

FAMILLES JE VOUS AIME... FAMILLES JE VOUS HAIS
UN PARCOURS BIBLIQUE AUTOUR DU COUPLE ET DE LA FAMILLE

Je vous propose un parcours biblique qui partira de l'AT pour aboutir au NT, parcours dont le fil rouge sera la question du couple, des enfants en lien avec Dieu, la communauté des hommes et la communauté de foi.

1^E ETAPE : ADAM ET ÈVE : LE MYTHE FONDATEUR DU COUPLE

Le récit de la Genèse est ce que l'on appelle un récit mythique. Cela signifie qu'il dévoile ce qui nous constitue au plus profond de nous-mêmes. Il ne cesse de nous parler parce qu'il explore profondément ce que nous sommes depuis toujours. Ainsi, le récit qui met en scène Adam et Ève (Gn 2-3) parle, avec ses mots à lui, de ce qui est au cœur de l'expérience commune à chaque femme et chaque homme qui vivent une relation conjugale. Le récit de la Genèse est donc profondément vrai en ce qu'il dit la structure fondamentale de la relation conjugale par delà les temps, les lieux et les cultures.

Rappelons ici quelques uns des grands traits fondamentaux de cette histoire en nous arrêtant simplement sur ce qui concerne l'homme dans sa relation avec la femme.

- Ce récit nous dit d'abord que l'humain est « façonné de la poussière de la terre » (Gn 2,7). C'est-à-dire qu'il a un statut de créature. Il sait qu'il est mortel. Et cela n'est pas une malédiction, un malheur qui se serait abattu sur lui suite à une faute qu'il aurait commise. C'est ce qui le constitue, ce qui fait son humanité. Il n'est pas un dieu. Il est un homme. Son existence et ses possibilités sont limitées. Il n'en est pas moins créé pour la vie invité à se nourrir des fruits (Gn 2,9) mis à sa disposition, au premier rang duquel « l'arbre de vie », symbole de ce que la vie est un don dont il faut cueillir les fruits. Le récit nous dit, en somme, qu'il n'y a désir de vie que par l'expérience de notre condition mortelle. Et la consommation de l'arbre de la connaissance du bien et du mal (la « chute », cf. Gn 3) relève directement du refus de cette finitude humaine : « vous serez comme des dieux » (Gn 3,5) promet le serpent.

- Cet homme est aussi un être de relation. Il n'est pas fait pour se suffire à lui-même. Il vit de et par la différence. Il est à la recherche d'un autre lui-même qui, dans le même temps, sera face à lui dans sa différence. La femme « tirée » de sa côte (Gn 2,21) se présente à lui, non pas comme un être inférieur et soumis, mais comme un « autre lui-même », ce « petit creux » à tout jamais en lui (la côte qui lui manque !) de telle manière qu'il ait à tout jamais faim d'elle, que son désir le porte vers elle et qu'il découvre, avec elle, ce vis-à-vis qui fait avancer, qui est porteur de vie.

- Mais pour que cette vie avec l'autre soit possible, le récit de la Genèse dit aussi qu'il faut partir. Quitter le lieu des origines. Qu'il faut se séparer de ses parents (Gn 2,24). Qu'il faut quitter ceux qui, d'abord nous ont permis d'appivoiser le monde mais qui, à long terme, nous empêcheraient d'y vivre et de rencontrer l'autre. Il faut quitter père et mère pour continuer l'histoire humaine. Pour que se perpétue la différence constitutive de l'humanité. Il faut, pour que la vie continue, devenir soi-même avec l'autre, mais désormais sans ceux qui nous ont porté ici-bas, parce qu'ils nous ont « mis au monde », c'est-à-dire « donné » au monde.

- Et puis vient la transgression de l'interdit (Gn 3). Ce qui nous intéresse ici, c'est son effet sur le couple : en lieu et place de la complémentarité et du vis-à-vis, la désolidarisation et l'accusation de l'autre (cf. Gn 3,12-13). Il y a aussi ces fameuses « douleurs de l'enfantement » (Gn 3,16) promises à la femme enceinte. Longtemps, malheureusement, ce propos justifia les souffrances physiques de la femme en couches. Ne perdons pas de vue ici la dimension mythique du récit de la Genèse. On peut comprendre alors ces « douleurs » comme la traduction de la difficulté, pour la femme, de « mettre au monde » l'enfant, c'est-à-dire de « lâcher prise » sur ce lieu de puissance qu'est la maternité. Mais, paradoxalement, cette souffrance symbolique — et pourtant bien réelle — n'est-elle pas une bénédiction pour l'enfant qui vient au monde ? Sans elle, le deuil de l'enfant sorti du ventre n'a pas lieu : il reste alors à jamais l'objet de la mère, pour son plus grand malheur.

