

Campus adventiste du Salève  
Faculté adventiste de théologie

# **Du bon usage des richesses**

**Etude exégétique et narrative  
de la parabole du gestionnaire avisé (Lc 16.1-13)**

Mémoire  
présenté en vue de l'obtention  
du Master en théologie adventiste

par  
**Arsène BOLIN**

Directeur de recherche : Luca MARULLI

Assesseur : Roland MEYER

Collonges-sous-Salève  
Mai 2012

## Remerciements

Je tiens à remercier ma femme, Karine, qui a pris cinq années de sa vie pour me permettre de répondre à l'appel que je ressentais depuis longtemps. Sa contribution et son soutien furent grands.

Merci à Marie-Louise, à Emeline et à Bernus pour leur soutien constant.

Je souhaite remercier tous les professeurs de la Faculté pour l'enseignement qu'ils m'ont apporté pendant ces cinq années, même si nous divergeons parfois dans nos approches.

Je tiens à dire merci d'une manière spéciale à mon directeur, Luca Marulli, pour sa disponibilité et aussi pour l'aide qu'il m'a apportée dans ma recherche, même s'il ne partageait pas ma position à certains moments.

Merci également à Daniela Gelbrich pour ses traductions de l'allemand.

Je remercie Corinne Egasse pour sa contribution technique et ses encouragements.

Merci enfin à Joël Villers pour son accompagnement et ses conversations durant ces cinq années où nous avons travaillé ensemble au jardin.

## Abréviations

<i>BCPE</i>	<i>Bulletin du Centre protestant d'études</i>
<i>Bib.</i>	<i>Biblica</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical quarterly</i>
<i>ConQ</i>	<i>The congregational quarterly</i>
<i>CTM</i>	<i>Concordia theological monthly</i>
<i>ETR</i>	<i>Etudes théologiques et religieuses</i>
<i>ExpTim</i>	<i>Expository times</i>
<i>FV</i>	<i>Foi et vie</i>
<i>HBT</i>	<i>Horizons in Biblical theology</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical literature</i>
<i>JThS</i>	<i>The Journal of theological studies</i>
<i>NBS</i>	<i>La Nouvelle Bible Segond</i>
<i>NRTh</i>	<i>Nouvelle revue théologique</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament studies</i>
<i>RB</i>	<i>Revue biblique</i>
<i>REAug</i>	<i>Revue des études augustinienes</i>
<i>RThPh</i>	<i>Revue de théologie et de philosophie</i>
<i>SEGW</i>	<i>Studien der evangelischen Geistlichkeit Wirtembergs</i>
<i>SémBib</i>	<i>Sémiotique et Bible</i>
<i>TOB</i>	<i>La Bible. Traduction œcuménique</i>
<i>TLZ</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
<i>TSK</i>	<i>Theologische Studien und Kritiken</i>
<i>VC</i>	<i>Verbum Caro</i>

## Introduction

L'œuvre littéraire de Luc offre un premier volet – l'Évangile – qui invite à découvrir le ministère terrestre de Jésus. Sa rédaction fait suite à un travail d'investigation par le recours aux sources premières. C'est ce que l'auteur explique à Théophile, qui est le premier bénéficiaire de son œuvre, des siècles avant nous tous. La particularité de son œuvre se poursuit dans un deuxième tome : les Actes des Apôtres.

Il est reconnu qu'en parlant en paraboles, Jésus se place dans une tradition littéraire forte, car dès les premières traditions chrétiennes, les paraboles de Jésus étaient comprises comme des allégories mystérieuses et complexes, dans lesquelles chaque personnage et action devait être déchiffré tel un cryptogramme. C'est dans cette perspective que Jeremias trouve que les paraboles de Luc ont des expressions qui supposent une architecture hellénistique, la procédure judiciaire romaine, des cultures potagères et des paysages non palestiniens<sup>1</sup>.

La parabole du gestionnaire avisé est une *cruxinterpretum*. En effet, que signifie-t-elle ? Fait-elle porter l'accent sur le bon usage des biens matériels ? Sur l'insolente débrouillardise finalement récompensée ? Sur l'attitude existentielle face à l'imminence de la parousie ou de la mort ? Le gestionnaire est-il finalement honnête ou malhonnête ? Comment faut-il découper le texte ? La péricope s'arrête-t-elle au v. 8, au v. 9 ou au v. 13 ? Qui sont, au v. 9, les « amis » que l'on doit se faire et le « Mammon d'injustice » ? Que représentent, au même verset, les « tentes éternelles »<sup>2</sup> ? Cette parabole est une exclusivité lucanienne et fait partie de ce que l'on peut appeler le bien propre de l'auteur<sup>3</sup>. Elle est l'une des seules

---

<sup>1</sup> Joachim JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, Livre de vie 86, Paris, Seuil, 1984, p. 41, 42.

<sup>2</sup> François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (15,1–19,27)*, Genève, Labor et Fides, 2010, p. 65, 66.

<sup>3</sup> Les paraboles qui ne se retrouvent que chez Luc sont : les deux débiteurs (7.41-43) ; le bon Samaritain (10.25-37) ; l'ami à qui on vient demander de l'aide (11.5-8) ; le riche insensé (12.16-20) ; le figuier stérile (13.6-9) ; la porte fermée (13.25-27) ; les places à table (14.7-11) ; le bâtisseur de tour et le roi qui part en guerre (14.28-32) ; la drachme perdue (15.8-10) ; l'enfant prodigue (15.11-32) ; l'intendant habile (16.1-8) ; le riche et le pauvre Lazare (16.19-31) ; le salaire

qui ait mis les auditeurs de Jésus, les exégètes et les chrétiens à travers les âges devant un tel embarras, avec toujours une même question : pourquoi et comment Jésus peut-il prendre en exemple un tel homme ?

A la parabole se rattache une série de *logia* (v. 9-13) sur l'argent et Dieu qui semble vouloir donner un éclaircissement à la parabole elle-même. Plusieurs hypothèses ont vu le jour, comme par exemple celle de François Bovon, qui délimite la parabole du v. 1 au v. 9, après quoi Luc vient agglutiner une série de sentences explicatives, d'abord les v. 8b et 9, puis les v. 10-13, qui, reliés entre eux et avec ce qui précède par le mot-crochet Mammon, constituent une variation sur le thème de la parabole<sup>4</sup> ; ou comme celle de Bailey, qui considère que la péricope (v. 1-13) se découpe en une parabole sous forme poétique de ballade (v. 1-8), suivie d'un deuxième poème (v. 9-13)<sup>5</sup>.

Notre travail se déroulera en trois temps. Tout d'abord nous ferons un tour d'horizon de l'interprétation de la parabole au cours de l'histoire jusqu'à nos jours, afin d'en dégager les principales problématiques. Dans un deuxième temps, nous étudierons le texte de la parabole (v. 1-8) et des *logia* (v. 9-13) sur le plan synchronique : critique textuelle, étude du contexte et analyse littéraire. Puis l'étude s'orientera sur le plan diachronique avec une mise en perspective historique, à la fois socio-économique et socioculturelle. Dans un troisième temps, nous effectuerons une relecture de la parabole sous l'angle de l'éthique économique en regard de l'accomplissement eschatologique.

---

du serviteur (17.7-10) ; le juge inique (18.1-8) ; le pharisien et le publicain (18.9-14) ; voir Michel GOURGUES, *Les paraboles de Luc. D'amont en aval*, Paris, Médiaspaul, 1997, p. 6.

<sup>4</sup> François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (15,1–19,27)*, p. 67 ; voir aussi Pierre BIGO, « La richesse comme intendance, dans l'évangile. A propos de Luc 16:1-9 », *NRTh* 87 (1965), p. 267-271 ; André FEUILLET, « La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare (Lc 16,19-31) antithèse de la parabole de l'intendant astucieux (Lc 16,1-9) », *NRTh* 101 (1979), p. 212-223.

<sup>5</sup> Kenneth E. BAILEY, *Poet and peasant. A literary-cultural approach to the parables of Luke*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983, p. 95, 110-113.

# **I. Etat de la recherche sur la parabole du gestionnaire avisé**

Dans cette première partie, nous ferons état de l'histoire de l'interprétation de la parabole du gestionnaire avisé, depuis l'Eglise ancienne jusqu'à l'apport moderne du XIX<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle, en passant par les interprétations médiévales et de la Réforme<sup>6</sup>. Cette synthèse s'appuyant sur des interprétations de la parabole au cours de l'histoire, nous verrons si la recherche moderne a apporté des contributions nouvelles ou ouvert d'autres voies d'analyse, ou bien confirmé les plus anciennes. En outre, nous ferons état des contributions plus orientées sur le plan socio-économique. Ce kaléidoscope de la compréhension de la parabole du gestionnaire avisé nous offrira sous ses différents regards des images toutes aussi saisissantes et étonnantes l'une que l'autre, et parfois même embarrassantes.

## **A. Interprétation dans l'Eglise ancienne : émergence d'une tradition de la charité**

La gêne concernant l'interprétation de la parabole du gestionnaire avisé apparaît chez les Pères de l'Eglise par des silences surprenants, peu de Pères traitant la parabole<sup>7</sup>. Tertullien y fait vaguement allusion, Origène s'exprime peu dessus, Lorsque le thème est abordé, il l'est à la demande d'un correspondant, ou bien traité avec pour consigne : tout n'est pas à imiter<sup>8</sup>. Les interprétations proposées sont diverses mais utilisent toujours la même méthode herméneutique. Les exégètes de l'époque ne prennent pas en compte la place occupée par le texte

---

<sup>6</sup> Nous empruntons le découpage des trois périodes considérées et leur intitulé à Brian C. DENNERT, « Appendix : A survey of the interpretative history of the parable of the Dishonest Steward (Luke 16:1-9) », in WALTERS Patricia (éd.), *From Judaism to Christianity. Tradition and transition. A Festschrift for Thomas H. Tobin, S.J., on the occasion of his sixty-fifth birthday*, Supplements to *Novum Testamentum* 136, Leiden, Brill, 2010, p. 145-152.

<sup>7</sup> Pour l'interprétation patristique de la parabole, nous sommes particulièrement redevable à la synthèse de Pierre MONAT, « L'exégèse de la parabole de "L'intendant infidèle", du II<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Revue des études augustiniennes* 38 (1992), p. 89-123.

<sup>8</sup> Dans son commentaire sur Lc 16, CYRILLE D'ALEXANDRIE (V<sup>e</sup> siècle) souligne : « Il ne faut pas scruter avec attention et scrupule toutes les parties de la parabole, pour éviter que le discours ne se prolonge au-delà de la mesure. [...] Toutes les parties de la parabole ne se prêtent donc pas à une explication détaillée, mais on doit retenir celles qui peuvent servir d'exemple pour donner un enseignement nécessaire grâce auquel on pourra exposer ce qui sera utile aux auditeurs. » Cité par Pierre MONAT, « L'exégèse de la parabole de "L'intendant infidèle" », p. 90.

dans son contexte, la manière dont il est inséré ni sa structure<sup>9</sup>. Ils ne se posent qu'une question : qui est l'intendant infidèle ? Cette question est la clé générale de l'interprétation autour de laquelle ils organisent explications et justification, puis vient la leçon morale à appliquer.

## 1. Sens du mot *οικονόμος*

L'interprétation de la parabole repose d'abord sur le sens du mot *οικονόμος*, « régisseur de la maison ». Les Pères grecs fondent donc leurs interprétations sur l'étymologie d'*οικονόμος*, ainsi : « L'*oikonomos* est figure de l'homme qui, dépositaire de la volonté divine, gère à titre transitoire un monde qui ne lui appartient pas<sup>10</sup>. » L'homme est donc un immigré, un exilé susceptible d'être dépouillé ou chassé quand il plaira à Dieu.

Cyrille d'Alexandrie, au V<sup>e</sup> siècle, prendra la première partie du mot *οικονόμος*, à savoir *οἶκος*, « la maison », en la lisant plutôt *οἰκεῖα*, « les biens personnels ». Avec une telle orientation étymologique, l'intendant représente les chrétiens riches qui ont pour devoir de subvenir aux besoins des pauvres. La générosité de l'intendant se fait avec les biens de son maître et non avec les siens propres ; Dieu est donc le propriétaire de nos possessions<sup>11</sup>.

Dans la Vulgate, *οικονόμος* est rendu par le mot *villicus*, qui désigne un esclave régisseur d'un domaine rural<sup>12</sup>. C'est donc sur la Genèse que les exégètes vont s'appuyer pour dire que le *villicus* représente l'homme fermier du monde. Mais certains latins, comme Jérôme, préfèrent utiliser le terme *dispensator*<sup>13</sup>, celui qui

---

<sup>9</sup> JEROME, Lettre CXXI à Algasia, VI, in *Lettres*, t. 7, trad. LABOURT Jérôme, Paris, Les belles lettres, 1961, p. 27, est pratiquement le seul à attirer l'attention sur le fait que le discours, à la différence de ceux qui l'entourent, s'adresse exclusivement aux disciples : « Il parlait, d'autre part, rapporte l'évangéliste, également à ses disciples – sans doute en parabole, comme d'abord aux scribes et aux Pharisiens – en parabole pour les exhorter à la clémence. »

<sup>10</sup> Pierre MONAT, « L'exégèse de la parabole de "L'intendant infidèle" », p. 92, se réfère à ASTERIOS D'AMASEE (*Patrologiæ graecæ*, t. 40, p. 179), lui-même repris par JEAN CHRYSOSTOME (*Patrologiæ graecæ*, t. 61, p. 785-788).

<sup>11</sup> Pierre MONAT, « L'exégèse de la parabole de "L'intendant infidèle" », p. 93, n. 16, cite CYRILLE D'ALEXANDRIE (*Patrologiæ graecæ*, t. 72, p. 811) : « Dans l'esprit de Dieu, [les chrétiens riches] ont tout simplement été nommés les économes des pauvres : en effet, *oikonomos* vient de *distribuer les biens de sa maison*. »

<sup>12</sup> Voir article « *villicus* », in GAFFIOT Félix, *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 2000, p. 1704.

<sup>13</sup> JEROME, Lettre CXXI à Algasia, VI, p. 28 ; voir Pierre MONAT, « L'exégèse de la parabole de "L'intendant infidèle" », p. 93.



gère l'ensemble des biens. Une fois cette ligne directrice fixée, les exégètes interprètent les détails de la parabole qui s'accordent le mieux avec le sens qu'ils ont donné au mot *οικονόμος*.

## 2. Interprétation économique

Dans l'Antiquité, la parabole avait surtout un sens économique. Pour nombre de Pères de l'Eglise, le gestionnaire est l'image de l'homme soucieux d'assurer son salut. L'interprétation traditionnelle propose la morale suivante : « Soyez de bons gestionnaires du monde d'ici-bas<sup>14</sup>. » Ainsi la parabole du gestionnaire avisé est une invitation que le maître, Dieu ou Jésus, adresse au chrétien afin de changer sa situation : rends compte de ta gestion ! Cet appel est pressenti comme se rapportant au moment de la mort ou du jugement. La stratégie du gestionnaire est peu commentée, on la rattache le plus souvent aux sentences sur le bon usage de l'argent dans les versets qui suivent la parabole (Lc 16.9-13) ; l'enseignement tiré sert à appeler à la générosité. Ainsi, dès le II<sup>e</sup> siècle, sous la plume de Clément d'Alexandrie, qui sera suivi par Cyrille d'Alexandrie, la parabole est comprise comme une exhortation à la charité<sup>15</sup>.

A la même époque, Tertullien souligne qu'on ne doit pas se laisser contrôler par l'argent. Il affirme que le choix entre deux maîtres produit nécessairement du mépris pour l'un des deux. En effet, pour les pharisiens, Mammon ne personnifiait pas le Dieu créateur, mais l'argent qu'ils cherchaient à acquérir à tout prix<sup>16</sup>. L'ironie de Jésus à ce sujet faisait mouche pour les pharisiens, car ils savaient que Mammon désignait l'argent<sup>17</sup>. Marcion, qui s'opposait généralement à Tertullien, s'accordait pourtant avec lui sur cette interprétation. Les apôtres qui ont fondé l'épiscopat demandaient aux disciples que leur sécurité soit fondée sur leur foi en Jésus et non sur leur foi dans l'argent<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Pierre MONAT, « L'exégèse de la parabole de "L'intendant infidèle" », p. 92.

<sup>15</sup> CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Quis dives salvetur* 13 ; CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentary on the Gospel of Saint Luke*, trad. SMITH R. Payne, Astoria (NY), Studion, 1983, p. 439-441 ; cités par Brian C. DENNERT, « Appendix : A survey of the interpretative history », p. 145, 146, n. 2.

<sup>16</sup> TERTULLIEN, *Contre Marcion*, IV, XXXIII, 2, t. 4, Sources chrétiennes 456, trad. BRAUN René, Paris, Cerf, 2001, p. 403 : « En effet *vous ne pouvez servir Dieu* – assurément celui qu'on les voyait servir – *et Mamôn* –, à qui ils se consacraient davantage. »

<sup>17</sup> *Ibid.*, IV, XXXIII, 1-5, p. 401-405.

<sup>18</sup> TERTULLIEN, *Les prescriptions contre les hérétiques*, XIV, in *Œuvres*, t. 2, trad. GENOUDE M. DE, Paris, Vivès, 1852, p. 446 : « Fais-toi un rempart de ta sagesse et non de ton or. Car tu ne seras

Ambroise tient le même discours au IV<sup>e</sup> siècle, et rejoint Tertullien sur l'invitation à choisir d'être esclave de Dieu ou de Mammon. Il ne commente pas la parabole, mais s'appuyant sur l'interprétation traditionnelle, il insiste sur les leçons portant sur Mammon et l'argent et déclare à ce titre qu'on ne peut servir deux maîtres – non pas qu'il en existe effectivement deux, mais en ne choisissant pas Dieu, l'on se place sous le joug de l'esclavage. Dès lors, il ne s'agit pas de juste pouvoir, mais d'injuste esclavage<sup>19</sup>. Pour Ambroise, le gestionnaire est loué pour s'être ménagé des appuis en remettant les dettes au nom du maître.

Jérôme, son contemporain, prétend qu'il ne faut pas chercher ailleurs la manière de comprendre la parabole, ni chercher à déterminer le sens des différents personnages. Partant de ce principe, le gestionnaire de l'inique Mammon est loué par la voix de son maître qui a supporté les dépenses. Il loue l'ingéniosité du gestionnaire qui s'est conduit de façon malhonnête envers son maître, mais est avisé envers lui-même. En conclusion, Jésus serait enclin à louer ses disciples s'ils montrent de la miséricorde envers ceux qui leur sont confiés<sup>20</sup>.

La plupart des interprètes anciens considèrent que la conduite du gestionnaire est immorale et que Jésus loue sa sagesse et non son comportement. Les éloges du maître sont rarement commentés, les Pères conseillent de ne pas les prendre à la lettre, ils mettent l'accent sur la deuxième partie : « parce qu'il avait agi avec prudence ». Au IV<sup>e</sup> siècle, Augustin est le premier à faire cette mise en garde : « N'allons pas croire que tout doit être imité... : si celui qui commettait un vol était loué par le Seigneur, ceux-là plaisent encore beaucoup plus au Seigneur qui accomplissent ces bonnes œuvres en son nom<sup>21</sup>. » Avec cette déclaration, Augustin s'inscrit dans une longue tradition d'invitation aux bonnes œuvres et à la charité, inaugurée par Clément d'Alexandrie. Il soulignera, et Jean

---

point à l'abri des fureurs du peuple, pour avoir corrompu quelques soldats mercenaires. Pour te protéger, tu n'as besoin que de la foi et de la sagesse. »

<sup>19</sup> AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'évangile de saint Luc*, VII, 245, vol. 2, Sources chrétiennes 52 bis, trad. TISSOT Gabriel, Paris, Cerf, 1976, p. 99 : « Et c'est justement qu'il a parlé d'argent d'iniquité, parce que l'avarice tentait nos penchants par les appâts variés des richesses, si bien que nous voulions être esclaves des richesses. »

<sup>20</sup> JEROME, Lettre CXXI à Algasia, VI, p. 28.

<sup>21</sup> AUGUSTIN, *Quaestiones Euangeliorum, Patrologiæ latinæ*, t. 35, p. 1348 ; cité par Pierre MONAT, « L'exégèse de la parabole de "L'intendant infidèle" », p. 103.

Chrysostome aussi, que les gains obtenus par des moyens malhonnêtes peuvent quand même être utilisés pour le royaume<sup>22</sup>.

Ces interprétations ont permis de fournir des conseils considérés comme utiles aux chrétiens : pratique de la pénitence, aumône, gestion des biens de ce monde. Ce sont ces conseils éthiques et pratiques qui expliquent que cette façon de lire la parabole ait perduré. Les interprétations proposées par les Pères ne résolvent pas toutes les questions soulevées par la parabole, loin de là. Pour les expliquer ou les contourner, ceux-ci doivent faire preuve d'ingéniosité et d'accommodements.

### **3. Interprétations allégoriques**

Certains des Pères, moins préoccupés par un enseignement pratique, ont donné des interprétations allégoriques qui n'ont pas été retenues par l'exégèse traditionnelle. Ainsi à la question : qui est le gestionnaire ? des réponses étonnantes ont été émises.

#### **a. Théophile d'Antioche et l'allégorie de l'apôtre Paul**

La plus ancienne interprétation de la parabole de Lc 16.1-8 remonte au II<sup>e</sup> siècle, et elle ne manque pas d'originalité. Théophile, évêque d'Antioche, considère que l'économe infidèle est une allégorie de l'apôtre Paul avant sa conversion – le persécuteur qui gérait mal son service à Dieu. Son bref commentaire ne nous est plus connu que par une citation qu'en fait Jérôme, en réponse à la demande d'une correspondante concernant la parabole :

Si tu demandes pourquoi il est appelé intendant d'iniquité quand il observait la Loi d'origine divine, en voici la raison : ses sacrifices étaient corrects, mais il ne les répartissait pas bien : il croyait au Père, mais persécutait le Fils ; il tenait Dieu pour tout-puissant, mais niait l'Esprit-Saint. Ainsi l'apôtre Paul fut-il plus prudent, en transgressant la Loi, que ceux qui étaient jadis les fils de lumière ; car ceux-ci, cantonnés dans l'observation de la Loi, ont perdu le Christ, qui est la vraie lumière de Dieu le Père<sup>23</sup>.

#### **b. Origène et l'allégorie du salut**

Au III<sup>e</sup> siècle, Origène n'aborde que les v. 5-7 de Lc 16. Le prince de l'exégèse allégorique voit dans les dettes dues au maître et dans les billets une allégorie de

---

<sup>22</sup> JEAN CHRYSOSTOME, *Homiliae in Matthaem* 5.8 ; AUGUSTIN, *Sermones* 359A.15 ; cités par Brian C. DENNERT, « Appendix : A survey of the interpretative history », p. 146.

<sup>23</sup> THEOPHILE D'ANTIOCHE, cité par JEROME, Lettre CXXI à Algasia, VI, p. 32 ; voir aussi William LOADER, « Jesus and the rogue in Luke 16,1-8a. The parable of the Unjust Steward », *RB* 96 (1989), p. 529.

l'enregistrement des péchés et de leur effacement mentionnés en Col 2.14. Pour lui, il y a deux types de billet : celui écrit par Dieu et l'autre écrit par nous. Notre billet est le reçu de nos péchés. Il rapproche ces billets des livres ouverts devant le tribunal divin décrit en Dn 7.10, l'heure des comptes étant une allégorie du jugement. Mais grâce à Jésus-Christ, le billet du péché devient une reconnaissance de dette clouée à la croix : « Remarque que lorsque tu es venu à la croix du Christ et à la grâce du baptême, ta reconnaissance de dette a été clouée à la croix et a été effacée dans l'eau du baptême<sup>24</sup>. » Le seul billet que l'on garde est celui de Dieu, écrit par le Saint-Esprit.

### **c. Tertullien et Ambroise et l'allégorie de l'histoire du salut**

Tertullien nous livre une explication de la parabole comme allégorie de l'histoire du salut. Selon lui, la parabole s'adresse au peuple juif à qui l'on retire l'intendance du service de Dieu, alors qu'il aurait dû délivrer les païens de leur dette de péché. Au lieu de devenir amis des païens, comme le fait le gestionnaire, les Juifs les ont traités durement ; ils ne seront donc pas accueillis dans les demeures éternelles. Le peuple juif n'a pas géré correctement sa mission de peuple élu. Le gestionnaire devient le reflet de ce qu'auraient dû faire les Juifs : accueillir le royaume du salut. Ambroise soutient cette interprétation, le gestionnaire est donc présenté comme le représentant d'une partie de l'humanité, le peuple juif, qui a oublié qu'il n'est pas propriétaire des richesses éternelles<sup>25</sup>.

### **d. Gaudence et l'allégorie du Malin**

Gaudence, évêque de Brescia de 397 à 408, dans l'un de ses sermons en réponse à un certain Serminius, identifie abruptement le gestionnaire : « l'intendant d'iniquité, c'est à mon avis, le diable<sup>26</sup> », à qui Dieu a donné un

---

<sup>24</sup> ORIGENE, *Homélie sur la Genèse*, XIII, 4, Sources chrétiennes 7 bis, trad. DOUTRELEAU Louis, Paris, Cerf, 1976, p. 331.

<sup>25</sup> AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'évangile de saint Luc*, VII, 247, vol. 2, p. 99 : « Il semble donc que les Juifs soient accusés de fraude et d'avarice ; aussi n'ayant pas été fidèles sur l'article des richesses, qu'ils savaient n'être pas à eux – car les biens de la terre ont été donnés à tous pour l'usage commun – et qu'ils auraient certes dû partager avec les pauvres, ils n'ont pas mérité non plus de recevoir le Christ : Zachée, pour l'acquérir, a offert la moitié de ses biens. » Un auteur contemporain se revendique héritier de TERTULLIEN : Edmondo LUPIERI, « *Mammona iniquitatis*. Can we make sense of the parable of the Dishonest Steward ? », in WALTERS Patricia (éd.), *From Judaism to Christianity. Tradition and transition. A Festschrift for Thomas H. Tobin, S.J., on the occasion of his sixty-fifth birthday*, Supplements to *Novum Testamentum* 136, Leiden, Brill, 2010, p. 134, n. 8.

<sup>26</sup> GAUDENCE, *Patrologiæ latinæ*, t. 20, p. 977 ; cité par Pierre MONAT, « L'exégèse de la parabole de "L'intendant infidèle" », p. 111.

certain pouvoir sur les hommes, dont il a abusé, les poussant à commettre le mal, jusqu'au jour où Dieu menace de le chasser.

Alors cet être pervers, qui considère que ses gains sont constitués par la mort des hommes, se met à réfléchir, saisi d'angoisse, parce que le Seigneur s'apprête à lui enlever son pouvoir. [...] Il va l'emporter sur les débiteurs de son maître (c'est-à-dire ceux qui sont pris dans les dettes du péché) non en les combattant à visage découvert, mais en les trompant habilement grâce à une bienveillance mensongère : ainsi, quand il les aura trompés par cette fausse bonté, il sera reçu dans les maisons de ceux qui doivent être condamnés avec lui pour l'éternité. En effet, le diable considère que le meilleur remède aux supplices qui l'attendent, c'est qu'il trouve beaucoup de gens pour les partager avec lui<sup>27</sup>.

Finalement, la morale de cette interprétation allégorique extrême et anecdotique est la même : le chrétien est appelé à imiter l'habileté – et l'habileté seulement – du diable louée par Dieu<sup>28</sup>.

## **B. Interprétations médiévales et de la Réforme : approfondissement de la tradition**

Au Moyen Age, la parabole est généralement comprise comme une condamnation du comportement du gestionnaire et une exhortation à la générosité, à partir du commentaire (v. 9-13) qui suit la parabole<sup>29</sup>. Au XIII<sup>e</sup> siècle, le franciscain Bonaventure, l'un des principaux théologiens scolastiques, illustre bien ce courant de l'interprétation. Il divise la parabole en deux parties : l'une, le v. 8, est un exemple explicite à imiter, celui de la prudence ; tandis que l'autre, les v. 1-7, décrivant le mauvais comportement du gestionnaire, est une allégorie de la miséricorde dont bénéficieront les chrétiens au jugement final, alors qu'ils auront dilapidé cette miséricorde et les dons de Dieu comme l'a fait l'intendant<sup>30</sup>.

Anselme, archevêque de Cantorbéry (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle), et le pape Innocent III (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) proposent une interprétation ecclésiale, qui voit dans le gestionnaire

---

<sup>27</sup> GAUDENCE, *Patrologiæ latinæ*, t. 20, p. 977.

<sup>28</sup> Pierre MONAT, « L'exégèse de la parabole de "L'intendant infidèle" », p. 114.

<sup>29</sup> Brian C. DENNERT, « Appendix : A survey of the interpretative history », p. 147.

<sup>30</sup> BONAVENTURE, *Commentary on the gospel of Luke*, vol. 2, trad. KARRIS Robert J., New York, Franciscan Institute Publications, 2003, p. 1470-1489 ; résumé par Brian C. DENNERT, « Appendix : A survey of the interpretative history », p. 147.

un responsable d'Eglise : « L'intendant désigne un gouvernant de l'Eglise, dit Anselme. Mais bien souvent, il arrive que celui qui a reçu la charge de gouverner l'Eglise ne regarde que les biens de la terre, néglige les biens spirituels, et, en vivant mal, détruit la religion par ses mauvais exemples, dans le cœur de ceux qui lui sont soumis<sup>31</sup>. » L'intendant, responsable d'Eglise, se situe entre Dieu, le maître, et les débiteurs, qui sont les hommes venant se confesser. Le maître demande des comptes : c'est l'allégorie de la mort et du jugement. Les invitations adressées à l'intendant sont pour lui occasion d'examen de conscience. Les remises de dette sont dans ce cas une évaluation des pénitences pour les hommes venant se confesser.

Luther et Calvin sont opposés aux interprétations allégoriques. Ils considèrent que la parabole parle du besoin de générosité parmi les chrétiens<sup>32</sup>. Luther juge que la difficulté du texte n'est pas dans l'action immorale du gestionnaire mais dans le potentiel du texte à enseigner le salut par les œuvres et l'existence d'autres médiateurs. Il s'attache à montrer que ce texte illustre les œuvres de compassion découlant de la foi, comme dans la scène du jugement de Mt 25. Selon lui, seul le chrétien renouvelé par la parole de Dieu est capable de saisir sa situation dramatique et d'agir avec intelligence. De plus, en toute cohérence avec sa théologie opposée à l'intercession des saints, il se refuse à croire que le terme « amis » au v. 9 serve à expliquer le rôle des saints<sup>33</sup>. Calvin en donne une interprétation eschatologique : « Combien il est stupide de vouloir l'interpréter dans chaque détail ! Le Christ signifie simplement que les enfants de ce monde sont plus diligents dans l'attention qu'ils accordent à leurs propres intérêts passagers que les enfants de lumière à leur bien-être éternel<sup>34</sup>. »

---

<sup>31</sup> Reformulé par Pierre MONAT, « L'exégèse de la parabole de "L'intendant infidèle" », p. 106.

<sup>32</sup> Brian C. DENNERT, « Appendix : A survey of the interpretative history », p. 148.

<sup>33</sup> Selon Frédéric GODET, *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, t. 2, 4<sup>e</sup> éd., Neuchâtel, Nouvelle L.-A. Monnier, 1969, p. 76.

<sup>34</sup> Jean CALVIN, *Harmony on Matthew, Mark and Luke*, II, p. 177 ; cité par Donald R. FLETCHER, « The riddle of the Unjust Steward. Is irony the key ? », *JBL* 82 (1963), p. 18.

## C. Interprétations modernes : remise en cause de la tradition

A partir du XIX<sup>e</sup> siècle, l'introduction des méthodes critiques appliquées à l'étude de la Bible et à l'exégèse a conduit à distinguer la parabole originelle prononcée par le Jésus historique (presque unanimement considérée comme authentique<sup>35</sup>) et le commentaire des v. 8b-13 ajouté par l'Eglise ancienne. L'histoire de la rédaction et les méthodes littéraires s'intéressent au rapport de la parabole avec son contexte littéraire actuel et avec la construction générale de l'Evangile selon Luc, d'où l'intérêt pour les thématiques importantes chez Luc : la générosité et les pauvres. On reconnaît ainsi deux voies majeures dans la compréhension moderne de la parabole du gestionnaire avisé : 1) considérer la signification de la seule parabole originelle sans le commentaire rédactionnel des v. 8b-13 ; et 2) considérer la signification de la parabole dans son état rédactionnel actuel, incluant le commentaire des v. 8b-13<sup>36</sup>.

