁵ » qui pourraient guetter aussi la communauté des disciples, même si les chefs religieux juifs semblent directement visés. Le danger du pouvoir peut aussi surprendre les apôtres, comme tous les autres responsables des communautés chrétiennes. Leur service de la communauté ne les met pas au-dessus des autres. Ils sont disciples comme ceux dont ils ont la charge. Les responsables religieux ne doivent pas oublier que Jésus est l'unique maître : « vous n'avez qu'un seul maître » (v. 8.10). Cela veut dire que toute prétention au titre de Ῥαββί – comme pouvoir, autorité dominatrice – est à exclure de la pensée des disciples. Elle pourrait porter atteinte à la fraternité qui requiert une égalité entre les frères. Par ailleurs, si les disciples reconnaissent qu'ils ont « un seul maître », alors, ils sont frères de par leur attachement à celui-ci.

Les disciples sont ainsi appelés à une fraternité basée sur la personne de Jésus, car il est le seul et véritable Ῥαββί que Dieu a envoyé aux hommes (cf. Mt 5 – 7)⁵⁵⁶. Ceux qui lui sont attachés comme élèves sont frères entre eux. C'est une fraternité spirituelle acquise, fondée sur la suivance. Jésus comme maître est au centre de celle-ci et c'est lui qui permet ceux qui viennent à lui d'y avoir part. Tout disciple entre en fraternité avec les autres dès lors qu'il est appelé et qu'il accepte de suivre Jésus.

Le v. 9 prolonge l'idée précédente en recommandant la sobriété dans les relations hiérarchiques. Celles-ci, entre les responsables de l'Église et le reste de la communauté, ne

⁵⁵⁴ Cf. Joseph RATZINGER, *Frères dans le Christ*, p. 9.

⁵⁵⁵ Pierre BONNARD, *L'Évangile selon saint Matthieu*, p. 337.

⁵⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 337.

doivent pas être faites d'honneurs démesurés. Dans le groupe, « tous sont frères parce qu'ils sont tous rassemblés par le Père céleste, autour du seul guide et docteur qu'est le Christ⁵⁵⁷ ». C'est une invitation implicite à l'humilité afin d'éviter de faire peser sur les épaules des frères une législation chrétienne onéreuse comme le font les Rabbis (v. 11.12 ; cf. 15,8-9). Les disciples sont « frères », ils doivent par conséquent entrevoir le service comme celui du Fils de l'homme venu pour servir (Mt 20,26-28).

Matthieu confirme ici son enseignement sur la fraternité (cf. 5,22.23.24.47 ; 7,3.4 ; 18,15.21.35). Le passage qui nous concerne, et même tout le chapitre, traduit une préoccupation pastorale à l'égard des communautés naissantes, surtout judéo-chrétiennes. Il vise donc à raffermir la foi des chrétiens et à leur donner « les lignes de conduite qui manifestent l'authenticité de cette foi⁵⁵⁸ ».

2.2. Simon doit affermir ses « frères » (Lc 22,31-32)

Cet épisode fait partie du récit de la passion (Lc 22 – 23). Les grandes lignes de celle-ci sont partagées par les trois synoptiques. Luc a cependant quelques différences et additions propres : les paroles de l'institution (22,15-16.19-20), les paroles adressées à Pierre avant son reniement (22,31-32), le tragique de l'heure présente (22,35-38), l'apparition de l'ange et la sueur de sang (22,43-44), l'ordre de cesser toute résistance et la guérison de l'oreille coupée (22,51), le regard de Jésus à Pierre dans la cour du grand roi (22,61), Jésus envoyé à Hérode puis le retour chez Pilate (23,6-16), la rencontre de Jésus avec les filles de Jérusalem (23,28-30), les deux paroles de Jésus à la croix (23,34a.43), le dialogue de Jésus avec le bon larron⁵⁵⁹.

Ces divergences de Luc dans le récit de la passion ne sont pas négligeables. Elles représentent presque les deux tiers du récit. L'épisode qui nous concerne (22,31-32) est une addition lucanienne, dans laquelle Jésus invite Simon à assumer une mission auprès des autres disciples (22,32) : ἐγὼ δὲ ἔδεήθην περὶ σοῦ ἵνα μὴ ἐκλίπη ἡ πίστις σου· καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου (Mais moi, j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne disparaisse pas. Et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères).

Ce verset, qui fait partie de l'épisode de l'annonce du reniement de Pierre (22,31-34), se situe dans le contexte du repas d'adieu (22,14-38). Il contient deux éléments importants : l'efficacité de la prière de Jésus et la mission de Simon. Puisque ces paroles ont été

⁵⁵⁷ Jean RADERMAKERS, *Au fil de l'Évangile selon Matthieu*, p. 288.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 287.

⁵⁵⁹ Cf. Béda RIGAUX, *Le témoignage de l'évangile de Luc*, p. 297-298.

prononcées lors du dernier repas de Jésus avec ses apôtres (22,14), c'est à eux qu'il s'adresse comme le confirme l'emploi du pronom ὑμῖν (vous). En disant à Pierre, « affermis tes frères », le Jésus de Luc lui demande d'assumer une charge fraternelle auprès des autres apôtres et des disciples. Car τοὺς ἀδελφούς σου désigne aussi tous les disciples, les frères et sœurs dans la foi, toute la communauté chrétienne. Pierre reçoit ainsi une mission particulière : celle d'assurer les liens de fraternité au milieu de ses compagnons, ainsi que de toute l'Église du Christ⁵⁶⁰. Ce qui est demandé à Pierre est une tâche importante, car les rivalités ne manquent pas dans le groupe comme le souligne le v. 24. Toutefois, Pierre n'est que le point de référence de la fraternité créée par Jésus. Il est certes responsable de la communauté, mais il demeure lui-même frère et serviteur⁵⁶¹. Pour Jésus, la fraternité est importante, c'est pourquoi avant sa mort il prie pour l'affermissement des frères. En outre, pour mieux expliciter ses propos sur leurs relations fraternelles, Jésus s'identifie aux « petits », faisant d'eux ses « frères ».

2.3. Les « petits », désignés comme les « frères » de Jésus (Mt 25,31-46)

Ce passage qui est propre à Matthieu reprend l'essentiel des chap. 24 et 25. Dans l'épisode sur « l'avènement du Fils de l'homme et du jugement dernier » (Mt 25,31-46)⁵⁶², le Jésus matthéen déclare au v. 40 : καὶ ἀποκριθεὶς ὁ βασιλεὺς ἐρεῖ αὐτοῖς, Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἐν τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε (et le roi leur répondra : en vérité, je vous le déclare, chaque fois que vous l'avez fait à un de ces plus petits, qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait !). Le v. 45 du récit dit la même chose sans toutefois reprendre l'expression « mes frères » (τῶν ἀδελφῶν μου). Matthieu n'a pas jugé utile de la répéter pour une question de style.

Cet épisode, qui marque la fin du chapitre 25 et de la section matthéenne sur la confrontation entre Jésus et les chefs religieux d'Israël (21,1 – 25,46), parle de la nécessité des œuvres pour avoir part au Règne du Fils de l'homme. Il fait partie des discours eschatologiques (24 – 25), qui mettent en garde les disciples de Jésus⁵⁶³. Le langage que Matthieu adopte, celui du jugement, le confirme. Il utilise la comparution judiciaire, où le Fils de l'homme « séparera les hommes les uns des autres, comme le berger sépare les brebis des

⁵⁶⁰ Cf. Philippe BOSSUYT et Jean RADERMAKERS, *Jésus*, p. 477.

⁵⁶¹ Cf. François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc*, p. 221-223.

⁵⁶² Cf. Francis WRIGHT BEARE, *The Gospel according to Matthew*, p. 492. La scène décrite dans cet épisode n'appartient pas au genre parabolique, mais au genre apocalyptique juif, bien que la dimension symbolique soit nécessaire pour son interprétation.

⁵⁶³ Cf. *Ibid.*

chèvres » (25,32)⁵⁶⁴. Le jugement marque le Règne du Fils de l'homme, celui de Jésus, comme le révèle la question des disciples (Mt 24,3). Ce même verset montre aussi que, pour Matthieu, l'avènement du Fils de l'homme et la fin des temps sont intimement liés⁵⁶⁵. En parlant du Fils de l'homme, le texte entend parler à mots couverts du juge eschatologique qu'est Jésus. En effet, cela se voit quand Jésus parle de son retour glorieux (cf. Mt 8,20 ; 9,6 ; 16,13)⁵⁶⁶. Matthieu adhère ici à une croyance déjà répandue.

En effet, la tradition vétérotestamentaire, à travers les prophètes Amos, Osée, Isaïe et Michée, faisait déjà sentir le jugement eschatologique. L'état de crise de la relation entre Dieu et son peuple commandait une décision de celui-ci : un jugement. Dieu fixera la fin ultime des hommes. Si cette décision a concerné d'abord Israël, elle a petit à petit embrassé toute la terre entière. C'est dans ce sens qu'au début de l'ère chrétienne l'attente d'un jugement venant mettre fin à l'histoire humaine était une croyance communément admise dans le monde juif, et partagée par tous les auteurs du Nouveau Testament⁵⁶⁷. La tradition apocalyptique, relais du prophétisme qui a fait naître la prise de conscience de la venue eschatologique de Dieu, fut l'un des courants théologiques dominants de l'époque des évangiles. Il n'est donc pas étonnant que les quatre évangiles soient influencés par elle. Mais son influence est davantage marquée dans la source des *logia* (Q). Le premier évangile constitue le véritable héritier de ce courant théologique⁵⁶⁸. Il est traversé par le thème du jugement qui s'appuie sur la trame de la proclamation du Règne de Dieu⁵⁶⁹.

Jésus, comme Fils de l'homme, prend ici la figure d'un roi-juge (v. 31.34.40) qui exerce sa souveraineté sur le monde à la fin de l'histoire. Dans cette posture, il révèle sa véritable identité (v. 40.45) : « Chaque fois que vous l'avez fait à un de ces plus petits, c'est à moi que vous l'avez fait. » Le roi de gloire s'identifie à l'affamé, à l'exilé, à l'homme nu, au prisonnier, au malade, à tous ceux qui vivent des détresses humaines (v. 35-36.42-43). « Conformément au réalisme matthéen, les détresses humaines ici nommées sont tout à fait courantes⁵⁷⁰. » C'est peut-être pour cela qu'il est difficile de reconnaître le roi (cf. v. 37-39.44). Par ailleurs, le fait que les gens ignorent la portée de leurs actions montre bien que seule la parole du Fils de l'homme indique leur valeur. Ils sont surpris par la sanction

⁵⁶⁴ Cf. Daniel MARGUERAT, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu* (Le monde de la Bible 6), Genève, Labor et Fides, 1995², p. 18.

⁵⁶⁵ Cf. Pierre BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, p. 364.

⁵⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 365.

⁵⁶⁷ Cf. Daniel MARGUERAT, *op. cit.*, p. 14.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁶⁹ Selon Marguerat, p. 14, 60 sur 148 péricopes de Matthieu sont touchées par le motif du jugement à venir, alors que chez Marc 10 sur 92 et chez Luc 28 sur 146 sont concernées. Il en conclut que ce thème est omniprésent dans le premier évangile.

⁵⁷⁰ Pierre BONNARD, *op. cit.*, p. 366.

eschatologique, comme en Mt 7,22 qui « restitue l'objection d'un groupe de croyants contre le sort qui leur est réservé, tout comme, dans la parabole du salaire égal, les ouvriers de la première heure murmurent (Mt 20,11)⁵⁷¹ ». La logique traditionnelle de la rétribution s'ouvre ainsi au Jugement du Fils de l'homme, même si la responsabilité de chacun est reconnue dans son propre agir. Le jugement dernier se présente comme le lieu d'une révélation : l'ignorance et la surprise lors de la rétribution le confirme. Celle-ci brise les sécurités acquises et montre que la récompense eschatologique n'est pas attribuée pour conforter les systèmes de valeurs de ceux qui se croiraient justes. Ce qui compte dans cette révélation, c'est la relation au Fils de l'homme, justifiée dans la répétition du pronom *σέ* (tu, toi : v. 37-39) : « Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir affamé et de te nourrir [...] et de venir à toi ? » Tout le monde n'avait pas conscience d'être engagé dans une relation avec le Fils de l'homme à travers son agir (cf. v. 37-39.44). Or, le Fils de l'homme partage le destin de ceux dont l'humanité est menacée, faisant de leur misère le lieu de la rencontre des hommes avec lui⁵⁷².

Qui sont « les petits » (τῶν ἐλαχίστων) dont parlent les v. 40.45 ? Le texte ne donne pas leur identité exacte. Veut-il s'adresser à un groupe particulier, comme par exemple les disciples ou les membres faibles des communautés chrétiennes⁵⁷³ ? Ces versets pourraient faire allusion aux disciples – les chrétiens – comme en Mt 10,42 ; 18,6. En outre, Mt 12,49 dit explicitement que les disciples sont les frères de Jésus : καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν, Ἴδου ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου (Montrant de la main ses disciples, il dit : Voici ma mère et mes frères). Donc, si les « petits » sont aussi les frères de Jésus le Fils de l'homme, alors, ces deux appellations – disciples et petits – pourraient désigner les mêmes personnes ; d'autant plus que les conditions précaires des missionnaires en Mt 10 se rapprochent du dénuement des petits qu'évoque Mt 25.

Cependant, le v. 32 du chapitre 25 parle de « toutes les nations » : καὶ συναχθήσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἀφορίσει αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων, ὥσπερ ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων (Devant lui seront rassemblées toutes les nations, et il séparera les hommes les uns des autres, comme le berger sépare les brebis des chèvres). La majorité des commentaires s'accordent donc aujourd'hui à reconnaître que cette expression « les petits » désigne tout misérable, tout malheureux, sans distinction⁵⁷⁴.

⁵⁷¹ Daniel MARGUERAT, *Le jugement*, p. 512.

⁵⁷² Cf. *Ibid.*, p. 513.

⁵⁷³ Cf. Pierre BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, p. 367.

⁵⁷⁴ Cf. Francis WRIGHT BEARE, *The Gospel according to Matthew*, p. 493.

Les chrétiens ne sont pas exclus du cercle désigné, si du moins ils vivent dans les situations décrites, car les « frères » du Fils de l'homme sont *tous ceux* qui vivent dans le besoin. Le roi est solidaire de tous ceux qu'on pourrait qualifier de nos jours « de petites gens », vivant dans une certaine précarité au point que leur dignité risque d'être entamée sans le secours des autres. Cette image que le Fils de l'homme donne de lui, à travers les faibles, rappelle bien les évangiles de l'enfance (Mt 1 – 2) quand les parents de Jésus sont obligés de fuir avec lui en Égypte pour qu'il échappe à Hérode. Jésus a donc vécu une vie d'exilé, se solidarissant ainsi avec les faibles. Le récit de la passion (Mt 26 – 27), qui suit cet épisode du jugement et du jour du Fils de l'homme, confirme les dires du Jésus matthéen. En effet, la faim, la soif, la nudité, la prison et la condamnation ne manqueront pas sur la voie qui mène à la mort de Jésus, le Fils de l'homme. Il se présente concrètement dans la passion comme celui qui partage les situations difficiles de ses frères (v. 40.45) : la fraternité exige une solidarité entre frères et surtout envers ceux qui souffrent. Les « petits » sont tous ceux qui ne comptent pas et qui sont tenus pour rien par les hommes qui ignorent leur existence⁵⁷⁵. Les « frères de Jésus » représentent un groupe large. Matthieu affirme par là un universalisme qui ouvre la fraternité de Jésus à « tous les petits ». Il invite par la même occasion à servir tous les déshérités au-delà des frontières des communautés et des classes sociales. Être frères, c'est porter réciproquement les fragilités.

Toutefois, « Jésus frère des pauvres, des malheureux » doit être bien compris. Il ne s'agit pas « d'une sorte de fusion mystique du démuné et de Jésus [...] »⁵⁷⁶. Jésus ne devient pas un pauvre ou un malheureux, mais il partage leur condition. Il est sensible à leur situation et s'en préoccupe. Même si l'expression « les petits » est un peu vague, elle circonscrit – dans le sens d'une identification et non d'une exclusion – le groupe des frères de Jésus. Les frères de Jésus sont aussi bien les vrais fils d'Israël, les disciples persécutés, que le juste opprimé⁵⁷⁷. Si le terme ἀδελφός désigne habituellement le membre de la communauté croyante, ici, il revêt un sens large : il n'évoque pas simplement l'identité chrétienne. Tout en ayant valeur d'épithète, il souligne l'éminente dignité conférée désormais aux pauvres⁵⁷⁸. Certains saints, comme Martin et François, ont traduit cette identification dans l'amour et le service au frère malheureux.

Le contenu de cet enseignement pousse chacun à ouvrir les portes de ses actions en faveur des autres, même s'ils ne sont pas de son milieu religieux, racial ou social. La communauté

⁵⁷⁵ Cf. Pierre BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, p. 366.

⁵⁷⁶ Jacques CAZEAUX, *L'évangile selon Matthieu*, p. 461.

⁵⁷⁷ Cf. Daniel MARGUERAT, *Le jugement*, p. 45.

⁵⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 511.

chrétienne ne peut être la seule bénéficiaire de l'agir de ses membres si elle veut secourir tous les frères du Fils de l'homme. Le message de Matthieu est clair : voir un malheureux et s'abstenir de l'aider est aussi grave que tout autre crime. Il donne dans cet épisode une prophétie éthique pour soutenir les appels à la vigilance active et miséricordieuse qui jalonnent l'ensemble de son œuvre⁵⁷⁹. Ceux que Jésus appelle à lui sont tenus d'entrer en fraternité avec tous ceux qui sont frères du Fils de l'homme. À l'image de la fraternité de Jésus, qui accueille aussi bien les vrais fils d'Israël que les chrétiens persécutés et les exclus de notre monde, toute action chrétienne ne saurait faire de différence entre les hommes⁵⁸⁰. Cela entraîne aussi la gratuité du don, car c'est au Fils de l'homme qu'il revient d'apprécier.

3. Les « frères » du Ressuscité (Mt 28,1-10 ; Jn 20,11-17)

Après la résurrection, Jésus apparaît à Marie de Magdala et à l'autre Marie, et les envoie en mission (Mt 28,1-10). Si la résurrection, comme les cycles pascaux, fait partie de la triple tradition et même de celle de Jean, certains de ses épisodes appartiennent à des sources particulières à chaque évangile⁵⁸¹. C'est ainsi que Marc (16,1-20) et Luc (24,1-12) ont le récit de l'apparition à Marie Magdala, mais pas la rencontre et l'adresse de Jésus à celle-ci (Mt 28,9-10). Matthieu partage ce détail avec Jean. Il semble avoir révisé profondément le récit marcien du « tombeau vide » et de l'« apparition du Ressuscité », en omettant la mention de Salomé – la troisième femme au tombeau –, l'heure matinale, l'achat des aromates pour embaumer le corps de Jésus (cf. Mc 16,1), la conversation des femmes sur le chemin (cf. Mc 16,3). Mais les épisodes du tremblement de terre, de l'apparition de l'ange et de son adresse aux femmes sont une particularité matthéenne (Mt 28,2-7) qui, rendent certainement le récit plus explicite⁵⁸².

3.1. Le récit de Matthieu

Dans la narration de Matthieu, comme dans les autres évangiles d'ailleurs, l'épisode du tombeau vide atteste la résurrection et montre les femmes comme les premiers témoins de la

⁵⁷⁹ Cf. Pierre BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, p. 367.

⁵⁸⁰ Cf. Jacques CAZEAUX, *op. cit.*, p. 461.

⁵⁸¹ Cf. Daniel MARGUERAT, « Le problème synoptique », p. 39.

⁵⁸² Cf. Francis WRIGHT BEARE, *The Gospel according to Matthew*, p. 541.

foi pascale⁵⁸³. Elles reçoivent aussi la première mission post-pascale en Mt 28 : d'abord de la part de l'ange (v. 7), et ensuite du Ressuscité lui-même (v. 10). On peut ainsi dire que chez Matthieu tout comme chez Marc et Luc le vide du tombeau avait besoin d'être expliqué à ceux qui en étaient témoins, contrairement à Jean où la seule vue a convaincu le disciple (Jn 20,9). Dans la finale du récit matthéen, qui est typique, la résurrection doit n'être annoncée qu'aux « frères de Jésus » : τότε λέγει αὐταῖς ὁ Ἰησοῦς, Μὴ φοβεῖσθε· ὑπάγετε ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου ἵνα ἀπέλθωσιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, κακεῖ με ὄψονται (alors Jésus leur dit : Soyez sans crainte. Allez annoncer à mes frères qu'ils doivent se rendre en Galilée : c'est là qu'ils me verront). L'ange envoie donc les femmes vers les disciples (v. 7). L'expression « ses disciples » du v. 7 a fait place à celle de « mes frères » au v. 10. Puisqu'il s'agit des mêmes femmes et de la même annonce, on peut en conclure que le mot « frères » désigne ici les disciples de Jésus : l'annonce pascale leur est destinée avant tout. L'épisode qui énonce les conséquences de la résurrection (Mt 28,16-20) confirme cette lecture. En effet, ayant reçu la nouvelle de la résurrection, les disciples se rendent en Galilée d'où Jésus les enverra en mission (v. 16), comme il l'avait annoncé (Mt 26,32).

Le v. 16 relie l'épisode des conséquences de la résurrection à celui du tombeau vide. La scène sur la réaction des adversaires de Jésus (Mt 28,11-15) est une pause dans la narration matthéenne entre les deux scènes. Ceux à qui le Ressuscité envoie les deux femmes (v. 10) sont clairement identifiés au v. 16 : Οἱ δὲ ἑνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς (Quant aux onze disciples, ils se rendirent en Galilée, à la montagne où Jésus leur avait ordonné de se rendre). Selon ce verset, les disciples sont en Galilée en réponse à l'ordre donné par Jésus à Marie de Magdala et à l'autre Marie. Le terme « frères » du v. 10 fait allusion à celui de « disciples » du v. 16. Il s'agit des Onze (ἑνδεκα μαθηταί), ceux qu'il a appelés et institués, ceux qui ont vécu de façon spéciale avec lui et qui l'ont suivi depuis la Galilée. Il ne s'agit pas seulement de relations passées, mais de rapports présents et avenir. Les compagnons de route d'hier sont ceux que Jésus appelle maintenant « ses frères ». La résurrection ouvre à des relations nouvelles pour ceux qui continuent de rester disciples. L'expression « frères de Jésus » indique ainsi des proches, des personnes qui ont partagé une forte intimité avec lui. Mais il faut noter que Jésus ne désigne pas nommément ses frères : ils sont pris comme un groupe. Cela peut suggérer une perspective ecclésiale du passage⁵⁸⁴. Le mot « frères » ne souligne pas ici des rapports naturels, mais des liens initiés à la suite de l'appel de Jésus et de la réponse des disciples, et

⁵⁸³ Cf. Pierre BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, p. 411.

⁵⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 412.

que consacre la résurrection. Avec la résurrection, naît un nouveau lien fraternel entre Jésus et ses disciples : le Ressuscité se fait le frère de ceux qui le reconnaissent ainsi (cf. Mt 28,17)⁵⁸⁵.

3.2. Le récit de Jean

Jean raconte aussi l'épisode du tombeau vide et la rencontre du Ressuscité avec Marie de Magdala (20,11-18). Cet épisode commence logiquement au v. 1 du chapitre. En effet, Jean a interrompu au v. 2 le récit de la visite de Marie de Magdala pour le reprendre au v. 11 : entre-temps il raconte la visite de Pierre et de Jean au tombeau (v 3-10)⁵⁸⁶. Sans annoncer le retour de Marie au tombeau – cf. v. 3 : « Alors Pierre sortit, ainsi que l'autre disciple, et ils allèrent au tombeau » –, il dit pourtant qu'elle est restée dehors. Cela suppose qu'elle a suivi les deux disciples au tombeau, et crée un lien entre les deux épisodes : l'annonce aux disciples et leur visite au tombeau. Le récit johannique est bien organisé, autour d'une structure tripartite, modèle des récits d'apparitions pascales, qu'il partage avec Matthieu⁵⁸⁷. Il s'agit de l'*initiative* du Ressuscité, de la *reconnaissance* de la part de ses interlocuteurs et de la *mission* qu'il donne.

Jean se distingue des autres récits d'apparition, car il rapporte que le Ressuscité s'adressa directement à Marie de Magdala. Chez Matthieu, il s'adresse à elle après l'annonce faite par les anges (Mt 28,8-10). Si Jean évoque la présence des anges – comme dans Matthieu et Luc – et du Ressuscité, c'est pour montrer que le tombeau de Jésus n'est pas un espace dominé par la mort, mais par le Dieu vivant⁵⁸⁸. La présence du Ressuscité, qui s'adresse à Marie, signifie que lui seul a qualité pour interpréter le tombeau vide. Dans cet épisode, la rencontre du Ressuscité avec Marie de Magdala – deuxième partie (v. 14-17) – marque un tournant dans la scène⁵⁸⁹. En effet, l'adresse du Fils glorifié décrit les rapports nouveaux que celui-ci entretient avec ses disciples et ceux de ces derniers avec Dieu. « Par sa montée auprès du Père, la relation des croyants avec Dieu est transfigurée en la sienne propre⁵⁹⁰. » Le Ressuscité signifie cela en envoyant Marie de Magdala vers « ses frères » (v. 17) : λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς, Μὴ μου ἄπτου, οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα· πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς, Ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν (Jésus lui dit : Ne me retiens pas ! car je ne suis pas encore monté vers le Père. Pour toi, va trouver mes frères et dis-leur que je monte vers mon Père qui est votre Père,

⁵⁸⁵ Cf. Luc DEVILLERS, « Frère et ami », p. 219.

⁵⁸⁶ Cf. Xavier LEON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean IV*, p. 215.

⁵⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 216.

⁵⁸⁸ Cf. Jean ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean*, p. 276.

⁵⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 277.

⁵⁹⁰ Xavier LEON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 216.

vers mon Dieu qui est votre Dieu). Cette nouvelle est un pas important dans la vie des disciples. L'événement doit être par conséquent connu, d'où la mission de Marie. Cette dernière est, selon Jean, la première à rencontrer le Ressuscité, et non Pierre. C'est elle qui fera aussi la première annonce de la bonne nouvelle de Pâques : l'élévation du Fils.

Cette partie du récit nous intéresse, car Jésus y désigne « ses disciples » comme « ses frères ». Cependant, elle contient une difficulté d'interprétation. Comment doit-on comprendre le fait que Jésus dise qu'il n'est pas encore monté vers son Père (οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα) ? Dans la pensée johannique, la résurrection, l'exaltation et la glorification sont un mystère unique, ce qui suppose que la montée a déjà eu lieu. L'apparition du Ressuscité présuppose son entrée dans la gloire du Père. Néanmoins, le verbe monter (ἀναβαίνω) pourrait suggérer aussi le passage de cette terre, où Jésus se rend visible encore comme ressuscité, au Père⁵⁹¹.

La phrase de Jésus à Marie – « je monte vers mon Père qui est votre Père, vers mon Dieu qui est votre Dieu » (Jn 20,17c) – ne veut donc pas dire qu'il faut envisager un départ futur. L'exaltation est déjà en acte depuis la mort. Jésus prévient seulement l'attitude de Marie qui voudrait le garder – cf. embrassé – encore dans le monde visible alors qu'il est déjà monté⁵⁹². Dans ce verset, il affirme partager sa filiation avec ses disciples. C'est par sa volonté qu'ils deviennent fils de Dieu, car c'est lui qui fait entrer dans l'amour de Dieu (Jn 15,9). Jésus a fait de ses disciples des frères, en les mettant à part depuis l'appel qu'il leur a lancé au début de son ministère. Puisque l'action de Jésus n'est que la réalisation de celle de Dieu, Paul dit à ce propos (Rm 8,29) : « Il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils afin que celui-ci soit le premier-né d'une multitude de frères. » C'est Dieu qui, en fin de compte, fait de Jésus le frère de ses élus⁵⁹³. Ceux que Dieu lui donne partagent désormais sa condition de fils, car adoptés par son Père⁵⁹⁴. La lettre aux Hébreux (2,11-12) exprime cela très bien : « Car le sanctificateur et les sanctifiés ont tous une même origine ; aussi ne rougit-il pas de les appeler frères et de dire : j'annoncerai ton nom à mes frères. » Jésus partage ainsi sa fraternité avec ceux que le Père lui donne.

Marie doit s'en aller auprès des frères de Jésus : πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου. L'expression « mes frères » évoque une proximité beaucoup plus intime que celle d'« amis »

⁵⁹¹ Cf. Xavier LEON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean IV*, p. 221-223 ; voir aussi n. 68-72.

⁵⁹² Cf. *Ibid.*, p. 223-224.

⁵⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 224.

⁵⁹⁴ Chez Jean, les hommes sont des « enfants (τέκνα) de Dieu » (1,12 ; 11,52), car Jésus est le seul « fils (υἱός) » de Dieu (1,18 ; 3,18). Xavier LEON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 225-226 semble avoir oublié cette différence de termes en Jean, en disant que le Christ ne met pas de différence entre sa filiation et la nôtre.

utilisé lors de la dernière scène (Jn 15,15). Jean assimile pour la première fois les disciples aux frères du Seigneur⁵⁹⁵. En plaçant cette désignation ici, après la résurrection, il veut montrer que « l'élévation du Christ entraîne une transformation fondamentale de la relation entre Jésus et les siens [...] L'élévation suscite un nouvel ensemble de relations⁵⁹⁶. » Cette parole du Ressuscité met en rapport la fraternité entre les disciples et Jésus avec la paternité de Dieu. Il ne s'agit plus de simples rapports entre un maître et ses disciples, comme dans le rabbinisme où les relations restent seulement au niveau humain⁵⁹⁷. Le Dieu de Jésus est le Dieu des disciples (θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν), et surtout le Père de Jésus est le Père des disciples (Ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν). Cela crée une nouvelle fraternité basée sur la commune interprétation de la figure de Dieu. « Grâce à l'accomplissement du chemin de l'envoyé, les disciples ont désormais accès au Dieu révélé par le Christ⁵⁹⁸. » Ils ont été appelés à marcher derrière Jésus, cela leur permet de partager sa filiation et de devenir ainsi ses frères. Le καί ne suggère pas une opposition, comme pour marquer une différence entre la filiation de Jésus et celle des disciples. Il a une fonction conjonctive, exprimant le nouveau lien. Il doit être traduit par « qui est ».

Après avoir entendu les paroles du Ressuscité, Marie de Magdala alla annoncer la nouvelle aux disciples (v. 18) : ἔρχεται Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς ὅτι Ἔώρακα τὸν κύριον, καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ (Marie de Magdala vint donc annoncer la nouvelle aux disciples : J'ai vu le Seigneur, et voilà ce qu'il m'a dit). Elle se laisse guider par l'expérience de sa foi et joue le rôle de premier témoin du Ressuscité. Son témoignage constitue la conclusion de l'épisode. Elle accomplit sa mission (ἀγγέλλουσα) envers les disciples (τοῖς μαθηταῖς) qui en sont les bénéficiaires. Si Jésus envoie Marie « vers ses frères » et que celle-ci va « vers les disciples », cela veut dire qu'elle a compris que ce message s'adressait à eux. D'ailleurs, Jésus ne s'était-il pas comporté comme un frère avec ses disciples ?

Selon Léon-Dufour, il est surprenant de voir que Jean fait des disciples les frères de Jésus, puisqu'il le présente – surtout dans le prologue (Jn 1) – avant tout comme celui qui vient d'en haut⁵⁹⁹. Mais, même si Jésus vient d'en haut, il s'est fait chair (Jn 1,14) : il est descendu partager la condition humaine. De plus, en déclarant à ses disciples qu'ils étaient désormais ses amis (Jn 15,15), Jésus ne se faisait-il pas l'un d'eux afin de les conduire à vivre la même

⁵⁹⁵ Cf. Jean ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean*, p. 280.

⁵⁹⁶ *Ibid.*

⁵⁹⁷ Cf. Joseph RATZINGER, *Frères dans le Christ*, p. 35.

⁵⁹⁸ Jean ZUMSTEIN, *op cit.*, p. 280.

⁵⁹⁹ Cf. Xavier LEON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean IV*, p. 224.

existence que lui ? Il leur exprime ainsi son amour (Jn 15,9). En disant en Jn 11,11 « notre ami Lazare », Jésus associe ses disciples dans son amitié avec ce dernier, et affirme implicitement qu'ils sont ses amis⁶⁰⁰. Des amis sont liés par des rapports qui les font partager réciproquement les joies et les peines. Ils se connaissent au point qu'il n'y a plus de secret entre eux (Jn 15,14-15). Les amis sont des intimes qui vivent tout comme des parents, des frères. Le livre des Proverbes relève ce lien fort entre la fraternité et l'amitié (Pr 18,24). Toute vraie amitié doit évoluer vers des liens aussi profonds que ceux de la fraternité. Par ailleurs, le fait que les disciples soient tirés du monde (Jn 15,19) les dispose à une autre existence, qui leur permet de partager la vie de Jésus et de devenir ainsi ses frères.

Comme en Mt 25,40 ; 28,10, le mot « frère » en Jn 20,17 ne désigne pas une parenté naturelle, mais spirituelle. Si en Matthieu, il faut être « petit » pour être le « frère de Jésus », en Jean il faut observer ses commandements. Il en découle que les deux évangiles font explicitement des disciples les « frères du Ressuscité ». En étant adoptés comme frères du Ressuscité, ils sont aussi adoptés comme enfants du Père. Paul fait une affirmation riche de sens à ce propos (Rm 8,14-17) :

« En effet, ceux-là sont fils de Dieu qui sont conduits par l'Esprit de Dieu : vous n'avez pas reçu un esprit qui vous rende esclaves et vous ramène à la peur, mais un Esprit qui fait de vous des fils adoptifs et par lequel nous crions : Abba, Père. Cet Esprit lui-même atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Enfants, et donc héritiers : héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ, puisque, ayant part à ses souffrances, nous aurons part aussi à sa gloire. »

Ce passage marque la différence entre la notion chrétienne de « frère » et celle des autres religions et cultures. En effet, ces paroles de Paul fondent la fraternité chrétienne dans la paternité de Dieu dont le fils est le médiateur par l'Esprit⁶⁰¹.