- Encore un détail. Dans le récit mythique, la sexualité vient après la désobéissance (Gn 4,1). Cela signifie que, contrairement à ce que l'on voudrait parfois nous faire croire, la sexualité n'est pas « transparente », dit autrement qu'elle n'est pas « innocente » des pesanteurs qui nous plombent. En outre, cela signifie aussi — symboliquement et non génétiquement, évidemment ! — que les enfants à naître du couple ne sont pas épargnés par ce refus de la finitude qui caractérise toujours leurs parents : ils sont même précédés par lui. Caïn et Abel (cf. Gn 4) en seront les premiers témoins et les premières victimes. Il n'est sans doute pas sans signification que la première violence meurtrière soit une violence fratricide, c'est-à-dire interne au cercle familial. D'une autre manière que le mythe d'Œdipe, le récit biblique nous avertit, dès son ouverture, que la famille est rarement ce « cocon » que l'on présente comme un lieu de paix et de ressourcement. Elle est souvent un lieu d'enfermement et de violence d'autant plus lourds à porter qu'ils sont invisibles pour l'extérieur.

2^E ETAPE : ABRA(H)AM ET SARA(Ï) : LE LONG CHEMIN DE L'ALTERITE

Une chose frappe d'emblée dans l'histoire des Patriarches : la pratique constante de l'endogamie, la répétition des incestes, les difficultés à engendrer, les fratricides conflictuelles. On ne prend certes pas les mêmes, mais on recommence souvent ! Pour tenter de comprendre le pourquoi de cette répétition, il faut peut-être remonter aux origines de l'histoire de ces hommes et de ces femmes, c'est-à-dire en Genèse 11, juste après l'histoire de Babel, au moment où commence l'histoire des Patriarches. Plus précisément jusqu'à la généalogie de Téraah, le père d'Abram et de deux autres fils (Gn 11,26).

Notons d'abord que le second fils de Téraah, Nahor, porte le nom du grand-père (cf. Gn 11,24 et 26). Comme s'il était impossible à Téraah de faire le deuil de son propre père. Relevons ensuite qu'Haran, le troisième fils, meurt avant son père. Il meurt, « en présence de Téraah au pays de sa naissance » (Gn 11,28), comme si la présence son père était pour lui insoutenable. Enfin, constatons que le clan de Téraah est complètement fermé sur lui-même : le fils de Téraah, Nahor, se marie avec Milca, sa nièce, fille de son frère décédé (Gn 11,29).

Abram, l'aîné des fils de Nahor, n'est pas mieux loti. Ainsi, apprendra-t-on de sa bouche (cf. Gn 20,12) que Sara, sa femme, est sa demi-sœur, du même père mais pas de la même mère. L'information est sans doute sujette à caution dans la mesure où elle n'est pas confirmée par le narrateur (cf. en contraste Gn 11,31) et qu'elle sert Abram dans ses projets. En fait Abram ne sait pas vraiment qui est sa femme pour lui. Le couple portera d'ailleurs longtemps la trace de cette ambiguïté : à deux reprises Abram fera passer Saraï pour sa sœur au risque de la « donner » à un autre (cf. Gn 12,6 ss et 20,1 ss). Inceste et endogamie sont ici les symptômes de la difficile cohabitation avec l'altérité, celle de l'autre sexe, de l'autre

famille, de l'autre clan.