Outre cette ligne de démarcation rédactionnelle, nous considérons avec Ireland, auteur d'une thèse sur « la parabole de l'intendant injuste » (1989), que la plus importante ligne de partage parmi les commentaires se situe entre ceux qui jugent négativement le comportement du gestionnaire et ceux qui l'expliquent positivement. Nous classerons par conséquent les interprétations selon deux grands thèmes : 1) le comportement malhonnête ou frauduleux du gestionnaire ; et 2) le comportement juste ou honnête du gestionnaire<sup>37</sup>.

### 1. Comportement frauduleux ou malhonnête du gestionnaire

#### a. Interprétation traditionnelle (ou monétaire)

L'interprétation traditionnelle, ou monétaire, est majoritaire, elle prend en compte les v. 1-13 comme une unité littéraire. Si le comportement du gestionnaire est malhonnête, une leçon positive en est tirée : la prudence, ou la sagesse

---

<sup>35</sup> Donald R. FLETCHER, « The riddle of the Unjust Steward. Is irony the key ? », p. 15 ; Kenneth E. BAILEY, *Poet and peasant*, p. 87, n. 4.

<sup>36</sup> Brian C. DENNERT, « Appendix : A survey of the interpretative history », p. 148-150.

<sup>37</sup> Dans les paragraphes suivants, nous nous inspirons de la structure proposée par le riche état de la recherche aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles de la monographie de J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God. An historical, exegetical, and contextual study of the parable of the Unjust Steward in Luke 16:1-13*, Supplements to *Novum Testamentum* 70, Leiden, Brill, 1992, p. 5-47.

chrétienne dans l'utilisation des possessions matérielles à des fins spirituelles. Frédéric Godet s'exclame : « Cette parabole est le chef-d'œuvre de l'enseignement mettant en valeur les qualités d'activité, de prudence et de persévérance cachées au sein d'un comportement moralement blâmable<sup>38</sup>. »

#### *i. Destinataires et finalité de la parabole*

Selon Lc 15.1,2, les premiers destinataires de la parabole peuvent être les pharisiens et les docteurs de la loi et/ou les publicains et les pécheurs. Godet considère que Jésus dénonce deux vices des pharisiens dans cette section de l'Évangile : l'orgueil en Lc 15 (en rapport avec la réaction du fils aîné) et l'avarice dans la parabole du gestionnaire avisé. À ses yeux, Lc 16.1-13 est une parabole anti-pharisienne qui présente « le contraste entre la vie de la foi et la justice pharisienne<sup>39</sup> ». Robert Badenas estime que « la parabole s'adresse, dans son contexte purement théologique, aux chefs religieux du pays et prend une dimension d'urgence<sup>40</sup> ». Dods, quant à lui, affirme que la parabole est destinée aux publicains et aux pécheurs, afin de les instruire sur leur nouveaux devoirs de disciples, et afin qu'ils sachent comment utiliser les biens acquis dans leur vie antérieure<sup>41</sup>.

#### *ii. Situation de crise*

L'urgence dans laquelle se trouve l'intendant est qualifiée de crise<sup>42</sup>. Par allégorie, cette crise est comparée, dans la vie des chrétiens et des gens en général, à la brièveté et à l'incertitude de la vie devant l'imminence de la mort. Dans ce sens, Seccombe affirme que Lc 16.1-13 est « une évaluation fondamentale des possessions à la lumière du royaume », sa principale leçon invitant à « utiliser les possessions pour actualiser les valeurs du Royaume dans l'âge présent par des actes de bonté humanitaire<sup>43</sup> ».

---

<sup>38</sup> Frédéric GODET, *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, t. 2, p. 160, 161.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>40</sup> Robert BADENAS, *Le conteur de paraboles*, Dammarie-les-Lys, Vie et Santé, 2009, p. 146.

<sup>41</sup> M. DODS, *The parables of our Lord*, Philadelphie, Westminster, 1904, p. 302, 303.

<sup>42</sup> J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 12.

<sup>43</sup> D.P. SECCOMBE, *Possessions and the poor in Luke-Acts*, SUNT, série B, vol. 6, Linz, Fuchs, 1983, p. 172.



### iii. Louange du maître et argument a fortiori

La majorité des commentateurs se posent la question de savoir sur quoi porte la louange paradoxale du maître au v. 8. Manson établit clairement la différence entre : « Je félicite l'intendant malhonnête parce qu'il a agi intelligemment » et : « Je félicite l'intendant malhonnête parce qu'il a agi malhonnêtement », et opte pour la première proposition<sup>44</sup>. Godet souligne que la louange du maître peut être paraphrasée comme suit : « C'était vraiment un habile homme. C'est dommage que sa probité n'égale pas son savoir-faire<sup>45</sup> ! »

La conclusion de la parabole propose un enseignement par analogie, et fonctionne selon un argument a fortiori<sup>46</sup>, que Manson résume en ces mots :

Si un homme mauvais se donne énormément de mal pour se faire des amis pour ses propres intérêts égoïstes, l'homme bon se donnera certainement du mal pour se faire des amis d'une façon meilleure et à de meilleures fins. Cette parole [v. 9] souligne plutôt que, en utilisant les richesses de ce monde de la façon appropriée, on aura un trésor dans le ciel<sup>47</sup>.

Dit autrement : « Si l'intendant malhonnête, fraudeur était prudent dans sa sphère d'existence mauvaise et temporelle, combien plus les chrétiens devraient-ils être prudents dans leur sphère juste et éternelle<sup>48</sup>. » Deux autres paraboles lucaniennes présentent également un argument a fortiori : celle de l'ami importun (Lc 11.5-8) et celle du juge inique (Lc 18.1-8). Elles « enseignent une vérité spirituelle par l'analogie avec une conduite répréhensible<sup>49</sup> ».

### iv. Devoir de bienfaisance et mérites

Dans l'interprétation traditionnelle, la parabole est mise en lien avec le commentaire rédactionnel des v. 9-13. Sa principale leçon est par conséquent économique ; elle a été exprimée par Bruce en une formule simple et souvent reprise : « le devoir de bienfaisance<sup>50</sup> ». Dans ce contexte, l'usage prudent des possessions doit prendre la forme de la charité envers les pauvres, en général, ou

---

<sup>44</sup> T.W. MANSON, *The sayings of Jesus as recorded in the Gospels according to st. Matthew and st. Luke arranged with introduction and commentary*, Londres, SCM, 1949, p. 290.

<sup>45</sup> Frédéric GODET, *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, t. 2, p. 160, 161.

<sup>46</sup> J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 10.

<sup>47</sup> T.W. MANSON, *The sayings of Jesus*, p. 292, 293.

<sup>48</sup> J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 10 ; voir aussi Francis WILLIAMS, « Is almsgiving the point of the "Unjust Steward" ? », *JBL* 83 (1964), p. 294.

<sup>49</sup> J.M. CREED, *The Gospel according to st. Luke*, Londres, Macmillan, 1930, p. lxi.

<sup>50</sup> A.B. BRUCE, *The parabolic teaching of Christ*, Londres, Hodder and Stoughton, 1882, p. 359.

de l'aumône, en particulier. Il est couramment admis que les frères chrétiens doivent être les premiers bénéficiaires de cette charité<sup>51</sup>.

Beaucoup d'interprètes catholiques considèrent que la charité ou l'aumône évoquées au v. 9 sont méritoires pour bénéficier du salut éternel. Lagrange considère les richesses en rapport avec la vie future, il souligne que la leçon religieuse s'inscrit dans une perception où la richesse ne constitue pas nécessairement un obstacle à une accession au royaume pour tous, au contraire : « De même que l'économe a su se faire des amis en ce monde, sachez vous faire des amis dans l'autre non pas en trafiquant malhonnêtement de l'argent, mais en vous dépouillant au profit des pauvres<sup>52</sup>. » Le professeur de l'université catholique de Nimègue, Van Der Ploeg, prétend que les disciples doivent aller au-delà d'une générosité du superflu, afin que leurs actes puissent être méritoires : « Beaucoup d'hommes veulent bien donner en aumône ce dont ils n'ont pas besoin. Au ciel les anges de Dieu ne sont pas empressés à inscrire cela dans le registre des actes vertueux. Il est bien plus méritoire de donner ce dont on peut se servir soi-même, mais dont le prochain a plus besoin que nous<sup>53</sup>. »

En revanche, les interprètes protestants évitent de voir dans le v. 9 une question de mérite. Les « amis » bénéficiaires de la charité ont seulement le rôle d'accueillir au ciel leurs bienfaiteurs et/ou de témoigner de l'authenticité de leur foi manifestée dans la charité. François Bovon l'affirme dans cette déclaration :

Les « amis » ont été compris comme les pauvres auxquels vous accordez vos faveurs. Difficulté : sont-ce les pauvres qui accueilleront les sauvés dans le Royaume de Dieu ? [...] A mon avis, il s'agit des bénéficiaires du partage de vos biens qui, selon une symbolique du banquet eschatologique, vous accueilleront à cette table et ne vous fermeront pas la porte au nez<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> On trouvera de nombreuses références relatives à cette pensée chez J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 11, n. 26. D'ailleurs, le positionnement personnel d'IRELAND, au terme de son étude (p. 217), « confirme l'interprétation traditionnelle [...] la parabole donne une instruction positive aux disciples sur l'usage charitable des possessions matérielles ».

<sup>52</sup> Marie-Joseph LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, 5<sup>e</sup> éd., Paris, Gabalda, 1941, p. 435.

<sup>53</sup> J.P. M. VAN DER PLOEG, *Jésus nous parle. Les paraboles et les allégories des quatre Évangiles*, Paris, Gabalda, 1994, p. 157.

<sup>54</sup> François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (15,1–19,27)*, p. 73.

Robert Badenas renchérit en ces termes : « A la fin, tout ce que nous aurons accumulé témoignera contre nous, tandis que les amis que nous aurons conquis seront nos meilleurs défenseurs<sup>55</sup>. »

D'autres considèrent que le terme « les amis » est un pluriel de majesté pour désigner Dieu lui-même<sup>56</sup>.

### **b. Interprétation non monétaire eschatologique**

Sous l'angle de l'interprétation non monétaire eschatologique, seule la parabole originelle (v. 1-7/8) est prise en considération, indépendamment du commentaire rédactionnel monétaire (v. 8/9-13), ce commentaire étant une réinterprétation de la parabole initialement eschatologique. Cette parabole est alors comprise comme « un appel à une action résolue en face de la crise eschatologique causée par la venue (présente, imminente et/ou future) du royaume de Dieu dans la personne et le ministère de Jésus<sup>57</sup> ». Via la considère dans une perspective existentielle : le présent est une crise parce que l'avenir est menaçant, l'homme peut vaincre le danger en donnant une réponse appropriée à la crise<sup>58</sup>.

Dodd, qui sera souvent suivi et cité, comprend Lc 16.1-13 de la façon suivante :

- Les v. 1-7 donnent la parabole à proprement parler ; elle est à comprendre dans un contexte d'eschatologie réalisée dans le ministère même de Jésus.
- Les v. 8-13 sont une série de « morales » ajoutées par l'évangéliste. On peut y reconnaître trois sermons distincts portant sur la parabole, qui orientent chacun vers des significations étrangères à la parabole initiale.
- Enfin, le v. 8a est une première application de la parabole, *ὁ κύριος* désignant Jésus lui-même et non le maître de la parabole. Les auditeurs sont donc amenés par Jésus à « réfléchir avec acharnement et à agir

---

<sup>55</sup> Robert BADENAS, *Le conteur de paraboles*, p. 146.

<sup>56</sup> T.W. MANSON, *The sayings of Jesus*, p. 293 ; J.M. CREED, *The Gospel according to st. Luke*, p. 205.

<sup>57</sup> J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 15 ; IRELAND mentionne plusieurs grands exégètes partisans de cette approche : LOISY, DODD, BAILEY...

<sup>58</sup> D.O. VIA, *The parables. Their literary and existential dimension*, Philadelphie, Fortress, 1967, p. 159.

audacieusement » pour affronter leurs propres crises majeures, tout comme l'intendant sans scrupules avait affronté la sienne<sup>59</sup>.

Bailey propose une approche littéraire de la péricope, qui dénote une claire séparation entre les v. 1-8 – la parabole, qui donne « un avertissement eschatologique aux pécheurs » – et les v. 9-13 – un poème indépendant sur le thème de Dieu et Mammon<sup>60</sup>. Lorsque l'on lit ces deux textes ensemble, on s'égare de la signification centrale de l'un comme de l'autre<sup>61</sup>. Selon Bailey, « le plan du gestionnaire est de tout risquer sur la qualité de miséricorde de son maître, qu'il a déjà lui-même expérimentée<sup>62</sup> ». En effet, le fait que le maître le démette de ses fonctions sans même le réprimander ni le faire jeter en prison ou juger est le signe de sa miséricorde. Par conséquent le message de la parabole est le suivant : « Si cet économe malhonnête a résolu ses problèmes en comptant sur la miséricorde de son maître pour résoudre sa crise, combien plus Dieu vous aidera-t-il dans votre crise quand vous aurez confiance en sa miséricorde<sup>63</sup>. »

En résumé, l'interprétation non monétaire part de la constatation que, si les v. 1-13 constituent une unité, la parabole traite effectivement des biens ou de l'argent. Dans le cas contraire, la dimension monétaire est secondaire, voire étrangère à la parabole ; le message de la parabole se situe alors ailleurs. Jeremias montre ce glissement de sens en soutenant que, dans les v. 8b-13, l'Eglise primitive porte l'accent sur l'usage de l'argent et l'avertissement contre l'infidélité. Il ne considère toutefois pas qu'il s'agisse de l'introduction d'un élément étranger à la parabole, mais plutôt du soulignement de ce qui n'était qu'implicite dans la parabole<sup>64</sup>.

### **c. Interprétation selon le contexte historique**

Lunt est quasi le seul représentant de l'interprétation selon l'histoire contemporaine, qui se réfère au contexte de l'époque. Pour lui, la parabole est

---

<sup>59</sup> Charles H. DODD, *Les paraboles du Royaume de Dieu : déjà là ou pas encore ?*, Parole de Dieu 14, Paris, Seuil, 1977, p. 17. Hyacinthe VULLIEZ, Jean BEZEL, Roland LACROIX *et al.*, *Et la Parole prend chair*, Lire la Bible 127, Paris, Cerf, 2002, p. 85, 86, considèrent également que la parabole se situe uniquement aux v. 1-7 et que la suite en est l'interprétation.

<sup>60</sup> Kenneth E. BAILEY, *Poet and peasant*, p. 86, 110. Nous reprendrons plus loin la structure littéraire proposée par BAILEY, voir *infra*, p. 40-42.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>64</sup> Joachim JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, p. 72.

« une critique à l'égard des grands prêtres qui, par leur politique opportuniste, ont perdu tout droit à la direction spirituelle<sup>65</sup> ». Elle traite selon lui « de la tolérance et de la charité, et des choses qui sont éternelles<sup>66</sup> ». Dans son approche, les débiteurs sont les publicains et les pécheurs. La remise des dettes représente l'abandon de certaines lois cérémonielles en vigueur chez les pharisiens.

Signalons également Lupieri, qui s'intéresse davantage au contexte de la rédaction lucanienne, marqué par le prosélytisme des communautés chrétiennes qui évoluent au sein d'une situation conflictuelle : la plupart des Juifs pratiquants ne se sont pas convertis, et ceux qui se sont convertis posent des problèmes dans les communautés à propos des prescriptions légales<sup>67</sup>. Il comprend alors la parabole sous l'angle de l'histoire du salut : la richesse des Juifs doit leur être retirée pour porter du fruit, car ils en ont fait un « business » ; « le destin des Juifs non convertis est donc scellé : le maître a déjà décidé de retirer à l'intendant son administration et probablement de la donner à quelqu'un d'autre<sup>68</sup> », à savoir les chrétiens. Finalement, l'intendant est loué par le maître car il fait le bon choix : « il rend désormais plus aisée pour les autres l'obtention des biens de son maître », faisant ainsi « exactement ce que son maître voulait qu'il fasse<sup>69</sup> ».

#### **d. Interprétations selon l'exemple négatif**

Dans les interprétations considérées jusqu'à présent, les exégètes tirent des leçons positives du comportement frauduleux du gestionnaire. Ici, l'on tire des leçons négatives du comportement du gestionnaire pour déterminer finalement ce que les disciples ne doivent pas être<sup>70</sup>. Ces interprétations sont fondées sur le texte dans son état actuel, ou présupposent une confusion textuelle (voir ci-après en *iii.*).

##### *i. Interprétation non ironique*

Considérons d'abord l'interprétation qui prend les paroles de Jésus au premier degré, et qui porte par conséquent un jugement entièrement négatif sur le

---

<sup>65</sup> R.G. LUNT, « Towards an interpretation of the parable of the Unjust Steward (Luke xvi.1-18) », *ExpTim* 66 (1954-55), p. 335.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>67</sup> Edmondo LUPIERI, « *Mammona iniquitatis* », p. 134.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 137, 141.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>70</sup> J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 25.

personnage. Pour Bahnmaier, l'intendant est « l'exemple détestable » de celui qui se sauve lui-même, à l'opposé du fils prodigue, exemple du vrai moyen de rédemption<sup>71</sup>.

Preisker affirme que la parabole décrit l'homme tombé sous le pouvoir de Mammon et met sérieusement en garde contre le danger des richesses<sup>72</sup>.

Cadoux s'attache au contexte historique ; l'intendant équivaut aux grands prêtres de l'époque qui monnayaient leur pouvoir auprès de Rome, bradant les intérêts nationaux et les idéaux spirituels pour être nommés et maintenus en place. Jésus condamne donc « l'astuce politique du parti des grands prêtres<sup>73</sup> ».

Parrott replace la parabole dans le contexte des quinze paraboles spécifiquement lucaniennes, auxquelles il trouve le thème commun de « l'exaltation du repentant et l'abaissement du non-repentant<sup>74</sup> ». Considérant que la conclusion attendue du récit, par cohérence avec les autres paraboles, aurait dû être une condamnation de l'intendant, il procède à une modification du v. 8a, qui « aurait pu être originellement une question : "Et le maître aurait-il félicité le gestionnaire malhonnête pour son intelligence ?" [...] La réponse implicite dans la parabole à une telle question aurait été négative<sup>75</sup>. » La parabole est donc une condamnation de « la confiance qu'on peut placer en sa propre intelligence<sup>76</sup> », incompatible avec la véritable repentance.

## *ii. Interprétation ironique*

L'interprétation ironique prend les paroles de Jésus au second degré et considère qu'il tire une leçon de la parabole par l'ironie. Giorgio Girardet le souligne très bien : Jésus regarde l'histoire de ses contemporains d'un œil ironique car il parle pour les pauvres du pays<sup>77</sup>. Fletcher, le plus connu et le plus cité des tenants de l'ironie, affirme que celle-ci est « la clé » pour « déverrouiller l'énigme de

---

<sup>71</sup> J.F. BAHNMAIER, « Der ungerechte Haushalter Luc. 16:1ff. von Jesus keineswegs als Beispiel irgend einer Art von Klugheit aufgestellt », *Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs* 1 (1827), p. 31, 41.

<sup>72</sup> H. PREISKER, « Lukas 16:1-7 », *TLZ* 74 (1949), col. 88.

<sup>73</sup> A.J. CADOUX, *The parables of Jesus : their art and use*, Londres, Clarke, 1930, p. 135.

<sup>74</sup> Douglas M. PARROTT, « The Dishonest Steward (Luke 16.1-8a) and Luke's special parable collection », *NTS* 37 (1991), p. 511, voir p. 505-511.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 513.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 515.

<sup>77</sup> Giorgio GIRARDET, *Lecture politique de l'évangile de Luc*, Bruxelles, Vie ouvrière, 1978, p. 168.

l'intendant injuste<sup>78</sup> » ; il la constate essentiellement dans l'usage ironique de φρόνιμος, qui qualifie au v. 8 aussi bien le gestionnaire que les enfants de ce monde<sup>79</sup>.

La parabole elle-même (v. 1-8) condamne la sagesse de ce monde manifestée par le gestionnaire ; puis au v. 9 s'exprime l'ironie à travers le contraste entre les richesses de ce monde et les demeures éternelles, entre Mammon et le royaume de Dieu. McFayden remarque que les tentes « éternelles » du v. 9 sont en fait des habitations éminemment provisoires : « Les demeures que vous vous assurerez dans l'autre monde en étant généreux avec vos gains mal acquis n'auront que l'éternité des tentes<sup>80</sup>. » Lenwood souligne l'ironie de la « louange » du v. 8, qui est en réalité une condamnation des pharisiens réduisant par leurs manœuvres la dette due à Dieu, comme dans la situation du corban (dénoncée par Jésus en Mc 7.11)<sup>81</sup>. Nous reprenons la paraphrase que Bretscher propose pour les v. 8 et 9, car elle exprime d'une façon très explicite l'ironie de ces paroles de Jésus :

Tu es vraiment intelligent ! pourrait-il [Jésus] dire. Tu as fait preuve d'une réelle ingéniosité, en effet, de la plus grande sagesse que ce monde connaisse – la sagesse de déguiser ton péché, de simuler la justice, d'ignorer la colère de Dieu, d'apaiser une conscience coupable en gagnant l'approbation des hommes, de produire quelques bonnes œuvres pour couvrir un cœur plein de méchanceté. [...] Oui, c'est ici une sagesse et une intelligence dont les fils de lumière ne rêveraient pas. C'est une intelligence préjudiciable, en fait, qui trompe surtout ceux qui la pratiquent. Les fils de lumière ne sont pas aussi intelligents. [...] Allez ! Utilisez tous les dons de Dieu pour vos propres objectifs sans sainteté ni Dieu ! Utilisez-les pour vous faire des amis des pécheurs de ce monde ! [...] Faites d'eux vos juges, qu'ils vous ouvrent les portes des demeures éternelles ! [...] Vous êtes fous ! Ils ne peuvent le faire ! C'est devant Dieu que vous vous tenez debout ou que vous tombez, le Dieu que vous ignorez et méprisez. Il vous condamnera aux tourments de l'enfer<sup>82</sup>.

---

<sup>78</sup> Donald R. FLETCHER, « The riddle of the Unjust Steward. Is irony the key ? », p. 27. A l'opposé, Joseph A. FITZMYER, « The story of the Dishonest Manager (Lk 16:1-13) », in *Essays on the Semitic background of the New Testament*, Sources for Biblical study 5, Baltimore, Scholars Press, 1974, p. 180, estime qu'il n'est « nul besoin d'invoquer l'ironie comme clé d'interprétation de ce passage » ; voir aussi Francis WILLIAMS, « Is almsgiving the point of the "Unjust Steward" ? », p. 293, 297.

<sup>79</sup> Donald R. FLETCHER, « The riddle of the Unjust Steward. Is irony the key ? », p. 23, 28.

<sup>80</sup> J.F. MCFAYDEN, « The parable of the Unjust Steward », *ExpTim* 37 (1925-26), p. 536.

<sup>81</sup> F. LENWOOD, « An alternative interpretation of the parable of the Unjust Steward », *The congregational quarterly* 6 (1928), p. 366-373.

<sup>82</sup> P.G. BRETSCHER, « The parable of the Unjust Steward. A new approach to Luke 16:1-9 », *CTM* 22 (1951), p. 759.

Aux yeux de ces interprètes, l'ironie ne fait que souligner les exigences radicales de Jésus que sont la fidélité et l'obéissance, surtout en face de l'influence néfaste de Mammon.

Signalons, dans cette veine d'interprétations fondées sur l'ironie, l'apport original et très intéressant de Mary Ann Beavis, qui interprète la parabole à la lumière de la littérature gréco-romaine comique mettant en scène des esclaves. Le gestionnaire roublard y tient un rôle éminemment populaire et sympathique<sup>83</sup>.

### *iii. Interprétations fondées sur les théories de confusion textuelle*

Les interprétations fondées sur les théories de confusion textuelle considèrent que l'histoire de la rédaction a produit un texte final obscur, difficile à comprendre et modifiant le véritable sens originel qu'elles cherchent à reconstituer. Compston s'attache au contexte araméen et affirme qu'au v. 9, *ἐκ* serait la traduction de l'araméen *min*, qui signifie « sans ». La signification serait alors : « faites-vous des amis sans l'argent sale<sup>84</sup>. » Avec un autre argument de correction textuelle, Wansey parvient aux mêmes conclusions sur le sens de la phrase ; il pense que *ἐκ* est une erreur du copiste pour *ἐκτός* (« sans, hors de »). Pour lui, la parabole ne porte pas fondamentalement sur l'intendance mais sur l'amitié<sup>85</sup>.

## **2. Comportement juste ou honnête du gestionnaire**

Moins fréquentes que les interprétations considérant négativement l'attitude du gestionnaire, celles que nous allons considérer à présent analysent le comportement du gestionnaire comme positif : juste ou honnête. La louange du v. 8 ne pose alors aucun problème. L'accent est mis sur la charité, le pardon ou le contexte socio-économique.

### **a. Accent sur la charité**

Schulz, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, est le premier à proposer une explication justifiant la réduction des dettes, et donc le comportement du gestionnaire. Il estime que la

---

<sup>83</sup> Mary Ann BEAVIS, « Ancient slavery as an interpretive context for the New Testament servant parables with special reference to the Unjust Steward (Luke 16:1-8) », *JBL* 111 (1992), p. 37-54. Nous développerons plus loin l'analyse de M<sup>me</sup> BEAVIS, voir *infra*, p. 62, 67-69.

<sup>84</sup> H.F.B. COMPSTON, « Friendship without Mammon », *ExpTim* 31 (1919-20), p. 282. A l'appui de cette hypothèse, COMPSTON étudie les contextes où la Septante traduit effectivement *min* par *ἐκ*, comme en Nb 15.24.

<sup>85</sup> J.C. WANSEY, « The parable of the Unjust Steward. An interpretation », *ExpTim* 47 (1935-36), p. 39, 40.



scène se passe en présence du maître, aussi la réduction des dettes ne peut être fautive ; au contraire, elle manifeste une attitude de charité envers les débiteurs<sup>86</sup>.

Brauns compare le gestionnaire à Zachée pour conclure que, tout comme lui, il rembourse la différence sur ses propres deniers ; il est donc à la fois honnête envers son maître et charitable envers ses débiteurs<sup>87</sup>. Pour Schleiermacher, Jésus prend dans cette parabole la défense des publicains souvent excessivement soupçonnés de corruption. Selon lui, l'homme riche représente les Romains, le gestionnaire les collecteurs d'impôts, et les débiteurs le peuple juif. Par conséquent, si les collecteurs d'impôts sont charitables envers leur propre peuple sur leurs biens personnels, les Romains sont satisfaits et les louent<sup>88</sup> !

### **b. Accent sur le pardon**

Selon l'exégèse de Topel, la parabole des v. 1-8 exhorte initialement à agir avec décision en période de crise. L'histoire de la rédaction soumet la parabole à l'influence de la théologie lucanienne du partage avec les pauvres, et favorise l'introduction de la dimension monétaire (v. 9-13). L'état final des v. 1-13 met en évidence le thème du pardon. Le pardon – représenté ici par la réduction des dettes – apparaît souvent comme injuste à vues humaines. Il implique l'usage généreux de l'argent, par exemple à travers l'aumône aux pauvres<sup>89</sup>.

Jensen s'appuie sur le contexte de Lc 15 et 16 pour affirmer que cette parabole est un enseignement sur le pardon des pécheurs à qui l'on remet leur dette<sup>90</sup>. Dans le même sens, Roland Meynet déclare au sujet de l'intendant : « En jouant sur la miséricorde envers les hommes, il s'attire la louange du Seigneur et, sans doute, son pardon. Voilà donc ce que le disciple avisé doit comprendre : il n'a rien à perdre, au contraire, il a tout à gagner à remettre leurs dettes à ses frères, débiteurs comme lui<sup>91</sup>. »

Poussant encore plus loin le thème de la remise des dettes, Loader interprète la parabole sur une ligne christologique. Le gestionnaire mis en accusation

---

<sup>86</sup> D. SCHULZ, *Über die Parabel vom Verwalter, Lk 16:1ff. Ein Versuch*, Breslau, Max, 1821, p. 103-106.

<sup>87</sup> P. BRAUNS, « Nun noch ein Auslegungsversuch von Lk 16:1-14 », *TSK* 15 (1842), p. 1014, 1015.

<sup>88</sup> F. SCHLEIERMACHER, *Über die Schriften des Lukas*, vol. 1, Berlin, Reimer, 1817, p. 202-204.

<sup>89</sup> L.J. TOPEL, « On the injustice of the Unjust Steward : Lk 16:1-13 », *CBQ* 37 (1975), p. 217-223.

<sup>90</sup> B.K. JENSEN, « Über das Gleichnis vom ungerechten Haushalter », *TSK* 2 (1829), p. 700-703.

<sup>91</sup> Roland MEYNET, *L'Évangile de Luc*, Rhétorique sémitique 1, Paris, Lethielleux, 2005, p. 647.

représente Jésus lui-même, contesté parce qu'il s'arroge l'autorité de remettre les dettes – pardonner les péchés. Il reçoit finalement la louange du maître, qui valide son ministère de pardon<sup>92</sup>.

### **c. Accent sur le contexte socio-économique**

L'analyse du contexte socio-économique est le moyen le plus habituel pour justifier l'action du gestionnaire<sup>93</sup>. Dans les sociétés proche-orientales anciennes, un gestionnaire avait plus de droits et de pouvoir qu'aujourd'hui. Il fixait de sa propre autorité les loyers, menait les négociations commerciales. Quand le gestionnaire de la parabole réduit les dettes, il agit dans le cadre de ses prérogatives, il ne vole pas son maître ; les pertes ne feraient souffrir que ses propres finances<sup>94</sup>.

M<sup>me</sup> Gibson, auteur d'un commentaire très connu et cité, insiste sur la mentalité orientale – telle qu'elle l'expérimente au début du XX<sup>e</sup> siècle. Selon elle, le gestionnaire gonflait les intérêts et empochait la différence, conformément aux pratiques locales. En réduisant les dettes, il « renonçait simplement à ses propres profits exorbitants, sans aucunement escroquer son maître<sup>95</sup>. »

Derrett, à qui l'on doit le plus grand apport dans le domaine socio-économique<sup>96</sup>, affirme que le gestionnaire a prêté de l'argent avec intérêts à des Juifs, ce qui est

---

<sup>92</sup> William LOADER, « Jesus and the rogue in Luke 16,1-8a », p. 518-532, surtout p. 528-532. Sa conclusion (p. 532) est la suivante : « Accusé d'avoir un comportement non autorisé et scandaleux, quand il offre gratuitement aux pécheurs et aux bons à rien la grâce de Dieu en dehors des prescriptions de la Loi, Jésus provoque ses auditeurs avec l'histoire d'un filou qui, malgré tout, reçut l'approbation de son maître. »

<sup>93</sup> Giorgio GIRARDET, *Lecture politique de l'évangile de Luc*, p. 168, dans sa lecture politique de l'Évangile selon Luc, souligne que cette parabole s'inscrit dans un contexte socio-économique, elle pointe du doigt les transactions commerciales des exploitants palestiniens. A partir de ce contexte, s'identifier à cette forme d'éthique commerciale devient scandaleux.

<sup>94</sup> J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 40, 41. Johannes Jacobus VAN OOSTERZEE, *Theological and homiletical commentary on the Gospel of St-Luke*, LANGE J.P. (éd.), Grand Rapids, Zondervan, 1960, p. 247, signale qu'en réduisant les dettes, l'intendant corrige sa malhonnêteté antérieure (il avait pris des intérêts excessifs) et rétablit la somme réellement due au maître. Jésus encourage les disciples (surtout les publicains) à rendre ce qui a été pris indûment.

<sup>95</sup> Margaret D. GIBSON, « On the parable of the Unjust Steward », *ExpTim* 14 (1902/3), p. 334. L'argumentation de M<sup>me</sup> GIBSON sera efficacement contredite par Kenneth E. BAILEY, *Poet and peasant*, p. 88, 89, qui lui reproche essentiellement d'appartenir à une époque colonialiste et impérialiste et de juger la mentalité orientale avec l'a priori de la supériorité culturelle des Européens.

<sup>96</sup> Sa contribution principale est la prise en compte des lois et pratiques juives au premier siècle, qui sont « absolument incompatibles » avec la législation grecque ou romaine en matière de traitement des serviteurs. Exemple : un intendant qui fait mal son travail serait puni selon les lois grecques ou romaines ; mais il est seulement démis de ses fonctions selon les lois juives ; la parabole est donc cohérente. DERRETT estime que la parabole est par conséquent incomprise des

interdit par les Ecritures. Il est donc moralement transgresseur, mais légalement protégé, dans la mesure où les contrats écrits cachent l'usure. En réduisant la dette, il ôte la partie usure cachée dans le montant total et revient au seul capital prêté ; il ne sacrifie que son propre argent. Le gestionnaire agissant en tant que fondé de pouvoir du maître<sup>97</sup>, les débiteurs considèrent que c'est le maître lui-même qui agit et lui en sont reconnaissants. Le maître acquiert donc une excellente réputation de piété, c'est pourquoi il loue son gestionnaire<sup>98</sup>.