Par Jésus, Dieu adopte ses disciples. Bien qu'il soit de condition divine, il accepte de partager son existence avec ses disciples pour faire d'eux ses frères grâce à l'amour du Père. Être frère, c'est être capable de donner de soi aux autres pour les faire grandir, c'est faire participer les membres de sa fratrie à sa vie. Les disciples sont implicitement invités à traduire ce lien dans la mission que Jésus leur confie. Ce qui, dans l'épilogue de Jean, justifie leur appellation de « frères ».

⁶⁰⁰ Cf. Luc DEVILLERS, « Frère et ami », p. 221.

⁶⁰¹ Cf. Joseph RATZINGER, *Frères dans le Christ*, p. 45.

3.3. L'épilogue (Jn 21,23)

Épilogue de l'évangile de Jean, le ch. 21 serait l'œuvre d'un membre de l'école johannique⁶⁰². Le « nous » qu'il emploie en 21,24 suggère en effet qu'il a écrit au nom d'un groupe. Dire que le disciple bien-aimé « a écrit ces choses » signifie qu'il est à l'origine de ce témoignage, mais sans être nécessairement lui-même l'auteur de ces lignes. C'est ainsi que Jean écrit, à propos de Pilate : « Ce que j'ai écrit, je l'ai écrit » (Jn 19,22), alors que le préfet a *fait écrire* par un subalterne le motif de la condamnation de Jésus.

Tout en respectant la clôture de l'évangile (cf. 20,30-31), ce récit en constitue la suite. Il jette un regard rétrospectif sur toute l'œuvre. Il évoque deux épisodes : le miracle de la pêche abondante (21,1-14) et l'entretien de Jésus avec Pierre (21,15-24). Il s'agit de la rencontre du Ressuscité avec ses apôtres. Comme pendant son ministère public, Jésus s'entretient avec ses disciples. Cependant, dans cet épisode « le Christ ne se révèle plus lui-même, mais il dit la signification de ces figures-clefs que sont Pierre et le disciple bien-aimé pour le temps post-pascal⁶⁰³. » C'est à travers ce contexte de mise en place des médiations, qui permettront aux premières communautés de rester en relation avec leur Seigneur, que l'auteur affirme de façon implicite les liens qui existaient entre les apôtres. Il rapporte le fait (21,23) : ἐξῆλθεν οὖν οὗτος ὁ λόγος εἰς τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος οὐκ ἀποθνήσκει (C'est à partir de cette parole qu'on a répété parmi les frères que ce disciple ne mourrait pas). Εἰς τοὺς ἀδελφούς (parmi les frères), désigne les disciples qui sont réunis avec le Ressuscité (cf. 21,1), car ce sont eux qui ont assisté à l'entretien entre Pierre et Jésus, et qui ont surtout entendu la réponse (cf. ἐξῆλθεν οὖν οὗτος ὁ λόγος) concernant l'avenir du disciple bien-aimé. Ils sont, certes, au nombre de sept (21,2), mais il faut voir dans cette expression tous les membres des communautés pascales : frères et sœurs⁶⁰⁴. Car il est possible qu'en répétant entre eux que « ce disciple ne mourrait pas », les apôtres aient amené les autres fidèles à faire de même : les paroles de Jésus étaient partagées entre tous.

⁶⁰² La fonction de l'épilogue est d'opérer une transition entre le temps de Jésus et celui de l'Église. Cf. Jean ZUMSTEIN, p. 300-301.

⁶⁰³ Jean ZUMSTEIN, *op. cit.*, p. 300-301.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 324, n. 27.

4. Conclusion

Les quatre évangiles proposent une nouvelle fraternité où les membres ne sont plus unis par des liens basés sur les structures naturelles de parenté, mais par leur choix de devenir disciples de Jésus. La dynamique de la foi est désormais le socle des relations entre frères, entre parents. Dieu et sa loi doivent être au cœur des rapports fraternels. « La parenté spirituelle, qui est d'un ordre supérieur, prend ici la place de la consanguinité⁶⁰⁵. » Sont frères ceux qui s'unissent dans une commune acceptation de la volonté de Dieu, c'est une fraternité qui repose sur une décision spirituelle et personnelle. Les relations fraternelles des croyants sont basées sur une fraternité élective, qui entraîne une intégration sélective⁶⁰⁶. Celui qui choisit de faire partie de la communauté des disciples du Christ est appelé à vivre des rapports de fraternité avec les autres condisciples. Cela le met ainsi à part avec les autres. Sans toutefois supprimer le lien naturel qui rattache l'individu à sa famille – qui a tendance à l'enfermer sur lui-même – la nouvelle fraternité ouvre à un rapport plus universel⁶⁰⁷. Le premier devient secondaire.

Jésus propose une famille eschatologique, qui donne à tous d'être logés à la même enseigne : il est le seul maître dont tous les élèves sont frères. Ceux qui font la volonté de Dieu, par l'écoute et la pratique de sa Parole, il les accueille et les fait entrer dans sa fratrie. Ils deviennent ainsi, par lui, les fils d'un seul Père (cf. Mt 23,9), l'origine de cette famille. Jésus est au centre de cette nouvelle fraternité, qu'il offre à tous ceux qui s'ouvrent à la volonté de son Père. Il ne s'agit pas seulement de relations fraternelles à venir. Elles ont déjà commencé pour ceux qui ont choisi Jésus, et elles doivent se poursuivre, aussi bien pour se raffermir que pour s'étendre à d'autres, par les efforts de tous les membres de la fraternité. La résurrection de Jésus porte à son accomplissement les liens tissés avec chaque disciple depuis l'appel. En appelant ses apôtres « frères » après sa résurrection, il confirme la continuité de leurs rapports.

Comme Jésus partage sa mission avec ses disciples, il les invite aussi à entrer en fraternité avec lui et avec leurs condisciples. « Il les appelle à être davantage que de simples émissaires juxtaposés les uns aux autres⁶⁰⁸. » Suivre Jésus est un compagnonnage qui entraîne des rapports étroits où les disciples partagent et vivent de la vie du maître. Les rapports de

⁶⁰⁵ Joseph RATZINGER, *Frères dans le Christ*, p. 37.

⁶⁰⁶ Cf. Anne-Laure ZWILLING, *Frères et sœurs dans la Bible*, p. 190-191.

⁶⁰⁷ Cf. Roger HOUNGBEDJI, *L'Église-Famille en Afrique*, p. 52.

⁶⁰⁸ Luc DEVILLERS, « Frère et ami », p. 218.

fraternité qu'il recommande doivent être l'expression de leur attachement à lui et le meilleur témoignage de leur foi. Les chrétiens de la primitive Église semblent l'avoir compris en s'identifiant non seulement comme membres d'une fraternité, mais aussi en l'exprimant dans leur vécu et leur agir.

**CHAPITRE DEUXIÈME : LA FRATERNITÉ DANS LES AUTRES ÉCRITS DU
NOUVEAU TESTAMENT, DANS LA LITTÉRATURE DE L'ANTIQUITÉ
CHRÉTIENNE ET LES « FRATERNITÉS » DANS L'ÉGLISE**

En dehors des évangiles, d'autres écrits du Nouveau Testament laissent apparaître la compréhension qu'avait la communauté naissante du sentiment fraternel recommandé par Jésus à ses disciples. Des écrits de l'antiquité chrétienne en témoignent aussi à travers le nom que la communauté des disciples de Jésus s'était donné. Des groupes de chrétiens se sont constitués en fraternité afin de mieux vivre leur relation fraternelle. Tout ceci s'est traduit dans des textes qui rapportent l'usage fréquent des titres de « frère » et de « fraternité » pour désigner les chrétiens et leur communauté.

1. La « fraternité » dans les autres écrits du Nouveau Testament

1.1. Les chrétiens s'appellent « frères »

Plusieurs passages scripturaires montrent que les disciples de Jésus se reconnaissaient comme membres d'une fraternité. Ils l'expriment à travers l'appellation « frères » (ἀδελφοί). Si certains textes des Actes (2,29.37 ; 7,2 ; 13,26 ; 22,1 ; 22,5 ; 28,17) conservent encore la formule purement juive d'une communauté religieuse et nationale – ἄνδρες ἀδελφοί –,

d'autres (14,2 ; 28,15) par contre appellent déjà les chrétiens « frères » par opposition aux juifs et aux non croyants⁶⁰⁹. Ce qui caractérise les frères, c'est leur foi au Christ mort et ressuscité pour eux.

L'épître de Jacques, dans son emploi du mot ἀδελφός, semble se démarquer elle aussi des formules juives (Jc 1,9 ; 2,15 ; 4,11), même si sa façon d'exprimer la « fraternité » reste encore dépendante du judaïsme. L'auteur est, certes, chrétien (Jc 1,1) et s'adresse à des frères dans la foi (Jc 1,2-3), mais son langage est certainement dû à un désengagement partiel de sa communauté vis-à-vis de l'église-mère juive⁶¹⁰. En effet, son épître qui fait partie des lettres catholiques semble se fonder sur la tradition biblique – surtout dans la version des Septante (cf. Jc 2,8 / Lv 19,18 ; Jc 2,23 / Gn 15,6 ; Jc 4,6 / Pr 10,12) – et juives qu'il insère dans le contexte culturel gréco-romain de la diaspora dans lequel vivent les chrétiens⁶¹¹. L'épître se présente comme un discours exhortatif⁶¹², bien que son genre littéraire reste celui de la *lettre*. Il lui manque, cependant, certaines caractéristiques épistolaires – l'échange d'informations, le salut final. Comme les autres écrits catholiques, cette lettre a un but pastoral. Elle s'adresse un public large, au-delà des destinataires immédiats. Elle vise tous les chrétiens qui se trouveraient « en diaspora »⁶¹³. Toutefois, certains éléments font penser à des destinataires qui doivent avoir un lien avec l'histoire et l'identité du peuple élu. Cela se voit à travers l'introduction de l'épître (Jc 1,1) : ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ (aux douze tribus vivant dans la diaspora). Ces destinataires doivent avoir une connaissance de la loi et des textes bibliques, comme le suppose les différentes références aux Écritures : Jc 2,8a κατὰ τὴν γραφήν (conformément à l'Écriture) ; Jc 2,23a καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφή ἢ λέγουσα (et s'est réalisée l'Écriture qui dit) ; Jc 4,5a ἢ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφή λέγει (Ou bien pensez-vous que ce soit pour rien que l'Écriture dit). Il s'agit de judéo-chrétiens puisqu'il les appelle « frères »⁶¹⁴. Ce terme évoque les membres de la communauté chrétienne, qui vivent une situation particulière au niveau externe comme interne (Jc 2,6 ; 4,1-2) :

⁶⁰⁹ Cf. Joseph RATZINGER, *Frères dans le Christ*, p. 42.

⁶¹⁰ Cf. Jacqueline ASSAËL et Élian CUVILLIER, *L'Épître de Jacques* (Commentaire du Nouveau Testament XIIIa, deuxième série), Genève, Labor et Fides, 2013, p. 63-68. La question de l'auteur est encore discutée, mais tout le monde admet qu'il serait un disciple de Jésus, d'origine juive. Cela permet d'éviter la polémique sur la question de la pseudépigraphe et de l'authenticité. Malgré le nom que l'auteur se donne (Ἰάκωβος) au début de son œuvre, rien ne permet jusqu'à présent de déterminer son identité exacte.

⁶¹¹ Cf. Fabris RINALDO, *Lettere di Giacomo*. Introduzione, versione, commento (Scritti delle origini cristiane 17), Bologna, EDB, 2004, p. 19-22.

⁶¹² Nello CASALINI, *Lettre catholique, Apocalisse di Giovanni*. Introduzione storica, letteraria, teologica (Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 58), Jérusalem, Éd. Franciscan printing press, 2002, p. 39. Ce discours exhortatif est à l'intérieur du genre épistolaire. Cf. Jacqueline ASSAËL et Élian CUVILLIER, *op. cit.*, p. 153.

⁶¹³ Cf. Fabris RINALDO, *op. cit.*, p. 11.

⁶¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 16. Les destinataires seraient aussi l'ensemble des communautés d'origine juive et païenne si le motif de la diaspora est métaphorique. Cf. Jacqueline ASSAËL et Élian CUVILLIER, *op. cit.*, p. 67.

probablement à cause des conditions socio-économiques de certains d'entre eux (Jc 1,27 ; 2,5.15-16).

Jc 1,9 invite particulièrement le « frère de condition modeste (ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινός) », le chrétien – membre de la communauté de frères – à être fier et confiant « dans son élévation (ἐν τῷ ὑψεῖ αὐτοῦ) », car Dieu offre sa grâce à l'homme d'humble condition (Jc 4,6). L'élévation du frère rappelle « le domaine céleste où Jésus s'est rendu lors de son Ascension (Ep 4,8) et d'où vient le Saint-Esprit (Lc 24,49) »⁶¹⁵. En devenant disciple du Christ, le chrétien, comme citoyen des cieux appartient désormais au domaine céleste (Ph 3,21). Il partage la même condition spatiale que le Christ, qui lui confère de ne pas s'appesantir sur son sort actuel : une autre dimension de l'existence lui est offerte. C'est pourquoi il est invité à assumer les différentes épreuves de la vie, en s'appuyant sur la conviction que grâce à Dieu sa condition va changer⁶¹⁶.

Les lettres pauliniennes sont, de loin, les écrits qui permettent de mieux voir le caractère chrétien marqué du concept de « fraternité ». Le nombre élevé de passages se rapportant à cette notion ne permet pas de les évoquer ici. Avec Paul, la notion de « frère » acquiert un caractère nouveau, signe de l'autonomie du christianisme à l'égard du judaïsme. Soucieux de communiquer sa pensée théologique, Paul s'adresse dans la plupart de ses lettres à des communautés chrétiennes, établies par lui ou par d'autres personnes⁶¹⁷. Il considère les membres de ces différentes communautés comme des « frères », parce qu'ils partagent avec lui la même foi au Christ ressuscité. En désignant le fidèle chrétien par le mot « frère », il affirme la différence concrète et historique de celui-ci⁶¹⁸. Le frère chrétien n'est plus le concitoyen ou un membre de la famille naturelle, mais tout disciple du Christ, tout homme qui accepte et vit le message évangélique. Les frères partagent la même foi et le même idéal de vie. Ils forment une communauté à part, qui se reconnaît dans son appartenance au Christ. C'est pourquoi Paul les exhorte, au nom de Jésus, à la concorde et à l'unité (cf. 1 Co 6,1-4), ainsi qu'à l'amour (Rm 12,9), signes de leur nouvelle appartenance⁶¹⁹.

Même si certains textes pauliniens parlent des frères naturels – comme Gal 1,19 ; 1 Co 9,5 ; probablement Rm 16,15 se réfère à une sœur biologique – et des juifs croyants (Rm 9,3), Paul emploie la plupart du temps ἀδελφοί pour les chrétiens, qu'il considère comme

⁶¹⁵ Jacqueline ASSAËL et Élian CUVILLIER, *L'Épître de Jacques*, p. 67.

⁶¹⁶ Cf. Cf. *Ibid.*, p. 163 et 168.

⁶¹⁷ Cf. Guiseppe BARBAGLIO, « Les Lettres de Paul : contexte et création », dans Andreas DETTWILER, Jean-Daniel KAESTLI, Daniel MARGUERAT (dir), *Paul, une théologie en construction* (Le monde de la Bible 51), Genève, Labor et Fides, 2004, p. 67-69.

⁶¹⁸ Cf. Joseph RATZINGER, *Frères dans le Christ*, p. 43.

⁶¹⁹ Cf. Guiseppe BARBAGLIO, *op. cit.*, p. 82-83.

les membres d'une famille. C'est dans ce sens qu'il utilise les termes relatifs à la famille : Dieu le Père, son fils Jésus, les chrétiens fils et filles de Dieu, donc frères et sœurs⁶²⁰. Tous les chrétiens sont identifiés comme des frères et sœurs (1 Th 4,10)⁶²¹.

Paul parle même de « faux-frères » – ψευδάδελφος – à propos de ceux qui ne vivaient pas selon l'idéal de fraternité qu'exigeait leur adhésion à Jésus, ou de ceux qui se seraient retirés du groupe des chrétiens pour l'une ou l'autre raison (Ga 2,4 ; 2 Co 11,26). Il montre, à travers ce mot, les difficultés de l'œuvre missionnaire et de la construction de la vie fraternelle des communautés chrétiennes. La conscience du sentiment fraternel que les fidèles devraient développer semble réelle après le départ de Jésus, face à un milieu qui ne leur était pas toujours favorable. La peur des dangers internes et externes a pu contribuer au renforcement des liens de fraternité. Conscients d'avoir reçu le même appel à marcher à la suite de Jésus, comme les apôtres, les chrétiens manifestent cette réalité en s'appelant réciproquement « frères ». Ils expriment ainsi leur appartenance à la même communauté de foi, mais surtout, leur désir de suivre Jésus à travers un idéal de vie fraternelle.

Nous ne pourrions pas examiner tous les textes où les chrétiens sont désignés par le nom « frères ». Nous évoquerons deux passages significatifs des Actes. Auparavant, il faut souligner que, comme Paul, plusieurs textes emploient le mot « frère » au vocatif. Il est utilisé ainsi dans l'adresse d'une lettre – formule épistolaire chrétienne –, surtout l'en-tête, ou dans les discours et prédications pour interpeller les chrétiens : ἄνδρες ἀδελφοί, ἀδελφοί (Ac 1,16 ; 6,3 ; Rm 1,13 ; 7,1 ; 8,12 ; 10,1 ; 1 Co 1,10.26 ; 2,1 ; 2 Co 1,8 ; 8,1 ; 13,11 ; Ga 1,1 ; 3,15 ; 6,1.18 ; Ph 1,12 ; 3,13.17 ; 1 Th 1,4 ; 2,1.9.14.17 ; 3,7 ; 2 Th 1,3 ; 2,1.13.5 ; He 3,1.12 ; 10,19 ; Jc 4,11 ; 5,7.9.10 ; 2 P 1,10 ; 1 Jn 3,13). Quelquefois, il est même précisé par le pronom possessif « mes frères » (ἀδελφοί μου) : Rm 7,4 ; 15,14 ; 1 Co 1,11 ; 11,33 ; 14,39 ; Ph 3,1 ; Jc 1,2 ; 3,14. Mais, si appeler « frères » ceux à qui l'on s'adresse peut être considéré comme une formule épistolaire, rhétorique et même générique, il est possible que cela évoque aussi implicitement le sentiment fraternel. C'est certainement une façon claire de marquer la différence du groupe chrétien. Elle insiste ainsi sur la nouvelle famille que constituent les chrétiens dans le Christ Jésus, par l'expérience de la vie de communauté qu'ils mènent ou qu'ils sont appelés à construire⁶²². Comme dans les évangiles, le nom « frère(s) » au vocatif dans les autres livres du Nouveau Testament désigne, quand il est au pluriel, la communauté

⁶²⁰ Cf. Paul TREBILCO, *Self-designations and group identity in the New Testament*, p. 21 et 24.

⁶²¹ Cf. *Ibid.*, p. 22-23.

⁶²² Cf. *Ibid.*, p. 65-67.

des disciples de Jésus ou, quand il est au singulier, tout membre de cette communauté. C'est certainement ce qui justifie l'absence du possessif dans ce cas.

1.1.1. Des « frères » maltraités : Ac 14,1-7

Ac 14,2 parle des « frères » qui ont subi la malveillance des païens : οἱ δὲ ἀπειθήσαντες Ἰουδαῖοι ἐπήγειραν καὶ ἐκάκωσαν τὰς ψυχὰς τῶν ἐθνῶν κατὰ τῶν ἀδελφῶν (Mais ceux des juifs qui ne s'étaient pas laissé convaincre suscitèrent dans l'esprit des païens la malveillance à l'égard des frères). Ce passage fait partie du récit des violences d'Iconium (Ac 14,1-7)⁶²³. En effet, face au succès de la prédication de Paul et Barnabas auprès des Juifs et des Grecs, une hostilité fut déclenchée, comme à Antioche (Ac 13,44-52), par les juifs non convaincus contre les témoins du Christ. Cet épisode confirme les prédictions de Jésus à propos de l'accueil réservé aux disciples (Lc 10,3) et de l'appui que Dieu offre à tous ses envoyés (Lc 12,4-12)⁶²⁴.

« Les frères » (τῶν ἀδελφῶν) ici, sont aussi bien Paul et Barnabas que la communauté des nouveaux convertis (cf. Ac 14,1). Mais le contexte semble plutôt en faveur des Juifs et des Grecs qui ont accepté le message des envoyés. Les chrétiens sont ainsi appelés « frères » pour la seconde fois, après Ac 1,15⁶²⁵. S'il s'agissait de Paul et Barnabas, l'auteur les aurait plutôt nommés (cf. 14,1.3) « apôtres », comme il le fait dans la suite du récit (cf. Ac 14,5). Le fait que Paul et Barnabas prolongent leur séjour malgré l'adversité peut sous-entendre qu'ils n'étaient pas d'abord visés par elle. La désignation des nouveaux convertis par le terme « frères » est le fait du rédacteur lui-même. Par cette appellation, Luc confirme que les chrétiens ont pu se donner un tel nom pour se démarquer des juifs et des païens. Ceux qui se convertissent à la suite de la prédication des apôtres deviennent aussi des « frères », comme eux. La conversion entraîne l'entrée dans une nouvelle fratrie justifiée par les liens de foi qui rapprochent les disciples du Christ.

1.1.2. L'accueil des « frères » : Ac 28,11-16

Un autre passage des Actes (28,11-16) appelle « frères » les chrétiens qui ont réservé un bon accueil à Paul et à ses compagnons lors de son voyage de Malte à Rome⁶²⁶. Paul avait décidé de se rendre à Rome (Ac 19,21) après les événements d'Éphèse (Ac 19,8-20). Son désir sera ratifié par Dieu (Ac 23,11) après son brillant témoignage devant le Sanhédrin

⁶²³ Cf. Joseph FITZMYER, *The Acts of the Apostles*. A New translation with introduction and commentary (The Anchor Bible 31), New York, Doubleday, 1998, p. 525.

⁶²⁴ Cf. *Ibid.*

⁶²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 527.

⁶²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 787.

(Ac 22,30 – 23,11). Cependant, Paul part à Rome non pas de sa propre initiative, mais comme un prisonnier – arrêté (Ac 21) –, qui demande à être jugé là-bas. Son cas a été réservé à la juridiction romaine (Ac 27 – 28). Dans l'épisode du voyage à Rome, les v. 14.15 mentionnent des personnes que le rédacteur considère comme des « frères » :

¹⁴ οὐ εὐρόντες ἀδελφοὺς παρεκλήθημεν παρ' αὐτοῖς ἐπιμεῖναι ἡμέρας ἑπτὰ· καὶ οὕτως εἰς τὴν Ῥώμην ἦλθαμεν. ¹⁵ κἀκεῖθεν οἱ ἀδελφοὶ ἀκούσαντες τὰ περὶ ἡμῶν ἦλθαν εἰς ἀπάντησιν ἡμῖν ἄχρι Ἀππίου Φόρου καὶ Τριῶν Ταβερνῶν, οὓς ἰδὼν ὁ Παῦλος εὐχαριστήσας τῷ θεῷ ἔλαβε θάρσος.

(¹⁴Nous avons trouvé là des frères qui nous ont invités à passer une semaine chez eux. Voilà comment nous sommes allés à Rome. ¹⁵ Depuis cette ville des frères, qui avaient appris notre arrivée, sont venus à notre rencontre jusqu'au Forum d'Appius et aux Trois-Tavernes ; quand il les a vus, Paul a rendu grâce à Dieu : il avait repris confiance).

Ces deux versets sont à la première personne du pluriel (cf. εὐρόντες, παρεκλήθημεν, ἦλθαμεν, ἡμῖν). Le rédacteur montrerait ainsi, avec l'emploi de ἡμῖν (nous), qu'il faisait partie du voyage de Paul à Rome. Il le décrit comme une épopée maritime (Ac 28) : tempête, naufrage évité, sauvetage miraculeux, etc. D'autres textes – avec passages en « nous » – confirmeraient la présence de Luc aux côtés de Paul (Ac 16,10-17 ; 20,5-15 ; 21,1-18 ; 27,1 – 28,16). Frère et compagnon dans la mission, il ne l'abandonne pas dans l'épreuve du procès. Mais l'interprétation de ces passages « nous » reste malgré tout, discutée.

Le voyage se passe dans de bonnes conditions malgré l'agitation de la mer et des vents contraires. Cela est la preuve de l'innocence de Paul et du soutien divin, qui se concrétisera avec l'accueil des « frères » à Pouzzoles (v. 13.14), et à Rome, où la parole de Dieu avait déjà préparé le terrain. Ceux que le narrateur appelle « frères » sont les chrétiens de Rome et de Pouzzoles qui ont voulu accueillir l'un des leurs qui se rendait à Rome pour son procès. Juifs ou même païens convertis⁶²⁷, leur attitude vis-à-vis de Paul et de ses compagnons est le signe que les chrétiens se sentaient liés les uns aux autres par un sentiment fraternel, surtout quand l'un d'eux court un danger. Tout disciple du Christ peut rencontrer des « frères » là où le message évangélique est accepté et parmi tous ceux qui marchent à la suite de Jésus. Toutefois, la bienveillance à l'égard de Paul et de sa suite pouvait être aussi le signe de sa popularité, car il avait effectué plusieurs voyages missionnaires au sein de l'empire romain.

⁶²⁷ Cf. Jacques CAZEAUX, *L'évangile selon Matthieu*, p. 319-320; Joseph FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 787. Flavius Josèphe signale l'existence d'une communauté juive dans la région. Il existait déjà des chrétiens à Pouzzoles et à Rome avant l'arrivée de Paul.

Le motif de l'action de grâce de Paul (v. 15) est la joie de retrouver des « frères » : loin de sa communauté d'origine, il se sent accueilli et soutenu. Les « frères » manifestent un accueil si chaleureux que Paul s'en réjouit. Il n'est donc pas étranger dans cette communauté chrétienne de Rome, même s'il la rencontre pour la première fois. Le fait que Paul et sa délégation partagent la même foi et le même appel à vivre à la suite de Jésus que les chrétiens trouvés sur place les disposent à entrer en fraternité avec eux. L'idéal commun de vivre l'évangile crée un sentiment fraternel entre les disciples de Jésus.

1.2. La communauté chrétienne, une « fraternité »

Si l'usage du titre de « frères » ou de « sœurs » pour désigner les chrétiens est fréquent dans le Nouveau Testament, celui de « fraternité » est rare⁶²⁸. En effet, seuls deux passages néotestamentaires désignent la communauté des frères, l'Église, comme ἀδελφότης (une fraternité) : dans la *Prima Petri* (1 P 2,17 ; 5,9). Ce mot semble caractériser l'Église pour elle-même et non par rapport à Israël ou même à tout autre groupe religieux⁶²⁹ : c'est donc un *nom collectif*.

La *Prima Petri* fait partie des écrits catholiques, présentés comme des lettres circulaires adressées à des communautés indéterminées : toute communauté chrétienne – tout croyant – peut y trouver son compte. Elle contient des traces de la théologie paulinienne. L'auteur n'est probablement pas Pierre, contrairement à la présentation faite dans la salutation initiale (1 P 1,1), mais peut-être un de ses disciples. C'est sans doute un judéo-chrétien de Rome, puisque l'épître est envoyée de Babylone (1 P 5,13) – désignation de Rome dans le code des apocalypses⁶³⁰.

Malgré l'adresse et les salutations finales, la *Prima Petri* a plus un ton prédicatif qu'épistolaire. Mais, même si elle est constituée d'une succession d'exhortations, son genre littéraire reste celui de la *lettre* à cause « des marqueurs formels⁶³¹ » qui la caractérisent comme dans les lettres de Paul. En effet, l'adresse mentionne l'expéditeur et les destinataires d'une part (1 P 1,1-2c) et, les salutations (1 P 1,2d) d'autre part. L'œuvre se termine par une conclusion épistolaire (1 P 5,12-14) à la paulinienne.

⁶²⁸ Cf. Michel DUJARIER, *L'Église-Fraternité. Les origines de l'expression « adelphotès-fraternitas » aux trois premiers siècles du christianisme*, Paris, Éd. du Cerf, 1991, p. 19.

⁶²⁹ Cf. Jacques SCHLOSSER, « Aimez la fraternité (1 P 2,17). À propos de l'ecclésiologie de la première lettre de Pierre », dans *À la recherche de la Parole. Études d'exégèse et de théologie biblique (Lectio Divina 207)*, Paris, Éd. du Cerf, 2006, p. 466.

⁶³⁰ Cf. Jacques SCHLOSSER, « La première épître de Pierre », dans *Introduction au Nouveau Testament*, p. 452-453.

⁶³¹ Cf. Jacques SCHLOSSER, *La première épître de Pierre (Commentaire biblique : Nouveau Testament 21)*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 29.

Cette lettre a pu être adressée aussi bien à des chrétiens d'origine juive (cf. 1 P 1,1 ; 2,9) qu'à des pagano-chrétiens (cf. 1 P 1,14.18 ; 2,10 ; 2,25 ; 4,3-4). L'auteur y parle d'abord de la nouvelle naissance, qui a constitué un peuple né de la miséricorde divine (1 P 1,3 – 2,10). Il évoque ensuite la situation sociale dans laquelle vivent les chrétiens (1 P 2,11 – 3,12). Après cela, il les invite à la confiance, en leur promettant le bonheur (1 P 3,13 – 4,19). Enfin, il les exhorte à un engagement ferme (1 P 5,1-11) avant de conclure avec des salutations (1 P 5,12-14).

1.2.1. Aimez la « fraternité » : 1 P 2,17

Face à la situation difficile des chrétiens dans le monde gréco-romain, l'auteur les exhorte à une soumission aux autorités politiques (1 P 2,13-17). Il ne s'agit pas d'une soumission aveugle, car ils doivent agir avec beaucoup de liberté (1 P 2,16ab). Le comportement des chrétiens doit surtout montrer qu'ils sont les serviteurs de Dieu (1 P 2,16c). L'auteur termine cette exhortation (1 P 2,13-17) en les invitant à se comporter comme une communauté de « frères » : πάντας τιμήσατε, τὴν ἀδελφότητα ἀγαπάτε, τὸν θεὸν φοβείσθε, τὸν βασιλέα τιμᾶτε (Honorez tous les hommes, aimez vos frères, craignez Dieu, honorez le roi). La traduction de la *TOB* que nous venons de donner ne met pas en relief le sens collectif de τὴν ἀδελφότητα. C'est un nom féminin, à l'accusatif singulier : il signifie « la fraternité ». Dire « aimez vos frères » ne laisse pas voir « frères » comme une entité unique. La traduction de certains auteurs comme Schlosser et Dujarier, qui ont « aimez la fraternité » à la place de « aimez vos frères », semble meilleure⁶³². D'ailleurs, le dernier recommande d'écrire « Fraternité » avec majuscule, car c'est un nom propre, désignation de la communauté chrétienne. La *Prima Petri*, comme beaucoup d'autres écrits du Nouveau Testament, n'emploie pas le mot commun ἐκκλησία pour parler de l'Église. Elle préfère ἀδελφότης qui semble plus concret et plus expressif⁶³³.

Pierre donne des conseils aux chrétiens afin qu'ils entretiennent de bonnes relations avec les autres, mais surtout entre eux (1 P 2,17). Les paroles et le ton de cette lettre laissent penser à une communauté en difficulté, qui doit s'efforcer de trouver les ressources nécessaires pour une paix interne et avec son entourage. Pour que ses paroles aient valeur d'ordre, Pierre utilise quatre impératifs : τιμήσατε (honorez), ἀγαπάτε (aimez), φοβείσθε (craignez), τιμᾶτε (honorez). Ses impératifs sont en asyndète et laissent voir une disposition en chiasme pour ce

⁶³² Cf. Jacques SCHLOSSER, « Aimez la fraternité », p. 463-481 ; *La première épître de Pierre*, p. 153 ; Michel DUJARIER, *L'Église-Fraternité*, p. 19-22.

⁶³³ Cf. Michel DUJARIER, *Église-Fraternité*, L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles de l'Église I, L'Église s'appelle « Fraternité » I^{er} – III^e siècle, p. 101.

verset⁶³⁴. En effet, le verbe « honorer » se trouve au début et à la fin du verset (v. 7a.d), il forme une inclusion, encadrant ainsi « aimez » et « craignez » : honorez / aimez et craindre / honorez.

Le premier impératif (τιμήσατε) est à l'aoriste, qui marque un aspect ponctuel, tandis que les autres expriment la durée par le présent. Le complément du premier verbe est au pluriel – πάντας (tous) – alors que ceux des autres sont au singulier. Si cette disposition grammaticale, en plus de l'asyndète, peut soulever une difficulté à saisir l'articulation de ce verset, elle permet de dissocier la première consigne, générale, des trois autres : *tous*, puis *la fraternité*, *Dieu et le roi*⁶³⁵. La première englobe d'une certaine manière les trois autres consignes.

Pierre demande d'« aimer la fraternité ». « La fraternité » (τὴν ἀδελφότητα) désigne la communauté concrète des « frères » et « sœurs » chrétiens. Il n'évoque pas une relation de parenté ou une vertu, mais une collectivité, le groupe des chrétiens⁶³⁶. Il s'agit des mêmes personnes à qui l'auteur demande de se soumettre aux autorités (v. 13-16). La *Prima Petri* s'adresse certes aux communautés d'alors, mais en parlant ainsi, elle qualifie implicitement tout groupe de chrétiens d'*assemblée de frères*. L'appartenance au Christ entraîne un rattachement à tous ceux qui le professent. Ils se reconnaissent dans l'appel à marcher ensemble à la suite de leur maître. Il y a donc une vie commune qui doit s'exprimer dans leur existence de disciple, comme l'exprime l'établissement du groupe des Douze et l'envoi deux par deux. Il faut toutefois reconnaître que 1 P 2,17, contrairement à 1 P 5,9, semble accorder davantage le titre ἀδελφότης à une communauté locale. Être membre d'un groupe donné dispose à s'ouvrir à l'autre et à vivre une relation étroite avec lui, formant ainsi une communauté de frères. « Aimer la fraternité », c'est « aimer la suivance de Jésus », car la « fraternité » est l'expression de la suivance. Elle est formée par « ceux qui suivent Jésus ». Cela exige l'unité du groupe pour traduire cette réalité. Par ailleurs, puisque les membres de la communauté chrétienne sont des frères – forment une fraternité –, ils ont le devoir de s'aimer réciproquement (1 P 1,22) et de pratiquer l'hospitalité (1 P 4,9). L'amour doit être le fondement du vivre ensemble des chrétiens, traduit par des actes concrets. La « fraternité » réalise une communauté fraternelle dont le nom se justifie par l'expression de ce qu'elle vit.

⁶³⁴ Cf. Jacques SCHLOSSER, *La première épître de Pierre*, p. 158.