Il faut dire aussi que Térah a inscrit son propre désir dans la nomination d'Abram. Abram, littéralement « le père est grand », porte dans son nom le destin de ne vivre que dans la célébration de son géniteur. Quant à Saraï, littéralement « ma princesse », elle n'est pas mieux lotie : absorbée par la demande paternelle (son père lui dit en quelque sorte : « tu restes *ma* princesse »), il n'y a aucune place en elle pour un autre homme et a fortiori pour un autre enfant. Certes Abram engendrera avec Agar la servante de Saraï (cf. Gn 16,1-16). Mais cette fécondité est en dehors de la promesse faite par Dieu (cf. Gn 17). Par elle, Abram et Saraï ont voulu se prouver à eux-mêmes leur capacité à se reproduire malgré la stérilité de Saraï. Leur réussite relève de la logique de Babel : « Faisons-nous un nom » ! (Gn 11) Et il n'y a toujours pas d'altérité : Agar qui donne cet enfant à Abraham n'a aucune existence indépendante puisqu'elle est son esclave et non son épouse.

L'histoire du couple avait donc commencé donc sous des cieux chargés de nuages. Jusqu'à ce qu'une parole autre, extérieure — ici celle de Dieu — déplace : Abram devient Abraham c'est-à-dire « père d'une multitude » (Gn 17,5) et Saraï devient Sara, c'est-à-dire « princesse » (Gn 17,15). L'un et l'autre sont libérés du père par l'ajout ou l'omission d'une petite lettre. Pour Abraham c'est ouvrir la paternité vers l'avant comme une promesse et non entretenir le souvenir mortifère d'un père. Pour Sara, c'est être libéré de la possession d'un père sans devenir celle de son mari : elle est « princesse », ouverte à l'autre qui la désirera et qu'elle désirera. Bientôt pourra naître Isaac (Gn 21,1), littéralement « l'enfant du rire » et de la promesse.

Auparavant Abraham doit circoncire tous les mâles qui dépendent de lui, quels que soient les liens de parenté, quel que soit leur âge (Gn 17,23 ss). Par cet acte, ceux qui sont « maudits » à cause de la généalogie déficiente deviennent des « bénis » à cause de l'Alliance. Ils portent désormais la marque d'un manque en même temps qu'une identité nouvelle. Il y a dans ce geste un lâcher prise vis-à-vis des enfants : renoncer à les posséder et laisser un Autre les engendrer à nouveau est un acte qui s'atteste par le geste de la circoncision.

[Le récit dit du « sacrifice » d'Isaac (Gn 22,1-18) va poser le dernier acte de la libération d'Abraham. Mais que demande donc Dieu à Abraham ? Déjà l'ancien commentateur Juif Rachi relevait l'ambiguïté de la péricope : « Le Saint, béni soit-il, ne lui dit pas : immole-le, [...] mais seulement [de] le faire monter sur la montagne pour donner à la personne d'Isaac le caractère d'une offrande à Dieu ». Il y a toujours une face obscure de Dieu qui n'est que projection de la face obscure du désir de Nahor et de Térah qui perdure en Abraham : garder pour lui son enfant, c'est-à-dire en somme le mettre à mort en refusant qu'il vive loin de lui ! C'est cette face obscure qui donne l'ordre du sacrifice. Il est remarquable que le commandement et la mise en route du sacrifice soient dans le texte toujours exigés par Élohim (littéralement « les dieux », figure énigmatique s'il en est, cf. 22,1-2) ; mais que l'ordre d'arrêter le geste du sacrifice et de tuer le bélier est donné par « Yahvé » (22,11), le Dieu de l'Alliance. Plus tard quand Abraham reviendra vers ses serviteurs, Isaac sera absent (22,19) : libre de la tutelle de son père. Ce à quoi résistait Abraham c'est qu'il devait être dépossédé de son fils, qu'il devait mourir à la puissance d'être géniteur pour ne plus être que le témoin d'un Père Autre qui seul peut sauver ce qui est maudit, faire naître la descendance dans l'ordre de l'Alliance.]