## Conclusion de l'état de la recherche

Après le survol des interprétations de la parabole du gestionnaire avisé, nous pouvons résumer son évolution au cours de l'histoire<sup>99</sup> :

1. L'approche traditionnelle utilise le commentaire lucanien des v. 8b-13 pour fonder le sens de la générosité et de la charité. Cette interprétation est encore défendue par quelques-uns aujourd'hui.
2. Beaucoup de commentateurs modernes considèrent que les v. 8b-13 sont l'interprétation de la parabole par l'Eglise ancienne. L'enjeu est donc de comprendre la parabole originelle du Jésus historique à partir du contexte économique, ou du contexte social, ou du contexte littéraire.

L'état de la recherche a mis en évidence les nœuds du texte de Lc 16.1-13, autour desquels se construisent les différentes interprétations<sup>100</sup>. Ce sont précisément

---

non-Juifs et donc de beaucoup de chrétiens. J. Duncan M. DERRETT, « Fresh light on St. Luke XVI. 1. The parable of the Unjust Steward », *NTS* 7 (1960-61), p. 198-219. Article repris dans DERRETT J. Duncan M., *Law in the New Testament*, Londres, Darton/Longman & Todd, 1970, p. 48-77. DERRETT est beaucoup suivi et cité : voir Joseph A. FITZMYER, « The story of the Dishonest Manager », p. 173-177, et aussi les références données par J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 46, n. 195. Nous reprendrons plus loin et plus en détail l'apport de DERRETT, voir *infra*, p. 64, 65.

<sup>97</sup> Sur la condition du fondé de pouvoir, voir le traité *Seder Nashim*, vol. IV, 42b, in *The Babylonian Talmud*, éd. Rabbi D' EPSTEIN Isidore, Londres, Soncino, 1978, p. 212.

<sup>98</sup> J. Duncan M. DERRETT, « Fresh light on St. Luke XVI », p. 209, 210 ; Kenneth E. BAILEY, *Poet and peasant*, p. 101, 102, partage l'opinion selon laquelle le maître est acclamé pour sa générosité et se voit en quelque sorte contraint de confirmer les initiatives du gestionnaire en supportant l'amputation de ses bénéfices.

<sup>99</sup> Voir Brian C. DENNERT, « Appendix : A survey of the interpretative history », p. 151.

<sup>100</sup> Voir les conclusions de J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 47.

ces points principaux, qui font problème, que nous devons considérer attentivement dans notre partie exégétique. Il s'agit de :

- la relation entre la parabole et son contexte littéraire ;
- sa délimitation, à savoir où se termine la parabole et où commence son explication ;
- les raisons de la louange du maître au v. 8a ;
- l'enseignement des v. 8 et 9 ;
- la cohésion ou l'absence de cohésion entre les v. 1-8/9 et les v. 9/10-13.

## **II. Exégèse de Lc 16.1-13**

# A. Les contextes lucanien et synoptique

## 1. Le contexte large : l'Évangile selon Luc

L'Évangile selon Luc est le plus long des quatre Évangiles. Il est le plus soigné linguistiquement et littérairement, en effet son auteur est le plus grec de ceux du Nouveau Testament<sup>101</sup>. En énonçant son projet littéraire à Théophile dans sa préface, l'auteur de Luc marque sa volonté d'installer son œuvre parmi la littérature hellénistique de qualité<sup>102</sup>. La macrostructure de l'Évangile selon Luc se dessine sur celle de Marc, qui lui sert de base pour son récit. Luc y ajoute en amont l'Évangile de l'enfance (1.5–2.52), en transition la section de la préparation du ministère public de Jésus (3.1–4.13), deux interpolations sur la montée à Jérusalem : la grande (9.51–18.14) et la petite (19.1-28).

Luc divise son œuvre en quatre grandes périodes. Ces périodes délimitent des séquences d'une certaine longueur. Luc encadre ces séquences de petites unités littéraires qui en déterminent l'orientation et la signification. Ces procédés jouent le rôle de résumé programmatique offrant une clé d'interprétation pour l'ensemble de l'œuvre. De ce fait, du point de vue de la diégèse, nous suivons le plan général de Luc proposé par Bovon<sup>103</sup>, comme suit :

### a. Introduction (1.1–4.13)

1. Dans le prologue, Luc affirme ses intentions en tant que rédacteur et sa méthode (1.1-4).
2. L'Évangile de l'enfance (1.5–2.52) est inséré dans une entité construite par une symétrie déséquilibrée avec Jean-Baptiste. Il établit donc un parallèle entre annonce (1.5-25 // 1.26-38), naissance et circoncision (1.57-66 //

---

<sup>101</sup> François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (1,1–9,50)*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 23.

<sup>102</sup> Daniel MARGUERAT, « L'évangile selon Luc », in MARGUERAT Daniel (éd.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, Le monde de la Bible 41, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 85.

<sup>103</sup> François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (1,1–9,50)*, p. 21. Daniel MARGUERAT, « L'évangile selon Luc », p. 86, 87, quant à lui, définit sept séquences : la préface de l'œuvre lucanienne (1.1-4), l'Évangile de l'enfance (1.5–2.52), la préparation du ministère public (3.1–4.13), Jésus en Galilée (4.14–9.50), le voyage vers Jérusalem (9.51–19.28), Jésus entre à Jérusalem (19.29–21.38), passion et résurrection (22–24). Christian GRAPPE, *Initiation au monde du Nouveau Testament*, Le monde de la Bible 63, Labor et Fides, 2010, p. 140, distingue trois grandes parties dans le ministère de Jésus : le ministère en Galilée, la montée à Jérusalem, son ministère et sa Passion à Jérusalem, structurées par la longue section consacrée à la montée de Jésus à Jérusalem, orientée vers son enlèvement du monde (9.51) et achevée par un procédé d'inclusion en 19.28.

2.1-21) et enfance (1.80 // 2.40). Cette introduction établit l'appartenance de Jésus au judaïsme<sup>104</sup>.

3. Le rapport de symétrie est absent pour décrire l'activité prophétique de Jean-Baptiste. Jésus, baptisé et victorieux de la tentation, peut donc commencer son ministère public.

Cette séquence a pour but d'instituer Jésus comme salut de Dieu pour Israël et pour tous les peuples (2.30-32). Elle statue sur son appartenance au judaïsme, et sur sa filiation divine et humaine. Jésus apparaît comme le promoteur d'une humanité nouvelle (3.38)<sup>105</sup>.

#### **b. Le ministère en Galilée (4.14–9.50)**

Le ministère en Galilée est inauguré par la prédication de Jésus à Nazareth (4.16-30). Jésus déploie dans cette séquence la proclamation du royaume de Dieu en paroles et en actes, guérissant (4.31–6.20a), enseignant (6.20b-49) et parcourant les villes de Galilée (7.1–9.50). Le ministère en Galilée confirme le caractère messianique de la personne et de l'action de Jésus<sup>106</sup>.

#### **c. La montée de Jésus vers Jérusalem (9.51–19.28)**

Cette séquence est la plus longue<sup>107</sup>, elle est constituée en majeure partie par la grande intercalation (9.51–18.14). C'est dans cette partie que Luc a groupé ses matériaux propres, dont douze paraboles ignorées des autres synoptiques. Cette séquence est constituée de trois sections<sup>108</sup> :

1. La première section (9.51–13.21) traite du thème de l'existence du croyant, à savoir ce que signifie devenir disciple du Christ. Les thèmes abordés dans cette perspective sont l'amour, la prière, la gestion de l'argent, la vigilance.

---

<sup>104</sup> François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (1, 1–9,50)*, p. 21, 47-50.

<sup>105</sup> Christian GRAPPE, *Initiation au monde du Nouveau Testament*, p. 140.

<sup>106</sup> C'est dans cette séquence qu'est insérée la petite intercalation (6.20–8.3) où Luc quitte le fil du récit de Marc et rassemble les matériaux issus de Q ou de son bien propre ; Christian GRAPPE, *Initiation au monde du Nouveau Testament*, p. 140.

<sup>107</sup> Les exégètes ne sont pas d'accord sur la délimitation de cette séquence, certains l'arrêtent en 18.14 (comme Michel GOURGUES, *Les paraboles de Luc*, p. 239), d'autres en 19.27 (comme Daniel MARGUERAT, « L'évangile selon Luc », p. 87). Cela indique bien qu'il n'est pas possible d'interrompre ce motif du voyage de Jésus, qui en réalité traverse tout le troisième Evangile ; voir Etienne SAMAIN, « Le récit lucanien du voyage de Jésus vers Jérusalem », *FV 72* (1973/3), p. 3-24.

<sup>108</sup> Deux petits sommaires (13.22 et 17.11) fonctionnant comme césure signalent une organisation interne de la séquence en trois parties ; Daniel MARGUERAT, « L'évangile selon Luc », p. 88.

2. La deuxième section (13.22–17.10), où est insérée la parabole du gestionnaire avisé, constitue la partie centrale de l'Évangile. Elle a pour thème la générosité de Dieu envers les perdus<sup>109</sup>. De plus, elle énumère les obstacles au salut, comme l'amour de l'argent<sup>110</sup>.
3. La troisième section (17.11–19.27) présente des paraboles orientées vers l'eschatologie, déterminant la conduite à tenir face à la fin des temps.

Dans cette séquence où sont insérées plusieurs paraboles, Jésus utilise le discours parabolique pour dénoncer le refus des Juifs de croire au Messie, et les attaques des pharisiens et des scribes. Les paraboles servent à enseigner les disciples, à annoncer la bonne nouvelle et le caractère eschatologique de la prédication du Christ, ainsi qu'à souligner ses appels à la repentance<sup>111</sup>.

Le motif du voyage à Jérusalem a une valeur pragmatique et permet de montrer Jésus en tant que Messie allant délibérément affronter sa passion.

#### **d. Le ministère de Jésus à Jérusalem (19.29–24.53)**

Cette séquence est inaugurée par l'entrée de Jésus à Jérusalem (19.28-44). Le ministère de Jésus à Jérusalem est placé sous le signe de la royauté (19.38). C'est en tant que Messie et roi que Jésus entre dans la ville. Il affrontera sa passion et se manifesterá en tant que ressuscité (24.13-35). Le récit s'achève au temple (24.53), là où il a commencé, après que Jésus a placé ses disciples face à leur mission, après la réception de l'Esprit saint (24.47-49).

## **2. Le contexte immédiat : Lc 15 et 16**

La parabole du gestionnaire avisé débute au chapitre 16.1 par une introduction : Ἔλεγεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς, « puis Jésus dit aux disciples ». La parabole vient donc à la suite de ce que Jésus vient de dire au chapitre précédent. Aussi, le contexte du chapitre 15 peut-il être mis en relation avec la parabole du

<sup>109</sup> Générosité qui pourtant n'exclut pas la possibilité d'un refus envers les êtres humains (cf. les invités au festin, 14.15-24, et le fils aîné, 15.25-32) ; François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (1,1–9,50)*, p. 21.

<sup>110</sup> Selon Daniel MARGUERAT, « L'évangile selon Luc », p. 88, « cette section offre des variations, surtout au travers des paraboles, sur l'invitation à entrer dans le royaume de Dieu ». Pour François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (1,1–9,50)*, p. 21, cette section des paraboles traite de la générosité de Dieu envers ceux qui sont perdus ; voir aussi Christian GRAPPE, *Initiation au monde du Nouveau Testament*, p. 138.

<sup>111</sup> Joachim JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, p. 17.



gestionnaire avisé. Certains auteurs, comme nous l'avons vu au chapitre précédent traitant de l'état de la recherche, manifestent à ce propos des divergences<sup>112</sup>.

Au chapitre 15 se succèdent trois paraboles : la brebis perdue (v. 4-7), la drachme perdue (v. 8-10) et le fils prodigue (v. 11-32). Elles sont introduites par trois formules aux v. 3,8,11 amenant à considérer attentivement le début du chapitre 15, les v. 1,2. Nous y retrouvons les pharisiens et les scribes murmurant contre l'attitude accueillante de Jésus envers les publicains et les pécheurs. Jésus, par le procédé parabolique, répond donc à la contestation des pharisiens et des scribes au sujet de son attitude envers les publicains et les pécheurs<sup>113</sup>. Ces trois paraboles sont complémentaires et très proches l'une de l'autre. Elles présentent un schéma narratif en trois temps : perdu/cherché/retrouvé<sup>114</sup>. De plus elles expriment toutes trois l'attitude accueillante de Jésus envers les pécheurs<sup>115</sup>. Pour François Bovon, les trois paraboles qui se suivent constituent un unique discours, la riposte apologétique et didactique du Maître<sup>116</sup>.

Le chapitre 16 de Luc commençant par le lemme rédactionnel Ἔλεγεν, « puis Jésus dit », cette formule nous place devant un auditoire différent. En 15.1,2, Jésus s'adressait directement aux scribes et aux pharisiens. En revenant aux disciples en 16.1, Luc ouvre un nouveau chapitre. Il abandonne le thème de la miséricorde divine pour aborder une autre thématique.

Au chapitre 16, la parabole du gestionnaire avisé et celle du riche et de Lazare se répondent, elles sont liées du point de vue de la thématique : la richesse et son utilisation. Elles mettent toutes deux en scène un homme riche (v. 1,19), l'un dialoguant avec son gestionnaire (v. 1), l'autre avec un mendiant (v. 20). Au v. 14, Luc signale la présence des pharisiens avides d'argent, et Jésus s'adresse alors à eux (v. 15). Il prononce à leur intention une série de *logia* sur la loi et le divorce

---

<sup>112</sup> Voir *supra*, p. 16.

<sup>113</sup> Les trois paraboles veulent donc répondre à la contestation d'une attitude de Jésus et, dans cette mesure, elles se rattachent aussi au genre des controverses ; Michel GOURGUES, *Les paraboles de Luc*, p. 136 ; voir aussi Edmondo LUPIERI, « *Mammona iniquitatis* », p. 132, 133.

<sup>114</sup> Michel GOURGUES, *Les paraboles de Luc*, p. 137.

<sup>115</sup> François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (15,1–19,27)*, p. 26 : « Si le lecteur réunit les paraboles de la miséricorde, il se gardera d'omettre ce qui les distingue dans la forme et le fond : jumelles, les deux premières illustrent la quête, tandis que la troisième, beaucoup plus développée, néglige toute recherche entreprise par le père au profit du sort dramatique du fils. »

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 25.

(v. 16-18), puis la parabole du riche et du pauvre Lazare. Celle-ci s'achève au v. 31 sans commentaire. La parabole du gestionnaire est suivie quant à elle d'une série de sentences : d'abord les v. 8b,9, puis les v. 10-13, qui constituent un poème sur le thème de Mammon et de la fidélité.

Selon Genuyt, les différents segments du chapitre 16 s'organisent dans une disposition en miroir : la première parabole se conclut par une application aux disciples (v. 9), la seconde vient éclairer une altercation entre Jésus et les pharisiens (v. 14,15), explication précédée par trois sentences (v. 16-18). Au milieu se place un discours de référence (v. 10-13)<sup>117</sup>.

A. Parabole du gérant habile (16.1-8)

B. Recommandations aux disciples (16.9)

C. Discours de référence (16.10-13)

B'. Dénonciation des pharisiens (16.14,15)

A' Trois sentences, parabole du riche et de Lazare (16.16-31)

Les disciples puis les pharisiens côte à côte sont chacun à leur tour auditeurs de la première puis de la deuxième parabole.

### 3. Comparaison synoptique

Dans le chapitre 16, la parabole du gestionnaire avisé ainsi que celle du riche et du pauvre Lazare n'ont pas de parallèle synoptique. Ces deux paraboles font donc partie des douze de la section centrale écrites par Luc et ignorées des autres Evangiles. En principe, la comparaison synoptique devrait aider à reconstruire le contexte d'une tradition sous-jacente ou la forme primitive de la parabole du gestionnaire avisé ; si cela est possible pour certains versets du chapitre 16, cela est peu probable, voire improbable, pour la parabole du gestionnaire avisé.

---

<sup>117</sup> François GENUYT, « Luc 16 : le porche du Royaume », *SémBib* 9 (1978), p. 11. Edmondo LUPIERI, « *Mammona iniquitatis* », p. 132, propose quant à lui une structure également chiasique, « tournant autour de la réaction ironique des pharisiens » au v. 14 : A. parabole sur l'administration des richesses injustes (16.1-9) ; B. groupe de *logia* sur la fidélité et les richesses (16.10-13) ; C. réaction des pharisiens (16.14) ; B'. groupe de *logia* sur la justification et la loi (16.15-18) ; A'. parabole sur les richesses injustes (16.19-31).

Cependant la comparaison synoptique fait voir que certains *logia* de Jésus trouvent leur parallèle, mais dans des contextes différents<sup>118</sup> :

- Le *logion* relatif à la fidélité dans les petites choses (v. 10) se retrouve en partie en Mt 25.21,23 et en Lc 19.17. Il y a donc écho d'une parole connue de Jésus sur la fidélité dans les petites choses<sup>119</sup>.
- Le *logion* relatif au service envers Dieu ou Mammon (v. 13) se retrouve en Mt 6.24 dans la partie centrale du sermon sur la montagne.
- Le *logion* sur le royaume pris de force (v. 16) trouve son parallèle en Mt 11.12,13, peu après que les disciples de Jean-Baptiste eurent questionné Jésus au sujet de sa messianité.
- Le *logion* sur le maintien de la loi trouve son parallèle en Mt 5.18,34,35 au début du sermon sur la montagne, mais aussi en Mc 13.30,31. De plus, elle est reprise une deuxième fois par Luc en 21.32,33.
- Enfin, le *logion* sur le divorce (v. 18) trouve son parallèle en Mt 5.32 ; 19.9 et en Mc 10.11,12.

Le fait que ces paroles de Jésus soient insérées dans un autre contexte chez Matthieu ou Marc, ou répétées chez Luc, indique donc qu'elles devaient déjà circuler à l'état isolé et que certaines – au moins jusqu'au verset 13 – ne sont pas directement liées à la parabole du gestionnaire avisé.

De plus, il apparaît que Matthieu et Luc ont une source commune concernant les paroles de Jésus. Il semble donc que Luc associe à cette source commune son bien propre<sup>120</sup> puisque les deux paraboles du chapitre 16 n'ont aucun parallèle

---

<sup>118</sup> Pierre BENOIT, Marie-Emile BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles. Avec parallèles des Apocryphes et des Pères*, Paris, Cerf, 2008, p. 199, 200.

<sup>119</sup> Eric FUCHS, « L'Évangile et l'argent : la parabole de l'intendant intelligent », *BCPE* [Genève] 30/2 (1978), p. 6.

<sup>120</sup> Les exégètes ont formulé plusieurs hypothèses concernant le bien propre de Luc et se demandent encore d'où provient ce trésor de tradition. B.H. STEETER formule l'hypothèse d'un « proto-Luc » contemporain de l'Évangile selon Marc. J. JEREMIAS, F. REHKOPF et E. SCHWEIZER sont tenants d'une « source L » (*Sonderquelle* lucanienne), hébraïsante, servant de trame au troisième Évangile. D'autres affirment que Luc a travaillé sur deux sources écrites (Marc et Q) et sur un riche trésor traditionnel partiellement écrit et partiellement oral ; voir Daniel MARGUERAT, « L'évangile selon Luc », p. 92.

synoptique. Ces passages sont donc combinés avec ceux hérités de la source commune à Matthieu et Luc<sup>121</sup>.

## B. Le texte : Lc 16.1-13

### 1. Critique textuelle

Nous prenons comme outil pour notre critique textuelle le *New Testament Greek manuscripts* de Swanson, où l'auteur ne tient compte que des manuscrits les plus importants qu'il compare visuellement au Vaticanus<sup>122</sup>. Les rares variantes de Lc 16.1-13 ont peu d'envergure et ne modifient pas l'interprétation du texte. Elles ont cependant tendance à l'éclairer en le colorant ou en le personnalisant davantage.

Nous allons relever quelques variantes qui rendent le texte plus insistant. Au v. 1, le mot *παραβολήν* est présent, comme en Lc 15.3, dans le minuscule 579 ainsi que, comme le remarque Bailey, dans des versions orientales<sup>123</sup>. Ce témoin grec du XIII<sup>e</sup> siècle nous semble trop tardif pour que sa variante, même soutenue par des versions, puisse être retenue. Même si le mot « parabole » est aussi lointain que Lc 15.3, il ne fait aucun doute que Lc 16.1ss est bien une parabole.

Toujours au premier verset, plusieurs manuscrits ajoutent le possessif pour qualifier les disciples : *αὐτοῦ* (dans l'Alexandrinus et plusieurs onciaux byzantins). Il s'agit d'un renforcement du sens.

Au v. 3, le minuscule 157 ajoute un adjectif démonstratif pour qualifier le gestionnaire : *ἐκεῖνος*, « celui-là ». La variante ne modifie pas le sens du texte mais souligne l'action de la personne du gérant. De même au v. 4, la préposition *ἀπό*, dans l'oncial 019, insiste sur la séparation, l'éloignement, le fait que le gestionnaire est écarté de ses fonctions, et que la gérance lui est enlevée.

---

<sup>121</sup> Les *logia* de Q sont logés dans la petite et la grande incise (6.20–8.3 et 9.51–18.14), où ils se mêlent à des textes propres au troisième Evangile ; Daniel MARGUERAT, « L'évangile selon Luc », p. 92.

<sup>122</sup> Reuben SWANSON (éd.), *New Testament Greek manuscripts. Variant readings arranged in horizontal lines against Codex Vaticanus. Luc*, Sheffield/Pasadena, Sheffield Academic Press/William Carey International University Press, 1995, p. 281-285.

<sup>123</sup> Kenneth E. BAILEY, *Poet and peasant*, p. 87, n. 5 : les versions en vieux syriaque, le Diatessaron arabe, la Peshitta.

Au v. 7, le minuscule 28, du XIII<sup>e</sup> siècle, ajoute l'objet τῷ κυρίῳ μου (« à mon seigneur ») à la phrase principale Σὺ δὲ πόσον ὀφείλεις (« combien dois-tu ? »), doublant ainsi la question du v. 5. Au même verset, l'oncial 022 rend l'ordre du gestionnaire plus pressant en répétant les mots καθίσας ταχέως (« assieds-toi vite ») du v. 6 ; une telle précision souligne encore plus l'urgence dans laquelle se trouve l'intendant. Ces variantes du v. 7 ne changent pas le sens du texte mais sont des contaminations des v. 5,6 dues à la reprise presque exacte du dialogue entre l'intendant et le débiteur.

Au v. 8, le codex de Bèze ajoute la formule classique « c'est pourquoi je vous dis », διὸ λέγω ὑμῖν, pour introduire la morale de l'histoire : « les fils de l'ère sont plus avisés... ». On retrouve cette tournure de phrase dans Luc (7.9 ; 11.18 ; 16.15 ; 18.14).

En résumé, les différentes variantes de la parabole, de l'explication et des quatre *logia* ne modifient pas le sens du texte. Elles plutôt rares et mineures, indiquant par là que le texte est stable et s'est fixé très tôt dans la tradition. Cette stabilité d'un texte pourtant difficile est un argument majeur en faveur de son authenticité ; il est généralement admis que cette parabole sort bien de la bouche du Jésus historique<sup>124</sup>.

## 2. Etablissement du texte de Lc 16.1-13

L'analyse des variantes présentes dans les différents témoins grecs du texte et la critique interne que nous avons réalisées ne conduisent pas à une remise en question du sens du texte et de la cohérence de la pensée théologique de l'auteur. Nous avons choisi de prendre le texte du Vaticanus comme texte de référence de notre étude, cela afin de privilégier un texte réel, porté par un manuscrit dans sa forme originelle, plutôt qu'un texte reconstitué n'ayant pas d'existence historique.

---

<sup>124</sup> Kenneth E. BAILEY, *Poet and peasant*, p. 87, n. 4. Selon BAILEY, le fait qu'il n'y ait pas de variantes significatives dans les différents manuscrits confirme l'authenticité du texte : le texte est de son auteur et les paroles sont de Jésus. Les paroles de Jésus dans la parabole de l'intendant habile sont si délicates et embarrassantes qu'elles ne peuvent être prononcées que par lui. Voir aussi Donald R. FLETCHER, « The riddle of the Unjust Steward. Is irony the key ? », p. 15, 19 ; Robert A.J. GAGNON, « A second look at two Lukan parables. Reflections on the Unjust Steward and the Good Samaritan », *HBT* 20/1 (1998), p. 1, 2 ; Joseph A. FITZMYER, « The story of the Dishonest Manager », p. 170 ; J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 49.

<sup>1</sup> Ἐλεγεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς, Ἄνθρωπός τις ἦν πλούσιος ὃς εἶχεν οἰκονόμον, καὶ οὗτος διεβλήθη αὐτῷ ὡς διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ. <sup>2</sup> καὶ φωνήσας αὐτὸν εἶπεν αὐτῷ, Τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ; ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου, οὐ γὰρ δύνη ἔτι οἰκονομεῖν. <sup>3</sup> εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ ὁ οἰκονόμος, Τί ποιήσω, ὅτι ὁ κύριός μου ἀφαιρεῖται τὴν οἰκονομίαν ἀπ' ἐμοῦ; σκάπτειν οὐκ ἰσχύω, καὶ ἐπαιτεῖν αἰσχύνομαι. <sup>4</sup> ἔγνω τὴν ποιήσω, ἵνα ὅταν μετασταθῶ ἐκ τῆς οἰκονομίας δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους ἑαυτῶν. <sup>5</sup> καὶ προσκαλεσάμενος ἕνα ἕκαστον τῶν χρεοφειλετῶν τοῦ κυρίου ἑαυτοῦ ἔλεγεν τῷ πρώτῳ, Πόσον ὀφείλεις τῷ κυρίῳ μου; <sup>6</sup> ὁ δὲ εἶπεν, Ἐκατὸν βάτους ἐλαίου. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ, Δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ καθίσας γράψον ταχέως πεντήκοντα. <sup>7</sup> ἔπειτα ἐτέρῳ εἶπεν, Σὺ δὲ πόσον ὀφείλεις; ὁ δὲ εἶπεν, Ἐκατὸν κόρους σίτου. λέγει αὐτῷ, Δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ γράψον ὀγδοήκοντα. <sup>8</sup> καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας ὅτι φρονίμως ἐποίησεν· ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτός εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἰσιν.

<sup>9</sup> Καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω, ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ἵνα ὅταν ἐκλίπη δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς. <sup>10</sup> ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστὸς ἐστίν, καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν. <sup>11</sup> εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδικῷ μαμωνᾶ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει; <sup>12</sup> καὶ εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθαι, τὸ ὑμέτερον<sup>125</sup> τίς ὑμῖν δώσει; <sup>13</sup> Οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἐνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾶ.

### 3. Traduction de Lc 16.1-13

<sup>1</sup> Et il dit aux disciples : Un homme riche avait un gestionnaire et celui-ci fut dénoncé à lui comme gaspillant ses biens. <sup>2</sup> L'ayant appelé, il lui dit : « Qu'est-ce que j'entends à ton sujet ? Donne la logique de ta gestion ; en effet tu ne peux plus gérer. » <sup>3</sup> Le gestionnaire se dit alors : « Que ferai-je ? Car mon maître m'enlève la gestion. Bêcher – je n'ai pas la force ; et mendier – j'ai honte. <sup>4</sup> J'ai

<sup>125</sup> A la suite de Bruce M. METZGER, *A textual commentary on the Greek New Testament. A companion volume to the United Bible Societies' Greek New Testament*, Londres, New York, United Bible Societies, 1975, p. 165, nous corrigeons ἡμέτερον en ὑμέτερον, la variante ἡμέτερον du Vaticanus semblant être « une amélioration théologique tardive (= “qui appartient au Père et au Fils”), exprimant l'origine divine des vraies richesses (v. 11) – comme cela est aussi exprimé par la variante marcionite ἐμόν. Il se peut toutefois que, du fait de la confusion scripturaire constante entre υ et η (dans le grec tardif, les deux voyelles étaient prononcées de la même façon), les copistes qui écrivirent ἡμέτερον voulaient dire ὑμέτερον – car dans le contexte l'antithèse correcte à “celui d'autrui” est “le vôtre”. »

résolu ce que je ferai, pour que, lorsque je serai renvoyé de la gestion, ils me reçoivent dans leurs maisons. » <sup>5</sup> Et ayant convoqué chacun des débiteurs du maître, il disait au premier : « Combien dois-tu à mon maître ? » <sup>6</sup> Celui-ci dit : « Cent barils d'huile. » Le gestionnaire lui dit : « Prends tes documents, assieds-toi et écris vite cinquante. » <sup>7</sup> Puis à un autre il dit : « Combien dois-tu ? » Celui-ci dit : « Cent mesures de blé. » « Prends tes documents et écris quatre-vingt. » <sup>8</sup> Et le maître approuva le gestionnaire injuste car il avait agi de façon avisée, car les fils de cet âge sont plus avisés envers leur propre génération que les fils de la lumière.

<sup>9</sup> Et moi je vous dis : « Faites-vous des amis avec l'argent d'injustice afin que, lorsqu'il fera défaut, ils vous reçoivent dans les tentes éternelles. <sup>10</sup> Celui qui est fidèle pour peu est aussi fidèle pour beaucoup, et celui qui est injuste pour peu l'est aussi pour beaucoup. <sup>11</sup> Si donc vous n'êtes pas fidèles pour l'argent, qui vous confiera le bien véritable ? <sup>12</sup> Et si pour le bien d'autrui vous n'êtes pas fidèles, qui vous donnera ce qui vous revient de droit ? <sup>13</sup> Aucun serviteur ne peut servir deux maîtres. En effet, il haïra l'un et aimera l'autre, ou bien il s'attachera à l'un et l'autre sera méprisé. Vous ne pouvez servir Dieu et l'argent. »

## C. Analyse littéraire de Lc 16.1-13

### 1. Structure et délimitation de Lc 16.1-13

La péricope que nous considérons (Lc 16.1-13) se découpe en deux parties, séparées par la rupture, au v. 9 : *Καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω*, « et moi je vous dis », qui fait écho à *Ἔλεγεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς*, « et il dit aux disciples » du v. 1<sup>126</sup>. Les deux parties 1-8 et 9-13 sont ainsi marquées, et nous les étudierons successivement.

---

<sup>126</sup> Thierry SNOY, « Approche littéraire de Luc 16 », *FV* 72 (1973/3), p. 49 ; Michel GOURGUES, *Les paraboles de Luc*, p. 169, 170.

### a. Une ballade parabolique (Lc 16.1-8)

Bailey a mis en évidence une forme poétique de ballade en Lc 16.1-8. Une ballade est un poème à caractère narratif et légendaire<sup>127</sup>. Cette ballade est composée de sept strophes, chacune s'articulant en trois vers, et qui forment un chiasme mettant au centre le v. 4, comme le présente le tableau suivant<sup>128</sup>.

A	Ἄνθρωπός τις ἦν πλούσιος ὃς εἶχεν οἰκονόμον, καὶ οὗτος διεβλήθη αὐτῷ ὡς διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ.	<sup>1b</sup> Un homme riche avait un gestionnaire et celui-ci fut dénoncé à lui comme gaspillant ses biens.
B	καὶ φωνήσας αὐτὸν εἶπεν αὐτῷ, Τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ; ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου, οὐ γὰρ δύνη ἔτι οἰκονομεῖν.	<sup>2</sup> L'ayant appelé, il lui dit : « Qu'est-ce que j'entends à ton sujet ? Donne la logique de ta gestion ; en effet tu ne peux plus gérer. »
B	εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ ὁ οἰκονόμος, Τί ποιήσω, ὅτι ὁ κύριός μου ἀφαιρεῖται τὴν οἰκονομίαν ἀπ' ἐμοῦ; σκάπτειν οὐκ ἰσχύω, καὶ ἐπαιτεῖν αἰσχύνομαι.	<sup>3</sup> Le gestionnaire se dit alors : « Que ferai-je ? Car mon maître m'enlève la gestion. Bêcher – je n'ai pas la force ; et mendier – j'ai honte.
C	ἔγνω τί ποιήσω, ἵνα ὅταν μετασταθῶ ἐκ τῆς οἰκονομίας δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους ἑαυτῶν.	<sup>4</sup> J'ai résolu ce que je ferai, pour que, lorsque je serai renvoyé de la gestion, ils me reçoivent dans leurs maisons. »
B'	καὶ προσκαλεσάμενος ἕνα ἕκαστον τῶν χρεοφειλετῶν τοῦ κυρίου ἑαυτοῦ ἔλεγεν τῷ πρώτῳ, Πόσον ὀφείλεις τῷ κυρίῳ μου; ὁ δὲ εἶπεν, Ἑκατὸν βάρους ἐλαίου. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ, Δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ καθίσας γράψον ταχέως πενήκοντα.	<sup>5</sup> Et ayant convoqué chacun des débiteurs du maître, il disait au premier : « Combien dois-tu à mon maître ? » <sup>6</sup> Celui-ci dit : « Cent barils d'huile. » Le gestionnaire lui dit : « Prends tes documents, assieds-toi et écris vite cinquante. »
B'	ἔπειτα ἐτέρῳ εἶπεν, Σὺ δὲ πόσον ὀφείλεις; ὁ δὲ εἶπεν, Ἑκατὸν κόρους σίτου. λέγει αὐτῷ, Δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ γράψον ὀγδοήκοντα.	<sup>7</sup> Puis à un autre il dit : « Combien dois-tu ? » Celui-ci dit : « Cent mesures de blé. » « Prends tes documents et écris quatre-vingt. »
A'	καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας ὅτι φρονίμως ἐποίησεν· ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτός εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἰσιν.	<sup>8</sup> Et le maître approuva le gestionnaire injuste car il avait agi de façon avisée, car les fils de cet âge sont plus avisés envers leur propre génération que les fils de la lumière.