⁶³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 158 et 163. Le changement du temps à l'impératif pose problème. En effet, le présent a un sens duratif et prolonge une action en cours. L'aoriste, lui, a un sens ponctuel et inciterait à un nouveau comportement comme ici. On attendrait donc un présent dans la consigne du début, car l'attitude envers *tous* doit aussi être continuée. La difficulté demeure même si la proposition selon laquelle l'aoriste ici serait « gnomique », intemporel, est acceptable.

⁶³⁶ Cf. Jacques SCHLOSSER, « Aimez la fraternité », p. 471 ; Michel DUJARIER, *L'Église-Fraternité*, p. 20.

1 P 5,9 parle aussi de « votre fraternité qui est dans le monde » : sous-entendu, les chrétiens constituent un groupe social à travers le monde.

1.2.2. La « fraternité » dans le monde : 1 P 5,9

Le second passage qui emploie le mot « fraternité » est 1 P 5,9 : ᾧ ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει εἰδότες τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων τῇ ἐν [τῷ] κόσμῳ ὑμῶν ἀδελφότητι ἐπιτελείσθαι (Résistez lui, fermes dans la foi, sachant que les mêmes souffrances sont réservées à vos frères dans le monde). La traduction de la *TOB* ne rend pas ici non plus le sens collectif d'ἀδελφότης. Ceux qui traduisent ὑμῶν ἀδελφότητι par « votre fraternité » le rendent mieux.

Ce verset fait partie de la dernière exhortation de la lettre (1 P 5,6-9). Dans cette partie conclusive, l'auteur invite à l'humilité, à la vigilance et à la résistance face à l'adversaire. Cette exhortation reste liée à ce qui précède (1 P 5,1-5) par la conjonction *donc* (οὖν) du v. 6 et le mot-crochet « humilité » (v. 5.6), qui entraîne en même temps une continuité thématique⁶³⁷.

Ce passage (1 P 5,9) évoque la difficile situation des chrétiens (τῶν παθημάτων : les souffrances) sans toutefois la préciser. Selon 1 P 4,13, le chrétien doit se réjouir parce qu'il partage les souffrances du Christ. En effet, il peut être amené à souffrir à cause de son identité de chrétien (1 P 4,15) et selon la volonté de Dieu (1 P 4,19). Ces souffrances sont pour son salut. Mais « les souffrances » dont il s'agit dans 1 P 5,9 semblent plutôt une condition regrettable. En nous référant au début du verset qui dit « résistez-lui », il est possible que « les souffrances » évoquent le diable, véritable adversaire des chrétiens. Il n'est pas lié à une communauté donnée : il peut s'en prendre à toute communauté. Les souffrances des chrétiens dans le monde peuvent devenir des tentations qui les éloignent de leur foi au Christ⁶³⁸, c'est pourquoi ils doivent tout mettre en œuvre afin de ne pas y succomber. La « fraternité » dans le monde vit la triste expérience des tentations, mais la valeur salvifique des efforts est un motif d'encouragement.

L'emploi du datif *incommodi* ἀδελφότητι montre bien que c'est la « fraternité » qui est le sujet des « souffrances »⁶³⁹. La « fraternité » désigne le groupe des frères et sœurs chrétiens persécutés, donc une communauté concrète. Les chrétiens, tous ceux qui suivent Jésus, partagent le même sort – cf. τὰ αὐτὰ (les mêmes) – à travers le monde (τῇ ἐν [τῷ] κόσμῳ).

⁶³⁷ Cf. Jacques SCHLOSSER, *La première épître de Pierre*, p. 296.

⁶³⁸ Cf. Jacques SCHLOSSER, « Aimez la fraternité », p. 473.

⁶³⁹ « Le datif *incommodi* sert à désigner les personnes au détriment desquelles l'action est accomplie, en l'occurrence la fraternité chrétienne qui subit les mêmes souffrances que les destinataires » (Jacques SCHLOSSER, *La première épître de Pierre*, p. 296).

Puisque l'article défini τῷ (le) manque dans plusieurs leçons, il est préférable de ne pas le retenir. Le κόσμος (monde) évoque sûrement l'univers habité où vivent effectivement les chrétiens. Il s'agit de l'univers géographique connu à l'époque. L'histoire de l'Église primitive atteste que très tôt les chrétiens s'étaient dispersés pour former des communautés çà et là (cf. les Actes des Apôtres et les lettres pauliniennes). Cette floraison de « fraternités » ne devait pas être toujours appréciée des autorités et même des simples citoyens – juifs surtout –, qui voyaient en elles des sectes ou une religion concurrente. La suivance de Jésus est depuis toujours un risque que les hommes et les femmes prennent face au monde. La « fraternité dans le monde » peut faire penser à l'Église universelle, mais l'auteur avait-il conscience de la catholicité ? Par ailleurs, en disant « votre fraternité », il fait de la « fraternité » une réalité concrète, qui concerne ceux à qui il s'adresse⁶⁴⁰. Les chrétiens, de par le monde, constituent une même famille, une fraternité. Ils sont liés par leur vie de foi qui passe aussi par l'acceptation des mêmes épreuves.

Les deux passages que nous venons de voir (1 P 2,17 ; 5,9) n'emploient pas ἀδελφότης pour évoquer les relations de fraternité, mais pour désigner la collectivité, la communauté chrétienne, communauté de frères. Cette façon de nommer l'Église sous-tend une ecclésiologie. L'insistance de 1 P sur la fraternité en représente sans doute « l'élément le plus pointu, le plus original⁶⁴¹ ». La recommandation de Pierre s'adresse à l'Église locale et universelle. Il demande de l'aimer (cf. 1 P 1,22).

La « fraternité » comme vertu, le sentiment fraternel ou l'amour du frère sont exprimés dans le Nouveau Testament à travers le mot φιλαδελφία (1 Th 4,9 ; Rm 12,10 ; He 13,1 ; 1 P 1,22 ; 2 P 1,7 et 1 P 13,8 pour l'adjectif φιλάδελφος)⁶⁴². D'autres passages évoquent la fraternité chrétienne comme une vertu et invitent à l'amour fraternel : 1 Th 4,9.10 ; 2 Th 3,15 ; He 13,1 ; 1 P 2,17 ; 3,8 ; 2 P 1,7 ; 1 Jn 2,9.10.11 ; 3,14-15.17 ; 4,20-21. Ces textes démontrent que l'Église naissante a fait des relations fraternelles une priorité afin de correspondre au nom qu'elle se donne. La présentation de la communauté idéale faite dans les Actes des Apôtres (2,42-47 ; cf. 4,32-35 ; 5,12-16) témoigne de cette volonté de vivre l'idéal de fraternité, de traduire dans le concret le nom « Fraternité ».

⁶⁴⁰ Cf. Michel DUJARIER, *L'Église-Fraternité*, p. 22.

⁶⁴¹ Jacques SCHLOSSER, « Aimez la Fraternité », p. 463.

⁶⁴² Cf. Michel DUJARIER, *op. cit.*, p. 20-21.

1.3. La pratique de la « fraternité » dans la communauté primitive (Ac 2,42-47)

L'histoire de la communauté de Jérusalem que rapporte Luc, dans le livre des Actes, est assez édifiante. En effet, il présente sa vie comme modèle à travers trois brefs passages. Ces textes (2,42-47 ; 4,32-35 ; 5,12-16) sont appelés « sommaires majeurs⁶⁴³ ». Ils sont un portrait synthétique de la vie de l'Église primitive. Bien que la composition de ces sommaires soit hétéroclite, ils ont tout de même certains éléments en communs : l'unanimité (2,46 // 4,32a ; 5,12b) ; le rôle des apôtres (2,43b // 4,33 ; 5,12a), le partage des biens (2,44-45 // 4,32b.34-35), le pouvoir d'attraction de la communauté (2,43a.47 // 5,13-14), les actes thérapeutiques des apôtres (2,43b // 5,12a.15-16)⁶⁴⁴. Si la description de Luc peut paraître idyllique dans ces sommaires, cela ne signifie pas qu'il ignore la réalité de la vie des chrétiens. Il veut cependant offrir à la chrétienté un modèle de vie dont certains éléments sont déjà en germe dans la communauté primitive⁶⁴⁵. Il ne s'agit donc pas d'une pure imagination de sa part. Il montrera certes, plus tard les difficultés externes (Ac 4,1-31 ; 5,17-42) et internes (Ac 5,1-11 ; 6,1-6) de la communauté naissante, mais il n'exclut pas la faisabilité de l'idéal qu'il présente, comme cela peut se voir dans la progression d'Ac 2 – 5⁶⁴⁶. Luc, en donnant ce tableau de la communauté post-pascale, transpose dans celle-ci « la situation existentielle du groupe de ceux et de celles qui suivaient Jésus⁶⁴⁷ ». Il voit là une manifestation pentecostale de la suite du Christ. C'est pourquoi le groupe des chrétiens y apparaît sous sa forme parfaite.

Ac 2,42-47 est le premier sommaire majeur. Il a un caractère de programme, car il récapitule et annonce les thèmes des deux autres⁶⁴⁸. Ce sommaire montre une communauté à la fois priante, partageant ses biens, et où il n'y avait pas d'indigents. Ce passage est lié à son contexte, celui de la Pentecôte (2,1-13), du discours de Pierre (2,14-36) et des conversions suscitées par l'événement pentecostal (2,37-41). Il y marque la période fondatrice de l'Église, et comment l'action de l'Esprit de Pentecôte se prolonge à travers les nouveaux convertis qui rejoignent la communauté chrétienne⁶⁴⁹. La description de la communauté est précédée par un sommaire numérique (2,41) auquel elle reste liée. En effet, l'identité du sujet du verbe ἦσαν (ils étaient : v. 42a) est à chercher au v. 41 (« ceux qui accueillirent sa parole »)⁶⁵⁰.

⁶⁴³ Cf. Joseph FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 268.

⁶⁴⁴ Cf. Daniel MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres*, p. 101.

⁶⁴⁵ Cf. Joseph FITZMYER, *op. cit.*, p. 269.

⁶⁴⁶ Cf. Daniel MARGUERAT, *op. cit.*, p. 106-109. Puisque les deux autres sommaires reprennent dans l'ensemble le premier, nous n'avons pas besoin d'en faire l'étude.

⁶⁴⁷ Jean-Marie R. TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux (Cogitatio Fidei 75)*, Paris, Éd. du Cerf, 1974, p. 176.

⁶⁴⁸ Cf. Daniel MARGUERAT, *op. cit.*, p. 102.

⁶⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 111.

⁶⁵⁰ Cf. Joseph FITZMYER, *op. cit.*, p. 268.

Ce sommaire (2,42-47) présente quatre éléments caractéristiques de la vie de la communauté naissante : l'écoute et l'enseignement des apôtres, la communion fraternelle, la fraction du pain, les prières. Le deuxième élément traduit explicitement un mode de vie que Jésus a recommandé à ses disciples : la vie fraternelle. En effet le v. 42b parle de *κοινωνία* – communion fraternelle – entre les chrétiens. Luc n'emploie qu'ici ce terme, mais il est utilisé à plusieurs reprises dans le Nouveau Testament avec d'autres significations (Rm 15,26 ; 1 Co 1,9 ; 10,16 ; 2 Co 6,14 ; 8,4 ; 9,13 ; 13,13 ; Gal 2,9 ; Ph 1,5 ; 2,1 ; 3,10 ; Phm 6 ; He 13,16 ; 1 Jn 1,3.6.7)⁶⁵¹. Comment doit-on entendre alors cette communion fraternelle ? En tenant compte du reste du texte, on peut dire que cette *κοινωνία* est à la fois spirituelle et matérielle. En effet, les v. 44b-45 parlent de la communauté de biens et le v. 46 de la dimension spirituelle de la communion. Ces deux réalités concourent à créer au sein des frères une vie harmonieuse et paisible : une communion. Comme Jésus constituait autrefois le point d'unification du groupe de ceux qui le suivaient pendant sa vie publique, maintenant c'est sa présence pneumatique qui noue la communauté des disciples en fraternité. En vivant la communion fraternelle, les chrétiens témoignent de cette présence.

Par ailleurs, la communauté de biens devait être vue comme indispensable dans la vie du disciple. En effet, ceux qui suivaient Jésus abandonnaient tout, puisqu'ils le suivaient partout. La possession de grands biens individuels pouvait être un frein à la fidélité au Christ, car le disciple serait tenté de s'y attacher. Elle pourrait aussi susciter une jalousie inévitable entre disciples. Leur appartenance et leur attachement au Christ leur imposait ainsi de renoncer à tout ce qui leur était personnel. Cela a favorisé une vie de partage et de communion fraternelle.

« Chacun renonce à faire sien ce qui lui appartient pour le profit de la communauté fraternelle dans laquelle tous n'ont qu'un cœur et une âme (Ac 4,32). Les paroles de Jésus à ceux qui, pour le suivre, doivent quitter leurs biens se trouvent ainsi, de fait, transposées dans la perspective de la communion pentecostale. On quitte tout. Mais ce détachement lui-même n'a rien d'un dépouillement purement négatif, uniquement ascétique. Il construit concrètement la *κοινωνία*⁶⁵² ».

La communauté de Jérusalem, mue par l'Esprit, continue dans la voie du groupe apostolique. Le principe de la dimension matérielle de la communion – le fait que tous les croyants faisaient communauté (v. 44 : πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτό) – est

⁶⁵¹ Cf. Joseph FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 271.

⁶⁵² Jean-Marie R. TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*, p. 178.

précisé dans les modalités au v. 45 : καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διμερίζον αὐτὰ πᾶσιν καθότι ἄν τις χρεῖαν εἶχεν (Ils vendaient leurs propriétés et leurs biens, pour en partager le prix entre eux tous, selon les besoins de chacun). Cette façon d’agir permettait d’offrir à tous les frères chrétiens la possibilité de participer à la vie de la communauté sans avoir de souci matériel. Mais cette communion entre frères ne signifie pas que certains devaient vivre aux dépens des autres : ce n’est pas une assistance proprement dite, où le riche doit vêtir le nécessiteux ou donner pour le bien du groupe. Il s’agit plutôt de faire en sorte que tous les frères partagent la même chose, que tous les frères aient de quoi vivre. C’est pourquoi les biens étaient vendus pour en partager le prix : une forme d’égalité ou de justice sociale dans les rapports entre chrétiens⁶⁵³. C’est une formule qui devrait encourager la convivialité et la concorde dans la communauté. Le souci pour le bien matériel du frère n’est pas ponctuel. Il se prolonge et favorise aussi la pratique de la foi. Le v. 46a affirme le principe de la dimension spirituelle tandis que les v. 46b,c,d.47 en donnent les modalités. Participant au même salut, c’est ensemble que les chrétiens vivent leur piété : ils fréquentaient ensemble le Temple et rompaient le pain avec tous. La communauté devait se préoccuper de la santé spirituelle de ses membres. La communion fraternelle se vivait au quotidien avec tous les membres de la communauté.

« Mettre tout en commun et partager avec tous », « unanimes pour aller au Temple et rompre ensemble le pain » : ces formules résument la vie fraternelle de la communauté. Les chrétiens se savaient-ils frères et avaient-ils alors conscience de former une communauté ? Certainement, car le mode de vie que présente Luc montre « qu’ils se savaient assemblés en un seul corps⁶⁵⁴ ». La vie de communion ici est basée sur la foi (cf. « Tous ceux qui étaient croyants ») et le désir de suivre Jésus. Ces deux éléments sont le fondement de ce nouveau mode d’être et de vie.

Avec ce texte de Luc, on peut dire que les chrétiens avaient le souci de l’égalité, de la convivialité et du partage fraternel. Le modèle que présente ce texte n’était certainement pas une forme de vie imposée (cf. Ac 5,4), mais une pratique née et développée pour rendre la communauté chrétienne plus autonome vis-à-vis du monde externe. Cette forme de vie – la communion fraternelle – a dû être inspirée de la pratique des thiasés ou *collegia* qui existait dans le monde gréco-romain, et peut-être de la forme de vie communautaire des esséniens et

⁶⁵³ Cf. Daniel MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres*, p. 105.

⁶⁵⁴ *Ibid.*

de Qumrân⁶⁵⁵. Mais ici, il ne s'agit pas d'une communauté fermée sur elle-même, avec une règle de vie bien définie, ou d'une communauté de personnes qui se seraient choisies, partageant des intérêts personnels, professionnels ou religieux. Luc présente une communauté originale de foi, unie par le même Esprit de Pentecôte, ouverte à tous, où les gens de différentes classes sociales se sentent frères les uns des autres, parce que appelés à suivre le même Jésus. Ceux qui recevaient n'étaient pas dépendants de ceux qui donnaient.

Même si le modèle que Luc propose apparaît comme une exception, elle doit rester un miroir pour toutes les générations de chrétiens qui voudront vivre une authentique vie d'Église. Le témoignage du vivre ensemble manifeste la prise de conscience d'un salut partagé. Cette manière de vivre peut s'inscrire dans l'histoire, car mis en mouvement par l'Esprit de Pentecôte qui a fait naître les gens à la vie chrétienne. Il n'est pas une effervescence passagère, mais durablement établi dans le temps de l'Église. L'emploi de l'imparfait par l'auteur – la majorité des verbes du récit – « confère au récit la profondeur de l'histoire » et souligne « l'état durable du groupe des croyants⁶⁵⁶ ».

La vie de l'Église est appelée à se poursuivre et à offrir une nouvelle forme de vie permanente aux chrétiens (cf. v. 46a : καθ' ἡμέραν). À la suite de la communauté apostolique et de l'Église primitive, les chrétiens de l'antiquité se considéraient aussi comme des frères, ayant le souci les uns des autres. Des témoignages de la littérature des quatre premiers siècles du christianisme attestent, dans ce sens, que l'appellation ἀδελφότης pourrait désigner le groupe des chrétiens. Ce nom est donné par plusieurs Pères de l'Église et dans des écrits apocryphes.

⁶⁵⁵ Cf. Daniel MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres*, p. 107 et 162-163. Même si les thiasos ou *collegia* étaient des groupes fraternels nés du relâchement des liens sociaux, la relation entre bienfaiteurs et bénéficiaires a malheureusement créé une relation de patrons à clients. Ceux qui donnaient étaient considérés comme supérieurs.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 101 et 103.

2. La « fraternité » dans la littérature des premiers siècles du christianisme

Des écrits de l'époque antique évoquent la fraternité. Ils appartiennent à la littérature profane ou chrétienne.

2.1. Une œuvre profane : le traité de Plutarque sur l'amour fraternel

Nous n'avons trouvé qu'un seul témoignage extra-biblique et profane sur la fraternité, contemporain du Nouveau Testament. Il s'agit du traité de Plutarque, *De l'amour fraternel*, qui donne une idée de ce que représentaient les relations fraternelles. Le sentiment fraternel était, selon cet auteur, rare à son époque comme jadis la haine entre frères : « Ἐγὼ δ' ὁρῶ καθ' ἡμᾶς τὴν φιλαδελφίαν οὕτω σπάνιον οὕσαν ὡς τὴν μισαδελφίαν ἐπὶ τῶν παλαιῶν⁶⁵⁷ » (Je vois pour ma part, que de nos jours l'amour fraternel est aussi rare que jadis la haine entre frères). Or, c'est un amour profondément naturel que tout être humain devrait porter. Ce sentiment dépasse toutes les amitiés, qui n'en sont que de pâles représentations. Pour Plutarque, le lien de sang est supérieur. Il doit, par conséquent, primer sur toutes les autres relations, dont il est le garant :

Σκιαὶ γάρ εἰσιν ὄντως αἱ πολλαὶ φιλίαι καὶ μιμήματα καὶ εἶδωλα τῆς πρώτης ἐκείνης, ἣν παισί τε πρὸς γονεῖς ἢ φύσις ἀδελφοῖς τε πρὸς ἀδελφούς ἐμπεποίκε, κάκεινην ὁ μὴ σεβόμενος μηδὲ τιμῶν ὅρα τίνα πίστιν εὐνοίας τοῖς ἀλλοτρίοις δίδωσιν, ἢ ποιός τις ἐστι, τὸν ἐταῖρον ἐν φιλοφροσύναις καὶ γράμμισιν ἀδελφὸν προσαγορεύων, τῷ δ' ἀδελφῷ μηδὲ τὴν αὐτὴν ὁδὸν οἰόμενος δεῖν βαδίζειν.

« La plupart des amitiés sont en effet des ombres, des imitations, des fantômes de cette amitié première que la nature a inspirée aux enfants pour leurs parents, aux frères pour leurs frères ; et celui qui ne révère, ni n'apprécie ce sentiment, vois quel gage il offre aux étrangers de sa sympathie ! Quelle sorte d'homme est-il pour saluer du nom de frère, dans ses épanchements épistolaires, un ami, alors qu'il ne pense même pas devoir passer par la même rue que son frère⁶⁵⁸. »

Malgré leurs différences, les frères sont de la même semence comme les membres d'un même corps. Ils doivent par conséquent vivre en s'entraïdant les uns les autres, dans la bienveillance et dans l'harmonie qu'ils tiennent de leur nature :

⁶⁵⁷ Cf. PLUTARQUE, *De l'amour fraternel*, 1, dans *Œuvres morales*, VII,1. Traité de morale 27-36, texte établi et traduit par Jean Dumortier et Jean Defrads, Paris, Éd. Les Belles Lettres, 1975.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, 3.

Ἐκεῖνο δὲ παντὶ δῆλον ὡς ἀπὸ σπέρματος ἑνὸς καὶ μιᾶς ἀρχῆς ἡ φύσις ἀδελφούς δύο καὶ τρεῖς καὶ πλείονας ἐποίησεν οὐ πρὸς διαφορὰν καὶ ἀντίταξι, ἀλλ' ὅπως χωρὶς ὄντες ἀλλήλοις μᾶλλον συνεργῶσιν.

« Mais voici qui est clair pour tous ; la nature n'a point formé d'une seule semence et d'un seul principe deux, trois ou plusieurs frères pour qu'ils soient en désaccord, en des camps opposés, mais pour qu'ils collaborent mieux ensemble du fait de leur séparation⁶⁵⁹. »

Si l'individu a besoin des autres pour correspondre à sa nature d'être social, cela passe avant tout par le lien de sang, consacré par la nature comme le plus sacré et le plus fort :

Αὐτὴ γάρ ἡ προσδεχομένη καὶ ζητοῦσα φιλίαν καὶ ὁμιλίαν χρεία διδάσκει τὸ συγγενὲς τιμᾶν καὶ περιέπειν καὶ διαφυλάττειν, ὡς ἀφίλους καὶ ἀμίκτους καὶ μονοτρόπους ζῆν μὴ δυναμένους μηδὲ πεφυκότας.

« Ce besoin qui nous fait accueillir et rechercher la société et l'amitié nous enseigne à honorer, à cultiver, à garder ce qui est de notre sang, puisque, à moins de contrarier la nature, nous ne pouvons vivre sans amis sans relations, en solitaires⁶⁶⁰. »

Aucune haine du frère ne peut donc être tolérée, car elle est contre nature. L'entente des frères réjouit les parents et favorise le développement et l'épanouissement de la famille. Puisque le don du frère vient des parents, l'amour fraternel est vu comme celui des parents :

πρὸς μὲν οὖν γονεῖς ἡ φιλαδελφία τοιοῦτόν ἐστιν ὥστε τὸ φιλεῖν ἀδελφὸν εὐθὺς ἀπόδειξιν εἶναι τοῦ καὶ τὴν μητέρα φιλεῖν καὶ τὸν πατέρα, πρὸς δὲ παῖδας αὐτὸ δίδαγμα καὶ παράδειγμα φιλαδελφίας οἶον οὐθὲν ἄλλο, καὶ τοῦναντίον αὐτοὶ πονηρὸν ὥσπερ ἐξ ἀντιγράφου πατρῶου τὴν μισαδελφίαν ἀναλαμβάνουσιν.

« À l'égard des parents l'amour fraternel a tant d'importance qu'aimer son frère est une preuve directe que l'on aime sa mère et son père ; à l'égard des enfants, c'est donner une leçon et un modèle d'amour fraternel, comme il n'en est point d'autre. Dans le cas contraire, réplique de leur père, les enfants apprennent le mal, la haine fraternelle⁶⁶¹. »

Selon Plutarque, la fraternité de sang est importante, car elle est considérée comme la base des relations sociales, la source du bon comportement. Elle s'impose ainsi à tous ceux qui aspirent à une vie de groupe.

⁶⁵⁹ PLUTARQUE, *De l'amour fraternel*, 2.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, 3.

⁶⁶¹ *Ibid.*, 6.

À côté de Plutarque, d'autres écrits ont évoqué la « fraternité ». Mais ceux-là sont des écrits chrétiens.

2.2. Les écrits des Pères de l'Église et apocryphes chrétiens

Pendant les quatre premiers siècles de l'Église, des écrits patristiques témoignent de l'emploi du mot ἀδελφότης avec une signification ecclésiale. Il désigne un groupe de personnes, une communauté de frères dans la foi, des chrétiens. Certains pères de l'Église l'ont employé pour désigner une communauté particulière, locale ou l'Église entière⁶⁶². Nous ne relèverons que quelques écrits.

Dans une lettre adressée à l'Église de Corinthe vers l'an 96, Clément de Rome utilise le mot ἀδελφότης pour désigner cette communauté. Sa lettre cherche à résoudre une crise interne de l'Église locale, fondée par Paul. Il invite les membres de la communauté de Corinthe à plus d'efforts pour garder l'unité. Il évoque aussi sa peine de voir cette communauté régresser au niveau du comportement chrétien, car les qualités qu'on lui reconnaissait – voir l'introduction de sa lettre – étaient remises en cause. C'est en énumérant les qualités de l'Église de Corinthe que Clément désigne explicitement cette communauté chrétienne locale par le terme ἀδελφότης : « Vous étiez en combat jour et nuit en faveur de toute la fraternité (ὕπερ πάσης τῆς ἀδελφότητος), afin que dans l'affection et l'accord des consciences soit sauvé le nombre de Ses élus (τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ)⁶⁶³. »

Selon les propos de Clément, les chrétiens forment une « fraternité » dont les membres sont des élus (τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ). Il s'agit des élus de Dieu comme dans 1 P 1,2 ; 2,9 ; 5,13. Ce groupe de frères dans la foi est lié par le choix de Dieu : il faut conforter ce lien. C'est pourquoi Clément invite à prier pour que Dieu replace les membres de la « fraternité » dans la pratique de l'amour fraternel : « Supplions le maître afin qu'il [...] nous rétablisse dans la noble et sainte pratique de l'amour fraternel (ἐπὶ τὴν σεμνὴν τῆς φιλαδελφίας ἡμῶν ἀγνήν ἀγωγήν)⁶⁶⁴. »

Ces deux passages montrent bien que Clément a conscience que les chrétiens constituent une nouvelle « fraternité » fondée par Dieu qui les a appelés dans le Christ. Sa préoccupation pour leur unité témoigne de son désir de voir les chrétiens traduire dans leur quotidien

⁶⁶² Ce point sur les écrits chrétiens est inspiré de Michel DUJARIER, *L'Église-Fraternité*, p. 35-104.

⁶⁶³ CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens* 2,4. Introduction, texte, traduction, notes et index par Annie Jaubert (Sources chrétiennes 167), Paris, Éd. du Cerf, 1971. Le nom « Dieu » est remplacé par un pronom – Ses –, c'est pourquoi celui-ci commence par une lettre majuscule dans la traduction, car selon Jaubert, Clément a un très grand respect pour Dieu au point qu'il ne le désigne pas par son nom (cf. Introduction, p. 41).

⁶⁶⁴ *Ibid.*, 48,1.

l'amour fraternel, leur marque distinctive. Ceux que Dieu a choisis deviennent un groupe de frères dont le comportement doit constamment relever le défi de la fraternité.

Dans une lettre adressée aux Philippiens autour des années 135, Polycarpe, évêque de Smyrne, donnait les conseils suivants : « Demeurez donc en ces sentiments, et suivez l'exemple du Seigneur, fermes et inébranlables dans la foi, aimant la fraternité (*fraternitatis amatores*), vous aimant les uns les autres, unis dans la vérité⁶⁶⁵ ». Dans ce texte conservé en latin, il invite à aimer la « Fraternité », c'est à dire l'Église, communauté de frères. Cela doit se réaliser dans l'amour pour chaque frère, car la collectivité n'est que le regroupement des frères.

Dans son ouvrage *Le Pasteur*, écrit autour des années 140, Hermas recommande une vie évangélique. Il indique, dans le chapitre sur les *Préceptes*, ce qui correspond à une telle vie. C'est à ce propos qu'il utilise le mot ἀδελφότης pour désigner la communauté chrétienne : πρεσβύτας σέβασθαί δικαιοσύνην ἀσκεῖν, ἀδελφότητα συντηρεῖν, ἕβριον ὑποφέρειν, μακρόθυμον εἶναι (honorer les vieillards, pratiquer la justice, garder la fraternité, supporter la violence, être patient)⁶⁶⁶. Pour lui, il s'agit de veiller sur le groupe des chrétiens, c'est à dire en prendre soin, comme collectivité, en même temps que sur chacun. Cela passe concrètement par l'attention à certaines catégories de personnes comme les vieillards, les affligés. En demandant de garder la concorde et de faire la charité (cf. *Mand.* VIII, 9), Hermas souligne la nécessité de traduire dans les faits le sens du mot ἀδελφότης. En effet, si les chrétiens constituent une fraternité, ils doivent le montrer à travers leur agir, justifiant ainsi leur appartenance à celle-ci.

Eusèbe de Césarée rapporte une lettre des Églises de Vienne et de Lyon aux chrétiens d'Asie et de Phrygie. Les communautés viennoise et lyonnaise sont clairement désignées, dans la moitié du II^e siècle, par le nom de « fraternité » : « Ici se produisit une grande intervention de Dieu et se manifesta une miséricorde sans mesure de Jésus, telle qu'elle arriva rarement dans notre fraternité (ἐν τῇ ἀδελφότητι), mais bien conforme à l'art du Christ⁶⁶⁷. » Cette désignation fait allusion à la communauté locale composée des serviteurs du Christ.

⁶⁶⁵ Cf. Cité dans Michel DUJARIER, *L'Église-Fraternité*, p. 43. *Fraternitas* est la traduction latine de ἀδελφότης.

⁶⁶⁶ Cf. HERMAS, *Le Pasteur*. Mand.VIII, 10. Introduction, texte, traduction, notes et index par Robert Joly (Sources chrétiennes 53 bis), Paris, Éd. du Cerf, 1968². Selon Michel DUJARIER, *op. cit.*, p. 37-38, en traduisant ἀδελφότητα συντηρεῖν par « garder la fraternité », Joly, p. 181, donne un sens moral à « fraternité ». Or, le verbe συντηρέω n'a pas que cette signification (garder, conserver quelque chose). En effet, en Mc 6,20 il veut dire *veiller sur ou prendre soin d'une personne*. Hermas emploie aussi le verbe συντηρέω dans ce sens comme le confirment les deux autres passages (cf. *Mand.* V, 1,7 et *Sim.* V, 6,2) où il utilise ce verbe.

⁶⁶⁷ Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, V, 1,32. Texte grec, traduction et notes par Gustave Bardy (Sources chrétiennes 41), Paris, Éd. du Cerf, 1955.

Ce passage indique que les chrétiens ont conscience de ce que leur « fraternité » bénéficie de la protection divine. Ceux que Dieu a mis ensemble sont l'objet de son attention bienveillante.

Vers la fin du II^e siècle, Irénée de Lyon, dont de rares extraits du texte grec sont conservés grâce à Eusèbe de Césarée, ne s'écarte pas de la façon traditionnelle de parler du groupe des chrétiens. Il l'appelle aussi « fraternité ». Il emploie, en outre, le terme ἐκκλησία pour désigner la communauté chrétienne. Cela signifie certainement que les deux appellations étaient en usage à l'époque, pour parler du groupe des chrétiens. Il confirme le sens ecclésial du mot ἀδελφότης. Dans son opposition aux pratiques magiques des gnostiques, il parle des miracles opérés par sa communauté, signes de la puissance divine :

« Il s'en faut beaucoup qu'ils ressuscitent un mort, comme l'ont fait le Seigneur et les apôtres par la prière, et comme il est arrivé souvent dans la fraternité (ἐν τῇ ἀδελφότητι πολλάκις). En cas de nécessité, toute l'Église locale le demandait (τῆς κατὰ τόπον ἐκκλησίας πάσης αἰτησαμένης) avec beaucoup de jeûnes et de supplications ; et l'âme du défunt revenait et l'homme était accordé aux prières des saints⁶⁶⁸. »

Il parle, certes, de l'Église locale (κατὰ τόπον), mais aussi de l'Église universelle (cf. V, 7,5 : κατὰ παντός τοῦ κόσμου) qui se réalise en chaque Église particulière. Il montre aussi que l'action des charismatiques n'est pas isolée. En effet, c'est toute la communauté qui prie et jeûne pour que Dieu intervienne. La « Fraternité » locale est unie aussi bien dans son intercession, pour son propre bien, qu'à l'Église du monde entier.

Sérapion, évêque d'Antioche de Syrie, écrivit une lettre en 192 pour réfuter le montanisme. Il use dans celle-ci du mot ἀδελφότης : « Afin que vous sachiez encore que l'action de cette organisation trompeuse, nommée la Nouvelle Prophétie, est en horreur à toute la fraternité qui est dans le monde (παρὰ πάσῃ τῇ ἐν κόσμῳ ἀδελφότητι)⁶⁶⁹. » « Fraternité » fait allusion à l'Église, qui est dans le monde (ἐν κόσμῳ). Il parle donc de l'Église universelle. L'hérésie qu'il combat dans sa lettre n'affecte pas seulement l'Église locale, mais toute la communauté des disciples du Christ dispersée dans le monde entier, car il n'y a qu'une « fraternité ». Chaque entité représente toute la fraternité. C'est donc toute l'Église universelle qui se trouve à mal avec cette hérésie.

⁶⁶⁸ Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, V, 7,2 ; IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*. Livre II, 31,2, édition critique par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau (Sources chrétiennes 294), Paris, Éd. du Cerf, 1982.

⁶⁶⁹ Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *op. cit.*, V, 19,2.