3^E ETAPE : RUTH ET BOOZ : L'A-VENIR DU DESIR

L'histoire de Ruth la moabite commence avec celle de son beau-père Elimélek. Pour éviter la famine qui sévit en Israël, cet habitant de Bethléem s'installe sur les terres de Moab (Rt 1,1-5). Le peuple de Moab trouve son origine dans la relation incestueuse entre Lot et sa fille aînée (Gn 19,30 ss). Elimélek a deux fils : Mahalon (« malingre », « maladif ») et Kilyon (« habité par la langueur, par la dépression »). Ceux-ci prennent femme au pays de Moab mais les deux couples resteront stériles. Quant à Noémi (« ma beauté »), l'épouse de Elimélek, elle finit par se désigner elle-même sous le pseudonyme de Mara, « amertume » (Rt 1,20). La mort de son mari et de ses deux fils qui la laissent sans descendance ne lui offre aucun d'espace pour l'espérance : « la main de l'Eternel s'est étendue contre moi » (Rt 1,13). C'est la seule lecture possible de la réalité qui s'offre à elle. Le chemin de la bénédiction, celle promise à Abraham, est à nouveau à refaire. Ruth, la belle-fille, va se charger de ce nouvel exode. Elle dit en effet à Noémi : « Où tu iras j'irai, et où tu passeras la nuit je la passerai ; ton peuple sera mon peuple et ton Dieu sera mon Dieu » (Rt 1,16). Elle n'est pourtant jamais allée en Israël et ne connaît donc pas le pays vers lequel elle se dirige ; elle ne connaît pas le Dieu qu'elle accepte donc de servir par avance ! Ce Dieu encore inconnu est en somme celui qui donne à désirer ce qui est au-devant de soi et qui restitue la mobilité.

Arrivée à Bethléem, Ruth propose d'aller glaner (Rt 2,2), selon le droit des pauvres en Israël (Lv 19,9-10). Glaner c'est-à-dire espérer quelques bribes de ce qui ne m'appartient pas mais que laisse l'autre, le propriétaire du champ. Ce propriétaire c'est Booz. Ce qui va se passer entre les deux (Ruth 3,1-4,12) est ambigu : Ruth cherche à séduire un homme qui pourrait avoir l'âge de son père. L'expression « découvrir les pieds » se laisse en effet facilement entendre comme un déplacement métonymique de « découvrir le sexe ». Sa démarche érotique va-t-elle la faire régresser dans la répétition de son aïeule qui se fit faire un enfant par son propre père abruti par le vin ? Il est clair que la réponse est entre les mains de Booz.

Qui est Booz ? Le récit éprouve le besoin de nous donner sa généalogie (Rt 4,18-22). L'enquête nous amène à Genèse 38. On y découvre que la généalogie de Booz n'est guère plus brillante que celle de Ruth puisqu'un inceste comparable assombrit son début : Tamar, veuve des deux fils de Judas a séduit son beau-père par ruse et a donné le jour à deux jumeaux dont Père l'ancêtre de Booz. Et voilà revenue la vieille malédiction patriarcale. L'antique et mortelle répétition rebondit ! En fait, il ne s'agit pas d'une histoire mais d'une non-histoire, le Même n'engendrant plus que du Même confus et indistinct, le petit Père ne pouvant plus distinguer entre son père et son grand-père. Telle est la généalogie de Booz au moment où Ruth vient « découvrir ses pieds ». Va-t-elle retourner psychologiquement à Moab après avoir franchi le Jourdain.

Mais Booz va agir selon la loi. C'est que la généalogie fait toujours pression mais pas toujours destin. Booz n'est pas sans généalogie, mais il est sauvé de la répétition : il ne fera pas un enfant à Ruth alors que le sommeil le domine. Son désir est certes là, mais il entend le soumettre à la loi en le différant jusqu'à ce que les anciens du village témoignent de la vérité de son chemin. Différer la réalisation de son désir c'est s'offrir la chance de percevoir de la différence. C'est se donner du temps afin que le partenaire ne soit pas réduit au statut d'objet comblant la demande mais puisse advenir dans son altérité et donc dans sa différence. Du même coup, quand Ruth fera l'amour avec quelqu'un qui, par son âge, pourrait être son père, elle ne répètera pas son aïeule car c'est bien avec un autre homme que son père qu'elle aura

rendez-vous. L'éros humain n'y sera pas absent mais il servira de vecteur à l'amour de Dieu. La réponse de Booz, positive mais différée, a désamorcé la demande première de Ruth et lui a ouvert le chemin de son désir de l'Autre.