<sup>127</sup> Il s'agit ici du mot ballade, traduction de l'anglais *ballad*, voir article « ballade », in HONEGGER Marc (éd.), *Dictionnaire de la musique. Science de la musique, formes, technique, instruments*, vol. 1, Paris, Bordas, 1976, p. 67, 68.

<sup>128</sup> Kenneth E. BAILEY, *Poet and peasant*, p. 95.



Résumée à sa plus simple expression, la structure de cette ballade parabolique est la suivante :

A. l'homme riche et le gestionnaire (v. 1b) – dénonciation

B. problème (v. 2) – mise en question de la gestion

B. problème (v. 3) – avenir incertain

C. idée (v. 4) – projet d'action

B' solution (v. 5,6) – remise de la dette d'huile

B' solution (v. 7) – remise de la dette de blé

A' l'homme riche et le gestionnaire (v. 8) – louange

François Bovon présente quant à lui la parabole comme une sorte de pièce de théâtre, avec la situation initiale (v. 1b) qui permet à l'action de s'élaner, suivie de cinq scènes<sup>129</sup>. Sa structure rejoint celle de Bailey pour placer au centre de la parabole le v. 4, la prise de décision du gestionnaire.

Parmi les indices littéraires des v. 1-8, le rôle de premier plan revient au verbe faire (ποιέω)<sup>130</sup>. Ce verbe détermine la dynamique de la parabole : « que ferai-je » (τι ποιήσω), se demande d'abord le gestionnaire (v. 3). A la fin de son monologue intérieur<sup>131</sup>, il déclare : « J'ai résolu ce que je ferai » (ἔγνων τί ποιήσω) ; il se projette dans le futur, ce qui laisse attendre les démarches qui suivent. Il établit un stratagème mis en œuvre aux v. 5-7, mais dans l'action du faire : « et ayant convoqué » (καὶ προσκαλεσάμενος).

### **b. Un deuxième poème sur Mammon et Dieu (Lc 16.9-13)**

Bailey, toujours, identifie dans les *logia* de Lc 16.9-13 une unité poétique indépendante de la parabole, à laquelle il donne le titre de « Mammon et Dieu ».

<sup>129</sup> François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (15,1–19,27)*, p. 68-74 : première scène = v. 2 ; deuxième scène = v. 3,4 ; troisième scène = v. 5,6 ; quatrième scène = v. 7 ; cinquième scène = v. 8a.

<sup>130</sup> Michel GOURGUES, *Les paraboles de Luc*, p. 167-171.

<sup>131</sup> Pour une intéressante étude du monologue intérieur dans les paraboles de Luc, qu'il considère comme une signature lucanienne (p. 251), voir Philip SELLEW, « Interior monologue as a narrative device in the parables of Luke », *JBL* 111 (1992), p. 239-253.

Ce poème est construit en trois strophes de six vers, chaque strophe représentant un chiasme, comme le montre le tableau suivant<sup>132</sup>.

	<p><b>Mammon et Dieu</b></p> <p>A Καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω, ἑαυτοῖς ποιήσατε  B φίλους  C ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας,  C' ἵνα ὅταν ἐκλίπη  B' δέξωνται  A' ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς.</p>	<p><sup>9</sup> Et moi je vous dis : « Faites-vous des amis avec l'argent d'injustice afin que, lorsqu'il fera défaut, ils vous reçoivent dans les tentes éternelles.</p>
	<p><b>Mammon et la vérité</b></p> <p>D ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστὸς ἐστίν,  E καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἀδικὸς καὶ ἐν πολλῷ ἀδικὸς ἐστίν.  F εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾶ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε,  F' τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει;  E' καὶ εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθαι,  D' τὸ ὑμέτερον τίς ὑμῖν δώσει;</p>	<p><sup>10</sup> Celui qui est fidèle pour peu est aussi fidèle pour beaucoup,  et celui qui est injuste pour peu l'est aussi pour beaucoup.  <sup>11</sup> Si donc vous n'êtes pas fidèles pour l'argent, qui vous confiera le bien véritable ?  <sup>12</sup> Et si pour le bien d'autrui vous n'êtes pas fidèles, qui vous donnera ce qui vous revient de droit ?</p>
	<p><b>Mammon et Dieu</b></p> <p>G Οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυοὶ κυρίοις δουλεύειν·  H ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει  I καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει,  I' ἢ ἐνὸς ἀνθήξεται  H' καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει.  G' οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾶ.</p>	<p><sup>13</sup> Aucun serviteur ne peut servir deux maîtres. En effet, il haïra l'un et aimera l'autre, ou bien il s'attachera à l'un et l'autre sera méprisé. Vous ne pouvez servir Dieu et l'argent. »</p>

Selon Bailey, ce deuxième poème forme une unité et est l'œuvre d'un poète d'une remarquable habileté, qu'il n'hésite pas à identifier comme un poète palestinien du premier siècle, voire comme Jésus lui-même<sup>133</sup>. Cette forme bien structurée a ainsi assuré sa préservation par la tradition orale pendant un demi-siècle, jusqu'à la rédaction du troisième Evangile. Ce poème sur Mammon est mis à cette place,

<sup>132</sup> Kenneth E. BAILEY, *Poet and peasant*, p. 112, 113. Sur les parallélismes synonymiques et antithétiques des v. 10-12, voir aussi J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 110-112.

<sup>133</sup> Kenneth E. BAILEY, *Poet and peasant*, p. 112 : « Ce poème est préservé sans aucune expression superflue ni ajout pieux. Cela montre une unité de pensée puissante et subtile, et une simplicité fondées sur une structure poétique d'une grande complexité. » Et p. 118 : « Il ne subsiste aucune raison de douter que l'auteur soit Jésus de Nazareth. » J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 106, soutient également l'authenticité de ces versets, qui sont bien des paroles de Jésus et « n'ont pas été simplement composés par Luc ou par quelqu'un d'autre dans l'Eglise ancienne ».

à la suite de la parabole, parce que 1) il fournit « un correctif pour le lecteur non oriental » qui risquerait de mal comprendre le sens de la parabole et de penser que Jésus encourage à la malhonnêteté ; et 2) il est étroitement uni à la parabole, les v. 4 et 9 se répondant par des mots-crochets : ἵνα ὅταν (afin que lorsque) et δέξωνται με/ ὑμᾶς εἰς (qu'ils me/vous reçoivent dans)<sup>134</sup>.

## 2. Analyse narrative de la parabole (Lc 16.1-8)

Dans un premier temps, nous étudierons la mise en récit, la relation entre le narrateur, le texte et les destinataires. Le deuxième temps sera consacré à la mise en intrigue, aux personnages, et aux implications qu'engendre le narrateur sur le lecteur autour du v. 8b<sup>135</sup>.

### a. La mise en récit

L'auteur historique de la parabole et de ses explications est le rédacteur de l'Evangile selon Luc. Il le signale dans sa préface (Lc 1.1,3), il est le narrateur, celui qui raconte l'histoire. En dédiant son œuvre, l'auteur historique installe le destinataire : le personnage de Théophile<sup>136</sup> est donc le lecteur historique qui devient le poste à prendre pour le lecteur. Cependant, au-delà de Théophile, le narrateur Luc destine son œuvre à deux types de public : l'Eglise de la Méditerranée orientale et le lecteur désireux de s'informer sur le christianisme. Luc signale la finalité de sa lecture : « afin que tu puisses constater la solidité des enseignements que tu as reçus » (Lc 1.4). De ce fait, le narrateur vise une audience large. Ce public est peut-être de culture grecque<sup>137</sup>. Théophile et ces destinataires sont de ce fait les narrataires à qui est destiné le texte.

---

<sup>134</sup> Kenneth E. BAILEY, *Poet and peasant*, 1983, p. 116, 117 ; voir également Douglas M. PARROTT, « The Dishonest Steward », p. 499, n. 1, qui considère que Luc « a reçu ces versets [9-12] avec la parabole [...], et que sa contribution fut l'addition de la forme proverbiale de Q en 16.13 ».

<sup>135</sup> L'analyse narrative proposée se fonde sur les principes énoncés par Daniel MARGUERAT, Yvan BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative pour lire les récits bibliques*, Genève, Labor et Fides, 1998.

<sup>136</sup> Jean-Noël ALETTI, *L'art de raconter Jésus-Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc*, Paris, Seuil, 1989, p. 223 : « L'hypothèse d'un nom d'emprunt ou d'un nom symbolique n'est pas du tout à exclure. [...] Les préfaces auxquelles celle de Luc a été comparée montrent que les écrits "scientifiques" étaient adressés à des personnages éminents. » Rappelons que Théophile signifie « ami de Dieu ».

<sup>137</sup> « C'est à un public de langue grecque, cultivé, que l'auteur s'adresse dans un but missionnaire et apologétique », selon Christian GRAPPE, *Initiation au monde du Nouveau Testament*, p. 143. Selon Jean-Noël ALETTI, *L'art de raconter Jésus-Christ*, p. 224, Luc s'adresse à « un lecteur connaissant bien sa Bible, capable de repérer les allusions et les composantes de la relecture ».

Selon la rhétorique narrative, le narrataire semble se confondre avec le lecteur implicite<sup>138</sup> et le narrateur avec l'auteur implicite<sup>139</sup>. De ce fait, dans la stratégie narrative, le narrateur ne fait que pousser l'identification du lecteur implicite avec le lecteur historique. Le lecteur implicite détient donc des compétences de savoir, d'attitudes, des préoccupations que l'auteur implicite prête à son futur lecteur. Il est implicitement présent au travers des valeurs, du savoir, de sa théologie. Un contrat implicite se noue donc entre le narrateur Luc et le narrataire englobant à la fois Théophile et ses destinataires. Ce contrat reconnaît l'omniscience et la fiabilité du narrateur.

Dans la parabole du gestionnaire avisé, Luc est le narrateur primaire, il ne parle pas au lecteur implicite de façon directe et se situe donc sur le plan extradiégétique<sup>140</sup>. Luc fait jouer à Jésus le rôle de narrateur au second degré : Jésus racontant la parabole est narrateur intradiégétique<sup>141</sup> au second degré, c'est un personnage narré. Les disciples à qui est destinée la parabole du gestionnaire avisé sont à leur tour narrataires au second degré.

La parabole du gestionnaire avisé a du mal à se prêter à l'allégorisation – dans l'allégorie, les traits inventés devraient convenir à la situation réelle. Mais le récit surprend, on a du mal à comprendre la démarche de Jésus et à percevoir le sens du récit. Néanmoins, nous savons que le narrateur a besoin du narrataire pour déchiffrer le sens du texte. Il y a donc dans les explications des v. 8,9 et dans le récit lui-même des signaux, des indices, des symboles donnés par l'auteur implicite que le lecteur implicite est en mesure de saisir.

La relation lecteur implicite/auteur implicite nous renseigne sur l'enseignement et la prédication des communautés primitives dont le narrateur est le porte-parole.

---

typologique lucanienne : un tel lecteur peut être juif. Mais d'autres indices invitent à penser que Luc s'adresse à un lecteur chrétien. »

<sup>138</sup> Daniel MARGUERAT, Yvan BOURQUIN, *La Bible se raconte*, p. 22 : le lecteur implicite est le « récepteur du récit construit par le texte et apte à en actualiser les significations dans la perspective induite par l'auteur ; cette image de lecteur correspond au lectorat imaginé par l'auteur ».

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 22 : l'auteur implicite est l'« image de l'auteur telle qu'elle se révèle dans l'œuvre par ses choix d'écriture et le déploiement d'une stratégie narrative ».

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 36 : « On parle d'instances extradiégétiques quand le narrateur ne se met jamais en scène dans son récit, il est externe à l'histoire racontée. »

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 36 : un narrateur intradiégétique est un narrateur présent dans l'histoire qu'il raconte. « C'est le cas de Jésus racontant une parabole ; mais il figure comme narrateur narré, c'est-à-dire narrateur au second degré (dont l'énonciation est rapportée par un narrateur extradiégétique, narrateur au premier degré, qui est l'évangéliste). »

Dans son intention première, la parabole est une analogie de la situation des hommes devant le surgissement du royaume, elle est donc eschatologique. Mais il est vrai aussi que le lecteur implicite est poussé à lire la parabole éthiquement, et l'auteur implicite lui en donne la clé dans les *logia* (v. 9-13) où l'argent devient le centre d'un enseignement moral<sup>142</sup>.

## **b. La temporalité**

Nous allons proposer une analyse de la temporalité du récit. Grâce à cette analyse, nous verrons que le récit de la parabole du gestionnaire avisé est construit de la manière suivante<sup>143</sup> :

A. Analepse<sup>144</sup> : « celui-ci fut dénoncé à lui comme gaspillant ses biens »  
(v. 1)

B. Présent du récit (v. 2)

C. Prolepse<sup>145</sup> : ce que le gestionnaire veut éviter à l'avenir  
(v. 3), et « j'ai résolu ce que je ferai » (v. 4)

B'. Présent du récit (v. 5-7)

A'. Analepse : « car il avait agi de façon avisée » (v. 8a)

Le récit atteint sa pointe dans la partie centrale de la parabole où se situe la réflexion du gestionnaire sous forme de prolepse (v. 3,4). Cette interaction est délimitée de part et d'autre par deux analepses symétriques (v. 1,8a), toutes deux mettant en scène le gérant et le maître. On y retrouve aussi les deux dialogues du récit se situant dans le présent : le premier mettant en scène le maître signifiant au gérant son renvoi (v. 3), le deuxième entre le gérant et les débiteurs (v. 5,7), scène répétée deux fois.

Dans cette partie centrale de la parabole (v. 3,4), l'action se situe dans le futur proche, ce qui permet au lecteur de saisir l'urgence de la situation. Suite au renvoi

---

<sup>142</sup> Joachim JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, p. 72 : « Mais en appliquant la parabole à la Communauté chrétienne [...], l'Eglise primitive en tire un enseignement sur le bon usage de la richesse et y voit un avertissement contre toute infidélité ; elle déplace ainsi l'accent de l'application eschatologique à l'application parénétiq. »

<sup>143</sup> Se reporter au tableau récapitulatif, *infra*, p. 49.

<sup>144</sup> Daniel MARGUERAT, Yvan BOURQUIN, *La Bible se raconte*, p. 122 : une analepse est un « retour en arrière évoquant après coup un événement antérieur du point de vue de l'histoire racontée ».

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 121, 122 : une prolepse est une « manœuvre narrative consistant à anticiper ou à raconter d'avance un événement ultérieur du point de vue de l'histoire racontée ».

du gestionnaire, l'action de celui-ci prend son ancrage immédiatement, c'est-à-dire dans le présent du récit, et se prolonge dans le futur – d'où la prolepse. Le futur de l'intendant, qui consiste à assurer son avenir, demande une action immédiate, intelligente et habile. Le passé importe peu, la décision présente du maître place le régisseur aux abois ; il faut qu'il trouve à l'instant une solution pour protéger son avenir<sup>146</sup>.

On remarquera dans cette séquence la répétition du verbe faire, qui a pour fonction de situer l'action à la fois dans le présent et dans le futur : « que ferai-je ? » (v. 3), « j'ai résolu ce que je ferai » (v. 4). Au v. 8a, on retrouve ce verbe à l'aoriste : « il avait agi » (littéralement : « il fit ») et un jugement est porté sur ce qu'il a fait<sup>147</sup>.

L'analyse de la temporalité au niveau de l'application des v. 8b,9 fait ressortir au v. 9 une prolepse quasi similaire au v. 4 de la parabole<sup>148</sup>.

<b>Prolepse (v. 4)</b>	<b>Prolepse (v. 9)</b>
J'ai résolu ce que je ferai (τί ποιήσω),	Faites-vous (ποιήσατε) des amis avec l'argent d'injustice
pour que, lorsque (ἵνα ὅταν)	afin que, lorsqu' (ἵνα ὅταν)
je serai renvoyé de la gestion,	il fera défaut,
ils me reçoivent (δέξωνταί)	ils vous reçoivent (δέξωνταί)
dans (εἰς) leurs maisons.	dans (εἰς) les tentes éternelles.

Outre les correspondances littéraires du v. 9 faisant écho au v. 4, nous avons déjà observé au v. 4 l'indice d'une tension entre le présent et le futur dans le sens que ce que l'intendant cherche maintenant, c'est ce qu'il fera dans l'avenir quand il sera démis de ses fonctions. Par cette tension vers le futur exprimée dans la parabole, le narrateur opère un glissement vers le v. 9. Dans l'application du v. 9, Luc passe du simple plan « présent-futur de la vie terrestre » aux plans « vie sur terre-vie après la mort » avec une dimension eschatologique<sup>149</sup>.

<sup>146</sup> François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (15,1–19,27)*, p. 69.

<sup>147</sup> Michel GOURGUES, *Les paraboles de Luc*, p. 167.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 169. Les points communs entre les v. 4 et 9 sont également étudiés par J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 95.

<sup>149</sup> Thierry SNOY, « Approche littéraire de Luc 16 », p. 55.

### c. Le mode

Le récit de la parabole est introduit en mode *showing*<sup>150</sup> par une formule typiquement lucanienne. Luc utilise volontiers l'imparfait de l'aoriste pour introduire des propos de Jésus<sup>151</sup>. Dans la parabole du gestionnaire, le narrateur privilégie le mode *showing*. Au niveau du récit proprement dit, seuls les v. 1 et 8a sont présentés en mode *telling*<sup>152</sup> avec une série de verbes au passé. Le v. 8b est aussi présenté en style indirect.

Le renvoi de l'intendant par son maître (v. 2), le monologue intérieur de l'intendant (v. 3,4), la scène avec les débiteurs et le jugement du v. 9 sont en mode *showing*, c'est-à-dire en style direct. On peut noter toutefois au niveau du *telling* au v. 7, la présence d'un présent historique<sup>153</sup> : « il dit » (λέγει). En privilégiant ce mode, le narrateur laisse parler les personnages, il se cache et limite au lecteur son omniscience<sup>154</sup>. Il laisse toute l'interprétation à Jésus. De ce fait, le lecteur et les personnages du récit primaire (auditeurs de Jésus, disciples) sont sur le même pied d'égalité<sup>155</sup>.

### d. Bilan de la mise en récit

La parabole du gestionnaire avisé est un récit secondaire dans le récit principal Evangile. En racontant cette parabole à ses disciples, Jésus opère un déplacement dans l'espace et dans le temps puisque les acteurs de ce récit n'ont rien à voir avec les acteurs du récit primaire. En outre, l'expression « aux

---

<sup>150</sup> Daniel MARGUERAT, Yvan BOURQUIN, *La Bible se raconte*, p. 90 : le *showing* est un « mode d'exposition consistant pour un narrateur à montrer les événements plutôt qu'à les qualifier, ou à donner une retranscription directe des paroles ».

<sup>151</sup> François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (15,1–19,27)*, p. 68, donne des exemples d'introduction par un imparfait (ἔλεγεν, « il disait ») : 9. 23 ; 10.2 ; 12.54 ; 13.6,18 ; 14.7,12, etc. ; et par un aoriste (εἶπεν, « il dit ») : 9.43 ; 10.23,30 ; 11.2,5,46, etc.

<sup>152</sup> Daniel MARGUERAT, Yvan BOURQUIN, *La Bible se raconte*, p. 90 : le *telling* est un « mode d'exposition consistant pour le narrateur à dire plutôt qu'à montrer, et pour les paroles, à user du style indirect ».

<sup>153</sup> Dans les 90 présents historiques que Luc a pu trouver chez Marc, il n'en a gardé qu'un seul. Dans les paraboles qui lui sont propres, on ne retrouve que 6 présents historiques (13.8 ; 16.7,23,29 ; 19.22), et 1 dans une introduction de parabole (7.40). Ces données sont pour Joachim JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, p. 241-243, autant d'indices dans ces textes d'une tradition pré-lucanienne.

<sup>154</sup> Jean-Noël ALETTI, *L'art de raconter Jésus-Christ*, p. 152, 153, souligne que la limitation de l'omniscience est une stratégie narrative récurrente chez Luc, à la différence de Matthieu qui, dans ses paraboles, donne plus d'explications au lecteur. Dans les paraboles lucaniennes, le lecteur perd son statut de privilégié par rapport au déchiffrement des énigmes paraboliques.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 152.

disciples » permet au narrateur de s'adresser à un auditoire plus vaste, c'est-à-dire à tous les disciples au sens lucanien du terme.

Dans la mise en récit, on s'aperçoit que le narrateur a voulu associer le parcours du lecteur à la situation de crise que vit le gestionnaire devant trouver une solution pour assurer son avenir. En effet, par le jeu des focalisations au début de la parabole, la situation du gestionnaire est présentée brièvement en focalisation externe<sup>156</sup>. Puis l'intendant se met à raisonner tout haut (v. 3,4) ; la focalisation interne<sup>157</sup> de ce passage permet au narrateur d'associer le lecteur à l'intériorité de l'intendant. Le lecteur sait uniquement les solutions qui ont été écartées et l'objectif de la démarche (« pour qu'ils me reçoivent », v. 4). Avec ce phénomène d'opacité<sup>158</sup>, le narrateur provoque une cassure entre l'histoire racontée et la mise en récit. Il met le lecteur en appétit et provoque sa participation, le lecteur est tout à fait prêt pour le dénouement (v. 5-7).

La parabole présente plusieurs blancs<sup>159</sup> qui sont laissés à la discrétion du lecteur. Par exemple : qui sont les accusateurs ? les accusations sont-elles fondées ? comment se déroulaient les transactions commerciales ? etc. La situation finale au v. 8a surprend le lecteur : comment le maître peut-il louer le gestionnaire pour une manœuvre frauduleuse et désastreuse ? Le narrateur qui commente la parabole emmène déjà le lecteur au-delà du récit, au stade de l'explication. Il lui en donne les raisons : parce qu'il a agi avec habileté.

Viennent ensuite les deux applications (v. 8b et 9), l'une en style indirect (v. 8b), l'autre en style direct (v. 9), dans lesquelles le narrateur au travers de Jésus explicite le sens de la parabole. Ces applications se présentent sous la forme d'une sagesse (v. 8b) et d'une parénèse (v. 9) qui semblent faire office d'actualisation de la leçon parabolique<sup>160</sup>.

---

<sup>156</sup> Daniel MARGUERAT, Yvan BOURQUIN, *La Bible se raconte*, p. 95 : la focalisation externe « est un mode narratif coïncidant avec ce que le lecteur pourrait observer lui-même, mais généralement supérieur à ce que sait le personnage de l'histoire racontée ».

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 95 : la focalisation interne « est un mode narratif par lequel le narrateur associe le lecteur à l'intériorité d'un personnage ».

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 150 : l'opacité est une « rétention d'information au détriment du lecteur ou d'un personnage de l'histoire racontée ».

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 164 : un blanc « est une technique par laquelle le narrateur frustre le lecteur d'une information importante dont bénéficient, par exemple, les personnages de l'histoire racontée ».

<sup>160</sup> Thierry SNOY, « Approche littéraire de Luc 16 », p. 48.



## Bilan narratif de Lc 16.1-9

		Parabole du gestionnaire avisé (Lc 16.1-8a)					Application (v. 8b,9)		
		v. 1	v. 2	v. 3	v. 4	v. 5-7	v. 8a	v. 8b	v. 9
Séquence		Un homme riche avait un gestionnaire et celui-ci fut dénoncé à lui comme gaspillant ses biens.	L'ayant appelé, il lui dit : « Qu'est-ce que j'entends à ton sujet ? Donne la logique de ta gestion ; en effet tu ne peux plus gérer. »	Le gestionnaire se dit alors : « Que ferai-je ? Car mon maître m'enlève la gestion. Bêcher – je n'ai pas la force ; et mendier – j'ai honte.	J'ai résolu ce que je ferai, pour que, lorsque je serai renvoyé de la gestion, ils me reçoivent dans leurs maisons. »	Et ayant convoqué chacun des débiteurs du maître, il disait au premier : « Combien dois-tu à mon maître ? » Celui-ci dit : « Cent barils d'huile. » Le gestionnaire lui dit : « Prends tes documents, assieds-toi et écris vite cinquante. » [etc.]	Et le maître approuva le gestionnaire injuste car il avait agi de façon avisée,	car les fils de cet âge sont plus avisés envers leur propre génération que les fils de la lumière.	Et moi je vous dis : « Faites-vous des amis avec l'argent d'injustice afin que, lorsqu'il fera défaut, ils vous reçoivent dans les tentes éternelles.
Ordre		<u>Analepse</u> celui-ci fut dénoncé à lui comme gaspillant ses biens		<u>Prolepse</u> Bêcher – je n'ai pas la force ; et mendier – j'ai honte.	<u>Prolepse</u>		<u>Analepse</u> car il avait agi de façon avisée		<u>Prolepse</u>
Durée		Sommaire	Scène	Scène	Scène	Scène	Sommaire	Pause explicative	Scène
Fréquence narrative						La scène des débiteurs est répétée deux fois (v. 6,7)			Scène singulative
Temps		Présent du récit appel au passé	Présent du récit	Futur du récit		Présent du récit	Présent du récit appel au passé		

Bien que le thème de la richesse soit présent en regard du contexte socio-économique de la parabole, le narrateur Luc laisse percer une préoccupation majeure dans son récit lorsqu'il associe le lecteur au parcours du gestionnaire devant l'urgence de sa situation : comment agir en situation de crise pour assurer son avenir ? Le narrateur, au travers de Jésus racontant la parabole, place les disciples, les auditeurs qui entourent Jésus, les personnages et le lecteur dans une situation analogue : les silences, les paroles difficiles les prennent de plein fouet.

### **e. La mise en intrigue**

Dans la parabole du gestionnaire avisé, la structure quinaire de l'intrigue s'identifie comme suit :

A. Situation initiale, v. 1,2

B. Nouement, v. 3

C. Action transformatrice, v. 4

B'. Dénouement, v. 5-8

A'. Situation finale, v. 8a

La situation initiale est clairement décrite au v. 1 : Ἄνθρωπός τις ἦν πλούσιος ὃς εἶχεν οἰκονόμον, καὶ οὗτος διεβλήθη αὐτῷ ὡς διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ (« Un homme riche avait un gestionnaire et celui-ci fut dénoncé à lui comme gaspillant ses biens »). La tension du récit survient quand le gestionnaire éconduit doit remettre les comptes (v. 2). La situation se noue ainsi devant la perspective de chômage, le gestionnaire ne souhaitant pas perdre son prestige social. Ce prestige social est caractérisé par le fait qu'il ne veut pas mendier car c'est honteux ; et bêcher est un labeur trop dur (v. 3). L'action transformatrice au v. 4 vise donc un objectif précis : ἵνα [...] δέξωνται με εἰς τοὺς οἴκους ἑαυτῶν (« pour que [...] ils me reçoivent dans leurs maisons »), elle implique une réalité relationnelle. C'est ici que se situe le *turning point*, le moment où la tension dramatique atteint son sommet. Le dénouement intervient immédiatement, l'intendant allège la dette des débiteurs de son maître (v. 5-8). Son maître loue son habileté (v. 8a).

De part et d'autre de l'action transformatrice précisant le but à atteindre, on trouve :

- Les points A et A' mettent tous deux en scène l'intendant face à son maître. Dans la situation initiale, il est accusé ; dans la situation finale, il est loué<sup>161</sup>.
- Dans le nouement B, la perspective du chômage fait intervenir la réalité d'un prestige social que le gestionnaire ne souhaite pas perdre. Dans le dénouement B', l'allègement des dettes opéré amène une réalité de reconnaissance sociale et économique qui n'est autre que la réponse à l'objectif répondant au problème du nouement lié à la perte d'emploi : « pour qu'ils me reçoivent dans leurs maisons ». De plus, nouement et dénouement sont caractérisés par un élément essentiel : l'urgence suggérée par l'intendant au v. 6 (ταχέως)<sup>162</sup>.

Si l'on se place du côté de l'action, on peut noter la présence des modalités de l'action<sup>163</sup>. Selon Michel Gourgues, la répétition du verbe faire (ποιεω) dessine en quelque sorte la dynamique de la parabole : « que ferai-je ? » se demande le gestionnaire (v. 3), ce qui laisse présager la délibération qui suivra. Au terme de celle-ci (v. 4), il déclare : « J'ai résolu ce que je ferai » (ἔγνων τί ποιήσω) ce qui annonce les démarches qui suivent (v. 5-7). Tout pointe donc vers les stratagèmes mis en œuvre aux v. 5-7<sup>164</sup>.

- Renvoyé, le gestionnaire doit trouver une solution (v. 2) – c'est l'énoncé du devoir faire.
- Après l'avoir cherchée puis trouvée (v. 3,4), c'est la mise en œuvre des compétences – le savoir-faire du gestionnaire.
- Le gestionnaire met son stratagème à exécution (v. 5-7) – nous sommes ici dans l'ordre du faire.
- Au v. 8a, le maître reconnaît son savoir-faire, c'est-à-dire l'habileté de sa solution. Il reconnaît expressément que son gestionnaire a agi avec méthode et astuce ; mais d'un point de vue moral, la solution exécutée est blâmée, comme cela ressort dans l'épithète qui lui est accordée (v. 8a) : le

<sup>161</sup> François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (15,1–19,27)*, p. 69 : « Symétrique du début, la dernière scène (v. 8a) évoque à nouveau le propriétaire et son régisseur. Ici, encore, seul le maître a droit à la parole. »

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 69 : « Tout se passe vite, comme cela se doit en pareille circonstance, [...] le régisseur n'a pas une minute à perdre avant que l'impératif de son maître ne trouve son application. »

<sup>163</sup> Daniel MARGUERAT, Yvan BOURQUIN, *La Bible se raconte*, p. 64.

<sup>164</sup> Michel GOURGUES, *Les paraboles de Luc*, p. 167.

gestionnaire injuste (τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας). C'est donc le savoir-faire (φρονίμως) qui est loué<sup>165</sup>.

#### f. Le type d'intrigue

La parabole du gestionnaire avisé est une intrigue de résolution, car l'action transformatrice sur le plan pragmatique engage essentiellement un faire. En effet, le gestionnaire doit trouver une solution immédiate devant l'urgence de sa situation. Cependant, sur le plan cognitif, c'est le savoir-faire de l'intendant – c'est-à-dire son habileté – qui est mis en avant et montré en exemple aux fils de lumière.

#### g. Les personnages

Dans la parabole, le gestionnaire et le maître sont les deux protagonistes, les débiteurs sont des personnages ficelles<sup>166</sup>. En outre, nous retrouvons en transparence les accusateurs qui font office de figurants. Du point de vue de la classification et du degré de présence, l'intendant est un personnage rond<sup>167</sup>. Le narrateur construit l'identité de l'intendant dès les premières lignes : il est un οἰκονόμος<sup>168</sup> chargé d'administrer les biens<sup>169</sup> de son maître. De plus, il fait face à de graves accusations : il fait perdre de l'argent à son maître, il « gaspille » διασκορπίζων<sup>170</sup> l'argent de son maître. Il ne se défend pas. Il a manqué à son devoir, perdu la confiance de son maître.

Sa deuxième caractéristique apparaît aux v. 3,4 : il est égocentrique, devant son renvoi il ne pense qu'à se tirer d'affaire. Aux v. 5-7, le narrateur pousse plus loin les caractéristiques du personnage. Mais le maître n'est pas dupe dans la

---

<sup>165</sup> Frédéric GODET, *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, p. 245.

<sup>166</sup> Daniel MARGUERAT, Yvan BOURQUIN, *La Bible se raconte*, p. 78 : un personnage ficelle est « un personnage simple, jouant un rôle mineur (ou unique) dans le développement de l'intrigue ».

<sup>167</sup> *Ibid.* : un personnage rond « est une figure construite à l'aide de plusieurs traits ».