Origène, dans son commentaire sur l'évangile de saint Jean écrit autour de 231, fait une brève réflexion sur le terme « martyr ». Dans celle-ci, « fraternité » se réfère à l'Église universelle, même s'il s'adresse à la communauté d'Alexandrie. Constatant que les chrétiens restreignaient le sens du mot « martyr », il propose que celui-ci soit étendu à tous ceux qui témoignent du Christ de quelque manière que ce soit. Selon lui, le terme avait un sens large dans le Nouveau Testament :

« Quiconque rend témoignage à la vérité, qu'il la défende par ses paroles, ses actes ou toute autre manière, peut être à juste titre appelé témoin (μάρτυς). Mais désormais, selon la coutume de la fraternité (τὸ τῆς ἀδελφότητος ἕθος), frappée par les dispositions de ceux qui ont combattu jusqu'à la mort pour la vérité ou pour la pureté, on ne nomme témoin dans toute la force du terme que ceux qui, par l'effusion de leur sang, ont rendu témoignage au mystère de la piété⁶⁷⁰. »

Dans une lettre écrite à la même époque à Sextus Julius Africanus, pour réfuter sa position contraire à l'authenticité de l'histoire de Suzanne, Origène emploie le même langage pour parler du groupe des chrétiens. Il invite au respect de la « coutume de la fraternité », et laisse percevoir un rapprochement entre « fraternité » et « Églises » :

« Faudrait-il donc supprimer les exemplaires en usage dans les Églises (ἐν ταῖς ἐκκλησίαις), et ordonner à la fraternité (τῇ ἀδελφότητι) de rejeter les livres sacrés en usage chez elle et de flatter les Juifs et de les persuader de nous donner, à la place, des textes purs, sans rien de fabriqué⁶⁷¹ ? »

Eusèbe a écrit au début du IV^e siècle une introduction à une lettre de Denys d'Alexandrie, dans laquelle il utilise le vocabulaire employé au III^e siècle pour parler de la communauté chrétienne : "Ἰδωμεν δ' ὁ αὐτὸς ὅποια καὶ τῷ Νοουάτῳ διεχάραξεν, ταραττοντι τῆνικαδὲ τὴν Ῥωμαίων ἀδελφότητα· [...] Διονύσιος Νοουάτῳ ἀδελφῷ χαίρειν (Voyons ce que le même Denys a également écrit à Novatien qui troublait alors la fraternité des Romains [...] Denis à Novatien, son frère, salut !) ⁶⁷². Τὴν Ῥωμαίων ἀδελφότητα se réfère à la communauté chrétienne de Rome qui connut la persécution à cette époque. Certains chrétiens ont renoncé à la foi, tandis que d'autres ont résisté malgré les souffrances infligées. Denys continue de

⁶⁷⁰ Cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean* I. Sur l'Évangile de Jean II, 210. Texte grec, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc (Sources chrétiennes 120), Paris, Éd. du Cerf, 1966.

⁶⁷¹ Cf. *Ibid.*, *Philocalie*, 1-20. Sur les Écritures et la lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne, Lettre à Africanus 8. Introduction, texte, traduction et notes par Marguerite Harl et Nicholas De Lange (Sources chrétiennes 302), Paris, Éd. du Cerf, 1983.

⁶⁷² EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, VI, 45.

traiter Novatien de « frère », même si celui-ci a entraîné d'autres chrétiens dans un schisme. Il se peut qu'il se soit racheté pendant les persécutions⁶⁷³.

Nous trouvons aussi l'emploi du mot « fraternitas », désignant la communauté des frères chrétiens, dans les *Actes de Pierre*. Cet écrit apocryphe rapporte le départ de Paul de Rome en Espagne. Il décrit la scène des adieux. Il relève d'abord la réaction des frères face au départ imminent de Paul : « Or, comme Paul s'apprêtait à sortir, de grands gémissements éclatèrent dans toute la fraternité (*circa fraternitatem omnem*), parce qu'ils croyaient qu'ils ne verraient plus Paul⁶⁷⁴. » Il donne ensuite le discours d'adieu de Paul : « Serviteurs de Dieu, que chacun de vous arme en lui l'homme intérieur de paix, d'égalité d'âme, de mansuétude, de foi, de charité, de science, de sagesse, d'amour envers la fraternité (*amorem in fraternitatem*), d'hospitalité, de miséricorde, d'abstinence, de bonté, de justice⁶⁷⁵. » Dans ces deux extraits, la communauté des chrétiens que Paul s'apprête à quitter est nommée « fraternité ».

L'auteur ne manque pas de souligner non plus le mal subi par la communauté et causé par l'hérétique juif Simon. Pour lui, c'est toute la « fraternité » qui a souffert de cette situation : « Par ses formules magiques et sa malice, il avait de tous côtés ruiné toute la fraternité (*omnem fraternitatem*)⁶⁷⁶. » Il évoque aussi un dialogue entre Pierre et Jésus où le mot « fraternité » désigne l'Église, communauté de frères : « Déjà, la plus grande partie de la fraternité (*plurima turba fraternitatis*) a été convertie par toi et par celui par qui tu as fait des miracles en mon nom⁶⁷⁷. »

Ces écrits montrent bien qu'après la *Prima Petri* les chrétiens ont continué à désigner leur communauté par le terme « fraternité ». Ce mot au sens de « communauté de frères » est employé par les Pères au cours des trois premiers siècles, pour désigner aussi bien les églises locales que l'Église entière. Ils en ont fait un usage chrétien, comme nom propre de leur communauté, qui va se poursuivre à travers les siècles successifs. Par ces témoignages, l'Église semble être reconnue comme une communauté de frères, une famille où l'esprit communautaire doit être mis en avant. Mais est-ce là la preuve de la prise de conscience de l'importance des rapports fraternels qui doivent guider les chrétiens ? Il ne serait peut-être pas juste de penser que cette appellation était un simple nom. Elle est sans doute l'émanation

⁶⁷³ Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, n. 2 et 3 de Bardy.

⁶⁷⁴ Cf. *Les Actes de Pierre*, §1, dans François BOVON et Pierre GEOLTRAIN (ed.), *Écrits apocryphes chrétiens I* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1997. Selon la note C, la « communauté » signifie littéralement la « fraternité ». Nous retenons la traduction de Michel DUJARIER, *L'Église-Fraternité*, p. 44.

⁶⁷⁵ *Les Actes de Pierre*, *op. cit.*, §2, met « amour fraternel » à la place de « fraternité ». La traduction retenue par Dujarier, *op. cit.*, met en évidence le sens collectif de « fraternitas ».

⁶⁷⁶ Cf. Texte mentionné par Michel DUJARIER, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁷⁷ Cf. *Les Actes de Pierre*, *op. cit.*, §16.

d'une foi vécue et le fruit de raisons théologiques. Comme nom du groupe de ceux qui « suivent Jésus », elle signifie que les chrétiens se sentaient frères par leur appel commun à marcher à la suite de Jésus, même s'il n'y a pas de lien explicite entre cette façon de parler et les désignations de « frères » et de « sœurs » biologiques⁶⁷⁸.

La fondation de plusieurs ordres et fraternités religieux dans l'Église est l'expression du vécu de la fraternité. Le fait, pour ces groupes, d'avoir comme règle fondamentale la vie communautaire et fraternelle indique que les disciples de Jésus veulent répondre à la volonté du maître les appelant à entrer en fraternité, avec lui et avec tous les autres condisciples.

3. Les « fraternités » dans l'Église

Nous voulons évoquer ici quelques exemples de communautés marquantes de l'Église : des groupes de chrétiens, religieux ou moines, constitués en fraternités plus ou moins importantes. Mais avant, nous voulons mentionner Cyrille et Méthode, un cas de frères envoyés en mission au cours du Moyen Âge.

3.1. Cyrille et Méthode

Comme Moïse et Aaron pour le peuple d'Israël, deux frères – Cyrille et Méthode – ont particulièrement marqué l'Église par leur mission. Ils sont généralement appelés apôtres des Slaves⁶⁷⁹. Originaires de Thessalonique, ces deux frères de sang célébrés le 14 février par l'Église catholique ont beaucoup travaillé pour l'évangélisation de l'Europe. Le pape Jean-Paul II l'a reconnu et les a déclarés co-patrons de l'Europe avec saint Benoît, en 1985. Les deux saints frères sont aussi honorés par l'Église orthodoxe le 11 mai : la naissance de Cyrille le 14 février et celle de Méthode le 6 avril⁶⁸⁰.

Né de Léon et de Marie, Constantin – qui prendra plus tard, juste avant sa mort, le nom de Cyrille – et Michel – baptisé Méthode – étaient des frères de chair et dans la foi. Après avoir exercé comme fonctionnaires dans l'administration provinciale et dans la diplomatie de leur pays – Byzance –, les deux frères vont s'engager à la suite de Jésus comme moines : d'abord

⁶⁷⁸ Cf. Michel DUJARIER, *Église-Fraternité*, p. 48-49.

⁶⁷⁹ Cf. Vladimír VAVŘÍNEK, « Cyrille et Méthode » dans André VAUCHEZ (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, tome I, Paris, Éd. du Cerf, 1997, p. 430.

⁶⁸⁰ Cf. http://fr.wikipedia.org/Cyrille_et_Méthode, 22/02/2013, p. 1.

Méthode l'aîné, puis Cyrille⁶⁸¹. Les deux frères furent envoyés en mission en Moravie par l'empereur Michel III, sur la demande du prince moldave Ratislav. Ils accomplirent ensemble cette mission d'évangélisation à partir de 862-863 sous le patriarcat de Photius, ami et maître de Cyrille⁶⁸². Les Slaves leur doivent leur premier alphabet et leurs premiers textes religieux. En effet, les deux frères traduisirent des textes liturgiques en langue slave : d'abord par l'alphabet glagolitique, modifié par la suite en cyrillique, du nom de son inspirateur. Ils traduisirent aussi l'Évangile, le psautier et les lettres de Paul. Cela leur permit de gagner la sympathie du peuple et de rayonner au-delà de leur territoire de mission. Leur œuvre est résumée ainsi :

« Cette mission donne le coup de départ à un véritable exploit des deux frères qui élaborent un alphabet pour les peuples slaves susceptible de favoriser leur intégration à la civilisation chrétienne en une langue compréhensible. En réalité, la mission en Grande Moravie des frères Cyrille et Méthode marque l'aboutissement du processus d'élaboration d'une écriture slave [...] Il s'agit en premier lieu de l'élaboration de l'alphabet, d'une langue littéraire des slaves, d'une littérature slave, d'une église slave, d'un point de vue idéologique que les chercheurs appellent aujourd'hui *la troisième voie* [...] À cette époque la communauté européenne dispose de deux écritures – le latin et le grec. Les frères prennent la décision de mettre au point quelque chose de nouveau. Ils élaborent une écriture qui n'a rien avoir avec le latin, ni le grec, une écriture différente en mesure de garantir l'identité culturelle et chrétienne slave⁶⁸³. »

Ce travail missionnaire reconnu a suscité à leur égard l'hostilité du clergé franc qui revendiquait la Moravie comme appartenant à sa juridiction ecclésiastique. Mais leur œuvre littéraire, de portée mondiale, permit aux slaves « de mieux résister aux tentatives de domination ou d'assimilation, particulièrement menaçante au Moyen Âge, de la part des germains et des grecs⁶⁸⁴ ». Cyrille et Méthode permirent ainsi aux slaves d'introduire dans leur propre culture le message révélé et d'en exprimer la vérité salvifique avec le langage qui lui est propre. Ils sont, dans ce sens, un exemple d'inculturation⁶⁸⁵. Pendant leur mission, ils ont aussi travaillé au rapprochement des églises de Rome et de Constantinople (cf. leur

⁶⁸¹ Cf. Vladimír VAVŘÍNEK, « Cyrille et Méthode », 430.

⁶⁸² Roger BERNARD, « Cyrille et Méthode », dans Paul DABIN (dir.), *Encyclopaedia Universalis*, vol. 5, Paris Encyclopaedia Universalis France, 1969, p. 298.

⁶⁸³ « La conférence sur la portée nationale et européenne de la mission des Saints frères en Grande Moravie », sur Bnr.bg/sites/fr/Lifest/HistoryAndReligion/pages/210213_moravie.aspx, 22/02/2013, p. 2.

⁶⁸⁴ Roger BERNARD, « Cyrille et Méthode », sur <http://www.universalis.fr/encyclopedie/cyrille-et-methode/>, 22/02/2013, p. 2.

⁶⁸⁵ BENOÎT XVI, audience générale du mercredi 17 juin 2009, sur <http://christus-web.com-et-methode/>, 22/02/2013, p. 2.

voyage à Rome en 867). Ils peuvent être considérés comme les précurseurs connus de l'œcuménisme⁶⁸⁶.

Deux frères vont ensemble en mission et mènent des activités communes, traduisant ainsi leurs liens. Face à l'opposition, ils se rendent aussi tous deux à Rome. C'est là, comme Aaron mourut pour laisser Moïse poursuivre la mission, que Cyrille aussi connaîtra la mort, mais non sans avoir supplié son frère Méthode, devenu entre-temps Évêque de Sirmium, de continuer l'œuvre commune. La vie de ces deux frères rappelle celle des premiers disciples, qui ont dû abandonner leur métier et passer d'une communauté de frères naturels à une fratrie spirituelle. À l'image de Cyrille et Méthode, l'histoire de l'Église comprend, à travers le monde, plusieurs autres cas de frères ou de sœurs qui ont répondu ainsi à l'appel de Jésus. Leurs liens physiques devraient leur permettre de mieux vivre leurs relations nouvelles dans le Christ.

3.2. Les ordres et autres fraternités

L'histoire du christianisme relate l'apparition de plusieurs ordres religieux et séculiers au cours des siècles passés et encore de nos jours, marqués par le désir de vivre le radicalisme évangélique à travers de petites communautés chaleureuses et conviviales⁶⁸⁷. Au départ l'objectif de la fondation de la plupart des ordres fut la recherche d'une ascèse personnelle. Mais l'idéal de vie des premières communautés chrétiennes, décrites dans les Actes des Apôtres, s'est très vite imposé comme forme de vie face au désir d'aucuns de vivre de façon plus profonde le message évangélique.

« Ainsi, dans les premiers siècles, se forment ça et là ce que nous appellerions des communions de chrétiens avides d'ascèse, mettant leurs biens en commun, renonçant à la possession, vivant dans le célibat et la continence, assidus à la prière, désireux de se livrer davantage à la puissance de l'Esprit. Leur but est d'édifier ainsi une vie fraternelle solide, authentique en tout, fidèle à l'exigence évangélique même si parfois elles insistent avec une certaine outrance sur ses aspects les plus rudes. Mais leur dynamisme vient du sein même des diverses Églises locales prenant l'Évangile au sérieux⁶⁸⁸. »

Depuis saint Antoine et Pacôme (III^e siècle) et saint Basile (IV^e siècle), la règle d'or de la charité fraternelle a constitué le pilier du comportement de tous ceux qui s'engageaient sous

⁶⁸⁶ « La conférence », sur Bnr.bg/sites/fr/Lifest/HistoryAndReligion/pages/210213_moravie.aspx, 22/02/2013, p. 3.

⁶⁸⁷ Alexandre FAIVRE, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et de revenir à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 24.

⁶⁸⁸ Marc JOULIN, *Religieux et moines de notre temps*, Paris, Éd. du Cerf, 1980, p. 16.

une forme ou une autre à la suite de Jésus⁶⁸⁹. Des groupes se formèrent souvent autour d'un premier engagé et devinrent petit à petit ces communautés que nous connaissons aujourd'hui : bénédictins, cisterciens, carmes, franciscains, dominicains, etc. Certains prêtres séculiers, pour répondre plus efficacement à leur vocation, sont constitués – souvent de façon discrète – en fraternité sacerdotale, en s'appuyant sur la spiritualité de l'un ou l'autre saint. L'avènement du renouveau charismatique a aussi suscité la formation de beaucoup de fraternités dans l'Église, bien que cela ne fût pas l'objectif de départ. L'Église a enregistré ces dernières années la création de plusieurs Communautés Nouvelles – l'Arche de Jean Vanier, le Chemin Neuf, la Communauté de Saint Jean, la Communauté de l'Emmanuel, les Foyers de Charité, les Fraternités de Jérusalem etc. Ces groupes, constitués de clercs et de laïcs, sont plus structurés que des groupes de prières.

« Ce sont de véritables communautés de vie ou d'alliance [...] Ses membres vivent souvent sous le même toit, ou bien se regroupent très régulièrement pour partager l'Eucharistie et lire la Parole de Dieu, pour prier et pour évangéliser. Cette importance de la vie communautaire n'est pas sans rappeler les premiers temps du Christianisme, où les chrétiens se regroupaient par petites communautés évangéliques pour mieux préserver leur identité et fortifier leur élan missionnaire dans un monde païen ou hostile au christianisme⁶⁹⁰. »

Pour les membres de ces communautés, la vie commune est le lieu privilégié de la pratique de la charité fraternelle et de l'espérance. La communauté est pour eux un moyen de croissance en vue de l'amour fraternel, pour fortifier ensemble leur foi. Elle leur permet d'être de meilleurs témoins et annonciateurs de l'Évangile⁶⁹¹. Ils répondent ainsi par cette forme de vie à l'appel de Jésus.

Tous ces groupes naissent à partir du corps social chrétien, parfois au cœur des communautés ecclésiales désireuses d'une profonde et véritable conversion à l'Évangile. Ils se détachent avec un certain relief au sein de l'ensemble des personnes qui accueillent Jésus⁶⁹². À l'intérieur de l'Église, considérée comme une grande « fraternité », surgissent de petites « fraternités », communautés à taille humaine pour mieux vivre l'Évangile. Les membres de celles-ci se considèrent comme des frères des autres chrétiens, mais veulent vivre de façon plus étroite leur fraternité, en essayant au mieux de mener une vie commune. Ils manifestent le désir de proclamer en actes la place primordiale de Dieu dans leur vie et dans

⁶⁸⁹ Cf. *Ibid.*

⁶⁹⁰ Frédéric LENOIR, *Les Communautés Nouvelles*. Interviews des fondateurs, Paris, Fayard, 1988, p. 30.

⁶⁹¹ Cf. *Ibid.*, p. 46.

⁶⁹² Cf. Jean-Marie R. TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*, p. 164.

toute l'existence humaine. C'est donc Dieu comme « unique nécessaire » qui est mis en avant. Ils veulent refaire pour lui le chemin de ceux que Jésus a appelés à lui – les apôtres –, laissant famille, biens matériels. Comme ceux qui suivirent Jésus au cours de son ministère public, l'appel de Jésus s'accomplit pour eux par leur appartenance à une « fraternité ».

La vie de ces frères, ainsi rassemblés, devient une offrande à Dieu dans le Christ⁶⁹³. Mais, si l'appel à vivre à la suite du Christ de manière plus étroite est le même pour tous, il comporte de multiples variantes dans son application. En effet, c'est sous des accents divers, avec des styles d'incarnation évoluant au rythme des époques, que des hommes et des femmes répondent toujours à l'appel à suivre Jésus sur les chemins de leur propre adoration du Père et de leur propre service à l'Évangile de Dieu⁶⁹⁴. Nous voulons présenter très brièvement trois de ces communautés qui essayent depuis des siècles de vivre en fraternité. Nous les avons choisies pour leur rayonnement pendant la période du Moyen Âge, qui en fut florissante.

La première communauté que nous voulons présenter est celle des *frères carmes*⁶⁹⁵. Cette « fraternité » n'a pas de fondateur connu. L'histoire de ces frères, héritiers de la renaissance de la vie érémitique des XI^e et XII^e siècles, ne donne pas le nom de celui qui fut à l'origine de ce groupe. L'on sait cependant que le projet de cette communauté a été approuvé officiellement en 1209 par Albert Avogadro, Patriarche latin de Jérusalem. Ce fut au départ une communauté dont les membres ont été attirés par les lieux saints. Des fidèles voulant vivre à l'exemple du prophète Élie, homme saint et solitaire, formèrent une petite communauté de frères ermites sur le mont Carmel. Dans cette « fraternité », chaque frère vit dans sa cellule séparée. Il y travaille, jeûne, prie et veille dans le silence et la solitude, selon le précepte central de la « fraternité ». Mais tous ont conscience que le combat n'est pas seulement individuel, pour vivre dans la dépendance de Jésus Christ et le servir fidèlement d'un cœur pur et avec une bonne conscience. Les frères se sentent solidaires dans le combat, c'est pourquoi, bien que vivant la solitude, la « fraternité » se rassemble pour la messe, la liturgie des heures, les repas, un colloque spirituel tous les quinze jours et un moment de détente ensemble. La vie d'ermite ne fait pas oublier l'importance et la place du frère, qui partage le même appel à suivre le Christ.

La seconde « fraternité » est celle des *frères franciscains* ou *mineurs*. Fondée en 1210 grâce à saint François d'Assise, la communauté franciscaine est un groupe de frères pour qui,

⁶⁹³ Cf. Marc JOULIN, *Religieux et moines de notre temps*, p. 10.

⁶⁹⁴ Cf. Alexandre FAIVRE, *Ordonner la fraternité*, p. 29.

⁶⁹⁵ Nous nous inspirons des témoignages de trois frères carmes dans Marc JOULIN, *op. cit.*, p. 149-160.

« vivre l'Évangile, c'est vivre en frère, c'est aimer⁶⁹⁶ ». Les membres de cette « fraternité » vivent ensemble, essayant d'être responsables les uns des autres, partageant tout : prière, travail, biens matériels. Sur le chemin du dépouillement et de l'attention aux plus faibles, choisis par leur fondateur, les *frères mineurs* font de la vie fraternelle une exigence importante dans leur don à Dieu⁶⁹⁷. Pour eux, elle est le lieu privilégié de l'annonce de la Bonne Nouvelle et de la rencontre avec Dieu, en référence à la parole biblique : « Lorsque deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux. » Pour traduire cela en acte, les *frères mineurs* font de la joie et du sens de la fête les caractéristiques de la vie fraternelle franciscaine. L'envoi et l'acceptation d'une mission se font après une concertation de la communauté, signe que toute la « fraternité » est responsable de la mission. Le frère ou les frères envoyés savent que toute la « fraternité » partage ce qu'ils vont vivre.

La troisième communauté est celle des *frères dominicains*⁶⁹⁸. Fondée officiellement en 1215, l'ordre des *frères prêcheurs* est l'œuvre de saint Dominique. Son désir fut de prêcher aux hommes en vivant au milieu d'eux. Il ne s'agit pas de copier servilement ce que fut la vie des disciples de Jésus, mais de vivre dans le concret et le quotidien des hommes, du peuple de Dieu, l'attachement à la personne du Christ⁶⁹⁹. Il s'est constitué pour cela un groupe de *frères prêcheurs* par la parole et par l'exemple. C'est une communauté de vie dans laquelle doit se construire une vraie relation fraternelle. C'est pourquoi, en se basant sur l'exemple du Christ qui confia sa parole à toute l'Église représentée par les Douze, Dominique a voulu que les *frères prêcheurs* vivent ensemble, en partageant en « fraternité » leur mission. Ils doivent être groupés en « fraternités strictes », c'est à dire se réalisant dans le partage intégral d'une même vie domestique et apostolique, afin que la vie du groupe soit parlante pour les gens : « Voyez comme ils s'aiment. » Pour cette communauté, la vie commune et fraternelle doit être l'expression de l'amour authentique. Les frères le traduisent dans un souci commun de la mission apostolique et surtout dans la prise de conscience que c'est pour les autres qu'ils sont rassemblés, que c'est ensemble qu'ils doivent aller vers le monde. La vie fraternelle ainsi voulue s'exprime à travers des actions communautaires comme la prière liturgique, la réflexion, la prédication, les moyens d'étude, la confrontation des idées.

Ces différentes fraternités, comme beaucoup d'autres dans l'Église, ont aussi bien une branche masculine qu'une féminine, et elles-mêmes ont – au fil du temps – donné naissance à

⁶⁹⁶ Nous nous inspirons du témoignage d'un frère franciscain dans Marc JOULIN, *Religieux et moines de notre temps*, p. 108-109.

⁶⁹⁷ Cf. Jean-Marie R. TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*, p. 186.

⁶⁹⁸ Nous nous inspirons de la présentation de deux frères dominicains dans Marc JOULIN, *op. cit.*, p. 129 et 141-142.

⁶⁹⁹ Cf. Jean-Marie R. TILLARD, *op. cit.*, p. 169.

d'autres fraternités. Elles manifestent la réponse des hommes et des femmes à l'appel de Jésus. Comme Simon et André, Jacques et Jean, le choix de tous ceux qui s'engagent dans ces fraternités est certainement le fruit de l'attrait qu'exerce Jésus sur ceux qu'il veut à sa suite. Il ne s'agit pas, pour les membres de ces communautés touchés par Jésus et son message, d'un désir de perfection pour elle-même, mais de celui de faire route avec lui. « Le Royaume découvert en Jésus est tel qu'il vaut la peine de se donner totalement à lui, même au prix des sacrifices les plus coûteux, d'autant plus que cet attachement total leur paraît intrinsèquement lié au mystère de la perfection dont parle les Écritures⁷⁰⁰. » Ces communautés sont donc des lieux de la suivance de Jésus, où des frères, grâce à leur appel personnel, construisent ensemble le groupe de ceux qui se mettent en marche avec Jésus. Des hommes et des femmes quittent tout parce qu'ils ont rencontré Christ, et ils ne peuvent plus vivre sans lui⁷⁰¹. Ils font de la « fraternité », non seulement, le lieu du désintéressement de la richesse, mais surtout de l'attachement au Christ. Ainsi, des chrétiens « quittent tout » pour entrer dans le groupe de ceux qui « suivent Jésus » : les différents groupes religieux. Ils montrent par leur vie fraternelle qu'il est possible d'être frère au-delà des liens de sang. Après le départ de Jésus, la communauté pentecostale ne pouvait plus continuer à penser à une « suite » physique de celui-ci, présent dans tel lieu ou sur les routes. Cela a suscité le passage d'une communauté spatiale autour de Jésus à l'existence chrétienne vécue dans la communion fraternelle du Christ, grâce à la puissance de l'Esprit⁷⁰². Ces « fraternités » sont des réponses concrètes à l'appel réel de Jésus : « Viens et suis-moi. »

⁷⁰⁰ Jean-Marie R. TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*, p. 169.

⁷⁰¹ Cf. *Ibid.*, p.198.

⁷⁰² Cf. *Ibid.*, p. 166.

4. Conclusion

Depuis le temps apostolique, les chrétiens ne cessent de s'appeler frères et de considérer leur communauté comme une « fraternité ». Le témoignage de la *Prima Petri*, des pères de l'Église et des Actes de Pierre sont les vestiges de ce qui se vivaient dans les groupes de chrétiens disséminés dans le monde d'alors. La formation de petites « fraternités » ou ordres religieux traduit le besoin réel des disciples du Christ de répondre de façon concrète à son appel. La « fraternité » semble devenir la forme essentielle de la vie religieuse, même si les modalités de sa mise en place dépendent de chaque groupe⁷⁰³. L'importance de la communion fraternelle se lit à travers toutes les règles de vie : elles s'appuient toutes sur l'idéal de communauté proposé par Luc dans les Actes des apôtres. Comme Pierre, les responsables de ces différentes fraternités – abbé ou prieur – doivent veiller sur la réalisation effective de la communion fraternelle : ils doivent raffermir aussi leurs confrères. Ils ne sont pas que des supérieurs de communautés, même si administrativement ils exercent ce pouvoir, mais le point de référence de la vie fraternelle. Pour les détenteurs de l'autorité dans les communautés religieuses, comme dans toute l'Église, il s'agit de servir dans leurs frères le dessein de l'amour du Père en suivant l'exemple de leur maître. Ils coopèrent par leur autorité à l'œuvre de rédemption de Jésus, en cherchant à accomplir fraternellement la volonté de Dieu avec les autres membres de leur communauté⁷⁰⁴. Cela requiert un dialogue confiant et une concertation générale entre l'autorité et chaque frère, et avec toute la communauté.

Comme au temps apostolique, les chrétiens ont continué, à travers les siècles, à faire de la fraternité le ferment de leur communauté. Mais quelle est la situation de la fraternité aujourd'hui ? Comment les hommes en général et les chrétiens en particulier voient-ils et vivent-ils la fraternité ?

⁷⁰³ Cf. Jean-Marie R. TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*, p. 192.

⁷⁰⁴ Raymond REGAMEY, *Paul VI donne aux religieux leur charte*. Exhortation *Evangelica testificatio*, Paris, Éd. du Cerf, 1971, p. 106.

CHAPITRE TROISIÈME : LA FRATERNITÉ AUJOURD'HUI

Dans une société où les valeurs fondamentales sont en perte de vitesse, la question de la « fraternité » apparaît plus qu'une urgence pour redonner espoir aux uns et aux autres. L'humanité donne l'impression de perdre ses repères avec l'accroissement de l'indifférence et de l'individualisme. Pourtant, le monde est devenu, à travers le développement des sciences, surtout des nouvelles technologies de l'information, « un village planétaire » où les peuples se côtoient et se parlent, même si c'est à distance⁷⁰⁵. Cela crée un sentiment de rapprochement et de communion entre les hommes. Tout le monde se sent concerné par ce qui se passe ailleurs, même à mille lieux de l'événement : l'humanité semble de plus en plus unifiée. Cependant, le dialogue fraternel peut-il trouver là son achèvement ? Ne requiert-il pas plus profondément une communauté de personnes, une communion dans tous les rapports sociaux ? Les hommes peuvent-ils se contenter des relations tissées seulement à travers les moyens de communication, sans des rencontres physiques entre les personnes ?

La société contemporaine a fait beaucoup pour améliorer le quotidien des hommes. Elle leur a offert des outils pour leur autonomie et pour entretenir des rapports communautaires plus développés. Toutefois, la situation apparemment salubre du monde actuel, à travers ces progrès, est loin d'unir véritablement les individus et les peuples, et de leur permettre de vivre une existence réellement fraternelle. En effet, beaucoup de nos contemporains souffrent sur le plan des relations interpersonnelles, de leur absence surtout : les gens se sentent seuls et abandonnés. Ils s'interrogent de plus en plus aujourd'hui sur le type de société en construction

⁷⁰⁵ Cf. VATICAN II, *Gaudium et spes*, 23,1. Nous gardons les titres des documents conciliaires en latin, mais nous utilisons les textes de la traduction en français de l'édition intégrale bilingue révisée.

dans nos états, car les comportements individuels et communautaires et les lois gouvernementales réservent de moins en moins de place à l'autre, au frère. Les relations entre les concitoyens et dans les familles marquent le pas, bien que tous aient conscience de leur interdépendance. Face à la crise économique et à l'insécurité, la tendance à l'individualisme grandit : chacun cherche à vivre dans un espace sécurisé, fermé, coupé des autres. L'agressivité, la violence jusqu'aux crimes, montre les difficultés des rapports interpersonnels. Ces constats laissent croire que chacun est né pour vivre seul. Pourtant,

« Tout homme se construit dans des relations ; impossible de comprendre son itinéraire humain et sa destinée surnaturelle en le regardant comme un individu isolé. Par sa nature il est situé en solidarité avec les autres, appelé à vivre en communion. La vie sociale n'est pas surajoutée à l'homme, mais tient à sa constitution même⁷⁰⁶. »

Certes, des efforts sont faits dans ce sens, mais ils sont encore loin d'instaurer une véritable fraternité dans la famille humaine. C'est pourquoi l'invitation lancée à l'Église et au monde en général à entrer en fraternité reste toujours d'actualité. Nous entendons par « fraternité » les liens affinitaires ou d'alliance qui unissent les hommes. Ils peuvent être biologiques ou non, mais reliant toujours un groupe d'individus en fratrie. Ils sont porteurs de communion sociale, de cohésion entre les personnes.

Voyons maintenant la conception et la manifestation de la « fraternité » dans nos sociétés modernes et sa place dans l'Église aujourd'hui selon le concile Vatican II, qui fut un grand tournant dans la vie de l'Église catholique. Il a été l'occasion pour elle d'affirmer très fortement l'aspiration à la fraternité évangélique au sein des chrétiens et du monde⁷⁰⁷. Les chrétiens vivent dans un monde qui, bien qu'imparfait comme l'Église, porte tout de même encore en lui quelques valeurs. L'aspiration à la fraternité en est une. Nous abordons ici la fraternité de façon globale, même s'il pourra nous arriver de faire appel à une culture particulière, notamment celle de l'Afrique à cause de nos origines.

⁷⁰⁶ *Gaudium et spes*. Introduction au chapitre II (Documents conciliaires 3), traduction de la conférence épiscopale française, Paris, Éd. du Centurion, 1966, p. 74.

⁷⁰⁷ Cf. Raymond REGAMEY, *Paul VI donne aux religieux leur charte*, p. 105.

1. La « fraternité » dans nos sociétés

La vie entre les hommes est rythmée par les rapports interpersonnels plus ou moins importants. La communauté humaine doit sa survie à l'existence des uns et des autres. Il y a un besoin de relations réciproques entre individus, qui montre que les hommes ne peuvent vivre en solitaires, leur nature leur impose d'entrer en rapports⁷⁰⁸. Pour réaliser ce dessein, la société fait la part belle à la « fraternité », comme mode de relations sociales dans sa construction et dans celle des individus.

« Si la notion de fraternité, hier et aujourd'hui, a servi de modèle à d'autres relations entre personnes liées par une affection forte ou par des devoirs réciproques, si elle est devenue une vertu cardinale de notre société contemporaine, c'est bien parce qu'il s'agit d'une relation perçue par la société comme l'une des plus affectives, faite de complicités, de jeux, d'engagements inébranlables⁷⁰⁹. »

Toutes les cultures, à travers diverses formes d'expression, insistent sur l'importance des relations fraternelles, de la solidarité entre frères. La fraternité est certainement l'une des valeurs les mieux partagées dans nos sociétés d'aujourd'hui, malgré leur diversité culturelle. Mais comment est-elle traduite dans la vie de nos communautés ?

Nous n'analyserons pas le lien fraternel – entre deux ou plusieurs individus – pour lui-même, mais nous évoquerons comment la fraternité est définie et vécue pour le bien de chaque individu, des familles et de la société. Il s'agit bien de la considérer comme élément social⁷¹⁰.

1.1. La fraternité comme lien parental

Dans la communauté humaine en général, les relations entre parents sont souvent le fruit de leur perception de la fraternité, car celle-ci marque la dynamique des rapports sociaux. En effet, les liens entre parents proches ou éloignés, entre individus dans la société seront plus ou moins importants selon qu'ils se considèrent comme frères ou non. L'importance que les cultures attachent aux rapports entre frères est traduite par plusieurs proverbes, qui permettent de saisir le sens de la fraternité dans la vie des hommes.

⁷⁰⁸ Cf. PLUTARQUE, *De l'amour fraternel*, 3.

⁷⁰⁹ Didier LETT, *Frères et sœurs*. Histoire d'un lien (Petite Bibliothèque Payot 725), Paris, Payot et Rivages, 2009, p. 148.