En hébreu Ruth signifie « Être rassasiée ». Être rassasié ce n'est pas « être remplie » une fois pour toutes, mais c'est recevoir ce qu'il faut pour l'étape qui est immédiatement devant soi, jusqu'à la prochaine faim. Celui qui est inscrit dans la répétition circulaire de la jouissance ne manque de rien : il est plein à tout jamais, donc mort à tout désir. Celui qui marche selon son désir demeure dans le manque : il creuse en lui une place pour, ponctuellement, être rassasié et ainsi continuer à avancer. De même que l'on ne pouvait faire provision de la manne et qu'il fallait la recevoir chaque jour, de même l'acte de glaner s'offre comme une route possible : ne vivre chaque jour que des restes, des épis oubliés, des paroles que les témoins de la Parole ont laissé traîner dans l'histoire. Celui qui chemine ainsi est semblable au croyant qui reçoit, de son Dieu, le « pain quotidien » dont il a besoin pour vivre (Mt 6,11), celui que l'on reçoit au jour le jour comme le cadeau qui projette l'existence vers l'avant.

4^e ETAPE : GENEALOGIE ET NAISSANCE DE JESUS. LA FAMILLE ECLATEE

En choisissant de commencer son évangile par une généalogie, Matthieu propose une « carte d'identité » de Jésus, le Christ : il est un fils d'Israël et sa naissance constitue l'accomplissement de l'espérance de son peuple. Mais, cette généalogie est aussi celle d'un individu chargé du poids des histoires conjugales et familiales qui le précèdent. De toutes les bénédictions mais aussi de toutes les malédictions des Patriarches dans la lignée desquels il se situe. Ainsi, au registre des bénédictions, la mention de Ruth la moabite. Au chapitre des malédictions, le rappel de la naissance incestueuse de Pérès (v. 3) ou encore, au verset 6, la précision selon laquelle « David engendra Salomon de la femme d'Urie » : rappel de l'épisode au cours duquel David, après s'être rendu coupable d'adultère avec Bethsabée, fait mettre à mort Urie, le mari trompé (cf. 2 Samuel 11). Jésus, avant même sa naissance, est marqué par les conjugalités tumultueuses inscrites au cœur de sa généalogie.

Et l'évangéliste de conclure au v. 17 : « il y a donc en tout quatorze générations depuis Abraham jusqu'à David, quatorze générations depuis David jusqu'à la déportation à Babylone et quatorze générations de la déportation à Babylone jusqu'au Christ ». Soit, si l'on en croit Matthieu, quarante-deux générations. Rien ne semble pouvoir faire échapper Jésus aux clôtures familiales. Son « destin » est tout tracé. Et cependant, quiconque prend la peine de compter n'en trouvera que quarante et une (on ne trouve en effet que treize générations depuis la déportation jusqu'à Jésus). Erreur de scribe ou omission volontaire ? C'est indécidable. Le seul fait certain c'est qu'il en manque une. Qu'un grain de sable est venu gripper la machine trop bien huilée des engendremens successifs. Ce manque est là comme pour signifier que tout n'est pas aussi verrouillé qu'on ne pourrait le croire. Dans ce manque d'une génération, une autre origine, une autre parole est venue s'inscrire.

Et cette autre parole se retrouve au terme de tous les engendremens. Écoutons au plus près le v. 16 : « Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie de laquelle est né Jésus que l'on appelle Christ ». Ce verset signifie : Jésus est fils de Marie, selon la chair, mais Joseph, lui, est père adoptif, lié à son fils par une parole et une reconnaissance qui ne doivent rien, ni à la chair ni au sang. Sortons un instant des questions oiseuses sur la vraisemblance de la conception virginale de Jésus. Poser la question en ces termes, c'est passer à côté de l'essentiel qui est le sens de ce que nous dit ici le texte évangélique : Jésus tient son

existence d'une autre origine. Au cœur des déterminismes les plus forts, Dieu vient inscrire une parole de liberté. Joseph, tel Abraham qui offre Isaac au Morija (Gn 22), devra laisser ce fils devenir libre des liens du sang qui sont toujours des liens d'esclavages : c'est une des significations possibles de ce vieux dogme de la conception virginale de Jésus implicitement contenu dans le v. 16.

La généalogie de Matthieu montre ainsi comment, dans les engendremens humains forcément gros de malédictions de toutes sortes, peut venir s'inscrire une parole extérieure qui fait éclater les fermetures mortifères. Jésus est aussi libéré des incestes et de l'endogamie : à partir de lui, plus rien de clanique mais l'ouverture vers l'extérieur. Alors, il est possible d'ouvrir les enfantements à venir au grand vent du large, loin des clans, des tribus, des nations. Loin donc des fusions mortifères, des paroles qui rendent esclaves du désir d'un père ou d'une mère.