<sup>168</sup> Les lecteurs de Luc sont familiers de ce terme, qui identifie le gestionnaire devant choisir entre la sagesse et la folie (12.42-46). Notre gestionnaire doit avoir une position plus élevée que celui de Lc 12.42-46 puisqu'il gère tous les biens de son maître. Celui de Lc 12 ne s'occupe que « des gens de sa maison ».

<sup>169</sup> En grec *ὑπάρχοντας*. Ce terme est courant chez Luc, il revient pas moins de 50 fois en Luc et Actes (par exemple en Lc 8.3 ; 11.21 ; 12.15,33,44 ; 14.33 ; 19.8 ; Ac 4.32).

<sup>170</sup> Le verbe *διασκορπίζω*, dilapider, est le même que celui utilisé à propos du fils prodigue gaspillant à la légère toute sa fortune ; voir Thierry SNOY, « Approche littéraire de Luc 16 », p. 54 : « Le terme se retrouve certes chez Luc 1.51 ; 15.13 ; 16.1 et Ac 5.37 mais aussi chez Mt 25.24,26 ; 26.31 (Zach 13.7) ; Mc 14.27 ; Jn 11.52 = disperser, disséminer (des bêtes, un troupeau) = Mt 26.31 et Mc 14.27 ; dissiper, gaspiller, dilapider. Il s'agit plus ici que d'une incompétence. »

situation finale, il l'affuble d'une épithète, « injuste » (τῆς ἀδικίας) – c'est une sentence de jugement. Dans la logique du narrateur, le lecteur ne peut éprouver que de l'antipathie pour le gestionnaire car celui-ci contredit son système de valeur.

Le maître est un personnage plat<sup>171</sup>. On ne sait pratiquement rien de lui à part qu'il est un homme riche. Le narrateur le met à distance et inhibe tout processus d'indentification avec lui.

Le schéma actanciel définissant la fonction de chaque personnage nécessaire à l'accomplissement de l'action transformatrice (v. 4) se présente comme suit :

Sujet : le gestionnaire

Objet : s'assurer un avenir

Destinateur : le maître

Destinataire : le gestionnaire

Adjuvant : les débiteurs

Le sujet concerné est le gestionnaire, dont la quête consiste à s'assurer un avenir devant sa perspective de chômage. Le destinateur n'est autre que le maître qui, par son injonction à rendre des comptes et son renvoi, mobilise le gestionnaire et lui donne l'ultime occasion de retourner la situation à son avantage. Le destinataire est bien sûr le gestionnaire lui-même. Les débiteurs sont les adjuvants ; c'est en établissant avec eux de bonnes relations par la remise de leurs dettes que le gestionnaire obtiendra d'eux une reconnaissance économique et sociale. En les prenant chacun à part, il fait des débiteurs des obligés. Il obtient leur aveu sur la somme due, la diminution de la dette est pure faveur<sup>172</sup>. Destinateur et destinataire sont étroitement liés par un contrat implicite ; en effet, ici la puissance de l'homme riche n'est pas absolue, l'homme peut mettre son collaborateur à la porte, mais il dépend de lui pour un ultime service : ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου, « donne la logique de ta gestion » (v. 2). Le coup de génie du gestionnaire est d'accomplir cette tâche à son profit, d'utiliser pour soi l'étroite

---

<sup>171</sup> Daniel MARGUERAT, Yvan BOURQUIN, *La Bible se raconte*, p. 78 : un personnage plat « est une figure résumée à un seul trait ».

<sup>172</sup> Marie-Joseph LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, p. 432.

marge de manœuvre qu'il lui reste. Beau perdant, le maître s'incline devant la pirouette de son gérant (v. 8a)<sup>173</sup>.

#### **h. Les implications de la leçon parabolique (v. 8b)**

Le v. 8b, introduit dans le texte par la préposition ὅτι, sert d'explication à la parabole. Par le moyen de la glose explicative, le narrateur interpelle explicitement le lecteur. On y retrouve l'opposition d'un premier judéo-christianisme – les enfants de ce siècle versus les enfants de lumière – semblable au style rabbinique qui oppose deux mondes et deux temps : celui de Dieu et de son règne – ici, la lumière – et celui de ce temps-ci. Paul, dans sa première lettre aux Thessaloniciens (5.5,6) a recours au même dualisme<sup>174</sup>.

On a ici plusieurs valeurs métaphoriques, d'abord avec le terme « avisé » (φρονίμως), qui est toujours utilisé pour qualifier les choses du royaume de Dieu<sup>175</sup>. La lumière qualifie le règne de Dieu<sup>176</sup>. Ces valeurs métaphoriques donnent au texte une atmosphère apocalyptique. Mais, dans la glose explicative, les enfants de ce siècle et les enfants de lumière vivent aussi dans le temps présent et, comme l'indique l'accusatif, les premiers sont plus avisés, non pas dans leur sphère d'activité, mais dans leurs relations avec leurs semblables. Le narrateur utilise donc un dualisme afin de faire une mise en garde implicite. Il montre en exemple l'astuce des fils de ce monde entre eux<sup>177</sup>. Cette constatation est désolante pour le lecteur, même si le commentaire est centré sur une attitude de sagesse.

---

<sup>173</sup> François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (15,1–19,27)*, p. 70, 72.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>175</sup> φρονίμως apparaît 14 fois dans le Nouveau Testament : Mt 7.24 ; 10.16 ; 24.45 ; 25.2,4,8,9 ; Lc 12.42 ; 16.8 ; Rm 11.25 ; 12.16 ; 1Co 4.10 ; 10.15 ; 2Co 11.19 ; il faut ajouter à ces 14 occurrences l'adverbe φρονίμως qui apparaît une fois en Lc 16.8 ; voir H. BACHMANN, W.A. SLABY (éd.), *Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestel-Aland, 26. Auflage und zum Greek New Testament, 3<sup>rd</sup> edition*, Berlin, de Gruyter, 1980, col. 1880, 1881. Donald R. FLETCHER, « The riddle of the Unjust Steward. Is irony the key ? », p. 23, oriente vers une utilisation ironique de cet adjectif, sous la plume de Paul en particulier (1Co 4.10 ; 2Co 11.19), dont le sens serait alors pertinemment rendu par « astucieux ». J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 78, 79, conteste que l'usage ironique évident chez Paul soit élargi à Lc 16.

<sup>176</sup> Voir l'expression « fils de la lumière » en Jn 12.36 ; Ep 5.8 ; 1Th 5.5. Voir également le motif de la lumière chez Luc : Lc 2.32 ; 8.16 ; 11.33,35 ; 12.3 ; Ac 9.3 ; 12.7 ; 13.47 ; 22.6,9,11 ; 26.13,18,23.

<sup>177</sup> Joachim JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, p. 71.

Pour lever le dilemme, le narrateur va donc opérer une intrusion au v. 9 au moyen d'une injonction du narrateur second Jésus : *καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω*, « et moi je vous dis<sup>178</sup> », pour accoler à la leçon religieuse une application parénétiqque, que nous allons considérer à présent.

### 3. Analyse des *logia* de Lc 16.9-13

Le deuxième poème (Lc 16.9-13) est parfois considéré comme un correctif de la parabole du gestionnaire avisé, pour une meilleure compréhension du lecteur de Luc<sup>179</sup>. Deux points de vue semblent s'opposer à propos des quatre *logia* qui composent cette courte section :

- ils répondent aux questions liées à la conduite malhonnête du gestionnaire ;
- ils furent écrits par Luc non comme un complément mais plutôt comme faisant partie de la parabole.

Cependant, quelle que soit la position retenue, ces quatre *logia* demeurent en lien avec la parabole au travers de leur vocabulaire. Bovon considère que le v. 9 pose quatre questions difficiles sur : les amis (*φίλους*), le Mammon d'injustice (*μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας*), « quand il cesse » (*ἐκλίπη*), les tentes éternelles (*τὰς αἰωνίους σκηνάς*)<sup>180</sup>. Dans notre analyse, nous considérerons successivement les notions d'argent (Mammon), d'amis et de tentes, tout en dégagant la dimension eschatologique de la parabole. Les v. 10-12 et leur dimension éthique seront étudiés dans notre dernière partie.

#### a. Le Mammon d'injustice

Pour bien comprendre le « Mammon d'injustice », il nous faut analyser dans le vocabulaire palestinien l'étymologie du mot Mammon, puis rechercher sa signification concrète dans Lc 16.

---

<sup>178</sup> François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (15,1–19,27)*, p. 68 : « Si la prétention d'authenticité s'affiche si haut, c'est qu'elle est improbable. Celui qui parle ici n'est pas le Jésus historique mais un prophète chrétien. » A l'opposé, Donald R. FLETCHER, « The riddle of the Unjust Steward. Is irony the key ? », p. 20, montre clairement que le v. 9 contient des paroles authentiques de Jésus et qu'il est depuis toujours indissociablement lié à la parabole.

<sup>179</sup> Charles PALIARD, *Lire l'Écriture, écouter la Parole. La parabole de l'économe infidèle*, Lire la Bible 53, Paris, Cerf, 1980, p. 34.

<sup>180</sup> François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (15,1–19,27)*, p. 68-74.

Dans le Nouveau Testament, *μαμωνᾶς*, forme grecque d'un mot d'origine incertaine mais que l'on retrouve dans les idiomes phénicien et syriaque<sup>181</sup>, est mis quatre fois dans la bouche de Jésus :

- une fois au cours du sermon sur la Montagne en Mt 6.24 : οὐ δύνασθε θεῶ δουλεύειν καὶ μαμωνᾶ, passage parallèle à Lc 16.13 ;
- trois fois en Lc 16 : τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας (v. 9), τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾶ (v. 11), οὐ δύνασθε θεῶ δουλεύειν καὶ μαμωνᾶ (v. 13 // Mt 6.24). Les traducteurs du Nouveau Testament ont traduit au v. 9 « Mammon d'iniquité », « Mammon de l'injustice » ou « richesses injustes<sup>182</sup> ».

Le terme Mammon n'apparaît pas dans l'Ancien Testament, il se trouve souvent par contre dans les targums, la Mishna et le Talmud<sup>183</sup>, ainsi que dans le livre du Siracide<sup>184</sup>. Il s'agit d'un mot araméen derrière lequel se trouve la racine *âman*, qui signifie confiance, fidélité, vérité et aussi sécurité<sup>185</sup>. Elle évoque l'idée de stabilité, de fermeté, de solidarité. Mammon serait donc la richesse considérée comme donnant du bonheur et comme seule chose nécessaire à la vie<sup>186</sup>. De ce fait, Mammon désigne la richesse qui provient du commerce ou des affaires, et non des biens hérités.

Dans l'avertissement de Jésus, Mammon représente l'argent. L'argent est dit injuste (v. 9) au même titre que le gestionnaire (v. 8a)<sup>187</sup>. En accolant au terme Mammon un qualificatif, le narrateur le personnifie, il devient de ce fait un puissant personnage. Pour Martin-Achard, le Mammon a d'abord un sens de richesse, de

---

<sup>181</sup> Paul BLANC-MILSAND, article « Mammon », in WESTPHAL Alexandre (éd.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible. Les choses, les hommes, les faits, les doctrines*, t. 2, Valence-sur-Rhône, Imprimeries réunies, 1973, p. 91 : « D'autres commentateurs, suivant peut-être l'inspiration de Milton, poète mais non critique, parlent d'une divinité adorée à Tyr sous ce nom : Mammon, génie préposé à la recherche et à la conservation des richesses, aurait eu son idole dans la grande cité des commerçants phéniciens. Aucune trace de culte, aucun fait ne permettent d'affirmer ou même de supposer l'existence de ce dieu Mammon. » Voir aussi J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 97.

<sup>182</sup> Voir la NBS, la TOB, et Louis Segond.

<sup>183</sup> Voir J.-P. MOLINA, « Luc 16/1 à 13. L'injuste Mamon », *ETR* 53 (1978), p. 373, n. 4.

<sup>184</sup> Si 31.8 : « Heureux l'homme riche qu'on trouve irréprochable et qui n'a pas couru après l'or. »

<sup>185</sup> מַמּוֹן : fermeté, immobilité, solidité, à propos 1) des choses (Ps 119.30 ; Ex 17.12) ; 2) des hommes (2R 12.16 ; Pr 28.20) ; 3) de Dieu (Es 25.1 ; Ps 88.12). Voir article « מַמּוֹן », in REYMOND Philippe, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Paris, Cerf/Société biblique française, 1999, p. 39.

<sup>186</sup> Paul BLANC-MILSAND, article « Mammon », t. 2, p. 91.

<sup>187</sup> Charles PALIARD, *Lire l'Écriture, écouter la Parole*, p. 35.



bien, sans aucune nuance péjorative<sup>188</sup>. Mais la relation entre l'injustice et la fortune est facilement compréhensible<sup>189</sup>. Mammon désigne alors la richesse mal acquise, les biens dont l'origine est douteuse. On a l'impression que l'on est dans le monde de l'argent-roi : l'argent possédé par l'homme riche fait la loi. Il fait la loi pour tous : pour les accusateurs, pour le gestionnaire, pour les débiteurs et pour le maître lui-même<sup>190</sup>. Mais par le maître, par les accusateurs, par l'intendant qui ont été trompés, Jésus fait éclater la vérité et la justice : les enfants de ce monde sont devenus des enfants de lumière. L'argent n'est donc pas une valeur sûre et le règne de l'argent aura une fin, « il fera défaut » (v. 9) ; il est déjà condamné à la mort<sup>191</sup>.

La première strophe du poème (16.9) donne une interprétation positive de la parabole, en mettant en avant la louange du maître. Le « Mammon injuste » doit produire les biens de ce monde. Ceux-ci doivent être valorisés en servant à la générosité envers les nécessiteux. La deuxième strophe (16.10-12) donne une interprétation complètement négative de la parabole ; elle semble ignorer la louange de maître au v. 8 et, pour Parrott, elle voit négativement l'action de l'intendant<sup>192</sup>. Enfin, dans la troisième strophe (v. 13), Luc met Dieu et Mammon en relation au travers d'une ultime précision fondamentale : « L'argent peut devenir à tout moment un dieu, auquel l'homme sacrifie sa vie, et qui réclame de lui un service total<sup>193</sup>. » Mammon asservit le monde parce qu'il rend esclaves ceux sur qui il règne. La tromperie de l'injuste Mammon se distingue par deux moyens :

- les moyens mis en œuvre à l'origine, c'est-à-dire le travail ;
- les moyens employés pour l'acquérir, qui sont parfois frauduleux.

---

<sup>188</sup> Robert MARTIN-ACHARD, « Notes sur Mammon et la parabole de l'économe infidèle », *ETR* 28 (1953), p. 138.

<sup>189</sup> Philippe MENOUD, « Riches injustes et biens véritables », *RThPh* n.s. 31 (1943), p. 16. « La fortune n'est pas en elle-même un obstacle plus redoutable que d'autres à l'entrée dans le royaume de Dieu. Jésus n'a rien imposé à Zachée, et celui-ci ne s'est pas dépouillé de tous ses biens ; il a seulement promis d'en donner la moitié aux pauvres et de réparer au quadruple le tort qu'il a pu faire. Et Jésus lui dit : "Le salut est entré aujourd'hui dans ta maison", c'est que Zachée a pris l'engagement d'administrer son bien en économe avisé et fidèle. »

<sup>190</sup> Charles PALIARD, *Lire l'Écriture, écouter la Parole*, p. 37.

<sup>191</sup> *Ibid.* Sur la portée eschatologique de la fin de l'argent, voir J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 101.

<sup>192</sup> Douglas M. PARROTT, « The Dishonest Steward », p. 499-501. J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 112, propose un lien plus cohérent entre le v. 9 et les v. 10-12 : « Si le v. 9 est une exhortation positive à la charité, les v. 10-12 sont un avertissement sur les conséquences d'un manque de charité. »

<sup>193</sup> Eric FUCHS, « L'Évangile et l'argent », p. 14.

C'est dans ce sens que Philippe Menoud affirme que Jésus n'a jamais condamné la propriété comme telle, quand elle est le fruit du travail : « La propriété est un don de Dieu, et il est dans l'ordre divin que l'homme en soit l'économe. L'injustice n'est pas dans la richesse, mais dans la méconnaissance de l'ordre divin<sup>194</sup>. »

## **b. Les amis**

François Bovon affirme que les amis dont il est question au v. 9 ont été compris comme étant les pauvres : « A mon avis, il s'agit des bénéficiaires du partage de vos biens qui, selon une symbolique du banquet eschatologique, vous accueilleront à cette table et ne vous fermeront pas la porte au nez<sup>195</sup>. » Et, selon notre conduite vis-à-vis d'eux, au ciel ils seront nos bienfaiteurs. Selon l'interprétation catholique, la générosité n'est pas tant un comportement désintéressé qu'une action méritoire pour bénéficier du salut éternel<sup>196</sup>.

Williams s'appuie sur des sources rabbiniques du II<sup>e</sup> siècle pour conclure que les amis sont métaphoriquement « une personnification des actes de charité qui sont accomplis avec le "Mammon d'injustice"<sup>197</sup> ». Néanmoins, si nous retournons aux v. 5-7 et 9, il s'agit pour le gestionnaire de personnes avec lesquelles il est en relation. Nous rejoignons Philippe Menoud pour dire que Jésus n'enseigne pas que les riches méritent le ciel par leurs aumônes<sup>198</sup>. L'attitude du gestionnaire envers les débiteurs de son maître (v. 5-7) pourrait laisser croire que la vérité serait « l'argent garantit notre futur », alors que la vie est un don de Dieu. L'intendant investit sur sa peur du chômage et sur la situation de précarité dans

---

<sup>194</sup> Philippe MENOUD, « Riches injustes et biens véritables », p. 12.

<sup>195</sup> François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (15,1–19,27)*, p. 73.

<sup>196</sup> Marie-Joseph LAGRANGE, *Evangile selon saint Luc*, p. 435.

<sup>197</sup> Francis WILLIAMS, « Is almsgiving the point of the "Unjust Steward" ? », p. 295. WILLIAMS donne, p. 295, 296, les trois exemples suivants : 1) Pirque Aboth 4, 11 : « R. Eliézer Ben Jacob disait : Celui qui accomplit un commandement se donne à lui-même un avocat ; celui qui commet un péché se donne à lui-même un accusateur. La repentance et les bonnes œuvres sont comme un bouclier en face de la rétribution. » 2) Baba Batra 10a : « R. Eléazar le fils de R. Joseph disait : Tout acte de charité et toute œuvre de miséricorde que commettent les Israélites dans ce monde, ce sont la paix et de grands intercesseurs entre Israël et leur Père dans les cieux. » 3) Shabbat 32a : « Si celui qui monte à l'échafaud pour être puni a de grands intercesseurs, il est délivré ; sinon il n'est pas délivré. Et voici les grands intercesseurs d'un homme : la repentance et les bonnes œuvres. »

<sup>198</sup> Philippe MENOUD, « Riches injustes et biens véritables », p. 13 : « Ils ne méritent rien, au contraire, puisqu'en gérant leurs biens selon le conseil de Dieu ils ne font que ce qui leur est commandé. Il n'y a d'autre part aucun rapport entre les renoncements qu'ils consentent ici-bas et le salut éternel que Dieu leur réserve. » C'est cet arrière-plan qui par la suite donnera naissance aux indulgences dans la chrétienté.

laquelle il se trouve. Il oublie que le Mammon peut faire défaut, et qu'il fait défaut selon les situations et en fonction de notre gestion.

### c. Les tentes éternelles

L'ironie se dégage des v. 8b,9, car l'invitation ne doit pas être prise au pied de la lettre. En effet, exercer par sa générosité une charité intéressée pour accéder aux demeures éternelles est contraire à l'enseignement général de Jésus<sup>199</sup>. Giorgio Girardet rejoint Fletcher pour repérer l'ironie du v. 9 dans le contraste entre les richesses éphémères de ce monde et les demeures éternelles<sup>200</sup>.

McFayden fait reposer l'ironie du v. 9 sur le fait que les tentes dites éternelles sont en fait des habitations éminemment provisoires<sup>201</sup>. Nous ne partageons pas sa position et rejoignons la pensée de Lehtipuu<sup>202</sup> qui veille à éviter tout regard anachronique sur la tente, anachronisme qui conduit à comprendre la tente comme symbole du provisoire. En effet, la « tente », *σκηνή*, désigne le plus fréquemment dans la LXX le tabernacle du désert, qui était une construction portable, certes, mais non provisoire. *Σκηνή* traduit l'hébreu *mishkan* (מִשְׁכָּן) qui désigne un tabernacle qui dure<sup>203</sup>. Dans les temps anciens, la tente n'avait pas un caractère provisoire, elle était adaptée au mode vie<sup>204</sup>. Quand le peuple d'Israël se sédentarisa en Canaan, la tente conserva un sens éminemment positif<sup>205</sup>. Dans le Nouveau Testament, la plupart des vingt occurrences de *σκηνή*

---

<sup>199</sup> Donald R. FLETCHER, « The riddle of the Unjust Steward. Is irony the key ? », p. 25 ; Philippe MENOUD, « Riches injustes et biens véritables », p. 13.

<sup>200</sup> Giorgio GIRARDET, *Lecture politique de l'évangile de Luc*, p. 168 ; Donald R. FLETCHER, « The riddle of the Unjust Steward. Is irony the key ? », p. 24.

<sup>201</sup> J.F. MCFAYDEN, « The parable of the Unjust Steward », p. 536 ; voir *supra*, p. 23.

<sup>202</sup> Outi LEHTIPUU, « The rich, the poor, and the promise of an eschatological reward in the Gospel of Luke », in NICKLAS Tobias, VERHEYDEN Joseph, EYNIKEL Erik M.M. *et al.* (éd.), *Other worlds and their relation to this world. Early Jewish and Ancient Christian traditions*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 143, Leiden, Brill, 2010, p. 237, 238.

<sup>203</sup> Le tabernacle est un lieu sacré (Ex 25.8), un lieu mis à part (Ex. 38.24), c'est la demeure de Dieu signe de sa présence (Dt 26.15) : ces différents sens de « tente » en contredisent le caractère prétendument éphémère. Voir aussi J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 104.

<sup>204</sup> Louis FAURE, article « tente », in WESTPHAL Alexandre (éd.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible. Les choses, les hommes, les faits, les doctrines*, t. 2, Valence-sur-Rhône, Imprimeries réunies, 1973, p. 739 : la tente « devint probablement une nécessité pour les habitants des cavernes lorsqu'ils eurent des troupeaux : obligés de changer de pacages, ils durent abandonner leurs demeures sédentaires et se réfugier sous des abris faits de peaux de bêtes ».

<sup>205</sup> *Ibid.* : « Même longtemps après son installation [du peuple d'Israël] dans les maisons des villes et des villages, persistèrent dans le langage courant des expressions de la vie d'autrefois ; rentrer chez soi se disait, littéralement : rentrer dans ses tentes (hébr. de Jug. 19<sup>9</sup>) ; comp. le cri de

désignent le tabernacle d'Israël, mais aussi le sanctuaire céleste (Hé 8.5) et le temple céleste, la demeure de Dieu (Ap 13.6 ; 15.5 ; 21.2,3) qui sont assurément de nature éternelle et non provisoire. Ainsi, Luc utilise probablement le terme *σκηνή* d'une façon similaire, pour désigner une demeure céleste<sup>206</sup>.

Le deuxième poème nous interpelle sur l'attitude du gestionnaire, en nous montrant les dimensions positive et négative de sa gestion. Avec le Mammon, il se tisse un réseau d'amitié ou de relation en dépit de toute morale, mais qui lui assure un avenir. La bonne utilisation du Mammon d'injustice nous garantit d'être accueillis dans les tentes éternelles. Luc nous encourage à étudier les deux poèmes en les mettant dans leur perspective historique, d'abord le cadre socio-économique, puis des données socioculturelles.

## **D. Mise en perspective historique**

La parabole du gestionnaire avisé s'inscrit dans un contexte historique dont l'étude apportera un éclairage indispensable à la pleine compréhension des enjeux. Nous considérerons d'abord le cadre socio-économique, puis des données socioculturelles.

### **1. Perspective socio-économique**

Nous n'avons que des hypothèses concernant le cadre social sous-jacent à la parabole. Cependant plusieurs auteurs défendent l'idée qu'à l'origine cette parabole était comprise par les auditeurs de Jésus qui connaissaient naturellement ce contexte économique et social. Nous allons donc tenter de donner à la parabole sa perspective socio-économique et de voir dans quelle mesure le sens de la parabole en est enrichi.

---

ralliement : « A tes tentes, Israël ! » (1 Rois 12<sup>16</sup>). » La Tente est également un lieu de rencontre, voir article « sanctuaire », in WIGODER Geoffrey (éd.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf, 1993, p. 1020, 1021.

<sup>206</sup> Outi LEHTIPUU, « The rich, the poor, and the promise of an eschatological reward », p. 237, 238.

### **a. Honneur et prestige social du maître**

Le récit démarre rapidement en brossant la situation et met en scène les différents personnages<sup>207</sup> – homme riche, gestionnaire, débiteurs – qui se situent dans un monde socialement très hiérarchisé, où les valeurs d'honneur et de honte sont primordiales. Pour Kloppenborg, le fait que le maître croie au soupçon confirme que l'homme riche est « capricieux et injuste<sup>208</sup> ». Il va licencier son régisseur car la rumeur qui circule porte atteinte à son honneur. L'honneur ici compte plus que la richesse. La rumeur accuse l'intendant de dilapider l'argent de son maître, mais cela induit pour le maître qu'il est incapable de contrôler son régisseur, d'où son déshonneur<sup>209</sup>. Cette rumeur met donc en péril le statut social du maître, qui risque de perdre la face devant l'opinion publique. Cette question d'honneur étant primordiale pour l'homme riche, il doit donc renvoyer son gestionnaire rapidement car, comme le remarque Bovon, tout en étant riche, il n'est pas tout-puissant<sup>210</sup>. Il peut certes mettre son régisseur à la porte, mais il dépend de son collaborateur pour un ultime service : rendre compte de sa gestion. De ce constat découlent les questions suivantes : quels étaient le rôle et la mission d'un gestionnaire dans ce contexte précis ? quel était son degré de responsabilité dans la gestion ? comment étaient institués les rapports entre maître et gestionnaire ?

### **b. Rôle socio-économique du gestionnaire**

L'encyclopédie juïque<sup>211</sup> rapporte qu'un fondé de pouvoir est une personne à qui l'on donnait pouvoir d'agir au nom d'une autre personne. C'est en quelque

---

<sup>207</sup> Hugues COUSIN, Jean-Pierre LEMONON, Jean MASSONET *et al.*, *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998, p. 54.

<sup>208</sup> John S. KLOPPENBORG, « The Dishonoured master (Luke 16,1-8a) », *Bib.* 70 (1989), p. 488. Bernard Brandon SCOTT, « A Master's praise », p. 180, souligne le « rôle attendu de despote » attribué au maître riche dans le monde des paysans galiléens. A l'opposé, Kenneth E. BAILEY, *Poet and peasant*, p. 90, estime qu'un tel portrait négatif des maîtres est « inconnu dans les paraboles synoptiques ».

<sup>209</sup> Les riches étaient généreux, et au travers de leurs actions de bienfaisance ils recevaient les hommages du peuple, voire de la nation. John S. KLOPPENBORG, « The Dishonoured master », p. 488, 489 : « Les richesses étaient considérées comme un moyen d'acquérir de l'honneur plutôt que comme une fin en soi. » En opposition, Luc nous rapporte l'offrande de la pauvre veuve qui fut honorée par Jésus (Lc 21.1-4).

<sup>210</sup> François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (15,1–19,27)*, p. 70. Mary Ann BEAVIS, « Ancient slavery », p. 42, n'est pas de cet avis car, selon elle, les punitions du maître envers son esclave pouvaient être extrêmement pénibles. Elle donne l'exemple d'un esclave qui avait volé un plat en argent et a eu les mains coupées et suspendues à son cou ; ou celui d'un garçon qui avait cassé un verre en cristal et fut jeté aux lamproies.

<sup>211</sup> Voir Nahum RAKOVER, article « agency », in ROTH Cecil, WIGODER Geoffrey (éd.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 2, Jérusalem, Keter, 1972, col. 349-354.

sorte un ambassadeur. Ses actes ont une portée légale comme si le maître lui-même les établissait<sup>212</sup>. Cependant, dans la Bible, les termes traduits par intendant, serviteur ou esclave peuvent répondre au même rôle.

Mary Ann Beavis s'intéresse particulièrement à la dimension sociale de l'esclavage dans la compréhension de notre parabole<sup>213</sup>. On estime qu'une personne sur cinq était esclave dans l'Empire romain, et jusqu'à une sur trois à Rome. A cette époque on devenait esclave par captivité, pour rembourser sa dette, ou en se vendant soi-même. L'esclave était considéré comme un objet, à l'identique des autres denrées sur le marché. Le gestionnaire de Lc 16 est-il un esclave ? On peut hésiter, du fait qu'il est établi sur tous les biens de son maître, et qu'il gère donc une grande quantité d'argent. Mais pour Mary Ann Beavis, l'esclave pouvait avoir des hautes fonctions, de grandes responsabilités, avec une influence politique et une haute estime sociale. L'esclave gestionnaire agissait donc comme un fondé de pouvoir à qui le maître déléguait toute autorité tant au niveau du commerce, des finances que de la gestion de ses biens<sup>214</sup>.

En ce qui concerne le rôle du fondé de pouvoir à proprement parler<sup>215</sup>, le judaïsme a élaboré une législation complexe concernant le commerce et les finances, que

---

<sup>212</sup> Par exemple, Abraham, pour le choix de la femme de son fils Isaac, donne tout pouvoir à son serviteur (Gn 24.9). Le Talmud, traité *Seder Nashim*, vol. II, 85a, in *The Babylonian Talmud*, p. 537, souligne les responsabilités du fondé de pouvoir : « Je t'ai délégué pour améliorer ma situation et non pour l'empirer. »

<sup>213</sup> Mary Ann BEAVIS, « Ancient slavery », p. 37-43.

<sup>214</sup> Kenneth E. BAILEY, *Poet and peasant*, p. 94, conclut plutôt que le gestionnaire est un salarié, qui arrondit ses fins de mois par des dessous-de-table versés par les débiteurs et non consignés dans les contrats. Edmondo LUPIERI, « *Mammona iniquitatis* », p. 138, considère que l'intendant n'est pas un esclave, puisque la parabole ne le précise pas. Quant à John S. KLOPPENBORG, « The Dishonoured master », p. 481, n. 25, il remarque que nous manquons de sources sur la rémunération des intendants.

<sup>215</sup> Flavius JOSEPHE, *Histoire ancienne des Juifs et la guerre des Juifs contre les Romains 66-70 apr. J.-C.*, trad. ANDILLY Arnauld d', adapté en français moderne par BUCHON J.A.C., Paris, Lidis, 1968-1973, p. 372, 373, rapporte une anecdote fort éclairante sur le rôle prépondérant que peut jouer un intermédiaire financier, à travers l'histoire de Joseph, neveu du grand prêtre Onias II, sous Ptolémée III, roi d'Egypte de 247 à 222 : « Il rencontra en chemin les principaux des villes de Syrie et de Phénicie qui allaient pour traiter avec le roi des tributs qu'ils devaient payer, et que ce prince affermaient tous les ans aux plus riches d'entre eux. [...] Le jour de l'adjudication des tributs étant venu, ils enchérèrent sur tous ceux de la basse Syrie, de la Phénicie, de la Judée et de Samarie jusqu'à huit mille talents ; et alors Joseph leur reprocha de s'entendre ensemble pour donner si peu, et offrit d'en donner deux fois autant, et de laisser de plus au profit du roi la confiscation de ceux qui seraient condamnés, dont ils prétendaient profiter. Le roi vit avec plaisir que Joseph augmentait ainsi son revenu. [...] Ce prince fut si satisfait de sa conduite qu'il lui donna de grandes louanges et se remit à lui d'en user à l'avenir comme il voudrait. »

l'on trouve longuement développée dans le Talmud<sup>216</sup>. Le cas de fraude y est prévu ; il est stipulé que, si un fondé de pouvoir commettait des actes contraires à la loi, celui qui l'avait mandaté ne pouvait être tenu pour responsable de ses actes<sup>217</sup>.