⁷¹⁰ Cf. Monique BUISSON, *La fratrie, creuset de paradoxes* (Logiques sociales), Paris, L'Harmattan, 2003, p. 123-124.

Les frères ou les sœurs sont avant tout des individus nés des mêmes parents ou ayant en commun un des géniteurs. Tous ceux qui ont le même ascendant sont donc frères. Cependant, dans les sociétés adelphiques, où la succession se fait de frère à frère et non de père à fils, tous les enfants nés de collatéraux sont considérés comme des frères.

Chez les brong-koulango par exemple – au nord est de la Côte d’Ivoire –, le terme *cousin* n’existe pas : tous les enfants dont les parents appartiennent à une même fratrie sont frères. La succession dans ce peuple, pourtant adelphique, se fait d’oncle maternel à neveux. Tout frère est considéré comme le père adoptif des fils de sa sœur. Il agit envers eux comme le père naturel, avec des droits et des devoirs. Dans cette société, les enfants vivent souvent dans la famille maternelle. Tous ceux dont les parents appartiennent à la même fratrie vivent dans la même maison – cour commune. Le fait de demeurer ensemble constitue les enfants en frères⁷¹¹. C’est dans ce sens qu’un enfant adopté peut devenir un frère dans une famille où il n’a aucun lien biologique, car il partage désormais le même toit avec les fils de celui ou de celle qui l’a adopté. L’enfance partagée participe à la construction de la fraternité.

Aujourd’hui, avec le phénomène des familles recomposées, il faut étendre la notion de frère. En effet, des parents qui vivent ensemble, après avoir eu des enfants avec d’autres partenaires, créent pour leurs enfants une nouvelle fratrie qui n’est pas forcément biologique. Si le couple n’a pas d’enfants issus de la nouvelle union, les deux groupes de frères et sœurs, issus des mariages antérieurs, forment une nouvelle fratrie à cause de la nouvelle liaison de leurs parents. Bien qu’il y ait absence de lien de sang, le fait de vivre ensemble crée des relations affectives entre les membres de cette fratrie recomposée⁷¹². La nouvelle relation des géniteurs entraîne de nouveaux liens fraternels pour leur progéniture, même si ceux-ci ne sont pas toujours évidents. Un couple recomposé avec des enfants implique ainsi une fratrie recomposée.

Dans tous les cas de figure, la fraternité évoque le rapport affectif entre les membres d’une fratrie. Le frère ou la sœur est considéré(e) comme un don. Plutarque dit à ce propos qu’« un frère est un ami donné par la nature⁷¹³ ». Il compare le modèle des relations fraternelles aux organes du corps humains qui sont doubles pour la plupart : ils fonctionnent comme des jumeaux. Les frères sont ainsi invités à s’unir, car malgré leur différence, ils participent à la même nature⁷¹⁴. Ici, le lien de fraternité est avant tout donné, imposé à l’individu de par sa

⁷¹¹ Monique BUISSON, *La fratrie*, p. 40.

⁷¹² Cf. Didier LETT, *Frères et sœurs*, p. 57.

⁷¹³ PLUTARQUE, *De l’amour fraternel*, 2, voir 3 ; Didier LETT, *op. cit.*, p. 148.

⁷¹⁴ Cf. PLUTARQUE, *op. cit.*, 2.

naissance. Avoir un frère ou une sœur ne relève pas en premier lieu de l'enfant, mais des parents qui décident d'agrandir leur famille en ayant plusieurs fils, ou de former une nouvelle famille. Naître après un autre ou appartenir à une fratrie, avoir les mêmes parents implique des rapports mutuels auxquels les individus sont soumis pour leur épanouissement. Le maintien des liens entre frères ou entre sœurs, ou entre frères et sœurs, réjouit toute la famille⁷¹⁵. Tout géniteur souhaite cela pour ses enfants. Mais l'amour fraternel ne saurait être seulement une aptitude innée. Les parents jouent à ce titre un rôle important dans la construction de la fraternité, même si les enfants ont à affirmer leur personnalité dans l'évolution de celle-ci. En effet, tout homme reçoit la vie de ses géniteurs dans un environnement social qui le guide.

« [...] Mais cette vie ne produira un être humain que si d'autres humains – le plus souvent ceux qui lui ont transmis cette vie – prennent soin de lui. C'est au travers d'un long processus de maturation qu'ils procurent à l'enfant les moyens affectifs, relationnels, matériels et symboliques d'acquérir sa propre individualité⁷¹⁶. »

La fraternité doit être, dans ce sens, l'expression du lien parental, qui souvent l'oriente. Ceux qui naissent dans le même cadre familial sont appelés à cultiver des rapports étroits, témoignant ainsi de leurs liens génétiques. Les relations entre frères sont celles d'amis, faites de complicité, d'amour, d'attachement indéfectible. Mais nous savons que même si l'amour du frère ou de la sœur – tout comme celui des parents – est la première amitié que la nature donne, il n'est pas toujours vécu comme tel⁷¹⁷. Des tensions inévitables ne sont pas à exclure. Toutefois, de façon générale, un frère est un secours, un rempart sûr. Deux proverbes en témoignent : « Trois frères, trois forteresses » ; « Quand le frère est soutenu par le frère, il n'y a que Dieu pour les éprouver⁷¹⁸. » Cependant, la protection et l'amour du frère, si on n'y prend garde, peuvent entraîner parfois la violence lorsqu'une intercession fraternelle échoue : un frère veut souvent venger son germain. Comme dans l'Ancien Testament, où les fils de Jacob s'unissent pour défendre l'honneur de leur sœur Dina violentée, aujourd'hui encore dans nos sociétés, la relation frère et sœur reste positive et exceptionnelle.

« Il est [...] une exception à la barrière qui sépare les sexes : la relation privilégiée qui peut unir le frère et la sœur, [...] Le frère est bien le seul garçon avec lequel

⁷¹⁵ Cf. PLUTARQUE, *De l'amour fraternel*, 2 ; 5.

⁷¹⁶ Monique BUISSON, *La fratrie*, p. 131.

⁷¹⁷ Cf. PLUTARQUE, *op. cit.*, 3.

⁷¹⁸ Proverbes portugais et kurde cités par Didier LETT, *Frères et sœurs*, p. 148-149.

une jeune fille puisse alors se montrer familière : la sœur représente la seule fille sage dont le garçon ait connaissance dans l'intimité⁷¹⁹. »

L'importance du frère se remarque davantage dans une fratrie mixte. En principe, le frère et la sœur vivent une relation fusionnelle marquée par une attention toute spéciale de l'un envers l'autre, offrant ainsi un bel exemple de tendresse fraternelle. C'est pour chacun le lieu de la découverte du rapport à l'autre sexe. Leurs relations adelphiques sont si fortes que souvent le frère et la sœur deviennent inséparables au point que le mariage de l'un peut être mal vécu par l'autre. C'est souvent le frère qui se sent responsable de sa sœur, et est prêt à tout pour la défendre. La place du frère est si importante qu'on dit chez les brong-koulango qu'« un frère n'a pas de prix⁷²⁰ ». Il doit être par conséquent accepté tel qu'il est, car il est toujours utile.

Par ailleurs, des personnes d'origine différente peuvent décider de devenir des frères. Pour réaliser leur désir, ils font recours à un pacte, créant par un rite le lien biologique : « Deux individus, cherchant à créer entre eux un lien aussi fort que le lien fraternel consanguin s'échangent leur sang, souvent en le buvant parfois à même la blessure⁷²¹. » C'est une fraternité rituelle qui engage ceux qui la créent. Elle montre que les hommes sont attachés à la fraternité de sang, qui leur semble être la preuve de la parenté. C'est ce lien – la fraternité naturelle – que Plutarque défend très fortement dans son traité sur l'amour fraternel que nous avons cité. Pour lui, le frère est irremplaçable, car il est unique de par sa nature⁷²².

Le lien fraternel est exprimé à travers divers soutiens et aides, tant au niveau intergénérationnel qu'au niveau intra-générationnel⁷²³. En effet, des frères et sœurs se mettent souvent ensemble pour soutenir leurs parents ou pour s'entraider, surtout, quand l'un des leurs est en difficulté. Cette aide peut être aussi bien matérielle que morale. Les géniteurs qui ne travaillent plus et qui n'ont pas de grands revenus peuvent compter sur la solidarité des enfants pour vivre. Les fils apportent l'aide domestique à leurs géniteurs marqués par l'âge ou sans ressources⁷²⁴.

En Afrique par exemple, il n'est pas rare que des enfants offrent un toit à leurs géniteurs. Ils peuvent se mettre ensemble pour réaliser une telle œuvre, ou le plus fortuné d'entre eux le

⁷¹⁹ Cf. Alain CORBIN cité par Didier LETT, *Frères et sœurs*, p. 169.

⁷²⁰ Proverbe brong-koulango.

⁷²¹ Didier LETT, *op. cit.*, p. 146.

⁷²² Cf. PLUTARQUE, *De l'amour fraternel*, 7.

⁷²³ Cf. Monique BUISSON, *La fratrie*, p. 113.

⁷²⁴ Cette aide domestique aux parents, surtout à la mère, est souvent l'œuvre des filles. Les garçons se réservent, de façon particulière, l'aide économique. Mais il n'y a pas de règle établie. Cf. Monique BUISSON, *op. cit.*, p. 114-116.

fait au nom de tous. Mais c'est souvent l'aîné qui se sent le devoir d'offrir un toit aux parents ou à toute la fratrie. Lorsque l'un des époux meurt, l'autre peut compter sur le soutien et le réconfort des enfants. Ces derniers répondent ainsi à un devoir naturel. Des frères et sœurs aînés n'hésitent pas souvent à prendre la relève des géniteurs pour aider un plus jeune frère à aller à l'école ou à prendre en charge son éducation, en l'hébergeant. Les aînés – tout comme les autres fils – restent le soutien des parents et des frères cadets⁷²⁵. Ils prennent presque la place des parents. Ils se sentent redevables envers ceux qui leur ont donné la vie et qui les ont aidés :

« Chaque enfant est ainsi redevable à ses parents de sa propre existence. Pour lui, cette expérience initiale ne s'inscrit pas dans l'acte de donner, mais dans la position de recevoir la vie, ce qui ne saurait se limiter à une dimension biologique. Ce que l'enfant reçoit à sa naissance, puis au fil de la vie, s'inscrit dans des conditions sociales, économiques et relationnelles qui façonnent ce qui est transmis par ses parents, mais aussi son sentiment d'être redevable envers eux⁷²⁶. »

Les frères s'unissent face à la maladie de l'un des leurs et compatissent ensemble lors d'un décès ou de la séparation de l'un d'entre eux d'avec son ou sa partenaire. Certains frères viennent en aide à un membre de la fratrie qui perd son emploi ou qui attend une première embauche, ou qui est dans une situation de besoin. Des frères créent parfois ensemble une entreprise familiale ou acceptent de travailler les uns pour les autres⁷²⁷. Le sentiment fraternel entraîne ainsi l'entraide. Les moments de réjouissance constituent aussi des occasions pour manifester la fraternité. Le mariage d'un membre de la fratrie, le baptême et les noces d'un descendant de celle-ci sont des occasions de rencontres fraternelles. Chacun fait appel aux rapports affectifs naturels entre collatéraux pour vivre la communion fraternelle. Une véritable solidarité fraternelle se vit entre frères afin de garantir à toute la famille de mieux vivre, même si une certaine dissociation apparente peut naître avec l'acquisition de l'autonomie des frères, lorsqu'ils fondent leur propre famille. C'est pourquoi l'entente entre frères est importante. Elle permet la réussite, car, « le bananier résiste mieux quand il se trouve au milieu de ses frères⁷²⁸ ». Le soutien des frères empêche de fléchir et permet de relever la tête quand tout va mal. La solidarité fraternelle est mise à contribution chaque fois que cela est nécessaire, afin d'éviter aux membres de la fratrie une existence indigne.

⁷²⁵ COLLECTIF, *Conflits familiaux et réconciliation*. Rapport du VI^e colloque de Bandundu (République du Zaïre), I,6, Bandundu, CEEBA publications, 1975, p. 43.

⁷²⁶ Monique BUISSON, *La fratrie*, p. 132.

⁷²⁷ Cf. PLUTARQUE, *De l'amour fraternel*, 2 ; 5.

⁷²⁸ Proverbe Yansi de Mbe-Makwa (République du Zaïre) cité dans COLLECTIF, *op. cit.*, p. 43.

En Afrique, par exemple, c'est en général l'aîné qui veille à ce que toute la fratrie vive en bonne intelligence. Il gère les conflits entre frères, mais il a recours aux parents quand il juge le cas grave. Il joue à ce titre un rôle central dans la construction des rapports entre frères. Tout aîné se sent le devoir de guider et de prendre soin de son cadet, qui à son tour doit le respecter et le suivre. C'est d'ailleurs pour cela qu'en Afrique le respect de l'aîné est quasi sacré. « Les aînés ont toujours raison » dit-on chez les brong-koulango. Dans une discussion ou dans une décision à prendre, leur avis prime souvent si ce n'est pas toujours. Pour marquer ce respect, le cadet ne doit jamais prononcer le nom ou le prénom de son frère ou de sa sœur aîné(e). Il le (la) désigne, selon les régions, par un terme qui signifie « grand frère ou grande sœur ». Toutefois, l'aîné doit se garder d'être un père pour le puîné, mais un camarade⁷²⁹. Il doit aider son jeune frère par la persuasion et non par des ordres, car ce dernier doit être l'émule, celui qui l'imité parce qu'il l'admire. Cela permet d'éviter la rivalité et même les envies dans les familles. Les frères se préoccupent lorsqu'un différend survient, car ce qui les caractérise – l'union – est atteint. Ils doivent tout faire pour reprendre les rapports étroits, entretenir leur entente pour la survie de la fratrie⁷³⁰.

Les liens de fraternité sont perpétuels. En effet, la vie fraternelle entre les individus n'est pas un phénomène passager, au gré des individus. Elle est faite pour résister à tout, car on naît et on est frère pour la vie. C'est même pour cela que l'individu a souvent du mal à se séparer de sa famille de naissance pour rejoindre celle qu'il choisit de construire. Un adage populaire brong-koulango dit à ce propos : « La fraternité ne disparaît pas avec une simple douche ou le sang ne se nettoie pas⁷³¹. » Les liens de consanguinité ne peuvent s'effacer même quand quelqu'un décide de ne plus entretenir de bons rapports avec son frère ou sa sœur. Il porte en lui quelque chose qui le dépasse et dont il ne peut se séparer. Il peut refuser de vivre la fraternité, mais il ne peut pas éliminer l'existence de ce lien. Il est porteur d'une relation qui le dépasse.

Par ailleurs, l'amour fraternel n'est pas toujours subordonné à la vie conjugale. « Aujourd'hui, la multiplication des familles recomposées consécutives aux divorces vient parfois renforcer les liens entre frères et sœurs⁷³². » Les liens de fraternité demeurent toujours malgré les difficultés des familles à se réconcilier ou à se reconstruire. Ils ne sont pas rompus par la séparation des parents ni par leur disparition : la fratrie est dans ce sens le noyau dur de la famille. Plutarque recommande, dans ce sens, une affection plus grande entre frères après la

⁷²⁹ Cf. PLUTARQUE, *De l'amour fraternel*, 16.

⁷³⁰ Cf. *Ibid.*, 10.

⁷³¹ Cf. Proverbe brong-koulango.

⁷³² Didier LETT, *Frères et sœurs*, p. 149.

mort du père. Cela permet d'éloigner les insinuations et les calomnies qui pourraient porter un coup à l'amour fraternel⁷³³. La fraternité est une chose stable : un frère ne change pas au gré des vents ou des situations, en prenant le contrepied de son frère. La fraternité doit pouvoir survivre à toute sorte de difficultés. Malgré la différence de nature – âge, physique, tempérament, etc. – entre frères et leurs destins souvent inégaux, ils cultiveront l'amour fraternel s'ils veulent correspondre à leur nature⁷³⁴.

La fratrie peut être considérée comme une matrice où s'expérimentent les relations à l'intérieur d'un groupe : lieu d'initiation des relations sociales. C'est là que tout homme apprend les règles de la vie de groupe, à reconnaître en l'autre un frère ou une sœur et à tisser petit à petit les liens de convivialité. Jésus n'a donc pas tort d'appeler des frères naturels pour faire partie de la nouvelle fraternité. La communion de vie qu'il veut instaurer pour sa nouvelle famille est aussi faite de relations affectives, fraternelles comme dans une famille naturelle. Ses contemporains attachaient une grande importance à de tels rapports, comme le démontre le témoignage de Plutarque. Frères biologiques, les quatre pêcheurs galiléens sont mieux préparés ainsi à entrer en fraternité – en communauté de vie – avec les autres disciples. Car la fraternité est le lieu où chaque individu apprend à la fois à vivre dans une communauté et à développer sa personnalité : la fratrie est le creuset des différences et des liens⁷³⁵. La fraternité naît et se développe dans la fratrie, qui la porte et l'enrichit. Elle s'acquiert petit à petit, avec le temps, par le soin des uns et des autres. Elle est faite de compréhensions et d'incompréhensions, car elle est toujours en construction pour parfaire la connivence fraternelle et la cohésion sociale.

1.2. La fraternité comme lien social

La relation de fraternité est au cœur des systèmes de parenté et des systèmes sociaux. En effet, elle influe aussi bien sur la dynamique familiale que sur les rapports entre individus dans nos sociétés. Beaucoup de groupements sociaux tentent de se construire sur le modèle du lien parental, surtout fraternel. Est-ce pour palier à un manque ou simplement une prise de conscience que l'amour fraternel demeure le meilleur moyen de vivre ensemble ? Dans la société civile moderne, différentes associations naissent, proposant un brassage et une égalité entre les membres. À l'image des ordres mendiants et des confréries chrétiennes, ces associations offrent à leurs membres un cadre de rencontre et d'échange fraternels.

⁷³³ Cf. PLUTARQUE, *De l'amour fraternel*, 10.

⁷³⁴ Cf. *Ibid.*, 15-16.

⁷³⁵ Cf. Monique BUISSON, *La fratrie*, p. 21.

« À l'époque moderne, le compagnonnage continue à utiliser le vocabulaire de la parenté et plus particulièrement celui de la fraternité que perpétuent encore les francs-maçons appelés les *frères trois points* ou les poilus de 1914-1918 qui, au sortir de la grande guerre, dans les associations d'anciens combattants, nostalgiques et meurtris, évoquent la *fraternité des tranchées*, ou encore les syndicats et les partis politiques contemporains, accompagnant un rêve de fraternité (et donc d'égalité) qui serait la base d'un monde nouveau⁷³⁶. »

Les membres des associations modernes de compagnonnage observent les vertus positives de la fraternité : forte affection, devoirs réciproques et complicités quotidiennes. La fraternité est vue comme un lien idéal pouvant unir les hommes et leur offrir un mieux être⁷³⁷. Sans lien biologique, des individus vivent une communion en tout comme de véritables frères.

La solidarité corporative est de plus en plus développée chez nos contemporains. Elle manifeste le désir des individus d'entrer en fraternité et de tisser des liens sociaux solides dans un monde de plus en plus porté vers le « chacun pour soi ». Bien qu'elle soit commandée par un intérêt économique, la solidarité corporative est souvent le lieu de rencontres franches, dépassant le cadre strictement professionnel. Elle ouvre les uns et les autres à de vrais rapports fraternels. Les luttes syndicales sont aussi des exemples de regroupements sociaux qui, tout en faisant la promotion de l'égalité de tous à un traitement digne, créent de petites communautés d'amitié, d'entraide et de solidarité. Cette fraternité, en ne tenant pas compte des origines et des différences sociales, se rapproche de la fraternité spirituelle que propose le Christ. Cependant, son caractère souvent idéologique lui impose de fermer la porte à certaines catégories de personnes ou de limiter les adhésions.

Des regroupements de quartier ou de travail, ou même de randonneurs etc., cultivent souvent des relations si fortes qu'il est difficile de remarquer la différence d'origine de ses membres. La vie de ces groupes montre que les hommes croient en la possibilité d'une fraternité universelle. Les lieux de travail, d'habitation ou même de loisir sont désormais, en plus de la famille, des cadres de la manifestation de la fraternité. Elle est exprimée aussi bien dans les moments heureux que dans les malheureux. Les mariages ou les funérailles ne sont plus strictement l'affaire des seuls membres d'une fratrie ou de la famille naturelle. Mais cette convivialité sociale pêche souvent par son caractère sélectif et quelquefois par son but lucratif.

⁷³⁶ Didier LETT, *Frères et sœurs*, p. 146.

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 143.

En effet, en pays brong-koulango par exemple, les funérailles ne sont pas seulement l'affaire d'une famille et de ses alliés. Lorsqu'il y a un décès, tous les membres de la communauté villageoise se retrouvent pour organiser les obsèques : les dates et les modalités. À un jour convenu avec la famille, tout le village se réunit pour faire une collecte qui servira à couvrir les dépenses des funérailles et à faire des dons aux membres de la famille éplorée. Le montant de la participation, fixé selon l'âge – exceptés les enfants – est volontaire, mais tous sont tenus d'apporter leur contribution. Les étrangers qui habitent la communauté participent aussi à cette collecte. Les membres de la famille et les alliés ont quant à eux des taux obligatoires indiqués par le chef de famille. Il y a une véritable solidarité au cours des funérailles, car les membres d'un village se considèrent tous comme des frères. Les jours des obsèques sont depuis toujours fériés pour tous. Toutefois, cette entraide ne se manifeste pas souvent lorsque quelqu'un est malade : les vivants semblent livrés à eux-mêmes. C'est une fraternité qui se vit dans des moments particuliers. Elle gagnerait à s'étendre à d'autres événements afin de prendre en compte toute l'existence humaine.

Ces différentes manifestations de la « fraternité » traduisent la volonté des hommes et des femmes de notre monde à garder des liens entre eux. Elles permettent aux apatrides et à ceux qui sont loin des leurs de retrouver quelquefois la chaleur fraternelle là où ils se trouvent. Cependant, elles encouragent davantage le lien physique et les rapports d'intérêt personnel et communautaire, surtout économique et idéologique. Pour y remédier, l'appel lancé par l'Église pourrait être une contribution nécessaire.

2. La « fraternité » selon l'Église

Dans sa recherche pour un monde meilleur, surtout dans sa volonté de répondre à l'appel du Seigneur à construire dès ici bas le Royaume de Dieu, l'Église invite tous les hommes à la fraternité. Elle appelle à une fraternité universelle et à une fraternité dans l'Église.

2.1. La fraternité universelle

Dans la constitution *Gaudium et spes*, le Concile Vatican II affirme que la fraternité entre les hommes de toutes races, de toutes religions et régions est voulue par Dieu : « Dieu, qui veille paternellement sur tous, a voulu que tous les hommes constituent une famille et se

traitent mutuellement comme des frères⁷³⁸. » Le Créateur veut une communion des hommes. L'Église considère en outre la vie entre frères comme une réalité qui prend sa source dans la paternité divine. Les hommes et les femmes entrent en fraternité à cause de leur origine et de leur filiation communes : « Tous ont été créés à l'image de Dieu, qui a fait habiter sur toute la face de la terre tout le genre humain issu d'un même principe⁷³⁹. » La communauté humaine, qui doit son existence à Dieu, ne se réalise que par la communion de ses membres. Pour cela, elle est appelée à créer une solidarité fondamentale où le caractère communautaire de la dignité humaine prime sur les autres exigences.

Selon le Concile, il y a un caractère communautaire de la vocation humaine dans le plan de Dieu : « L'homme ne saurait vraiment être homme que dans la mesure où il vit la fraternité de la famille humaine dans laquelle Dieu le crée⁷⁴⁰. » La fraternité est un élément constitutif et essentiel de la personne. En effet, tout homme naît et grandit dans une communauté donnée. En appelant les hommes à la vie, Dieu les appelle en même temps à entrer en fraternité. Ce ne sont pas les individus qui, au départ, choisissent leur communauté : elle leur est donnée par le Créateur. Mais ils peuvent, après la naissance, choisir de construire leur vie avec telle ou telle personne, ou groupe social. L'homme est un être social, dépendant toujours d'une communauté. Pour son accomplissement, son plein épanouissement, il a besoin des autres : personne ne se suffit à lui-même. La communauté a aussi besoin de l'individu. Il y a donc un échange réciproquement vital et nécessaire entre l'individu et la société. Toutefois, il ne s'agit pas de rapports d'intérêt où l'on donne dans le but de recevoir en retour, mais de liens innés, indispensables à la survie des personnes et de la communauté humaine. La communion fraternelle est inscrite au cœur des rapports sociaux si les hommes entendent vivre ensemble.

Selon le Concile, la paternité et le dessein de Dieu constituent l'essence de la fraternité entre les hommes. En effet, Dieu a depuis toujours voulu rassembler ses créatures (cf. Ep 1,10). Il s'agit d'une fraternité universelle qui concerne tout être humain. Elle dépasse les liens biologiques. Elle n'est limitée ni par l'espace ni par le temps : tous les hommes sont créés depuis toujours à l'image de Dieu, d'où qu'ils soient. Les hommes de par leur nature sont appelés à considérer leurs semblables comme des frères et à vivre en communion avec eux. C'est une relation fondée sur les personnes. Le souci du bien entre personnes doit guider l'ordre social et le progrès⁷⁴¹. Seul l'amour de l'autre permet d'atteindre un tel objectif, car c'est grâce à lui que les personnes peuvent véritablement faire communion. Pour l'Église,

⁷³⁸ VATICAN II, *Gaudium et spes*, 24,1.

⁷³⁹ *Ibid.*

⁷⁴⁰ VATICAN II, *Gaudium et spes*. Introduction au ch. II, p. 74.

⁷⁴¹ Cf. VATICAN II, *Gaudium et spes*, 26,3.

l'union des personnes divines doit servir d'exemple à tous les fils de Dieu, car elle est fondée dans la vérité et l'amour⁷⁴².

La fraternité universelle que recommande le Concile exclut toute discrimination et requiert les efforts de tous ceux qui confessent Dieu.

« Nous ne pouvons invoquer Dieu, Père de tous les hommes, si nous refusons de nous conduire fraternellement envers certains des hommes créés à l'image de Dieu. La relation de l'homme à Dieu le Père et la relation de l'homme à ses frères humains sont tellement liées que l'Écriture dit : Qui n'aime pas ne connaît pas Dieu (1 Jn 4,8)⁷⁴³. »

L'appartenance au Dieu créateur, Père de tous les hommes, entraîne des liens avec lui, que l'homme doit continuer et traduire dans sa relation avec les autres humains. Dieu en se révélant à l'homme comme amour permet à celui-ci de se découvrir comme « un être en communion ». Alors, fruit de l'amour, l'homme ne peut pas vivre de la communion de Dieu sans la transmettre aux autres. Par conséquent, les relations entre les fils de Dieu doivent s'étendre à tous ceux qui se reconnaissent ainsi, par des efforts communs. Tout homme doit s'investir pour réaliser ce qu'il est – un être en relation –, afin de correspondre à l'image de son Créateur. Cette communion fraternelle de tous les fils de Dieu dépendra en grande partie de la capacité des personnes à voir en chaque être humain l'image de Dieu. Le socle de la vie sociale se joue là, car cette considération transforme profondément les regards des uns et des autres, et crée le désir d'une communion de plus en plus grande entre eux. Le souhait pressant de l'Église, c'est de voir tous ceux qui participent à la nature humaine reconnaître la paternité de Dieu ; que leur régénérescence dans le Christ par l'Esprit puisse leur donner d'appeler Dieu Père, et les autres frères.

Le Concile affirme que la pratique de la fraternité est indispensable pour la construction de la paix :

« La ferme volonté de respecter les autres hommes et les autres peuples ainsi que leur dignité, la pratique assidue de la fraternité sont absolument nécessaires à la construction de la paix. Ainsi la paix est-elle aussi le fruit de l'amour qui va au-delà de ce que la justice peut apporter⁷⁴⁴. »

⁷⁴² Cf. VATICAN II, *Gaudium et spes*, 24,3.

⁷⁴³ VATICAN II, *Nostra aetate*, 5.

⁷⁴⁴ VATICAN II, *Gaudium et spes*, 78,2.

La fraternité est une valeur importante et incontournable dans la vie de chacun et dans celle de tout groupe social. Elle permet le bon fonctionnement de la société humaine et des relations conviviales. Animés par l'amour de l'autre et du bien commun, les individus doivent cultiver la communion entre eux, et les peuples doivent constamment entretenir l'entente et la concorde pour le bien de tous. Cela est nécessaire, car « il y a interdépendance entre l'essor de la personne et le bien de la société elle-même⁷⁴⁵ ». Cela exige une réciprocité dans tous les domaines de la vie et un dialogue permanent entre frères. Entrer en fraternité avec l'autre enrichit réciproquement les êtres humains. La fraternité ne peut se construire dans un seul sens. Tous ceux qui constituent la communauté humaine sont concernés : individus, familles groupements.

L'Église, en premier, se sent interpellée. Elle veut être un signe de cette fraternité qu'elle recommande à tout homme :

« En vertu de la mission qui est la sienne, d'éclairer l'univers entier par le message évangélique et de réunir en un seul Esprit tous les hommes, à quelque nation, race, ou culture qu'ils appartiennent, l'Église apparaît comme le signe de cette fraternité qui rend possible un dialogue loyal et le renforce⁷⁴⁶. »

Communauté de frères, l'Église se donne le devoir de travailler à consolider les liens de communion entre tous les hommes malgré les diversités légitimes. Elle veut « faire la synthèse des irréconciliables contraires » afin d'étendre le Royaume de Dieu au-delà de sa propre frontière⁷⁴⁷. Comme sacrement de salut, elle a un double devoir, celui de ne pas céder au désaveu des incroyants et celui de rester fraternelle même pour ceux qui la contestent⁷⁴⁸. Car les chrétiens ont reçu la charge de conduire leur frères, les hommes, jusqu'au Roi :

« Ce pouvoir, il [le Christ] l'a communiqué à ses disciples pour qu'ils soient eux aussi établis dans la liberté royale, pour qu'ils arrachent au péché son empire en eux-mêmes par leur abnégation et la sainteté de leur vie (cf. Rm 6,12), bien mieux, pour que, servant le Christ également dans les autres, ils puissent dans l'humilité et la patience, conduire leurs frères jusqu'au Roi dont les serviteurs sont eux-mêmes des rois⁷⁴⁹. »

⁷⁴⁵ VATICAN II, *Gaudium et spes*, 25,1.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, 92,1.

⁷⁴⁷ Gustave MARTELET, *Les idées maîtresses de Vatican II*. Introduction à l'esprit du Concile, Bruges, DDB, 1966, 104-105.

⁷⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 105.

⁷⁴⁹ VATICAN II, *Lumen Gentium*, 36.

Si l'Église veut montrer sa catholicité, la fraternité qu'elle veut promouvoir ne saurait se limiter à ses seuls fidèles. Cela passe par des relations avec les religions non chrétiennes (cf. *Constitution sur l'Église* et la *Déclaration de l'Église avec les religions non chrétiennes*). L'Église entend réaliser cette fraternité à travers son activité missionnaire, dans son apostolat qui doit transformer le désir de solidarité des hommes en fraternité (cf. *Décret sur l'apostolat des laïcs : Apostolicam actuositatem*). Elle a, certes, conscience qu'elle n'est qu'un petit troupeau pour tout le genre humain, mais elle sait aussi, en s'appuyant sur Mt 5,13-16, qu'elle a été constituée par le Christ pour être un germe d'unité (cf. *Constitution sur l'Église : Lumen Gentium* n° 9 § 2). Par sa présence au monde, l'Église entend amener les uns et les autres à des rapports plus humains et à une considération mutuelle qui les portent à construire ensemble une société de vie. Il s'agit concrètement pour l'Église de s'investir avec les non-chrétiens dans tous les domaines où se joue le destin des hommes, en créant avec eux des liens forts et chaleureux.

L'Église ne fait pas qu'inviter à la fraternité, elle veut s'investir pour la fraternité et servir d'exemple. C'est pourquoi, elle s'engage – voir *Gaudium et spes* 92,2-3 – à créer entre les disciples du Christ l'estime, la concorde mutuelle et le respect. Il s'agit d'une fraternité qui vise tous ceux qui confessent le Père, le Fils et l'Esprit Saint, et pas seulement les fidèles d'une communauté donnée. Elle estime que tous les chrétiens sont frères par la foi reçue au baptême, malgré les divergences et dissensions nées au cours des siècles.

« En effet, ceux qui croient au Christ et qui ont reçu valablement le baptême, se trouvent dans une certaine communion, bien qu'imparfaite avec l'Église catholique. Assurément, des divergences variées entre eux et l'Église catholique sur les questions doctrinales, parfois disciplinaires, ou sur la structure de l'Église, constituent nombre d'obstacles, parfois fort graves, à la pleine communion ecclésiale. Le mouvement œcuménique tend à la surmonter. Néanmoins, justifiés par la foi reçue au baptême, incorporés au Christ, ils portent à juste titre le nom de chrétiens, et les fils de l'Église catholique les reconnaissent à bon droit comme des frères dans le Seigneur⁷⁵⁰. »

L'Église catholique a démontré sa volonté d'entrer en fraternité avec les autres communautés non catholiques en les invitant – principalement les orthodoxes et les protestants – au Concile. Elle leur a permis, pendant quatre ans, de participer effectivement aux différents travaux. Ils ont pris part à toutes les séances et à tous les débats : « Orthodoxes

⁷⁵⁰ VATICAN II, *Unitatis redintegratio*, 3.

et protestants ont été vraiment introduits au cœur même du travail conciliaire⁷⁵¹. » Ils pouvaient donner leur avis sur tous les sujets et avaient des contacts directs avec la hiérarchie.

Cette ouverture de l'Église catholique a été saluée et qualifiée « d'acte décisif pour l'ecclésiologie catholique » et « de miracle de l'union fraternelle⁷⁵² », car elle répondait au vœu du maître, à travers sa prière pour l'unité des chrétiens (Jn 17,20-23). L'Église rassemblait enfin, symboliquement, tous ses fils et créait ainsi l'espace pour une fraternisation. Elle l'a traduit à la fin des travaux par un acte concret : « la levée des excommunications réciproquement portées, neuf siècles auparavant, entre le légat du Pape et le Patriarche de Constantinople⁷⁵³ ». Consciente de la nécessité de poursuivre cet élan de fraternité, l'Église recommande un dialogue permanent et un cadre d'échange entre les chrétiens (cf. *Décret sur l'œcuménisme : Unitatis redintegratio*). À partir du Concile, l'Église catholique a changé de regard envers les fidèles des autres confessions chrétiennes, qu'elle considère désormais comme des « frères séparés » (cf. *Décret sur l'œcuménisme : Unitatis redintegratio*). Ce fut le début d'un rapprochement réciproque qui continue encore aujourd'hui à divers niveaux, à travers des rencontres et contacts, communautaires ou personnels. Les rapports sont de moins en moins belliqueux !