On se demande même parfois, à la suite de tel évangile apocryphe ou roman douteux et film navet qui en découle, si Jésus n'aurait pas été marié et si Marie-Madeleine n'aurait pas été « l'élue » ? Les exégètes sérieux répondent qu'on n'en peut rien savoir et qu'au fond cela est indifférent. Certes. Le fait de savoir si Jésus a, ou non, aimé et connu une femme ne change en rien l'essentiel de ce que cherchent à nous transmettre les textes bibliques. Et cependant, il n'est peut-être pas sans importance que Jésus n'ait pas fondé une famille, c'est-à-dire ne se soit pas inscrit dans la répétition et le prolongement de l'histoire familiale et clanique de ses ancêtres. En ne disant mot là-dessus et en suggérant que Jésus est resté célibataire, les évangiles offrent ainsi à Jésus d'échapper aux enfermements familiaux et aux répétitions mortifères. Sur ce point, Jésus fait rupture, il évite les répétitions. Ici sans doute se trouve peut-être la possibilité d'une ouverture véritable à l'universalité et à l'altérité. La nouvelle famille de Jésus ne relève « ni de la volonté de la chair ni de la volonté du sang mais de Dieu » (Jn 1,13).

5^E ETAPE : JESUS ET LA SAMARITAINE. UNE FEMME DEVOILEE

Si les évangiles ont choisi de ne pas faire de Jésus un homme marié pour le faire sortir des enfermements claniques, ils le montrent souvent en compagnie des femmes. Et dans ces rencontres, le désir est bien présent. Encore faut-il s'entendre sur ce que recouvre cette affirmation. Le récit de la rencontre entre Jésus et la samaritaine (Jn 4) permet de l'appréhender. Notons d'abord que, dans la Bible, la rencontre au puits entre homme et femme (cf. Jn 4,6-7) est un lieu commun des fiançailles et des noces : les fiançailles et le mariage de Rebecca et Isaac (Gn 24,10ss) ; la rencontre entre Rachel et Jacob (Gn 29,1ss) ; la rencontre entre Moïse et les filles de Réuel en Ex 3,1. Le « désir » humain est donc bien présent, convoqué même par l'attitude de Jésus qui prend sur lui de susciter celui de la Samaritaine. Aucune relation vraie ne peut en faire l'économie.

Le juif Jésus a pourtant deux raisons essentielles de ne pas adresser la parole à cette femme : elle est femme et elle est samaritaine, tare inguérissable pour un juif d'alors. Par sa demande d'un peu d'eau pour se désaltérer, Jésus provoque donc chez cette femme de l'insécurité. Cette insécurité, la femme la manifeste par une réponse qui la met sur la défensive : *Comment toi qui es juif t'adresses-tu à moi, une femme samaritaine ! ?* Jésus répond alors en inversant le rapport de l'offre et de la demande : *Si tu connaissais le don de Dieu et qui est celui qui te dit : donne-moi à boire' tu lui aurais toi-même demandé à boire et il t'aurait donné de l'eau vive* (v. 10) ; dit autrement : « Ce n'est pas moi qui est demandeur : c'est toi et tu ne le sais même pas ! » Le malentendu s'aggrave encore :

Comment pourrais-tu me donner de l'eau tu n'as même pas un seau... (v. 11a). La femme ne comprend pas où Jésus veut en venir mais derrière l'ironie de sa répartie se cache pourtant une interrogation plus fondamentale : *...serais-tu plus grand que notre père Jacob qui a creusé ce puits ?* (v. 11b). La femme se raccroche à sa tradition historique susceptible de lui fournir une certitude assez solide pour résister à la remise en question que provoquent les paroles de Jésus. Mais cette certitude derrière laquelle la femme se réfugie, Jésus la fragilise. Il renchérit en effet : *Quiconque boit de cette eau du puits de Jacob aura encore soif, mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif* (v. 13). Il nie l'efficacité thérapeutique du recours à l'histoire, au passé, à la tradition : « celui qui boira de l'eau de ce puits de Jacob ton Père, ton ancêtre, aura encore soif ! » lui dit-il en substance.