### c. Transactions commerciales

La parabole s'attache à montrer comment le gestionnaire met sa solution en application ; en effet, trois versets sont consacrés à cette séquence (v. 5-7). A partir de ces versets, nous considérons que la parabole se situe dans le contexte de transactions commerciales agricoles<sup>218</sup>, si l'on en juge d'après les importantes quantités qui sont en jeu. Au v. 6 « cent barils d'huile » (Ἐκατὸν βάρους ἐλαίου) – environ 3 500 litres – et au v. 7 « cent mesures de blé » (Ἐκατὸν κόρους σίτου) – environ 35 000 litres – représentent vingt fois la production d'une exploitation agricole familiale moyenne<sup>219</sup>. Par conséquent, on peut comprendre la situation des débiteurs de deux façons :

1. il s'agit de fermiers de très vastes exploitations, qui payent le loyer des terres<sup>220</sup> – le principe du fermage est présent dans le Nouveau Testament, voir Mt 21.33 ;
2. il s'agit d'emprunteurs qui remboursent leur emprunt en nature, capital et intérêts mêlés. Nous considérons que cette deuxième hypothèse correspond mieux au récit de la parabole, et permet de comprendre le processus d'intérêt et de réduction de la dette.

---

<sup>216</sup> Cette législation rabbinique est analysée par J. Duncan M. DERRETT, « Fresh light on St. Luke XVI », p. 198-219.

<sup>217</sup> Nahum RAKOVER, article « agency », col. 349.

<sup>218</sup> Voir François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (15,1–19,27)*, p. 71.

<sup>219</sup> John S. KLOPPENBORG, « The Dishonoured master », p. 482.

<sup>220</sup> C'est la position de Joseph A. FITZMYER, « The story of the Dishonest Manager », p. 173 ; voir aussi Kenneth E. BAILEY, *Poet and peasant*, p. 93 ; William LOADER, « Jesus and the rogue in Luke 16,1-8a », p. 526. On distinguait à l'époque trois sortes de fermage : 1) le fermage en nature représentant la moitié, le tiers ou le quart de la récolte ; 2) le fermage en nature représentant un montant forfaitaire fixé d'avance et à livrer quelle que soit la productivité de la récolte ; 3) le fermage avec une somme d'argent versée par le propriétaire au fermier comme salaire pour son travail, la récolte revenant entièrement au propriétaire ; voir Georges GANDER, « Le procédé de l'économe infidèle, décrit en Luc 16.5-7, est-il répréhensible ou louable ? », VC 7 (1953), p. 131, 132.

#### **d. Pratique de l'usure**

Le fait de pratiquer l'usure pose un problème. En effet, la Torah interdisait de prendre des intérêts sur des prêts accordés à des compatriotes (Ex 22.25 ; Lv 25.36,37 ; Dt 15.7,8). Cette loi avait toutefois été contournée : certaines situations pouvaient être considérées comme une association d'affaires et d'intérêts.

La casuistique rabbinique s'en était d'ailleurs mêlée pour favoriser cet usage. Par exemple, si le billet de créance était rédigé sous cette forme : « Je paierai à Untel un denier le premier Nisan ; si je ne le fais pas, je lui paierai un denier un quart en plus chaque année » ; il y avait « usure » et le débiteur pouvait attaquer son créancier en justice. Mais si le billet portait seulement : « Je dois à Untel dix kors de blé », on admettait qu'il n'y avait pas usure au sens strict (au sens de la lettre de la Loi ; puisque toute allusion à un intérêt était apparemment absente) même si le porteur du billet n'avait effectivement touché que sept ou huit kors, la différence constituant son « bénéfice »<sup>221</sup>.

Dans les temps anciens, comme de nos jours, les accords commerciaux qui pénalisent un client sont illégaux. Or le contrat mentionné dans la parabole correspond à un des types de contrat décrits dans le Talmud. Un tel contrat mentionnait seulement le remboursement global du débiteur. Les intérêts qui y étaient implicitement inclus n'étaient pas mentionnés, ce qui évitait d'être dans l'illégalité vis-à-vis de la Torah<sup>222</sup>.

Pour mieux comprendre le système des intérêts, nous reprenons l'analyse socio-économique et légale de Duncan Derrett<sup>223</sup>, qui s'appuie sur trois sources :

1. le droit rabbinique – problème : est-il légitime de remonter de la Mishna (II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.) et du Talmud (IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.) jusqu'à l'époque de Jésus ?
2. le droit indien ancien – problème : est-il légitime de rapprocher le droit indien de la situation palestinienne ?

---

<sup>221</sup> Thierry SNOY, « Approche littéraire de Luc 16 », p. 56. Par exemple, si quelqu'un empruntait de l'argent pour acheter un champ et donnait la moitié de la récolte en plus du remboursement de sa dette, ce surplus n'était pas considéré comme un intérêt, mais comme un partage de bénéfices. Voir Richard LEHMANN, « L'économe infidèle, Luc 16:1-13 », *Revue adventiste* (1988/6), p. 14, 15 : « Cependant, il y avait une limite à ne pas dépasser. L'expérience de la veuve secourue par Elisée le rappelle (2R 4.1-7). Un créancier se devait de respecter le grain et l'huile, fondements de l'existence. »

<sup>222</sup> J. Duncan M. DERRETT, « Fresh light on St. Luke XVI », p. 211, 212 ; voir aussi Georges GANDER, « Le procédé de l'économe infidèle », p. 132.

<sup>223</sup> J. Duncan M. DERRETT, « Fresh light on St. Luke XVI », p. 198-219 ; J. Duncan M. DERRETT, « "Take thy bond... and write fifty" (Luke XVI.6). The nature of the bond », *JThS* 23/2 (1972), p. 438-440. Voir les objections de Joseph A. FITZMYER, « The story of the Dishonest Manager », p. 176, n. 25 ; John S. KLOPPENBORG, « The Dishonoured master », p. 485 ; Douglas M. PARROTT, « The Dishonest Steward », p. 503.



3. des sources égyptiennes, à savoir des papyrus documentaires des II<sup>e</sup> et I<sup>er</sup> siècles av. J.-C. – problème : est-il légitime de rapprocher la pratique égyptienne de la situation palestinienne ?

Derrett affirme que les dettes en produits agricoles génèrent des intérêts plus élevés que lorsqu'il s'agit de dettes financières. Si les reconnaissances de dette d'argent stipulent le montant des intérêts, il n'en va pas de même pour les billets de reconnaissance de dette en nature, où – en Egypte comme en Palestine – les intérêts sont implicites mais invisibles. Voici cinq exemples de dettes en nature trouvés dans des papyrus documentaires égyptiens<sup>224</sup> :

Papyrus	Date	Contenu	Commentaire
P. démotique Turin Botti 13	114 BCE	7 <i>artabas</i> de blé ont été empruntés, le montant indiqué est de 10,5 <i>artabas</i>	Intérêts explicites : 50 %
P. L. Bat. XVII. 4	II <sup>e</sup> s. BCE	« Je reconnais avoir auprès de toi ces 3 <i>baths</i> [soit 117 l] de vin et je te les restituerai avec une fois et demie de plus <sup>225</sup> . »	Intérêts explicites : 50 %
P. démotique Adler 4	110 BCE	« Tu as avec nous 30 ( <i>keramies</i> ) de vin au nom du vin que tu nous as donné, tandis que leur supplément est inclus en eux : nous te les rendrons. »	Intérêts inclus dans la somme due
P. démotique Cairo 30. 610	66 BCE	« Tu nous as donné 4 <i>artabas</i> de blé comme principal (et) intérêt ; nous te les rendrons. »	Intérêts inclus dans la somme due
P. gr. Rein. 20	II <sup>e</sup> s. BCE	« Tu as avec nous 50 <i>artabas</i> de blé sur la base d'une réclamation concernant le principal (et) l'intérêt. »	Intérêts inclus dans la somme due

Le débiteur reconnaît avoir une dette qui inclut le capital et les intérêts. La reconnaissance de dette sous-entend qu'il a reçu moins que le montant noté. Il apparaît qu'à l'époque de Jésus, des intérêts de l'ordre de 50 % étaient courants depuis l'Egypte jusqu'en Palestine.

#### e. Réduction et remise de dette

Si l'on considère que le gestionnaire, lorsqu'il réduit la dette des débiteurs, supprime en fait le montant des intérêts qu'il avait calculés<sup>226</sup> et ne conserve que

<sup>224</sup> J. Duncan M. DERRETT, « "Take thy bond... and write fifty" (Luke XVI.6) », p. 439.

<sup>225</sup> ὁμολογῶ ἔχειν π[α]ρὰ σοῦ τοὺς τρεῖς μετρητὰς τοῦ οἴνου σὺν ἡμιολίᾳ, οὓς καὶ ἀποδώ(σω) σοι.

<sup>226</sup> Telle est la position de J. Duncan M. DERRETT, « Fresh light on St. Luke XVI », p. 209, 210. Voir aussi Joseph A. FITZMYER, « The story of the Dishonest Manager », p. 177. A l'opposé, Douglas M. PARROTT, « The Dishonest Steward », p. 504, estime que « la suppression de l'usure ou de la portion appartenant au gestionnaire n'est tout simplement pas considérée dans la parabole »,

le capital dû à son maître, le taux d'usure s'élèverait à 100 % pour l'huile, et à 25 % pour le blé. Le taux d'usure plus élevé pour l'huile est dû au fait qu'il s'agit d'un produit transformé, où l'intervention humaine peut faire davantage fluctuer la productivité, alors que les rendements pour les produits agricoles non transformés sont quasi identiques dans une même région<sup>227</sup>.

Thomas Hoeren estime que la remise de dette accordée par le gestionnaire s'est effectuée dans le cadre d'une année *shemitt* – année sabbatique. La *shemitta* donnait aux débiteurs la possibilité de faire valoir leur droit à l'annulation de leur dette<sup>228</sup>. Cependant, l'usage oriental ancien du fermage en général ne nous permet pas de nous rendre compte de l'ensemble des implications d'une telle pratique.

Bazzana analyse la remise des dettes dans cinq papyrus documentaires, dont deux sont particulièrement pertinents : il s'agit de décrets royaux d'amnistie du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>229</sup>. Dans certaines circonstances exceptionnelles, les rois ptolémaïques décrétaient une amnistie portant sur les crimes et autres délits, et promulguaient à cette occasion une remise de dettes, non seulement de ce qui leur était dû, mais aussi de ce qui était dû à des tiers. De telles amnisties n'étaient pas réservées à la seule Egypte : « une remise des dettes fait partie d'une idéologie présente et effective non seulement dans le royaume ptolémaïque mais dans d'autres contrées de la Méditerranée orientale et dans le pays d'Israël<sup>230</sup> ». Ces décrets d'amnistie donnent un éclairage fort intéressant à la parabole du

---

l'ensemble de la dette étant due au maître. La réduction de la dette est donc une malhonnêteté et c'est précisément ce qui conduit à qualifier le gestionnaire d'injuste. C'est aussi le point de vue de Robert A.J. GAGNON, « A second look at two Lukan parables », p. 3, qui considère que l'intendant utilise l'argent de son maître pour se gagner des amis.

<sup>227</sup> J. Duncan M. DERRETT, « Fresh light on St. Luke XVI », p. 216, signale également la variabilité de la qualité de l'huile.

<sup>228</sup> La *shemitta* est attestée par des auteurs non Juifs. Il en ressort que les années 38/37 av. J.-C. et 68/69 apr. J.-C. furent des années *shemitt*. Cette tradition était en danger au temps de Jésus, car l'expansion des transactions internationales la rendait de plus en plus difficile à appliquer. A cause de cette tradition d'accorder une remise de la dette, des contrats n'étaient plus conclus, surtout des prêts accordés à des compatriotes ; Thomas HOEREN, « Das Gleichnis vom ungerechten Verwalter (Lukas 16.1-8a) – zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Restschuldbefreiung », *NTS* 41/4 (1995), p. 626, 627. Voir aussi Giovanni Battista BAZZANA, « *Basileia* and debt relief. The forgiveness of debts in the Lord's prayer in the light of documentary papyri », *CBQ* 73 (2011), p. 519.

<sup>229</sup> Giovanni Battista BAZZANA, « *Basileia* and debt relief », p. 514, 515, analyse les papyrus P.Köln 7.313 et SB 20.14106.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 517. Pour une application à Israël, voir l'attitude du roi séleucide Démétrius I<sup>er</sup> rapportée en 1 Maccabées 13.36-39.

gestionnaire avisé, la remise des dettes apparaissant comme une mesure populaire et donnant une aura flatteuse à celui qui la décide. Lorsqu'il remet une partie de leurs dettes aux débiteurs, l'intendant permet d'asseoir la popularité de son maître.

#### **f. Conclusion sur la perspective socio-économique**

En considérant le contexte socio-économique, nous ne pouvons pas affirmer que le gestionnaire a été félicité par son maître parce qu'il renonçait à sa part d'intérêt. Ce contexte nous fait simplement entrevoir son étroite marge de manœuvre et son intelligence. Nous pouvons toutefois affirmer qu'en accordant une remise aux débiteurs, le gestionnaire a rétabli l'honneur et le prestige de son maître face aux rumeurs accusatrices, puisqu'il agissait officiellement au nom du maître. Nous pouvons en outre deviner, par le taux élevé des intérêts qu'il pratiquait, l'étendue de la fortune qu'il amassait aux dépens de son maître.

## **2. Perspective socioculturelle**

M<sup>me</sup> Beavis a produit une étude très intéressante de l'esclavage comme contexte socioculturel particulièrement éclairant sur la mise en scène de la parabole du gestionnaire avisé<sup>231</sup>. Elle affirme d'abord que le gestionnaire de la parabole est un esclave<sup>232</sup>, puis montre que l'ambiguïté du personnage n'était pas pour surprendre un lecteur de l'Antiquité, habitué à la roublardise des esclaves, fréquente dans la littérature gréco-romaine<sup>233</sup>. Dans cette littérature gréco-romaine, ce sont les fables d'Esopé qui fournissent une perspective socioculturelle pertinente pour la compréhension de notre parabole.

Esopé, historiquement un esclave thrace du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. devenu libre, est un personnage très célèbre dans l'Antiquité. On trouve des centaines de fables qui lui ont été attribuées, ainsi que des pièces de théâtre et des poèmes élaborés jusqu'au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Il est mentionné par des auteurs aussi illustres qu'Aristophane, Aristote, Hérodote ou Plutarque<sup>234</sup>. Esopé est par excellence l'esclave roublard, malin, rusé, qui sait tirer parti des situations pour les retourner à

---

<sup>231</sup> Mary Ann BEAVIS, « Ancient slavery », p. 37-54.

<sup>232</sup> Voir *supra*, p. 62.

<sup>233</sup> Mary Ann BEAVIS, « Ancient slavery », p. 41.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 45.

son avantage, aux dépens de son maître. Il est l'exploité qui prend le dessus sur les puissants, ce qui assure son immense popularité. A titre d'exemple, voici le résumé d'une des trois fables reprises par Mary Ann Beavis<sup>235</sup> : la femme de Xanthus, maître d'Esopé, est partie depuis plusieurs jours et la réconciliation avec son mari semble impossible. Le maître envoie des amis pour la ramener à la raison, ils échouent. Esopé survient et lui dit : « Ne t'en fais pas, je vais la faire revenir de son plein gré. » Il prend de l'argent et va au marché où il fait beaucoup d'achats, puis passe devant la maison où se trouve sa maîtresse. Bavardant intentionnellement avec un esclave de cette maison, il glisse dans la conversation qu'il a fait des achats exceptionnels car son maître va se marier le lendemain. Comme prévu, l'esclave répète cela à la maîtresse, qui se précipite aussitôt chez son mari et hurle : « Tu ne peux pas prendre une autre femme tant que je suis vivante ! » Elle est belle et bien rentrée à la maison de son plein gré...

A l'image de cette histoire, les fables d'Esopé sont généralement construites selon le schéma suivant, en trois étapes : 1) Esopé a un problème avec son maître ou sa maîtresse ; 2) Esopé met en œuvre une action pour remédier à la situation ; 3) Esopé obtient le meilleur de son maître ou de sa maîtresse<sup>236</sup>. La parabole du gestionnaire avisé fonctionne de la même façon : 1) le gestionnaire est renvoyé par son maître ; 2) il développe une stratégie et agit pour se sortir d'affaire ; 3) il est loué par son maître, le v. 8a faisant nécessairement partie de la parabole, dont il est la conclusion attendue<sup>237</sup>.

Outre les fables d'Esopé, le monde gréco-romain connaissait des comédies de Plaute, écrites aux III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècles av. J.-C., et devenues très populaires un siècle plus tard, qui mettent en scène des esclaves. Ces deux sources littéraires, les fables et les comédies, montrent « des maîtres durs et fous qui sont prompts à punir les esclaves pour des fautes réelles ou imaginaires<sup>238</sup> », et des esclaves intelligents et malins qui se sortent à leur avantage des situations les plus improbables. L'esclave est populaire et sympathique, et le maître passe pour le

---

<sup>235</sup> Mary Ann BEAVIS, « Ancient slavery », p. 46, 47.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>237</sup> A l'opposé, Bernard Brandon SCOTT, « A Master's praise », p. 184, qui analyse la parabole du point de vue du *reader-response*, considère que la louange du maître « crée une tension dans le récit » et va à l'encontre de ce que pouvait anticiper et attendre le lecteur, à savoir la colère du maître et la punition du gestionnaire.

<sup>238</sup> Mary Ann BEAVIS, « Ancient slavery », p. 48.

méchamment<sup>239</sup>. Si l'on peut émettre des doutes quant à une imprégnation culturelle de cette sorte des auditeurs de Jésus, issus pour beaucoup des milieux ruraux de Galilée et de Judée, il ne fait en revanche aucun doute que les lecteurs gréco-romains de Luc connaissaient ces histoires d'esclaves roublards, « motif commun du folklore méditerranéen<sup>240</sup> », et donc qu'ils recevaient la parabole du gestionnaire avisé en fonction de cet arrière-plan culturel.

## Conclusion de l'exégèse de Lc 16.1-13

La parabole du gestionnaire avisé est adressée par le rédacteur Luc à Théophile, mais aussi à un lectorat plus large dont nous faisons partie. Cette péricope se trouve au centre de l'Évangile, dans la section du voyage de Jésus vers Jérusalem. La parabole est le bien propre de Luc et n'a aucune correspondance dans les autres Évangiles. Le texte est stable et sans variante significative ; son authenticité n'est pas contestée. Le passage est construit sous la forme d'une ballade (v. 1-8) suivie d'un deuxième poème sur le thème du Mammon et de la fidélité (v. 9-13). Jésus s'adresse avant tout à ses disciples, mais aussi aux scribes et aux pharisiens qu'il interpelle implicitement sur leur avidité face à l'argent. On est ici dans une thématique éthique sur la richesse et sa juste utilisation.

L'analyse de la temporalité du récit a permis de déterminer une tension entre le présent et le futur, surtout présente aux v. 4,9 et s'exprimant autour du verbe faire. Luc introduit le lecteur dans l'événement, il privilégie le mode *showing* en laissant parler les personnages, de ce fait il limite son omniscience. Le parcours du lecteur suit la situation de crise que vit le gestionnaire. Le lecteur est ainsi projeté dans le récit, et Luc provoque sa participation en passant en revue les solutions envisagées par l'intendant. L'intendant a pour objectif de préserver son prestige social par l'établissement de relations avec les débiteurs de son maître.

---

<sup>239</sup> C'est également l'opinion de Bernard Brandon SCOTT, « A Master's praise », p. 180-183.

<sup>240</sup> Mary Ann BEAVIS, « Ancient slavery », p. 51.

Les deux protagonistes de la parabole sont le maître et l'intendant. Le gestionnaire est accusé de dilapider les biens de son maître qui a perdu confiance en lui. Le narrateur nous montre que les accusations semblent être fondées car l'intendant ne s'en défend pas. La réflexion et l'action qu'il entreprendra confirment son égocentrisme, aussi le lecteur éprouve de l'antipathie envers ce personnage. L'intendant fait des débiteurs ses obligés par un contrat implicite. Il a su utiliser à son profit la fine marge de manœuvre qui lui restait. Ce coup de génie lui vaut la louange de son maître.

Notre péricope s'inscrit dans une perspective historique socio-économique. Le statut du gestionnaire en tant que fondé de pouvoir – qu'il soit ou non esclave – lui attribuait les mêmes prérogatives qu'à son maître dans le cadre de ses activités de gestion. Le fait que la loi protégeait le maître de toute entreprise illégale de son fondé de pouvoir indique qu'il a renvoyé son intendant pour des raisons d'honneur et de prestige social plus que pour les risques qu'il pouvait encourir.

Les montants indiqués aux v. 5-7 sont si élevés qu'il ne peut s'agir que d'emprunts remboursés en nature, capital et intérêts mêlés. L'usure étant interdite par la Torah, elle était malgré tout pratiquée mais masquée en ne faisant pas paraître les intérêts dans la reconnaissance écrite de dette. La réduction des dettes correspond alors probablement à la pure et simple suppression des intérêts cachés. Dès lors, le maître peut-il désavouer son serviteur et le renvoyer, au risque de passer aux yeux de tous pour un homme irrespectueux de la Loi ?

Les v. 9-13 sont une application parénétique de la parabole. Les quatre *logia* du deuxième poème permettent aux lecteurs de Luc de comprendre correctement les v. 1-8, à commencer par le juste rapport entre Dieu et Mammon. Etymologiquement, Mammon signifie la confiance, la fidélité et la sécurité ; il désigne habituellement l'argent mal acquis et la richesse qui provient des transactions financières. Personnifié en Mammon, l'argent devient un puissant personnage qui exerce un pouvoir sur nous. Toutefois, le Mammon n'est pas une valeur sûre, même s'il est mis en concurrence avec Dieu ; il crée une relation d'asservissement et de dépendance en nous donnant l'illusion de la sécurité. Jésus rappelle à ses disciples qu'on doit utiliser l'argent au service des plus démunis, les « amis », sans pour autant penser que nos aumônes garantissent

notre salut. En effet, Dieu est le seul qui donne la vie et qui garantisse notre avenir dans les « tentes éternelles », symboles de sa présence.

### **III. Vers une éthique économique**



« La pauvreté et la maladie viennent de l'ennemi, mais la richesse demeure un don de Dieu. » Cette affirmation de Werner Lehmann semble demeurer actuelle aujourd'hui. Ce pasteur est persuadé que les chrétiens pourraient s'approprier davantage les promesses de Dieu : « Je crois que Dieu veut que nous soyons bénis<sup>241</sup>. » Nous allons mettre l'accent sur la grâce et la richesse. Dans un premier temps, nous brosserons l'arrière-plan vétérotestamentaire de la richesse, qui semble y être perçu comme une bénédiction en réponse à l'obéissance à la loi de Dieu. Nous découvrirons alors comment Luc introduit la notion de la grâce et son accessibilité aux riches. Puis, en rapport avec notre parabole, nous analyserons la compatibilité entre être des fils de lumière et en même temps des fils de ce monde, afin de répondre à la question suivante : nos pratiques de vie sont-elle en harmonie avec la gérance des biens qui nous ont été confiés ?

## A. La richesse dans l'Ancien Testament

Dans l'Ancien Testament, la mentalité considérait les richesses comme étant indéniablement le signe visible de la bénédiction de Dieu<sup>242</sup>. Les patriarches, dans la description qu'en donnent les Ecritures, sont de riches propriétaires d'un grand cheptel, dotés de nombreux domestiques<sup>243</sup>. Alors que le peuple d'Israël sort de l'esclavage en Egypte, Dieu lui donne la terre promise, « pays ruisselant de lait et de miel » (Ex 3.8). Canaan semble avoir une spécificité se traduisant par le fait que l'acquisition de cette terre annulerait la souffrance du passé, voire la

---

<sup>241</sup> Werner LEHMANN, pasteur d'une des grandes Eglises évangéliques en Suisse romande et président de plusieurs ministères internationaux, est persuadé que les chrétiens pourraient s'approprier davantage les promesses de Dieu ; cité par Christian WILLI, « La richesse signe de bénédiction ? », *Christianisme aujourd'hui* (2010/10), p. 12, 13.

<sup>242</sup> La *beraka* n'est pas d'abord un concept théologique, mais s'extériorise très concrètement par l'abondance matérielle, comme cela apparaît en particulier dans les bénédictions adressées aux patriarches ; voir E. PARMENTIER-GANGLOFF, « Le riche et le pauvre dans l'Ancien Testament. Israël : enfant de la rue et enfant de riche », *Christianisme aujourd'hui* (1994/9), p. 10.

<sup>243</sup> Frédéric GODET (éd.), *La Bible annotée. Ancien Testament*, vol. 1, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1898), Saint-Légier, PERLE, 1985, p. 201-203.

pauvreté<sup>244</sup>. En cohérence, dans les Proverbes, on trouve une stigmatisation de la pauvreté où elle est souvent synonyme de paresse<sup>245</sup>.

Cette mentalité a pleinement imprégné les esprits à l'époque, et Job en sera l'une des victimes lorsqu'il aura tout perdu. La visite de ses trois amis l'atteste lorsqu'ils l'accusent d'avoir désobéi à la loi divine<sup>246</sup>. En devenant roi, Salomon demande un cœur intelligent et Dieu lui donne en plus la richesse comme récompense de son humilité. Néanmoins, si la richesse semble être le fruit des bénédictions de Dieu, le concept est fondé au départ sur le principe de l'égalité des chances assurées à toutes les tribus (Jos 13 ; 23.4). Dieu met une clause de sauvegarde de la famille et non de la propriété collective – d'où l'importance du nom de famille dans la transmission de l'héritage.

Pour éviter l'enrichissement disproportionnel, Dieu fait appel à la mémoire du peuple d'Israël : les Israélites doivent apprendre à vivre en tant que gérants, en se considérant comme des hôtes et des immigrants en Canaan, sans oublier leur condition antérieure d'esclaves (Dt 24.18-24). Dieu invite également Israël à instaurer les années jubilaires, au cours desquelles les terres retournaient à leurs propriétaires d'origine (Lv 25.13). Cependant, ce principe d'égalité demeurera une utopie, car la réalité est tout autrement vécue.

Qui sont les pauvres ? Plusieurs termes hébreux sont liés à ce concept :

- *hasar, nasah* – c'est le pauvre en sens socio-économique ;
- *dal* – le faible, le nécessiteux ;
- *ebjon* – le mendiant ;
- *'an/ amuv* – le malheureux, l'humilié.

Lorsque les Écritures parlent des pauvres et de leur protection, il s'agit de trois catégories de personnes : l'étranger (car il ne pouvait acquérir des terres), l'orphelin et la veuve. De là, le législateur crée des lois pour les protéger :

---

<sup>244</sup> Frank MICHAELI, *Le livre de l'Exode, commentaire de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1974, p. 52.

<sup>245</sup> Pr 6.10,11 ; 10.4 ; 13.18 ; voir Frédéric GODET (éd.), *La Bible annotée. Ancien Testament*, vol. 5, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1898), Saint-Légier, PERLE, 1981, p. 154.

<sup>246</sup> Le livre met l'accent sur l'attitude d'Eliphaz, qui attribue le malheur de Job à sa désobéissance aux commandements de Dieu (Jb 15) ; Jules-Marcel NICOLE, *Le livre de Job*, Commentaire évangélique de la Bible 5, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1986, p. 71-81 ; Frédéric GODET (éd.), *La Bible annotée. Ancien Testament*, vol. 5, p. 29-31.

- il est interdit de faire un prêt avec intérêts pour les compatriotes (Ex 22.24 ; Lv 25.35-37) ;
- l'abandon d'une partie des récoltes, des moissons, des vignes et des olives à ceux qui sont sans ressources (Lv 19.9,10 ; Dt 24.19-21) ;
- la dîme triennale du produit des champs revient aux lévites, aux immigrés, aux orphelins et aux veuves (Dt 14.28,29).

Au travers de ces lois, on peut faire deux constatations : d'abord, les pauvres sont sous la protection de Dieu et par conséquent de tout le peuple ; ensuite, la thésaurisation peut sembler une source de bénédiction, mais elle ne s'articule que dans un développement pédagogique dans lequel on reconnaît les bienfaits de Dieu. Aussi, il y a un lien entre la bonne gestion de ce que Dieu nous a donné et la non-exploitation de l'autre pour son profit personnel.

La sédentarisation va accentuer les inégalités, la terre et le cheptel n'étant plus des valeurs sûres pour fructifier et lutter contre la pauvreté. Dès lors, cela entraîne une nouvelle économie marchande. On assiste à un exil de nécessité, à la pratique de se vendre comme esclave, au développement de la mendicité. On voit alors se redessiner une mentalité selon laquelle la richesse produit sur l'individu une forme d'aliénation, aussi une certaine pauvreté spirituelle est-elle valorisée (Ps 37.14, Jr 5.26-29)<sup>247</sup>.

La richesse est donc en Israël la transmission de l'héritage de père en fils vue comme une continuité, une alliance perpétuelle, dont la vocation était de préserver la famille. Les biens acquis ne peuvent l'être par des moyens frauduleux, d'où l'insistance des prophètes à rappeler qu'il y a une éthique qui doit diriger toutes les transactions financières et économiques :

Ils ne savent pas agir avec droiture, déclaration du Seigneur, ils entassent dans leurs palais la violence et le ravage. [...] Ecoutez cette parole, vaches de Bashân, vous qui êtes dans la montagne de Samarie, vous qui opprimez les petites gens, qui écrasez les pauvres. [...] Quel malheur pour ceux qui préparent des plans malfaisants et qui trament le mal sur leur lit ! [...] Ils convoitent des champs et ils s'en emparent, des maisons, et ils s'en saisissent ; ils oppriment le citoyen et sa maison, l'homme et son patrimoine<sup>248</sup>.

<sup>247</sup> Camille FOCANT (éd.), *Quelle maison pour Dieu ?*, Paris, Cerf, 2003, p. 211.

<sup>248</sup> Am 3.10 ; 4.1 ; Mi 2.1,2.

L'Ancien Testament ne chante pas la louange du pauvre, car la pauvreté est toujours une souffrance imposée. Mais le riche est appelé à la vigilance par la foi, au milieu du malheur qui se voit. Il est donc invité à porter son aide concrètement.

## B. Luc et les riches

Luc montre une grande solidarité avec les démunis et une sévérité non moins grande envers les riches. Dans tout son Evangile, un seul riche – Zachée – trouve grâce et est placé dans une situation positive de réhabilitation. Il semble qu'il y a une incompatibilité entre la possession des biens matériels et l'accès au royaume de Dieu (Lc 18.25)<sup>249</sup>.

### 1. Riches et pauvres ici-bas

Le mot *πλούσιος*, « riche », se colore sous la plume de Luc. L'un de ses dérivés, *πλουτοῦντας*, « les étant riches », désigne une catégorie de personnes caractérisées par leur opulence<sup>250</sup>. Ces gens sont une minorité de privilégiés<sup>251</sup>. En Lc 12.15, *περισσεύειν*, « être dans l'abondance », a un sens de profusion, où la possession de biens, d'animaux, d'esclaves récompense le respect de la loi de Moïse. L'insouciance des riches montre que ceux-ci ne portent plus attention aux souffrances des pauvres et attribuent la souffrance à la désobéissance à la Torah. En Lc 12.16, *πλουσίου*, « un riche », désigne un individu en particulier ; le sens peut être : riche de quelque chose, riche en quelque chose. Dans certaines parties du

---

<sup>249</sup> De fait, ce sont surtout des théologiens catholiques, le plus souvent des moines, concernés sans doute par leur vœu de pauvreté, qui ont abordé le sujet ; François BOVON, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Le monde de la Bible, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1978, p. 410.

<sup>250</sup> Lc 1.53 : « Il a rassasié de biens les affamés, et il a renvoyé les riches à vide » ; 12.16 : « Et il leur dit cette parabole : Les terres d'un homme riche avaient beaucoup rapporté » ; 14.12 : « Il dit aussi à celui qui l'avait invité : Lorsque tu donnes à dîner ou à souper, n'invite pas tes amis, ni tes frères, ni tes parents, ni des voisins riches, de peur qu'ils ne t'invitent à leur tour et qu'on ne te rende la pareille » ; 16.1 : « Jésus dit aussi à ses disciples : Un homme riche avait un économe, qui lui fut dénoncé comme dissipant ses biens » ; 16.19 : « Il y avait un homme riche, qui était vêtu de pourpre et de fin lin, et qui chaque jour menait joyeuse et brillante vie » ; 18.23 : « Lorsqu'il entendit ces paroles, il devint tout triste, car il était très riche » ; 19.2 : « Et voici, un homme riche, appelé Zachée, chef des publicains » ; 21.1 : « Jésus, ayant levé les yeux, vit les riches qui mettaient leurs offrandes dans le tronc ».

<sup>251</sup> Lc 6. 24.

troisième Evangile, les riches constituent un cercle fermé où le pauvre n'a pas sa place<sup>252</sup>. En Lc 16.1, c'est plutôt la dimension comparative qui est mise en avant, on insiste sur le contraste avec la population pauvre. Lc 14.2 présente l'intérêt particulier de mettre en lien la fortune et la santé ; on retrouve la perception du judaïsme qui considérait la condition de l'individu comme une conséquence de ses actes qu'il doit alors assumer<sup>253</sup>. Dans Lc 12.21, *πλουτῶν*, « s'enrichir », est une accumulation égoïste de biens matériels, mise en opposition avec un enrichissement pour Dieu.