Toutefois, dans la construction de la fraternité évangélique, l'Église conciliaire veut avant tout commencer par ses membres, les chrétiens catholiques : « C'est d'abord vers les fidèles catholiques que se tourne le saint Concile⁷⁵⁴. » Comme les autres chrétiens, ils sont bénéficiaires de la Révélation. Ils doivent être, pour cela, signe pour le monde. Unie au Christ, l'Église entend communiquer à ses fidèles la plénitude catholique⁷⁵⁵. La fraternité qu'elle propose à ses membres embrasse aussi bien les pasteurs que les simples laïcs, faisant de tous les chrétiens un unique peuple de Dieu. Il s'agit de concrétiser la prière du « Notre Père » (Mt 6,9-13 ; Lc 11,2-4). Tous fils du même Père, les chrétiens sont frères quelle que soit la place qu'ils occupent dans la communauté. Cette prière à la première personne du pluriel – nous – a à la fois une dimension communautaire et une personnelle, qui s'interpénètrent. Par elle, chacun des chrétiens entre dans le « nous » des fils de Dieu⁷⁵⁶. L'Église, en invitant tous ses fidèles à se rassembler, à devenir des frères et sœurs, veut montrer de cette manière que « seule, sans doute, la réunion visible des chrétiens en la forme

⁷⁵¹ Gustave MARTELET, *Les idées maîtresses de Vatican II*, p. 9.

⁷⁵² *Ibid.*, p. 109.

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 110.

⁷⁵⁴ VATICAN II, *Lumen Gentium*, 14,1.

⁷⁵⁵ Cf. Gustave MARTELET, *op. cit.*, p. 106-107.

⁷⁵⁶ Cf. Joseph RATZINGER/Benoît XVI, *Jésus de Nazareth*. 1 – Du baptême dans le Jourdain à la transfiguration, traduit par Dieter Hornig, Marie-Ange Roy et Dominique Tassel, Paris Flammarion, 2007, p. 152.

d'Église divinement instituée par Jésus Christ, peut assurer à tous la parfaite communion dans l'Esprit et leur totale fraternité en lui⁷⁵⁷. »

2.2. La fraternité dans l'Église

Selon le Concile, Dieu a créé les hommes pour qu'ils vivent en société et pour les sauver comme peuple (cf. *Gaudium et spes*, 32,1). C'est pourquoi, il s'est choisi des hommes et des femmes pour les faire membres d'une communauté avec laquelle il établit une alliance (cf. Ex 3,7-12 ; 24,1-8). Jésus porte à son accomplissement ce caractère communautaire, en choisissant et en instituant une communauté de disciples, en se faisant solidaire de la société, en se mêlant aux activités et événements de ses contemporains à qui il prêche l'obligation de fraternité comme fils de Dieu. Il recommande à ses disciples l'union, de tous ceux qui se mettent à sa suite.

« Après sa mort et sa résurrection, par le don de son Esprit, il a institué, entre ceux qui l'accueillent par la foi et la charité, une nouvelle communion fraternelle : elle se réalise en son propre Corps, qui est l'Église. En ce Corps, tous, membres les uns des autres, doivent s'entraider mutuellement, selon la diversité des dons reçus⁷⁵⁸. »

La communauté chrétienne constitue, de par la volonté de son fondateur, un corps :

« Le Fils de Dieu, dans la nature humaine qu'il s'est unie, a racheté l'homme en triomphant de la mort et par sa résurrection, et il l'a transformé en créature nouvelle (cf. Ga 6,15 ; 2 Co 5,17). En effet, en communiquant son Esprit à ses frères, qu'il rassemblait de toutes les nations, il les a constitués, mystiquement, comme son corps⁷⁵⁹. »

L'Église est à l'image du corps humain, unique malgré la diversité et la multiplicité de ses membres (cf. 1 Co 12,12). Les chrétiens sont unis les uns aux autres par leur attachement à Jésus qui est la tête de ce corps. Comme famille de Dieu, l'Église est une fraternité qui n'a qu'une âme⁷⁶⁰. Tous les chrétiens doivent, au nom de leur appartenance à cette famille, vivre une fraternité mutuelle, expression de leur communion avec les personnes divines. Ils doivent réaliser cela dans les actes ordinaires de la vie sociale et dans leur existence quotidienne. Il s'agit d'établir une liaison véritablement fraternelle entre les différentes couches de la communauté chrétienne. Bien que participant à l'unique Corps du Christ, les chrétiens sont,

⁷⁵⁷ Gustave MARTELET, *Les idées maîtresses de Vatican II*, p. 117.

⁷⁵⁸ VATICAN II, *Gaudium et spes*, 32,4.

⁷⁵⁹ VATICAN II, *Lumen Gentium*, 7.

⁷⁶⁰ Cf. VATICAN II, *Presbyterorum ordinis*, 6.

au nom des différents charismes reçus de l'Esprit, repartis en différents états de vie. Il se peut que des liens fraternels se créent uniquement avec les membres d'un état de vie donné, mais il faut aussi que tous les chrétiens fraternisent, entrent en communion. Les différents états de vie ne doivent pas se replier sur eux-mêmes, créant des cercles fermés, une fraternité réservée. Les uns et les autres doivent s'ouvrir à la communion fraternelle, travaillant de façon constante à la mise en place d'espaces qui favorisent et développent l'entrée en fraternité avec tous ceux qui suivent Jésus.

En effet, le Concile reconnaît qu'il faut des rapports fraternels entre les évêques d'une part⁷⁶¹, et entre les prêtres d'autre part⁷⁶². Néanmoins, il recommande aussi l'union fraternelle entre les évêques et les prêtres. Au nom de la communauté d'ordination et de la mission, les évêques et les prêtres ont à entretenir des rapports de charité fraternelle pour leur propre bien et pour celui de tout le peuple de Dieu dont ils ont la charge, chacun à son rang. « En raison de cette communion dans le même sacerdoce et le même ministère, les évêques doivent considérer leurs prêtres comme des frères et des amis⁷⁶³. » Il ne s'agit pas seulement de relations de travail ! Leurs liens vont au-delà d'une simple collaboration entre des personnes qui, comme dans une entreprise, se trouveraient dans le même service. Les évêques et les prêtres doivent construire entre eux une communion fraternelle de vie qui témoigne de ce qu'ils annoncent et de ce qu'ils représentent. Appelés à l'unique sacerdoce du Christ et le partageant, ils forment ensemble un même presbyterium dans lequel ils apprendront à dialoguer, à se consulter et à se préoccuper du bien des uns et des autres, et de leur diocèse. La participation à la charge de l'unique médiateur qu'est le Christ (cf. 1 Tm 2,5) impose à tous les pasteurs une communion fraternelle dans le ministère et dans les rapports interpersonnels.

De plus, « L'Église s'est définie comme peuple de Dieu, où la hiérarchie est au service des membres du Christ unis entre eux par une même charité⁷⁶⁴. » Le clergé n'est pas une fraternité à part, et le peuple de Dieu une autre. C'est ensemble qu'ils constituent un peuple de frères et qu'ils sont appelés à construire le Règne de Dieu : le pasteur doit aussi vivre comme membre du troupeau. Tous les charismes étant au service du seul Corps, la vie fraternelle des clercs, des religieux et des simples laïcs doit se traduire dans une solidarité et une interdépendance entre les différents groupes. Tous les membres du Corps doivent vivre la fraternité les uns avec les autres, sans exclusion, car laïcs et pasteurs sont frères dans le Christ

⁷⁶¹ Cf. VATICAN II, *Lumen Gentium*, 23 ; *Christus dominus*, 7,42.

⁷⁶² Cf. VATICAN II, *Lumen Gentium*, 28 ; *Presbyterorum ordinis*, 8.

⁷⁶³ VATICAN II, *Presbyterorum ordinis*, 7.

⁷⁶⁴ Raymond REGAMEY, *Paul VI donne aux religieux leur charte*, p. 105.

qui les a appelés à faire partie de sa famille⁷⁶⁵. La fraternité entre clercs doit s'honorer aussi bien de la fraternité avec les religieux, que de celle des laïcs. C'est une exigence de la communion à l'unique Corps du Christ, l'Église. Les prêtres doivent vivre avec les autres hommes comme avec des frères. Leurs relations avec les autres chrétiens doit s'inspirer de celles du Christ. Car le Christ a pris notre condition humaine (Jn 1,14) en devenant l'un de nous (He 2,17 ; 4,15) : les fidèles sont ainsi invités à devenir ses frères en vie divine, et à entrer dans la multitude de frères dont il est le premier-né⁷⁶⁶. Chacun selon son rang sert et participe à la communion de tous les membres de la communauté.

Les chrétiens réalisent cette fraternité, particulièrement à travers la célébration de l'Eucharistie qui rassemble dans la foi tous les disciples du Christ⁷⁶⁷. La célébration de ce grand mystère constitue le lieu par excellence de l'expression de la fraternité chrétienne. En effet, en participant ensemble à l'Eucharistie, les chrétiens manifestent leur communion à l'unique Corps du Christ qu'ils constituent. Le Concile voit dans la célébration de l'Eucharistie le lieu de la prédication de l'Évangile du Christ et de la commémoration du mystère de la Cène du Seigneur. Ces deux actes lient la communauté, faisant ainsi d'elle une fraternité⁷⁶⁸. Sacrement de l'amour, l'Eucharistie permet aux chrétiens de goûter à l'amour du Christ pour les hommes et de s'unir à lui. Ils sont aussi alliés entre eux par le même pain et la même coupe. L'Eucharistie les engage à en vivre, car on ne peut s'unir au Christ et ignorer la présence des autres et du monde dans lequel on vit. La communion au Corps Eucharistique doit se traduire dans la communion spirituelle. « Le pain partagé nous convertit en hommes de partage. La communauté eucharistique devient ainsi une force de transformation du monde, à la manière du levain qui soulève la pâte⁷⁶⁹. » L'Eucharistie crée et renforce la fraternité entre chrétiens, et les pousse à entrer en fraternité avec le monde.

Aujourd'hui, malgré le développement dans le monde du christianisme et des sciences théologiques, les communautés chrétiennes diminuent ou manquent de dynamisme. De l'avis général, l'absence d'une véritable vie de communion entre frères chrétiens, d'une fraternité authentique est l'une des principales raisons. En effet, les rapports entre les pasteurs, entre les fidèles, ou entre les pasteurs et les fidèles se limitent beaucoup trop souvent aux simples célébrations dominicales ou quotidiennes – là où cela est encore possible –, aux rencontres de

⁷⁶⁵ Cf. VATICAN II, *Lumen Gentium*, 37.

⁷⁶⁶ Cf. VATICAN II, *Presbyterorum ordinis*, 3,2 ; Michel DUJARIER, *Église-Fraternité*, p. 54.

⁷⁶⁷ Cf. CONGRES EUCHARISTIQUE, *Jésus Christ. Pain rompu pour un monde nouveau*. Paris, Éd. du Centurion, 1980, p. 82-83.

⁷⁶⁸ Cf. VATICAN II, *Presbyterorum ordinis*, 26 et 28. L'assemblée des chrétiens est désignée dans les deux textes par le nom de « Fraternité ». Cf. Michel DUJARIER, *op. cit.*, p. 52.

⁷⁶⁹ CONGRES EUCHARISTIQUE, *op. cit.*, p. 83.

groupes de travail et de prière. Les rapports sociaux, la vie fraternelle ne semble pas concerner le quotidien des communautés chrétiennes. De nombreux chrétiens, conscients de l'importance de la fraternité au sein des communautés souhaitent de plus en plus une mise en valeur de celle-ci dans les groupes de chrétiens, dans les paroisses et dans les diocèses. Pour eux, la fraternité est un facteur essentiel d'épanouissement dans l'Église et dans la vie du chrétien⁷⁷⁰. Dans un monde de plus en plus sécularisé, où d'autres religions dites minoritaires par le passé deviennent de plus en plus influentes, l'Église ne saurait oublier ce qui lui a permis, grâce à l'Esprit, de résister au temps et aux vents contraires : les petites fraternités domestiques (cf. Rm 16,3-16). Elles permettent à chacun de participer à la vie de la communauté, par le renforcement des liens fraternels. La communion entre frères fait que chacun se sent appelé à communiquer aux autres, à son entourage, la joie de la Bonne Nouvelle de Jésus Christ⁷⁷¹. D'ailleurs, l'unité des frères elle-même est un témoignage (Jn 17,12). L'Église doit, pour cela, continuer à promouvoir la fraternité à travers les petits groupes : l'union à Dieu passe nécessairement par la communion fraternelle, qui n'est pas toujours possible dans de grands ensembles⁷⁷².

L'Église doit continuer de promouvoir la nécessité de la vie fraternelle en s'efforçant elle-même d'en être un modèle. Il y va de son dynamisme et de sa crédibilité. Malgré les difficultés auxquelles elle peut être souvent confrontée sur le chemin de la construction de la fraternité, elle doit encourager les chrétiens à ne pas vivre isolement. Même si la pratique de la fraternité soulève encore beaucoup d'interrogations, les hommes et les femmes de nos communautés aspirent à des relations interpersonnelles et veulent vivre ensemble dans une quiétude et une harmonie parfaite. La communauté des disciples du Christ, à cause de ses liens avec son maître, doit être la première à pratiquer et à guider le reste de l'humanité. C'est un devoir évangélique ! Les chrétiens ne doivent ni avoir peur ni se lasser d'entrer en fraternité, car la fraternité est pour toutes les cultures une valeur centrale et nécessaire, même si elles la déclinent de façon différente⁷⁷³.

⁷⁷⁰ Cf. Marie-Agnès DE MATTEO et François-Xavier AMHERDT, *S'ouvrir à la fécondité de l'Esprit*. Fondement d'une pastorale d'engendrement, Saint-Maurice, Éd. Saint Augustin, 2009, p. 40.

⁷⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 152.

⁷⁷² Cf. *Ibid.*, p. 156-158.

⁷⁷³ Cf. Didier LETT, *Frères et sœurs*, p. 143.

3. Conclusion

La fraternité est reconnue comme le modèle des relations sociales. Son importance et sa place sont encore d'actualité. L'Église continue de la recommander fortement dans la voix proposée par les évangiles. Mais les hommes restent encore beaucoup attachés aux liens du sang, bien que notre société s'ouvre de plus à plus à d'autres liens que ceux du rapport biologique. En effet, « aujourd'hui, nous assistons à une vaste recomposition du paysage familial qui enrichit la variété et la nature du lien adelphique⁷⁷⁴ » : cela a suscité d'autres liens où le sang et la chair ne sont plus exigés. Notre monde moderne, comme la communauté chrétienne, est aussi en train d'expérimenter la « fraternité spirituelle » à travers les associations et clubs d'amis qui jouent pleinement le rôle de la fratrie : ils constituent le berceau de la socialisation⁷⁷⁵.

L'Église a compris et expérimenté la fraternité, mais beaucoup reste à faire. Elle a le devoir d'être le témoin permanent de la vie fraternelle, si elle veut répondre de façon efficace à sa vocation et à sa mission. Si le thème de la fraternité a été abondamment et profondément abordé par le Concile, ce n'est pas pour s'aligner sur la conception commune de cette réalité. L'Église propose en effet la redécouverte d'une fraternité qui nous dépasse : nous sommes frères et sœurs à cause de notre adoption par le Père de Jésus⁷⁷⁶. Christ est notre frère et nous devons être frères les uns les autres, même ceux qui ne croient pas en lui sont ses frères, puisqu'il a voulu tout réconcilier (Ep 1,10).

Conclusion partielle

Les écrits néotestamentaires, dans leur ensemble, invitent à entrer en fraternité. Ils mettent l'accent sur la nécessité d'une telle attitude afin d'amener les chrétiens à marquer leur appartenance au Christ. Pour eux, suivre Jésus entraîne la construction de rapports fraternels. Si Jésus à travers les évangiles initie une nouvelle fraternité, il ne rejette cependant pas les liens biologiques. Il les met au second plan, faisant de la fraternité spirituelle le modèle de la

⁷⁷⁴ Didier LETT, *Frères et sœurs*, p. 201.

⁷⁷⁵ Monique BUISSON, *La fratrie*, p. 148.

⁷⁷⁶ Cf. Michel DUJARIER, *Église-Fraternité*, p. 56.

vie entre disciples. Ce message évangélique a été bien compris au cours des siècles par l'Église qui, non seulement, a essayé d'en vivre mais, s'est donnée le nom de « fraternité ». La formation de plusieurs communautés fraternelles, et l'apport du concile Vatican II montre que l'élan initié par Jésus est toujours en marche. Toutefois, avec la naissance de plusieurs communautés chrétiennes – provoquée souvent par des tensions internes –, l'union des chrétiens semble être un vœu pieux, même si nous n'assistons pas à des tensions ouvertes. Par ailleurs, la fraternité n'est pas le propre des chrétiens, même si ceux-ci doivent lui donner un souffle nouveau. Notre société a toujours vécu et encouragé la fraternité. Cependant, elle reste limitée par son insistance sur les liens du sang et son caractère sélectif, ou elle est vue comme une simple solidarité.

Chrétiens et non-chrétiens semblent être davantage sensibles aux relations entre les hommes. Mais les efforts sont insuffisants dans certains endroits, car la fraternité spirituelle n'est pas toujours exprimée selon les recommandations de Jésus. Beaucoup de personnes restent encore isolées, en marge de la société et de l'Église. Plusieurs frères et sœurs sont toujours en manque d'affection. Certains attendent désespérément la main du frère. Ceux qui tentent de vivre la fraternité ont souvent tendance à pratiquer des rapports sélectifs. La misère de tant d'hommes et de femmes sur les chemins et dans les quartiers sont là pour rappeler aux contemporains que la fraternité est encore à construire. L'appel de Jésus à le suivre, avec toutes les conséquences qui s'y rattachent, nous semble la voie qui ouvre à une vraie humanité. En effet, la fraternité qu'il propose embrasse tous les hommes, se fonde sur Dieu et ne repose que sur l'Esprit. C'est pourquoi elle n'est pas discriminatoire et peut être vécue par tous et avec tous. Car, en fin de compte, c'est Dieu lui-même qui dispose à entrer en fraternité ceux qui acceptent l'appel de son Fils. De plus, la fraternité que suscite Jésus ne peut être comprise et suivie que par ceux qui s'engagent véritablement avec lui dans sa mission de salut pour les hommes.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Les récits d'appel des premiers disciples dans les quatre évangiles ont constitué le point de départ de notre recherche. Nous avons vu, à travers leur examen, que Jésus s'est entouré de plusieurs disciples. Qui sont-ils, quand et comment cela s'est-il passé ? Un regard sur le récit de l'appel des premiers disciples dans chaque évangile a permis de répondre à ces différentes questions, bien que différents dans leur présentation des événements. Si Luc et Jean n'en font pas un récit systématique d'appel comme Marc et Matthieu, leur narration est tout de même précieuse pour comprendre cet événement. Les quatre auteurs donnent les noms des premiers disciples et les différents lieux de rencontre. Selon leur témoignage, Jésus s'est choisi très tôt quelques personnes pour l'accompagner : un noyau restreint de disciples dont le nombre varie d'un évangile à un autre, même s'il est certain qu'ils furent au moins quatre⁷⁷⁷.

Sens de la présence de frères et de leur nombre

Ce groupe était composé de frères : Simon et André, Jacques et Jean. Pour Luc et Jean, Jésus les connaissait certainement avant cette rencontre spéciale. Il les appela tous dans la région de la Galilée, dans le cadre de la pêche – chez Marc, Matthieu et Luc – et au cours d'un déplacement – chez Jean –, pour les associer à sa mission. L'analyse des récits permet de

⁷⁷⁷ Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon saint Jean I*, p. 183-184.

voir que Marc et Matthieu placent l'appel des quatre pêcheurs galiléens dans le même contexte. Ils insistent davantage sur les liens de fraternité qui existent entre Simon et André d'une part, et entre Jacques et Jean d'autre part. Cela se remarque par la répétition, surtout chez Matthieu, du mot « frère ». De plus, les évangiles mettent en relief les premières vocations en les plaçant comme le premier des appels et au début de la mission de Jésus. Cette place ne nous semble ni anodine ni le fruit du hasard : le choix de frères ne devait pas être sans importance, puisqu'il est répété chez certains auteurs⁷⁷⁸.

Ces constats nous ont amené à nous demander pourquoi Jésus s'intéresse à des frères naturels – deux fois deux frères. Que voulait-il signifier en s'entourant de frères, au début de son ministère et de la fondation du groupe de ses futurs apôtres ? Ce choix de Jésus n'est pas sans lien avec la suite de ses actions et de son enseignement. Il est certainement symbolique et programmatique. C'est ce qui peut expliquer la place de cet épisode dans les quatre évangiles – au début du ministère de Jésus – d'une part, et le manque d'explication consécutive d'autre part. Le commentaire de saint Thomas, à propos de l'appel des premiers disciples (Mt 4,18.21), confirme le sens symbolique et programmatique de l'appel des frères :

« Dicit ergo Vidit duos, non oculo corporis tantum, sed etiam mentis : visus enim eius est respectus misericordiae ; unde Ex. III, 7 : *Videns vidi afflictionem populi mei, qui est in Aegypto* etc. Et nota quod idem significatur per duos, et fratres : utrumque enim ad caritatem pertinet, quae consistit in dilectione Dei et proximi. Et ideo binos elegit, et binos ad praedicandum misit : et voluit significari per hoc caritas spiritualis, quia caritas firmatur magis, quando in natura fundatur ; Ps. CXXXII, v,1 : *Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum* »

(Il dit donc : IL VIT DEUX [FRÈRES], non seulement avec l'œil du corps mais avec celui de l'esprit ; car sa vue est le regard de sa miséricorde. Ex 3, 7 : *En regardant, j'ai vu l'affliction de mon peuple qui est en Égypte, etc.* Et note que la même chose est signifiée par DEUX et par FRÈRES : l'un et l'autre concernent la charité, qui consiste dans l'amour de Dieu et du prochain. Et c'est pourquoi il a choisi des hommes par deux, et il a envoyé prêcher des hommes par deux : par là il a voulu que soit signifiée la charité spirituelle, parce que la charité est renforcée quand elle est basée sur la nature. Ps 132, 1 : *Qu'il est bon, qu'il est agréable pour des frères d'habiter ensemble !*) ;

« Dicit ergo Et procedens inde vidit alios duos fratres. Nota quod a principio vocavit fratres : et quamvis multos alios vocavit, tamen de istis specialiter fit

⁷⁷⁸ Cf. Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, p. 81-82.

mentio, quia praecipui erant, et quia binos vocavit eos ; lex enim nova in caritate fundatur ; unde et in Veteri Testamento duos fratres vocavit, Aaron et Moysen, quia etiam ibi dabatur mandatum de caritate. Et quia perfectior est nova, ideo in principio vocatur duplex numerus fratrum »

([Matthieu] dit donc : AVANÇANT PLUS LOIN, IL VIT DEUX AUTRES FRÈRES. Note que depuis le début il a appelé des frères. Et bien qu'il ait appelé beaucoup d'autres hommes, il est pourtant fait mention spéciale de ceux-ci, parce qu'ils étaient les premiers et qu'il les a appelés par deux, car la loi nouvelle est fondée sur la charité. C'est pourquoi dans l'Ancien Testament aussi il a appelé deux frères, Aaron et Moïse, car là aussi était donné le commandement d'aimer. Et c'est parce que la nouvelle [loi] est plus parfaite, qu'au début est appelé un double nombre de frères)⁷⁷⁹.

Ces deux passages de Thomas, tout en rapprochant la vocation des premiers disciples de celle de Moïse et d'Aaron, relie « le fait d'appeler des frères » à « l'enseignement de Jésus » sur la charité spirituelle. Cet enseignement n'aura lieu que beaucoup plus tard. Pour lui, « deux » et « frères » sont symboliques : « l'un et l'autre concernent la charité, qui consiste dans l'amour de Dieu et du prochain » (cf. commentaire sur le v. 18). Jésus appelle donc « deux paires de frères » – André et Simon, Jacques et Jean – comme « premiers disciples » pour signifier cela. « Ils sont également envoyés par deux pour prêcher. En vivant et en prêchant comme frères – formant un noyau de vie commune –, ils témoignent du fruit parfait de l'enseignement du Christ⁷⁸⁰. »

Jésus invite des frères à le suivre pour devenir des pêcheurs d'hommes, mais il ne donne pas plus d'explication, car celle-ci est à découvrir dans la suivance. L'appel marque ainsi une étape introductive de ce que ces pêcheurs auront à vivre, en acceptant de marcher derrière Jésus. En devenant ses disciples, ces Galiléens s'ouvraient à une nouvelle forme de vie à laquelle Jésus les initiera petit à petit, par sa vie et ses paroles : celle d'une communauté de disciples, de frères. Chacun est, certes, appelé personnellement comme le suppose l'évocation des noms, mais tous reçoivent le même appel à le suivre. Cela crée un lien entre eux et les constitue en communauté d'appelés.

⁷⁷⁹ S. Thomae AQUINATIS. *Super Evangelium S. Matthaei Lectura*, 4,18.21 (n° 366 et 375), Raphaël Cai (ed.), Turin-Rome, Marietti, 1951⁵. Nous utilisons la traduction en français effectuée par Dominique Pillet sur <http://docteurangelique.free.fr> du 22/04/2013.

⁷⁸⁰ Pawel KLIMCZAK, *Christus Magister*. Le Christ Maître dans les commentaires évangéliques de saint Thomas d'Aquin (thèse de doctorat en théologie non encore publiée, mais cité avec l'accord de l'auteur), Fribourg, 2012, p. 324.

L'appel des premiers disciples – chez Marc et Matthieu – se rapproche, dans son schéma, de certains appels dans l'Ancien Testament, mais il s'en démarque puisque Jésus est physiquement présent et il demande de le suivre. Ceux qu'il appelle deviennent ses disciples. La méthode de Jésus tranche avec la coutume biblique où les personnes sont appelées à se mettre au service de Dieu et non à être disciple de quelqu'un. Toutefois, le fait de choisir des frères pour une mission n'est pas nouveau dans la tradition biblique. Nous avons voulu en savoir davantage en faisant une incursion dans certaines fratries évoquées par les récits vétérotestamentaires. Cela nous a permis de voir quelques usages du terme « frère ». Nous constatons que l'emploi de ce mot, même s'il fait allusion avant tout aux rapports de sang, n'est pas réservé au seul lien biologique. Il s'étend même à l'étranger avec qui on pouvait entretenir des relations de fraternité. Il y a une apparente évolution dans les rapports fraternels. Cependant, la difficile cohabitation entre frères, qui transparaît dans presque tous les récits étudiés, démontre que la fraternité naturelle est toujours à construire. Bien qu'innée, elle reste un idéal à poursuivre de façon constante. Dans les difficultés, elle est aussi capable de s'adapter au changement, et surtout, elle montre qu'elle ne saurait se suffire à elle-même. La relation entre frères est appelée à s'appuyer sur un tiers, sur une autre relation pour être mieux vécue et comprise. L'apport des parents ou de Dieu permet aux frères de se voir ainsi. La capacité de reconnaître en l'autre un frère devient donc un don spirituel qui ne s'acquiert pas toujours de facto⁷⁸¹. La nature ne suffit pas souvent : elle a besoin d'un soutien. Un frère renvoie à l'amour des parents qui fait comprendre qu'on a besoin de l'amour des autres pour exister. Ceux-ci donnent sens à notre vie, grâce aux relations réciproques ouvertes qui manifestent la nécessité d'une communauté faite de liens partagés⁷⁸².

Arrière-fond et implications de l'appel.

Parmi les fratries qui ont fait l'objet de notre étude, nous nous sommes particulièrement intéressé à celle de Moïse et son frère Aaron. Ils sont les seuls frères naturels dans l'Ancien Testament à avoir mené ensemble une mission commune. Sans être totalement parfaits – cf. le fait qu'ils n'entrent pas dans la terre promise et la révolte de Myriam et d'Aaron –, ils peuvent tout de même être considérés comme un modèle de fratrie en mission.

⁷⁸¹ Cf. Didier HALTER, *Caïn et Abel*, p. 31.

⁷⁸² Cf. *Ibid.*, p. 30.

« Certes, dans le récit de l'Exode, il y a de l'incompréhension, de la colère, du jugement, mais une forme de fraternité perdue, celle qui ne mène pas à vouloir supprimer l'autre. Même si cet enjeu semble peu ambitieux, là pourrait se situer la rupture par rapport au récit de la Genèse⁷⁸³. »

Les autres fratries, naturelles ou non, ont montré leurs limites par des querelles incessantes, et même des meurtres, mais leurs rapports ont été nécessaires pour leur propre survie et celle de leur communauté. Moïse et Aaron iront jusqu'au bout de leur mission malgré la grandeur de la tâche et quelques petites difficultés de parcours. Ils démontrent ainsi que des frères peuvent surmonter leurs différends, et que Dieu se sert aussi du lien naturel de fraternité pour envoyer en mission, pour sauver et ouvrir à d'autres relations. En effet, en envoyant ces deux frères pour libérer son peuple et le conduire sur la Terre promise, Dieu espérait, selon nous, une bonne collaboration entre eux. Leur lien fraternel biologique les disposait à s'entendre. Mais le modèle de fraternité qu'ils donnent au cours de l'Exode ne se fonde pas seulement sur ce lien, il s'appuie – principalement – aussi sur la mission commune. À cause de cette dernière, ils ne sont plus seulement des frères de sang. Leurs rapports sont transformés par elle et guidée par Dieu. Ils sont devenus des frères spirituels, car leurs relations sont basées, non plus sur leur commune descendance – tous deux, fils de Amram et Yokébed –, mais sur leur commune volonté d'accomplir l'ordre de Dieu. Faut-il comprendre ainsi l'absence des parents dans leur parcours, même si cela a débuté très tard ? Frères dans la mission, ils le seront aussi dans la mort. Leur action est saluée par tous les témoignages sur l'Exode.

L'histoire de la mission de Moïse et d'Aaron permet de constater qu'il existe des rapports non seulement entre l'appel, l'envoi et la communauté, mais aussi des exigences liées à toute vocation. Cela nous a amené à rechercher les implications théologiques de l'appel des premiers disciples. Comme Moïse et Aaron, à qui Dieu demande de sauver son peuple de l'esclavage, Jésus invite ceux qu'il appelle à devenir des pêcheurs d'hommes : il s'agit de collaborer au salut de l'humanité. Dans cette perspective, il les constituera en communauté. Par l'établissement du groupe des Douze qui devront être avec lui et l'accompagner dans tous ses déplacements, Jésus crée aussi de nouveaux liens entre lui et ses disciples, et entre les Douze. Il lie ainsi la vocation à la mission et à la communauté. Après l'appel, il les fait participer à ses tournées avant de les envoyer plus tard, seuls en mission. Jésus appelle donc des disciples pour former avec lui une communauté et pour la mission. Le groupe des Douze constitue ainsi le commencement de la communauté fraternelle chrétienne. La mission

⁷⁸³ Claude LICHTERT, *De la fratrie à la fraternité*, p. 46.

commune exige une certaine communion entre appelés. Les liens fraternels physiques des premiers disciples peuvent être un atout pour cette nouvelle vie, puisqu'ils doivent surtout se considérer comme des frères. L'appel les a désormais rendus frères, à cause de leur seul et unique maître Jésus. Ils sont, par le fait, égaux : aucun n'est plus grand que les autres. Tout disciple est ainsi invité explicitement à entrer en fraternité et à faire de l'amour fraternel son mode de vie. Par lui, Jésus attend de ceux qui se mettent à sa suite une attention particulière les uns pour les autres et une prise de conscience de leurs nouveaux liens scellés dans la suivance. Cela passe par une marque de prévenance spéciale pour les plus faibles, auxquels il s'identifie. De plus, la volonté de suivre Jésus doit s'exprimer, dans ce sens, à travers la discipline, le pardon et la correction fraternels. Par l'établissement de liens communautaires, fraternels nouveaux, le disciple démontre son adhésion à l'appel reçu. Il participe de cette façon aussi à la mort et à la passion du maître, qui s'est fait frère de tous, en pardonnant même à ses bourreaux. Les rapports entre les disciples doivent être ceux d'une fratrie, basée sur l'amour et l'affection réciproque (cf. Jn 15,17).

Par ailleurs, Jésus ne manque pas d'indiquer le comportement particulier qui sied à toute vocation apostolique : prendre sa croix et marcher derrière le maître. Il s'agit de s'engager résolument et d'affronter si nécessaire la passion et la mort comme lui. Suivre Jésus est une adhésion exclusive et irrévocable (Lc 9,62)⁷⁸⁴. L'entrée en fraternité est un chemin de non retour. Les apôtres devront, pour cela, accepter certaines conditions de vie. Il faut qu'ils se différencient de la masse, afin de se consacrer totalement à leur mission : faire de l'irruption du Règne de Dieu et de l'annonce de la Bonne Nouvelle une priorité. Ils devront pour cela se dessaisir de leur vie : la mission doit primer sur leurs propres intérêts, furent-ils sacrés. L'entrée dans le groupe des disciples consacre l'acceptation de ces exigences.

⁷⁸⁴ Cf. Karl Hermann SCHELKE, *Disciple et Apôtre*, p. 18-27.

Recommandation de la fraternité

Les implications de l'appel établissent le lien entre l'appel de frères et l'enseignement de Jésus sur leurs relations. En effet, l'histoire que Jésus vivra avec ses disciples et les différents discours qu'il leur tient sur la fraternité permettent, selon nous, d'interpréter le choix de frères et de mieux comprendre son message. C'est pourquoi nous avons voulu dans une deuxième partie faire une herméneutique de la fraternité dans la suivance de Jésus. Cette seconde étape nous a amené à faire une recherche sur la fraternité dans les évangiles, dans les autres écrits du Nouveau Testament et dans la littérature profane et chrétienne antique, et à montrer ce qu'est la fraternité aujourd'hui dans le monde et dans l'Église.