La femme abandonne alors sa position défensive et réclame maintenant cette eau, d'une manière qui manifeste sa véritable quête : *Seigneur donne-moi cette eau afin que je n'aie plus soif et que je ne vienne plus puiser ici* (v. 15). En ne reconnaissant pas l'efficacité de sa tradition, de sa culture, de son histoire, à désaltérer Jésus révèle l'insatisfaction de la femme. Derrière l'incompréhension de la femme (*Donne-moi de l'eau afin que je ne vienne plus puiser ici !*), surgit la quête profonde de son existence, la quête de quelque chose qui donne réellement sens à sa vie et à son activité quotidienne.

Mais voilà que par une demande incongrue (*Va chercher ton mari*), Jésus conduit maintenant cette femme à s'interroger maintenant sur sa vie privée et l'instabilité de celle-ci. Par cette demande apparemment sans aucune lien logique avec ce qui précède, Jésus révèle l'instabilité, donc l'insatisfaction de la vie conjugale de cette femme. Il ne la juge pas, il ne lui dit pas : c'est bien ou c'est mal. On est en dehors de tout jugement moral. Il met simplement en évidence que là non plus elle ne peut pas avoir de certitudes, de sécurité : pas plus dans son histoire, sa tradition, les habitudes sociales de son temps que dans sa vie conjugale. Et la femme qui ne sait toujours pas qui est Jésus et où il veut en venir, sinon qu'il produit en elle une rupture toujours plus grande, cette femme saisit pourtant peu à peu qu'elle a affaire à quelqu'un qui sort de l'ordinaire : *Je vois que tu es prophète !* Mais Jésus dé-sécurise une nouvelle fois son interlocutrice puisque la certitude religieuse elle-même s'effondre : *Crois-moi femme, l'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père* (v. 21). La réaction de la femme (v. 25) est alors significative de l'insécurité totale dans laquelle Jésus l'a placé. Dans le doute total sur tout ce qui fait l'essentiel de sa vie elle ne peut plus que s'en remettre à celui qu'elle attend, le Messie ; et ce qui est puisé aux sources de sa tradition religieuse se transforme en cri d'espérance : *Je sais que le Messie doit venir*. Le Jésus de Jean a donc amené cette femme à confesser son attente du Messie promis qui rejoint ce que Jésus annonce de lui-même (v. 26 : « Je le suis moi qui te parle »). Jésus ne s'est pas posé d'emblée comme la réponse mais a conduit son interlocutrice à évacuer toutes les fausses solutions et à formuler elle-même l'attente fondamentale de sa vie : ni un mari, ni un amant, ni un homme pour combler son manque. Plus fondamentalement, Celui qui a dit la vérité même de son existence (cf. 4,29 : *venez voir quelqu'un qui m'a dit tout ce que j'ai fait. Ne serait-il pas le Christ ?*).

6^E ETAPE : PRISCILLE ET AQUILAS : LE COUPLE COMME OUVERTURE

Un constat : dans le NT le clan, la tribu, la famille ne sont plus au centre de la « Nouvelle Alliance ». Une ouverture formidable s'est opérée dans la personne de Jésus qui, lui-même, n'a pas prolongé les engendremens familiaux lourds de malédiction et d'enfermements. Il s'est ouvert à l'universel. Sans doute son « célibat » est-il porteur de ce message : il signe une rupture avec la « tradition » familiale.

Alors *quid* de la famille ? Dans les évangiles, celle de Jésus n'a pas les faveurs de la narration. Quant aux paroles de Jésus sur les relations familiales, elles sont particulièrement violentes et, à certains égards mêmes, inaudibles : « Si quelqu'un veut venir à ma suite et qu'il ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères et ses sœurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple. » (Lc 14,26). La « haine » requise par Jésus du père, de la mère, de la femme, des frères et sœurs et même la haine de sa propre existence, est sans doute à comprendre comme une invitation à accepter d'être libéré de ce qui emprisonne l'humain : histoire familiale, liens familiaux dans lesquels il est empêtré au point de ne jamais être lui-même et de ne cesser de répéter toujours la même histoire et les mêmes enfermements.