Alors, qui sont les riches et les pauvres dans l'Evangile selon Luc ? Deux positions s'affrontent :

- certains – les plus conservateurs, théologiquement – soulignent que Luc ne fustige pas les richesses, mais l'attachement qu'on leur porte ;
- d'autres – sous l'influence de la théologie de la libération – considèrent que Luc se positionne du côté des pauvres et en opposition aux riches. Il insiste sur le salut qui commence dans cette vie et exhorte les chrétiens riches à prendre soin des pauvres de manière concrète<sup>254</sup>.

Le Jésus lucanien, dès le début de son ministère, vient libérer les démunis par son enseignement<sup>255</sup>. Ces démunis sont ceux qui sont en grande difficulté économique, sociale, spirituelle. Ils se retrouvent exclus et semblent n'avoir plus de dignité ni d'espoir. Les pauvres sont ceux qui traînent sur les places et que le maître envoie chercher pour un repas (Lc 14.21). Le pauvre, c'est Lazare à la porte du riche (Lc 16.20). Ce sont ceux qui pourraient recevoir les biens du chef qui est invité par Jésus à vendre tout ce qu'il possède pour le distribuer aux pauvres (Lc 18.22). Ce sont ceux qui vont profiter du redressement spirituel et économique de Zachée (Lc 19.8). Pauvre est aussi la femme qui met sa piécette dans le trésor du temple et que Jésus remarque « parce qu'elle a mis plus que tout le monde » (Lc 21.3).

Les notions de riches et de pauvres chez Luc ne le sont pas uniquement au sens socio-économique. Si, dans le discours inaugural à Nazareth, Jésus dit être

---

<sup>252</sup> Lc 14.12 ; 16.22 ; 18.25 ; 19.2 ; 21.1.

<sup>253</sup> Lc 16.19,21 ; 18.23.

<sup>254</sup> Outi LEHTIPUU, « The rich, the poor, and the promise of an eschatological reward », p. 243.

<sup>255</sup> Maurice CARREZ, « L'argent dans les Evangiles », *Christianisme aujourd'hui* (1994/9), p. 20-24.

« envoyé pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres » et si la première des Béatitudes s'adresse aux « pauvres », tous les emplois du mot dans l'Évangile évoquent des pauvres économiquement faibles ou des exclus<sup>256</sup>. On a l'impression qu'un axe majeur se dessine entre deux groupes en contraste : les riches et les pauvres<sup>257</sup>. Mais Luc ne cherche pas à être caricatural en caractérisant les pauvres comme pieux ni les riches comme méchants<sup>258</sup>.

Luc met en lumière l'inégalité des chances entre le pauvre (malades, démoniaques, aveugles, lépreux, paralytiques, etc.) et le riche pour montrer qu'ils sont tous les deux héritiers du Royaume<sup>259</sup>. Il confère une place éminente à la pauvreté dans son Évangile du Royaume<sup>260</sup>. Lorsqu'on se réfère à la descente du paralytique, ce groupe représente le mouvement, la vie, la confiance et la foi. Cette foi n'est pas décrite comme théorique, c'est l'engagement qui produit une action et devient un appel à l'écoute des plus démunis.

## 2. Renversement eschatologique

Le pauvre espère un avenir meilleur, d'où ses motivations eschatologiques : ce qui serait une source d'amélioration de ses conditions de vie. Lehtipuu montre que la récompense lucanienne du pauvre est une habitation éternelle (une demeure céleste), un banquet céleste en compagnie des autres justes<sup>261</sup>, être dans le sein d'Abraham (à savoir une relation intime avec le patriarche). La bénédiction du

---

<sup>256</sup> Giorgio GIRARDET, *Lecture politique de l'évangile de Luc*, p. 67. A propos du discours inaugural et du sens donné aux pauvres, voir aussi J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 169-171 : « les pauvres à qui [Jésus] prêche la bonne nouvelle sont caractérisés autant par leur attitude à son égard [= l'humilité implicite dans la repentance] que par leur situation économique » (p. 171).

<sup>257</sup> Dans les textes anciens, la séparation des deux catégories existait, mais il s'agissait plutôt des justes et des injustes ; voir Outi LEHTIPUU, « The rich, the poor, and the promise of an eschatological reward », p. 231-234.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>259</sup> Jonathan MARSHALL, *Jesus, patrons, and benefactors. Roman Palestine and the Gospel of Luke*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, p. 192, 193.

<sup>260</sup> François BOVON, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches*, p. 410 : « L'idéal de pauvreté ne bouleverse pas l'état du monde, pas plus qu'il ne canonise les situations acquises. Il est le ferment déposé dans le monde, comme l'atteste le détachement des premiers chrétiens, leur esprit communautaire et le soutien qu'ils ont accordé aux pauvres. »

<sup>261</sup> Lc 1.53 ; 6.24 ; 8.14 ; 18.25 ; voir Outi LEHTIPUU, « The rich, the poor, and the promise of an eschatological reward », p. 239.

pauvre dans l'au-delà est d'avoir sa place à la table de Jésus<sup>262</sup>. Cette perception du banquet messianique était déjà ancrée dans la tradition prophétique<sup>263</sup>.

Le riche, quant à lui, n'espère pas en une vie meilleure, car il pense qu'il la vit déjà.

Ceux qui reçoivent le bonheur durant leur vie terrestre souffriront au séjour des morts, tandis que les malheureux sur cette terre trouveront leur consolation dans l'au-delà. Il ne faudrait pas cependant majorer le lien de cause à effet : ce n'est pas parce qu'il a reçu son bonheur durant sa vie que le riche souffre maintenant. [...] Ce verset est plutôt à situer dans la ligne des béatitudes lucaniennes (6.20-26), ou dans l'exclamation de Marie dans le magnificat [...], exultation face à un renversement de situation qui fait enfin droit au faible et au petit<sup>264</sup>.

Les deux paraboles de Lc 16 offrent un aperçu du contraste de la destinée eschatologique en fonction de la relation à la richesse : la récompense dans les tentes éternelles pour celui qui fait un usage prudent de ses biens ; la punition loin du sein d'Abraham pour le riche qui a agi égoïstement<sup>265</sup>. Il est clairement établi par la parabole de l'homme riche et de Lazare que la destinée eschatologique se décide par les comportements présents ; après la mort, c'est trop tard et plus rien ne peut être changé. Le riche, des enfers où il est enfermé, voit, en compagnie d'Abraham, le pauvre Lazare<sup>266</sup> qu'il avait laissé à sa porte, du temps où il festoyait tous les jours<sup>267</sup>. Cette parabole souligne cette cohabitation entre le

---

<sup>262</sup> Lc 13.28,29 ; 14.15-24 ; 22.29,30. A propos de Lc 13.28,29, François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (9,51-14,35)*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 380, écrit : « Luc, par ailleurs, est le seul à ajouter "et tous les prophètes" à la triade des patriarches. Le venue des derniers invités suit chez Luc l'évocation d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; elle la précède chez Matthieu (Mt 8,11a). Si Luc signale les quatre points cardinaux, Matthieu se contente des seuls "orient et occident". La mention des exclus, appelés "les fils du royaume", est plus solennelle chez Matthieu (Mt 8,12a) que chez Luc. » A propos de Lc 14.15-24, *ibid.*, p. 449 : « Théologiquement, le convive néglige le présent et n'a d'yeux que pour le banquet du royaume. » François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (19,28-24,53)*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 218 : « A la crainte répond aujourd'hui le rappel des épreuves. Le rôle du Père en relation avec le royaume est signalé. Le rôle du Christ, absent de 12,32, est doublement souligné : ce n'est plus "votre Père" mais "mon Père" qui est maître du royaume, et il ne le donne pas directement, mais par la médiation de son Fils (διὰ τῆς ἐμοῦ, "je dispose"). »

<sup>263</sup> Es 25.6 ; 33.15,16 ; 49.10. Outi LEHTIPUU, « The rich, the poor, and the promise of an eschatological reward », p. 239 : la récompense à venir est décrite dans les termes de la vie actuelle, comme « des expériences corporelles familières, des joies de la vie habituelles, qui sont simplement sous une forme plus intense, avec tous les besoins satisfaits ».

<sup>264</sup> Agnès LEFRANC, « Luc 16.19-31 : un grand abîme », *Lire et dire* 89 (2011/3), p. 33, 34.

<sup>265</sup> J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 136 : « Le thème commun aux deux paraboles est qu'il y a une connexion entre l'usage que l'on fait des possessions terrestres et notre destinée éternelle. »

<sup>266</sup> Paradoxalement, Lazare est celui que « Dieu aide », selon le sens hébraïque de son nom אלעזר.

<sup>267</sup> André FEUILLET, « La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare », p. 220, 221 : « La réponse à cette objection nous est donnée par Abraham : la loi de Moïse et les Prophètes

judaïsme et le christianisme naissant sur l'aide qui doit être apportée aux pauvres. Elle est une invective à l'adresse d'un judaïsme trop légaliste : la loi ne donne pas accès à la vie. Même s'ils rencontrent un prophète ou ici le Christ, la certitude de ces juifs légalistes est telle qu'ils restent enfermés dans la loi, en oubliant la miséricorde<sup>268</sup>. Même quand on est riche de la loi, de l'Alliance avec Dieu, on n'en est pas moins créature dépendante de Dieu pour le salut<sup>269</sup>.

Celui qui cherche et qui est prêt à se contenter de miettes est plus près de Dieu que celui qui croit posséder toute la richesse de la loi. La parabole du riche et de Lazare nous renvoie à toutes sortes de richesses, aussi bien matérielles, qu'intellectuelles ou spirituelles, afin de réaliser que le danger de l'idolâtrie ne guette pas que les richesses matérielles, mais que l'idolâtrie de la loi, la certitude d'un salut gagné est peut-être la pire des choses.

### **3. Les riches peuvent accéder au Royaume**

Les pauvres sont bénis car le Royaume est à eux, alors que les riches ont déjà reçu leur consolation. Toutefois, le renversement eschatologique n'est pas réservé exclusivement au futur. « L'eschatologie déjà réalisée est une partie vitale du schéma lucanien du salut historique. Le Royaume est une réalité présente dans les actions et les paroles de Jésus<sup>270</sup> » : en Lc 4.16-21, la promesse faite aux pauvres par le prophète Esaïe est réalisée dès à présent par Jésus, certes, mais aussi par ses disciples lorsqu'ils prennent soin des pauvres :

---

*suffisaient* pour instruire un Israélite sur le bon usage des biens matériels : que de passages n'y recommandent-ils pas la charité envers les pauvres, du moins à l'intérieur du peuple choisi (Ex 22.24 ; Dt 24.6,10-13 ; Am 6.4 ; 8.4 ; Es 58.7, etc.) ? » (C'est l'auteur qui souligne.) Voir aussi François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (9,51–14,35)*, p. 101, 102.

<sup>268</sup> André FEUILLET, « La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare », p. 221 : « Jésus réplique en substance : ne vous figurez pas que votre richesse soit preuve de votre justice, même dans l'Ancien Testament les biens sont souvent présentés comme une bénédiction divine à ce point que l'on concevait mal un serviteur de Dieu vivant et mourant dans le dénuement. » Voir aussi Stéphane BEAUBOEUF, *La montée à Jérusalem. Le dernier voyage de Jésus selon Luc (9,51-19,48)*, Paris, Cerf, 2010, p. 89.

<sup>269</sup> François BOVON, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches*, p. 411 : « Avec intelligence, l'auteur introduit ici l'idée d'instrumentalité : cette vie cesse, selon Luc, d'être une fin en soi ; elle et les biens qui l'accompagnent doivent être saisis comme un instrument dont il s'agit de faire bon usage. »

<sup>270</sup> Outi LEHTIPUU, « The rich, the poor, and the promise of an eschatological reward », p. 240. Voir aussi J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 206 : « Le trait distinctif de l'enseignement de Jésus sur le royaume de Dieu est que, tout en étant futur, il est aussi en même temps présent dans sa personne et son ministère. »



Par des actes concrets d'amour pour les pauvres [...] les disciples témoignent de leur propre loyauté ultime et donnent également un avant-goût de la vie du Royaume dans l'anticipation de sa venue finale. Un tel usage des possessions actualise les bénédictions du salut eschatologique dans l'âge présent, l'une desquelles étant le soulagement de la souffrance physique et des privations<sup>271</sup>.

Si l'accès au Royaume semble facile et direct pour le pauvre, il n'en va pas de même pour le riche lucanien, qui doit rentrer dans une démarche de renoncement et de partage au profit du plus faible<sup>272</sup>. L'histoire de Zachée (Lc 19.1-9) proposant de donner la moitié de ses biens aux pauvres est un texte de renversement dans lequel on peut voir une action divine qui met fin aux injustices de ce monde<sup>273</sup>. Zachée reconnaît avoir opprimé, extorqué, exploité dans un sens de violence pour son profit personnel. Il est l'exemple à la fois de la grâce (l'accueil de Jésus) et de la loi (le remboursement rigoureux correspond aux exigences de la loi juive, voir Ex 22.1)<sup>274</sup>. Son histoire signifie que, « si le salut est pour le riche (aussi bien que pour le pauvre), en même temps la repentance est coûteuse ; elle change radicalement l'usage que l'on fait des possessions matérielles<sup>275</sup> ». Jésus nous fait découvrir en Zachée un sens aigu de la justice ; il est justifié par la grâce de Dieu au travers de Jésus, son appartenance est rétablie, et il devient un fils d'Abraham par la foi<sup>276</sup>.

---

<sup>271</sup> J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 213.

<sup>272</sup> Agnès LEFRANC, « Luc 16.19-31 : un grand abîme », p. 34 : « Comme le riche insensé de 12.16-21 se parle en lui-même et semble complètement isolé dans ses rêves mégalomanes, notre riche ne parvient pas à adresser une seule parole à Lazare, et lorsqu'il l'aperçoit, c'est uniquement pour imaginer quel service il pourrait bien lui rendre. Tout tourne autour de lui, et il ne parvient pas à sortir de cet égocentrisme mortifère. »

<sup>273</sup> C'est un renversement eschatologique pour Outi LEHTIPUU, « The rich, the poor, and the promise of an eschatological reward », p. 240. Voir aussi Louis PANIER, « Récit et figure dans la parabole des mines (Luc 19). Un modèle pour une sémiotique du discours », *SémBib* 117 (2005), p. 35 : « Le narrateur précise d'ailleurs l'interprétation qui déclenche la réaction de Jésus : "Il était près de Jérusalem et l'on pensait que le royaume de Dieu allait apparaître à l'instant même" (19.11). On remarquera comment le texte centre cette interprétation sur les conditions de l'énonciation de la parole de Jésus à Zachée : *Ego - Hic et Nunc*, un Je, ici et maintenant pour la manifestation du Royaume. »

<sup>274</sup> François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (15,1-19,27)*, p. 245 : « L'humaniste Erasme de Rotterdam, à l'inverse d'Albert le Grand, se plaît à souligner les vertus de Zachée qu'il oppose aux vices du pharisien de la parabole (Lc 18,9-14) dans une perspective nettement hostile au judaïsme. »

<sup>275</sup> J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 191.

<sup>276</sup> Claude TRESMONTANT, *Evangile de Luc*, Paris, OEIL, 1987, p. 566 : « Deux interprétations possibles. 1. Celui-ci de fait est un fils d'Abraham, au point de vue génétique. Il a donc droit à tous les égards dus au fils d'Abraham. 2. Quoique celui-ci soit un païen de naissance, cependant on peut le considérer comme fils d'Abraham. [...] Cette seconde interprétation, qui a été soutenue, ne tient pas puisque le nom de Zakkaï est un nom hébreu. Le sens est donc : malgré ce qu'il a fait, Zakkaï est un fils d'Abraham. »

L'histoire de l'homme riche (Lc 18.18-23) met en lien la vie éternelle et les lois qu'il doit observer. Dès lors, l'exigence de Jésus dépasse la loi, car cela n'est pas le fruit d'un renoncement au profit du plus faible<sup>277</sup>. La vente de ses biens prend un sens christologique, car ce n'est pas que Jésus l'invite à un ascétisme, mais c'est la condition pour le suivre. Dans cette perspective, le riche est invité à collaborer en harmonie avec Jésus, et donc à saisir la grâce de Dieu. Il doit pour cela choisir son camp, c'est-à-dire se ranger du côté des pauvres comme condition préliminaire<sup>278</sup>. Les exemples négatifs des riches sont donc un problème dans les premières communautés chrétiennes. La réponse de Jésus au riche chef n'est pas un commentaire qui aplanirait les difficultés, mais une exigence supplémentaire adaptée à la personne du demandeur. L'exigence se trouve être le « test » visible de son engagement intérieur : ce n'est pas tant l'obéissance à la Torah que la disposition à renoncer à ses acquis. Hélas, « il devient tout triste, car il était très riche » (Lc 18.23)...

#### **4. Le partage plutôt que le dépouillement**

Jésus invite les riches à une pratique nouvelle : mettre leurs biens à la disposition de la communauté, sans créer de discrimination due au rang social.

Jésus ne condamne pas la richesse comme telle, car elle vient de Dieu. Jésus enseigne qu'elle n'appartient pas à l'homme, mais qu'elle lui est confiée. Il rappelle que la destination des biens terrestres est le service de Dieu dans le service des hommes. Que les gérants des biens divins s'instituent propriétaires, et l'on verra ces richesses d'iniquité engendrer une suite ininterrompue d'injustices. [...] Au contraire, l'argent remplira sa fonction providentielle et sera en bénédiction à tous, si les économes de Dieu l'administrent réellement en « fils de la lumière »<sup>279</sup>.

Dans les Actes des apôtres, ceux qui se repentaient adoptaient un nouveau mode de vie sur l'usage qu'ils faisaient de leurs biens (Ac 2.44,45 ; 4.32-35). Ils

---

<sup>277</sup> François BOVON, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches*, p. 413 : « L'épisode de l'homme riche (Lc 18,18-30) montre que l'exigence nouvelle de Jésus dépasse la loi et critique le vieux principe juif selon lequel un héritage était un signe visible et une anticipation de la récompense eschatologique. »

<sup>278</sup> Giorgio GIRARDET, *Lecture politique de l'évangile de Luc*, p. 181 : « Il n'est pas exclu qu'en invitant à "donner aux pauvres", Jésus ne pense pas tant à l'aumône qu'à mobiliser plutôt les ressources des riches pour appuyer les "pauvres" et leur lutte dans tous les sens du terme. »

<sup>279</sup> Philippe MENOUD, « Riches injustes et biens véritables », p. 16, 17.

cherchaient à réduire les inégalités socio-économiques en améliorant la vie des plus pauvres<sup>280</sup>.

Selon Luc, l'Église est une communauté eschatologique qui offre le salut à ses membres. Ceux qui sont dans l'Église sont déjà sauvés. La vie de l'Église est caractérisée par le comportement approprié des croyants. Cette praxis implique l'ascétisme – les croyants sont supposés être « comme les anges » (ισάγγελοι) qui ne se marient ni ne sont donnés en mariage (cf. Lc 20.35,36) – et l'usage approprié des richesses. Dans les sommaires de la vie de la communauté de Jérusalem dans les Actes (2.44,45 et 4.32-37), Luc souligne comment les membres vendaient leurs possessions, déposaient ce qu'ils avaient reçu aux pieds des apôtres, où cela était distribué à quiconque dans le besoin. La communauté chrétienne est caractérisée par son partage des possessions et le soin envers les nécessiteux. Si les riches veulent entrer dans cette communauté du salut, ils doivent se repentir, ce qui signifie en termes pratiques passer par le baptême et adopter un style de vie approprié, la chasteté et le renoncement aux possessions<sup>281</sup>.

Il serait caricatural et excessif de penser que les riches devaient systématiquement se dépouiller de tous leurs biens. L'anecdote de Lévi (Lc 5.28,29), qui renonce à tout pour suivre Jésus mais qui toutefois organise un festin en l'honneur de Jésus dans sa propre maison, indique clairement qu'il ne s'agit pas de vider son compte en banque mais d'utiliser différemment ses possessions, de gérer ses biens d'une façon qui rend évident le « renversement » décisif de sa vie.

La société crée une discrimination par le statut social et une exclusion des plus faibles. Le principe central que Luc cherche à communiquer à l'Église est que nous avons un patrimoine commun : Jésus-Christ. Ceux alors qui cherchent le royaume de Dieu trouveront la richesse en plus (Lc 12.31). La démarche proposée par Luc est avant tout un résumé de l'éthique à l'intention des responsables. La condition initiale à remplir par les chefs de la communauté consiste à quitter leur famille, renoncer à leurs biens et porter leur croix en suivant le Christ<sup>282</sup>.

---

<sup>280</sup> Les mots « riche » ou « richesse » ne se trouvent pas dans le livre des Actes, bien qu'un partage des biens y soit mentionné. Cela laisse supposer que les plus riches mettaient une partie de leurs biens à la disposition de la communauté.

<sup>281</sup> Outi LEHTIPUU, « The rich, the poor, and the promise of an eschatological reward », p. 242. J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 193, souligne justement que « l'accent dans les sommaires [du livre des Actes] porte sur l'esprit charitable qui caractérise l'Église primitive, non sur la pauvreté elle-même ».

<sup>282</sup> Lc 9.23 ; 18.22,29,30.

## C. Les frères jumeaux de Lc 16.8

La ressemblance entre les fils de lumière et les fils de ce monde est très frappante en Lc 16.8, car l'attitude des gens de ce monde semble avoir les caractéristiques que devraient avoir les fils de la lumière. Pour Vallet, « les “fils de la lumière” [...] seront alors les jumeaux des “fils de ce monde”<sup>283</sup> ». Ce même dualisme se trouve sous la plume de l'apôtre Paul dans la première lettre aux Thessaloniens et dans celle aux Ephésiens<sup>284</sup>. Bovon souligne : « Ici, chez Luc, comme là, chez Paul, l'atmosphère est apocalyptique et les croyants se savent vivre les derniers jours<sup>285</sup>. » Le v. 13 du deuxième poème (Lc 16.9-13) est une invitation à faire un choix. Etre des enfants de lumière implique une vigilance dans l'utilisation du Mammon d'injustice<sup>286</sup>. Martin-Achard souligne

qu'il y a en effet non seulement un conflit d'amour entre Dieu et Mammon, [...] mais aussi et sans doute d'abord un conflit de foi. Deux Maîtres font appel à l'homme et se disputent sa confiance, l'un comme l'autre se présentent à lui comme une Valeur unique, comme le Bien suprême, exclusif de tout autre<sup>287</sup>.

Tout comme pour Zachée ou Lévi, le renversement de la situation mauvaise passe par un renoncement à ce qui nous est le plus cher. Les enfants de lumière doivent gérer les richesses matérielles avec soin pour bien gérer les richesses éternelles, ils doivent faire preuve d'habileté dans l'utilisation du Mammon d'injustice. L'eschatologie de renversement est accomplie au travers du passage de fils de ce monde à fils de la lumière. Je choisis de faire alliance avec Dieu pour une durée indéfinie<sup>288</sup>. D'où, pour nous, la difficulté de croire que les fils de la lumière et les fils du monde sont des frères jumeaux.

---

<sup>283</sup> Odon VALLET, *L'Évangile des païens. Une lecture laïque de l'Évangile de Luc*, Espaces libres 170, Paris, Albin Michel, 2006, p. 217.

<sup>284</sup> 1Th 5.5,6 : « Vous êtes tous des enfants de la lumière et des enfants du jour. Nous ne sommes point de la nuit ni des ténèbres. Ne dormons donc point comme les autres, mais veillons et soyons sobres. » Ep 5.8 : « Autrefois vous étiez ténèbres, et maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur. Marchez comme des enfants de lumière ! » L'apôtre le voit dans un passé qui est maintenant révolu : « autrefois, avant votre conversion » ; voir Norbert HUGEDE, *L'épître aux Ephésiens*, Genève, Labor et Fides, 1973, p. 201. Pour Marie-Emile BOISMARD, *L'énigme de la lettre aux Ephésiens*, Paris, Gabalda J. et C<sup>ie</sup>, 1999, p. 128, nous sommes devenus « enfants de lumière » et sommes maintenant remplis d'un fruit de justice.

<sup>285</sup> François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (15,1–19,27)*, p. 72.

<sup>286</sup> Simon LEGASSE, *Les épîtres de Paul aux Thessaloniens*, Paris, Cerf, 1999, p. 289-307.

<sup>287</sup> Robert MARTIN-ACHARD, « Notes sur Mammon et la parabole de l'économe infidèle », p. 139.

<sup>288</sup> Gn 17.9 ; 12.1 ; Lc 16.8 ; voir Claude TRESMONTANT, *Évangile de Luc*, p. 528.

Alphonse Maillot affirme que, « dans cette situation, le gérant (pour de mauvaises raisons, mais peu importe au Christ) retrouve ceux qui sont sa vocation = les grands débiteurs, et il les fait profiter de ces biens que jusqu'alors il dépensait pour lui seul<sup>289</sup> ». Il nous faut alors faire la distinction entre Dieu qui nous a donné un droit de gérance pour le bien de tous et le Mammon que nous avons personnifié et qui motive notre soif de richesse. En dehors de toute éthique, une aliénation se crée en l'élevant comme Dieu. « Les richesses de la terre sont celles que l'on possède le moins, qui nous restent le plus étrangères. Dans la mesure où on se laisse posséder par elles, on devient étranger à soi-même<sup>290</sup>. »

## D. Un regard éthique

La grande difficulté que rencontre l'éthique sociale est de vouloir à tout prix chercher sa source dans la Bible. Depuis la sortie de l'exil babylonien jusqu'à la domination romaine, l'individualisme influence un système capitaliste en produisant des inégalités<sup>291</sup>. Max Weber insiste bien sur le fait que la liberté du marché, quelle que soit l'époque, produit des inégalités, une certaine classe sociale dominant lorsque la consommation devient standardisée. Louis Dumont souligne que l'émergence du marché ou de l'économie n'existe qu'au travers des inégalités, même aux dépens du plus faible<sup>292</sup>. Luc va fustiger dès l'origine ce concept d'inégalité qui laisse entendre que la pauvreté est une malédiction. Néanmoins, il ne s'agit pas d'un appel général à une pauvreté nécessaire au salut. Dès lors, les malédictions portées contre les riches d'après une vieille tradition palestinienne ne visent pas tous les riches, mais ceux qui sont fermés à

---

<sup>289</sup> Alphonse MAILLOT, « Notules sur Luc 16,8b-9 », *ETR* 44 (1969), p. 128.

<sup>290</sup> Pierre BIGO, « La richesse comme intendance », p. 270.

<sup>291</sup> Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, suivi d'autres essais*, Paris, Gallimard, 2003, p. 21, dit de l'esprit du capitalisme : « Il ne tient pas à emboîter la réalité dans des concepts génériques abstraits, mais à l'insérer dans des connexions [génétiques] concrètes, empreintes d'une coloration qui aura toujours et inévitablement une spécificité individuelle. »

<sup>292</sup> Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1997 ; Frédéric CONINCK, « Richesse et limites du lien social dans les sociétés modernes, le citoyen, l'*homo oeconomicus* et l'anthropologie chrétienne », *Hokhma* 56 (1994), p. 3-25.

l'enseignement de Jésus<sup>293</sup>. Luc condamne l'individualisme, l'égoïsme<sup>294</sup>, en invitant les personnes riches à faire preuve de solidarité vis-à-vis du plus faible. Il rappelle en même temps que le salut ne vient pas de la loi, car c'est un don de Dieu :

Jésus savait très bien qu'aucune loi ne pouvait résoudre les problèmes de l'homme. Les normes sont là pour faire réfléchir, limiter les risques, protéger les plus faibles et promouvoir la justice entre les hommes. La transformation de la personne n'est pas le fruit d'une pression extérieure mais d'une présence intérieure<sup>295</sup>.

C'est ce renversement eschatologique qui invite Zachée à redéfinir une nouvelle éthique. L'histoire de l'Eglise, si elle illustre le danger de la richesse, illustre aussi ses possibilités considérables de faire le bien<sup>296</sup>. Néanmoins je rejoins Giorgio Girardet : si l'argent reste un moyen de faire le bien, il ne peut y avoir « ni composition, ni compromis<sup>297</sup> ». L'argent reste un moyen pour pallier les souffrances des plus faibles en répondant à l'appel de Jésus à ces disciples. L'accent doit être mis sur la nécessité d'agir avec intelligence en tenant compte des réalités socio-économiques de chaque époque<sup>298</sup>. Lorsque l'on met en lien notre gestion et la fidélité dans les grandes comme dans les petites choses, elles sont en parallèle avec le salut et le jugement. La parabole des mines (Lc 19.17-28 ; Mt 25.14-30) illustre bien ce parallèle, alors que la fidélité et la récompense des deux serviteurs ne sont que brièvement évoquées, la condamnation du mauvais serviteur est traduite par six attitudes qui se répondent entre elles :

1. le serviteur a agi par paresse naturelle, et avec une sorte de fatalisme religieux ;
2. il attend le maître, qui selon lui saurait mieux défendre ses intérêts ;

---

<sup>293</sup> François BOVON, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches*, p. 413-415.

<sup>294</sup> Voir J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 188 : « L'attitude de Luc n'est pas aussi négative qu'elle peut apparaître au premier regard. Il n'est pas prouvé qu'il ait un penchant particulier pour les pauvres contre les riches. Il souligne en effet les dangers des richesses, mais toujours dans le contexte de l'orgueil et de l'autosuffisance qui excluent l'engagement de tout cœur envers Jésus. »

<sup>295</sup> Robert BADENAS, *Au-delà de la loi... la grâce*, Dammarie-les-Lys, Vie et Santé, 2006, p. 327.

<sup>296</sup> Donald H. JUEL, *Luc-Actes. La promesse de l'histoire*, Lire la Bible 80, Paris, Cerf, 1987, p. 147.

<sup>297</sup> Giorgio GIRARDET, *Lecture politique de l'évangile de Luc*, p. 171.

<sup>298</sup> Michel GOURGUES, *Les paraboles de Luc*, p. 176 : « C'est en tout cas ainsi que l'application du v. 8b comprend les choses, en assimilant la conduite du gestionnaire de la parabole à celle des "fils de ce monde-ci" et en l'opposant à celle des "fils de la lumière". Dès lors, si ceux-là sont proposés en modèle à ceux-ci, ce n'est évidemment pas sous l'angle de la malhonnêteté ou de l'injustice, mais sous l'angle de l'ingéniosité et de la débrouillardise. »

3. le manque d'amour ;
4. le maître approuve les objections de son serviteur ;
5. le placement chez le banquier aurait été une meilleure solution, le serviteur n'aurait pas été paresseux ;
6. le jugement<sup>299</sup>.

Ces trois textes (Lc 16.10-12 ; 19.17-26 et Mt 25.20-30), dans leur portée eschatologique, nous interpellent sur notre conduite dans la vie terrestre et au-delà à une projection dans notre vie éternelle. La particularité de ce qui nous a été confié se voit même dans ce qui est petit et aussi ce qui est à autrui<sup>300</sup>. Frédéric Godet souligne que Jésus propose à ses disciples de ne pas agir comme l'intendant, ce qui serait contre la volonté et les intérêts de leur maître. « Au contraire, quand le fidèle bienfaisant prend ce qu'il donne sur le bien de Dieu à lui confié, il agit en parfaite conformité avec les intentions de ce divin propriétaire<sup>301</sup>. » Mais on pourrait nuancer notre position en disant :

Dans les affaires, les fils de lumière sont ordinairement dans un état d'infériorité. [...] Ne soyez pas moins prudents entre vous. Mais ils ne vivent pas qu'entre eux. Et quand ils luttent avec les autres, fût-ce avec la dernière énergie, ils ne peuvent toujours pas employer les mêmes procédés. [...] Mais il y a mieux à faire, et les fils de lumière l'emporteront aisément, si au lieu de s'absorber dans une lutte inégale, ils se mettent au-dessus des biens de la terre par le détachement<sup>302</sup>. »

La richesse, l'argent ne nous coupent pas de Dieu, mais une gestion égoïste produit en nous un individualisme qui nous fait oublier l'autre. En tant que gestionnaires des biens éternels, le test pour notre salut est dans notre présent. Son application se fait dans les grandes mais aussi dans les petites choses.

---

<sup>299</sup> Pierre BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 363.

<sup>300</sup> J.P.M. VAN DER PLOEG, *Jésus nous parle*, p. 158.

<sup>301</sup> Frédéric GODET, *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, t. 2, p. 251, 252. Dans le même sens, J. Dennis IRELAND, *Stewardship and the kingdom of God*, p. 108, écrit : « En contraste avec le gestionnaire qui était avisé mais malhonnête et infidèle, les disciples de Jésus doivent être avisés et fidèles. » (C'est l'auteur qui souligne.)