Il ressort de notre enquête que les évangiles font une large place à la « fraternité ». En effet, ils présentent tous Jésus comme celui qui initie à une nouvelle fraternité. Les récits sur la vraie famille de Jésus montrent clairement que la fraternité ne peut plus se limiter au seul lien physique. La présence de Dieu dans la vie des hommes doit primer sur celle des parents, car c'est lui qui est à l'origine de tous les hommes. C'est pourquoi les liens spirituels doivent être privilégiés. Désormais, ceux qui écoutent la parole de Dieu, ceux qui font sa volonté et ceux qui mettent en pratique ses commandements, sont frères. Cette fraternité est ouverte à tous ceux qui reconnaissent Dieu comme leur Père. Jésus Fils de Dieu, demeure dans ce sens, le premier-né de cette multitude de frères par la volonté de son Père (cf. Rm 8,29).

Les disciples sont désignés dans certains récits évangéliques comme des frères d'une part, et les frères de Jésus d'autre part. Ils sont des frères à cause de leur état de disciples. Les liens qui les unissent ne sont pas ceux d'individus appelés et mis ensemble seulement pour mener une action. Ils sont ceux de frères, liés par l'affection, l'attention et la tendresse les uns pour les autres, comme il sied dans une fratrie⁷⁸⁵. C'est au nom de cette fraternité que Jésus demande à Simon-Pierre de raffermir ses frères. Ce dernier n'est pas un chef, mais un frère parmi des frères : celui qui prend soin des membres de sa fratrie, c'est à dire les autres disciples. Comme dans une famille, il doit veiller sur ses autres frères, sur leur fraternité. À la résurrection, Jésus n'hésite pas à appeler ses apôtres « frères ». C'est une confirmation de ses rapports avec ses disciples, car ceux qu'il s'est associés sont par ce fait même entrés en fraternité avec lui. Il démontre ainsi la pérennité des liens de fraternité, noués depuis l'appel.

⁷⁸⁵ Cf. Luc DEVILLERS, « Frère et ami », p. 218-220.

La communauté primitive avait aussi conscience qu'elle constituait un groupe de frères. Les autres écrits du Nouveau Testament le montrent. Les chrétiens s'y présentent non seulement comme des frères, mais surtout, ils tentent de vivre une relation fraternelle. Les Actes des apôtres se font l'écho d'une telle pratique dans la primitive Église, même si celle-ci est affectée par quelques rixes. La première épître de Pierre désigne le groupe des disciples – les croyants – comme une « fraternité ». Les épîtres, en général, invitent à l'amour fraternel entre chrétiens, entre disciples⁷⁸⁶. En nous appuyant sur ces textes, on peut dire que les disciples du Christ avaient certainement conscience des liens qui les unissaient grâce à leur engagement à sa suite. Ils ont d'ailleurs poursuivi cet élan fraternel après le départ de Jésus, démontrant ainsi la place primordiale de la fraternité dans la vie du disciple.

Grâce aux travaux de Dujarier sur *L'Église-Famille*, nous avons découvert que la littérature de l'antiquité chrétienne a continué à désigner la communauté chrétienne comme une « fraternité ». C'est la preuve que les chrétiens de l'époque avaient le souci de vivre la fraternité. Le temps n'a pas altéré le désir des chrétiens de s'engager sérieusement comme disciples du Christ à travers la fraternité. En effet, certains d'entre eux, dès les premiers siècles et surtout au Moyen Âge, se sont regroupés en petites fraternités ou ont fondé des ordres pour mieux répondre à leur vocation. La naissance de ces différentes communautés n'est pas simplement une recherche de sainteté personnelle ou un désir social de vivre ensemble. C'est une réponse de frères qui se sentent appelés par l'unique maître, Jésus. Ils veulent marcher ainsi – ensemble, en communauté de frères – à sa suite. Entrer en fraternité n'est pas pour les membres de ces différents groupes un moyen de fuir la solitude, mais la réponse à l'appel de Jésus : « Venez à ma suite. » Vivre en frères est vu comme l'idéal de la suivance.

L'Église contemporaine s'est inscrite dans la même ligne. Elle pense que vivre la fraternité est la meilleure façon de répondre, comme les premiers disciples, à l'appel de Jésus. Avec le Concile Vatican II, elle a réaffirmé sa volonté d'entrer en fraternité avec tous les hommes et a invité l'humanité à s'engager sur la même voie. Au nom de sa vocation et de sa mission envers le monde, elle veut promouvoir la fraternité universelle. Les hommes de toutes races, de tous les peuples sont frères à cause du Dieu unique et créateur, qui les a appelés à la vie. Par conséquent, tout individu qui confesse que Dieu est le père de tous les hommes se fait le frère de ceux-ci. Aucun membre de la communauté humaine ne doit se sentir seul ou vivre en solitaire, en autarcie. Les relations interpersonnelles et dans la société doivent, pour cela, être vécues dans l'amour fraternel.

⁷⁸⁶ Cf. Luc DEVILLERS, « Frère et ami », p. 220, n. 10.

L'Église catholique veut exprimer sa fraternité en entrant en dialogue avec les autres communautés chrétiennes et aussi les autres religions. En se rapprochant davantage des autres, qui partagent ou non la même foi au Christ, elle espère bâtir avec eux un monde plus fraternel. L'Église a conscience qu'elle doit être, dans l'histoire, le signe et l'instrument de l'amour de Dieu étendu à tous les hommes. Elle se sent le devoir d'être la manifestation de la fraternité afin de pouvoir l'étendre à tous. Comme peuple de la nouvelle alliance, le devoir de fraternité incombe avant tout à ses propres fidèles, qui doivent en être les premiers témoins au nom de l'appel reçu⁷⁸⁷. Par son appel, le Christ a fait des chrétiens un seul corps. Ils doivent par conséquent entrer en fraternité les uns avec les autres pour préserver l'unité de ce corps et témoigner de lui.

Même si la nécessité de la vie fraternelle n'est pas une préoccupation seulement religieuse, l'appel du Christ reste le meilleur moyen pour une authentique vie entre frères, voire entre tous les hommes. Pour nos contemporains, la fraternité est nécessaire pour l'épanouissement individuel et communautaire. Toutes les cultures s'accordent à lui reconnaître sa valeur vitale. Cependant, notre société a tendance à privilégier trop souvent le lien physique. Le « frère » ou la sœur continue d'être seulement celui avec qui on partage un lien naturel, un intérêt personnel. Bien que cela réponde plus ou moins aux aspirations sociales des gens, ce type de rapports reste aussi quelquefois limité par d'autres préoccupations, économiques et sociales, qui les traversent et qui entraînent l'exclusion.

Face à l'anonymat, aux groupes fermés sur eux-mêmes, à la perte des valeurs fondamentales de convivialité et à la résistance des clans familiaux, la fraternité proposée par les textes du Nouveau Testament reste la seule voie d'issue. Ils invitent à une fraternité spirituelle certes des croyants, mais ouverte à tous. Il ne s'agit pas d'une fraternité basée sur l'appartenance à une même religion ou croyance, mais une fraternité qui s'enracine dans le désir profond de répondre à l'appel de Dieu. La fraternité ecclésiale est basée à la fois sur l'appel de Dieu et sur les liens entre chrétiens avec le Christ, leur frère⁷⁸⁸. Elle doit être le sentiment qui unit tous ceux qui veulent participer à la construction du Royaume et qui se considèrent comme des frères et les frères de Jésus. Le Christ a adopté l'humanité de tous les hommes, il est donc le frère de ceux qui le savent ou non, de ceux qui le confessent ou non.

Comme le montre le contexte de l'appel des premiers disciples, entrer en fraternité avec les autres signifie accepter avec eux de collaborer au salut de l'humanité. Il ne s'agit pas de vivre une fraternité pour elle-même, pour se sentir mieux, en compagnie. « La fraternité

⁷⁸⁷ Cf. VATICAN II, *Gaudium et spes*, 25,1.

⁷⁸⁸ Cf. Michel DUJARIER, *Église-Fraternité*, p. 36.

chrétienne n'est pas un idéal que nous aurons à réaliser, mais une réalité créée par Dieu en Christ et à laquelle il nous est permis d'avoir part⁷⁸⁹. » Entrer en fraternité, c'est faire en sorte que les rapports de fraternité mènent à la rédemption des uns et des autres. La fraternité spirituelle permet à ceux qui n'ont ni frère ni sœur d'en avoir et de vivre eux aussi des rapports réciproques d'amour fraternel, pour le bien de tous et de chacun. Peut-on alors lier cette fraternité spirituelle au fait que Jésus appelle des frères naturels ? Nous pensons que cela est possible.

La fraternité spirituelle accomplit les liens naturels

« Cette fraternité spirituelle se constitue sur le principe d'une rupture avec la famille biologique, mais réutilise les mêmes catégories : l'appel à une nouvelle relation entre frères et sœurs se fonde sur ce qui est connu de cette relation [...] la prise en compte réaliste des difficultés de la relation fraternelle et l'affirmation qu'elle est à construire⁷⁹⁰. »

En effet, la fraternité spirituelle emprunte le modèle des rapports naturels, car ceux-ci comportent, tout en favorisant le choix personnel et en étant une occasion d'affirmation, une existence réelle et une ouverture au changement⁷⁹¹. La fraternité physique n'est, certes, ni une garantie ni toujours un modèle, mais elle peut être une base non négligeable. Le fait que les premiers appelés soient des frères naturels les disposent ainsi à un esprit et à une vie de groupe, de famille. Jésus connaissait ses premiers disciples avant de les appeler, comme le suggère les récits, surtout celui de Luc et de Jean. Juif attaché aux liens familiaux, Jésus connaissait aussi l'importance du sentiment fraternel naturel. Il savait donc, comme dans le cas de Moïse et d'Aaron, que les liens de sang de Simon et André, de Jacques et Jean, pouvaient les aider à vivre une collaboration. En les choisissant, il porte leurs relations à un autre niveau : spirituel. Les anciennes sont ainsi appelées à évoluer afin de leur permettre de mieux entrer dans les nouvelles qu'il va inaugurer avec eux : de « frères de sang », ils deviennent des « frères en Christ ». Les rapports naturels des disciples, comme matrice des

⁷⁸⁹ Michel DUJARIER, *Église-Fraternité*, p. 42.

⁷⁹⁰ Anne-Laure ZWILLING, *Frères et sœurs dans la Bible*, p. 190.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 191.

relations sociales, sont un terrain favorable à la construction de la nouvelle communauté fraternelle.

L'engagement des disciples à la suite de Jésus, en prenant en compte leurs relations présentes dans lesquelles ils sont appelés – ils sont pêcheurs et frères – s'inscrit à la fois dans une rupture et une continuité. Les apôtres ne seront plus seulement des pêcheurs de poissons, mais aussi des pêcheurs d'hommes ; ils ne seront plus seulement des frères naturels mais aussi des frères spirituels. Leur métier reste le même et ils continuent d'entretenir des rapports mutuels. Cependant, il y a un changement de l'objet de leur activité et de leur lien. L'appel des frères biologiques est ainsi, pour nous, une façon d'annoncer et de préparer ce que les disciples devront être. Les premières vocations peuvent donc être considérées comme les prolégomènes à l'interprétation de la fraternité dans la suivance de Jésus. Peut-on penser aussi que Jésus a voulu signifier ainsi le rassemblement futur de tous les hommes ?

BIBLIOGRAPHIE

Sources et textes anciens

- Actes de Pierre*, dans BOVON François, Pierre GEOLTRAIN (ed.), *Écrits Apocryphes chrétiens I* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1997.
- ALAND Barbara, Kurt ALAND, Johannes KARAVIDOPOULOS, Carlo Maria MARTINI, Bruce M. METZGER (ed.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993²⁷.
- AUGUSTIN, *Homélie sur l'évangile de saint Jean I-XVI*, dans *Œuvres de saint Augustin* (Bibliothèque Augustinienne 71), traduction, introduction et notes par M-F. Berrouard, Bruges, DDB, 1969.
- Bible de Jérusalem*. Nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Éd. du Cerf, 2000.
- CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, introduction, texte, traduction, notes et index par Annie Jaubert (Sources chrétiennes 167), Paris, Éd. du Cerf, 1971.
- ELLIGER Karl, Rudolph WILLHELM (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*. Livres V-VII, texte grec, traduction et notes par Gustave Bardy (Sources chrétiennes 41), Paris, Éd. du Cerf, 1955.
- FLAVIUS JOSÈPHE, *Les antiquités juives*. Livres I à II, texte, traduction et notes par Étienne Nodet, Paris, Éd. du Cerf, 1992.
- GINZBERG Louis, *Les légendes des juifs*. La création du monde, Adam, les dix générations, Noé, traduit de l'anglais par Gabrielle Sed-Rajna (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Éd. du Cerf, 1997 ; Moïse dans le désert, 2003.
- GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*. Traité de la perfection en matière de vertu, introduction et traduction de Jean Daniélou (Sources chrétiennes 1 bis), Paris, Éd. du Cerf, 1955².
- HERMAS, *Le Pasteur*, traduction, texte critique, traduction et notes par Robert Joly (Sources chrétiennes 53 bis), Paris, Éd. du Cerf, 1968².
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*. Livre II, édition critique par Adelin Rousseau, Louis Doutreleau (Sources chrétiennes 294), Paris, Éd. du Cerf, 1982.
- La Bible*. Notes intégrales, traduction œcuménique, TOB, Paris – Villiers, Cerf – Bibli'O Société biblique française, 2010¹².

- La Bible d'Alexandrie*. Le Pentateuque, texte grec et traduction par Cécile Dogniez et Marguerite Harl (dir.), Paris, Éd. du Cerf, 2001.
- ORIGÈNE, *Commentaire sur S. Jean I*, texte grec, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc (Sources chrétiennes 120), Paris, Éd. du Cerf, 1966.
- *Philocalie*, 1-20. Sur les Écritures et la lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne, introduction, texte, traduction et notes par Marguerite Harl, Nicholas De Lange (Sources chrétiennes 302), Paris, Éd. du Cerf, 1983.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita Mosis I-II*. Introduction, traduction et notes par Roger Arnaldez, Claude Mondésert, Jean Pouilloux, Pierre Savinel, Paris, Éd. du Cerf, 1967.
- PLUTARQUE, *De l'amour Fraternel*, dans *Œuvres morales VII,1*. Traité de morale 27-36, texte établi et traduit par Jean Dumortier et Jean De Frads, Paris, Éd. Les Belles Lettres, 1975.
- RAHLFS Alfred (ed.), *Septuaginta*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1935.
- Targum du Pentateuque*. Traduction complète des deux recensions palestiniennes avec introduction, parallèles, notes et index par Roger Le Déaut, Tome II, Exode et Lévitique (Sources chrétiennes 256), Paris, Éd. du Cerf, 1979.
- THOMAS D'AQUIN (AQUINATIS S.Thomae), *Super Evangelium S. Matthaei Lectura*, Raphaël Cai (ed.), Turin-Rome, Éd. Marietti, 1951⁵.
- VATICAN II, *L'intégrale*. Édition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources, Paris, Bayard, 2002.
- *L'Église dans le monde, L'apostolat des laïcs, la liberté religieuse, les moyens de communications communication sociale* (Documents conciliaires 3), traduction de la conférence épiscopale française, Paris, Éd. du Centurion, 1966.

Instruments de travail

- ALETTI Jean Noël, Maurice GILBERT, Jean-Louis SKA, Sylvie DE VULPILLIÈRES, *Vocabulaire raisonnée de l'exégèse biblique*. Les mots, les approches, les auteurs, Paris, Éd. du Cerf, 2005.
- BABUT Jean-Marc, *À la recherche de la source*. Mots et thèmes de la double tradition évangélique (Initiations bibliques), Paris, Éd. du Cerf, 2007.
- BAZYLINSKI Stanislaw, *Guida alla ricerca biblica*. Note introduttiva (Subsidia Biblica 24), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 2004.

- BOISMARD Marie-Émile, Arnaud LAMOUILLE, *Synopsis Graece Quattuor Evangeliorum*, Leuven, Peeters, 1986.
- BROWN Raymond E., *Que sait-on du Nouveau Testament ?* Traduction de l'anglais par Jacques Mignon, Paris, Bayard, 2000.
- CARREZ Maurice, *Gammaire grecque du Nouveau Testament*. Avec exercices et plan de travail, Paris, Delachaux et Niestlé, 1979³.
- COLLECTIF, « Les livres au service de la Bible. Guide bibliographique », *Cahiers Évangile* 69, Paris, Éd. du Cerf, 1989.
- DABIN Paul (dir.), *Encyclopaedia Universalis* I, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1969.
- DEISS Lucien, *Synopse des évangiles, Matthieu – Marc – Luc – Jean* (Nouvelle édition), Paris, Éd. du Cerf, 2007.
- DENAUX Adelbert, Rita CORSTJENS, *The Vocabulary of Luke*. An alphabetical presentation and a survey of characteristic and noteworthy words and words groups in Luke's gospel (Biblical Tools and Studies 10), Leuven, Peeters, 2009.
- EGGER Wilhelm, *Metodologia del Nuovo Testamento*. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento (Studi biblici 16), traduzione di Gianfranco Forza, Bologna, Dehoniane, 1991².
- HAN Nathan E., *A Parsing Guide of the Greek New Testament*, Scottsdale, Pennsylvania / Waterloo, Ontario, Herald Press, 1971.
- LÉON-DUFOUR Xavier, *Dictionnaire du Nouveau Testament* (Livre de vie 131), nouvelle édition, revue et augmentée, Paris, Éd. du Seuil, 1996.
- MARGUERAT Daniel (dir.), *Introduction au Nouveau Testament*. Son histoire, son écriture, sa théologie (Le monde de la Bible 41), Genève, Labor et Fides, 2008⁴.
- MOREL François, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides/Société biblique française, 1984⁴.
- METZGER Bruce M., *Textual commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1998².
- NOLLI Gianfranco, *Vangelo secondo Marco*, Testo Greco, neovolgatalatina, analisi filologica, traduzione italiana, Roma, Libreria vaticana, 1992³.
- ODELAIN Olivier ; Raymond SÉGUINEAU, *Concordance thématique du Nouveau Testament*, Paris, Éd. du Cerf, 1989.
- PINÇON Bertrand, *Premiers pas en exégèse biblique*. Introduction à l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament, Lyon, Éd. Profac 104, 2010.

- RESSEGUIE James L., *L'exégèse narrative du Nouveau Testament*. Une introduction (Le livre et le rouleau 36), traduit de l'anglais par Odile Flichy et James Weissaupt, Bruxelles, Lessius, 2009.
- RÖMER Thomas, Jean-Daniel MACCHI, *Guide de la Bible hébraïque*. La critique textuelle dans la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (HBS), Genève, Labor et Fides, 1994.
- RÖMER Thomas, Jean-Daniel MACCHI et Christophe NIHAN (ed.), *Introduction à l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible 49), Genève, Labor et Fides, 2009.
- SANDER Nathaniel Philippe, Isaac TRENEL, *Dictionnaire Hébreu-Français*, Genève, Slatkine Reprints, 1995.
- SIMIAN-YOFRE Horacio, *Metodologia dell'antico Testamento*, Bologna, Doheniane, 2002.
- SKA Jean-Louis, *Introduction à la Lecture du Pentateuque*. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible (Le livre et le rouleau 5), Bruxelles, Lessius, 2000.
- SKA Jean-Louis, Jean-Pierre SONNET et André WÉNIN, « L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament », *Cahiers Évangile* 107.
- Sr. JEANNE D'Arc (dir.), *Concordance de la Bible*. Nouveau Testament, Paris, Éd. du Cerf, 2006⁵.
- VAUCHEZ André, *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge I*, Paris, Éd. du Cerf, 1997.
- ZERWICK Max – Mary GROSVENOR, *A grammatical analysis of Greek New Testament*, Unabridged, Revised Edition, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1996.

Commentaires sur Marc

- CUVILLIER Élian, *L'évangile de Marc* (Bible en face), Genève / Paris, Labor et Fides / Bayard, 2002.
- DELORME Jean, *L'heureuse annonce selon Marc*. Lecture intégrale du deuxième évangile I, (Lectio Divina 219), Paris, Éd. du Cerf/Médiaspaul, 2008.
- FOCANT Camille, *L'évangile selon Marc* (Commentaire biblique : Nouveau Testament 2), Paris, Éd. du Cerf, 2004.
- HERVIEUX Jacques, *L'Évangile de Marc*. Commentaire pastoral (Commentaires), Paris, Centurion, 1991.
- LÉGASSE Simon, *L'Évangile de Marc 1-2* (Lectio Divina, Commentaires 5), Paris, Éd. du Cerf, 1997.
- RADERMAKERS Jean, *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc*. 2. Lecture continue, Bruxelles, Institut d'Études Théologiques, 1974.

- SCHNACKENBURG Rudolf, *L'Évangile selon saint Marc 1-2*, traduit par Carl de Nys (Parole et Prière), Paris, Desclée, 1973.
- STANDAERT Benoît, *Évangile selon Marc*. Première partie, Marc 1,1 à 6,13 (Études Bibliques, Nouvelle série 61), Pendé, Gabalda, 2010.
- STOCK Klemens, *Vangelo secondo Marco* (Lectio Divina popolare), Padova, Messagero di Padova, 2002.
- *Marco*. Commento contestuale al second Vangelo (Biblia e preghiera 47), Rome, ADP, 2003.
- TROCMÉ ÉTIENNE, *L'Évangile selon saint Marc* (Commentaire du Nouveau Testament II), Genève, Labor et Fides, 2000.

Autres commentaires

- ASSAËL Jacqueline et Élian CUVILLIER, *L'Épître de Jacques* (CNT XIIIa, deuxième série), Genève, Labor et Fides, 2013.
- BONNARD Pierre, *L'Évangile selon Matthieu* (Commentaire du Nouveau Testament I), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1963².
- BOVON François, *L'Évangile selon saint Luc 1,1–9,50* (CNT IIIa, deuxième série), Genève, Labor et Fides, 1991 ; *L'Évangile selon saint Luc 9,51-14,35* (CNT IIIb, deuxième série), 1996 ; *L'Évangile selon saint Luc 15,1 – 19,27* (CNT IIIc, deuxième série), 2001 ; *L'Évangile selon saint Luc 19, 28- 24,53* (CNT IIIId), 2009.
- BOSSUYT Philippe et Jean RADERMAKERS, *Jésus Parole de la grâce selon saint Luc 2*. Lecture continue, Bruxelles, Institut d'Études Théologiques, 1981.
- BOISMARD Marie-Émile, Arnaud LAMOUILLE, *Les Actes des deux apôtres II*. Le sens des récits (Études bibliques, Nouvelle série 13), Paris, Gabalda, 1990.
- BROWN Raymond, *The Gospel according to John I-XII* (The Anchor Bible), New York, Doubleday, 1966.
- CASALINI Nello, *Lettere cattoliche, Apocalisse di Giovanni*. Introduzione, storica, letteraria, teologica (Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 58), Jerusalem, Franciscan Printing Press, 2002.
- CAZEAUX Jacques, *L'Évangile selon saint Matthieu*. Jérusalem entre Bethléem et la Galilée (Lectio Divina 231), Paris, Éd. du Cerf, 2009.
- COUSIN Hugues, *L'Évangile de Luc*. Commentaire pastoral. (Commentaires), Paris, Centurion, 1993.

- DALOZ Lucien, *Le Règne des cieux s'est approché*. Une lecture spirituelle de Mathieu, Bruges, DDB, 1994.
- *Nous avons vu sa gloire*. Une lecture spirituelle de Jean, Bruges, DDB, 1989.
- DODD Charles Harold, *La tradition historique du quatrième Évangile*, traduit par Maurice et Simone Montabrut (Lectio Divina 128), Paris, Éd. du Cerf, 1987.
- *L'interprétation du quatrième évangile*, traduit par Maurice Montabrut (Lectio Divina 82), Paris, Éd. du Cerf, 1975.
- FITZMYER Joseph A., *The Acts of the Apostles*. A New translation with introduction and commentary (The Anchor Bible 31), New York, Doubleday, 1998.
- FOCANT Camille et Daniel MARGUERAT (dir.), *Le Nouveau Testament commenté*, Paris, Bayard, Genève, Labor et Fides, 2012.
- LÀCONI Marco, *Il racconto di Giovanni* (Bibia per tutti), Assisi, Cittadella Editrice, 1989.
- LAFONT Ghislain, *Jésus un pauvre parmi les pauvres*. Une lecture de l'évangile de saint Matthieu, Paris, Parole et Silence, 2002.
- LÉMONON Jean-Pierre, *L'épître aux Galates* (Commentaire biblique : Nouveau Testament 9), Paris, Éd. du Cerf, 2008.
- L'ÉPLATTENIER Charles, *Lecture de l'évangile de Luc*, Paris, Desclée, 1982.
- *Le livre des Actes*. Commentaire pastoral (Commentaires), Paris, Centurion, 1994.
- LÉON-DUFOUR Xavier, *Lecture de l'évangile selon Jean*, 4 tomes (Parole de Dieu), Paris, Éd. du Seuil, 1988 - 1990 - 1993 - 1996.
- MARCHADOUR Alain, *L'Évangile de Jean*. Commentaire pastoral (Commentaires), Paris, Centurion, 1972.
- MARGUERAT Daniel, *Les Actes des Apôtres* (1-12) (Commentaire du Nouveau Testament Va, deuxième série), Genève, Labor et Fides, 2007.
- MELLO Alberto, *Évangile selon saint Matthieu*. Commentaire midrashique et narratif (Lectio divina 179), Paris, Éd. du Cerf, 1999.
- RADERMAKERS Jean, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*. 2. Lecture continue, deuxième édition corrigée, Bruxelles, Institut d'Études Théologiques, 1974.
- RIGAUX Béda, *Témoignage de l'évangile de Luc* (Pour une histoire de Jésus IV), Bruges, DDB, 1970.
- RINALDO Fabris, *Lettera di Giacomo*. Introduzione, versione, commento (Scritti delle origini cristiane 17), Bologna, EDB, 2004.
- STÖGER Aloïs, *L'Évangile selon saint Luc* 1-2, traduit par Carl de Nys (Parole et prière), Paris, Desclée, 1968.

- TASSIN Claude, *L'Évangile de Matthieu*. Commentaire pastoral (Commentaires), Paris, Centurion, 1991.
- VAN DEN BUSSCHE Henri, *Jean*. Commentaire de l'Évangile spirituel (Bible et vie chrétienne), Bruges, DDB, 1967.
- VANIER Jean, *Entrer dans le mystère de Jésus*. Une lecture de l'Évangile de Jean, Ottawa, Novalis, 2005.
- WRIGHT BEARE Francis, *The Gospel according to Matthew*. A commentary, Oxford, Basil Blackwell, 1981.
- ZUMSTEIN Jean, *L'Évangile de Jean (13-21)* (Commentaire du Nouveau Testament IVb, deuxième série), Genève, Labor et Fides, 2007.

Études sur Marc

- BACQ Philippe, Odile RIBADEAU DUMAS, *Écriture en pastorale*. Un goût de l'Évangile, Bruxelles, Lumen Vitae, 2009.
- BAUDOZ Jean-François, « *Prendre sa croix* ». Jésus et ses disciples dans l'évangile de Marc (Lire la Bible 54), Paris, Éd. du Cerf, 2009.
- BRANT Pierre-Yves, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple*. Le récit de la transfiguration comme clef de lecture de l'Évangile de Marc (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 50), Fribourg, Éd. Universitaires, 2002.
- COULOT Claude, *Jésus et le disciple*. Étude sur l'autorité messianique de Jésus (Études Bibliques, Nouvelle série 8), Paris, Gabalda, 1987.
- FISCHER Cédric, *Les disciples dans l'Évangile de Marc*. Une grammaire théologique (Études Bibliques, Nouvelle série 57), Paris, Gabalda, 2007.
- FOCANT Camille, « Repères, la première partie de l'Évangile (Mc 1-8,30) », *Biblia* 14, 2002.
- MARTINI Carlo Maria, *Être avec Jésus*. Itinéraire spirituel des Douze selon Marc, traduit de l'italien par Hyacinthe Vulliez (Épiphanie), Paris, Éd. du Cerf, 1982.
- PATIER Claire, *Avec saint Marc*. Lecture méditée au fil des dimanches de l'année liturgique B, Paris, Parole et Silence, 2011.
- STRUTHERS MALBON Elizabeth, *En compagnie de Jésus*. Les personnages dans l'évangile de Marc, traduit de l'anglais par Marie-Raphaël de Hemptinne (Le livre et le rouleau 35), Bruxelles, Lessius, 2009.

Autres études

- BEDOUELLE Guy, *Dominique ou la grâce de la Parole* (Douze hommes dans l'histoire de l'Église), Paris, Fayard-Mame, 1982.
- BENOÎT XVI, *L'Église visage du Christ*. Catéchèses sur l'Église des apôtres, Paris, Éd. du Cerf, 2007.
- BERNHEIM Pierre-Antoine, *Jacques, frère de Jésus* (Spiritualité vivante), Paris, Éd. Albin Michel, 2003.
- BOISMARD Marie-Émile, *Moïse ou Jésus*. Essai de christologie johannique (Bibliotheca Ephemeridum Lovaniensium LXXXIV), Leuven, University Press, 1988.
- BOVON François, *Luc le théologien* (Le monde de la Bible 5), Genève, Labor et Fides, 2006³.
- BOYER Frédéric, « Depuis le sang d'Abel... ». Fraternité, violence et transcendance, dans Pietro BOVATI, Roland MEYNET (dir.), « *Ouvrir les Écritures* », Mélanges offerts à Paul Beauchamp (Lectio Divina 162), Paris, Éd. du Cerf, 1995.
- BUISSON Monique, *La fratrie, creuset de paradoxes* (Logiques sociales), Paris, L'Harmattan, 2003.
- CAZELLES Henri (dir.), *Moïse*. L'homme de l'alliance, Paris, Desclée, 1995.
- *Autour de l'Exode* (Sources bibliques), Paris, Gabalda, 1987.
- COLLECTIF, « Une lecture des Actes des Apôtres », *Cahiers Évangile* 21, Paris, Éd. du Cerf, 1977.
- *Conflits familiaux et réconciliation*. Rapport du VI^e colloque de Bandundu (République du Zaïre) I,6, Bandundu, CEEBA Publications, 1975.
- CONGRÈS EUCHARISTIQUE, *Jésus Christ*. Pain rompu pour un monde nouveau, Paris, Éd. du Centurion, 1980.
- COTHENET Édouard, *La chaîne des témoins dans l'évangile de Jean*. De Jean-Baptiste au disciple bien-aimé (Lire la Bible 142), Paris, Éd. du Cerf, 2005.
- COUTURIER Guy, *Les patriarches et l'histoire* (Lectio Divina 174), Paris, Éd. du Cerf, 1998.
- DE MATTEO Marie-Agnès et François-Xavier AMHERDT, *S'ouvrir à la fécondité de l'Esprit*. Fondement d'une pastorale d'engendrement, Saint-Maurice, Éd. Saint Augustin, 2009.
- DETTWILER Andreas, Jean-Daniel KAESTLI, Daniel MARGUERAT (dir.), *Paul, une théologie en construction* (Le monde de la Bible 51), Genève, Labor et Fides, 2004.
- DEVILLERS Luc, « Frère et ami : la vocation du disciple de Jésus », *La vie spirituelle* 739, tome 155, Paris, Éd. du Cerf, 2001.
- DORÉ Daniel (dir.), *Comment la Bible saisit-elle l'histoire ?* (Lectio Divina 215), Paris, Éd. du Cerf, 2007.

- DUJARIER Michel, *L'Église-Fraternité. Les origines de l'expression « adelphotès-fraternitas » aux trois premiers siècles du christianisme*, Paris, Éd. du Cerf, 1991.
- *Église-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles de l'Église I, L'Église s'appelle « Fraternité » I^{er} – III^e siècle (Patrimoine. Christianisme)*, Paris, Éd. du Cerf, 2013.
- FAIVRE Alexandre, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris, Éd. du Cerf, 1992.
- GOURGUES Michel, « Mission et communauté – Actes 1-12 », *Cahiers Évangile* 60, Paris, Éd. du Cerf, 1987.
- HALTER Didier, *Cain et Abel. Nos frères en humanité*, Poliez-le-Grand, Éd. du Moulin, 2003.
- HOUNGBEDJI Roger, *L'Église-Famille en Afrique selon Lc 8,19-21. Problème de fondements*, Fribourg, Éd. Universitaires, 2006.
- JEAMMET Nicole, *Les destins de la culpabilité. Une lecture de l'histoire de Moïse aux frontières de la psychanalyse et de la théologie (Le fait psychanalytique)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- JOULIN Marc, *Religieux et Moines de notre temps*, Paris, Éd. du Cerf, 1980.
- KLIMCZAK Pawel, *Christus Magister. Le Christ Maître dans les commentaires évangéliques de saint Thomas d'Aquin (thèse de doctorat en théologie non encore publiée)*, Fribourg, Éd. Universitaires, 2012.
- LEFEBVRE Philippe, *La Vierge au livre. Marie et l'Ancien Testament*, Paris, Éd. du Cerf, 2004.
- *Livres de Samuel et récits de la résurrection. Le Messie ressuscité « selon les Écritures » (Lectio Divina 196)*, Paris, Éd. du Cerf, 2004.
 - « Appel pour une enquête biblique sur les termes frères et sœurs », *Cahiers de l'Atelier* 498, Paris, Éd. de l'Atelier, octobre-décembre 2002, p. 47-60.
 - « Jonathan et David. Portraits du Messie en jeunes hommes (les récits bibliques des livres de Samuel) », dans Régis COURTRAY (dir.), *David et Jonathan. Histoire et mythe (Le point théologique 64)*, Paris, Beauchesne, 2004.
- LETT Didier, *Frères et sœurs. Histoire d'un lien (Petite Bibliothèque Payot 725)*, Paris, Payot et Rivages, 2009.
- LENOIR Frédéric, *Les Nommunautés Nouvelles. Interview des fondateurs*, Paris, Fayard, 1988.
- LICHTERT Claude, *De la fratrie à la fraternité. Avec Moïse et Aaron, les frères amis (Connaître la Bible 60)*, Bruxelles, Lumen vitae, 2010.
- MARCHESELLI Maurizio, « *Avete qualcosa da mangiare ?* » Un pasto, il risorto, la comunità, Bologna, EDB, 2006.