Quant aux épîtres, si elle reprennent les cadres patriarcaux classiques (les fameux « codes domestiques » qui assument la « hiérarchie » familiale gréco-romaine : *pater familias*, femme, enfant esclaves), ce n'est pas pour en faire un lieu privilégié de la transmission de l'Évangile mais, plus modestement, un des lieux possibles où il peut se vivre. Car l'évangile se vit dans la quotidienneté et la « profanité » du monde dont le couple est une illustration. Mais le couple n'est alors plus caractérisé par ses origines, ses difficultés, ses avatars à vivre l'altérité. Il est décrit comme étant au service de la proclamation de la Parole dans la complémentarité, l'autre étant un vis-à-vis. On rejoint ici l'intuition du récit de Gn 2-3. La figure du couple de Priscille et d'Aquila, collaborateurs de Paul, en est sans doute la meilleure illustration.

D'après Luc (cf. Ac 18,2.18.26 ; cf. Rm 16,3 ; 1 Co 16,19 ; 2 Tm 4,19), Paul fait leur connaissance lors de son second voyage missionnaire, lorsqu'il arrive à Corinthe (voyage au cours duquel il fondera la communauté de Corinthe). Il s'agit d'un couple, juifs sans doute hellénisés (si l'on en croit les noms qu'ils portent, d'origine latine), artisans de leur métier. Le statut des artisans dans l'Empire romain est très contrasté : souvent méprisés par les classes dominantes (intellectuels et aristocratie), ils jouent cependant un rôle économique central et certains, véritables chefs d'entreprise, ont une situation sociale très enviable. Si l'on ajoute qu'à l'intérieur du judaïsme le travail manuel n'est absolument pas dévalorisé, on peut supposer que Priscille et Aquila sont un couple d'artisan juifs possédant une entreprise avec des ouvriers (Paul travaillera chez eux ; ils voyagent très régulièrement ce qui suppose que le travail continue dans l'entreprise) qui leur permet d'avoir une situation sociale tout à fait enviable (ils voyagent et reçoivent la communauté chrétienne chez eux). D'après les Actes, le couple a dû quitter Rome après l'Édit de Claude (en 49) qui expulse les juifs de Rome, lesquels étaient accusés de s'agiter sous « l'impulsion d'un certain Chrestus » (témoignage de l'historien romain Suétone vers 120). Il ne semble d'ailleurs pas que Paul les ait « convertis » ce qui semble indiquer qu'ils font parti de ces judéo-chrétiens expulsés de Rome. Priscille et Aquila suivent Paul mais aussi accueillent Apollos chez eux. Ils sont très mobiles et ont aussi des moyens financiers conséquents (s'ils voyagent peut-être cela signifie-t-il qu'ils sont non seulement artisan mais « chefs d'entreprise » d'une entreprise relativement grande pour qu'ils ne soient pas tenus d'y travailler eux-mêmes). On les retrouve d'ailleurs à Rome (cf. Rm 16,3 ; si le chapitre 16 appartient bien originellement à l'épître) : ce qui accrédite l'idée selon laquelle les judéo-chrétiens ont pu regagner Rome après l'Édit d'expulsion (cf. Rm 15 : les forts et les faibles). On les trouve également à Ephèse (d'où est écrit la première aux Corinthiens) où ils semblent posséder une maison assez vaste et spacieuse pour accueillir la communauté chrétienne. Ils sont d'ailleurs nommés « collaborateurs » de Paul (Rm 16,3). Enfin, ils participent aussi à l'enseignement et à la catéchèse : ainsi Ac 18,26 où ils forment Apollos, une figure marquante du

christianisme primitif. Enfin, on notera que, à plusieurs reprises, Priscille est nommée avant son mari ce qui semble indiquer la place prépondérante qu'elle occupait dans l'esprit de Paul (peut-être s'était-elle convertie avant son mari).

De ce parcours rapide, on peut conclure que, dans le NT, la famille n'est plus le lieu d'une transmission automatique de la foi. On ne naît pas membre de l'Alliance, on y est intégré par la foi qui répond à la proclamation. Le couple de Priscille et Aquilas, c'est notable, n'est pas caractérisé par sa descendance (on ne nous dit pas s'ils ont eu des enfants, on ne parle pas de problèmes de stérilité) mais par sa participation active à l'annonce de la Bonne Nouvelle.

Elian Cuvillier