<sup>302</sup> Marie-Joseph LAGRANGE, *Evangile selon saint Luc*, p. 434.

## **Conclusion : vers une éthique économique**

Luc écrit pour des gens qui s'identifient eux-mêmes avec les pauvres, et cela ne dépend pas de leur situation économique. En définitive, les bons et les humbles sont ceux qui vivent la juste manière de vivre. A l'opposé, les riches sont ceux qui, arrogants dans leur style de vie, oublient leur mission de gestionnaires des biens terrestres et éternels. Les riches peuvent être sauvés, en devenant membres de la communauté, s'ils deviennent « pauvres ». Ainsi le salut est ouvert aux pauvres et aux riches, mais pour le riche c'est plus coûteux, dans tous les sens du terme. Les riches doivent passer par un renversement complet de nature existentielle, économique, aussi bien que sociale, pour consentir à utiliser correctement leurs richesses au bénéfice de toute la communauté.



## Conclusion générale

La parabole du gestionnaire avisé (Lc 16.1-13) est adressée par le rédacteur Luc à Théophile, mais aussi à des destinataires plus larges dont nous faisons partie. Cette péricope est au centre de l'Évangile selon Luc, dans la section du voyage de Jésus vers Jérusalem. La parabole nous laisse toujours en suspens : qu'est-ce que le gestionnaire a fait de malhonnête, alors qu'à la fin son acte reçoit la louange de son maître ?

L'état de la recherche aux cours des siècles et jusqu'à nos jours a fait ressortir une grande diversité de clés d'interprétation, dont certaines nous ont servi pour mieux asseoir notre propre interprétation. L'approche allégorique s'estompe au fil des années, car elle ne tient pas compte de la parabole dans son contexte. Dès lors, une tradition forte mettra l'accent sur la charité, en lien avec les v. 9-13. L'application eschatologique souligne que notre destinée future est induite par notre gestion présente et la façon dont nous nous assurons un avenir éternel au travers de nos relations. C'est dans cette continuité que la période médiévale et la Réforme soulignent que les gérants que nous sommes donnent la priorité aux biens de la terre en négligeant les biens spirituels. L'époque moderne affine la délimitation de la parabole et la distingue des *logia* qui la suivent. La visée eschatologique est étroitement liée à la miséricorde du maître et à la façon dont l'intendant a fait preuve d'ingéniosité. La majorité des commentateurs au cours des siècles et jusqu'à nos jours considèrent que le gestionnaire a une attitude malhonnête.

L'analyse de la temporalité du récit a permis de déterminer une tension entre le présent et le futur, surtout présente aux v. 4 et 9 et s'exprimant autour du verbe faire. Le lecteur est plongé dans le récit et est invité à une participation, à analyser les solutions envisagées par l'intendant. L'intendant a pour objectif de préserver son prestige social par l'établissement de relations avec les débiteurs de son maître. L'accusation du maître trouve écho auprès du gestionnaire, qui ne s'en défend pas. On ne peut alors qu'éprouver de l'antipathie à l'endroit du

gestionnaire, car l'action qu'il entreprendra confirme son égocentrisme et son désir de prestige personnel. L'intendant fait des débiteurs ses obligés par un contrat implicite. Il a su utiliser à son profit la fine marge de manœuvre qui lui restait. Ce coup de génie lui vaut la louange de son maître.

La mise en perspective historique signale que le statut du gestionnaire en tant que fondé de pouvoir lui attribuait les mêmes prérogatives qu'à son maître dans le cadre de ses activités de gestion. Le fait que la loi protégeait le maître de toute entreprise illégale de son fondé de pouvoir indique qu'il a renvoyé son intendant pour des raisons d'honneur et de prestige social plus que pour les risques qu'il pouvait encourir pénalement. Les emprunts indiqués aux v. 5-7 sont très élevés, de même que la proportion de la remise ; il est probable qu'il s'agit de la pure et simple suppression des intérêts cachés dans un montant global confondant capital et usure. Dès lors, le maître ne peut désavouer son serviteur et le renvoyer, au risque de passer aux yeux de tous pour un homme irrespectueux de la Loi juive, qui interdisait l'usure. Les v. 9-13 sont une application parénétique de la parabole. Les quatre *logia* du deuxième poème permettent aux lecteurs de Luc de comprendre correctement les v. 1-8, à commencer par le juste rapport avec Dieu et Mammon.

De prime abord, Mammon a les mêmes prérogatives que Dieu : la confiance, la fidélité et la sécurité. Mais Mammon désigne habituellement l'argent mal acquis et la richesse qui provient des transactions financières. En sortant de son statut de moyen, il devient un puissant personnage qui exerce un pouvoir sur nous. Le Mammon n'est pas une valeur sûre, car en fonction de notre gestion il peut disparaître. A l'inverse, la sécurité que Dieu donne ne dépend pas des circonstances. Jésus rappelle à ses disciples qu'on doit utiliser l'argent au service des plus démunis, les « amis », sans pour autant penser que nos aumônes garantissent notre salut. En effet, Dieu est le seul qui donne la vie et qui garantisse notre avenir dans les « tentes éternelles », symboles de sa présence.

L'Ancien Testament construit la mentalité selon laquelle la richesse est une bénédiction de Dieu. Depuis la sortie d'Égypte, le principe de l'égalité des chances est assuré par la transmission de l'héritage et protégé par la loi jubilaire. Le passage de la vie nomade à la sédentarité modifie les mentalités en accentuant les inégalités. Deux classes sociales se forment : les pauvres et les riches. Alors,

bien qu'ordonnée par la loi mosaïque, l'aide aux plus démunis n'est plus pratiquée, ce que condamnent les prophètes. Une étude attentive de l'Évangile selon Luc fait ressortir que Jésus n'est pas contre les riches, qui correspondent pour lui à une catégorie spirituelle autant que sociale. Les riches sont invités à un véritable renversement, conduisant au détachement par rapport aux biens matériels et à la générosité. Le renversement eschatologique est une réalité future qui doit être déjà vécue dès à présent, comme le montre l'exemple de Zachée, pour qui la justice et le salut sont entrés dans sa maison. Le riche est appelé à collaborer avec Dieu en utilisant les biens qui sont à sa disposition en faveur de la communauté.

Le fils de la lumière et le fils de cet âge peuvent être considérés, d'une certaine façon, comme des frères jumeaux, Jésus invitant le premier à imiter le second (Lc 16.8). Notre éthique de fils de lumière se trouve en opposition avec une approche inégalitaire, qui produit de l'injustice au profit de tout système qui crée de l'exclusion sous le couvert de la loi. En tant que gestionnaires des biens de Dieu, notre conduite dans la vie terrestre nous projette dans une réalité éternelle. Nos actions, grandes ou petites, ont toujours une portée qui les dépasse et doivent viser le bien de l'autre. Le Mammon d'injustice devient alors un moyen que nous utilisons pour être de bons gestionnaires, en tant à la fois que fils de cet âge et que fils de la lumière. Si nous considérons que notre éternité a déjà commencé dans nos actions même les plus infimes, le Mammon demeure un outil que nous utiliserons pour le bien de la communauté. Nous sommes des gestionnaires des biens à la fois terrestres et éternels, dans une perspective qui détermine notre avenir.

# Bibliographie

Les ouvrages ci-après marqués d'un astérisque (\*) n'ont pas pu être directement consultés.

## A. Instruments de travail

### 1. Dictionnaires et encyclopédies

ALEXANDER Desmond, ROSNER Brian S. (éd.), *Dictionnaire de théologie biblique*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2006.

BAILLY Anatole, *Dictionnaire grec-français*, avec le concours d'E. EGGER, 37<sup>e</sup> éd., Paris, Hachette, 1981.

BRICOUT J. (éd.), *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, 6 vol., Paris, Letouzey et Ané, 1925-1928.

CENTRE INFORMATIQUE ET BIBLE, ABBAYE DE MAREDSOUS, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, 3<sup>e</sup> éd. revue et augmentée (1<sup>re</sup> éd. 1987), Turnhout, Brepols, 2002.

GAFFIOT Félix, *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 2000.

HASTINGS James (éd.), *Dictionary of the Bible. Dealing with its language, literature, and contents. Including the biblical theology*, 5 vol., New York, T. & T. Clark, 1900-1904.

HONEGGER Marc (éd.), *Dictionnaire de la musique. Science de la musique, formes, technique, instruments*, 2 vol., Paris, Bordas, 1976-1977.

LACOSTE Jean-Yves, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1998.

LEON-DUFOUR Xavier, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1975.

LIDDELL Henry George, SCOTT Robert, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon, 1966.

REYMOND Philippe, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Paris, Cerf/Société biblique française, 1999.

REYNAL Gérard, DERYCKE Hugues, DUPLEIX André *et al.* (éd.), *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, Paris, Bayard, 1998.

ROTH Cecil, WIGODER Geoffrey (éd.), *Encyclopaedia Judaica*, 16 vol., Jérusalem, Keter, 1972.

WESTPHAL Alexandre (éd.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible. Les choses, les hommes, les faits, les doctrines*, Valence-sur-Rhône, Imprimeries réunies, 1973.

WIGODER Geoffrey (éd.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf, 1993.

## 2. Autres instruments de travail

ALETTI Jean-Noël, GILBERT Maurice, SKA Jean-Louis *et al.*, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique. Les mots, les approches, les auteurs*, Paris, Cerf, 2005.

BACHMANN H., SLABY W.A. (éd.), *Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestel-Aland, 26. Auflage und zum Greek New Testament, 3<sup>rd</sup> edition*, Berlin, de Gruyter, 1980.

BENOIT Pierre, BOISMARD Marie-Emile, *Synopse des quatre évangiles. Avec parallèles des Apocryphes et des Pères*, Paris, Cerf, 2008.

CENTRE D'ANALYSE ET DE DOCUMENTATION PATRISTIQUES, *Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, 6 vol., Paris, CNRS, 1975-1995.

GIROUD Jean-Claude, PANIER Louis, *Sémiotique. Une pratique de lecture et d'analyse des textes bibliques*, Cahiers Evangile 59, Paris, Cerf, 1987.

GODET Frédéric (éd.), *La Bible annotée. Ancien Testament*, 9 vol., 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1898), Saint-Légier, PERLE, 1981-1985.

MAINVILLE Odette, *La Bible au creuset de l'histoire. Guide d'exégèse historico-critique*, Paris, Médiaspaul, 1995.

METZGER Bruce M., *A textual commentary on the Greek New Testament. A companion volume to the United Bible Societies' Greek New Testament*, Londres, New York, United Bible Societies, 1975.

MEYNET Roland, *L'analyse rhétorique*, Paris, Cerf, 1989.

MOULTON James Hope, MILLIGAN George, *The vocabulary of the Greek Testament illustrated from the papyri and other non-literary sources*, Grand Rapids, Eerdmans, 1930.

STEFFEK Emmanuelle, BOURQUIN Yvan, *Raconter, interpréter, annoncer. Parcours de Nouveau Testament. Mélanges offerts à Daniel Marguerat pour son 60<sup>e</sup> anniversaire*, Le monde de la Bible 47, Genève, Labor et Fides, 2003.

STEGENGA J., *The Greek-English analytical concordance of the Greek-English New Testament*, Grand Rapids, Zondervan, 1963.

## B. Sources

### 1. Bible

*Bible (La). Traduction œcuménique*, 5<sup>e</sup> éd. intégrale, Paris/Villiers-le-Bel, Cerf/Société biblique française, 1994.

NESTLE Eberhard et Erwin, ALAND Barbara et Kurt *et al.* (éd.), *Novum Testamentum graece*, 27<sup>e</sup> éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2001.

*Nouvelle Bible Segond (La)*, éd. d'étude, Paris, Alliance biblique universelle, 2002.

*Sainte Bible (La)*, trad. SEGOND Louis, nouvelle éd. de Genève, Genève, Société biblique de Genève, 1979.

*Evangile selon s. Luc*, trad. abbé BAYLE, intro. et commentaires abbé FILLION L.Cl., in *La Sainte Bible, texte de la Vulgate, traduction française en regard, avec commentaires théologiques, moraux philologiques, historiques, etc.*, Paris, Lethielleux, 1897.

SWANSON Reuben (éd.), *New Testament Greek manuscripts. Variant readings arranged in horizontal lines against Codex Vaticanus. Luc*, Sheffield/Pasadena, Sheffield Academic Press/William Carey International University Press, 1995.

## **2. Littérature juive**

*Babylonian Talmud (The)*, 18 vol., éd. Rabbi D<sup>r</sup> EPSTEIN Isidore, Londres, Soncino, 1978.

JOSEPH Flavius, *Histoire ancienne des Juifs et la guerre des Juifs contre les Romains 66-70 apr. J.-C.*, trad. ANDILLY Arnauld d', adapté en français moderne par BUCHON J.A.C., Paris, Lidis, 1968-1973.

## **3. Pères de l'Eglise**

AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'évangile de saint Luc*, vol. 2, Sources chrétiennes 52 bis, trad. TISSOT Gabriel, Paris, Cerf, 1976.

BONAVENTURE, *Commentary on the gospel of Luke*, 3 vol., trad. KARRIS Robert J., New York, Franciscan Institute Publications, 2001-2004.

JEROME, *Lettres*, t. 7, trad. LABOURT Jérôme, Paris, Les belles lettres, 1961.

ORIGENE, *Homélie sur la Genèse*, Sources chrétiennes 7 bis, trad. DOUTRELEAU Louis, Paris, Cerf, 1976.

TERTULLIEN, *Contre Marcion*, t. 4, Sources chrétiennes 456, trad. BRAUN René, Paris, Cerf, 2001.

TERTULLIEN, *Les prescriptions contre les hérétiques*, in *Œuvres*, t. 2, trad. GENOUDE M. DE, Paris, Vivès, 1852.

## **C. Littérature secondaire**

### **1. Commentaires de Luc**

ALETTI Jean-Noël, *L'art de raconter Jésus-Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc*, Paris, Seuil, 1989.

BAILEY Kenneth E., *Poet and peasant. A literary-cultural approach to the parables of Luke*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983.

BEAUBOEUF Stéphane, *La montée à Jérusalem. Le dernier voyage de Jésus selon Luc (9,51-19,48)*, Paris, Cerf, 2010.

BOVON François, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Le monde de la Bible, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1978.

BOVON François, *L'évangile selon saint Luc*, 4 vol., Genève, Labor et Fides, 1991-2010.

- \*CREED J.M., *The Gospel according to st. Luke*, Londres, Macmillan, 1930.
- GIRARDET Giorgio, *Lecture politique de l'évangile de Luc*, Bruxelles, Vie ouvrière, 1978.
- GODET Frédéric, *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, t. 2, 4<sup>e</sup> éd., Neuchâtel, Nouvelle L.-A. Monnier, 1969.
- GOURGUES Michel, *Les paraboles de Luc. D'amont en aval*, Paris, Médiaspaul, 1997.
- JUEL Donald H., *Luc-Actes. La promesse de l'histoire*, Lire la Bible 80, Paris, Cerf, 1987.
- LAGRANGE Marie-Joseph, *Evangile selon saint Luc*, 5<sup>e</sup> éd., Paris, Gabalda, 1941.
- MEYNET Roland, *L'Évangile de Luc*, Rhétorique sémitique 1, Paris, Lethielleux, 2005.
- \*OOSTERZEE Johannes Jacobus VAN, *Theological and homiletical commentary on the Gospel of St-Luke*, LANGE J.P. (éd.), Grand Rapids, Zondervan, 1960.
- \*SCHLEIERMACHER F., *Über die Schriften des Lukas*, vol. 1, Berlin, Reimer, 1817.
- TRESMONTANT Claude, *Evangile de Luc*, Paris, OEIL, 1987.
- VALLET Odon, *L'Évangile des païens. Une lecture laïque de l'Évangile de Luc*, Espaces libres 170, Paris, Albin Michel, 2006.

## 2. Autres monographies

- BADENAS Robert, *Au-delà de la loi... la grâce*, Dammarie-les-Lys, Vie et Santé, 2006.
- BADENAS Robert, *Le conteur de paraboles*, Dammarie-les-Lys, Vie et Santé, 2009.
- BOISMARD Marie-Emile, *L'énigme de la lettre aux Ephésiens*, Paris, Gabalda J. et C<sup>ie</sup>, 1999.
- BONNARD Pierre, *L'évangile selon saint Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 1992.
- \*BRUCE A.B., *The parabolic teaching of Christ*, Londres, Hodder and Stoughton, 1882.
- \*CADOUX A.J., *The parables of Jesus : their art and use*, Londres, Clarke, 1930.
- COUSIN Hugues, LEMONON Jean-Pierre, MASSONET Jean *et al.*, *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998.
- DODD Charles H., *Les paraboles du Royaume de Dieu : déjà là ou pas encore ?*, Parole de Dieu 14, Paris, Seuil, 1977.
- \*DODS M., *The parables of our Lord*, Philadelphie, Westminster, 1904.
- DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1997.
- FOCANT Camille (éd.), *Quelle maison pour Dieu ?*, Paris, Cerf, 2003.
- GRAPPE Christian, *Initiation au monde du Nouveau Testament*, Le monde de la Bible 63, Labor et Fides, 2010.
- HUGEDE Norbert, *L'épître aux Ephésiens*, Genève, Labor et Fides, 1973.

- IRELAND J. Dennis, *Stewardship and the kingdom of God. An historical, exegetical, and contextual study of the parable of the Unjust Steward in Luke 16:1-13*, Supplements to *Novum Testamentum* 70, Leiden, Brill, 1992.
- JEREMIAS Joachim, *Les paraboles de Jésus*, Livre de vie 86, Paris, Seuil, 1984.
- LEGASSE Simon, *Les épîtres de Paul aux Thessaloniens*, Paris, Cerf, 1999.
- \*MANSON T.W., *The sayings of Jesus as recorded in the Gospels according to st. Matthew and st. Luke arranged with introduction and commentary*, Londres, SCM, 1949.
- MARGUERAT Daniel, BOURQUIN Yvan, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative pour lire les récits bibliques*, Genève, Labor et Fides, 1998.
- MARSHALL Jonathan, *Jesus, patrons, and benefactors. Roman Palestine and the Gospel of Luke*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.
- MICHAELI Frank, *Le livre de l'Exode, commentaire de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1974.
- NICOLE Jules-Marcel, *Le livre de Job*, Commentaire évangélique de la Bible 5, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1986.
- PALIARD Charles, *Lire l'Écriture, écouter la Parole. La parabole de l'économe infidèle*, Lire la Bible 53, Paris, Cerf, 1980.
- \*SCHULZ D., *Über die Parabel vom Verwalter, Lk 16:1ff. Ein Versuch*, Breslau, Max, 1821.
- \*SECCOMBE D.P., *Possessions and the poor in Luke-Acts*, SUNT, série B, vol. 6, Linz, Fuchs, 1983.
- \*VIA D.O., *The parables. Their literary and existential dimension*, Philadelphie, Fortress, 1967.
- VAN DER PLOEG J.P.M., *Jésus nous parle. Les paraboles et les allégories des quatre Évangiles*, Paris, Gabalda, 1994.
- VULLIEZ Hyacinthe, BEZEL Jean, LACROIX Roland et al., *Et la Parole prend chair*, Lire la Bible 127, Paris, Cerf, 2002.
- WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, suivi d'autres essais*, Paris, Gallimard, 2003.

### 3. Articles

- \*BAHNMAIER J.F., « Der ungerechte Haushalter Luc. 16:1ff. von Jesus keineswegs als Beispiel irgend einer Art von Klugheit aufgestellt », *SEGW* 1 (1827), p. 27-50.
- BAZZANA Giovanni Battista, « *Basileia* and debt relief. The forgiveness of debts in the Lord's prayer in the light of documentary papyri », *CBQ* 73 (2011), p. 511-525.
- BEAVIS Mary Ann, « Ancient slavery as an interpretive context for the New Testament servant parables with special reference to the Unjust Steward (Luke 16:1-8) », *JBL* 111 (1992), p. 37-54.
- BIGO Pierre, « La richesse comme intendance, dans l'évangile. A propos de Luc 16:1-9 », *NRTh* 87 (1965), p. 267-271.



- \*BRAUNS P., « Nun noch ein Auslegungsversuch von Lk 16:1-14 », *TSK* 15 (1842), p. 1012-1022.
- \*BRETHER P.G., « The parable of the Unjust Steward. A new approach to Luke 16:1-9 », *CTM* 22 (1951), p.756-762.
- CARREZ Maurice, « L'argent dans les Evangiles », *Christianisme aujourd'hui* (1994/9), p. 20-24.
- \*COMPSTON H.F.B., « Friendship without Mammon », *ExpTim* 31 (1919-20), p. 282.
- CONINCK Frédéric, « Richesse et limites du lien social dans les sociétés modernes, le citoyen, l'*homo œconomiscus* et l'anthropologie chrétienne », *Hokhma* 56 (1994), p. 3-25.
- DENNERT Brian C., « Appendix : A survey of the interpretative history of the parable of the Dishonest Steward (Luke 16:1-9) », in WALTERS Patricia (éd.), *From Judaism to Christianity. Tradition and transition. A Festschrift for Thomas H. Tobin, S.J., on the occasion of his sixty-fifth birthday*, Supplements to *Novum Testamentum* 136, Leiden, Brill, 2010, p. 145-152.
- DERRETT J. Duncan M., « Fresh light on St. Luke XVI. 1. The parable of the Unjust Steward », *NTS* 7 (1960-61), p. 198-219. Article repris dans DERRETT J. Duncan M., *Law in the New Testament*, Londres, Darton/Longman & Todd, 1970, p. 48-77.
- DERRETT J. Duncan M., « "Take thy bond... and write fifty" (Luke XVI.6). The nature of the bond », *JThS* 23/2 (1972), p. 438-440. Article repris dans DERRETT J. Duncan M., *Glimpses of the legal and social presuppositions of the authors*, vol. 1 de *Studies in the New Testament*, Leiden, Brill, 1977, p. 1-3.
- FEUILLET André, « La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare (Lc 16,19-31) antithèse de la parabole de l'intendant astucieux (Lc 16,1-9) », *NRTh* 101 (1979), p. 212-223.
- FITZMYER Joseph A., « The story of the Dishonest Manager (Lk 16:1-13) », in *Essays on the Semitic background of the New Testament*, Sources for Biblical study 5, Baltimore, Scholars Press, 1974, p. 161-184.
- FLETCHER Donald R., « The riddle of the Unjust Steward. Is irony the key ? », *JBL* 82 (1963), p. 15-30.
- FUCHS Eric, « L'Evangile et l'argent : la parabole de l'intendant intelligent », *BCPE* [Genève] 30/2 (1978), p. 3-14.
- GAGNON Robert A.J., « A second look at two Lukan parables. Reflections on the Unjust Steward and the Good Samaritan », *HBT* 20/1 (1998), p. 1-11.
- GANDER Georges, « Le procédé de l'économe infidèle, décrit en Luc 16.5-7, est-il répréhensible ou louable ? », *VC* 7 (1953), p. 128-141.
- GENUYT François, « Luc 16 : le porche du Royaume », *SémBib* 9 (1978), p. 10-35.
- \*GIBSON Margaret D., « On the parable of the Unjust Steward », *ExpTim* 14 (1902/3), p. 334.

- HOEREN Thomas, « Das Gleichnis vom ungerechten Verwalter (Lukas 16.1-8a) – zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Restschuldbefreiung », *NTS* 41/4 (1995), p. 620-629.
- \*JENSEN B.K., « Über das Gleichnis vom ungerechten Haushalter », *TSK* 2 (1829), p. 699-714.
- KLOPPENBORG John S., « The Dishonoured master (Luke 16,1-8a) », *Bib.* 70 (1989), p. 474-495.
- LEFRANC Agnès, « Luc 16.19-31 : un grand abîme », *Lire et dire* 89 (2011/3), p. 29-38.
- LEHMANN Richard, « L'économe infidèle, Luc 16:1-13 », *Revue adventiste* (1988/6), p. 14, 15.
- LEHTIPUU Outi, « The rich, the poor, and the promise of an eschatological reward in the Gospel of Luke », in NICKLAS Tobias, VERHEYDEN Joseph, EYNIKEL Erik M.M. et al. (éd.), *Other worlds and their relation to this world. Early Jewish and Ancient Christian traditions*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 143, Leiden, Brill, 2010, p. 229-246.
- \*LENWOOD F., « An alternative interpretation of the parable of the Unjust Steward », *ConQ* 6 (1928), p. 366-373.
- LOADER William, « Jesus and the rogue in Luke 16,1-8a. The parable of the Unjust Steward », *RB* 96 (1989), p. 518-532.
- \*LUNT R.G., « Towards an interpretation of the parable of the Unjust Steward (Luke xvi.1-18) », *ExpTim* 66 (1954-55), p. 335-337.
- LUPIERI Edmondo, « *Mammona iniquitatis*. Can we make sense of the parable of the Dishonest Steward ? », in WALTERS Patricia (éd.), *From Judaism to Christianity. Tradition and transition. A Festschrift for Thomas H. Tobin, S.J., on the occasion of his sixty-fifth birthday*, Supplements to *Novum Testamentum* 136, Leiden, Brill, 2010, p. 131-143.
- MAILLOT Alphonse, « Notules sur Luc 16,8b-9 », *ETR* 44 (1969), p. 127-130.
- MARTIN-ACHARD Robert, « Notes sur Mammon et la parabole de l'économe infidèle », *ETR* 28 (1953), p. 137-141.
- MARGUERAT Daniel, « L'évangile selon Luc », in MARGUERAT Daniel (éd.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, Le monde de la Bible 41, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 83-104.
- \*MCFAYDEN J.F., « The parable of the Unjust Steward », *ExpTim* 37 (1925-26), p. 535-539.
- MENOUD Philippe, « Riches injustes et biens véritables », *RThPh* n.s. 31 (1943), p. 5-17.
- MOLINA J.-P., « Luc 16/1 à 13. L'injuste Mamon », *ETR* 53 (1978), p. 371-376.
- MONAT Pierre, « L'exégèse de la parabole de "L'intendant infidèle", du II<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle », *REAug* 38 (1992), p. 89-123.
- PANIER Louis, « Récit et figure dans la parabole des mines (Luc 19). Un modèle pour une sémiotique du discours », *SémBib* 117 (2005), p. 30-43.

- PARMENTIER-GANGLOFF E., « Le riche et le pauvre dans l'Ancien Testament. Israël : enfant de la rue et enfant de riche », *Christianisme aujourd'hui* (1994/9), p. 9-14.
- PARROTT Douglas M., « The Dishonest Steward (Luke 16.1-8a) and Luke's special parable collection », *NTS* 37 (1991), p. 499-515.
- \*PREISKER H., « Lukas 16:1-7 », *TLZ* 74 (1949), col. 85-92.
- SAMAIN Etienne, « Le récit lucanien du voyage de Jésus vers Jérusalem », *FV* 72 (1973/3), p. 3-24.
- SCOTT Bernard Brandon, « A Master's praise : Luke 16,1-8a », *Bib.* 64 (1983), p. 173-188.
- SELLEW Philip, « Interior monologue as a narrative device in the parables of Luke », *JBL* 111 (1992), p. 239-253.
- SNOY Thierry, « Approche littéraire de Luc 16 », *FV* 72 (1973/3), p. 39-68.
- \*TOPEL L.J., « On the injustice of the Unjust Steward : Lk 16:1-13 », *CBQ* 37 (1975), p. 216-227.
- \*WANSEY J.C., « The parable of the Unjust Steward. An interpretation », *ExpTim* 47 (1935-36), p. 39, 40.
- WILLI Christian, « La richesse signe de bénédiction ? », *Christianisme aujourd'hui* (2010/10), p. 12, 13.
- WILLIAMS Francis, « Is almsgiving the point of the "Unjust Steward" ? », *JBL* 83 (1964), p. 293-297.

# Table des matières

Remerciements .....	2
Abréviations .....	3
Introduction .....	4
<b>I. Etat de la recherche sur la parabole du gestionnaire avisé .....</b>	<b>6</b>
<b>A. Interprétation dans l’Eglise ancienne : émergence d’une tradition de la charité .....</b>	<b>7</b>
1. Sens du mot <i>οικονόμος</i> .....	8
2. Interprétation économique .....	9
3. Interprétations allégoriques .....	11
a. Théophile d’Antioche et l’allégorie de l’apôtre Paul .....	11
b. Origène et l’allégorie du salut .....	11
c. Tertullien et Ambroise et l’allégorie de l’histoire du salut .....	12
d. Gaudence et l’allégorie du Malin .....	12
<b>B. Interprétations médiévales et de la Réforme : approfondissement de la tradition .....</b>	<b>13</b>
<b>C. Interprétations modernes : remise en cause de la tradition .....</b>	<b>15</b>
1. Comportement frauduleux ou malhonnête du gestionnaire .....	15
a. Interprétation traditionnelle (ou monétaire) .....	15
i. Destinataires et finalité de la parabole .....	16
ii. Situation de crise .....	16
iii. Louange du maître et argument a fortiori .....	17
iv. Devoir de bienfaisance et mérites .....	17
b. Interprétation non monétaire eschatologique .....	19
c. Interprétation selon le contexte historique .....	20
d. Interprétations selon l’exemple négatif .....	21
i. Interprétation non ironique .....	21
ii. Interprétation ironique .....	22
iii. Interprétations fondées sur les théories de confusion textuelle .....	24
2. Comportement juste ou honnête du gestionnaire .....	24
a. Accent sur la charité .....	24
b. Accent sur le pardon .....	25
c. Accent sur le contexte socio-économique .....	26
<b>Conclusion de l’état de la recherche .....</b>	<b>27</b>
<b>II. Exégèse de Lc 16.1-13 .....</b>	<b>29</b>
<b>A. Les contextes lucanien et synoptique .....</b>	<b>30</b>
1. Le contexte large : l’Evangile selon Luc .....	30

a. Introduction (1.1–4.13).....	30
b. Le ministère en Galilée (4.14–9.50).....	31
c. La montée de Jésus vers Jérusalem (9.51–19.28).....	31
d. Le ministère de Jésus à Jérusalem (19.29–24.53).....	32
2. Le contexte immédiat : Lc 15 et 16 .....	32
3. Comparaison synoptique.....	34
<b>B. Le texte : Lc 16.1-13 .....</b>	<b>36</b>
1. Critique textuelle .....	36
2. Etablissement du texte de Lc 16.1-13.....	37
3. Traduction de Lc 16.1-13 .....	38
<b>C. Analyse littéraire de Lc 16.1-13.....</b>	<b>39</b>
1. Structure et délimitation de Lc 16.1-13.....	39
a. Une ballade parabolique (Lc 16.1-8).....	40
b. Un deuxième poème sur Mammon et Dieu (Lc 16.9-13) .....	41
2. Analyse narrative de la parabole (Lc 16.1-8).....	43
a. La mise en récit .....	43
b. La temporalité.....	45
c. Le mode.....	47
d. Bilan de la mise en récit.....	47
e. La mise en intrigue .....	50
f. Le type d'intrigue .....	52
g. Les personnages .....	52
h. Les implications de la leçon parabolique (v. 8b).....	54
3. Analyse des <i>logia</i> de Lc 16.9-13 .....	55
a. Le Mammon d'injustice .....	55
b. Les amis .....	58
c. Les tentes éternelles.....	59
<b>D. Mise en perspective historique.....</b>	<b>60</b>
1. Perspective socio-économique .....	60
a. Honneur et prestige social du maître .....	61
b. Rôle socio-économique du gestionnaire.....	61
c. Transactions commerciales .....	63
d. Pratique de l'usure.....	64
e. Réduction et remise de dette.....	65
f. Conclusion sur la perspective socio-économique.....	67
2. Perspective socioculturelle.....	67
<b>Conclusion de l'exégèse de Lc 16.1-13.....</b>	<b>69</b>
<b>III. Vers une éthique économique.....</b>	<b>72</b>
<b>A. La richesse dans l'Ancien Testament .....</b>	<b>73</b>
<b>B. Luc et les riches .....</b>	<b>76</b>
1. Riches et pauvres ici-bas .....	76
2. Renversement eschatologique.....	78
3. Les riches peuvent accéder au Royaume .....	80

4. Le partage plutôt que le dépouillement .....	82
<b>C. Les frères jumeaux de Lc 16.8 .....</b>	<b>84</b>
<b>D. Un regard éthique.....</b>	<b>85</b>
<b>Conclusion : vers une éthique économique.....</b>	<b>88</b>
<b>Conclusion générale.....</b>	<b>89</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>92</b>
A. Instruments de travail .....	92
1. Dictionnaires et encyclopédies .....	92
2. Autres instruments de travail .....	93
B. Sources.....	93
1. Bible.....	93
2. Littérature juive .....	94
3. Pères de l’Eglise .....	94
C. Littérature secondaire .....	94
1. Commentaires de Luc.....	94
2. Autres monographies.....	95
3. Articles.....	96