- MARGUERAT Daniel, *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres* (Lectio Divina 180), Paris, Éd. du Cerf, 2007.
- *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu* (Le monde de la Bible 6), Genève, Labor et Fides, 1995².
- MARTELET Gustave, *Les idées maîtresses de Vatican II. Introduction à l'esprit du concile*, Bruges, DDB, 1966.
- MARTIN-ACHARD Robert, Ester STAROBINSKI-SAFRAN, François BOVON, Éric JUNOD, Yves CHRISTE, Franz WÜEST, Pierre DE CAPRONA, Marc FAESSLER, *La figure de Moïse. Écriture et relectures*, Genève, Labor et Fides, 1978.
- MEIER John P., *Un certain Juif Jésus. Les données de l'histoire III : Attachements, affrontements, ruptures*, traduit de l'anglais par Charles Ehlinger et Noël Lucas (Lectio Divina hors série), Paris, Éd. du Cerf, 2006.
- MICHAUD Robert, *Moïse. Histoire et Théologie* (Lire la Bible 49), Paris, Éd. du Cerf, 1979.
- NGANGURA MANYANYA Lévi, *La fraternité de Jacob et d'Ésaü (Gn 25-36). Quel frère aîné pour Jacob ?* (Actes et recherches sciences bibliques), Genève, Labor et Fides, 2009.
- RATZINGER Joseph, *Les frères dans le Christ. L'esprit de la fraternité chrétienne*, traduit par H.-M. Rochais et J. Evrard, Paris, Éd. du Cerf, 1962.
- *Jésus de Nazareth. 1- Du baptême dans le Jourdain à la transfiguration*, traduit par Dieter Hornig, Marie-Hélène Roy et Dominique Tassel, Paris, Flammarion, 2007.
- RÉGAMEY Raymond, *Paul VI donne aux religieux leur charte. Exhortation Evangelica testificatio*, Paris, Éd. du Cerf, 1971.
- ROBERT Marie-Hélène, Jacques MATTHEY, Cathérine VIALLE, *Figures bibliques de la Mission. Exégèse et théologie de la mission, approches catholiques et protestantes* (Lectio Divina 234), Paris, Éd. du Cerf, 2010.
- SCHELKE Karl Hermann, *Disciple et apôtre. Commentaire biblique du ministère sacerdotal*, traduit de l'allemand par Francis Schanen, Lyon, Xavier Mappus, 1965.
- SCHLOSSER Jacques, « La Philadelphie selon Pierre et Paul », dans BONS Eberhard, Daniel GERBER et Pierre KEITH (ed.), *Bible et Paix. Mélanges offerts à Claude COULOT* (Lectio Divina 233), Paris, Éd. du Cerf, 2010.
- « Aimer la fraternité (1 P 2,17). À propos de l'ecclésiologie de la première lettre de Pierre », dans *À la recherche de la Parole. Études d'exégèse et de théologie biblique* (Lectio Divina 207), Paris, Éd. du Cerf, 2006.
- SIMOENS Yves, *La gloire d'aimer. Structures stylistiques et interprétatives dans le discours de la cène (Jn 13-17)* (Analecta Biblica 90), Rome, Biblical Institute Press, 1981.

- THESSSEN Gerd, *Le mouvement de Jésus*. Histoire d'une révolution des valeurs, traduit par Joseph Hoffmann (Initiations), Paris, Éd. du Cerf, 2006.
- TILLARD Jean-Marie R., *Devant Dieu et pour le monde*. Le projet des religieux (Cogitatio Fidei 75), Paris, Éd. du Cerf, 1974.
- TREBILCO Paul, *Self-designations and group identity in the New Testament*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- VICAIRE Marie-Humbert, *Histoire de saint Dominique*. Au cœur de l'Église (Semeurs), Paris, Éd. du Cerf, 1982.
- VOGELS Walter, *Moïse aux multiples visages*. De l'Exode au Deutéronome (Lire la Bible 114), Paris, Éd. du Cerf, 1997.
- *Abraham et la légende*. Genèse 12,1 – 25,11 (Lire la Bible 110), Paris, Éd. du Cerf, 1996.
- WÉNIN André, *Joseph ou l'invention de la fraternité*. Lecture narrative et anthropologique de Genèse 37-50 (Lire le rouleau 21), Bruxelles, Lessius, 2005.
- WIÉNER Claude, « L'Exode », *Cahiers Évangile* 54, Paris, Éd. du Cerf, 1985.
- ZUMSTEIN Jean, *La condition du disciple dans l'évangile de Matthieu*, Fribourg, Éd. Universitaires, 1997.
- ZWILLING Anne-Laure, *Frères et sœurs dans la Bible*. Les relations fraternelles dans l'Ancien et le Nouveau Testament (Lectio Divina 238), Paris, Éd. du Cerf, 2010.

Sites internet

bnr.bg/sites/fr/lifest/HistoryAndReligion/pages/210213_moravie.aspx, 22/02/2013.

<http://christus-web.com/cyrille-et-methode/>, 22/02/2013.

http://fr.Wikipedia.org/wiki/Cyrille_et_Méthode , 22/02/2013.

<http://www.universalis.fr/encyclopédie/cyrille-et-methode> , 22/02/2013.

<http://docteurangelique.free.fr> du 22/04/2013.

INDEX DES RÉFÉRENCES BIBLIQUES

Ancien Testament

Genèse

- | | | |
|-----------------|--------------|-----------------------|
| 1 – 2, 22, 78 | 30,4.9, 86 | 2,14, 93 |
| 2,1-10, 93 | 30,9, 86 | 3,1, 98 |
| 3, 78 | 31,14-16, 86 | 3,1-6, 98 |
| 4,1-16, 78, 79 | 32 – 33, 82 | 3,7-12, 230 |
| 4,2-5, 80 | 33,16-17, 82 | 3,10, 77, 89, 99 |
| 4,9, 80 | 33,1-9, 82 | 3,10.16, 87, 99 |
| 4,10, 80 | 33,4, 82 | 3,13-15, 99 |
| 4,15, 81 | 34,27, 83 | 4,1, 99 |
| 4,24, 155 | 34,31, 83 | 4,4, 131 |
| 5, 78 | 35,29, 82 | 4,10, 99 |
| 6 – 10, 79 | 36,6-7, 82 | 4,12, 99 |
| 11,26, 92 | 37, 84 | 4,12-16, 87 |
| 12,1, 62 | 37 – 50, 83 | 4,13, 99 |
| 13,8, 91 | 37,20, 84 | 4,14, 87, 89, 92, 106 |
| 14,12, 92 | 37,28, 84 | 4,14-16, 99 |
| 15,5, 38 | 37,3, 84 | 4,15, 100 |
| 15,6, 185 | 37,4, 84 | 4,16, 77 |
| 15,17, 98 | 37,5-11, 84 | 4,17 – 10, 99 |
| 21,1-2, 38 | 39, 84 | 4,27, 98, 100 |
| 22,1.11, 98 | 39,7-23, 84 | 4,28, 100 |
| 25 – 36, 81 | 40 – 41, 84 | 4,29-31, 100 |
| 25,19-28, 81 | 42 – 45, 84 | 5 – 12, 88 |
| 25,21-24, 81 | 42,7-8, 84 | 5,1-5, 100, 101 |
| 25,22, 81 | 45,5, 85 | 5,21, 101 |
| 25,22-23, 82 | 46, 85 | 6, 99 |
| 25,23, 81 | 49,1-27, 85 | 6,11, 101 |
| 25,24, 81 | 49,28, 131 | 6,13, 101 |
| 25,27, 82 | 49,28-33, 85 | 6,19, 87 |
| 25,29-34, 81 | | 6,20, 87, 89 |
| 25,37.39-40, 82 | | 7 – 12, 101 |
| 25,41, 82 | Exode | 7,1, 100, 101 |
| 25,44-45, 82 | | 7,1.2, 87 |
| 27, 81 | 1, 92 | 7,7, 89 |
| 28,12, 54 | 1,1-4, 84 | 8,21, 101 |
| 29,15-30, 85 | 1,11, 93 | 9,27-28, 101 |
| 29,16, 85 | 2, 86 | 12, 88 |
| 29,16-17, 86 | 2,1-10, 102 | 15,20, 88, 89 |
| 29,22-30, 86 | 2,4, 89, 92 | 15,20-21, 101, 102 |
| 29,31, 86 | 2,4.7, 88 | 16,2-3, 101 |
| 29,31. 34, 85 | 2,11, 92 | 17,8-16, 101 |
| 29 – 31, 85 | 2,12-14, 92 | 18,5, 98 |

18,13-26, 133	10,6, 105	
18,25, 131	19,15, 153	
19,3-8, 99	32,49, 104	1 ^{er} livre des Rois
20,22, 103	32,50, 87	
24,13, 98	32,50-51, 104	2,10, 94
28,1, 100	34, 86	5,5, 53
28,1.2.4.41, 87	34,1-4, 104	12,6, 131
	34,10-22, 87	19,8, 98
	34,6, 105	19, 19-21, 27
Lévitique	34,8, 105	19,20, 139
		19,19-21, 16
16,2, 87		
19,18, 185	Josué	2 ^e livre des Rois
	14,6.14, 96	
Nombres	14,8, 96	8,20-22, 82
		18,31, 53
11, 101		
12, 89, 101, 102	Juges	
12,1, 102		Isaïe
12,1-2, 102	11,34, 101	
12,10, 102	13, 93	6,5-6, 39
12,11, 103, 104	16,31, 93	
12,11-12, 103		Jérémie
12,12-13, 104		
12,13, 103	1 ^{er} livre de Samuel	1,1-10, 98
12,15, 103		5,17, 53
12,6-8, 102	16, 94	16,16, 22
13, 96	16,11, 94	
13,4-15, 96	16,14-23, 95	
16,1-11, 91	18 – 19, 95	
20,1, 104	18,1, 95	Ézéchiel
20,1-13, 104	18,6, 102	
20,12, 104	19,1, 95	29,4-5, 22
20,12-14, 104	20, 95	
20,15-18, 105	20,31, 95	
20,22-29, 104, 105	22,1, 94	Joël
20,24, 104		
20,29, 104, 105	1 ^{er} livre de Samuel	1,7, 53
26,59, 88		
27,13, 87, 104	3,4, 98	Amos
27,18, 105	8,5.20, 94	
31,1, 104	23,16-18, 95	4,2, 22
32,12, 96		
Deutéronome	2 ^e livre de Samuel	Michée
1,37, 104	1,26, 95	4,4, 53
3,23-27, 104	7,14, 54	6,4, 87
4,21-22, 104	8,13-14, 82	
7,7-8, 124	15,18-22, 94	

Habaquq	Nouveau Testament	8,19, 136, 137 8,19.21.25.27, 121 8,19-20, 161 8,20, 17, 136, 137, 172 8,21, 137 8,22, 51, 138 9,3, 136 9,5-6, 157 9,6, 172 9,9, 51, 138 9,9-13, 70, 128 9,11, 137 9,22, 150 9,35, 132 9,36, 114, 132 9,37, 132 9,42, 151 10, 173 10,1, 122, 130, 132 10,1-4, 30, 63, 120, 128 10,1-15, 120 10,2, 60 10,4, 29 10,5-6, 134 10,5-16, 120 10,16, 120 10,33, 141 10,38-39, 141 10,42, 173 11 – 13, 163 11,21, 74 12,4, 165 12,31, 156 12,38, 136, 137 12,46, 160, 164 12,46-50, 161, 166 12,47, 164 12,48-50, 164, 165, 166 12,49, 166, 173 13,10, 127 13,44-46, 49 13,52, 136 13,53-58, 28 13,55, 160 14,1, 129 14,13-21, 134 14,28, 155 15,8-9, 170 15,15, 20, 155 15,29, 18 15,32-39, 134 16,13, 139, 172
1,14-17, 22	Évangile selon Matthieu	
	1 – 2, 174	
	2,1, 127	
Zacharie	2,4, 136	
	2,50, 165	
3,10, 53	3,6.13, 45	
14,5, 146	3,13-17, 25	
	4,13-14, 29	
	4,1, 26	
Psaumes	4,1-12, 25	
	4,12 – 11,1, 26	
106,16, 101	4,12-17, 25, 27, 29	
2,6-7, 54	4,12-25, 26	
77,20, 101	4,18, 18, 59	
	4,18.21, 237	
	4,18.21.22, 63	
Proverbes	4,18-20, 57, 67	
	4,18-22, 1, 12, 25, 26, 55, 61, 115, 128, 130	
10,12, 185	4,19, 61, 109	
17,17, 97	4,19.21, 114	
18,24, 180	4,20, 62, 64	
	4,20.22, 62, 138	
Daniel	4,20-22, 57	
	4,21, 59, 61, 65, 66, 109	
7,13, 54	4,21-22, 58, 67	
7,22, 146	4,22, 62	
	4,23, 25, 111, 113	
1 ^{er} livre des chroniques	4,23 – 5,2, 109, 113	
	4,23-25, 26, 113	
5,2, 88	4,25, 29	
23,32, 87	5 – 7, 169	
24,31, 87	5,1, 26, 114, 128	
	5,2-12, 113	
	5,13-16, 228	
1 ^{er} livre des Maccabées	5,19, 115	
	5,20, 136	
14,12, 53	5,22.23.24.47, 170	
	6,12-14, 157	
	7,3.4, 170	
	7,6, 150	
	7,21-23, 135	
Siracide	7,22, 173	
	7,24-25, 50	
45,6, 87, 101	8,5, 136	
46,7-10, 96	8,14-15, 63, 111, 129	
	8,18-22, 135	

- 16,13-20, 28
 16,16, 30, 155
 16,17, 29, 51
 16,17-18, 30
 16,18, 20, 153, 155
 16,18-19, 152
 16,19, 154
 16,21, 136
 16,21-23, 142
 16,23, 150
 16,24-28, 135, 139
 16,25, 141
 16,28, 146
 17,1-9, 142
 17,14, 155
 17,22-23, 147
 17,24, 20, 137
 17,25, 30
 18,1.4, 168
 18,3-4, 149
 18,1-5, 135
 18,6, 151, 173
 18,6.10.14, 151
 18,6-9, 153
 18,10-14, 152
 18,15.21.35, 170
 18,15-18.21-22, 135
 18,15-35, 152
 18,15b.21.35, 168
 18,17, 153
 18,21, 20
 18,21.27.32, 157
 19, 16-22, 62
 19,16, 137
 19,21, 51
 19,27, 155
 19,29, 168
 20,11, 173
 20,18, 136
 20,20-28, 61, 129, 135, 168
 20,26-27, 149
 20,26-28, 170
 21,1 – 25,46, 171
 21,15, 136
 22,16.36, 137
 23,13, 136
 23,1-36, 168
 23,3, 3
 23,34, 136
 23,8, 168
 23,8.12, 149
- 23,8-12, 168
 23,9, 182
 24,3, 172
 25, 173
 25,31-46, 171
 25,32, 172
 25,40, 180
 26 – 27, 174
 26,6, 29
 26,17, 127
 26,25.49, 137
 26,28, 157
 26,37, 129
 26,64, 54
 27,32, 29
 27,3-6, 121
 28, 176
 28,10, 180
 28,1-10, 175
 28,2-7, 175
 28,8-10, 177
 28,11-15, 176
 28,16-20, 29, 121, 176
 28,17, 177
- Évangile selon Marc
- 1,1-15, 13
 1,14, 18, 73
 1,14 – 3,6, 15
 1,14-15, 13, 15, 70
 1,16, 18, 59, 66, 115
 1,16-17, 68
 1,16-18, 57, 67, 72
 1,16-18.19-20, 1, 12, 13, 14, 15, 55, 61, 63, 67, 72, 73, 111, 112, 115, 118, 128, 130
 1,16.19, 19, 70, 74
 1,16-20 – 3,12, 112
 1,17, 61, 68, 109
 1,18, 62, 64
 1,18.20, 138
 1,19, 59, 61, 65, 66, 70
 1,19. 20, 23, 62, 57, 58, 66, 67, 72
 1,20, 24, 62, 63, 109
 1,21, 14
 1,21-28, 14, 110
 1,21-34, 109, 110
 1,2-8, 17
- 1,29, 66
 1,29, 19, 60, 66, 110, 111, 129
 1,29-30, 111
 1,29-31, 63, 64, 129
 1,35-39, 111
 1,36, 20
 1,39, 110
 2,3.18, 163
 2,4, 166
 2,6.8, 149
 2,13, 18
 2,13-14, 112
 2,13-17, 70, 111, 128
 2,14, 16, 19, 51, 138
 2,15, 21, 112
 2,17, 24
 3,7, 18
 3,13, 131, 132 Mc 3,13-19, 63, 111, 112, 117, 118, 128
 3,14, 63, 109, 111, 118, 119, 120, 130
 3,14-15, 111, 118, 119, 122
 3,14.16, 111
 3,16, 74, 119
 3,17, 23, 60, 61
 3,18, 19, 23, 51, 60
 3,20-21, 163
 3,20-30, 165
 3,20.31, 163
 3,20-35, 163
 3,21, 166
 3,31, 24, 160, 164
 3,31.32, 166
 3,31-35, 161
 3,32, 164, 165
 3,32.35, 166
 3,33-35, 164, 165, 166
 3,34, 166
 3,35, 165
 4,1, 18
 4,10, 111
 4,23-25, 27
 5,1.19.21, 18
 5,15.22.38, 163
 5,18-19, 131
 5,21-43, 163
 5,37, 60
 6,1-6, 28, 120
 6,2.6, 120

- 6,3, 23
 6,5, 120
 6,6b-13, 118
 6,7, 63, 111, 118, 119,
 130, 131, 132
 6,7 – 8,26, 112
 6,7-12, 17
 6,7-13, 22, 111, 112, 119
 6,7-32, 163
 6,12, 119
 6,12-13, 120
 6,17.30, 111
 6,30-44, 134
 6,34, 19
 7,31, 18
 8,1-10, 134
 8,9-15, 164
 8,16.17, 149
 8,16-18, 164
 8,19-21, 164
 8,22, 74, 163
 8,25, 141
 8,27, 139
 8,27-30, 111
 8,28, 146
 8,29, 20
 8,29.32, 119
 8,31-33, 142
 8,34 – 9,1, 135, 139
 8,34, 21, 129
 8,38, 141
 9,1, 146
 9,2, 60, 66, 129
 9,2-10, 142
 9,5, 20, 38, 119
 9,11-13, 17
 9,28, 129
 9,30-32, 147
 9,33-37, 135, 147
 9,35, 149
 9,36, 111
 9,41, 151
 9,42, 18, 151
 10,21, 21, 51, 62
 10,28, 20, 64, 119, 129
 10,30, 168
 10,32, 111
 10,35, 23
 10,35.41, 66
 10,35-45, 23, 135, 168
 10,43-44, 149
 10,46, 163
 11,1, 132
 11,2 – 16,12, 164
 11,11, 111
 11,12-25, 163
 11,15.27, 163
 11,17, 24
 11,21, 119
 11,23, 18
 11,31, 149
 12,18, 163
 12,38-40, 168
 13,3, 19, 60, 66
 13,10, 22
 14,1-11, 163
 14,10.17.20.43, 111
 14,13, 132
 14,26-31, 20
 14,29.37, 20
 14,30-31.72, 143
 14,32.37.41, 163
 14,33, 60, 66, 129
 14,62, 54
 14,66-72, 20
 14,71, 166
 16,1-20, 175
 16,7, 18, 66, 111
- Évangile selon Luc
- 1,7.18, 65
 1,8, 34
 1,13, 68
 1,26-38, 151
 1,30, 41, 68
 1,35, 38
 1,38, 38
 2,10, 68
 2,36, 65
 3,21, 34
 4,13, 35
 4,14 – 5,10, 114
 4,14-30, 114
 4,14 – 9,50, 32
 4,26-24, 28
 4,28-29, 32
 4,31 – 6,11, 32
 4,31-37, 32, 67
 4,31-44, 114
 4,36, 39
 4,38-39, 63, 67, 111, 129
 4,38-41, 32, 36, 37, 67
 4,42-44, 32, 33, 67, 70,
 111
 4,43, 32
 5,1, 34, 68, 115
 5,1-11, 1, 12, 32, 33, 55,
 67, 71, 115, 128
 5,1.12.17, 33
 5,2, 70
 5,2-3, 67
 5,3, 69
 5,3.4.10, 68
 5,4-11, 63
 5,4-6, 34
 5,6-10, 114
 5,8, 115
 5,10, 33, 69, 115, 128,
 130
 5,10.27-28, 114
 5,10-11, 34
 5,11, 69, 114
 5,12, 115
 5,12-16, 33, 109, 114, 115
 5,15, 115
 5,17-26, 115
 5,19, 166
 5,27, 51
 5,27-28, 115
 5,27-32, 70, 128
 5,29, 138
 5,33-35, 115
 6, 1, 69, 115
 6,12, 131
 6,12-16, 63, 114, 115,
 121, 128
 6,13, 118, 132
 6,14, 40, 68
 6,17, 115
 6,46, 135
 8,11, 35
 8,1-21, 164
 8,19, 160, 164, 166
 8,19-21, 161, 166
 8,20, 164, 165
 8,21, 35, 164, 165, 166
 8,24, 37
 8,45, 37
 8,51, 41
 9,1-6, 122
 9,1-12, 122
 9,6, 120
 9,10-17, 134
 9,10, 74, 122

9,18-22, 142	22,32, 168	2,12, 160
9,23-27, 135, 139	22,35-38, 170	2,13-22, 43, 117
9,24, 141	22,43-44, 170	2,25, 53
9,26, 141, 146	22,51, 170	3,2, 48
9,27, 141, 146	22,61, 170	3,22, 117
9,28, 41, 129	23,28-30, 170	3,26, 45, 48
9,28-36, 142	23,34a.43, 170	4,1, 117
9,32, 36	24,1-12, 175	4,18, 53
9,33, 38	24,10, 122	4,29, 50
9,43-45, 147	24,41-43, 71	4,31, 48
9,46-48, 135, 147	24,49, 186	6,1, 18
9,49, 38		6,1-15, 134
9,51-56, 119		6,3.22, 117
9,57, 136	Évangile selon Jean	6,5, 51
9,57-62, 135, 136		6,24, 49
9,58, 17, 136, 137, 161	1, 179	6,25, 48
9,59, 51, 138	1,4.5.9, 43	6,44.65, 46
9,61, 138	1,1.14, 43	6,56, 47
9,62, 138, 241	1,1.18, 43	6,61, 53
10,1, 123, 130, 131	1,14, 232	6,67, 50, 116
10,1-20, 122	1,14.18, 43	6,68, 20
10,1.3, 123	1,19-34, 42, 46	6,71, 166
10,16, 151	1,28, 44	7,34, 49
10,38-42, 160	1,29, 42, 45	7,40-42, 50
11,2-4, 229	1,29.36, 45	8,12, 47
11,28, 35	1,29-34, 42, 44	8,31, 47
11,49, 122	1,34, 43	9,2, 48
12,4-12, 188	1,35, 42, 73	9,22, 50
12,9, 141	1,35-39, 72	10,40, 45, 47
12,41, 20	1,35-42, 44, 72	11,1-11, 74
13,6, 53	1,35-51, 1, 12, 42, 43, 44, 55, 72, 74, 75, 116, 128	11,1-44, 160
13,27, 135	1,36-37, 46	11,8, 48
14,27, 141	1,37, 72	11,11, 180
15,1-7, 152	1,37-39, 130	11,54, 117
15,11-32, 160	1,38.42.47.48.50, 72	12,13, 54
17,1-2, 151	1,38.49, 48	12,16, 117
17,2, 151	1,38-39, 130	12,21, 51
17,3-4, 135, 152	1,39.42.47, 72	12,25, 141
17,4, 153	1,39.43, 72	12,26, 47, 141
17,5, 122	1,40-42, 72, 75	12,40, 150
17,13, 38	1,41.45.49, 43	13 – 17, 123
17,33, 141	1,42, 74, 117	13,1, 53
18,22, 51	1,43, 44	13,20, 151
18,29, 168	1,43-44, 72, 75	14,2. 23, 47, 130
20, 166	1,43-51, 44, 72	14,8, 51
20,45-47, 168	1,45, 74	15,1 – 16,33, 123
22 – 23, 170	1,45-51, 72	15,4, 47, 130
22,14, 122	1,49, 43	15,9, 178, 180
22,15-16.19-20, 170	1,51, 43	15,10, 124
22,25-27, 135, 168	2,1-11, 128	15,14-15, 124, 180
22,26, 149	2,1-12, 44, 52, 109, 116	15,15, 179
22,31-32, 170		15,16, 46, 123, 124

15,17, 241	7,2-53, 134	
15,19, 180	7,39, 150	1,1, 109, 125
16,18, 74	7,54-60, 134	1,10.26, 187
17,6, 46	8,1, 134	1,11, 187
17,12, 233	8,1.3, 126	6,1-4, 186
17,20-23, 229	8,4, 134	9,5, 186
18,19, 117	8,14, 132	10,29, 166
18,4.7, 46	8,40, 134	12,12, 230
20,3, 152	9,1, 126	
20,9, 176	9,1-19, 125	
20,11-17, 175	13,2-4, 132	2 ^e épître aux Corinthiens
20,11-18, 177	13,26, 184	
20,15, 47	13,44-52, 188	1,8, 187
20,17, 178, 180	14,1, 188	11,26, 187
20,19, 117	14,1-7, 188	13,1, 153
20,24, 116	14,2, 185, 188	
20,30-31, 181	14,5, 188	
21, 50, 73	15,7, 74	Épître aux Galates
21,1, 181	15,27, 132	
21,1-4.6.8.11,71	16,10-17, 189	1,1, 125, 187
21,1-14, 40, 71, 181	19,8-20, 188	1,1.15-16, 109
21,2, 43, 52, 74, 181	19,21, 188	1,15-16, 126
21,9.12-13, 71	20,5-15, 189	1,19, 186
21,15, 51	21, 189	2,4, 187
21,15-24, 181	21,1-18, 189	2,9, 196
21,23, 181	21,35-36.40, 35	3,17, 166
	22,1, 184	
	22,5, 184	
Actes des Apôtres	22,30 – 23,11, 189	Épître aux Éphésiens
	23,11, 188	
1,13, 68	27 – 28, 189	1,10, 225, 234
1,15, 74, 188	27,1 – 28,16, 189	4,8, 186
1,15-16, 131	28,11-16, 188	
1,16, 187	28,15, 185	
2 – 5, 195	28,17, 184	
2,1-13, 195		Épître aux Philippiens
2,29.37, 184	Épître aux Romains	
2,37-41, 195		1,5, 196
2,42-47, 133, 194, 195	1,1, 109, 125	2,6-8, 151
4,1-31, 195	1,13, 187	3,1, 187
4,32-35, 133, 194, 195	7,4, 187	3,21, 186
5,1-11, 133, 195	8,14-17, 180	
5,4, 197	8,17, 147	
5,9, 190	8,29, 178, 242	1 ^{re} épître aux Thessaaloniens
5,12-16, 133, 194, 195	9,3, 186	
5,17-42, 195	12,9, 186	
5,40-41, 147	12,10, 194	4,9, 194
6,1-6, 195	15,26, 196	4,9.10, 194
6,1-7, 133	16,15, 186	4,10, 187
6,2, 35	16,3-16, 233	
6,8, 134		
7,2, 184	1 ^{re} épître aux Corinthiens	

2 ^e épître aux Tessaloniens	1,27, 186 2,5.15-16, 186 2,6, 185 2,8, 185 2,15, 185 2,23, 185	4,9, 192 4,13, 193 4,15, 193 4,19, 193 5,1-5, 193 5,1-11, 191
3,15, 194	4,1-2, 185 4,5, 185	5,6-9, 193 5,12-14, 191
1 ^{re} Timothée	4,6, 185, 186 4,11, 185, 187 5,14-15, 119	5,13, 190, 201 13,8, 194
1,1, 125 5,19, 153		
Épître à Tite	1 ^{re} épître de Pierre	2 ^e épître de Pierre
1,1, 125	1,1, 190 1,1-2, 190 1,2, 190, 201 1,3 – 2,10, 191 1,14.18, 191 1,22, 192, 194 2,9, 201 2,10, 191 2,11 – 3,12, 191 2,13-17, 191 2,16, 191 2,17, 190, 191, 192, 194 2,25, 191 3,8, 194 3,13 – 4,19, 191 4,3-4, 191	1,7, 194 1,10, 187
Épître aux Hébreux		1 ^{re} épître de Jean
2,11-12, 178 2,17 ; 4,15, 232 3,1.12, 187 13,1, 194 13,16, 196		1,3, 196 2,9.10.11, 194 3,13, 187 3,14-15.17, 194 4,20-21, 194
Épître de Jacques		Apocalypse
1,1, 185 1,2, 187 1,2-3, 185 1,9, 185, 186		14,10, 146

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PREMIÈRE PARTIE : APPEL DES PREMIERS DISCIPLES.....	11
CHAPITRE PREMIER : ÉTUDE DES TEXTES	12
1. Mc 1,16-20.....	12
1.1. Place du récit.....	13
1.2. Structure.....	15
1.3. Interprétation.....	16
2. Mt 4,18-22.....	25
2.1. Place du récit.....	25
2.2. Structure.....	27
2.3. Interprétation.....	28
3. Lc 5,1-11	32
3.1. Place du récit.....	32
3.2. Structure.....	34
3.3. Interprétation.....	34
4. Jn 1,35-51	42
4.1. Place du récit.....	42
4.2. Structure.....	44
4.3. Interprétation.....	44
5. Comparaison entre les quatre évangiles.....	55
5.1. Rapports de Mc 1,16-20 avec Mt 4,18-22.....	55
5.1.1. Forme.....	57
5.1.2. Contenu.....	62
5.1.3. Vocabulaire.....	64
5.1.4. Personnages.....	66
5.1.5. Conclusion.....	67
5.2. Rapports de Mc 1,16-20 avec Lc 5,1-11	67
5.2.1. Différences.....	67
5.2.2. Ressemblances.....	69
5.2.3. Conclusion.....	70
5.3. Rapports de Mc 1,16-20 avec Jn 1,35-51.....	72
5.3.1. Ressemblances.....	72
5.3.2. Différences.....	73
5.3.3. Conclusion.....	75
5.4. Conclusion de la comparaison synoptique.....	75
CHAPITRE DEUXIÈME : EXPLORATION DANS L'ANCIEN TESTAMENT	77
1. Frère(s) et sœur(s) dans l'Ancien Testament	78
1.1. Fratries de sang.....	78
1.1.1. Caïn et Abel.....	78
1.1.2. Jacob et Ésaü.....	81
1.1.3. Joseph et ses frères.....	83
1.1.4. Léa et Rachel.....	85
1.1.5. Fratrie de Moïse.....	86
1.2. Fratries non consanguines.....	91
1.2.1. Abraham et Loth.....	91
1.2.2. Moïse et les Hébreux.....	92
1.2.3. Samson et ses frères.....	93
1.2.4. David et ses frères.....	94
1.2.5. Caleb et ses frères.....	96
1.3. Conclusion.....	96

2. Mission de Moïse et d'Aaron	98
2.1. Frères dans la mission	99
2.2. Frères dans la mort	104
2.3. Conclusion	105

CHAPITRE TROISIÈME : IMPLICATIONS THÉOLOGIQUES DE L'APPEL DES PREMIERS

DISCIPLES	108
1. Vocation et mission	109
1.1. L'appel des premiers disciples et la mission de Jésus : Mc 1,21-34 ; Mt 4,23 – 5,2 ; Lc 5,12-16	109
1.1.1. Mc 1,21-34	110
1.1.2. Mt 4,23 – 5,2	113
1.1.3. Lc 5,12-16	114
1.1.4. Jn 2,1-12	116
1.2. L'envoi en mission	117
1.2.1. Marc	117
1.2.2. Matthieu	120
1.2.3. Luc	121
1.2.4. Jean	123
1.2.5. Chez Paul	125
2. Appel et communauté	127
2.1. L'appel des premiers disciples	128
2.2. L'institution des Douze	130
2.3. L'institution des Sept	133
3. Exigences de la vocation apostolique	135
3.1. Vocation apostolique (Mt 8,19-22)	135
3.2. Conditions pour suivre Jésus	139
3.3. Vraie grandeur	147
3.4. Discipline, correction et pardon fraternels	152
4. Conclusion	157

DEUXIÈME PARTIE : HERMÉNEUTIQUE DE LA FRATERNITÉ DANS LA SUIVANCE DE JÉSUS

CHAPITRE PREMIER : LA FRATERNITÉ DANS LES ÉVANGILES	160
1. Vraie parenté de Jésus : Mc 3,31-35 ; Mt 12,46-50 ; Lc 8,19-21	161
1.1. Place du récit dans chaque évangile	163
1.2. Comparaison synoptique et critique textuelle	164
1.3. Interprétation	165
2. Les disciples sont « frères » (Mt 23,8 ; Lc 22,32)	168
2.1. Les disciples sont frères parce qu'ils ont un seul maître (Mt 23,8-12)	168
2.2. Simon doit affermir ses « frères » (Lc 22,31-32)	170
2.3. Les « petits », désignés comme les « frères » de Jésus (Mt 25,31-46)	171
3. Les « frères » du Ressuscité (Mt 28,1-10 ; Jn 20,11-17)	175
3.1. Le récit de Matthieu	175
3.2. Le récit de Jean	177
3.3. L'épilogue (Jn 21,23)	181
4. Conclusion	182

CHAPITRE DEUXIÈME : LA FRATERNITÉ DANS LES AUTRES ÉCRITS DU NOUVEAU TESTAMENT, DANS LA LITTÉRATURE DE L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE ET LES

« FRATERNITÉS » DANS L'ÉGLISE	184
1. La « fraternité » dans les autres écrits du Nouveau Testament	184
1.1. Les chrétiens s'appellent « frères »	184
1.1.1. Des « frères » maltraités : Ac 14,1-7	188
1.1.2. L'accueil des « frères » : Ac 28,11-16	188
1.2. La communauté chrétienne, une « fraternité »	190
1.2.1. Aimez la « fraternité » : 1 P 2,17	191
1.2.2. La « fraternité » dans le monde : 1 P 5,9	193
1.3. La pratique de la « fraternité » dans la communauté primitive (Ac 2,42-47)	195

2. La « fraternité » dans la littérature des premiers siècles du christianisme	199
2.1. Une œuvre profane : le traité de Plutarque sur l'amour fraternel	199
2.2. Les écrits des Pères de l'Église et apocryphes chrétiens	201
3. Les « fraternités » dans l'Église.....	206
3.1. Cyrille et Méthode.....	206
3.2. Les ordres et autres fraternités	208
4. Conclusion.....	213
CHAPITRE TROISIÈME : LA FRATERNITÉ AUJOURD'HUI	214
1. La « fraternité » dans nos sociétés.....	216
1.1. La fraternité comme lien parental	216
1.2. La fraternité comme lien social	222
2. La « fraternité » selon l'Église.....	224
2.1. La fraternité universelle	224
2.2. La fraternité dans l'Église	230
3. Conclusion.....	234
CONCLUSION GÉNÉRALE	236
BIBLIOGRAPHIE.....	247
INDEX DES RÉFÉRENCES BIBLIQUES	258
TABLE DES MATIÈRES	266